

# Перекрёстки N 1 / 2008

ЖУРНАЛ ИССЛЕДОВАНИЙ  
ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОГО  
ПОГРАНИЧЬЯ



Европейский гуманитарный университет  
Центр перспективных научных исследований и образования (CASE), проект «Социальные трансформации в пограничье: Беларусь, Украина, Молдова»

Перекрестки № 1/2008  
Журнал исследований восточноевропейского пограничья  
ISSN 1822-5136

Редакционная коллегия:  
Владимир Дунаев (Минск)  
Светлана Наумова (Минск)  
Павел Терешкович (Минск)  
Игорь Бобков (главный редактор) (Минск)  
Валентин Акудович (редактор) (Минск)  
Татьяна Журженко (Харьков)  
Людмила Кожокари (Кишинев)

Научный совет:  
Анатолий Михайлов (Беларусь), доктор филос. наук  
Наталка Черныш (Украина), доктор социол. наук  
Ярослав Грицак (Украина), доктор ист. наук  
Виржилию Бырлэдяну (Молдова), доктор ист. наук  
Дмитрий Карев (Беларусь), доктор ист. наук  
Димитру Молдован (Молдова), доктор экон. наук

Журнал выходит с 2001 г.  
Периодичность: ежеквартально

Адрес редакции и издателя:  
Европейский гуманитарный университет  
Kražiu str. 25, LT-01108  
Vilnius Lithuania  
E-mail: office@ehu.lt

Формат 70x108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Гарнитура «GaramondBookNarrowC».  
Усл. печ. л. 28. Тираж 300 экз.  
Отпечатано: «Petro Ofsetas»  
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

Авторы статей несут ответственность за предоставленную в статьях точку зрения.

ЕГУ выражает глубокую признательность за помощь и финансовую поддержку проекта  
Корпорации Карнеги, Нью-Йорк.

© Европейский гуманитарный университет, 2008  
© Центр перспективных научных исследований и образования (CASE)

# СОДЕРЖАНИЕ

## ОТ РЕДАКТОРА

*Игорь Бобков*

РЕФЛЕКСИИ НА ПОЛЯХ КРИТИКИ ЗНАНИЯ: ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ.....	5
---------------------------------------------------------------------------	---

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Виржилию Бырлэдяну*

ОТ БЕССАРАБИИ К РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА: МЕНТАЛЬНАЯ КАРТА КОНСТРУИРОВАНИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА .....	12
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*Олег Дзярнович*

СНЫ О ВИЗАНТИИ: место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы.....	35
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*Андрей Казакевич*

ВЕЛИКОЕ КНЯЖЕСТВО ЛИТОВСКОЕ КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ.....	61
-------------------------------------------------------------------	----

## ПЕРЕВОДЫ

*Мария Янион*

САМИ СЕБЕ ЧУЖИЕ. ПОВЕСТВОВАНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК: ПРОБЛЕМЫ ТРАНСФОРМАЦИИ .....	80
-----------------------------------------------------------------------------------	----

## РЕКОНСТРУКЦИИ

*Олег Бреский*

ЛОКАЛЬНОСТЬ .....	105
-------------------	-----

*Алексей Дзермант*

МЕТАФИЗИКА «ТУТЭЙШЕСТИ» .....	130
-------------------------------	-----

## ПЕРЕВОДЫ

*Энрике Дюссель*

ПО ТУ СТОРОНУ ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА: МИРОСИСТЕМА И ПРЕДЕЛЫ МОДЕРНОСТИ.....	150
-------------------------------------------------------------------------	-----

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Виталий Моцок*

НОВАЯ «ВОЛНА ДЕМОКРАТИЗАЦИИ» В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ: ПОЧЕМУ ДЕМОКРАТИИ ОБЪЕДИНЯЮТСЯ?.....	175
------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## РЕЦЕНЗИИ/ОБЗОРЫ

*Анатолий Трофимчик*

ЕВРОПА ГЛАЗАМИ НОРМАНА ДЭВИСА.....	198
------------------------------------	-----

*Степан Захаркевич*

ПРОБЛЕМА ПОГРАНИЧЬЯ ИЛИ ПОГРАНИЧЬЕ ПРОБЛЕМ.....	207
-------------------------------------------------	-----

*Игорь Бобков*

ВООБРАЖАЯ ИМПЕРИЮ: АЛЕКСЕЙ МИЛЛЕР И НОВАЯ ИМПЕРСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ.....	215
НАШИ АВТОРЫ.....	220

## РЕФЛЕКСИИ НА ПОЛЯХ КРИТИКИ ЗНАНИЯ: ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ

Задача этих редакторских заметок не традиционно дисциплинарная – предложить обзор новой литературы или даже новых идей в социальных и гуманитарных дисциплинах, занимающихся восточноевропейским пограничьем. Эту задачу решают сами научные дисциплины. Но, направленные на реальность, заброшенные в реальность, они иногда исключают из реальности самих себя. Как акторов, создающих знание и тем самым участвующих не только в интерпретации, но и собственно в ее формировании.

Чтобы увидеть эту более сложную картину, – создания и производства знания, а тем самым и войны за реальность, – мы вынуждены покинуть место внутри дисциплинарных форм и занять другую позицию. На самой окраине, на границе дисциплинарности как таковой. Позицию наблюдателя, а возможно и критика знания. Задача критики знания сегодня не столько Кантова – очерчивать формальные условия возможности знания, проводить границы научности, *ставит разум перед зеркалом*, сколько Сократова: присутствовать при рождении знания, вместе со знанием проходить (прослеживать) все те запутанные лабиринты значений, которыми знание нагружается в результате его социального функционирования. Очерчивать его культурный и социальный контекст, выявлять границы, описывать тенденции – в отдельных дисциплинах и в трансдисциплинарных платформах, интеллектуальных полях. Видеть динамику процессов становления знания.

Для интеллектуальной работы такого типа подходит жанровое определение *маргиналии, заметки на полях*. Но все это вовсе не предусматривает вторичности поставленной задачи. Ибо речь идет о заметках на полях самой важной реальности (как сказал бы Платон) – *реальности идей*.

\*\*\*

В данном случае под восточноевропейским пограничьем мы будем понимать определенную историческую и геокультурную зону, занимающую центр Восточной Европы, которая делит ее на две части: западную и восточную.

Ядром этой зоны является территория современных Беларуси и Украины. При этом она имеет открытые границы на север (Литва и циркумбалтийское пространство) и на юг (с одной стороны Молдова и Румыния, связывающие восточноевропейское пограничье с Балканами и европейским Югом, с другой – татарский Крым и Турция – исторический выход на Османскую империю, а сегодня на Ближний Восток и исламскую цивилизацию).

С запада и востока эта зона имеет выход на Польшу – на латинский (или с другой перспективы центральноевропейский) мир; и на Россию – классический вариант православно-евразийского мира.

Сама эта зона, хотя, безусловно, имеет культурно-исторические особенности, выделяющие ее из других возможных зон, сегодня еще и конструируется элитами (или частью элит). При этом исторические, социальные или культурные особенности отбираются, становятся объектом рефлексии и кладутся в основу интеллектуального образа региона.

Сам термин «пограничье» показывает, что это пространство видится зоной культурной накладки, давнего культурно-цивилизационного конфликта или даже цивилизационной войны, связанной с колониальными влияниями как с Запада, так и с Востока. Влияниями, сталкивающимися на этой территории. Обычно Запад и Восток, увиденные из перспективы пограничья, – это Польша и Россия. Такая ситуация двойной колонизации возникла во времена модерности и совпала с модерностью на этих территориях. В этом смысле вместе с Вальтером Миньолой мы можем вводить понятие модерного/колониального и говорить об особых конфигурациях современных проектов, в которых существенной (а иногда даже и основной) составляющей была колониальная.

Этот образ региона – восточноевропейское пограничье – не единственный и вынужден конкурировать с другими, как внешними, так и внутренними проектами возможных «регионов» на этой территории. На сегодня – и это естественно для региона пограничья – функционируют две другие, альтернативные стратегии прочтения, при которых восточноевропейское пограничье видится или как крайняя периферия Запада, своеобразный фронт на варварском востоке, или, наоборот, как крайняя периферия европейского Востока, защитный бастион перед радикальными проектами цивилизирования, подчинения и включения в зону власти Запада на правах одной из полуварварских провинций.

Идея восточноевропейского пограничья стала для региона уже вторым интегральным проектом, возникшим на местной почве, если первым считать идею

Центрально-Восточной или Средней Европы, с которой интеллектуальные элиты Беларуси и Украины выступили в начале 1990-х.

Безусловно, были еще два более «близких» проекта, которым именно эта близость (отсутствие исторической и культурной дистанции) не позволила стать полноформатными «культурными утопиями» для региона.

Первый – идея Европейской Сарматии, региона, который возник бы на основе участников (или наследников) Речи Посполитой, – остался идеей культурных элит и, по сути, столкнулся с необходимостью «постколониальной» ревизии. Второй – реанимированный «постсоветский проект», который в форме СНГ (или, в последнее время, в форме «либеральной империи») тихо существует на периферии общественного и культурного внимания самих его участников.

Эти проекты переплетались, накладывались друг на друга, вступали в полемику, создавая особую ситуацию конфликта интерпретаций или даже войны за наследие.

Белорусская специализация (белорусская доля?!) в этом конфликте – деконструкция современного/колониального в регионе, попытка возвращения не столько к самой реальности – реальности как таковой, – сколько к идее *разных реальностей*.

Ибо сама конфигурация современности/колониальности на этих территориях приводит к определенной ретроспективной реструктуризации социального и культурного пространства, при котором все феномены (хотя и признается их гибридность, переходность, пограничность) распределяются по национальным нарративам, которые в свою очередь выстраиваются в современную/колониальную иерархию.

В то же время для региона пограничья основной реальностью, основным фактором являлись общества, в которых все эти различия существовали в естественной целостности. История таких обществ (в том числе и интеллектуальная история) совсем не обязательно должна отображаться с доминантных позиций генеалогии национализма или основываться на признании права сильнейшего переписывать историю согласно новой политике памяти.

\*\*\*

Формирование интеллектуального образа региона на разных исторических этапах происходило в разных интеллектуальных полях, в нем принимали участие различные дисциплины или даже разные дискурсы. Каждая из этих дисциплин не просто нейтрально описывала свой объект – она предлагала определенный код, определенный метаязык, в котором и через который происходила интерпретация; само их чередование, по сути, было связано с макрогеополитическими конфигурациями и их изменением.

Среди них исторически первым было, безусловно, поле литературы – в эпоху Романтизма. Затем (или даже параллельно) с дискурсом литературы пришла очередь «науки»: теперь уже не творческая креативность (которая ассоциируется со стихией, дорациональным), а знание должно было взять слово. Наука, позитивное знание легли в основу самолегитимации новых национальных проектов в регионе в конце XIX – начале XX в., пока в свою очередь не уступило место идеологии. В основе перехода к идеологии лежит изменение кода: переход от этнического к социальному, а сам переход состоялся в советские времена. Ибо в центре советского нарратива находилась идея социального и культурного освобождения угнетенных народов – идея, которая, в конце концов, бумерангом ударила по советской империи, когда эти народы решили освободиться окончательно. То новое пространство, в котором они оказались, вначале виделось как территория общечеловеческих ценностей, но в конце концов было опознано как пространство периферийного капитализма.

После распада СССР чувствовалась определенная интеллектуальная исчерпанность. Первые попытки внешних описаний выявились неадекватными. Попытки описать высокоурбанизированные общества Беларуси и Украины через этнический код, т.е. вернуться к образу домодерных обществ, были очевидно нарциссическими. Поскольку основные проблемы этих обществ были связаны не с их домодерностью, а с практикой ускоренной, насильственной, тоталитарной модернизации, шедшей параллельно с колониалистской практикой русификации.

\*\*\*

Несколько дискуссий, которые были важным моментом самопроявления для региона в 1990-е гг.:

- дискуссия о Восточной/Средней Европе;
- дискуссия о национализме/коммунизме;
- дискуссия о постколониальности/постимперскости.

Эти дискуссии перешагивали границы национального дискурса и приобретали «региональную составляющую», выходили в региональное пространство. Общим для всех этих дискуссий являлось стремление изменить ракурс видения: выйти из поля «современности», актуальности и рассмотреть все это как часть интеллектуальной истории региона.

Было бы интересно проследить, как в этих полях происходила концептуализация региона, какие образы, идеи, интеллектуальные конструкции выбирались, как это все связывалось с универсальными нормами той или иной эпохи. Из этой перспективы попытки тех или иных самоконцептуализаций могут и должны оцениваться не столько с дисциплинарной точки зрения, сколько как становление автономной традиции рефлексии над региональными проблемами и, в свою очередь, рефлексии над самой этой традицией.



\*\*\*

Концептуальное желание *перешагнуть границы национального* объединяет в последнее время представителей самых разных дисциплин, самых разных дискурсов, самых разных интеллектуальных позиций в регионе. Это желание, очевидно, пришло на смену прежней интеллектуальной конфигурации, при которой выход за пределы национального являлся монопольной темой космополитической научной элиты (ориентированной на международные центры производства знания, в основном англоязычные), а «доля» всех остальных описывалась как *локальный дискурс*.

Такая конфигурация (характерная, если ее локализовать во времени, для середины 1990-х) противопоставляла, даже сталкивала представителей «локальных» проектов в регионе и исследователей, ориентированных на универсальные (в данном контексте легитимные, международно признанные) дискурсы, производя целый ряд событий – от концептуальных дискуссий до идеологических войн.

Эта конфигурация не столько была преодолена интеллектуальной критикой, идеологической позицией или институциональными усилиями, сколько исчерпалась *с течением времени*: с одной стороны, то, что рождалось как новое и локальное, неизбежно перешагивало границы контекста, легитимировалось, с другой стороны, то, что выглядело универсальным, и в этом смысле пригодным для любого контекста (например, новые, модные западные теории, или наоборот, старые, респектабельные научные школы), при ближайшем рассмотрении обнаруживало значительно более сильные связи (и обусловленности) с местом и обстоятельствами своего рождения и функционирования и в этом смысле ретроспективно локализовалось. Универсальное стремилось к реконтекстуализации, локальное универсализировало свои достижения.

Одним из результатов этой новой реконфигурации стало региональное и даже международное внимание исследователей к региону восточноевропейского пограничья. Если раньше единственно позволенными концептуальными ассоциациями были отсталость, недоформированность и соответственно отсутствие, то на рубеже нового тысячелетия восточноевропейское пограничье из объекта-золушки стало полностью легитимной «принцессой», т.е. белорусские и украинские траектории через модерность сделались актуальными и модными темами на Западе. Безусловно, все это было частью более широких процессов – попытками неевропейского и вообще незападного мира выйти из ситуации экономической и культурной периферии, процессами, породившими не только постколониальную теорию, но и новые социальные движения (асистемную оппозицию глобализации).

И все-таки, преодолевая границы национального как дискурсивной формы, – куда мы попадаем? В какое пространство?

Как ответ или как один из возможных ответов на эти вопросы возникает проект *генеалогии восточноевропейского пограничья*. Проект, который может состояться в дисциплинарных рамках интеллектуальной истории или истории идей в регионе.

\*\*\*

Дисциплинарно в основу генеалогического проекта для региона мог бы быть положен нарратив истории мысли. Но на сегодня национальные истории мысли в регионе написаны как локальные истории философии, т.е. как истории рецепции центрального философского канона восточноевропейской периферией.

Интеллектуальная история (история идей) работает с уникальными, единичными событиями и конфигурациями, а не ищет подтверждений тех или иных универсальных моделей на местной почве.

В своем прямом значении интеллектуальная история (история идей) – названия исторических субдисциплин, исследующих сознание и его продукты в историческом аспекте, локальные траектории идей, одним словом, интеллектуальные объекты во времени и пространстве.

При этом каталог таких объектов достаточно широк: от идей и концептов, выраженных в классических философских текстах до определенных ментальных структур, характерных скорее для современности той или иной эпохи.

В отличие от классической истории мысли (в основе которой всегда лежит историко-философский канон, ибо для западной традиции мышление происходит прежде всего в пространстве философии) интеллектуальная история (история идей) исследует не только «высоты» и «достижения» мысли, но и обычные, повседневные структуры мышления эпохи, те идеи, концепты, эмоции, которые как раз благодаря своей ординарности не попадают в поле анализа и рефлексии философии.

В этом смысле «поворот» от истории философии к интеллектуальной истории (истории идей) типологически подобен повороту от культурологии и философии культуры к культурной антропологии и культурным исследованиям, повороту, при котором культура начинает пониматься как «повседневное» и обычное, то, что обуславливает и опосредует все человеческие практики, а не только специфически культурную или интеллектуальную активность. Также и мысль, мышление для интеллектуальной истории (истории идей) не сводится и не ограничивается дисциплинарными, профессиональными практиками, а является антропологической данностью человека, которая трансформируется, изменяется во времени и пространстве.

Эти две дисциплины, в свою очередь, отличаются определенными акцентами. В отличие от интеллектуальной или культурной истории история идей менее «редукционистская». В то время как интеллектуальная и культурная истории стремятся вписать интеллектуальные продукты в контекст эпохи, определенного исторического периода, показать специфические связи и обусловленности, вытекающие из локализации исследованных явлений, история идей более феноменологична. Она стремится проследить не столько горизонтальные связи (с социальными, экономическими, политическими практиками эпохи), сколько сосредоточивает свое внимание на вертикальном аспекте, на моментах преемственности, протяженности и разрывов, характерных для тех или иных феноменов.

Таким образом, интеллектуальная история (история идей) восточноевропейского пограничья может быть спроектирована как трансдисциплинарное пространство, где сталкиваются разнообразные генеалогические проекты, возникающие в разных местах культуры или науки, – и национальные *истории мысли*, которые, оставаясь национальными по форме, нарративно, содержательно и методологически вынуждены выходить в региональный контекст.

И именно *генеалогия восточноевропейского пограничья* может стать одним из завершающих аккордов в интеллектуальной работе по формированию образа региона.

## ОТ БЕССАРАБИИ К РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА: МЕНТАЛЬНАЯ КАРТА КОНСТРУИРОВАНИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

В 1973 г. К. Гирц, подвергший сомнению антропологические методы описания культур, обратил внимание ученых на условность этнографических текстов, являющихся, по его мнению, лишь *представлениями*, следовательно, *интерпретацией* действительности, которую они пытаются воспроизвести. То же касается и карт, какими бы точными они ни считались ранее. Оказывается, пространство способно менять свою идентичность и символические очертания, а следовательно, имеет потенциал множества конфигураций. На фоне локального времени пространство представляется одной из тех «вечных» констант, в создание которой инвестируются события, деяния, традиции, коллективные воспоминания и ожидания. Потому что границы пространства способны поддержать образ коллективной идентичности, как и видимость ее легитимности, объединить и мобилизовать людей в общем проживании жизни.

В этом контексте Пруто-Днестровское междуречье из числа тех новых пространств, которые возникли в результате политических и военных коллизий на юго-востоке Европы в начале XIX в. Согласно Бухарестскому договору 1812 г., Бессарабия была аннексирована Российской империей, вследствие чего дискурс описания и самоописания «вновь произведенной территории» стал важным компонентом политических проектов и практик.

Целью данного исследования является анализ дискурсов идентичности Пруто-Днестровского междуречья. В частности, исследование сосредоточено на аспектах интеллектуальной традиции, мировоззренческих конструктах и нарративах, вписанных в процесс осмысления в соответствии с коллективным опытом и институциональными нормами на протяжении последних двух веков (с 1812 по 2005 г.).

Особый интерес для нашего исследования представляют идеологические паттерны идентификации и организации пространства, различные по содержанию и форме, но воспроизводящие основные характеристики. Сам дискурс идентичности в контексте исторических и политических реалий Республики Молдова неоднозначен, мифологизирован, пронизан политическими и иными коннотациями. В свете традиционных подходов, деконструкция идеологических проектов и нарративов представляется большинству молдавских исследователей достаточно рискованным или даже недопустимым занятием, наиболее частой перспективой исследования все еще остается формирование идентичности по заранее заданным схемам. Эта статья предлагает анализ идентификации и организации пространства в качестве инструмента социального строительства, утверждения механизма власти и культурной гегемонии, фактора «воображаемого сообщества» во взаимодействии с «воображаемым пространством».

В рамках переменных границ и разных пространственных организаций Бессарабия<sup>1</sup> как административное деление берет начало лишь в 1812 г. Аннексия Российской империей Пруто-Днестровского междуречья, не имевшего ранее самостоятельной территориальной идентичности, вызвала необходимость выстраивания новой административной единицы, как и нового дискурса идентичности этой окраины империи, которая вследствие переноса границы расширилась на запад и растянулась вдоль линии фронта на несколько сот километров. Прежде Бессарабия, входившая в состав Молдавского государства, значилась только как ее юго-восточная часть. К примеру, в «Описании Молдавии» (1716 г.) Димитрия Кантемира, в разделе «О географическом положении Молдавии, ее древних и новых границах, о ее климате», она упоминается как одна из пограничных областей: «Молдавия частью занята горами, особенно в той стороне, где она прилегает к Трансильвании, частью переходит в равнину, которая обращена к польской Украине, Бессарабии и Дунаю». Далее автор уточняет, что «с востока древней границей страны служило Черное море; но со временем, когда турецкое оружие отторгло Бессарабию и Бендеры, граница Молдавии отодвинулась к северу». Бессарабия, покоренная турками раньше, чем вся Молдавия, «подпала под их власть и в настоящее время не пользуется законами Молдавии, хотя теперь по берегам Дуная есть города и села, населенные молдаванами, исповедующими христианскую веру, но которые претерпевают тиранию двух варварских народов, ибо Бессарабия частично населена татарами, частично турками, которые повинуются приказам сераскира. В настоящее время эта область делится на четыре части: земли – Буджакская, Аккерманская, Килийская и Измаильская»<sup>2</sup>.

*Манифест* царя Александра I и *Правила об образовании временного правления в Бессарабии* (1813 г.) провозгласили предоставление новоиспеченной области особого административного и правового статуса в порядке исключения и в намерении «указать гражданское управление, соответственное с ее нравами, обычаями и ее законами»<sup>3</sup>. *Устав образования Бессарабской Области* от 29 апреля 1818 г.

уточнял ее *пограничный статус*: «пограничное место – положение области и нарочитое число крепостей, при стечении других немаловажных обстоятельств, требуют, чтобы она и по гражданскому ее управлению состояла в главном ведомстве и надзоре Военного Начальства»<sup>4</sup>.

Несмотря на дополнительные усилия, необходимые для сохранения аннексированных территорий, они представлялись немаловажным приобретением империи в плане продвижения ее границ на юг, к устью Дуная. Ф. Вигель, бывший в Бессарабии в должности члена Верховного совета, в своих «Записках» отмечал, что «русские опять стали на берегах давно, при первых их князьях, знакомого им и никогда не забытого Дуная»<sup>5</sup>. По-видимому, геополитические приоритеты определили и выбор наименования новой области по имени ее южной части, примыкающей к Черному морю и устью Дуная, – Бессарабия.

Однако обычный на первый взгляд перенос военных границ вскрыл границы различий жизненных укладов и систем ценностей. В сентябре 1823 г. тот же Ф. Вигель сообщал генерал-губернатору Воронцову: «Бессарабия – область, не столько в сходстве с Остзейскими провинциями обратно от Польши к России присоединенными, состоит на особых правах, но подобно Царству Польскому и Великому княжеству Финляндскому имеет какое-то особое существование. Она лежит между трех Империй, и от Австрии и Турции равно как и от России отделяется карантинными и таможенными линиями». Автор описывает общество, «в котором видны остатки восточных обычаев и начало европейской образованности. Сие можно увидеть теперь в Кишиневе и других маленьких городах Бессарабии, так точно как сие было с небольшим сто лет тому назад в нашем отечестве. Сходство между образом жизни богатейших молдаван и наших предков, к стыду нашему разительное, и потому Кишинев еще более заслуживает внимание русских. Название бояр, длинная их одежда, длинные бороды, высокие шапки, богатые меха, коими они покрываются, их невежество, грубость, все напоминает древних наших царедворцев». Рефлексия над культурной дифференциацией и тем, «что более отличает ее (Бессарабию. – В.Б.) от других владений», осмысливается автором (ре)проекцией уже опробованной на иных окраинах империи стратегии легитимации власти над «здешней необразованной землей». «Чтобы водворить в семь крат порядок, просвещение, правосудие, необходимо еще железным жезлом вооружить на некоторое время руку наместника». Острый для российской администрации вопрос автономии и прав местной знати стал побудительным мотивом формирования мифологемы, отводящей автохтонам место за пределами символической черты власти: «Люди хороших фамилий и не много просвещенных, коих число весьма ограничено, уклоняются от службы, а прочие Матадоры Бессарабии были недавно, как выше сказано, слугами у Молдаван, подданных греков, которые в свою очередь были рабами Турков. И как от людей, стоявших недавно на последней степени сей рабской, можно ожидать чувств благородных, знания законов и усердного исполнения обязанностей». Вопреки официальной политике царской власти, предписывающей избегать конфликтов с мест-

ными институтами и как можно меньше вмешиваться во внутренние дела области, Ф. Вигель считает единственным и неизбежным средством к прекращению возрастающих зол «уничтожение сего, не столько бесполезного но и вредного Совета (находящимся под влиянием местной знати. – В.Б.) и учреждения высшей инстанции в столице...».

Сосланный в 1820 г. в «проклятый город Кишинев» А. Пушкин увидел город разноцветных кафтанов, турецких панталон, феск, тюрбанов, европейских фраков и военных униформ. Побывав в Бессарабии, польский дворянин Ю. Крашевский отмечал, что в 1843 г. молдавский был все еще языком улиц Кишинева, а местные жители носили традиционные шапки из овчины, длинные кафтаны и курили табак длинными турецкими трубками. Осмысливая город как «восточный» и мало цивилизованный, он между тем замечает, что местная знать уже заказывает себе одежду в Вене, покровительствует модным магазинам, а шарманщики играют на улицах вальсы Штрауса<sup>6</sup>.

Осознанная царской властью *mission civilisatrice* на новых рубежах империи<sup>7</sup> выдвинула на передний план практические задачи обращения завоеванного пространства в имперское, а ее жителей в подданных империи. В течение нескольких последующих десятилетий происходила концентрация пространства вокруг нового административного центра. Город Кишинев (Кишинэу), впервые в исторических документах упомянутый в 1436 г., до начала XIX в. был заурядным селом Лапушнянской пыркалабии. Но, по некоторым данным, к 1821 г. количество его жителей уже достигло 50 000<sup>8</sup>. Этот город был выдвинут в качестве центра Бессарабской области в 1818 г. с целью организации и контроля жизни местного населения, а также для проведения империей политических и культурных смыслов через практикуемые властью ритуалы и символы. В Бессарабию для изучения сложившейся здесь ситуации поочередно направляются чиновники из Петербурга: Л. Байков, П. Свиньин, П. Киселев. Вплоть до реформирования Бессарабской области в губернию в 1828 г. царская власть неоднократно возвращалась к вопросу ее автономии, вводя уставы, уточнения и дополнения в местные законы.

Дискурсивные практики, от путевых заметок<sup>9</sup> и этнографическо-статистических исследований<sup>10</sup> до топографических изысканий и проектирования железных дорог, символически выстраивают новое пространство посредством воображаемого утверждения или снятия различий, а также через перенос в систему общих категорий особого смысла имперского присутствия. Провинция постепенно становится объектом научного дискурса, пытающегося обосновать, почему эта территория является российской и никакой иной.

«Господствующая вера в Бессарабской области есть греко-российская. [...] Нравы и обычаи здешних жителей не могут быть одинаковы, по различию наций, составляющих народонаселение Бессарабской области, но как молда-

ване составляют важнейшую часть жителей, то все прочие (кроме жидов) приноравливаются к их обычаям. Обычай простого молдавского народа во многом сходствуют с малороссийскими. [...] Главные и коренные обитатели земли сей суть молдаване или волохи, кои, как выше сказано, потомки римских колонистов. Они и по сие время говорят полурымским или обветшалым, испорченным латинским наречием. Молдаванами названы они от речки Молдавы; но поляки, венгры и другие соседи, так как и всех итальянцев – влахами их называют. Имя сие производят разное: иные от римского полководца Флакка, а иные же от валис (*vallis* – долина), но всего вероятнее, что так как волохи суть выходцы из Италии, то имя сие получили они от имени *volsci* – волсков, жителей части Италии, *Latium* называвшейся, лежащей между устьями Тибра и Цирцеем. Слово *волски* изменилось на слово *волхи*, а потом *волохи*»<sup>11</sup>.

В фокус внимания подобного рода исторической литературы вводится главным образом географическое пространство, его идейное и физическое завоевание и «успешная интеграция» в механизм империи<sup>12</sup>. Развернутые царской властью топографические изыскания должны были способствовать процессу ментального осмысления пространства. А. Вельтман<sup>13</sup>, служивший в Бессарабии в 1818–1830 гг. военным топографом, в рамках своих основных занятий в крае составил в 1828 г. одно из первых «Начертаний древней истории Бессарабии» с приложением исторической карты Бессарабии и линий Трояновых валов – Верхнего, Нижнего, Прутского и Змеевого<sup>14</sup>. Картография, создав условия переноса реального пространства в рамки воображаемого, отчасти содействовала его редукции, концентрации и выравниванию относительно остального имперского дискурса.

В отличие от физических карт, которые в большей мере предназначены отображать реальность, исторические карты давали возможность описывать ее и осмысливать. Из всего перечня исторических памятников, по-видимому, особо релевантными по значимости для имперского дискурса представлялись знаки былой славы другой империи. Изданные путеводители второй половины XIX в. сохранили многочисленные описания Траяновых валов в качестве одного из рубежей Римской империи. П. Андрееву Траяновы валы напоминали «своим названием эпоху владычества римлян в древней Дакии, нынешней Бессарабии».

«Когда и кем сооружены Траяновы Валы – положительно не известно; но археологи склоняются к тому, что они возведены басторнами, жившими здесь до III в. христианской эры. Название же их Траяновыми, сохранившееся доселе в народной памяти, весьма вероятно указывает на то время сооружения валов, когда римский император Траян, в конце I и начале II в. от Р. Х., вел войны против Даков, обитателей Бессарабии. Название это так утвердилось между туземцами,



что они слово “Траян” обратили в нарицательное для всех вообще древних валов, встречающихся во многих других местах Бессарабии»<sup>15</sup>.

Строительство железных дорог, символическое воплощение модернизации и освоения империей новых пространств, сыграло заметную роль в репрезентациях пространства Бессарабии как части империи. Один из *Иллюстрированных путеводителей по железным дорогам* империи отмечал в описании Бессарабии: «Окружающая обстановка далеко не обычна, проносащиеся пред глазами картины новы, но в то же время кругом слышится русская речь, хотя временами и испорченная, попадаются чисто русские типы и чувствуется, что все это часть России, часть того могучаго организма, который наполнил собою половину Европы и Азии, соединил в одно целое и ассимилировал целый ряд племен и народов»<sup>16</sup>. Имперские идеологические паттерны становились наиболее доступными ответами в многочисленных ситуациях обыденной практики. Однако процесс адаптации идеологической мифологии на окраинах империи был детерминирован не только государственной политикой, но и традициями автохтонного населения.

Следующий этап в развитии Бессарабии-губернии<sup>17</sup> связан с обнародованной в 1856 г. Александром II программой реформ. Наделение земель крестьян<sup>18</sup> Бессарабии в 1869 г.<sup>19</sup>, со свойственной Российской империи непоследовательностью и противоречивостью, повысило удельный вес мелких собственников, но полностью так и не узаконило частную собственность крестьян над землей, сохранив элементы общинных отношений землепользования. В проведенных институциональных реформах отражались идеи принципа разделения властей, равенства граждан перед законом, были основаны на уровне уездов и провинций новые органы местной власти – *земства*, – избиравшиеся раз в три года по принципу трех коллегий: горожан, индивидуальных земельных собственников и крестьянских сообществ. Наделенные весьма ограниченными правами и компетенциями, органы местного управления все же внесли свой вклад в обновление социальной жизни. Реформы оживили некоторые действия власти и администрации, однако снизили статус привилегированной провинции и начиная с середины XIX в. усилили этнополитические противоречия.

В этом плане нужно отметить, что население Бессарабии, преимущественно инкорпорированное как православный народ, воспринималось центральной властью в качестве равно подданных и не привлекало к себе особо внимания вплоть до второй половины XIX в. Кроме того, русский национальный проект долгое время находился в латентном состоянии, так что проблема русификации «инородцев» не стояла на повестке дня до середины XIX в.<sup>20</sup> Однако усилившееся со стороны Румынии влияние национального дискурса вызвало подозрения имперских властей. Ранее «беспроблемные» молдаване теперь стали объектом «пристального внимания»<sup>21</sup>. Несмотря на существенные усилия, предпринимаемые против ру-

мынского влияния, царские чиновники всех уровней неоднократно отмечали, что ядром проблемы является *пограничность* губернии, вплотную прилегающей к румынскому государству. Ко всему этому добавлялась досада российских политических деятелей, поскольку Бессарабия так и не сыграла ожидаемой роли, к которой была призвана в составе Российской империи. Через несколько десятков лет после ее присоединения стало ясно, что Бессарабия не станет плацдармом «дальнейших завоеваний на Балканском полуострове, что она не послужит переходным этапом в нашем наступательном движении к Босфору».

«Притом за это время произошла некоторая перемена в общем направлении нашей восточной политики, стала выдвигаться не столько забота о всех христианских подданных Порты, сколько защита славянских интересов на Балканском полуострове; с этой последней точки зрения романское население обеих половин Молдавии (одна половина Бессарабия, другая за Прутом, а также Валахии (все вместе с Буковиной и Трансильванией составляют современную Румынию), как будто отделяя северных славян от южных, могло только помещать их братскому слиянию в будущем»<sup>22</sup>.

Таким образом, свежие политические веяния и настроения начинали конструирование идеологемы *иного* пространства на окраинах империи. «Этот народ – Румыны имеют особенный отпечаток и не могу скрыть, что, глядя на карту, меня досада берет, что эти восемь миллионов чуждого славянам племени поселились здесь на прелестных скатах Карпатских гор, составляя как будто клин между славянскими племенами и препятствуя их соединению»<sup>23</sup>.

Между тем за Прутом румынский национальный проект, начавшийся в середине XVII в., во второй половине XIX в. сделал стремительный рывок, перейдя, по классификации М. Гроха<sup>24</sup>, из фазы «А», означавшей пробуждение интереса небольшой группы интеллигенции к этническому языку и культуре, в фазу «С», когда национальная идея получает массовую общественную поддержку. Интеллектуальные и политические инициативы, направленные на сооружение национальной государственности, завершились образованием в 1859 г. Румынского государства. Историческая наука, будучи не только увлекательным занятием, но и аргументом в политических спорах, привлекла целое поколение интеллектуалов к разработке дискурса румынской национальной истории. Ее внутренние разногласия были сведены к минимуму, и почти вся она оказалась подчиненной объединительному принципу. Унитарная историческая концепция предложила единую географию национального пространства, которое определялось реками Дунай, Днестр и Тиса. Политическая мифология опиралась на сакральные основы *единства* и *судьбы* нации. Но если судьба нации предопределена, то должна существовать и некая историческая и географическая предопределенность ее пространства, «сплоченного вокруг хребта

карпатских гор»<sup>25</sup>. Таким образом, в духе интеллектуального романтизма, который вывел на политическую авансцену вопрос национальных границ и предъявил свою «идеальную карту» национального государства<sup>26</sup>, во второй половине XIX – начале XX в. складывается румынский дискурс бессарабской ирреденты.

Поэт М. Еминеску, один из архитекторов национального проекта, утверждал: «Мое убеждение заключается в том, что, начиная с четырнадцатого века, Бессарабия не была ни целиком, ни частью турецкой или татарской, а была в составе государства, собой основанного, независимого, хотя ослабленного и попранного в своих владениях, Молдавии»<sup>27</sup>. По его мнению, с самых древних времен существования на земле румын «наша Бессарабия, этот *lambeau de terre*, имела честь быть составной частью, хотя и скоротечного, но великого государства Штефана-воеводы, сына Александра Доброго. Таким останется она навеки, неотъемлемой частью или Валахии в четырнадцатом веке или Молдавии в пятнадцатом веке до ее захвата русскими»<sup>28</sup>. «Наши права на Бессарабию давнейшие и очень хорошо обоснованы. [...] Бессарабия была нашей, когда Россия еще не соседствовала с нами, Бессарабия наша по праву, будучи завоевана плугами и защищена оружием, начиная с четырнадцатого до девятнадцатого века»<sup>29</sup>.

Веяния Нового времени обозначили траекторию изменений в мифологическом содержании национального проекта, переместив акценты от исторической миссии отдельных героев как основателей нации к определяющей роли народных масс. Литература эпохи исторического романтизма сотворила образ «людей земли», отстоявших континуитет национальной истории<sup>30</sup>. «Румынский крестьянин везде, от Тисы до Днестра, одинаков»<sup>31</sup>, «между крестьянином в долинах рек Днестр, Рэут, Бык и левого берега Прута и крестьянином с правого берега и долин рек Сирет, Молдова и Бистрица нет других различий кроме существующих там форм государственной организации и элитарной культуры»<sup>32</sup>. Образ восточного пограничья румынской цивилизации под чуждой властью акцентировал внимание на нетронутых истоках традиционной культуры Бессарабии. «В этом патриархальном мире всякий оставался таким, каким он был всегда». К тому же тот, кто жил между реками Прут и Днестр, оказался «на пути всех бед» и находился в постоянной угрозе грабительских атак с севера и востока. «Как и румынская история, народная песня и вместе с ней все, что представляется в качестве культурного предания народа, ждет нас (исследователей. – В.Б.) за рекой Прут. Не будем же медлить!»<sup>33</sup>.

Ведомый профессиональной любознательностью, известный румынский историк Н. Йорга предпринял в 1905 г. свое первое путешествие в Бессарабию. Увиденное здесь укрепило его концепцию сохранившейся традиционной культуры молдавского населения, но раскрыло ему и *иной* облик Бессарабии. «Кишинев – это большой военный центр. [...] Казармы размещены во всех частях города, оркестры, играющие воинские гимны, офицеры в ярких группах и поодиночке. [...] Эта захваченная Бессарабия сейчас хорошо охраняемый край»<sup>34</sup>. Невидимая граница проходит между городской и сельской жизнью, разделяя жителей на два неподобных

мира. С одной стороны, «крестьянин, непреклонный в своем гордом молдовенизме (“moldovenie” – В.Б.). Ничего в существующих условиях не может его в этом поколебать». С другой – города, где «евреи и бродяги кормятся посредничеством и контрабандой», «чиновничья администрация» и «помещик, если не русский, то обруселый». «Крестьяне ничего не ведают о политической жизни. Признают себя, как и сто лет тому назад, только людьми своего села, близлежащих окрестностей или связывают себя с речкой, которая протекает перед глазами»<sup>35</sup>.

Процессы модернизации, затронувшие западную часть империи в конце XIX – начале XX в., в условиях культурного пограничья и социально-экономической периферии Бессарабии обострили противоречия и проблемы, связанные с маргинальным статусом области. Несмотря на то что почти половина населения Кишинева состояла из евреев, этот город оказался одним из главных антисемитских центров Российской империи<sup>36</sup>. Князю С. Урусову, назначенному царским правительством в мае 1903 г. губернатором Бессарабии (после еврейских погромов), «выпало на долю, с одной стороны, принять на себя часть ответственности за все отрицательные стороны русской государственной жизни последних десятилетий, а с другой – приложить усилия к устройству ее на новых началах»<sup>37</sup>. Считавшийся либерально настроенным и знавшим до тех пор о Бессарабии «столько же, сколько о Новой Зеландии», князь С. Урусов был направлен царским правительством на западную окраину Российской империи для того, чтобы без «сантиментального юдофильства» вникнуть и разрешить причины кишиневских погромов. Выводы нового губернатора оказались неожиданными и нежелательными для царского правительства, что впоследствии повлияло на отстранение С. Урусова от должности губернатора (было даже возбуждено судебное дело за публикацию его «Записок губернатора»). «Главные последствия погрома, как я скоро увидел, надо было искать не во внешних повреждениях, а в нарушенном обычном труде, в застое промышленности и торговли, главным же образом в том настроении, которое поддерживало среди населения рознь и вражду»<sup>38</sup>. Бессарабская губерния увиделась новому губернатору в «форме груши». Продолговатая ее сторона, примыкающая к реке Прут, что «отделяет Россию от Австрии и Румынии», представила ему целый ряд особенных качеств по отношению к другим частям Российской империи. «Великороссы, малороссы, поляки, евреи, турки, греки, армяне, болгары, немцы-колонисты, швейцарцы из села Шабо, какие-то гагаузы и, наконец, в огромном количестве, молдаване – совершенно ошеломляли меня первое время»<sup>39</sup>. Особое положение в Бессарабии, отмечает С. Урусов, занимает Измаильский уезд, «вновь присоединенный к России в 1878 г. после войны с Турцией. Ранее уезд этот входил в состав Румынии и разделялся на три префектуры – Измаильскую, Болгарскую и Кагульскую с главными городами тех же названий. [...] Ни дворянских учреждений, ни земства, ни волостного и сельского управлений с земскими начальниками не было в Измаильском уезде, в котором сохранилось румынское коммунальное устройство. [...] Так и остался Измаильский уезд до сего времени исключением в русском уездном строе; ему, вероятно,

суждено дожидаться общей реформы нашего местного управления, если он опять, по какой-нибудь международной комбинации, не отойдет к Румынии, простирающей к нему материнские объятия через пограничную реку Прут»<sup>40</sup>.

Однако затянувшийся процесс международного утверждения и признания румынского национального государства во второй половине XIX в. осложнил и отдал перспективу возврата этих территорий. Дипломатические и политические коллизии Первой мировой войны поставили Румынию перед дилеммой выбора перспектив присоединения Трансильвании, Баната, Буковины или Бессарабии в случае присоединения к силам Антанты. 27 августа 1916 г. Румыния выступила на стороне Антанты. Насколько последующая ситуация была драматической, настолько и непредсказуемой. К началу 1917 г. южная часть фронта захлестнула Бессарабию митингами под лозунгами свержения царского правительства и прекращения войны. Первые массовые выступления бессарабцев весной 1917 г. привели к возникновению политических объединений, сформулировавших программы социально-политических преобразований в автономной Бессарабии. В апреле 1917 г. была создана Молдавская национальная партия, в мае того же года – Молдавский центральный комитет солдат и офицеров, в августе – Бессарабская крестьянская партия. Но достаточно быстро, и в немалой степени под влиянием солдат трансильванских батальонов, концепция преобразования провинции в автономную республику трансформировалась в идею объединения всех румын. Новый законодательный орган Сфатул Цэрий провозгласил 2 декабря 1917 г. Молдавскую Демократическую Республику. Однако в чрезвычайно тяжелой как внутренней, так и внешней ситуации в Молдавской Республике Сфатул Цэрий 27 марта 1918 г. принял *Декларацию об объединении с Румынией*.

Вместе с тем далеко не все в Молдове восприняли идею объединения с Румынией положительно. К примеру, на конгрессе учителей в мае 1917 г. основной докладчик П. Горе, назвав аудиторию «румынскими братьями», услышал в ответ выкрики: «Мы не румыны, мы молдаване!»<sup>41</sup>. Сдержанность бессарабских молдаван к панрумынскому национальному проекту была обусловлена их отстраненностью после 1812 г. от главных этапов его реализации: антицарских восстаний 1821 г.; стандартизации и латинизации языка в середине XIX в.; формирования с 1859 г. румынской государственности, политического класса и королевской династии (1866). Учитывая лингвистическую и культурную русификацию большей части молдавского общества, высокую степень политических репрессий и значительный уровень неграмотности населения, национальное движение перед началом двадцатого столетия не могло быть влиятельной силой в Бессарабии. Революция 1905 г. засвидетельствовала лишь эмбриональное появление национального движения в кружках молдавских землячества в университетах западной части Российской империи. Но политические волнения и публицистическая активность 1905 г. длились недолго. Последовавшая реакция против национального движения сохранила лишь несколько его ветеранов. Перед Первой мировой войной национальное движение в Бессарабии огра-

ничивалось только журналом *Cuvnt Moldovenesc* («Молдавское слово»), который издавал П. Халип.

Естественно, после февраля 1917 г. молдавское революционное движение, мучительно перерождаясь в национальное в острой конкуренции с идеологией большевизма и ностальгии по «старым российским дням», оказалось не в состоянии продолжить автономное движение без военной и политической помощи Румынии.

Бессарабия, объединившись с Румынией в марте 1918 г., вскоре будет вынуждена пойти на уступки кабинету консервативного правительства А. Маргиломана и ограничить свой автономный статус, изначально оговоренный в *Декларации об объединении*. В качестве объединенной провинции Бессарабия сохранила после 27 марта 1918 г. широкую административную и политическую автономию<sup>42</sup>, а до ноября 1918 г. – и выборные органы власти. Функции Сфатул Цэрий и Совета Директоров как органов правления были закреплены в *Декларации об объединении* и состояли в «формировании бюджета, контроле над служащими земств и городов, назначении местных административных служащих исполнительных органов». Но после утверждения королевского декрета от 23 мая 1918 г. Сфатул Цэрий был упразднен, а 13 июня был утвержден пост генерального комиссара Бессарабии. В апреле 1920 г. был упразднен и Совет Директоров.

Решительные действия центрального правительства по унификации стандартов администрирования, а также некоторые его акции «по обеспечению порядка и справедливости» затронули интересы и определили мотивацию противодействия определенных социальных сегментов Бессарабии. Прежде всего это касалось губернского земства Кишинева. По-видимому, в этот период происходит окончательная политическая идентификация двух основных пассионарных групп с противоположно ориентированными дискурсами на Румынию или Россию (Советский Союз), а по отношению к ним – третья, опирающаяся на идею региональной самоидентификации. В интеллектуальных кругах акт объединения получил своих апологетов и критиков. Историк Ш. Чобану, посвятивший несколько монографий Бессарабии, утверждал, что «национальное движение в Бессарабии появилось как глубокое волнение всего народа, как великое дыхание масс и коллективное действие»<sup>43</sup>. Национальное движение бессарабских румын, по мнению автора, вписалось в общее стремление народов западной части Российской империи (финнов, литовцев, латышей, эстонцев, белорусов, поляков и украинцев) к независимости. Они «обладают неисчерпаемыми резервами энергии и созидательных сил, культурой превосходят русскую, несмотря на изворотливые усилия царских правительств по их денационализации»<sup>44</sup>. Образ Бессарабии как *interstitio*, т.е. некоего культурного пространства, которое с 1812 г. находилось между Румынией и Россией, но отторгло имперскую экспансию, – стал новым объяснительным образом всего политического дискурса.

После объединения Бессарабия, достигнув определенных улучшений в экономической и социальной жизни<sup>45</sup>, в целом в своем развитии значительно от-

ставала от уровня других исторических провинций<sup>46</sup>. Из малоразвитой губернии европейской части Российской империи она превратилась в отсталую восточную провинцию Королевской Румынии с преобладающим сектором сельского хозяйства. Даже сторонники объединения были вынуждены констатировать сложность интеграции провинции в общерумынский контекст: от экономических проблем, вызванных отсталостью инфраструктуры и коммуникаций, приспособленных к военно-стратегическим потребностям бывшей империи, до социальных и культурных – обусловленных особой структурой ее населения<sup>47</sup>. Ситуация усложнялась не эффективной политической системой и близостью границы с СССР, что отождествлялось с нависшей большевистской опасностью<sup>48</sup>. Последнее склоняло румынскую администрацию к жесткой тактике принудительных мер и запретов, что отозвалось в коллективном сознании разочарованием в объединении<sup>49</sup>.

Источником постоянной нестабильности был и неопределенный политический статус провинции в составе Румынии. Бессарабия оказалась единственным территориальным приобретением, не подкрепленным ни одним международным договором. Объединение не было признано не только Советской Россией но, в отличие от бывших австро-венгерских территорий, и западными державами. Граница Бессарабии была наиболее конфликтным из обсужденных вопросов на Парижской мирной конференции. Американскую делегацию, и в частности президента В. Вилсона, смущало отсутствие какого-либо плебисцита по этой проблеме среди местного населения. А в планы делегаций Великобритании и Франции, озабоченных борьбой против Советской России, не входили территориальные перемены в тех регионах, которые все еще оставались на стороне бывшей царской власти<sup>50</sup>.

Срыв советско-румынских переговоров подтолкнул процесс перевода молдавского вопроса в идеологическую плоскость. Воплощенная Сталиным в 1920–1940-х гг. большевистская программа модернизации предполагала превращение многонациональной империи в государство наций. Каждая республика получила свою коммунистическую партию и собственное правительство, а титульным нациям в республиках предоставились дополнительные права. Однако идеологическая установка на мировую революцию и территориальную экспансию наложила свой отпечаток на конфигурации национальных проектов. Как раз исходя из последнего в 1924 г. на территории Украинской Советской Социалистической Республики была учреждена Молдавская автономная Советская Социалистическая Республика, которая по замыслу инициаторов проекта обязана была «сыграть ту же роль политическо-пропагандистского фактора, что и Белорусская Республика по отношению к Польше, а Карельская – по отношению к Финляндии. Она должна была привлекать внимание и симпатии бессарабского населения, чтобы тем самым укреплять аргументы на воссоединение с ней Заднепровья (т. е. Бессарабии. – В.Б.)»<sup>51</sup>

Пакт Молотова – Риббентропа от 23 августа 1939 г. послужил основой для реаннексии Бессарабии в июне 1940 г., когда советское правительство в ультимативной форме сослалось на «вековое единство Бессарабии, населенной главным образом

украинцами», и «факт насильственного отторжения Бессарабии» от Советского Союза<sup>52</sup>. 2 августа 1940 г. VII сессия Верховного Совета СССР приняла закон о создании Молдавской Советской Социалистической Республики. Хотя советская псевдогосударственность не позволяла иметь реальные права, но формальные символы (от флага и герба до государственной оперы) должны были поддерживать в политическом сознании образ Молдавской Республики в составе Советского Союза<sup>53</sup>.

Молдавский национальный проект советской власти, утверждавший в качестве основополагающего принципа осуждение «буржуазного национализма» и апофеоз доминирования «пролетариата», тем не менее унаследовал от старого имперского порядка ряд контекстных признаков. Поиски славянских корней в историческом и этническом измерении и выдавливание пограничных характеристик Пруто-Днестровского пространства стали мифологическими константами нового национального проекта. Трактаты по истории активно принялись «учреждать» национальное прошлое в ответ на «призыв партии и правительства». Удачной находкой оказались смутные, в смысле письменных источников, времена Средневековья, которые предоставили достаточно оперативного простора новой идеологической схеме молдавского этногенеза. Приведем лишь некоторые из воплощенных литературных мифов в текстах молдавской истории 60–70-х гг. *Вначале ничего не было* – «после опустошительного нашествия гуннов в последней трети IV в. территория Днестровско-Прутского междуречья почти полностью обезлюдела. V век на этой территории представлен очень редкими археологическими находками»<sup>54</sup>. Дальше, согласно логике развития космогонического сценария, появляется первый из субъектов, олицетворяющих основателей новой парадигмы. «В конце V – начале VI в. в истории Днестровско-Карпатских земель начинается новый этап, связанный с массовым продвижением славян в Юго-Восточную Европу. Они двигались из Центральной и Восточной Европы и к концу VI – началу VII в., сломив систему оборонительных сооружений на северной границе Византийской империи – Дунае, устремились к югу, заселив всю территорию Балканского полуострова. В Днестровско-Карпатских землях славяне продвигались с севера на юг по долинам Сирета, Прута и Днестра»<sup>55</sup>. Затем начинается основополагающее действие *преодоления хаоса*. «В отличие от быстрого продвижения кочевых племен, славяне в связи с земледельческим, оседлым характером своего хозяйства двигались более медленно, в результате чего одновременно с заселением шел процесс хозяйственного освоения территории. В VI–VII вв. славяне заселили значительную часть территории Днестровско-Карпатских земель»<sup>56</sup>. Имя родоначальников молдаван должно было придать смысл и легитимность как истокам, так и последующим событиям. «Постепенно единый славянский массив, занимавший земли в Центральной и Восточной Европе, разделился на восточных и западных славян. В древнерусской летописи “Повесть временных лет” говорится о расселении восточнославянских племенных союзов в Восточной Европе. На самом крайнем юго-западе территории этого расселения жили тиверцы и уличи. [...] На территории Молдавской ССР в на-



стоящее время известно около 100 восточнославянских памятников конца IX – начала XII в.»<sup>57</sup>. К середине X в. Киевское государство объединило восточнославянские племена и в его состав «последними вошли уличи и тиверцы», «став составной частью культуры восточнославянского мира». По сути, происходит репроекция прудо-днестровского пространства из периферии романского мира в периферию славянского. Далее, в результате «движения славян двумя потоками, обходя Карпатские горы, и частично оседания в опустевших Днестровско-Карпатских землях, западнее и южнее Карпат, где находилось романизированное население (второй участник созидательного акта. – В.Б.)», а также «длительных и тесных контактов романизированного населения и славян» к IX в. произошло формирование этнокультурной общности – волохов. Но самой «яркой» страницей данного нарратива является эпизод возникновения *молдавского этногенеза*. «Волошское население, осевшее в XII–XIV вв. на территории к востоку от Карпат, послужило основой формирования молдавской народности. Переместившись на новые, слабо заселенные земли, волохи оказались в природно-хозяйственных и политических условиях, отличающихся от мест пребывания остальных ветвей волохов в Карпато-Дунайских землях. Эти новые условия и контакты с восточными славянами способствовали зарождению и развитию своеобразных этнических черт по сравнению с остальной массой волохов». Главное этническое отличие молдавской народности от остальных восточнороманских общностей заключалось в том, что она оформилась благодаря контактам волохов в XII–XIV вв. с частично сохранившимся восточнославянским (древнерусским) населением на территории Днестровско-Карпатских земель<sup>58</sup>. Таким образом, согласно марксистско-ленинской теории, общие предки румын и молдаван – *влахи, волохи*, на предшествующей этногенезу стадии разделились на два ответвления через взаимодействие с южными и восточными славянами.

Редукция сложных этнических процессов к идеологической конъюнктуре определила прудо-днестровскому пространству роль исторического пограничья между славянским и романским миром. Разумеется, молдаване, «выведенные» через двойную славизацию восточно-романского населения, согласно сталинской теории наций, к концу XIX в. должны были быть готовы к формированию «молдавской буржуазной нации», а затем – «молдавской социалистической нации»<sup>59</sup>, которая сформирует свою государственность<sup>60</sup>. В новом политическом контексте культурные различия обрели первостепенную значимость и использовались для маркировки этнических различий и границ между молдаванами и румынами. Исторический материал в очередной раз стал полем борьбы за «обладание прошлым». Румынии, согласно советским идеологическим установкам, выпала роль *инога*. Эта инаковость закреплялась, в частности, в практике советской историографии, которая относила румынские исторические источники после 1812 г. к «иностранным», включая и межвоенный период, когда Бессарабия находилась в составе королевской Румынии.

В. Петрус ван Маерс, исследователь голландского происхождения, в монографии, посвященной историографии Бессарабии в советский период, приходит

к заключению, что в то время журналисты, историки и политики злоупотребляли двойственностью терминов «Молдова» и «Бессарабия». Так же, как и в случае с понятием «советский народ», здесь произошла подмена определения «молдавский народ» относительно территории республики. Согласно Конституции 1978 г., Молдавская ССР была «республикой молдавского народа» – формулировка, указывающая, что все остальные меньшинства страны принадлежали к молдавскому народу, а значит, территориальная составляющая этого понятия доминировала над этнической<sup>61</sup>.

В начале 1990-х гг., после распада СССР, реконструкция образа национального прошлого на массовом уровне активно проходила под воздействием новых политических процессов и социальных практик. В большинстве постсоветских государств, где был запущен в действие проект национального строительства, истории отводилась роль «катализатора процессов этнического ренессанса» и теоретической базы идеи государственности. По-видимому, размах политических проектов непосредственно повлиял и на масштаб обращений к мифологическим составляющим мобилизационных нарративов. В Республике Молдова новый политический класс, недовольный профессиональными историками в деле строительства молдавской нации, сам взялся создавать историю<sup>62</sup>. Изобретение прошлого в Республике Молдова сделалось политическим занятием, направленным на «массовую мобилизацию». Поэтому территория страны быстро превратилась в сакральное пространство молдавской нации. Поскольку исторические центры средневековой Молдавии остались за границами республики, это препятствие было преодолено переводом дискурса из научно-исторического в литературно-идеологическое измерение. «Здесь наша Молдова!»<sup>63</sup>. Взятая из уст первого господаря Земли Молдавской, сейчас эта фраза звучит как антитеза. «Мы на самом деле хорошо знаем, что все мы – бессарабцы, особое, беспокойное племя на просторах Европы. Это наш великий “национальный секрет”. И мы не собираемся убеждать кого-либо в своей лояльности. Потому что мы расположены прямо в середине этого старого континента, за свободу которого не раз ложили свои головы наши предки. И нам нечего стыдиться своего “провинциального” происхождения»<sup>64</sup>.

Политическая игра на тему истории раскрыла все обаяние мифа «золотого века», так как прошлое представлялось хранилищем единства и последовательности на фоне хаотичности и сумбурности настоящего. Цельность конструируемой идентичности не могла проявляться иным образом как издревле и непрерывно, а присутствие вечных символов придавало особую значимость каждому этапу и любому факту истории. Бывший президент Республики Молдова П. Лучинский свои рефлексии над идентичностью Молдовы начинает с архетипологического шаблона сакрального центра: «Молдова действительно была и есть, как говорится в известной народной балладе, “райским уголком”, “страной с плодороднейшей землей”»<sup>65</sup>. Пространственная установка молдавского нациестроительного проекта предложила политико-географическим границам свою духовно-органическую модель пространства.

В. Стати в «Истории Молдовы» пишет: «Глаз охватывает долины Прута, в которых отражаются чистые поля, расстилающиеся до Днестра, широкие равнины – подернутое дымкой пространство по величине своей подобное океану. Величественный Днестр омывает в тени высокие стены берегов... Если бы греческие богини узнали об этих местах, они наверняка поселились бы здесь, покинув свои горы. И Прут, богатая река, змеится среди безбрежных степей с плодородными полями по берегам...»<sup>66</sup>. Мифы героического прошлого сформировали образы «золотого века нации» и ее основателей: «Так случилось, что с XIII в., но особенно в XIV в., карпато-днестровское романизированное население, чтобы отличаться от других и защищать свою территорию, назвалось молдаванами. Под этим названием, и лишь под этим, оно было увековечено в народном творчестве, в собственных документах Государственной канцелярии, во всех молдово-славянских хрониках и молдавских летописях на языке молдаван...»<sup>67</sup>.

В. Степанюк в стремлении соорудить символическую легитимность молдавской государственности утверждает: «Население, образовавшееся в результате слияния коренных свободных даков с романизованными даками, пришедшими с запада, и со славянами, пришедшими с востока» в карпатско-днестровского ареале и на землях восточнее Днестра называет себя молдаванами, а страну Молдова – Республика Молдова<sup>68</sup>.

Самый спорный вопрос идентификации коллективного «я» по отношению к культурному пространству так и остался без однозначного ответа, нарушив стройную систему идеологического монолита: традиция, территория, нация, неделимость, суверенность. П. Лучинский утверждает: «Мы, молдаване, вроде расселены где-то на окраине [балканского. – В.Б.] полуострова, однако балканизм коснулся и нас. Возможно, здесь речь идет о балканизме, который, по мнению некоторых специалистов, переводится как политика, фальшивый блеск, суесловие, поборы, расточительство, терпимость. [...] Но на мой взгляд, балканизм – это не метафора, а реальность. Это похоже на семью, в которой отсутствует гармония и все ее члены никак не могут помириться между собой, готовые вот-вот взорваться, никто никого не слушает...»<sup>69</sup>. Достаточно, полагает автор, проследить за названиями населенных пунктов, рек, за фамилиями и прозвищами, чтобы понять, насколько мы перемешаны. «...Рискованно, если даже не смешно, говорить о чистых “латинцах”, чистых славянах, когда перед тобой огромное демографическое горнило, каким были почти тысячу лет север и юг Дуная – горнило, в котором смешалось и переплавилось множество родов, племен, этносов и народов. О каких же чистых молдаванах, русских или румынах при этом можно говорить?»<sup>70</sup>.

Политический аналитик Д. Чубашенко на вопрос о наличии одной нации в качестве обязательного атрибута государства отвечает: «Какая нация живет в Днестровско-Прутском междуречье, сегодня сказать сложно. Официально это “народ Молдовы”, но этот народ настолько разношерстный, и в голове у него такая каша, что говорить о формировании на его основе политической нации пока не

приходится». Даже среди молдаван нет единства, не говоря уже о украинцах, русских, гагаузах, болгарях... И как раз среди молдаван больше всего разногласий по поводу того, кто они есть, на каком языке разговаривают и что им делать со свалившимся на голову государством. «Есть молдаване, которые считают себя молдаванами, а язык свой – молдавский. Есть молдаване, которые считают себя молдаванами, а язык свой – румынским. Есть молдаване, которые считают себя румынами, а язык свой – румынским. Есть молдаване, которые считают себя румыноговорящими румынами, но выступают за сохранение государственности Республики Молдовы (варианты – с Приднестровьем или без)». По мнению этого автора, существуют и бессарабские румыны, которые убеждены, что рано или поздно вся эта, на их взгляд, глупая игра в молдавскую государственность закончится и все вернется в нормальное русло, т.е. Бессарабия (или то, что от нее осталось) воссоединится с Румынией<sup>71</sup>.

Румынский исследователь Л. Боя в книге, посвященной Румынии как стране юго-восточного пограничья, отмечает, что эта страна по своей природе является и балканской, и восточной, и центральноевропейской одновременно, при этом не принадлежа полностью ни одной из перечисленных парадигм. Автор утверждает, что в контексте стереотипов о жителях трех исторических провинций бессарабцы наиболее заметно отличаются от всех остальных румын. «Являются ли они еще румынами? По крайней мере, сами себя они уже называют молдаванами». Но в целом румыны не понимают, почему бессарабцы могут быть нерумынами, поскольку раньше являлись составной частью исторической Молдовы, а затем Румынии. А к тому же они еще и говорят на румынском языке – следовательно, не может быть никаких сомнений относительно их национальной принадлежности. Такая интерпретация, однако, предполагает переоценку одних факторов (языка и истории) за счет других. В национальном строительстве в первую очередь важно желание быть (или не быть) румыном или молдаванином<sup>72</sup>. Лишь меньшинство населения республики в настоящий момент открыто поддерживает идею объединения с Румынией. Былая румынская элита отступила в Румынию после утраты Бессарабии или была уничтожена советской властью. Прошлое уже не восстановить. Румыния заключила договоры с Молдовой и Украиной, признав новые политические конфигурации и границы. Как следствие, заключает автор, сегодня существуют два румынских государства, вернее сказать, одна Румыния и одна Молдова<sup>73</sup>.

По мнению американского исследователя Ч. Кинга, Республика Молдова единственная страна в восточной Европе, где еще ведутся дискуссии о национальной идентичности между политическим классом и культурной элитой<sup>74</sup>. На протяжении всего XX в. для молдаван национальность была предметом согласования с постоянно изменчивыми культурными и политическими границами. «Территория современной Молдовы всегда была пограничной зоной, оспариваемой и разделенной внешними силами, желающими преобразовать молдаван по собственному подобию»<sup>75</sup>. Нет ничего неустойчивее, считает румынский историк А. Зуб, чем иден-

тичность населения, находящегося на пограничье с такой судорожной историей и такой трагической судьбой<sup>76</sup>.

Особый интерес для нашего исследования представляют идеологические паттерны идентификации и организации пространства, различные по содержанию и форме, но воспроизводящие основные характеристики развернутых политических проектов отграничения, освоения, подчинения и контроля. Этот аспект, рассматриваемый в терминах культурных смыслов и ритуалов, может быть осмыслен в плане коллективных воззрений и аттитюдов, передающих наиболее значимые события и значения прошлого, на основе которых формировались мировоззренческие структуры сообщества.

Процессы символического конструирования пространства Республики Молдова на протяжении последних столетий развертывались в контексте образования нормативных практик политических проектов коллективной идентичности. Каждый из упомянутых периодов наложил на коллективное сознание и конфигурации знаний особые отпечатки *идентичности*. Но поиск коллективного «я» определил пространству роль символической константы, формирующей прецеденты и модели легитимности. Вследствие этого политические проекты, помимо обращения к этнической солидарности, довольно часто выводили территорию в качестве устойчивой величины коллективного опыта и на этой основе делали попытки конструирования региональной, культурной и политической самодостаточности. В этом смысле последнее десятилетие XX – начало XXI в. для Республики Молдова оказалось переломным. Существующие к тому времени модели представляли Молдову как пространство пересечения противоположных политических проектов, ориентированных на Запад и Восток. С одной стороны, Молдова виделась частью бывшей советской империи, а с другой – европейской цивилизации. В этой ситуации границы новой политической идентичности, которые должны были стать фактором конструирования сообщества, совпали с линиями невидимых фронтов, подчеркивающих пограничность ее политического, социального и культурного пространства. Пограничность новой коллективной идентичности Республики Молдова и ее география дискурса на перекрестке по меньшей мере двух меганарративов – имперского и национального, – сформировали амбивалентную мифологию. Как следствие, в начале 1990-х гг. бывшая Молдавская ССР раздробилась на две части, породив вдоль р. Днестр дополнительную границу между Республикой Молдова и непризнанной Приднестровской Молдавской Республикой, что вновь сделало актуальным ряд вопросов, связанных с политической легитимностью, государственностью и коллективной идентичностью.

### Примечания

- <sup>1</sup> Данный географический ареал относится к пространству между реками Прут и Днестр с общей площадью в 45 630 км<sup>2</sup>, аннексированный Российской империей согласно Бухарестскому договору 1812 г.
- <sup>2</sup> Кантемир, Д. Описание Молдавии / Д. Кантемир. Кишинев, 1973. С. 8, 9, 25–26; См. также: Ion Chirtoagă, *Din istoria Moldovei de sud-est pînă în anii 30 ai secolului al XIX-lea* / ed. Museum. Chişinău, 1999.
- <sup>3</sup> Российский Государственный Исторический Архив. Ф. 1286. Оп. 2. Д. 70. Л. 57–58.
- <sup>4</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 35. 1818. СПб., 1830. С. 222–227. Сохранившиеся в Центральном военно-историческом архиве исторические документы свидетельствуют о том, что исходя из пограничного положения Бессарабской области военачальники российской армии высказывались за превращение ее в особый военный округ (см.: Булгар, С. История и культура гагаузов / С. Булгар. Кишинев, 2006. С. 128).
- <sup>5</sup> Вигель, Ф.Ф. Записки / Ф.Ф. Вигель. Издание Русского Архива, М., 1891; Вигель, Ф.Ф. Замечание на нынешнее состояние Бессарабии, сентябрь, 1823 г. / Ф.Ф. Вигель. М., 1892.
- <sup>6</sup> Ciobanu, Ş. Chişinăul / Ş. Ciobanu; ed. Comisiunii Monumentelor Istorice. Sectia din Basarabia, 1925. P. 52.
- <sup>7</sup> «Сия пустынная страна / Священна для души поэта: / Она Державиным воспета / И славою русскою полна. / Еще донныне тень Назона / Дунайских ищет берегов...» (А.С. Пушкин. «Баратынскому. Из Бессарабии»).
- <sup>8</sup> См.: Скурту, И. История Бессарабии (от истоков до 1998 года) / И. Скурту [и др.]. Кишинэу, 2001. С. 39–40.
- <sup>9</sup> См.: Яковенко, И. Описание Молдавии и Валахии и российской Бессарабии / И. Яковенко. СПб., 1828; Надеждин, Н. Прогулка по Бессарабии. Одесса, 1840; Афанасьев-Чужбинский, А.С. Поездка в южную Россию / А.С. Афанасьев-Чужбинский. СПб., 1863. Том III, ч. 2.
- <sup>10</sup> См.: Защук, А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Бессарабская область / А. Защук. СПб., 1862; Idem. Этнография Бессарабской области // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, 1863. Т. V. С. 491–586.
- <sup>11</sup> Свиньин, П.П. Описание Бессарабской области / П.П. Свиньин // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, 1867. Т. VI. С. 357, 361, 355.
- <sup>12</sup> См.: Хаген, Марк фон. Империи, окраины и диаспоры: Евразия как антипарадигма для постсоветского периода / Марк фон Хаген // *Ab Imperio*. N 1, 2004 (<http://abimperio.net/scgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=897&idlang=2&Code=>).
- <sup>13</sup> Александр Фомич Вельтман (1800–1870) – русский писатель. Был направлен в Бессарабию военным топографом. В Кишиневе сблизился с А.С. Пушкиным и В.Ф. Равским. Увлекался археологией и историей края. С 1842 г. – помощник директора Оружейной палаты, затем директор (1852). С 1854 – член-корреспондент Академии наук.
- <sup>14</sup> Idem. Начертание древней истории Бессарабии. М., 1828.
- <sup>15</sup> Иллюстрированный путеводитель по юго-западной железной дороге, 3-е изд., испр. 1899. С. 434–435. В зависимости от политического контекста в последующем проблема происхождения Траяновых валов неоднократно пересматривалась исследова-

- телями, но до сих пор не существует однозначного ответа на этот вопрос. По истории исследований и дискуссии см.: Radu Vulpe, Valurile antice ale Basarabiei, in «Cuget Moldovenesc», Bălți, an. 12, nr. 11–12, 1943. P. 79–86; Георге Постикэ, Валуриле луй Траян ши археология (сек. VI–XI), Литература ши Арта, Кишинэу, 8 септембрие, 1988.
- <sup>16</sup> Андреев, П.Н. Иллюстрированный путеводитель по Юго-Западным казенным железным дорогам / П.Н. Андреев. Киев, 1898. С. 409.
- <sup>17</sup> В 1828 г. статус области для Бессарабии был заменен на губернию.
- <sup>18</sup> Освобожденных еще при государе Константине Маврокордате в 1749 г. После 1812 г. российские власти не решились ввести в Бессарабию институт крепостничества.
- <sup>19</sup> В южных зонах Бессарабии, начиная с 1864 г.
- <sup>20</sup> Закон 1854 г. предоставил русскому языку в Бессарабии статус официального языка. (см.: Nistor, Ion. Istoria Basarabiei / ed. Humanitas. București, 1991. P. 189).
- <sup>21</sup> «После мира 1856 г., когда в Дунайских княжествах был введен представительный образ правления, в Бессарабии начали замечаться слабые признаки нового политического направления... Молодое поколение, особенно получившее высшее образование, начало мечтать о единой Румынии, и хотя эти мечты не выражались ничем иным, кроме задушевных разговоров между собою, но толчок был дан и новое направление начало приобретать некоторое сочувствие. [...] Это направление с особенною силою проявилось в канун прошлого и начале настоящего года перед дворянскими выборами, когда начались неясные толки о том, что сделанные в России преобразования не распространяются на Бессарабию потому именно, что будто бы вследствие каких-то политических соглашений Бессарабия будет вновь присоединена к Молдавии» (Национальный Архив Республики Молдова. Ф. 2, Оп. 1. Д. 7573. Л. 65–66 verso; apud: Gheorghe Negru, Țarismul și mișcarea națională a românilor din Basarabia, Ed. Prut Internațional, Chișinău, 2000. P. 123–25.)
- <sup>22</sup> Кассо, Л. Россия на Дунае и образование Бессарабской области / Л. Кассо. М., 1913. С. 229.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Hroch, M. Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations / M. Hroch. Cambridge, 1985.
- <sup>25</sup> В репрезентациях румынской историографии второй половины XIX в., горы объединяли, а реки разъединяли национальное пространство (Boia, L. Istorie și mit în conștiința românească / L. Boia. București. P. 199).
- <sup>26</sup> «Не существует государства в Восточной Европе, как не существует и страны от Адриатики до Черного моря, не охватывающей части нашей национальной территории». (Eminescu, M. Româniile peninsulei Balcanice / M. Eminescu // Timpul. III. Nr. 211, septembrie 1878. P. 1–2; apud: Ghimpu, G. Conștiința națională a românilor moldoveni / G. Ghimpu. Chișinău, 1999. P. 250).
- <sup>27</sup> Idem. Basarabia // Basarabia română. Antologie / ed. Florin Rotaru. București, 1996. P. 3. Статья написана 7 апреля 1878 г.
- <sup>28</sup> Там же. P. 23.
- <sup>29</sup> Apud: Nedelcea, T. Eminescu apărătorul românilor de pretutindeni / T. Nedelcea. Craiova, 1925. P. 74–75.
- <sup>30</sup> Boia, L. Două secole de mitologie națională / L. Boia. București, 2002. P. 39.

- <sup>31</sup> Eminescu, M. Op. cit. P. 3.
- <sup>32</sup> Iorga, N. Inseamnăteea ținuturilor de peste Prut, in Basarabia română. Antologie / N. Iorga; ed. Florin Rotaru. București, 1996. P. 54. (доклад представлен на заседании Румынской Академии 12 мая 1912 г.).
- <sup>33</sup> Ibid. P. 61.
- <sup>34</sup> Idem. Neamul românesc în Basarabia. București, 1905. P. 135.
- <sup>35</sup> Урусов, С.Д. Записки губернатора / С.Д. Урусов (Кишинев, 1903–1904). М., 1907; переизд.: Кишинэу, 2004. С. 227.
- <sup>36</sup> King, Ch. Moldovenii, România, Rusia și politica culturală / Ch. King. Chișinău, 2002. P. 23.
- <sup>37</sup> Урусов, С.Д. Записки губернатора. С. 9.
- <sup>38</sup> Там же. С. 28
- <sup>39</sup> Там же. С. 44.
- <sup>40</sup> Там же. С. 206–207.
- <sup>41</sup> См.: Livezeanu, I. Moldavia, 1917–1990: Nationalism and Internationalism Then and Now / I. Livezeanu // Armenian Review. Summer/Autumn 1990. Vol. 43. No. 2–3/170–171. P. 153–193.
- <sup>42</sup> Второй пункт Декларации об объединении вносил уточнение: «Бессарабия сохраняет за собой провинциальную автономию во главе с Сфатул Цэрий, избираемого путем всеобщего, равного, прямого и тайного голосования, со своим исполнительным органом, а также собственным руководством» (Declația Sfatului Țării Republicii Democratice Moldovenești // „Cuvânt Moldovenesc”, 10 aprilie, 1918; перевод: Скурту, И. [и др.]. История Бессарабии (от истоков до 1998 г.). С. 91).
- <sup>43</sup> Ciobanu, Ș. Unirea Basarabiei. Studiu și documente cu privire la mișcarea națională din Basarabia în anii 1917–1918 / Ș. Ciobanu. Chișinău, 1993. P. 32.
- <sup>44</sup> Там же. С. 18.
- <sup>45</sup> Скурту, И. [и др.]. История Бессарабии (от истоков до 1998 года). С. 140–180; см. также: Agrigoroaiei, I. Basarabia în cadrul României întregite (1918–1940) / I. Agrigoroaiei, G. Palade. Chișinău, 1993.
- <sup>46</sup> Livezeanu, I. Cultură și naționalism în România Mare, 1918–1930 / I. Livezeanu. București, 1998 (Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918–1930, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995).
- <sup>47</sup> Бессарабия оставалась провинцией с разнородным составом населения. В 1930 г. здесь проживали 352 000 этнических русских, 314 000 украинцев, 205 000 евреев. 87% от общего числа населения проживало вне городских населенных пунктов, среди них большинство этнических румын, что создавало румынской администрации дополнительные трудности в ее усилиях по модернизации провинции (King, Ch. Moldovenii, România, Rusia și politica culturală / Ch. King. Chișinău, 2002. P. 40–44).
- <sup>48</sup> «В общественном мнении страны сформировалось ошибочное мнение о Бессарабии. Когда вспоминается восточная провинция, в шутку или всерьез кто-то обязательно произносит слово большевик» (из выступления политического деятеля Димитрия Богоша 10 ноября 1938 г.; Bogos, D. La raspantie: Moldova de la Nistru. 1917–1918 / D. Bogos. Chișinău. P. 183.
- <sup>49</sup> См. Fruntasu, I. O istorie etnopolitică a Basarabiei, 1812–2002 / I. Fruntasu. Chișinău, 2002. P. 138–140.
- <sup>50</sup> King, Ch. Moldovenii, România, Rusia și politica culturală / Ch. King. Chișinău, 2002. P. 37.



- <sup>51</sup> Из докладной записки инициативной группы во главе с Г. Котовским о необходимости создания Молдавской Советской Социалистической Республики. В записке подробно излагались причины необходимости образования Молдавской Республики, главные из которых – решение судьбы Бессарабии, ее возврат в состав СССР, а также последующее распространение революции на Балканы (Скворцова, А.Ю. История Приднестровской Молдавской Республики / А.Ю. Скворцова [и др.]. Тирасполь, 2001. Т. 2, ч. 1, РИО. С. 83–84.)
- <sup>52</sup> Телеграмма наркома иностранных дел СССР В.М. Молотова полномочному представителю СССР в Королевстве Румыния А.И. Лавреньеву, 27 июня 1940 г. (Архив Российского министерства иностранных дел. Ф.059. Оп. 1. П. 319. Д. 2194. Л. 89–90).
- <sup>53</sup> Frunțașu, I. O istorie etnopolitică a Basarabiei, 1812–2002. P. 218.
- <sup>54</sup> История Молдавской ССР. С древнейших времён до наших дней. Кишинёв, 1982. С. 32.
- <sup>55</sup> Там же.
- <sup>56</sup> Там же.
- <sup>57</sup> Там же. С. 33.
- <sup>58</sup> Там же. С. 44–45. «Главное этническое отличие молдавской народности от остальных восточнороманских общностей заключается в том, что она оформилась благодаря контактам волохов в XII–XIV вв. с сохранившимся частично восточнославянским (древнерусским) населением на территории Днестровско-Карпатских земель» (Там же. С. 45).
- <sup>59</sup> Там же. С. 217–220; «Основная этническая территория, в границах которой шло формирование молдавской буржуазной нации, включала Бессарабскую губернию, а также районы левобережного Поднестровья, охватывавшие часть Подольской и Херсонской губерний. В конце XIX – начале XX в. на указанной территории сформировалась молдавская буржуазная нация. В это время здесь уже сложились все ее основные признаки, нашедшие отражение в национальном самосознании молдавского народа. Формирование молдавской буржуазной нации в составе России происходило в условиях многонационального государства» (с. 219–220).
- <sup>60</sup> См.: Лазарев, А. Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос / А. Лазарев. Кишинев, 1995; Афтенюк, С. Ленинская национальная политика Коммунистической партии и образование советской государственности молдавского народа / С. Афтенюк. Кишинев, 1996.
- <sup>61</sup> Van Meurs, W. Chestiunea Basarabiei în istoriografia communistă / W. Van Meurs. Chişinău, 1996. P. 138–139.
- <sup>62</sup> По данной проблеме: Терешкович, П. Конструируя прошлое: Исторические ресурсы современных государственных идеологий (Украина и Молдова) / П. Терешкович // Перекрестки. № 1–2/2005. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. С. 5–20.
- <sup>63</sup> Stati, V. Istoria Moldovei / V. Stati. Chişinău, 2002. P. 15; Спепанюк, В. Государственность молдавского народа. Исторические, политические и правовые аспекты / В. Спепанюк. Кишинев, 2006. С. 19.
- <sup>64</sup> Боршевич, В. Бремя нашей мифологии: «Каин, где твой брат Авель?» / В. Боршевич // Независимая Молдова. 28 февраля 2007 г.; <http://www.nm.md/daily/article/2007/02/28/0301.html>.
- <sup>65</sup> Лучинский, П.К. Молдова и молдаване / П.К. Лучинский. Кишинев, 2006.

- <sup>66</sup> Стати, В. История Молдовы / В. Стати. Кишинев, 2003. С. 13.
- <sup>67</sup> Idem. Штефан Великий, Господарь Молдовы. Кишинев, 2003. С. 56.
- <sup>68</sup> Спепанюк, В. Указ. соч. С. 23.
- <sup>69</sup> Лучинский, П.К. Молдова и молдаване / П.К. Лучинский. Кишинев, 2006. С. 65.
- <sup>70</sup> Там же. С. 46–47.
- <sup>71</sup> Чубашенко, Д. План «1Д» – деворонизация всей страны / Д. Чубашенко // Молдавские ведомости. № 37 (934) /23.05.2007. С. 1.
- <sup>72</sup> Voia, L. România: țară de frontieră a Europei / L. Voia. București, 2002. P. 203–206.
- <sup>73</sup> Ibidem.
- <sup>74</sup> King, Ch. Moldovenii, România, Rusia și politica culturală / Ch. King. Chișinău, 2002. P. 231.
- <sup>75</sup> Ibid. С. 5.
- <sup>76</sup> Ibid. С. XVI.

## **СНЫ О ВИЗАНТИИ: место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы**

В мае 1921 г. в Вильне белорусский мыслитель Игнат Канчевский, который взял себе псевдоним Игнат Абдзиралович, закончил эссе «Вечный путь (Исследование белорусского мироощущения)». Специфику исторического пути и проблемы культурогенеза белорусов и украинцев Абдзиралович обозначил через цивилизационную разделенность:

«Если белорусский народ не создал выразительной культуры, то это потому, что в историческом наследии его была большая трагедия народного духа, которую пережить выпало только двум-трем европейским народам: Беларусь с X в. и до этой поры фактически является полем сражения двух направлений европейской, определенно – арийской, культуры – западного и восточного. Граница двух [центров] влияний, разделяя славянство на два лагеря, проходит через Беларусь, Украину и теряется в балканских краях»<sup>1</sup>.

По Абдзираловичу, десятивековое «колебание» свидетельствует о том, что белорусы, украинцы и балканские славяне не могли искренне «прислониться» ни к одному, ни к другому направлению. И далее: «Мы не стали народам Востока, но не приняли и культуру Западной Европы. За это нас стали называть темными, дикими народами»<sup>2</sup>.

Что скрывается за этими словами текста, который стал культовым среди белорусских интеллектуалов конца 1980–1990-х гг.? Гиперисторизм с его пристрастным вниманием к травмам прошлого или поиски адекватности? В любом случае отправным сюжетом тут является византийское наследие и его рецепция в регионе, который в силу исторических обстоятельств политологи и культурологи стали называть Пограничьем.

## **Проблема культурного влияния/диалога в пограничье**

Культурное пограничье может быть понимаемо как пространство систематических и долговременных контактов разных культур, что приводит к возникновению новых культурных форм. Подобное происходит через заимствования, создание новых вариантов консервации, конверсии. Случается и такое, что межкультурные контакты могут не иметь никакого эффекта<sup>3</sup>.

Новейшие исследования показывают, что дискредитированное понятие «*вли-  
яние*» следует заменить термином «*диалог*» — в широкой исторической перспективе взаимодействие культур всегда диалогично. После первых этапов с попеременной активностью передающего и принимающего чужое становится своим, трансформируясь и часто коренным образом меняя свой облик<sup>4</sup>. Диалог культур сопровождается нарастанием неприязни принимающего к тому, кто над ним доминирует. Наступает этап острой борьбы за духовную независимость. Момент, когда тот, кто принимал поток текстов, вдруг меняет его направление и становится их активным транслятором, что сопровождается вспышкой национального самосознания и ростом враждебности к доминировавшему прежде участнику диалога<sup>5</sup>. Совершается бунт периферии против центра культурного ареала.

Одной из типологических черт культурного диалога является асимметричность диалогического партнерства. Бинарность и асимметрия — обязательные законы построения реальной семиотической системы<sup>6</sup>. В начале диалога доминирующая сторона, приписывая себе центральную позицию в культурном пространстве, навязывает принимающим положение периферии. Эта модель усваивается ими, и они сами себя оценивают подобным образом. Однако по мере приближения к кульминационному моменту «новая» культура начинает утверждать свою «древность» и претендовать на центральную позицию в культурном мире<sup>7</sup>. Существенно также то, что, переходя из состояния принимающего в позицию передающего, культура выбрасывает значительно большее число текстов, чем то, что она впитала в прошлом, но при этом, расширяет пространство своего воздействия. Таким образом, вторжение внешних текстов играет роль дестабилизатора и катализатора, приводит в движение силы местной культуры, но отнюдь не подменяет их.

Тем более, что культура пограничья преимущественно оборонительная, внутренне ориентированная на конфронтацию, иногда даже агрессивна<sup>8</sup>. Вместе с тем пограничье является и пространством конкуренции между культурами, а не только территорией «силовой» конфронтации. В этом пространстве возникает и специфическая культура «переходного» характера<sup>9</sup>.

### **Киев как Новый Константинополь или Новый Иерусалим**

В образно-символическом ряде встреча Византии и Восточной Европы была очень заметной. Уже в «Повести временных лет» присутствует идея божественного призвания Киева – речь идет об апокрифическом рассказе о посещении апостолом Андреем киевских возвышенностей и его пророчестве, что «на сих горах восияеть благодать Божья; имать град велик быти и церкви многи Бог въздвигнути имать»<sup>10</sup>. Другой, также хрестоматийной декларацией особенного статуса Киева в раннем летописании являются слова князя Олега, произнесенные им после успешного похода на Аскольда и Дира в 882 г.: «Се буди мати градомъ русьскимъ»<sup>11</sup>. Большинство исследователей видит в этой метафоре кальку с греческого *μητρόπολις* (метрополис) – «мать городов»<sup>12</sup>. Сам Киев во многом копировал центр восточного христианства Константинополь – городское пространство Киева формировалось по образу Царьграда, а каменное строительство велось в подражание столице Византии. В Киеве появились аналогичные константинопольским Золотые ворота, храм Святой Софии, монастыри Святого Георгия и Святой Ирины<sup>13</sup>.

Но сам Константинополь отстраивался «во образ» Иерусалима, чем подчеркивалась преемственность новой христианской столицы в деле спасения человечества – роль, утраченная «ветхим» Иерусалимом. В Константинополе прочно обосновались, в понимании представителей восточного христианства, «Новый Иерусалим» и «второй Рим» – т.е. духовный и светский центр Вселенной. Структура городского пространства Константинополя также была приведена в соответствие с этой идеей. Наиболее показательными примерами являются строительство Золотых ворот – «во образ» Золотых ворот, через которые Христос (Царь мира) въехал в Иерусалим, и храма Святой Софии-Премудрости Божией – «во образ» главной святыни древнего Иерусалима ветхозаветного Храма Иудейского<sup>14</sup>.

О том, что Константинополь являлся Новым Иерусалимом, было хорошо известно на Руси. Об этом свидетельствует и совпадение «сюжетов с крестами». Подобно тому, как император Константин Великий вместе с своей матерью Святой Еленой принесли крест из Иерусалима, так и князь Владимир со своей бабкой Ольгой принесли на Русь крест. Крещение Руси уподоблялось обращению Империи<sup>15</sup>. В этом случае организация городского пространства Киева «во образ» Константинополя также могла восприниматься современниками как претензия на право стать новой столицей богоизбранной, обетованной или обещанной земли, если говорить языком Библии. А это уже «иерусалимский» сюжет, и в древнерусской книжности он прописан весьма отчетливо<sup>16</sup>. Например, в «Слове про закон и благодать» митрополита Иллариона была проведена параллель между строительством Иерусалимского храма и Киевским Софийским собором<sup>17</sup>, а в «Памяти и похвале» Якова Мниха на прямую прокламируется: «Оле чудо! Яко второй Иерусалим на земли явися Киев»<sup>18</sup>.

Как отмечают исследователи, представление о Киеве как о Новом Иерусалиме, видимо, просуществовало до того момента, когда получила окончательное оформление концепция «Москва – третий Рим»<sup>19</sup>. Последнюю традиционно связывают с именем монаха Филофея<sup>20</sup>. Однако сам Филофей ни разу не называл «третьим Римом» именно Москву («яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»)<sup>21</sup>. Речь в них идет не о столице, а о царстве. Москва же была названа Римом только в так называемой «Казанской истории», написанной в середине 60-х гг. XVI в.: «И возсия ныне стольный и преславный град Москва, яко вторый Киев, не усрамлю же ся и не буду виновен нареци того, – и третий новый великий Рим, провозсиявший в последняя лета, яко великое солнце в велицей нашей Русской земли»<sup>22</sup>. Для нас в этой цитате важно то, что Москва у автора «Казанской истории» ассоциируется не только с третьим Римом, но и со вторым Киевом, который фактически называется Новым Римом и, следовательно, Новым Иерусалимом, поскольку для жителя Руси эти понятия были неразрывно связаны между собой.

Таким образом, можно предполагать, что уже в 30-х гг. XI в. на Руси начало формироваться представление о Киеве как о Новом Иерусалиме – центре спасения православного человечества. Мысль о «византийском наследстве» – пусть еще в неразвитом виде – вполне могла возникнуть задолго до падения Константинополя под ударами турок в 1453 г.<sup>23</sup>

Идея «Киев – второй Иерусалим» пережила второе рождение в начале XVII в. в связи с очень конкретными обстоятельствами – рукоположением в 1620 г. Киевского митрополита и епископата Иерусалимским патриархом Феофаном. Следствием этого события стало интеллектуальное воодушевление и распространение в образованных кругах Киева мысли о тесных связях Киева и Иерусалима<sup>24</sup>.

Зато со стороны московских властителей, по мере возрастания значения их города и княжества, наметилась обратная тенденция – десакрализации Киева. После переселения из Киева в Москву митрополиты Руси, периодически навещая Киев, вывозили оттуда ценные книги и церковную утварь. Эта практика нашла своего критика в лице князя Витовта, который в 1415 г., стремясь к избранию Киевского митрополита с компетенцией в Великом княжестве Литовском, заявил, что Московские митрополиты «всю честь церковную Киевское митропольи инде относили»<sup>25</sup>. Настоящая трагедия произошла в 1482 г., когда великий князь Московский Иван III воспользовался помощью Крымского хана Менгли-Гирея. 1 сентября 1482 г. крымские татары совершили нападение на Киев и практически полностью уничтожили город. Тогда были сожжены многие книги и иконы. Характерно, что Менгли-Гирей в знак своих союзнических обязательств прислал Ивану III золотой потир из оскверненной татарами Святой Софии – и то, что такой подарок был принят, нельзя расценивать иначе, чем святотатство<sup>26</sup>.

Фактически отношение московских правящих кругов к Киеву было двойственным<sup>27</sup>. С одной стороны, они хотели бы изгнать этот древний город-символ из общественного сознания, минимизировать его духовный авторитет. Но, с другой

стороны, Москва базировала свою внешнеполитическую программу на акцентировании роли Киева в жизни древнерусских земель, когда, по словам великого князя московского Ивана IV, «и Вилна была, и Подольская земля, и Галицкая земля, и Волынская земля вся к Киеву»<sup>28</sup>. В конце XV – начале XVI в. Москве даже удалось закрепить свои притязания на Киев в союзнических договорах с императорами Святой Римской империи<sup>29</sup>.

Не менее важным был Киев и с точки зрения претензий Московских князей на царский титул, который официально был принят Иваном IV в 1547 г. Основой этих претензий стала легенда о «шапке Мономаха». Незадолго до того, как в 1480 г. Москва окончательно избавилась от власти монголов, великий князь Иван III женился на Софье Палеолог, племяннице последнего Византийского императора. Московский двор приобрел византийские величие и церемониал. В идеологический оборот была запущена легенда о том, что император Константин Мономах даровал знаки императорской власти и корону Киевскому князю Владимиру Мономаху. А потом эта корона стала регалией Московских великих князей. В результате Киев задним числом наделялся имперским статусом, а Москва объявлялась преемницей Киева и наследницей имперской традиции. Кроме того, приобретение этого статуса означало формулирование внешнеполитической программы, потенциально позволяющей Москве претендовать на все территории, которые когда-либо управлялись кем-нибудь из Рюриковичей. Уже в 1520-х гг. псковским монахом Филафеем в основных чертах была сформулирована концепция «третьего Рима», которая представляла собой результат смешения светского и религиозного наследия<sup>30</sup>. Но у монархов Великого княжества Литовского, как, например, у Сигизмунда Августа в 1548 г., были свои аргументы: поскольку Киев находился в составе ВКЛ, то «никому бы тым именем и титулом царства киевского не было пристойно писатися – одно его королевское милости, а не великому князю московскому»<sup>31</sup>.

Современная украинская исследовательница Олена Русина допускает, что реакцией на противоречивость «приватизации» киевского наследия стала «компромиссная теория», согласно которой Москва уже вобрала в себя киевское наследие, поэтому, собственно говоря, она и есть вторым Киевом<sup>32</sup>. Свидетельств этой теории в источниках совсем немного, поэтому Чарльз Гальперин заметил, что эксплицитно она так и не была высказана<sup>33</sup>. Но, как видно из цитированного отрывка «Казанской истории» и как отмечает О. Русина, концепция «Москва – второй Киев» нашла свое воплощение в памятниках мысли России XVI в. Фактически в то время в Москве сосуществовало две идеи translation: «Москва – второй Киев» и «Москва – третий Рим».

Мы видим, как Киев, чтобы закрепить за собой роль духовного и политического центра славянской Восточной Европы, принял на себя символически-сакральные функции Константинополя, а через него и Иерусалима. Последний образный ряд («иерусалимский») только усилился с началом Нового времени (с XVI в.), в то время как идеологическая значимость Константинополя, подчиненного туркам, значи-

тельно потускнела. Но возникающей Российской империи (вначале Московского государства) не нужен был символический конкурент. Именно поэтому роль Киева, как некогда Нового Константинополя и как оставшегося в сознании Нового Иерусалима, необходимо было минимизировать. Но внутренне тяготение к «киевским временам» и «киевскому наследию» у московских идеологов все же оставалось. В этом и проявилась двойственность роли Киева в новой имперской идеологии.

### ***Восток и Запад в украинском прочтении: «Византийский фактор» украинской историографии***

Отсчет представлений современной украинской академической мысли о рецепции византийского наследия справедливо начинать с классика украинской историографии Михайло Грушевского. В своей «Истории Украины-Руси» М. Грушевский обратился к вечной теме стран нашего региона – проблеме выбора: «В первых веках своей исторической жизни Украина занимала срединное положение между влияниями ориентальной культуры и византийской – которая, впрочем, и сама была сплавом античных и ориентальных элементов. В другой половине X в. на Украине происходит неосознанный поворот от Востока к Византии»<sup>34</sup>. Но одновременно М. Грушевский утверждал, что уже князь Владимир «сознательно и энергично» подтолкнул Русь в направлении Византии. По словам историка, то, что Русь попала под культурное влияние не западного, а восточного Рима – Константинополя, было совершенно естественно: «Византия была близкой географически, а культура ее – и духовная, и материальная, стояла вне сравнения выше; это, можно так сказать, – был горячий ясный день, тем временем как над Германией восходила бледная заря»<sup>35</sup>. При этом византийская культура была более близкой и своим содержанием – она восприняла не только восточные элементы, с которыми Украина была знакома непосредственно, но и славянские. «А предвидеть, что западной культуре назначено было расти, а византийской – отставать, тогда было невозможно». Византия находилась и политически, и культурно в зените своего могущества и славы.

Украинский историк отмечал различные взгляды на «византийский поворот» Украины: «В оценке его относительно последующих результатов теперешними временами взгляды отличаются: одним поворот к Византии, а не к Западу представляется великим спасением, другим – фатальным [событием. – О. Д.], которое довлекло потом над всей дальнейшей судьбой восточно-славянской культуры». Первый взгляд, конечно же, был свойствен российским славянофилам, второй – сторонникам западной культуры. И тут, продолжая свои рассуждения, М. Грушевский делает очень важный вывод, отходя от манихейского восприятия истории: «Мы же в самом этом повороте не видим ничего ни особенно спасительного, ни фатального. То, что особенных выгод от этого в конце концов мы не получили, это ясно; но сам по себе этот поворот не был ничем и вредным. Византийская культура сама по себе в любом



случае была не худшей основой для дальнейшего культурного развития, чем культура римско-немецкая»<sup>36</sup>.

Говоря о том, что презрительные взгляды на «византийщину» стали в науке пережитком, Грушевский далее обращается к историческим стереотипам: «Если у восточного славянства эта византийская культура выродилась в византийщину, виновата не она [культура, – *О.Д.*], а те обстоятельства, которые не дали возможности усвоить византийскую культуру во всей глубине и полноте, во всех ее благороднейших чертах, а потом не дали этим позитивным чертам ее соответственно развиваться»<sup>37</sup>. К тому же принятие византийской культуры совсем не означало какого-либо исключительного противодействия культуре западной – на протяжении дальнейших столетий своей истории Украина, особенно западная ее часть, все больше сближалась с европейской культурой, и византийские основания не мешали ей усваивать элементы цивилизации западной.

Но все же М. Грушевский остался «географическим фаталистом»: «В богатом святыми, благородными, даже временами блестящими устремлениями, но сомнительным своим реальным содержанием историческом наследии, которое тысячелетие исторической жизни передало современным поколениям, – украинская территория во многом виновата»<sup>38</sup>.

Кроме «историософской экспертизы» Грушевский в «византийском блоке» углубленно анализировал и вопросы церковной организации – отношения Русской церкви с патриархом и императором, а также рецепцию византийского права.

Дело в том, что с организационной точки зрения земли Киевского государства составляли, за небольшим исключением, одну митрополию – «Русскую», которая все время находилась в зависимости от Константинопольского патриарха и входила в число его митрополий. Несмотря на то что эта митрополия своими размерами превосходила территорию самого патриархата, иерархическое ее положение было совсем невысоким – в ряду константинопольских митрополий она занимала вначале шестидесятое место, позже (в XII–XIV вв.) семьдесят первое или семьдесят второе, и находилась в теснейшей зависимости от патриарха. Патриарх сам, без консультаций с русскими князьями, выбирал кандидата в митрополиты, обычно грека или, в крайнем случае, эллинизированного византийца, совершал обряд рукоположения и посылал его на Русь без всяких предварительных сношений с правителями и епископами Руси.

Важно отметить, что с этой церковно-иерархической практикой в сознании византийцев было связано представление о том, что и Византийский император вследствие церковной зависимости Русской церкви от Царьграда имеет определенные права верховенства над Русью как протектор Константинопольского патриарха. Эта концепция стала широко известной в XIV в., когда московские князья попытались добиться для Русской (в смысле Московской) митрополии большей самостоятельности. Тогда, в 1393 г., Константинопольский патриарх пояснил Московскому князю по поводу его запрета поминать Византийского цесаря в церквях: цесарь – царь и

самодержец (αὐτοκράτωρ) ромеев (византийцев) и всех христиан, поэтому «нельзя иметь церковь и не признавать над собой власти царя (византийского), так как царская власть и церковь имеют много общего, поэтому их нельзя разделить»<sup>39</sup>. М. Грушевский отмечал: реальных проявлений этих византийских взглядов в наших краях мы не знаем, но фиксируем их с точки зрения теоретической<sup>40</sup>.

В самое последнее время в историографии был проанализирован еще один аспект византийского миссионерства. Если рассматривать эту миссию не с перспективы народов, которые приняли христианство от Византии, а с позиции Империи, то самый важный вопрос со стороны византийских греков формулируется следующим образом: «Возможно ли сделать из «варвара» христианина?» Глубокое презрение к варварам со стороны греко-римской культуры породило амбивалентное отношение византийцев к миссионерству. Поэтому ответ на поставленный вопрос мог быть для ромея скорее всего отрицательным – даже христианство никогда не сможет превратить варвара в христианина<sup>41</sup>.

Также не все однозначно обстояло и с рецепцией византийского права. Как писал М. Грушевский, это было право «общества более старшего, значительно более развитого, которое к тому же было образцом в те времена для Руси, право которого было высокоразвитым, давно культивированным и кодифицированным, которое приходило в готовых, письменных формах и, собственно говоря, могло дать ответы на новые вопросы в эволюции общества»<sup>42</sup>. К тому же это право имело своих весьма авторитетных и влиятельных пропагандистов – духовенство, которое, естественно, возносило византийское право как право христианского сообщества, против права русского, переданного языческим прошлым. Таким образом, византийское право имело потенциал влияния на русское право, а также свою специфическую сферу – церковный суд, под который подпадали некоторые слои общества. Логичным выглядит предположение, что византийское право в результате должно было повлиять на светское право и правовую практику, особенно в сферах, близких к церковному суду, – семейное право в части наследования.

Однако, и это особенно интересно, несмотря на такие возможности, влияние византийского права на русское было не очень значительным. Подобное объясняется большой разницей в культуре Византии и Руси, а также существованием на Руси «глубоко закоренелых» и весьма отличных правовых взглядов. Это особенно заметно в системе наказаний. Русь практически не знала телесных судебных наказаний; напротив, в Византии они были широко распространены. Через церковную сферу подобные наказания, как отмечал М. Грушевский, приходили и на Русь, но никак не могли укорениться тут<sup>43</sup>.

Уже в примечаниях к основному тексту М. Грушевский обозначил проблему, которая выводит на тему «влияния – диалога» в межкультурных контактах. Говоря об определенных совпадениях в византийском и русском праве, историк отмечает, что не следует забывать о заметной славянизации поздней Византии и возможных влияний на ее право славянского обычного права. Как раз аналогии с «Русской Правдой»

обнаруживаются в позднейших византийских кодексах – Эклоге<sup>44</sup> и Прохироне<sup>45</sup>, которые имеют в своем основании также новое обычное право, такое как *leges barbarorum*, а не только старое римское. Поэтому в каждом отдельном случае следует внимательно изучать нормы – имеем мы тут действительно влияние этих кодексов или аналогии русского права со славянским обычным правом Византии<sup>46</sup>.

Тема «византийского фактора» продолжала волновать украинских историков весь XX в., и связана она также со старой проблемой в новом прочтении – проблемой «Восток – Запад». Н. Яковенко отмечает, что физическая география не совпадает с «географией представлений» в плане основных координат Восток – Запад, Север – Юг<sup>47</sup>. Наиболее противоречивым в украинском дискурсе является понятие Востока. Проникновение византийской цивилизации в Поднепровье оценивается как влияние византийского Востока, хотя в самом деле Византия относительно Киева была не востоком, а югом. Очевидно, что в этой пространственной ориентации ощущается перенесение видения раскола Церкви на Западную (латинскую) и Восточную (византийскую). Но в представлениях «среднего украинца» и сегодня существует химерический образ Востока, который совмещает несовместимое – восточнохристианскую (византийскую, а шире – средиземноморскую) цивилизацию, тюркско-мусульманскую культуру Османской империи и Крымского ханства и «действительно» степной Восток кочевых орд. В этот контекст также включают экзотическую культуру России в ее древней (московской) ипостаси.

Как считает Н. Яковенко, ситуацию окончательно запутала яркая метафора Вячеслава Липинского, определившего еще в 1920-х гг. культурное пространство Украины как пространство «между Востоком и Западом», т.е. между восточной (греко-византийской) и западной (европейско-латинской) цивилизациями. В 1923 г. Липинский писал, что соединение в себе Востока и Запада «есть сутью Украины, ее душой, данным ей в день рождения от Бога историческим призванием, символом и признаком ее национальной идентичности»<sup>48</sup>. Подобные оценки стали как бы ответом на тезисы другого украинского автора, географа и публициста Степана Рудницкого, который представил Украину как феномен «окраины» одновременно и Европы, и Азии, пространство, где они переливаются одна в одну. Эта «окраинность» заключается в географическом размещении Украины на перекрестке трех миров – европейского, ориентально-исламского и кочевого азиатского. Это обстоятельство превращает Украину из «пограничной страны» в «страну границ»<sup>49</sup>.

В противоположность этой «полиграничности» В. Липинский определял культурно-цивилизационное пространство Украины бинарно. Двойственный образ Украины заключен, по В. Липинскому, в самой истории, начиная от колебаний между Римом и Византией в выборе христианского обряда и заканчивая разнонаправленными политическими и культурными устремления в сторону Польши и Москвы – «двух разных культур, мироощущений, понятий и цивилизаций»<sup>50</sup>. Эта разновекторность является неотъемлемой чертой существования украинской нации, поэтому для успешной национальной жизни нужно не оплакивание «фатальной

географии» и не взаимное соперничество двух противоположных начал, а поиск путей их гармонизации, стремление к объединению этих разных территориальных частей Украины в «одну национально-политическую и духовную целостность»<sup>51</sup>. В своем более позднем трактате «Письма к братьям-хлеборобам» Липинский среди причин негосударственности Украины на первом месте ставил ее географическое размещение на «пути между Азией и Европой... на географически нестабильном пограничье двух разных культур: Византийской и Римской»<sup>52</sup>. Как видим, у В. Липинского все же присутствует отождествление «византийского» и «азиатского».

И политическая, и интеллектуальная среда первой четверти XX в. способствовала почти одновременному появлению весьма разноречивых работ этих известных украинских исследователей<sup>53</sup>. В мыслях интеллектуалов Восточной Европы «Запад» и «Восток» стали представляться как главные антогонисты европейской истории. В 1918 г. российский мыслитель Николай Бердяев писал о соединении Востока и Запада как об основной теме всемирной истории, перед которой вплотную поставлена Европа<sup>54</sup>.

Можно сказать, что идеи «пограничности» украинских исследователей, высказанные между двумя мировыми войнами, продолжил, пускай и в измененной форме, один из авторитетнейших интеллектуалов эмиграционной украинистики 1960–1970-х гг. Иван Лысяк-Рудницкий. В своем докладе на Славянском историческом конгрессе памяти Святого Кирилла и Мефодия (1963), названном «The Ukraine between East and West», И. Лысяк-Рудницкий определил Украину как классический регион «унийной традиции», поскольку социальные и политические структуры европейского типа совмещаются здесь с восточнохристианским (византийским) этносом. Правда, тут мы видим значительную корректировку традиционных взглядов украинских исследователей 1920–1930-х гг. – согласно И. Лысяк-Рудницкому, действительную угрозу для Украины представляет «евразийский Ориент», а не «византийский Ориент»<sup>55</sup>. За этим «евразийским Ориентом» стоят расовые представления о привнесении «анархичности» в украинский характер тюркскими элементами<sup>56</sup>.

Но если отстраниться от европоцентрической оси Восток – Запад и взглянуть за горизонты Украины, то система пространственных координат усложняется. В первую очередь, как пишет Н. Яковенко, потому, что «от византийского Востока мало что остается»<sup>57</sup>. Отыграв свою историческую роль в XV в., как раз тогда, когда из «аморфной Руси» начал вычленяться украинский народ, Восток в украинской истории превращается в три самостоятельных геокультурных направления: неовизантийский Север (Москва), стабильный и развитый мусульманский Юг (Бахчисарай и Стамбул) и «настоящий» Восток, а точнее – Великая Степь, которая подступала к Украине так называемым Диким полем Приазовья и будущей Слобожанщиной. Каждое из этих трех пространств оставило собственный след в формировании облика Украины XV–XVIII вв., т.е. в эпоху, которая заложила основания новой украинской истории.

Можно заметить, что каждый этнос имеет собственные Запад и Восток, Север и Юг. Однако далеко не у каждого этноса этот факт отыгрывает определяющую роль в формировании этнической специфики. В соответствии с концепцией Ярослава Дашкевича территорию Украины можно отнести к так называемой Большой границе – культурному пограничью между группами цивилизаций<sup>58</sup>.

Н. Яковенко отмечает: прежде чем зарубежная украинистика смогла преодолеть «антитюркский» синдром, должна была произойти смена поколений и модификация взглядов на историю вообще<sup>59</sup>. В большой степени этому поспособствовала новая волна ориенталистики. Но на протяжении 1980–1990-х гг. в среде зарубежных украинистов произошло и серьезное переосмысление концепта «Запад» относительно украинской истории. От расплывчатого «Запада вообще» исследователи перешли к проблеме трансляции европейской культурной традиции в Украину через посредничество Польши – в моделях политической культуры, типах образования, интеллектуальных приоритетах, религиозных позициях<sup>60</sup>. Наиболее концентрированно эти переоценки выразил Игорь Шевченко: «Если посмотреть на вещи с точки зрения Восточной Европы, то столкнемся с парадоксом, в соответствии с которым без Византии, само собой разумеется, не было бы ни Украины, ни Беларуси, но, с другой стороны, – без Польши также не было бы ни Украины, ни Беларуси»<sup>61</sup>.

Но как быть с пониманием «Востока» – ведь этих «историографических Востоков» для Украины три: Византия, Россия, а также тюркский мир. В истории Украины все эти «Востоки» как бы перемешивались и между собой, и с *репликами* «Запада». Н. Яковенко приводит следующий пример: в школьной, интеллектуальной и политической культуре украинской элиты XVI–XVII вв. доминировала «западная» модель ценностей, в то время как сотериологический (учение о спасении) аспект мышления цепко держался за византийскую матрицу, а рыцарская субкультура той же самой элиты имела явные признаки тюркской традиции. Еще более выразительно этот степной Ориент зафиксирован в генотипе, приоритетах жизненного уклада, типах хозяйствования, бытовом эталоне «красивого», одежде, топонимах и антропонимах<sup>62</sup>. В этом смысле территория Украины, благодаря своему географическому размещению на стыке Евразийской Степи и двух массивов европейской культуры («византийской» и «латинской»), действительно является перекрестком между Азией, православной Европой и латинской Европой. Очерченные различные переплетения западной и восточной цивилизации наполнили украинскую культуру таким богатым многоголосием, что в нем иногда тяжело отличить «собственное» от приобретенного.

## **В поисках гармонии: новейшая молдавская историография и проблема византийского наследия**

Современная молдавская историография, как и в целом элиты Республики Молдова, оказалась перед задачей обоснования исторической легитимности своего государства, а значит, построения историографического континуитета между Молдавским господарством XIV–XVI вв. и современной Республикой Молдова.

Темы Рима и Византии занимают особое место в молдавской историографии, так как они связаны с этнокультурным и этноязыковым происхождением восточно-романских народов. В 106 г. Дакия была покорена римским императором Траяном и обращена в римскую провинцию. Урбанизация Траяновой Дакии, формирование городского сообщества (муниципий), внедрение рабовладения, укоренение римских традиций и латинского языка и вообще римского образа жизни, включение новой провинции в общеримскую экономическую и духовную систему – все это вместе взятое может быть названо романизацией<sup>63</sup>. Романизация была тем историческим процессом, в ходе которого римская цивилизация проникала во все сферы жизни провинции и в конечном итоге приводила к замещению языка коренного населения языком латинским или, точнее, местными версиями латинского языка. Становление румынского этноса происходило в результате смешения даков с римскими колонистами. Румыны и молдаване составляют два самых восточных романских народа, литературный язык которых является единым – румынским.

Римское завоевание даков сопровождалось террором военного времени, который был «оригинальным актом рождения румынского народа». В свою очередь, как отмечает Василе Стати, население Карпато-Днестровских земель, и особенно проживающее между Прутом и Днестром, не участвовало в этом «оригинальном акте рождения». Гето-дакские племена, которые не входили в римскую провинцию Мезия (южнее Дуная) и в Дакию (юго-запад Трансильвании) и которые в I–II в. н.э. продолжали жить на своих территориях, получили в современной румынской историографии наименование «*dacii liberi*» – «свободные даки». «Предки... молдаван, свободные даки, не были в римских цепях»<sup>64</sup>. В этом сюжете заключается пафос современной молдавской историографии.

Территория Молдовы, хотя и не входила в провинцию Дакия, тем не менее на протяжении II–IV в. испытала сильное римское влияние. После ухода римлян из дакских провинций при императоре Аврелиане основным очагом романизации к северу от Дуная оставалось римское и романизированное население бывшей Траяновой Дакии. Ликвидация недавней границы, которая разделяла жителей римской провинции и свободных даков Карпато-Днестровского пространства, создала дополнительные условия для распространения романизации по всей территории бывшей «Свободной Дакии». Свободные даки входили в контакт с соплеменниками и постепенно их противодействие процессу романизации значительно ослабло, а

затем они переняли язык и более развитую культуру романизованного населения бывшей Траяновой Дакии<sup>65</sup>.

Разделение восточнороманского мира непосредственно связывается с расколом Римской империи на Западную и Восточную и процессом Великого переселения народов<sup>66</sup> – уже в VI в. н.э. были созданы основы отдельного существования будущей Молдовы. С VI в. на территории Молдовы стали селиться славяне, с IX в. в междуречье Прута и Днестра проживали славянские племена уличей и тиверцев. В результате с X в. эти земли вошли в сферу влияния Киевской Руси. Однако вторжения половцев и печенегов привели к исчезновению здесь славянского населения к концу XII в. Молдавские историки, сторонники румынизма, отмечают византийское влияние на восточнороманское население еще в эпоху «зачаточных государственных образований у румын». Проникновение в регион севернее Дуная славяно-кириллической письменности и литургии на славянском языке сопровождалось также «перениманием и некоторых византийских элементов в организации государственных институтов, в том числе – “домини” (“княжения”) по образцу греческих “басилесов” и болгарских “царей”»<sup>67</sup>. Таким образом, в процессе создания местных средневековых государств, наряду с «автохтонной» традицией «Народных Романий», известную роль сыграло как византийско-южнославянское влияние, так и присутствие «алтайских» племен-мигрантов. А в XIII – начале XIV в. территория Молдовы находилась под властью монголов.

Средневековое Молдавское государство возникло в 1359 г. в результате освобождения от венгерского правления. Борьбу за независимость возглавил будущий князь (в тогдашней терминологии – воевода) Богдан I (Основатель), бывший до того Волошским воеводой в Марамуреше и вассалом венгерского короля. Вскоре в результате победоносного похода великого князя литовского Ольгерда и битвы 1362 г. на Синих Водах у татар было отвоевано междуречье Прута и Днестра. Восточная граница Молдавского княжества установилась по реке Днестр. Западная граница проходила по вершинам Карпатских гор, южная – по Черному морю, рекам Дунай, Сирет и Милков. На севере естественной границы не было, а Покутье длительное время являлось спорной областью, из-за которой между Молдавией и Польшей велись войны. Современная Республика Молдова занимает среднюю часть восточного региона исторической Молдовы.

По причине многочисленных вторжений и долгого отсутствия государственности Молдова вплоть до XIV в. не имела своей церковной организации. Богослужение здесь совершали священники, приходившие из сопредельных Галицких земель. После основания Молдавского княжества к концу XIV в. была учреждена отдельная Молдавская митрополия в составе Константинопольского Патриархата (впервые упомянута в 1386 г.)<sup>68</sup>. Следует отметить, что молдавская церковная делегация во главе с митрополитом Дамианом участвовала в экуменическом соборе Католической и Православной церквей во Флоренции в 1439 г., который принял

решение об объединении обеих церквей (Флорентийская уния)<sup>69</sup>. Но уния была отвергнута большинством православных государств.

Описывая процесс становления государственных институтов в Молдове в XIV в., Виктор Степанюк отмечает, что в начальной стадии он нес на себе отпечаток старых традиций<sup>70</sup>. Далее молдавский автор ссылается на современных румынских исследователей, по мнению которых «такие институциональные структуры как господарство, высокие придворные службы, а также отношения между боярами и господарем отражали в тот период черты некоторых принципов правления Византийской империи»<sup>71</sup>. Но при этих сравнениях сущность государственного устройства передается слишком обобщенно: «Подобно византийским императорам-автократам, господарь Молдовы распоряжался жизнью и смертью своих подданных – будь то крестьянин, боярин малый или великий»<sup>72</sup>.

По мнению молдавских историков, господари Молдовы, продолжая византийскую традицию, «адаптированную к новым географическим, национальным, религиозным и культурным реалиям»<sup>73</sup>, считали себя собственниками всего пространства страны, ее верховными владельцами<sup>74</sup>. Аргумент для этого утверждения видится в присутствии в титуле молдавских господарей определения «самодержавный», которое фигурирует уже в грамоте Романа I от 18 ноября 1393 г.: «Великий самодержавный господин Земли Молдавской от планины до берегу моря». Интересно, что концепт «самодержавный/самодержец» позволяет апеллировать молдавским историкам к параллелям в истории России. Правда, идея самодержавия, как считает В. Степанюк, распространилась в России на век позже, чем в Молдове. Параллели с российской историей усиливаются, когда молдавские политические реалии конца XIV в. объясняются исходя из московской идеологической практики XVI в.: в титулах молдавских господарей Петра I Мушата (1392) и Романа I (1393) «самодержавный господин» усматривают то, что историк русской церкви А. Карташев обозначил как «оттиск с титула византийских василевсов и термин специфический для русских ушей, звучащий радостью полного освобождения от татарской неволи»; «самодержец» означало «совершенно ничем не связанный, свободный от всякого подданства, независимый»<sup>75</sup>. Само же происхождение самодержавной идеологии видится иноземным – византийским и южнославянским<sup>76</sup>. Кроме того, волошское и молдавское право содержит заимствования из византийского права. Эти правовые нормы Молдовы преследовали цель «умерить тенденции посягательства крупного боярства на прерогативы господаря, а также противостоять попыткам последнего ликвидировать привилегии боярства, что отражает социально-политическое противостояние, которое характерно для всех периодов истории Молдавского государства»<sup>77</sup>.

В десятилетия, последовавшие за созданием Молдавского княжества, были рождены и усовершенствованы собственные внутригосударственные институты: политические, административные, судебные, религиозные. В основание процесса создания политических учреждений Молдовы был заложен оригинальный сплав



традиций управлений местной сельской общины согласно «обычаю земли» с византийскими, южнославянскими, центрально- и западноевропейскими – синтез, из которого впоследствии кристаллизовались подлинные политические структуры румынских княжеств<sup>78</sup>. Также в судопроизводстве существовала практика обращения к писаным законам византийского происхождения: к «Законнику» («Синтагме») Матвея Властареса, копия которого была сделана в Молдове в 1472 г.<sup>79</sup>

В свою очередь, средневековая Молдова становится как бы ретранслятором византийских политических концепций в Москву, и поэтому укоренение самодержавной идеологии в России связывается с коронацией 4 февраля 1498 г. на московский престол Дмитрия, сына Елены Волошанки, дочери Штефана III Великого, и внука великого московского князя Ивана III. Это было «первой московской коронацией, повторенной и вошедшей в обычай только при Иване Грозном»<sup>80</sup>.

### **Идея симфонии**

Еще один аспект византийского влияния молдавские историки видят в сфере взаимодействия государства и церкви. «Совместные действия Молдавского государства и Митрополии Молдовы, взаимная поддержка усилий господаря Молдовы и митрополита Молдовы по сохранению независимости страны и защиты их подданных»<sup>81</sup> напоминает об «идее *симфонии* [выделено нами. – О.Д.] во взаимоотношениях между Церковью и Государством, оформившейся еще в Византии»<sup>82</sup>, откуда она перешла в Молдову. В. Степанюк является сторонником концепции идеального функционирования подобных конструкций «разделения полномочий», ссылаясь тут на взгляды российской историографии: «церковь ведала делами божественными, а государство земными, но государство должно заботиться о церкви, о хранении догмата и “чести священства”. Священство же вместе с государством “направляет всю общественную жизнь по путям, угодным Богу”»<sup>83</sup>.

В ранней Византии действительно постепенно кристаллизовалась одна из фундаментальных идей средневековой идеологии – идея союза Христианской Церкви и Христианской Империи. Необходимым условием этого союза для теоретиков христианства были правоверность Христианской Церкви и правоверие Императора. Со времени императора Константина I христианская концепция императорской власти постепенно сливается с римской теорией государства. Именно в ранней Византии были заложены теоретические основы господствовавшей долгое время политической теории *симфонии* – гармоничных отношений между Православной Церковью и Христианским Императором. С Византийской империей стала связываться идея ее христианской, провиденциальной избранности. Культ императора – правителя всей Православной ойкумены и культ державы ромеев – защитницы и покровительницы христианских народов, родившись еще в ранней Византии, будут последовательно укрепляться в последующие века существования империи. Имперская ми-

родержавная идеология и прославление императорской власти – характернейшие черты общественной жизни Византии, отличающей ее от стран Западной Европы<sup>84</sup>. Политическая теория византийцев, их воззрения на государство и власть императора оказали сильное воздействие на формирование концепций верховной власти в странах Юго-Восточной и Восточной Европы<sup>85</sup>.

Западная церковь являлась носителем идеи универсализма, что порождало создание централизованной иерархической церковной организации во главе с теократическим государем – римским папой. Папский престол не подчинялся светской власти и вел самостоятельную политику. В Византии же, наоборот, светское государство само олицетворяло универсалистскую идею и стояло во главе всей христианской ойкумены. Духовная власть в Византии была ограничена светской, хотя распространенная некогда теория цезаропапизма, т.е. полного господства государства над церковью, отвергнута в современной византологии<sup>86</sup>.

Как отмечал Жильбер Дагрон, чтобы понять, что значит «цезаропапизм», нужно сопоставить и противопоставить этот расплывчатый термин другому, гораздо более четкому, а именно термину «теократия»<sup>87</sup>. Теократическим может быть названо такое общество, которым управляет и над которым «царствует» Бог<sup>88</sup>, проявляющий, прямо или косвенно, свою волю во всем. Уже в XVII в. социологи (Томас Гоббс, Бенедикт Спиноза) пришли к проведению различия между несколькими видами политической организации, строящейся на откровении и тесно связанной с религией: в одних случаях жрецы довольствуются тем, что придают легитимность мирской власти («иерократия»), в других – верховный жрец или глава общины верующих по должности обладает и верховной властью (теократия в собственном смысле слова), в третьих – светская власть в большей или меньшей степени подчиняет себе религиозную сферу (формы цезаропапизма). Исходя из этого деления, противопоставляются друг другу теократия и цезаропапизм, модель священника-цесаря и модель цесаря-священника. Позже «цезаропапизмом» стали клеймить всякого «светского» суверена, претендовавшего на роль папы. Хотя сам термин носит социологический характер, но употребляли его с явным полемическим пафосом, в рамках общей классификации, противопоставлявшей теократический или цезаропапистский Восток – Западу, где независимость «двух властей» воспринималась как догма. Юстус Хеннинг Бемер (1674–1749), профессор университета в Халле, в своем учебнике по церковному протестантскому праву посвятил целый пассаж двум главным видам превышения власти в религиозной сфере: «Papo-Caesaria» и «Caesaro-Paparia»; таким способом он хотел от имени Реформированной Церкви равно обличить и папу, присвоившего себе политическую власть, и светских правителей, занимающихся религиозными проблемами, как это делал уже император Юстиниан. Из двух членов этой оппозиции только второй термин имел успех: его часто употребляли во второй половине XIX в., правда, не столько в качестве теоретического понятия, сколько для уязвления Византии и ее православных преемников: дескать, «схизма» между христианским Востоком и христианским Западом произошла по

вине «Константинова» или «Юстинианова» вмешательства в дела веры. Такой подход превращал различие между светской и духовной властью в полную их несовместимость.

В XIX в. термин «цезаропапизм» активно распространяли католические теологи и историки (немецкий ученый И. Хергенретер и др.). Но к этому приложило руку и реформистское русское православие. В последние десятилетия XIX в. Владимир Соловьев развенчивал царский абсолютизм и его утверждения, будто восточная церковь «сама отказалась от своих прав», чтобы вручить их государству. Особенно он винил православную церковь за то, что она стала «церковью национальной» и потеряла поэтому право представлять Христа, коему принадлежала всякая власть на земле и на небе.

И опять под ударами критики оказалась Византия – претендуя на роль центра универсальной Церкви, она в действительности положила начало уклонению в национализм. «Византийское зло» заключалось в отсутствии четкого разграничения между духовным и мирским, в преимуществе интересов последнего над первым и в принятии Цезарем на себя ответственности за дела Божественные. В этой перспективе Россия описывается как «провинциализированная и варваризованная Византия».

В ответ на эти многочисленные упреки «восточники», чьи убеждения и чья забота об истине были поставлены под сомнение, попытались оказать сопротивление. Они внесли существенные исправления в эту черную картину ретроградного «византинизма» и показали, что «цезаропапизм» – анахронизм, некорректно проецирующий на Восток западное понятие папства. Византия никогда не отрицала различия между мирским и духовным, никогда официально не допускала, что император может быть священником: те самодержцы, которые рисковали предложить подобное, рассматривались как еретики, а те, которые покушались на церковные права (или, что еще хуже, на церковные богатства), клеймились как святотатцы. К тому же вмешательства Империи в дела Церкви не следует излишне обобщать – некоторые из них были допустимы (право императора созывать и председательствовать на Соборах; обнародование законов и канонов; поддержание и видоизменение церковной иерархии), другие достойны осуждения (назначение епископов; формулирование символа веры).

Взаимодействие молдавских государства и церкви иллюстрирует для молдавских историков принцип назначения митрополитов Сучавы. До 80-х гг. XIV ст. Константинопольские патриархи направляли в Молдову священников из соседних государств, неподвластных молдавскому князю. В 1387 г. господарь Петру Мушат сам возвел Иосифа в митрополиты молдавской церкви (митрополия Сучавы). Этот шаг вызвал конфликт с Константинопольской патриархией, направившей в Молдову митрополитом Еремию. Когда Еремия был изгнан из страны, патриарх угрожал господарю и боярам анафемой. Только в 1401 г. князь Александр Добрый (Александр чел Бун) сумел уладить спор. Отныне он мог выбирать митрополита,

но патриарх должен был затем утверждать выбор. Митрополит стал вторым лицом в государстве и первым советником господаря<sup>89</sup>.

В последние десятилетия XVI в. в официальные документы господарской канцелярии проникает письменность на молдавском (румынском) языке. В первые десятилетия XVII в. этот процесс утвердился окончательно. Но родной язык молдаван прокладывал свой путь в официальное делопроизводство, культуру и науку в условиях массового появления в этот же период греческих церковных книг и канонов. Широкой грецизации содействовали торговцы и греческие сановники-фанариты, становившиеся также господарями<sup>90</sup>. Но этот процесс не был следствием собственно поствизантийского влияния на молдавскую культуру, а лишь усилением турецкого контроля над государственной жизнью Молдовы. Не имея доверия к местным элитам, турецкий двор решил управлять Молдовой через своих преданных слуг греческого происхождения, выходцев из стамбульского квартала Фанар. Постепенно греки-фанариты заняли также высокие иерархические должности Православной Церкви в Молдове, так что к концу XVIII в. Митрополия Молдовы стала своего рода греческим епископством, подчиненным чужим политическим структурам<sup>91</sup>. Этот пример ясно показывает, что для молдавской истории и историографии греческое присутствие и византийское влияние не являются одним и тем же.

### ***Штефан III как новый Константин***

Кроме собственного видения проблемы отношения государства и церкви, молдавская историография также предлагает свое прочтение темы «Восток – Запад». В. Стати считает, что «расположенная волею судьбы на краю католического мира, имея на юге славянский народ православно-византийской веры, Молдова сумела плодотворно использовать историографические модели, созданные другими народами»<sup>92</sup>. Молдавская историография позднего Средневековья имела «славянское обрамление» и творчески модифицировала письменные исторические модели южных славянских стран – Болгарии и Сербии, которые, в свою очередь, использовали византийские матрицы. Таким образом, письменная молдавская культура времен Штефана III Великого (Ștefan cel Mare / Штефан чел Маре) (1457–1504), «сохраняя свое молдавское содержание, молдавскую суть в славяно-византийской форме, продолжала культурную, но не идеологическую непрерывность со славянским миром»<sup>93</sup>. Эта продолжительность «культурной непрерывности» со славянским миром является определяющей особенностью молдавской духовности.

Одними из древнейших памятников настенной живописи, сохранившихся со времен Штефана III, являются фрески церковей Пэтрэуць (1487), Святого Ильи (1488) и Воронец (1488). Их примечательная особенность состоит в присутствии иконографических тем, которые составляют своим идейным содержанием прямые аллюзии на проблемы большой политической актуальности, которыми было оза-

бочено общество Молдовы XV в. На западной стене пронаоса (преддверия храма) Пэтрэуць изображен византийский император Константин на коне, направляющий Кавалькаду святых воинов во главе с Георгием и Дмитрием. Впереди императора находится архангел Михаил, командующий небесными войсками и показывающий Константину белый крест на небе. Так иконографически передана легенда «Жизнь Константина», повествующая об императоре, идущем в бой в защиту христианства<sup>94</sup>. Для молдавских историков важно именно такое объяснение смысла этой композиции, сделанное французским историком искусства Андре Грабарем (*L'origine des façades peintes des églises moldaves*. 1933). Подобный сюжет не встречается в живописи других православных стран.

Церковь Пэтрэуць была посвящена Штефаном III Великому Святому Кресту, и этот жест христианского князя видится современным молдавским историком не случайным. «Разве не был знаменитый воевода апостолом борьбы против неверных турков, первым князем в Восточной Европе, который после падения Византийской империи хотел превратить традиционную оборонительную войну в христианскую экспедицию против ислама?». Перечисляя попытки Штефана III объединить силы соседних государств против османов, напоминая о победе молдавского войска над турками и валахами в 1475 г., исследователи напрямую связывают сцену Кавалькады в церкви Пэтрэуць с идеологической программой Молдавского господаря: «В этой церкви, посвященной Святому Кресту, процессия святых таксиархов (воинских начальников) под знаком христианской победы приобретает очевидный аллегорический смысл. Как некогда император Константин вступил в борьбу против язычников и уничтожил их, так Штефан Великий Молдавский, новый Константин, победит неверного врага Святого Креста». Подобные представления Кавалькады еще и позднее будут встречаться в молдавской настенной живописи, и с тем же христианским значением<sup>95</sup>. Вообще же, государство Штефана Великого для современной молдавской историографии разного направления – это молдавский «эдем»<sup>96</sup>.

Во времена господства Петру Рареша (1527–1538, 1541–1546) реализуется целая программа росписи экстерьера молдавских церквей: Пробота (1532), Святого Георгия в Сучаве (1534), Хумор (1535), Бая (1535–1538), Молдовица (1537), Бэлинешть (1535–1538), Арбуре (1541), Воронец (1547)<sup>97</sup>. Основные сюжеты этих различных памятников иконографии во многом общие. Особое внимание привлекает сюжет «Осада Константинополя». В центре изображения – укрепленный город, осажденный с моря и с суши неприятелем. Одна из надписей сообщает, что речь идет о персидской осаде Константинополя 626 г. Но осаждающие одеты в турецкие одежды, а защитники города и их враги используют артиллерию. Современные молдавские историки задаются вопросом: «Почему молдавские живописцы изменили греческий образец, заменив персов турками и ввели артиллерию, неизвестную в 626 г.?» Большинство исследователей предполагают, что молдавские фрески изображают турецкую осаду 1453 г. Но похоже, что тогдашние духовные и светские власти Молдовы не могли позволить изображать катастрофу христианского мира

на фасадах православных церквей. Следовательно, речь идет о персидской осаде 626 г., когда с божественной помощью Девы Марии язычники были отбиты. Но как быть с артиллерией и турками? Введением пушек и турок живописцы Петру Рареша адаптировали тему «Осады» к реальностям своей страны, трансформировав ее в демонстративный национальный призыв: «Как когда-то Богоматерь помогла византийцам разбить осаждающих персов, пусть сегодня Она поможет молдаванам победить турецких агрессоров». Таким образом, у композиции двойное значение: с одной стороны, она изображает Константинополь, а с другой – православную страну Молдову.

Для современных молдавских историков справедливость подобного прочтения сцены «Осада» придает и тот факт, что к росписи (Хумор, 1535) художник добавил новый элемент – всадника, выбравшегося из осажденного города и стремительно атакующего и поражающего пикой военачальника вражеской кавалерии. Маленькая надпись над головой всадника сообщает его имя – Тома. Принято считать, что это был как раз живописец церкви, чье оригинальное конное изображение является первым автопортретом в молдавском искусстве. Этот вывод подтверждают письмом, посланным в 1541 г. в Сучаву неким «Томой, зографом из Сучавы, придворным прославленного и великого молдавского господаря Петру-Воеводы». Таким образом делается вывод, что автор этого письма – живописец церкви в Хуморе. Тот факт, что живописец времен Петру Рареша смог изобразить себя в образе защитника осажденной крепости, ясно свидетельствует, что для молдаван тех лет тема «Осады» являла собой не только образ победоносного Константинополя, но и символ Сучавы и, расширительно, победоносной Молдовы. Не византийскую столицу, а собственную страну защищает молдаванин Тома из Сучавы<sup>98</sup>.

Княжение Штефана Великого оценивается в Молдове и Румынии как самый славный период в средневековой истории молдавского (румынского) народа и кульминационный пункт борьбы за независимость и самоутверждение в общем контексте европейской цивилизации XV в. «Сумев установить в стране социальное равновесие, господарь положил конец междоусобицам боярских группировок и создал общественную базу для укрепления княжеской власти, объединившей под своим скипетром сановное боярство, служилое дворянство... крестьян-ополченцев, горожан»<sup>99</sup>. В этом смысле оценки деятельности Штефана Великого перекликаются с видением роли византийских императоров, которые возвышались над всеми сословиями империи и были объединительным, центральным элементом государственно-политической системы Византии.

В 1992 г. в монастыре Путна на месте его захоронения Штефан III был канонизирован православной церковью как святой. 2004 г., год 500-летия смерти господаря, был объявлен президентом Молдовы Владимиром Ворониным годом Штефана Великого и Святого.

За последние полтора десятилетия в Республике Молдова определяющую роль в построении концепции национального государства играли «молдовенизм» и «ру-

мынизм», определившие две идентичности, которые можно охарактеризовать как параллельные. Зачастую черпая доказательства своих идеологических постулатов из одних и тех же исторических источников, «румынизм» и «молдовенизм», тем не менее, характеризуются концептуальными отличиями. Если «румынизм» можно определить как этнокультурный национализм, постулирующий этническую и лингвистическую идентичность молдаван и румын, то «молдовенизм» с течением времени развился в гражданский национализм, легитимизирующий как историческое прошлое независимого молдавского государства, так и его будущее<sup>100</sup>.

Политическая поляризация Молдовы, неоднозначность возможных решений проблем консолидации государственной территории проецируется на разные течения молдавской историографии. Вопрос византийского наследия, конечно же, не является тут определяющим, но позволяет проводить некоторые различия. Эта тема наиболее важна для историков-«молдовенистов», которые стремятся найти континуацию древней цивилизационной и культурной традиции в Молдавском государстве и протянуть ее до Республики Молдова. Для историков-«румынистов» также ценна византийская традиция, но они склонны говорить скорее о политических и правовых заимствованиях, чем о преемственности всего культурного комплекса. А вот историографию Приднестровья византийская тема в общем-то не интересует<sup>101</sup>.

Если проблема этнокультурного и этноязыкового происхождения восточных романцев в молдавской историографии непосредственным образом связана с темой римского присутствия в Карпатско-Днестровском регионе, романизацией гето-даков (северных фракийцев), то существование средневекового Молдавского государства окрашено символикой Византии и обращением к ее традициям. Неожиданным образом обоснование «исторической легитимности» Молдовы происходит путем апелляции к идеологической и политической практике России XVI в., но в той ее части, которая преимущественно касается перенимания византийской традиции. В этом смысле для современных молдавских историков их страна оказывается более верной наследницей Византии, так как ранее других православных стран Молдова утвердила у себя принцип симфонии. Вот в этом поиске гармонии с собственной историей и находятся молдавское сознание и молдавские историки разной политической и культурной ориентации.

Мы видим, насколько важное место в современных историографиях и историософиях Украины и Молдовы занимает византийская тема. Византийские символы дают историкам Пограничья возможности для обоснования собственной традиции государственности. Вместе с тем в этом образном ряду гордости и неуверенности очень велика культурно-религиозная составляющая, что особенно сильно в украинской ситуации проявляется в концепции «Киев как Новый Константинополь / [или] Новый Иерусалим», а в молдавском случае – в идее симфонии. Вопрос цивилизационного выбора сохраняет для украинской историографии свое актуальное звучание, в определенном смысле остается интеллектуальным и психологическим

раздражителем. Для молдавских же историков римско-византийское наследие безусловно является истоком европейской идентичности их народа.

Между тем византийские реминисценции историографий Пограничья составляют открытые концепции, а не являются базисными для стратегии самоизоляции, что мы наблюдаем в случае с российскими историософскими и политологическими практиками. И тут проявляется значительный модернизационный потенциал византийского наследия для украинской и молдавской интеллектуальной мысли. Византийский фактор для нее – это путь дискуссии, сомнений и культурного разнообразия.

### Примечания

- <sup>1</sup> Перевод по изданию: Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам (Дасьледзіны беларускага сьветагляду) / І. Абдзіраловіч // Вобраз – 90: Літаратурна-крытычныя артыкулы / укл. С. Дубавец. Мінск, 1990. С. 44.
- <sup>2</sup> Там же. С. 44.
- <sup>3</sup> Kabzińska, I. Człowiek na pograniczu kulturowym / I. Kabzińska // Kwartalnik historii kultury materialnej. Rok LIV, Nr. 3–4. Warszawa, 2006. S. 271.
- <sup>4</sup> Лотман, Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Ю.М. Лотман // Византия и Русь (памяти Веры Дмитриевны Лихачёвой. 1937–1981) / сост. Т.Б. Князевская. М., 1989. С. 228.
- <sup>5</sup> Там же. С. 232.
- <sup>6</sup> Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. СПб., 2000. С. 251.
- <sup>7</sup> Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния... С. 229.
- <sup>8</sup> Kantor, R. The borderland as a national cultural area / R. Kantor // Borderland. Culture. Identity. Kraków, 1996. S. 29.
- <sup>9</sup> Simonides, D. Jedność w różnorodności. Z problematyki kultury pogranicza / D. Simonides // Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce / red. Z. Kłodnicki, H. Rusek. Wrocław, 2003. S. 18–19.
- <sup>10</sup> Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII в. М., 1978. С. 26.
- <sup>11</sup> Там же. С. 38.
- <sup>12</sup> Классическим в этом смысле является замечание Д.С. Лихачева: Комментарии // Повесть временных лет / Подг. текста, перевод и статьи Д.С. Лихачева / под ред. В.П. Адриановой-Перец. СПб., 1996. С. 409. Среди последних работ: Назаренко, А.В. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения / А.В. Назаренко // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.). М., 1996. С. 69–72; Висоцький, С.О. Київ: “Се буди мати градомъ русьскимъ” (про літописний вислів то його тлумачення) / С.О. Висоцький // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). К., 1998. С. 99–103; Русина, О. Київ як sancta civitas у московській ідеології та політичній практиці XIV–XVI ст. / О. Русина // Студії з історії Києва та Київської землі. К., 2005. С. 172.
- <sup>13</sup> Карамзин, Н.М. История государства Российского / Н.М. Карамзин. М., 1988. Т. II, кн. 1. (репринт изд.: СПб., 1842). Стб. 15; Данилевский, И.Н. Моги ли Киев быть Но-



- вым Иерусалимом? / И.Н. Данилевский // Одиссей. Человек в истории. 1998. Личность и общество: проблема самоидентификации. М., 1999. С. 134–135.
- <sup>14</sup> Данилевский, И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? С. 134.
- <sup>15</sup> Там же. С. 136.
- <sup>16</sup> Ричка, В.М. Київ – другий Єрусалим / В.М. Ричка // Роль столиці у процесах державотворення: Історичний та сучасний аспекти. К., 1996. С. 45; Ричка, В.М. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі / В.М. Ричка // Археологія. 1998. № 2. С. 77.
- <sup>17</sup> Древняя русская литература. М., 1980. С. 31.
- <sup>18</sup> Цит. по: Ричка, В. Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя / В. Ричка // *Jews and Slavs*. Vol. 7. Jerusalem; Kyiv, 2000. P. 21.
- <sup>19</sup> Данилевский, И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? С. 141.
- <sup>20</sup> См.: Малинин, В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование / В. Малинин. К., 1901.
- <sup>21</sup> Филофей. Послание к великому князю Василию, в нем ж о исправлении крестнаго знаменія и о содомскос блуде / Филофей // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI в. М., 1984. С. 440.
- <sup>22</sup> Казанская история // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI в. М., 1985. С. 312.
- <sup>23</sup> Данилевский, И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? С. 145.
- <sup>24</sup> Русина, О. Київ як *sancta civitas*... С. 174.
- <sup>25</sup> Акты Западной России. Т. 1. № 25. С. 36.
- <sup>26</sup> Русина, О. Київ як *sancta civitas*... С. 182.
- <sup>27</sup> Там же. С. 189.
- <sup>28</sup> Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 71. СПб, 1892. С. 172.
- <sup>29</sup> Политико-дипломатические аспекты этого процесса см. подробнее: Дзярнович, О. Киевское наследие в проектах Антиягеллонских коалиций конца XV – начала XVI в. / О. Дзярнович // Український Історичний Збірник. 2004. Вип. 7. С. 45–56.
- <sup>30</sup> Подробнее: Синицына, Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.) / Н.В. Синицына. М., 1998.
- <sup>31</sup> Книга Посольская Метрики Великого княжества Литовского, содержащая в себе дипломатические сношения Литвы в государство короля Сигизмунда Августа (с 1545 по 1572 г.) / Изданная по поручению Императорского московскаго общества истории и древностей российских князем М. Оболенским и проф. И. Даниловичем. Т. I. М., 1843. С. 51.
- <sup>32</sup> Русина, О. Київ як *sancta civitas*... С. 190.
- <sup>33</sup> Halperin, C.J. Kiev and Moscow: An Aspect of Early Muscovite Thought / C.J. Halperin // *Russian History*. 1980. Vol. 7. Pt. 3. P. 320.
- <sup>34</sup> Грушевський, М.С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Т. 1: до початку XI віка / М.С. Грушевський. Київ, 1994. С. 528.
- <sup>35</sup> Там же. С. 528.
- <sup>36</sup> Там же. С. 528–529.
- <sup>37</sup> Там же. С. 529.
- <sup>38</sup> Там же. С. 16.
- <sup>39</sup> Русская историческая библиотека. Т. IV. С. 273–275.
- <sup>40</sup> Грушевський, М.С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Т. 3: до року 1340. С. 260.

- <sup>41</sup> Иванов, С.А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? / С.А. Иванов. М., 2003.
- <sup>42</sup> Грушевський, М.С. Історія України-Руси. Т. 3. С. 358.
- <sup>43</sup> Там же. С. 358.
- <sup>44</sup> Эклога – сокращенная выборка из свода законов императора Юстиниана, известного как *Corpus juris civilis*. Создана в эпоху правления императора Льва III Исавра в первой половине VIII в. Эклога отразила в себе изменения, произошедшие в общественной и политической жизни Византийской империи, приблизив законодательство к нормам христианского человеколюбия. Эклога состоит из восемнадцати глав, или титулов, посвященных в основном вопросам гражданского права (займы, завещания, купля-продажа, арендные отношения и др.). Большое место уделено вопросам брака. Последний, XVIII титул является перечнем наказаний за различного рода преступления. Сборник законов Эклоги был весьма популярен в славянских странах. Эклогу по праву можно считать первым законодательным актом государственного уровня, введшим христианские нормы в брачные отношения. См. подробнее: Эклога. Византийский законодательный свод VIII века / Вступ. статья, перевод и комментарий Е.Э. Липшиц. М., 1965.
- <sup>45</sup> Прохирон (от греч. *procheiros* — находящийся под рукой) – кодификация некоторых основных институтов византийского гражданского, уголовного и отчасти судебного и церковного права, осуществленная в 879 г. по приказу императора Василия I. Прохирон не был официальным сводом законов, а служил обязательным руководством для судей. Источник Прохирона — кодификация Юстиниана. Он оказал определенное влияние на последующее византийское законодательство (в том числе и Василики). Является (наряду с Эпанагогой) одним из источников православного церковного права.
- <sup>46</sup> Грушевський, М.С. Історія України-Руси. Т. 3. С. 552.
- <sup>47</sup> Яковенко, Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. К., 2005. С. 24.
- <sup>48</sup> Липинський, В. Релігія і Церква в історії України / В. Липинський. К., 1993 (по первому изданию: Філадельфія, 1925). С. 58.
- <sup>49</sup> Рудницький, С. Українська справа зі становища політичної географії / С. Рудницький // Чому ми хочемо самостійної України? Львів, 1994. С. 116.
- <sup>50</sup> Липинський, В. Релігія і Церква в історії України. С. 64.
- <sup>51</sup> Там же. С. 69.
- <sup>52</sup> Липинський, В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму / В. Липинський. Відень, 1926 (репринтне переиздание: Київ, 1995). С. 421.
- <sup>53</sup> Анализом этих процессов занималась Наталья Яковенко, см.: Україна між Сходом і Заходом: проєкція однієї ідеї / Н. Яковенко. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 337–341.
- <sup>54</sup> Бердяев, Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности / Н. Бердяев. М., 1990. С. 111.
- <sup>55</sup> Лисяк-Рудницький, І. Історичні есе / І. Лисяк-Рудницький. Т. 1. К., 1994. С. 1–9.
- <sup>56</sup> Грушевський, М.С. Історія України-Руси. Т. 1. С. 14; Липинський, В. Листи до братів-хліборобів. С. 424, 428; Липинський, В. Релігія і Церква в історії України. С. 58–59.
- <sup>57</sup> Яковенко, Н. Нарис історії... С. 25.

- <sup>58</sup> Дашкевич, Я. Україна на межі між Сходом і Заходом / Я. Дашкевич // Записки НТШ. Т. 222. Львів, 1991. С. 28–44.
- <sup>59</sup> Яковенко Н. Україна між Сходом і Заходом... С. 344.
- <sup>60</sup> Там же. С. 344.
- <sup>61</sup> Подробно эта идея изложена в эссе “Польша в історії України”: Шевченко, І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси історії культури до початку XVIII століття / І. Шевченко. Львів, 2001. С. 121–139.
- <sup>62</sup> Яковенко, Н. Україна між Сходом і Заходом... С. 364.
- <sup>63</sup> Стати, В. История Молдовы / В. Стати. Кишинев, 2002. С. 19.
- <sup>64</sup> Там же. С. 16–17.
- <sup>65</sup> История румын: С древнейших времен до наших дней / под ред. Д. Драгнева [и др.]. Кишинэу, 2001. С. 27.
- <sup>66</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 20–21.
- <sup>67</sup> История румын... С. 37.
- <sup>68</sup> Бурега, В. История Румынской церкви: Церковный аспект / В. Бурега // <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=455&did=745>
- <sup>69</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 64.
- <sup>70</sup> Степанюк, В. Государственность молдавского народа: Исторические, политические и правовые аспекты / В. Степанюк. Кишинев, 2006. С. 59.
- <sup>71</sup> Ionescu, C. Drept constituțional și instituții politice / C. Ionescu. București, 1997. Vol. II. P. 5.
- <sup>72</sup> Степанюк, В. Государственность молдавского народа... С. 60.
- <sup>73</sup> Ionescu, C. Drept constituțional și instituții politice. P. 5.
- <sup>74</sup> Степанюк, В. Государственность молдавского народа... С. 60.
- <sup>75</sup> Карташев, А. Очерки по истории Русской церкви / А. Карташев. Париж, 1959. С. 388–389.
- <sup>76</sup> Алексеев, В. Роль церкви в создании Русского государства. СПб., 2003. С. 260.
- <sup>77</sup> Степанюк, В. Государственность молдавского народа... С. 61.
- <sup>78</sup> История румын. С. 49.
- <sup>79</sup> Там же. С. 52.
- <sup>80</sup> Алексеев, В. Роль церкви... С. 265.
- <sup>81</sup> Степанюк, В. Государственность молдавского народа... С. 42.
- <sup>82</sup> Карташев, А. Воссоздание св. Руси / А. Карташев. Париж, 1956. С. 72.
- <sup>83</sup> Алексеев, В. Роль церкви... С. 268.
- <sup>84</sup> Удальцова, З.В. Византийская культура / З.В. Удальцова. М., 1988. С. 23.
- <sup>85</sup> Там же. С. 24.
- <sup>86</sup> Там же. С. 120–121.
- <sup>87</sup> См.: Дагрон, Ж. Восточный цезаропапизм (история и критика одной концепции) / Ж. Дагрон; пер. С.А. Иванова. М., 2000. С. 80–99. Интернет-версия: [http://www.krotov.info/libr\\_min/05\\_d/dag/ron\\_01.htm](http://www.krotov.info/libr_min/05_d/dag/ron_01.htm) (доступ 10.04.2008).
- <sup>88</sup> Библия (1 Царств, 8, 7).
- <sup>89</sup> История румын. С. 54.
- <sup>90</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 174.
- <sup>91</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 190–192.
- <sup>92</sup> Там же. С. 110.

- <sup>93</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 110. Тут автор ссылается на румынского историка Е. Стэнеску: Stănescu, E. Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ștefan cel Mare / E. Stănescu. București, 1964.
- <sup>94</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 122.
- <sup>95</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 122. См. также: Стати, В. Штефан Великий – воевода Молдовании / В. Стати. Кишинев, 2004.
- <sup>96</sup> Терешкович, П. Конструируя прошлое: исторические ресурсы современных национально-государственных идеологий (Украина и Молдова) / П. Терешкович // Перекрёстки. 2005. № 1–2. С. 15.
- <sup>97</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 188.
- <sup>98</sup> Стати, В. История Молдовы. С. 189.
- <sup>99</sup> История румын. С. 66.
- <sup>100</sup> Дигол, С. Парадигмы и парадоксы концепции национального государства в постсоветской Молдавии / С. Дигол // Dacoromania: История Румынии и Молдовы: [http://dacoromania.org/index.php?nma=catalog&fla=stat&cat\\_id=8&page=1&nums=157](http://dacoromania.org/index.php?nma=catalog&fla=stat&cat_id=8&page=1&nums=157)
- <sup>101</sup> См., например, очерк «История Приднестровья»: Феномен Приднестровья / 2-е изд., перераб. и доп. Тирасполь, 2–3. С. 10–21.

## ВЕЛИКОЕ КНЯЖЕСТВО ЛИТОВСКОЕ КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Этот текст является упражнением в методе – методе политического анализа исторического знания и его зависимости от власти. Прежде всего нас интересует эта зависимость, поэтому мы не будем ставить вопрос об «исторической правде» и тем более стремиться к разоблачению «лженаучных стратегий», как это обычно делают историки и популяризаторы истории. Этот текст – взгляд на проблему исследования Великого княжества Литовского из совсем иных дисциплинарных рамок – политической науки, что позволяет нам чувствовать себя свободными от рамок науки исторической.

*История как политическая дисциплина.* Без сомнения, трудно найти дисциплину, настолько связанную в своей практике с местом и временем, как история. Ни одна наука (кроме, возможно, политологии или социологии) не является настолько политической, лучше сказать – политизированной. К тому же история выполняет роль политической науки «традиционно»<sup>1</sup>, в то время как политология и социология – в значительной степени новые науки. Такие свойства истории связаны со значением того знания, которое она производит, – знания о прошлом. Знание о генеалогии государственности, многовековой культурной традиции, войнах и инкорпорациях формирует национальную (этническую, культурную и т.п.) идентичность, помогает обрести *право* (на власть, территорию), следовательно, является необходимым элементом политического ландшафта.

Если обратиться к первоначальному значению греческого слова *Historia*, то, кроме ряда других коннотаций, оно имеет значение *расследование*, что лучше всего отражает смысл и содержание политических практик историка. Выполнение политической задачи (например, формирование общенациональ-

ного сознания) требует следствия над прошлым и соответствующего приговора в отношении него. Этот приговор (как и любой другой приговор), естественно, зависит не столько от права, сколько от правосознания. Но историк не выносит решений в отношении прошлого, он следователь, который напрямую собирает доказательства, анализирует факты, заказывает экспертизы и делает предварительные выводы, готовя дело к суду, воплощаемому в институциях политики и власти<sup>2</sup>.

Историческое знание существует как *историческое*, только когда оно легитимировано властью. Но у такого знания нет целостности, в обществе оно распадается на несколько изолированных уровней. Историческое знание, циркулирующее в академической среде, и знание, потребляемое массовым сознанием, весьма отличаются как содержанием, так политическими функциями и иными своими качествами. Историк в производстве знания сильно ограничен академическими рамками: использованием определенной методологии, стремлением к истине, обращением внимания на аргументацию оппонентов, верификацией собственных выводов, которые обычно не могут быть категорическими. В совсем другой ситуации находится автор популярной книги по истории (целиком возможно, что историк-ученый и историк-популяризатор совпадают в одном лице): он не ограничен «научными» рамками и должен ориентироваться на требования потребителя или заказчика (который, скорее всего, имеет политические мотивы и интенции). Принципиально иные требования к историческому знанию имеет сфера образования: школьный учебник в большей степени средство формирования сознания, чем источник информации.

Чем ниже научность и, соответственно, выше доступность, тем большее политическое значение получает историческое знание. Политика – искусство возможного, и чем меньше знание связано требованиями «научности», тем шире его «windows of opportunity»<sup>3</sup>. В социальном пространстве историческое знание структурировано в политическую иерархию, состоящую из трех автономных уровней, каждый из которых формируется из собственных текстов, институций и выполняет различные политические функции. На вершине иерархии находится идеологическое и идейно-символическое знание об истории, предназначенное для потребления широкими кругами общества. Это знание концентрируется в различного качества социальных мифологиях, идеологиях, школьных учебниках, национальной (государственной) символике и образует интегрированную часть политического пространства.

Следующий уровень формирует научно-популярное знание, рассчитанное на потребление определенными общественными кругами: учителями, студентами, теми, кого раньше называли «интеллигенция». «Тело» этого знания образуют учебные курсы, исторические журналы, научно-популярная литература, TV-программы и т.д. Второй уровень интересен для политика настолько, насколько он влияет на сознание «элиты», в разном значении этого слова.

В самом низу политической иерархии исторического знания находится академическая наука. Она обладает исследовательской автономией и правом на «независимость взгляда», но вынуждена платить за это социальной изоляцией. Главный сим-

волицеский (политический) капитал академического знания – его высокий уровень легитимности, построенной на «истинности» и «действительности» – больше всего интересует политических субъектов. Если академическое знание соответствует интенциям власти, у него есть шанс попасть в верхние слои политической иерархии, если нет – оно быстро оказывается в изоляции, не обладая собственными возможностями для роста и пространственной экспансии.

Наше исследование посвящено преимущественно нижнему уровню политической иерархии – исторической науке. Точнее, тому, каким образом политические стратегии и интенции отражаются в историографии на примере исследований Великого княжества Литовского в различных национальных традициях. Знание о Великом княжестве больше столетия было важным элементом исторического сознания в странах Восточной Европы и, соответственно, существенным фактором идеологического противостояния. Политическое значение этого знания сохраняется до нашего времени, особенно в Беларуси и Литве.

### ***Великое княжество Литовское как политическая и научная проблема***

Конструирование Великого княжества Литовского как научной проблемы и объекта исследования неразрывно связано с политическими событиями XIX – начала XX в. и прежде всего с российско-польским противостоянием и образованием белорусского и литовского (в меньшей степени украинского) национально-освободительных движений. Если проанализировать историографию Великого княжества Литовского XIX – начала XX в., то здесь мы можем заметить ряд радикальных трансформаций, которые были, используя терминологию Т. Куна, настоящими научными революциями<sup>4</sup>: формирование Великого княжества Литовского как объекта самостоятельного исследования, формирование российской парадигмы, позже – литовской и белорусской и, наконец, радикальный переход российской историографии к советской, навешанной польской историографией. Объяснить такие радикальные трансформации знания о Великом княжестве на протяжении последних 200 лет можно только одним: наиболее очевидными примерами революций в историографии (а возможно, в гуманитарных науках вообще) являются те эпизоды, за которыми закрепилось название революций политических. Никакие события в исследовании прошлого – открытие летописей, исследование архивов, археологические находки и др. – не изменяли настолько знание о Великом княжестве Литовском, как восстания 1830–1831, 1863–1864 гг., революция 1905–1907 гг., Первая мировая война, вместе с Гражданской 1914–1920 гг. и, наконец, распад СССР. Историки могли десятилетиями не замечать или игнорировать исторические факты, и только политические события «вдруг» открывали им глаза на прошлое.

Все это дает нам возможность говорить о зависимости динамики исторического знания о Великом княжестве от динамики политической сферы и, в результате, присутствии политики в исторических концепциях, теориях и парадигмах. На каких же принципах основывается политическая организация историографии Великого княжества Литовского? Анализ национальных историографий показывает, что таких принципов три: генеалогия, присутствие и власть (точнее, характер власти). Именно формулирование этих принципов определяет *принадлежность*<sup>5</sup> Великого княжества, а значит, и *право* на его наследие.

*Генеалогия.* Политически очень трудно определять принадлежность наследия без легитимации его в прошлом, именно поэтому тема генеалогии Великого княжества Литовского была и остается важным элементом политико-научного противостояния. Проблема генеалогии, которую мы здесь понимаем как совокупность сведений о происхождении, очень серьезно воспринималась и воспринимается в среде историков. Решение проблемы, Литва ли завоевала в XIII в. Беларусь или наоборот, имеет политическое значение, которое хорошо иллюстрирует роль белорусоцентричной концепции Великого княжества Литовского в разрушении советской идентичности в конце 1980-х гг.

*Присутствие.* Естественно, что национальные претензии на государственную и культурную традицию не могут обойтись без апелляции к «национальному присутствию» в этой традиции и в этом государстве. Роль апелляции к присутствию тем более возрастала, чем большую роль в политической жизни начинали играть «массы» и идеи о национальной воле, демократии и т.д., легитимность которых и строилась именно на присутствии, в противовес феодальной легитимации «по крови». Для российской историографии было очень важно утвердить российское присутствие через отождествление его с русинской традицией и подчеркивание того, что духовная связь между Москвой и Западной Русью никогда не прерывалась. Польские историки говорили о массовых переселениях этнических поляков в Великое княжество на протяжении всего Средневековья и неразрывности культурной и политической традиции ВКЛ с культурной и политической традицией Польши, особое внимание придавая минимизации количества русинов в населении княжества. Именно для определения присутствия разные историографические традиции изобретали «национальные» или этнические маркеры типа католик-литовец, католик-поляк, православный-русский и т.д.

*Сущность власти.* С политической точки зрения Великое княжество Литовское имеет наибольшее значение как традиция государственности. Для национальных движений начала XX в. определить свою государственную традицию значило стать «исторической» нацией, что легитимировало движение за независимость. Государственная традиция – это традиция власти, опыт национальной общности в господстве над определенной территорией, населением и т.д. В соответствии с этим для литовской историографии было очень важно показать этнически литовский характер власти в Великом княжестве: литовское происхождение династии,



большинства шляхты, приоритет интересов этнических литовцев в политических делах и т.д., что постепенно приводило их к описанию ВКЛ как литовского «национального» государства. Белорусские исследователи, естественно, занимали совсем другие позиции и апеллировали к белорусскому характеру и власти, и господства в Великом княжестве.

Эти три принципа, по нашему мнению, являются основой политической организации историографии Великого княжества Литовского. Но перед тем, как перейти к анализу национальных историографий, снова вернемся к конструированию Великого княжества Литовского как объекта исследования в исторической науке.

Территория бывшего Великого княжества Литовского на протяжении практически всего XIX в. выступала как пространство, знание о котором создавало инструмент российско-польского политического противостояния. «Региональные особенности» этой территории формировали научную проблему (как польской окраины и российской провинции одновременно), но не самостоятельный объект исследования. Беларусь и Литва были для историков лишь пространством между враждебными метрополиями. Знание, которое они производили, могло полностью игнорировать местные особенности<sup>6</sup>.

Определенным исключением из мейнстрима была школа истории, сложившаяся в Виленском университете первой трети XIX в. и сделавшая историю Беларуси и Литвы отдельным предметом исследования, за что ее иногда называют первым эпизодом белорусского и литовского «возрождения». Исследователь истории права И. Данилович, сторонник восстановления независимости Великого княжества Литовского, отмечал самоценность языка статутов ВКЛ и выступал за его возрождение, славист М. Бобровский «открыл» целостность старобелорусской литературы и ввел в научный оборот фигуру Ф. Скорины, историк И. Лобойко утверждал необходимость комплексного изучения Беларуси и Литвы как интегрированного целого.

Судьба «литвинской» школы (как научного феномена) еще раз подтверждает тесную связь между властью и историческим знанием. Из-за того, что «литвинская» школа не нашла политической легитимации, ее концепции оказались вытеснены на глубокую периферию и были вновь открыты лишь благодаря разворачиванию белорусского и литовского национальных движений. Концепции «литвинской» историографии представляли аномалией, которую польские и российские исследователи считали за лучшее не замечать, пока их к этому не принудили политические события второй половины XIX – начала XX в. К этому времени основным принципом исследовательской стратегии польских и российских историков становится определение *принадлежности* территории (культурного и государственного наследия) ВКЛ к российскому или польскому политическому (культурному) полю. Для России это значило подчеркивание славянского, русинского (русского), православного характера Великого княжества. Для поляков, наоборот, – польской, католической и нерусинской природы ВКЛ.

## *Geneza Państwa Litewskiego: польская традиция XIX – начала XX в.*

Долгое время одной из самых характерных привилегий польской историографической традиции являлась монополия на знание о Великом княжестве Литовском. Эта монополия была «традиционной», закреплённой идеологией польской многоэтнической (политической) нации и зрелых политических практик, насчитывавших не одно столетие. Свое доминантное значение польская традиция сохраняла до середины XIX в., или, чтобы быть более точным, до восстания 1863–1864 гг., когда у нее появляется сильный, легитимированный российскими имперскими властями конкурент.

Российско-польское противостояние обуславливало политическую основу исследовательских стратегий польских историков – максимальное снижение роли русинского элемента в истории княжества. Свертывание русинскости означало снижение роли Москвы и отклонение ее претензий на историческое наследие Великого княжества Литовского, что одновременно создавало знание об истории, весьма подходящее литовскому национальному движению.

*Генеалогия.* Стандартом польской историографии, касающимся генеалогии Великого княжества Литовского, была концепция литовского завоевания Руси (традиция начата еще текстами Я. Длугоша). В отличие от более поздних вариантов истории Великого княжества, факту присоединения русских княжеств к литовскому государству придавалось принципиальное и решающее значение в формировании ВКЛ. Именно это присоединение (завоевание) и есть акт создания нового государства (литовская и советская историографии связывали генеалогию ВКЛ с созданием единого литовского государства, далее осуществлявшего экспансию на юг). Некоторые исследователи (в частности, Ю. Летковский) были склонны расширять временные рамки литовской экспансии и датировать литовское завоевание русинских земель XII в., но это не меняло сути. Их концепциям была свойственна пассивная роль русинских земель, которые были только объектом внешней экспансии, хотя частично и признавался факт влияния Руси на формирование государственных институтов новой державы. Выводы польской генеалогии Великого княжества были однозначны: это государство создали не русины.

*Присутствие.* Общая стратегия польской историографии, направленная на минимизацию роли русинского элемента в истории Великого княжества Литовского, вынуждала определенным образом описывать демографическую и культурную ситуацию в нем. В начале XX в. Я. Якубовский (и этот случай весьма показателен), исследуя литовский этнический элемент в государстве, пришел к выводу, что в середине XVI в. он составлял около половины населения<sup>7</sup>. Другой известный польский историк Г. Ловмянский доказывал, что этнические литовцы составляли не более 20% населения, но зато около 60% рыцарства (т.е. «элиты»)<sup>8</sup>. Так или иначе, в польской версии истории Великого княжества литовский этнический элемент

представал значительной демографической силой. Более того, польские историки были склонны игнорировать ассимиляцию балтов русинами, хотя и уделяли много внимания процессам полонизации (самополонизации) последних. Особое место отводилось польскому присутствию в регионе и происхождению местных поляков. Значительное количество польских исследователей начала XX в. писало о массовых переселениях поляков в Средневековье на русинские земли. Этнические поляки появлялись в Великом княжестве Литовском как военнопленные (XII–XIV вв.), а после Люблинской унии началась добровольная миграция на неосвоенные земли княжества<sup>9</sup>. Значительное место в историографии занимала тема польского культурного присутствия и связанный с ним процесс колонизации. Против тезиса литовской и белорусской историографии о принудительном ополячивании элиты ВКЛ польская историография выдвинула тезис о добровольной самополонизации. Польские исследователи делали вывод о заметном польском присутствии в княжестве, отмечая большую роль польского элемента в политической и культурной жизни, что должно было подтверждать их права на эту территорию.

Надо отметить, что тезис о массовых переселениях поляков в Средние века на белорусские и литовские земли был постепенно отброшен польской историографией (хотя его до сих пор можно встретить в текстах белорусских поляков), а вот тезис о добровольной полонизации шляхты Великого княжества сохраняет свою значимость.

*Власть.* Сущность власти в Великом княжестве, с точки зрения польских историков, отражена в том, как его называли – Литовское государство. Литовское этническое господство связывалось с демографическим доминированием, генеалогией и, наконец, с цивилизационной молодостью литовцев по сравнению со славянами (Г. Ловмянский). Такое описание сущности власти, однако, характерно только для первого, самого давнего, периода существования княжества<sup>10</sup>. Уния засвидетельствовала создание политического и военного союза, что неизбежно меняло характер государственной власти. Вопрос о том, чем была «уния» – федеративным образованием или практически единым государством, – оставался дискуссионным, однако бесспорным считалось то, что с этого времени власть в Великом княжестве стала принадлежать польской политической (шляхетской) нации, основанной на преданности республиканским свободам и общей миссии<sup>11</sup>. Соответственно власть, которая сначала была лишь политически польской, постепенно становилась польской и в «национальном» смысле. Более того, значительное число польских исследователей не отличало феномена польской политической нации Средневековья и современной для них польской нации, построенной на лингво-культурных принципах. То, что вначале было этнически литовской государственностью, вскоре стало «национально» польской и таковой оставалось до самого конца XVIII в. (естественно, что не могло даже быть речи о ВКЛ как о форме государственности русинов).

Содержание польского исторического знания о Великом княжестве Литовском имело два основания: историографическую традицию, практически не прерывав-

шуюся со Средневековья, и принцип вытеснения русинского элемента. Это в значительной степени предопределило его судьбу: традиция обеспечила научную легитимность, свертывание русинского элемента – жизнеспособность в различных политических контекстах.

Польское историческое знание о ВКЛ было быстро адаптировано литовским национальным движением и стало важной частью литовской национальной историографии. Вскоре стратегия польской традиции, направленная на свертывание русинского элемента, была перехвачена советской историографией, когда возникла политическая необходимость приуменьшать белорусскую традицию государственности, в которой Великое княжество занимало центральное место.

И последнее: польская традиция среди всех историографий региона больше всего склонна игнорировать белорусский элемент Великого княжества. Если для литовских исследователей определение культурных и политических границ с белорусами является вечной проблемой, а для советской историографии тема «угнетения белорусов и украинцев» была едва ли не центральной, для поляков оказывалось достаточно определения ВКЛ как литовского (литовско-польского) государства, что позволяло в большинстве случаев воспринимать белорусов лишь как фон.

### ***Литовско-Русское государство: российская традиция (вторая половина XIX – начало XX в.)***

Подчеркнутая нелояльность поляков и шляхты бывшего ВКЛ к Российской империи, проявившаяся в войне 1812 г., восстаниях 1830–1831 и 1863–1864 гг., значительно ускорила процесс создания альтернативного *российского* знания о прошлом Великого княжества Литовского. Стратегия российских исследователей была здесь полностью противоположной и основывалась не на польской историографической традиции, а на собственно русинских исторических документах. Общей задачей было максимизировать роль русинского (русского) начала в ВКЛ и роль русинов в политической и культурной жизни этой страны. Новое историческое знание должно было делегитимировать польские претензии на наследие Великого княжества. Эта трансформация, начавшаяся на повороте от XVIII к XIX в. и окончательно оформившаяся во второй половине XIX в., открывала дорогу изменениям в видении истории Беларуси и Литвы, которые с этого времени приобретают совсем иной «национальный» характер и другую государственную традицию.

Великое княжество Литовское перестает быть польским (литовско-польским) и становится «Литовско-Русским государством». Название «Литовско-Русское государство» определяет не столько национальный характер княжества (вроде «белорусско-литовское государство» в современной отечественной историографии), сколько его официальное название, эквивалентное «Великому княжеству Литовскому». Легитимация этого изменения находилась в полном официальном названии государства:

«Великое княжество Литовское, Русское и Жемайтское». Появилась также тенденция, которая позже будет полностью воспринята белорусской историографией, употреблять название «Великое княжество Литовское» вместо доминантного в польском научном обороте «Литовское государство»<sup>12</sup>.

В соответствии со своими научными и политическими целями российская историография разработала новую интерпретацию принципов определения *принадлежности* Великого княжества.

*Генеалогия.* Уже один из первых российских историков ВКЛ В. Антонович подчеркивал тесное взаимодействие между русинским и литовским элементом при возникновении Великого княжества. Именно с Русью он связывал политическую и военную мощь, позволившую Миндовгу овладеть всей Литвой и стать полновластным государем<sup>13</sup>. Другой крупный исследователь Н. Дашкевич поставил под сомнение стереотипный тезис о завоевании Новогрудка Литвой и определил место древней Литвы в верховье Немана. Самый значительный русский историк ВКЛ начала XX в. М. Любавский<sup>14</sup> определял Великое княжество Литовское как территориальное, а не этническое образование, что позволило ему сделать вывод о литовско-русском (русинском) происхождении государства<sup>15</sup>. Таким образом, генеалогия Великого княжества приобретала совсем иное содержание, в котором славянский элемент занимал равную (если не доминантную) с балтами позицию.

*Присутствие.* Для российских исследователей русинское (а это практически всегда означало русское, российское) доминирование в Великом княжестве не подлежало сомнению. Выводы польских историков о демографической значимости этнического литовского элемента не воспринимались серьезно, русский характер населения государства представлялся очевидным и не требовал развернутой аргументации. Еще более уверенные позиции российская историография занимала в вопросе определения культурного характера государства. Великое княжество Литовское имело развитую восточнославянскую культуру, которая, в отсутствие балтской альтернативы, не просто доминировала, но долгое время была единственной влиятельной в этом государстве. Это было пространство, где развивались русинские литература, право, летописание, общественная мысль, просвещение и, наконец, доминировал старобелорусский язык (в терминологии российских историков – «западнорусский язык») как язык культуры и власти. Русинская традиция определяла культурный образ и характер Великого княжества, вытесняя все остальные культуры на периферию. Только в XVI–XVII вв. начинается процесс упадка белорусской культуры, постепенно уступающей свое жизненное пространство культуре польской.

*Власть.* Новое понимание генеалогии, вместе с культурным и демографическим доминированием русинов, позволило преодолеть польское представление о власти в Великом княжестве и придать ему принципиально иной смысл, тем более что примеров участия русинов в политической и военной жизни было более чем достаточно. Власть в Великом княжестве (в первые века его существования) интерпретировалась как литовско-русская, основанная на перманентной борьбе литов-

ского и русского элементов за верховенство (В. Антонович)<sup>16</sup>. М. Любавский обращал внимание на то, что сам факт литовского «завоевания» не может означать исключительно литовского характера государственности, которая, без сомнения, имела литовско-русское содержание. Российские исследователи много внимания уделяли участию русинов в политической жизни страны, их роли в формировании государственной политики и определяли их как одну из общностей, причастных к власти. Упадок государственности ВКЛ обычно связывался с католической экспансией, религиозной унией 1596 г. и принудительной полонизацией элиты.

Таким образом, Великое княжество – это литовско-русское (постепенно все более и более русское) государство, которое в результате внешней экспансии стало преимущественно польским, из чего легко делались приемлемые для российской имперской власти политические выводы.

Судьба российской историографии, как и ее политическое значение, была достаточно неожиданной. На протяжении практически всего XIX в. апелляция к русинской и непольской традиции Великого княжества полностью соответствовала имперской стратегии триединого русского народа. Но уже в начале XX в. эта стратегия дает сбой из-за того, что в качестве политического субъекта формируется белорусское национально-освободительное движение, которое в Великом княжестве видит опыт собственной (автономной от России) государственности. В белорусском дискурсе российское историческое знание о Великом княжестве очень быстро белорусизируется, само название государства меняется с литовско-русского на литовско-белорусское, что не противоречило историческим фактам и совпадало с политическими интенциями белорусских лидеров.

Интересно, что авторы концепции русско-литовской государственности стали учителями основателей национальных белорусских и украинских историографий или даже сами приняли участие в национально-освободительном движении. Так, учениками В. Антоновича были М. Грушевский и М. Довнар-Запольский, учеником М. Любавского – В. Пичета, а М. Дашкевич сам стал одним из основателей украинской историографии. В то же время часть российского общества значительно охотнее принимала концепцию многовекового литовского и польского господства в Беларуси и Украине.

Актуализация русинской (белорусской) природы Великого княжества Литовского в новых политических условиях начала играть против идеи «восточнославянского единства», поэтому, когда в СССР конца 1920-х гг. снова возвращаются к идее русоцентризма, о возрождении старой российской историографии уже никто и не помышляет. Новая политическая реальность требовала нового исторического знания, и оно, как это ни парадоксально, было найдено у бывшего оппонента с его стратегией свертывания и практикой «угнетения» русинского элемента в Великом княжестве Литовском.

### **Советская историография: «революционный» поворот конца 20-х гг. XX в.**

Сразу после революции 1917 г. началась эмансипация историографий нерусских народов Российской империи, закрепляемая политикой «коренизации» в СССР 1920-х гг. Но уже в конце 1920-х гг. ситуация меняется, советская цивилизация становится русоцентричной, что коренным образом трансформирует политико-научные стратегии. На протяжении 1934–1954 гг. была создана в сущности антимарксистская (несмотря на все декларации) схема интерпретации прошлого нерусских народов СССР<sup>17</sup>, среди главных принципов которой можно выделить следующие: 1) опека России над политическим и культурным развитием нерусских народов; 2) история нерусских народов как история угнетенных масс; 3) оценка политических лидеров и исторических событий в зависимости от их полезности для России. Для Беларуси это означало возрождение идеи восточнославянского единства и отказ от традиции несоветской государственности. Термин «литовско-белорусское государство» для определения Великого княжества Литовского бесследно исчезает в конце 1920-х.

Принципиальной разницей в политических стратегиях российской и советской историографии было то, что первая определяла принадлежность земель Великого княжества Литовского через их неполюскость – этого было достаточно, чтобы доказать их «русскость». Но если дореволюционные имперские историки практически не имели потребности в редукции белорусской субъектности из-за ее слабости и политической невыразительности, то для советской власти это стало жизненной необходимостью. Перед советской историографией уже стояла задача не выявления русинскости, но редукции белорусской национальной субъектности, поэтому опыт Великого княжества должен был выглядеть как история «угнетения белорусского народа». Парадоксальным образом в новых политических обстоятельствах актуализация польскости и неславянскости Великого княжества обеспечивала восточнославянское единство и жизнеспособность советского русоцентризма, построенного на негосударственности нерусских народов. Соответственно изменилась и лексика: Великое княжество снова начало называться Литовским государством, а Речь Посполитая – Польско-Литовским, что должно было выразительно отражать их «национальную» сущность.

Канон советской генеалогии Великого княжества Литовского окончательно оформился в работах В. Пашуто, прежде всего в его монографии «Образование Литовского государства», изданной в 1959 г. Концепция, изложенная в этой книге, на несколько десятилетий определила направление развития историографии ВКЛ в СССР и его сателлитах<sup>18</sup>. Основной характеристикой советского канона стала идея о создании объединенного Литовского государства еще до захвата земель Руси. (Таким образом, начала доминировать чисто литовская версия создания ВКЛ.) Политический строй Литвы пережил эволюцию от конфедерации земель до их союза и наконец оформился в раннефеодальную монархию<sup>19</sup>.

Советская историческая наука не отрицала демографического доминирования белорусов в Великом княжестве, но при этом сводила их статус к репрессированной общности, одержимой неутолимым желанием воссоединиться с Московской Русью. Белорусское присутствие в ВКЛ определялось молчаливым существованием, а социальная история белорусов сводилась к истории крестьянства. Культурная традиция белорусского Средневековья признавалась, но никогда не представлялась как нечто целостное, завершенное и описывалась лишь в виде отдельных, не связанных между собой фрагментов.

Советская исследовательская стратегия последовательно разделяла этнические и культурные общности Великого княжества на «властные» и «подчиненные» герметично замкнутые классы. Властные образовывали политическое пространство, угнетенные – отчужденную от государства общность, которая была вынуждена развиваться во враждебном окружении, под «властью и гнетом» литовских феодалов.

Еще одной особенностью политической организации советской исторической науки было существование фактического запрета на белорусское знание о Великом княжестве Литовском как *государстве*. Белорусские историки занимались изучением только крестьян, а исследование политических институтов, социальной структуры и т.д. запрещалось. Великое княжество Литовское просто не могло быть объектом белорусской истории в контексте доминирования в БССР крестьянской концепции нацию(этно-)генеза и декларирования полного отсутствия предков белорусов среди «господствующих» классов.

Судьба советского исторического знания о Великом княжестве неразрывно связана с эволюцией советской власти, благодаря которой это знание и было создано. Уже в конце 20-х гг. XX в. начинается кровавая советизация белорусской историографии, закончившаяся принятием исторической парадигмы, соответствующей новой политической ситуации. Советская государственная система блокировала развитие разнообразия концепций прошлого, поэтому долгое время такие концепции развивались лишь в среде историков-эмигрантов, однозначно не принявших советской версии истории Великого княжества Литовского. Распад СССР в значительной степени поколебал советскую историографическую традицию и дал толчок восстановлению национальных историографий в большинстве постсоветских стран. Тем не менее остатки советской историографии сохранили свое влияние, в частности, на белорусскую официальную историческую науку.

### ***Генеалогия белорусоцентричности***

Начиная с Первой мировой войны, Беларусь, как и весь восточноевропейский регион, испытывает глубокие политические изменения. Традиционное знание-о-прошлом, построенное на польской государственной традиции или русоцентричности, начинает приходить в упадок под влиянием новой политической ситуации.



Формируется новое знание, имеющее своей миссией производить, умножать и побуждать к росту национально-освободительные движения. Идеи возрождения многонационального Великого княжества Литовского или федеративной Речи Посполитой быстро трансформируются в политическую практику построения мононациональных государств. Происходит формирование основанной на этнолингвистических принципах национальной идентичности белорусов, поляков, литовцев и украинцев. Именно развитие этой моноидентичности становится главной политической функцией исторической науки.

Политическая революция означала революцию в исторической науке: началось формирование независимого от соседних национальных традиций белорусского знания о Великом княжестве. Политическим «телом» нового-старого знания стало национально-освободительное движение, которое последовательно репрессировалось властями Польши и СССР.

Не получив политической легитимации, взгляд на Великое княжество как на белорусское государство столкнулся с рядом политических проблем. Некоторым образом он смог просуществовать в БССР до конца 1920-х гг. и в Польше до 1939 г., но затем развивался только в эмиграции<sup>20</sup>. Возобновление белорусского знания о Великом княжестве Литовском стало вновь возможным только после распада советской политической системы.

Белорусская версия истории Великого княжества в начале XX в. исходила из российской традиции с ее практикой деконструкции польскости и актуализацией русинскости (в новой терминологии – белорусскости) этого государства. Можно говорить о формировании в начале XX в. переходной, российско-белорусской версии развития Великого княжества, наиболее показательным примером которой является «Краткая история Беларуси» В. Ластовского, изданная в Вильно в 1910 г.<sup>21</sup>. В. Ластовский, еще тесно связанный в своем нарративе с российской историографической традицией и терминологией, рассказывает о литовских князьях (а не о литовско-белорусских князьях или князьях ВКЛ), литовском государстве, литовском войске, хотя и вкладывает в слово Литва не этническое, а территориально-историческое значение. Великое княжество В. Ластовский называет в русле российской традиции *Литовско-Русским государством*<sup>22</sup>; лишь изредка встречаются определения типа «литовско-белорусские бояре, послы» и т.д.

После краха Российской империи происходит освобождение белорусской историографии от российской традиции. «Основы государственности Беларуси» М. Довнар-Запольского и «Краткий очерк истории Беларуси» В. Игнатовского (обе книги впервые были изданы в 1919 г.) содержат абсолютно иную терминологию, а вместе с тем и политико-символическую организацию, выразительно контрастирующую с «Историей» В. Ластовского<sup>23</sup>. Великое княжество Литовское называется «Литовско-Белорусским государством», «Литвой и Беларусью», в текстах идет речь о литовско-белорусском войске, литовско-белорусских магнатах и князьях и т.д. Такая терминология сохраняется до конца 1920-х гг.

Происходит и постепенная «белорусизация» генеалогии Великого княжества. Еще В. Ластовский говорил о смешанном этническом белорусско-литовском происхождении жителей древней Литвы<sup>24</sup> и что именно полоцкие князья-изгнанники дали начало Литовскому государству, которое, исходя из национальности его жителей, нужно называть Литовско-Кривичанским или Литовско-Русским<sup>25</sup>. В свою очередь, М. Довнар-Запольский отрицал тезис о том, что белорусские земли были завоеваны литовскими князьями<sup>26</sup>, и утверждал, что с самого начала Великое княжество Литовское было литовско-белорусским государством.

То, что белорусы не только участвовали в создании ВКЛ, но и заняли в новом государстве доминантные позиции, что они составляли большинство населения, присутствовали в государственном аппарате и с самого начала обуславливали политическую практику Великого княжества (разумеется, не только в качестве угнетенных крестьян), – все это для белорусских историков того времени не вызывало сомнений. Особое внимание уделялось актуализации старобелорусской культурной традиции Великого княжества – в частности, М. Довнар-Запольский утверждал, что старобелорусский язык был не только языком делопроизводства, но и разговорным даже для этнических балтов<sup>27</sup>. В такой ситуации даже определенное «снижение» позиций В. Игнатовским (последний придерживался концепции захвата Руси Литвой) не отрицало белорусской (литовско-белорусской) сущности Великого княжества.

Следующим логичным шагом стало оформление полностью белорусоцентричной парадигмы создания и развития Великого княжества, которая, с одной стороны, была очень нужна белорусскому национально-освободительному движению, а с другой – означала всего лишь последовательную «белорусизацию» известных исторических традиций. Белорусоцентричная версия истории Великого княжества создавалась в 1930–1940-е гг., когда белорусское национальное движение переживало не лучшие времена, историком Н. Шкялёнком и лингвистом Я. Станкевичем (в популяризированной форме). Сборники исторических сочинений обоих были недавно изданы отдельными книгами<sup>28</sup>.

В новой исторической парадигме генеалогия Великого княжества Литовского с самого начала имела белорусскую природу. Н. Шкялёнок<sup>29</sup> определил князя Миндовга как государя кривичского княжества, которое позже начало экспансию на восток, север и юг, причем кривичские земли присоединялись к новому государству добровольно, а жемайтские – силой. Династию великих князей Н. Шкялёнок назвал балтско-полоцкой по происхождению, их балтский элемент имел местное, субстратное происхождение, никоим образом не связанное с жемайтами (предками литовцев). Я. Станкевич занимал еще более радикальную позицию<sup>30</sup> – причину создания Великого княжества он видел в стремлении к объединению белорусских земель. С точки зрения этнического происхождения он считал ВКЛ «государством кривичско(белорусско)-литовским», но в том смысле, кто это государство создавал, какой оно имело национальный характер, ВКЛ было только кривичским (белорусским)<sup>31</sup>. Я. Станкевич также называл Миндовга белорусским князем и видел в Но-

вогородской земле место, с которого началось расширение нового государства. В качестве дополнительной аргументации в пользу белорусской генеалогии Я. Станкевич называл размещение столицы Великого княжества в «кривичском» городе Вильне, славянское происхождение герба «Погоня», употребление белорусской государственной и политической терминологии.

Согласно этой версии, сущность власти ВКЛ также была белорусской, ибо именно интересы белорусских земель были основой политики великих князей литовских (белорусских). По этой причине Н. Шкялёнок предлагал считать национальными героями не Свидригайло и казаков, а тех, кто с ними воевал, отстаивая целостность государства, – Жигимонта I и Яна Радзивилла III. Он особо подчеркивал, что хозяевами белорусских земель после Ягайло были не польские короли, а великие князья литовские (белорусские)<sup>32</sup>. Я. Станкевич для определения белорусскости власти в ВКЛ апеллировал к господству белорусского права и восприятию белорусами этого государства как своего. В 1960-х гг. он решил, что «белорусский» (великолитовский) характер ВКЛ должен был стать основой национальной идентичности и предложил переименовать Беларусь в «Великолитву».

### ***Литовская историография***

Для общества, идентичность членом которого основана на этно-лингвистических принципах – а именно такой была провозглашенная в 1917 г. Литовская Республика, – большое значение имеет этническая основа собственной политической традиции. Несмотря на определенный интерес литовского национального движения к идее многонационального Великого княжества Литовского, в основу новой литовской государственности была положена этно-лингвистическая общность. В соответствии с этой идеей сложилась новая историография, призванная очистить политическую традицию ВКЛ от славянских (прежде всего русинских) элементов.

Ситуация для литовской историографии значительно облегчалась тем, что литовское доминирование в ВКЛ в польской историографии было в то время распространённым представлением. В качестве бесспорного исторического знания принималась формула, лаконично сформулированная Г. Ловмянским в 1935 г.: «Господствующей [в Великом княжестве] была этническая литовская общность и ее следует идентифицировать с государством; в ее руках находилась политика, а ее интересы были для определения политики определяющими». Эта концепция лучше всего подходила национальному литовскому государству. Власть была *этнически* литовской, политика осуществлялась в интересах этнических литовцев, русинский элемент – лишь ресурс для литовского этнического доминирования. Естественно, русинские земли были захвачены литовцами, а династия литовских князей имела балтское происхождение. Благодаря тому, что во время присоединения Литвы к СССР в 1940 г. советская историография признавала исключительно литовский ха-

рактик Великого княжества Литовского, эта версия знания о прошлом практически без изменений просуществовала до восстановления независимости Литвы в начале 1990-х гг.

Важной особенностью этой концепции нужно считать оценку литовскими историками этнического литовского элемента в ВКЛ – не менее 1/3 от общей численности населения. Основание Великого княжества литовским этническим элементом также ни у кого не вызывало сомнения (особенно удобной была советская версия генезиса ВКЛ), попытки некоторых исследователей поместить Литву в верховье Немана ничего не меняли, ибо эта территория признавалась этнографически литовской.

Немного иной была рецепция истории после 1596 г. Здесь польское историческое знание расходилось с политическими требованиями творцов новой литовской идентичности. Прежде всего литовские историки не принимали унитарной интерпретации Речи Посполитой, когда федеративный характер этого государства либо игнорировался, либо постулировалась утрата ВКЛ своей государственности после 1569 г. и польско-литовское государство представлялось как единое целое<sup>33</sup>. Литовские историки отмечали автономный характер развития ВКЛ после Унии 1569 г. и последовательно апеллировали к традиции «литвинского сепаратизма», который цвел пышным цветом даже в середине XVIII в. и традиция которого помогала продлить историю литовской государственности на несколько столетий.

Литовская историография негативно относилась к концепции польской политической нации и видела в ней средство полонизации элиты Великого княжества, а сами поляки в ней на протяжении всего XX в. трактовались как чуждая и враждебная сила<sup>34</sup>. Соответственно полонизация, с их точки зрения, носила принудительный и агрессивный характер. При интерпретации культурного наследия Великого княжества литовские историки склонны называть все литвинское литовским. Само Великое княжество определялось как многокультурное и многонациональное, но не как многополитическое государство, и все этносы в нем, кроме литовского, рассматривались как национальные «меньшинства»<sup>35</sup>. В соответствии с этим литовское государство выступало в качестве опекуна и мецената русинской культурной традиции, которая смогла развиваться только благодаря этой политике благоприятствования. Что касается старобелорусского языка, то его принято называть «*gudŭ kanceliarinè kalba*» (русинский канцелярский язык), «*senoji slavŭ kalba*» (старославянский язык) или «*kanceliarinè slavŭ kalba*» (канцелярский славянский язык)<sup>36</sup>. Наиболее распространенные последние два варианта сводят его к безликому *lingua franca* типа латыни.

Еще одним признаком литовской историографии является ее «государствоточность», что проявляется в интеграции истории этноса (нации) и истории государственности<sup>37</sup>. С этим связано устойчивое отождествление понятий Литвы и Великого княжества Литовского. Такая связь истории с институтом государства появилась в начале XX в. и, видимо, генетически восходит к польской историографии ВКЛ.

Сегодня история Литвы выглядит следующим образом: Древняя Литва – Великое княжество Литовское (XIII–XVIII вв.) – этнографическая Литва (куда включена и северо-западная часть Беларуси вместе с Гродно) в составе России – независимая Литва 1917–1940 гг. – Литовская ССР – современная Литовская Республика. Все перечисленные государственные и территориальные образования являются такими же литовскими, как и современная Литовская Республика.

### ***Великое княжество Литовское и политическая реальность***

Великое княжество Литовское исчезло с политической карты Европы в конце XVIII в., но его политическая история на этом не закончилась, а в конце 80-х гг. XX в. оно испытало настоящее возрождение своего политического капитала. «Возрождение» памяти о Великом княжестве стало важным средством разрушения белорусской советской идентичности и играло значительную роль в аргументации национального движения конца 1980 – начала 1990-х гг. Практически вся политическая символика белорусского национального движения, от герба «Погоня» до битвы под Оршей, так или иначе была укоренена в историческом опыте Великого княжества.

История как средство получения знания о прошлом выразительно отражает «дух эпохи», но через апелляцию к истине она маскирует собственную политическую природу.

Великое княжество Литовское как исторический образ всегда было элементом политического сознания и эволюционировало вместе с ним. Во времена польско-русского противостояния оно представляло как арена бесконечной борьбы католиков и православных. Теперь, когда политическим стандартом стала толерантность, в политической истории ВКЛ ищут и находят эталон религиозной терпимости. В первой половине XX в., когда происходило становление национальных движений, которым необходимо было утвердить свою государственность, формирование Великого княжества представлялось как ряд завоеваний и насильственных экспансий. Когда же политические отношения между странами стабилизировались и конфронтацию сменили разговоры о европейской интеграции и добрососедстве, начали распространяться концепции синтеза, симбиоза, согласия и взаимной выгоды как основы существования Великого княжества Литовского.

Вместе с политической модой на мультикультурализм появляются концепции Великого княжества как идеального многокультурного государства Средневековья<sup>38</sup>. Особое внимание обращают на демократическую традицию государства, которая в начале XX в. воспринималась скорее как «шляхетская анархия». Образ Великого княжества был всегда разным и всегда отражал «дух времени», его интерпретировавшего.

Великое княжество Литовское, Русское и Жемайтское мы знаем как Литовское, Литовско-Русское, Литовско-Белорусское, Белорусско-литовское и, наконец, Бело-

русское государство. Каждый из отмеченных образов Великого княжества отсылает к собственному политическому контексту и научному канону. Мы попытались понять это отличие, но ни в коем случае не решить, насколько оно правомерно. В этой работе мы следовали пониманию истории как знания политического, точнее – политически значимого. Нет политических практик – нет и когнитивных. К сожалению, на протяжении всего своего развития историческая наука значительно больше зависела от геополитического ландшафта современности, чем от фактов прошлого, ею исследуемых.

### Примечания

- <sup>1</sup> Политическая наука вообще долгое время развивалась в границах науки исторической или была тесно с ней связана. Достаточно упомянуть научные практики в СССР, где политические исследования дисциплинарно мимикрировали под исторические, или вспомнить политико-научную деятельность Н. Макиавелли, чей вклад в развитие политической теории в значительной степени основывался на историческом материале.
- <sup>2</sup> Когда мы говорим здесь «власть», то имеем в виду любую политическую власть и совсем не обязательно государственную.
- <sup>3</sup> «окна возможностей» (англ.).
- <sup>4</sup> Напомним, что, согласно Т. Куну, научные революции должны рассматриваться как революции только в отношении той отрасли, чью парадигму они затрагивают.
- <sup>5</sup> Определение принадлежности означает определение «национального» характера явлений прошлого. При всей некорректности этой процедуры с точки зрения «науки», это имеет большое значение для политики.
- <sup>6</sup> Подробнее см.: Казакевич, А. Пра Калёнію / А. Казакевич // Фрагменты. № 11 (<http://frahmenty.knihi.com/11kazakievich.htm>).
- <sup>7</sup> Jakubowski, J. Studia nad stosunkami narodowościowymi na Litwie przed Unią Lubelską / J. Jakubowski. Warszawa. 1912. S. 6.
- <sup>8</sup> Łowmiański, H. Uwagi w sprawie podłoża społecznego i gospodarczego unii Jagiellońskiej / H. Łowmiański // Księga pamiątkowa ku uczczeniu litniej rocznicy wydania I Statutu litewskiego. Wilno, 1935. S. 247.
- <sup>9</sup> Смалянчук, А. Палякі Беларусі і Літвы ХІХ – пачатку ХХ ст. як этнакультурны і сацыяльны феномен // Беларускі гістарычны агляд. Т. 7. 2000. Чэрвень. С. 154–155.
- <sup>10</sup> Вопрос о том, с какой Унии (Кревской, Городельской или Люблинской) начался «сдвиг власти», был дискуссионным.
- <sup>11</sup> Валіцкі, А. Інтэлектуальныя эліты і зьменлівы лёс “вымысьленае нацыі” ў Польшчы / А. Валіцкі // Фрагменты. № 7. С. 159.
- <sup>12</sup> Употребление официального названия «Великое княжество Литовское» вместо прилагательного «литовская (литовский)» в белорусской историографии наблюдается и позже. В частности, в 1960-х гг. белорусские исследователи употребляют название «Статуты Великого княжества Литовского» вместо «Литовские статуты».
- <sup>13</sup> Антонович, В. Очерки истории Великого княжества Литовского до половины XV столетия / В. Антонович. Киев, 1878. С. 16–18.
- <sup>14</sup> Выводы М. Любавского относительно истории Великого княжества Литовского сохранили свое доминантное значение до конца 20-х гг. XX в., когда сложилась советская историческая традиция.

- <sup>15</sup> Любавский, М. Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания первого Литовского статута / М. Любавский. М., 1893. С. 2–4.
- <sup>16</sup> Вообще подчеркивание литовско-русинского и польско-русинского политического противостояния можно считать характерной особенностью российской исторической традиции, что, без сомнения, имело политическое основание.
- <sup>17</sup> Величенко, С. Перебудова та минуле неросійських народів / С. Величенко // Український історичний журнал. 1992. № 4. С. 93.
- <sup>18</sup> Краўцэвіч, А. Стварэнне Вялікага княства Літоўскага / А. Краўцэвіч. Rzeszów, 2000. С. 55.
- <sup>19</sup> Пашуто, В. Образование Литовского государства / В. Пашуто. М., 1959. С. 364.
- <sup>20</sup> Определенный рост активности производства знания о ВКЛ как белорусском государстве наблюдается в 1940-е гг. во время немецкой оккупации.
- <sup>21</sup> Это был первый обзор истории Беларуси на белорусском языке.
- <sup>22</sup> Само употребление термина «гасударства» (не «дзяржава» или «гаспадарства») хорошо отражает переходность нарратива В. Ластовского от российской к белорусской традиции.
- <sup>23</sup> Несмотря на то что Игнатовский несколько «снижает» белорусскую роль в создании ВКЛ.
- <sup>24</sup> Ластоўскі, В. Кароткая гісторыя Беларусі / В. Ластоўскі. Менск, 1992. С. 11.
- <sup>25</sup> Соответственно, династия великих князей литовских должна рассматриваться как продолжение полоцкой княжеской династии.
- <sup>26</sup> Доўнар-Запольскі, М. Асновы дзяржаўнасці Беларусі / М. Доўнар-Запольскі. Менск, 1994. С. 9.
- <sup>27</sup> Там же. С. 17.
- <sup>28</sup> См.: Шкялёнак, М. Беларусь і суседзі. Гістарычныя нарысы / М. Шкялёнак. Беласток, 2003; Станкевіч, Я. Гістарычныя творы / Я. Станкевіч. Менск, 2003.
- <sup>29</sup> Историческое наследие Н. Шкялёнка достаточно велико, но центральное место занимает серия статей «О методологии истории Беларуси», опубликованная в газете «Раніца» в 1942–1943 гг.
- <sup>30</sup> Отрицая название «Беларусь» как колониальное, он стремился заменить его квази-историческим «Кривья», «Кривия».
- <sup>31</sup> Станкевіч, Я. Цыт. выд. С. 145.
- <sup>32</sup> Шкялёнак, М. Цыт. выд. С. 143.
- <sup>33</sup> Бардах, Ю. Крэва і Люблін. З праблемаў польска-літоўскае уніі / Ю. Бардах // Штудыі з гісторыі Вялікага княства Літоўскага. Менск, 2002. С. 68.
- <sup>34</sup> Смалянчук, А. Цыт. выд. С. 149.
- <sup>35</sup> Национальные меньшинства в соответствии со своим статусом, а не количеством.
- <sup>36</sup> См., в частности: Антонаў, А. Беларусь і беларусы ў літоўскіх школьных падручніках гісторыі / А. Антонаў // Беларускі гістарычны агляд. Т. 8. 2001. Снежань.
- <sup>37</sup> Эта ситуация выразительно отличается от белорусской, ибо для белорусской историографии история – это прежде всего история «народа».
- <sup>38</sup> Национальная принадлежность в таком случае размывается и ВКЛ предстает как белорусско-польско-украинско-русско-еврейско-... и так до бесконечности государство.

## САМИ СЕБЕ ЧУЖИЕ\*

### Повествование гуманитарных наук: проблемы трансформации

Спор об универсальных и локальных ценностях, который продолжается с XVIII в., сегодня в Польше зашел в тупик; к тому же чтение старопольской культуры слабо распространено и поэтому она рассматривается всего лишь как собрание пропагандистских цитат. Но даже последнее встречается нечасто. Станислав Лем был прав, когда в своей работе под характерным заголовком *Шахматная доска без шахмат* с горечью писал, что современная культура – это «сгусток безумия», что она страдает «полной амнезией» в отношении прошлого и равнодушна к литературе. Лем признается, что прежде, когда к нему приходили желающие заниматься литературным творчеством, он советовал им уходить в бизнес или информатику. «Сегодня я не был бы столь радикален», – говорит писатель. Некому братья за «труднейшие темы», как он их сам называет, словно страх и безволие овладели почти сорокамиллионной страной<sup>1</sup>.

Тот же упрек можно адресовать и гуманитарным наукам. Поэтому нам следует задуматься, что, собственно, происходит?

«Трансформация» и «модернизация» – пожалуй, наиболее часто употребляемые слова в Польше в последние пятнадцать лет. Это относится не только к экономике, но и к культуре. Демократическо-капиталистическая трансформация привела, как уже было проницательно отмечено, к потере экономического и символического капитала, причем это относится не только к рабочим, но и другим социальным группам. Модернизация в сфере культуры выразилась в так называемой информационной революции и в бесспорном доминировании массовой культуры. Серьезный кризис высокой культуры отождествляется

\* Глава из книги: Maria Janion. *Niesamowita słowiańszczyzna: Fantazmaty literatury*. Kraków, 2006.



с кризисом культуры вообще, с угасанием идеализированной общественной коммуникации, опирающейся на солидарное взаимопонимание в отношении общепризнанных идеалов независимости и свободы. К этому следует добавить очевидное в эпоху глобализации отсутствие интереса к национальной культуре со стороны технократических элит и кризис традиционно понимаемой национальной идентичности, свидетельством чему является новейшая молодая проза.

*Интеллигенция умолкла*, пишет профессор Барбара Скарга, которая не желает покидать еще существующие бастионы культуры, чтобы «не стать жертвой атак, предпринятых, возможно, с целью уничтожения»<sup>2</sup>.

*Смерть интеллигенции* – такая дискуссия состоялась недавно по поводу выхода книги Магдалены Гроховской *Вычтенные из молчания* (2005), посвященной уже ушедшим из жизни великим авторитетам польской интеллигенции. С умолканием интеллигенции и уменьшением ее влияния связывается очень серьезный кризис аудитории, о котором пессимистически говорит профессор Януш Славинский: «Уже нет читателя, который бы чего-то ожидал от литературы и вообще связывал с ней какие-то притязания и надежды. Все, что доходит до аудитории, в равной степени безразлично ей»<sup>3</sup>. Как пишет Марк А. Шнайдер в *Культуре и расколовании мира*, вдохновляясь теорией Макса Вебера и прибегая к шекспировским аллюзиям, в результате прогресса науки и развития бюрократической организации общества в ее крайней форме жизнь превращается в сказку, «которая, будучи лишённой содержания, определенно не будет означать ничего, даже если тот, кто ее рассказывает, – не идиот»<sup>4</sup>. Это сказка рекламы, отворяющей ворота в «магический мир потребления».

И наконец, третье, самое важное проявление процесса модернизации: массовая коммуникация становится основной системой отношений в польской культуре, о чем пишет Пшемислав Чаплинский. Произошел решительный поворот к унификации, коммуникативный капитал упростился до уровня собрания готовых формул, граничащих с банальностью. Отсутствие новизны в высказываниях признано желаемой нормой. Общественное сознание в своей основе становится весьма поверхностным и даже призрачным, поскольку не опирается даже на элементарное гуманитарное знание о разнообразии мира, обеспечивающее фундамент демократии. «Эффект пассивности» – так называет Чаплинский то, что характеризует литературу в наше «нормальное время». «Идеология неизменности приводит участников культуры в коммуникативное оцепенение»<sup>5</sup>. Медийная повседневность наступает стремительно, и литература, как пишет Чаплинский, отдает в ничейное владение то «поле искусства, на котором идет борьба за общественное внимание, получая взамен признание права на открытие новых форм описания действительности»<sup>6</sup>. Речь здесь идет, прежде всего, о создании оригинального художественного языка в то время, когда в литературе господствует так называемый медийный реализм, входящий в своих началах к телевизионному репортажу.

## **Где может находиться источник нового возрождения литературы и гуманитарных наук?**

Я полагаю, что основанием гуманитарных наук является повествование. Мало что-нибудь увидеть, пережить или даже понять. Надо еще уметь об этом рассказать. Повествование, художественное или нехудожественное, всегда стремится к форме – хочет оно того или не хочет. Если оно этого не делает, то остается невосстановленным. Существует несколько основных типов нарратива. Хейден Уайт называет в качестве таковых Роман, Трагедию, Комедию и Сатиру<sup>7</sup>. Они могут смешиваться друг с другом, создавая соответствующие подтипы. Их сопровождает «страсть познания», которая является основой европейской духовности. Повествование, в том числе и повествование гуманитарных наук, – это способ ориентации в мире. Энергия повествования – это энергия восприимчивости Другого, которому я повествую и которого слушаю, создавая круг понимания и сочувствия как особую форму понимания. Повествуя, мы проводим добровольный обмен повествованиями.

## **Какими могут быть рамки нового повествования?**

Эдвард Саид заложил основания методологии и исследовательской практики постколониальной критики. В *Ориентализме* он анализирует «Восток» как мифическое построение и демонстрирует процедуры подчинения не-западной истории Востока канонам западных фабул и схем<sup>8</sup>. Норман Дэвис метко замечает, что возникающие на Западе исследования на тему Восточной Европы тоже бывают подвержены подобного рода предубеждениям и искажениям<sup>9</sup>. Возможно ли к повествованиям о славянстве и Польше применять категории постколониальной критики?<sup>10</sup> Вот вопрос, который я ставлю перед собой.

Нужно отметить, что Саид охарактеризовал принципы своей основной работы *Ориентализм* как гуманистическую критику. Гуманизм – это историческое и рациональное понимание, которое поддерживает поиск общности с другими комментаторами, обществами и эпохами. Оно вытекает из интерпретированной в антиэссенциалистском духе предпосылки Вико о том, что «человеческая история творится людьми». Основанием гуманистической критики, согласно Саиду, становится сравнительная филология, развившаяся под влиянием Гёте, Гумбольдта, Дильтея, Ницше, Гадамера, Ауэрбаха, Шпитцера и Курциуса. Филология – «самая глубокая и творческая из объяснительных наук». Сравнительная филология интерпретирует текст глубоко и конкретно, углубляясь в жизнь, увиденную из перспективы времени его создания и восприятия автора. Саид прибегает даже к старому дильтеевскому определению *einfühlen* – вчувствоваться. Так понимаемое гуманитарное образование не является «каким-то сентиментальным и полным лицемерия требованием обратиться к традиционным ценностям или классике, но

действительной практикой мирового светского и рационального дискурса». Современные техники способны сузить это гуманитарное образование. «Вместо того, чтобы читать в настоящем смысле этого понятия, сегодняшние студенты лишь рассеянно следят за текстом из-за фрагментарности знания, полученного через масс-медиа и Интернет»<sup>11</sup>. Поэтому нужно вернуться к изучению классиков филологии и текстов культуры.

Тысячу лет назад между латинским Западом и греческим Востоком (между Римом и Византией) прошла линия религиозно-культурного разделения, признанная «самой прочной культурной границей европейского континента»<sup>12</sup>. Чем это обернулось для Польши? Она оказалась на западо-востоке; как иронически выразился Славомир Мрожек, на восток от Запада и на запад от Востока. Однако чаще Польша старалась – в конструкциях своих интеллектуалов и в повседневном воображении – отдать предпочтение «Западу» и отмежеваться от «Востока».

Но могут ли гуманитарные науки в соответствии с велением времени создавать альтернативные повествования? Можно услышать, что старые польские нарративы, основанные на мотивах мессианства и мученичества, все еще находят отклик, но исключительно благодаря инерции и стереотипам. Процессы колонизации Польши в XI–XX вв. и противостоявшие им мечты Сенкевича о колонизации Польшей других стран создали во многом парадоксальную польскую постколониальную ментальность. Она проявляется в чувстве пораженческого бессилия, неполноценности и периферийности. Этому довольно распространенному ощущению неполноценности перед «Западом» противопоставляется в пределах той же самой парадигмы мессианская идея в виде нарратива о наших исключительных терпениях и заслугах, о нашей величии и превосходстве над «безнравственным» Западом, о нашей миссии на Востоке. Такое повествование представляет собой замкнутый круг неполноценности и превосходства, который превращается в фигуру вечной разорванности между «европейской призрачностью» (которая, может, совсем и не призрачна) и «польской истиной» (подозревающей, что она отнюдь не абсолютна).

### ***Что стало со славянской мифологией?***

На меня сильное впечатление оказала интернет-дискуссия, опубликованная в «Gazecie Wyborczej» под заглавием *Почему наши дети не изучают славянскую мифологию?* Участники дискуссии горячо спорили о том, существовала ли вообще славянская мифология и языческая религия. Иное дело – греческие, римские, скандинавские и кельтские мифы: аутентичные, богатые, послужившие источником вдохновения для всего европейского искусства. А славянская мифология – это, в лучшем случае, стусок вымыслов и добрых намерений сомнительных «ученых» XIX в. Цитирую высказывание одного из участников: «О славянской мифологии

мы можем рассказать так мало, что не стоит об этом и говорить». Кто-то, однако, вспомнил о книге Александра Гейштора *Мифология славян*, которая могла бы служить школьному обучению<sup>13</sup>.

Трудно не заметить в этой интернет-дискуссии отражение многих наших травм. Но, возможно, под влиянием успеха кельтской мифологии в экранизациях повестей Толкиена у кого-то родился чрезвычайно болезненный вопрос о собственной славянской мифологии (хорошо, однако, что не вспомнили при этом о бездарном фильме *Старая сказка*). Поэтому прежде всего здесь следует отметить отношение латинских миссионеров к языческой мифологии и религии во времена христианизации Польши. Они были до такой степени унижены, а затем и уничтожены, что среди исследователей распространилось даже сомнение (подпитываемое отсутствием источников) в их существовании. «Христианским миссионерам и средневековым хронистам не хватило глубокой любознательности, заинтересованности и желания вникнуть в духовный мир людей, которых они обращали в христианство»<sup>14</sup>. Отсюда «туманная древность», «белое пятно» и высказанное даже совсем недавно мнение, что не может быть и речи о том, будто и у славян существовали повествования о богах. Славянский народ предстал, как пишет историк славянской религии, «странным явлением среди мировых культур»<sup>15</sup>. В этом можно увидеть проявление презрения (незаслуженного, но реального) к якобы «примитивному» со всех сторон славянству<sup>16</sup>.

Совсем иначе выглядит ситуация в обращенной в христианство в V в., но никогда не принадлежавшей Римской империи Ирландии, которая приняла латинский язык, однако сохранила свою самобытность. Томас Кэхилл отмечает, что сохранение в христианстве «ирландской психологической идентичности является одним из чудес ирландской истории». Ирландцы никогда не стремились к полному искоренению языческих влияний (например, до сегодняшнего дня празднуется Хэллоуин), монахини, овладев латинским и греческим языками, скопировали находившиеся под угрозой уничтожения произведения греко-римской и иудео-христианской культуры и одновременно закрепили на письме свое собственное повествование. «Именно благодаря этим переписчикам мы получили в пользование полную сокровищницу староирландской литературы, старейшей сохраненной европейской литературы, созданной на исконном языке местного населения»<sup>17</sup>. У славянской Польши не было ничего подобного кельтской Ирландии.

Пожалуй, даже можно сказать, что над славянской мифологией в Польше висит какое-то проклятие. Зориану Доленге-Ходаковскому не суждено было осуществить замечательный проект, о котором он писал в 1818 г.: «Обширный трактат о славянской мифологии обогатит нашу поэзию и придаст ей такие свойства, о которых мы до сих пор не догадывались»<sup>18</sup>. Таким способом он хотел вдохновить отечественную поэзию, в которой до того времени преобладала классическая мифология. Другой пример неудачи – написанное в 1847–1848 гг. обширное сочинение Бронислава Трентовского *Славянская вера, или этика, правящая миром*. Оно было опубли-

ковано – и то в сокращенном виде – лишь в 1998 г. Трентовский активно интерпретировал очерки о славянской мифологии из второго тома *Истории польского народа* Адама Нарушевича, но пользовался и недоступными сегодня источниками и народными преданиями. Как доказывает издатель Тадеуш Линкнер, неопубликованный труд Трентовского, так же как и написанная на его основе статья для *Словаря польского языка*, стал жертвой плагиата со стороны Йоахима А. Шица (*Ślowiańscy bogowie*, 1865), в результате чего часть сведений и интерпретаций Трентовского оказалась в публичном обращении. «Если бы Трентовскому удалось издать *Славянскую веру*... это был бы первый значительный компендиум в славяноведческой литературе нашего романтизма, посвященный дохристианской религии; это был бы труд, сравнимый только с более ранней мифологической книгой Игнаца Йоганна Гануша *Die Wissenschaft des slawischen Mythus* (1842). Работа Трентовского близка книге Гануша идеями и временем написания, но богаче историософическим изложением “забытого”»<sup>19</sup>. Но, к сожалению, издать ее автору не удалось.

В связи с премьерой фильма Марека Котерского *Все мы Исусы* известный актер Марек Кондрат дал несколько больших интервью. В каждом из них он рассуждал о «генетическом коде» поляка, обуславливающим, с одной стороны, чувство превосходства («Мы помешались на собственном величии»), а с другой – болезненное переживание неполноценности перед «идеальным Западом». Объясняя это ситуацию, актер говорит: «Наиболее убедительной мне представляется следующая версия: Польша – позднее образование на Старом Континенте. X в. – это поздно, учитывая, что у нас нет отсылок к прошлому»<sup>20</sup>.

Однако у нас было прошлое и до X в. Возможно, вслед за некоторыми романтиками, стоит допустить, что многие славянские племена оказались в результате завоевания «плохо окрещенными», но при этом насильно оторванными от своей прежней культуры. И не здесь ли нам следует искать причины нашей ущербности, ощущаемой даже через столетия.

Особенно драматичными были обстоятельства крещения полабских славян. Их креститель Бруно из Кверфурта следующим образом сформулировал механизм обращения: *compelle intrare*, что означало: принудить к добровольному принятию новой веры. Речь здесь идет о правовом акте – добровольном постановлении славянского вечевого органа о принятии христианства. Но Генрик Ловмянский, полемизируя с немецким исследователем миссионерской политики среди славян, подчеркивающим добровольный характер постановления, пишет: «Однако такая постановка вопроса для отношений X–XI вв. на большей части территории Полабии опирается только на наши домыслы, ибо мы хорошо знаем лишь о факте завоевания». Славянам старались навязать убеждение в превосходстве христианства и распространяли презрение к язычеству. Поспешность и поверхностность катехизации проявились в том, что крестители прежде всего стремились очистить место от мерзостей идолопоклонства через уничтожение святинь и божеств, нежели научить вере<sup>21</sup>.

Упадок Арконы – «северной Трои» – означал конец независимой Полабщины, захваченной саксонцами и датчанами<sup>22</sup>. Много написано о создании христианством нового жизненного порядка. Однако не лишне «взглянуть на крещение варварских народов и как на акт разрушения»<sup>23</sup>. «К тому же, – пишет Кароль Модзелевский, – миссионеры стремились, чтобы общему крещению предшествовало осквернение священных мест и разрушение статуй языческих божеств шокирующим способом на глазах верующих». Автор *Варварской Европы* цитирует свидетельства христианских хронистов о том, с каким потрясением и ужасом реагировали язычники на акты унижения и оскорбления их древнейших культов. «В занятой датчанами Арконе толпа верующих смотрела, как вооруженные всадники насилуют очередное святилище: разбирают ограждение вокруг святыни, срывают занавес, скрывающий статую, подрубают ноги священной фигуре, завязывают веревку на ее шею и волокут к лагерю победителей, чтобы там кухонные служки использовали божество на дрова». Модзелевский пишет также о том, что согнанные язычники при виде волокомого лошаадьми искалеченного бога плакали и приходили в отчаяние от надругательства над своей верой<sup>24</sup>. Отзвук того языческого отчаяния прошел через века и – как историческая травма – не мог не оставить следа в культуре славянских народов.

Вместе с тем здесь нелишне будет отметить, что, по мнению историков, если бы польское государство не было вписано в монархическую систему христианской Европы, нас ожидала бы судьба малочисленного этнического меньшинства типа живущих в Германии лужичан – народности, которую называют «единственным “живым свидетелем” Полабщины»<sup>25</sup>. Здислав Скрок в своей книге в разделе *Как нас могло не быть* драматично пишет, что «формирование Польши не было включено в неизбежный процесс событий». Мешко I создал первое польское государство, вовлеченное в европейское сообщество. За это деяние было «заплачено потоками крови, унижением родовых старейшин, племенных богов и их жрецов, но это была единственная в те времена гарантия государственной независимости». Жесткая приверженность языческим божествам и строю вечевой демократии обрекла Полабщину на трагическую гибель<sup>26</sup>.

Поражение славян, особенно западных, в результате чрезвычайно жестокой христианизации, присоединение западных славян к латинской цивилизации повлекли за собой, среди всего прочего, утрату собственной мифологии – этого важного источника локального воображения. С этой точки зрения интересен случай с божествами Длугоша. Речь идет об упомянутых в *Летописях, или Хрониках славянского Польского королевства* дохристианских славянских божествах, должных соответствовать номенклатуре римских божеств. Длугош использовал здесь принятые в то время принципы *interpretatio classica* языческого пантеона. «Этот каталог божеств, – писал Урбанчик, – был полностью отвергнут Брюкнером как произвольная

\* Аркона – средневековый город на острове Рюген (ныне на территории Германии), религиозный центр полабских славян. В XII в. разрушен датчанами. – *Прим. перев.*

комбинация Длугоша, который на основе старинных фантастических повествований и народных поверий создал искусственный, по его мнению, пропольский пантеон». Урбанчик пошел по стопам Брюкнера и объявил «Олимп» Длугоша собранием «произвольных домислов»<sup>27</sup>. Однако в свете новых данных оказывается, что Длугош, возможно, не все выдумал и у славян существовали боги, о которых упоминал хронист<sup>28</sup>.

Модзелевский подчеркивает, что обращенных «само крещение не ужасало. Ужасало сопутствующее принятию новой веры радикальное, демонстративное уничтожение старого культа, благодаря которому существовал их мир. [...] Традиционным культурам не было свойственно разграничение *sacrum* и *profanum*. Здесь не было места обиденному. Смерть богов означала для варваров и конец их мира»<sup>29</sup>. Их мир не был унифицирован с миром тех, кто их завоевал, но унижен и уничтожен.

Презрение к языческой ущербности имело и иные серьезные последствия. Письмо архиепископа Магдебургского Адельгоза от 1108 г. призывало занимать земли славянских язычников, поскольку эти пространства заселены «наихудшими народами», а их завоевание может принести двойную пользу: «Саксонцы, франки, лотарингцы, фламандцы – прославленные победители – вы сможете там и души свои спасти, и, если вам это понравится, добыть для себя очень хорошие земли»<sup>30</sup>. Иначе говоря, христианизация была связана и с колонизацией, о чем свидетельствует хотя бы миссия крестоносцев «на Востоке» и развившаяся вокруг нее цивилизаторская мифология. Низведение колонизированных славян в европейской культуре до «второго сорта» продолжалось на протяжении столетий, несмотря на отдельные периоды успехов польской государственности<sup>31</sup>. Славянские народы «трактовались как резервуар рабской силы, место эксплуатации и притеснения», а характер славян описывался как рабский, пассивный и покорный<sup>32</sup> – следовательно, они заслуживали завоевания и порабощения.

Немецкая националистическая идеология XIX в., как пишет Вольфганг Випперман, исследователь политики «Drang nach Osten» до 1918 г., была агрессивно-экспансионистской. «Уже в Веймарской республике, но еще сильнее в Третьем Рейхе звучали призывы к возобновлению прерванного в средневековье “похода” или “напора” на Восток»<sup>33</sup>. Германская антиславянская пропаганда в целях завоевания «жизненного пространства» на Востоке использовала образ славянина как прирожденного раба. В середине сентября 1941 г. Гитлер обосновывал агрессию с помощью следующих образов: «Славяне – это масса прирожденных рабов, идущая за господином; вопрос лишь в том, кто господин [...] славянские народы не созданы для самостоятельной жизни. Они знают об этом, и мы не должны внушать им обратное»<sup>34</sup>. Идеологическая оппозиция господина и раба, расового «превосходства» и «неполноценности» на практике имела ужасающие последствия.

Ален Финкелькраут в книге с характерным названием *Неблагодарность* (речь идет о неблагодарности Запада по отношению к Центрально-Восточной Европе) пишет, что Мюнхенское соглашение с Гитлером в 1938 г. было вызвано не только

трусостью, но и презрением – как со стороны «дикой бестии», так и со стороны представителей «цивилизованного человечества» – к «народам, лишенным значения». Еще совсем недавно один из французских интеллектуалов уничижительно назвал процесс возвращения в Европу стран, отторгнутых от нее в 1945 г., «балканизацией»<sup>35</sup>.

«Балканизация» – это слово для европейцев означает хаос, войны и распад! Жорж Корм рассматривает ситуации на Балканах и на Ближнем Востоке в одном историческом контексте – заката и упадка многоэтнических империй: Австро-Венгерской, Османской и Российской, а также столкновения борющихся за влияние новообразованных наций-государств. Он анализирует политику европейских держав в процессе «балканизации» и «ливанизации», их соперничество и его последствия. Корм пишет о культурном нарциссизме Запада, в котором живет убеждение в его естественном превосходстве над другими цивилизациями. Презрение к так называемому Востоку проявляется и в постоянном стремлении поучать «восток». «Запад руководствуется манихейским видением конфликтов: по одну сторону находятся рационализм и демократия, а по другую – иррационализм, фанатизм, архаика, этноцентризм и трайбализм»<sup>36</sup>.

Однако вернемся к славянской мифологии. Культурное презрение Европы к «малым восточным народам»<sup>37</sup> вызывает у нас ярость, горечь и грусть. Это не означает, что нам бы хотелось, чтобы в школах был введен предмет «славянская мифология» и установлены статуи языческих божеств или чтобы началось прославление создателя «Задруги» Яна Стахнюка. Мы лишь хотим – для установления равновесия – осознать для себя далеко идущие последствия, которые имеет для польской ментальности фаталистическое ощущение нашей маргинальности в Европе и возникновение в связи с этим мессианских фантазмов.

Новое повествование гуманитарных наук может и должно иначе рассказать о событиях нашей культуры.

### **Чего мы боимся в славянстве?**

Это могла бы быть, например, славянская версия истории, снабженная множеством драматических вопросительных знаков.

Известно, что разговора о славянстве часто пытаются избежать, обращаясь, например, к модифицированному понятию Средней Европы. Устав литературной премии Вроцлава и «Речи Посполитой» под названием *Ангелус (Angelus)* вводит «новое понимание Средней Европы. Оно отличается от традиционного, охватывающего земли Габсбургской монархии. Также оно отличается и от определения, употребляемого в многочисленных литературных и политических дискуссиях, идущих с семидесятых годов прошлого века. Устав объединяет 20 государств: Австрию, Беларусь, Болгарию, Боснию и Герцеговину, Венгрию, Германию, Латвию,



Литву, Македонию, Молдову, Польшу, Россию (до Урала), Румынию, Сербию, Словакию, Словению, Украину, Чехию и Эстонию. Такое определение границ включает в ареал Средней Европы все страны бывшего советского блока вместе с соседями, напоминая, что на этих государствах особый отпечаток оставил опыт обоих тоталитаризмов XX в.»<sup>38</sup>.

Сегодняшняя реконструкция понятия Средней Европы требует дистанцирования от принятого и обсуждавшегося в предыдущие двадцать лет культурного и политического мифа. Сформулированный Миланом Кундерой в эссе 1984 г. (*Полхищеный Запад, или Трагедия Центральной Европы*<sup>39</sup>), он стал предметом многочисленных дебатов и привлек всеобщее внимание. Для Кундеры и его сторонников «Средняя Европа» была идеей, направленной против деспотической России и тоталитарного господства СССР, оторвавшего от Западной Европы культурно принадлежащие к ней страны, имевшие оригинальную литературу, музыку, архитектуру<sup>40</sup>. Но Казимеж Браконецкий подверг миф Средней Европы сокрушительной критике из-за «невозможности разместить это гибридное создание во времени и пространстве» и из-за его анахроничности после упадка коммунизма в 1989 г., когда выявились противоположные национальные интересы стран, бывших прежде вассалами СССР. «В понятии Средней Европы нет ничего такого, что было бы оригинально общим в истории и наследии таких стран, как Польша, Чехия, Словакия, Германия, Венгрия, Румыния, Болгария, Сербия, Словения, Австрия и др.»<sup>41</sup>.

Понятие Средней Европы, предложенное в Уставе «Ангелуса», является широким, возможно, слишком широким. Пространство действия устава слишком разнообразно – оно охватывает «страны бывшего советского блока вместе с соседями», т.е. Австрией и Германией (тоталитарное прошлое этих государств стало связующим звеном)<sup>42</sup>. Но я не оспариваю такого подхода. Однако полагаю, что возможно мышление и в категориях славянства как воображенной (в антиэссенциалистском смысле) славянской общности.

Браконецкий утверждает, что концепция, которую я представляю (он называет ее мифическим «нашим Востоком»), занимательна, но этот «миф еще более опасен для нашего общественного и нравственного здоровья, чем реанимация Веймарского Треугольника»<sup>43</sup>. Такие опасения вполне естественны, особенно у поляков: упоминание о славянстве пробуждает у них представления о «славянофильстве» или «панславизме», понимаемых как подчинение российскому империализму, который всегда маскировался лозунгом «славянского единства» и действовал под вывеской: «Мы – братья-славяне». Проблема Польша – Россия проявляется здесь во всей своей сложности и напряженности. Мы, однако, постараемся трактовать ее не так болезненно и не так жестко, как обычно у нас это делается.

Другое опасение связано с тем фактом, что любой этнический миф, всякий конструкт племенной идентичности становится добычей националистов и фашистов. Так произошло, например, с довоенной идеей «родославизма» – сочетающего народ и расу – в подходе «Стаха из Варты», скульптора Станислава Шукальского, создателя

знака *Топорла (Toporla)* как эмблемы Польши, используемой и сегодня «Родославянской (расово-национальной) молодежи»<sup>44</sup>. До нынешнего времени в национал-радикальных кругах также популярны идеи Яна Стахнюка, сформулировавшего перед войной идеологию славянской задруги – родового сообщества, служащего образцом для будущего национального сообщества. Высвобождение национальной энергии должно было осуществиться через отказ от католицизма, трактуемого как «исповедание, навязанное полякам извне, внешними обстоятельствами», и через возвращение к язычеству. Праславянский, неязыческий, коллективистский и национальный миф сделался основой ретроспективной утопии Стахнюка, которого не отпускала мысль о необходимости перестройки польской ментальности согласно не до конца им продуманной старославянской парадигме<sup>45</sup>. Сегодняшние идеологи расистского национализма, считающие себя наследниками Стахнюка, заявляют: «Один уровень – это национальный социализм, второй – славянство. Мы хотели бы соединить их в одно сильное движение»; «Перед лицом гнилости и многорасовости Запада только объединенная Славия остается надеждой для Белой Расы, и каждый на Западе, кто не поддерживает славян, предает Белую Расу и себя самого»<sup>46</sup>. Стремление польских неофашистов – соединение с империалистической Россией через российскую доктрину евразийства.

Томас Манн когда-то гордо заявил: «Мы вырвали миф из рук фашистов». И нам стоит поставить перед собой вопрос: возможно ли и как возможно вырвать – если это нужно – славянство и славянность из рук фашистов? По мнению Славоя Жижека, это невозможно, ибо национальная и этническая идентичность строится на фундаментализме, требующем Другого, – чтобы его можно было ненавидеть, обвинять и преследовать за захват, осквернение и лишение нас чего-то невероятно ценного и в то же время неопределенного (например, «духа народа») <sup>47</sup>. Фундаментализм питает насилие и ненависть. Невозможно отделить «здоровую» национальную идентичность, «здоровый» национализм, гарантирующий минимум национальной идентичности, от «чрезмерного» национализма – ксенофобского, агрессивного, говорит Жижек<sup>48</sup>. Задумаемся над этим, ратуя за неагрессивные, нексенофобские разновидности национальной и этнической идентичности<sup>49</sup>. Мечты об абсолюте рожают абсолютное насилие, – пишет Вольфганг Софский<sup>50</sup>. Абсолютизация нации приводит к такому же абсолютному насилию.

### **«Славяне, мы любим идиллию?»**

Около двухсот лет назад европейские элиты узнали, что миссия возрождения в будущем принадлежит славянам. Провозгласил это великий мыслитель Просвещения Иоганн Гютфريد Гердер. Его идеальные славяне в прежние времена «варили соль, изготовляли полотно, собирали мед, сажали плодовые деревья и, как того требовал их характер, вели веселую, музыкальную жизнь». Эти умиротворенные

любители деревенской свободы были гостеприимны до расточительства. Они с упоением занимались земледелием, ненавидели войны, хотели жить тихо, подомашнему. Гердер воображал, что именно в таком сообществе может воплотиться его идея чистого человечества. Но славянам был свойствен один существенный недостаток: из-за врожденной мягкости их легко можно было победить и поработить. «Многие народы, а больше всего немцы, совершили в отношении их великий грех. [...] В целой провинции славяне были истреблены или закрепощены, их земли были поделены между епископами и дворянами». Гердер сравнивал это с колонизацией, подчеркивая, что судьба славян в Европе навевает аналогию с завоеванием Южной Америки: «остатки славян в Германии напоминают теперь то, что сделали испанцы с обитателями Перу». И в первом, и во втором случаях христианство служило предлогом для вторжения. Эти процессы должны были вызвать временные изменения в характере славян: мягкость превратилась «в коварную и жестокую леность раба», направленную против христианских хозяев и грабителей. Как видно, Гердер не жалел жестких слов, чтобы описать то, что было сделано со славянами. Но, как верил Гердер, «колесо все переменяющего времени вращается неудержимо». Спокойные славяне еще будут образцово заниматься земледелием и торговлей на просторах «самых прекрасных земель Европы»<sup>51</sup>. Однако не стоит забывать, что идеи Гердера об особом превосходстве славян становились в свое время почвой для славянских мессианизмов и национализмов<sup>52</sup>.

Гердер, будучи утопистом, не интересовался политическими и религиозными различиями внутри славянства. Для него это было монолитное сообщество, способное реализовать утопическую мысль об идеальной стране. «Аисторичность» (Гегель) славянских наций была лучшей почвой для утопий. Глава *Славянские народы* из *Идей к философии истории человечества* Гердера весьма существенно способствовала распространению идиллического видения славян. Недаром Мицкевич уверял, хотя и и р о н и ч е с к и: «Славяне, мы любим идиллию».

### **Словяне или славяне**

*(Амнезия невольников и славянская травма)*

Славяне, да, славяне. Во времена романтизма шел спор об «а» или «о» в названии племени. «Славяне», потому что от «славы», «сыновья славы», как писал Ян Павел Воронич. «Словяне», потому что от «слова», от Слова, которое было в начале всего<sup>53</sup>. Мицкевич в парижских лекциях утверждал: «Славяне – значит, народ слова, а точнее – С л о в а Б о ж и я ». Слово у славян содержит в себе «понятие благочестия и творческой силы»<sup>54</sup>. Но за этими славными генеалогиями скрывалась еще и иная этимология: *der Slawe – der Sklave*. Невольник, раб, подданный. Потому что славянские земли стали местом не только порабощения людей, но и приобретения

невольников скандинавскими купцами, как «товар для обмена с исламским миром, товар, который там был востребован и ценен»<sup>55</sup>.

Гердер писал, что «славянские народы занимают на земле больше места, чем в истории»<sup>56</sup>. Почему? Мицкевич через полвека после Гердера разгадывал эту загадку перед аудиторией, собравшейся на его выступления в парижском Коллеж де Франс через два понимания истории: «зафиксированной в постройках и писаниях» и «сокрытой в духе». В первой истории осуществился Запад, во второй – народ славян. В славянской истории духа нужно уметь найти его предназначение. Занимая «огромное пространство на карте мира», славяне потому не утвердили себя в истории, понимаемой западным образом, что еще в колыбели были отмечены Богом печатью ожидания. Мицкевич подчеркнул, таким образом, свойство о ж и - д а н и я как историографическое отличие славян<sup>57</sup>. Гердеровская утопия человечества вместе с видением славянской пассивности у Мицкевича превратилась в мессианские грезы об ожидании славянами момента исполнения миссии по спасению мира, которая, правда, не могла быть выполнена без участия французского народа.

Утопии, грезы, легенды, мифы, литературные фантазии и фантастические идеи – вот что послужило основой волнующих нас о б р а з о в с л а в я н с т в а в Н о в о е в р е м я . Они должны были все время противостоять господствующему на Западе «убеждению в органическом несовершенстве незападных народов»<sup>58</sup>, вытекающему из чувства его цивилизационного превосходства. Поэтому польский романтизм создал свой *миф начала* через возвращение всего, что было сокрыто, забыто, подавлено, объявлено дурным и маргинальным. Так была осуществлена валоризация неофициальной культуры, своего рода контркультуры эпохи. Прежде всего, это было проделано с народной культурой, а затем – с языческой, антилатинской, славянской, северной культурами. Подобная «реанимация» вызвала отпор не только у сторонников классицизма, но и у тех, кто симпатизировал романтизму. Последние считали латинскую культуру, отождествленную со средиземноморской, фундаментом польской культуры, а собственно славянство должно было гармонично вписываться в культуру Юга и литературу Ренессанса.

Но романтики мыслили совсем иначе. Их антилатинской реакции сопутствовала уверенность в том, что народ сохранил древнюю традицию верований и обычаев дохристианского славянства, и теперь ее необходимо возродить. Классической культуре они противопоставляли равнозначный источник вдохновения – славянский фольклор, о котором Александр Гейштор написал, что «он сохранял очень долго, вплоть до сегодняшнего дня, фундаментальные черты традиционного взгляда на мир и его сакральное измерение»<sup>59</sup>.

Романтики интуитивно постигли явление, позже ставшее предметом научной рефлексии, а именно – «народную культуру как общественную формацию, отличную от элитарной культуры и обладающую самостоятельной практикой символического действия». Исследователи, не учитывавшие автономности народной культуры и ее собственной динамики, переоценивали «церковно-теологическое, очень часто

признаваемое тотальным, влияние на жизнь народа»<sup>60</sup>. Отношения между Церковью и народной культурой романтики рассматривали как драматические, порой антиномические. Карло Гинзбург по устным преданиям написал захватывающую книгу о «дикой» религиозности народа, о содержании «холопской религии» и представил взгляды «простого человека», мельника, живущего в деревне, в том числе и его взгляды на возникновение космоса. Эти воззрения были настолько опасны, что привлекли внимание инквизиции, осудившей «мыслителя» на смерть. В результате изучения документов процесса и высказываний осужденного исследователь смог проникнуть в конфликт между народными верованиями и церковной ортодоксией<sup>61</sup>, конфликт, о котором не понаслышке знали романтики.

Прошлое славянства во времена романтизма представлялось неясным и загадочным. «С позиции сегодняшнего дня, – пишет Моника Рудась-Гродская, – мы не можем отделаться от ощущения, что романтики открыли некий особый вид не до конца диагностированной национальной амнезии. Катаракта памяти, которая проявляется в неспособности узнавать себя в прошлом, превратилась в одну из наших национальных черт»<sup>62</sup>. Романтическому и постромантическому творчеству всегда было свойственно болезненное состояние забывтья или неузнавания. Оно проявлялось в специфической славянской травме, чувстве принадлежности к числу слабых и обиженных, поработанных и униженных, лишенных какого-либо потаенного наследства, несправедливо забытых и либо отброшенных в сторону, либо раздавленных тем, что принято называть историческим прогрессом.

Романтики создавали, что в прошлом произошла какая-то катастрофа, породившая образы ужаса и смерти. Славянство (чужое и близкое одновременно) – это знак разрыва, подавленное бессознательное, родная, нелатинская мать-земля. Вытесненное славянство могло проявиться под видом тайного, скрытого от пана и ксендза обряда общения народа с умершими (как в *Дедах* Мицкевича); в форме утопии прошлого – идиллической и жестокой одновременно, черпающей силы не только из пястовской идиллии, но и из *Истории государства Российского* Карамзина, где «бесчинства могут выступать как знак его [властителя] харизматичности»<sup>63</sup> (тоже и в *Короле-Духе* Словацкого); в виде выдержанного в духе Лелевеля повествования о навязанном христианстве, феодализме и гибели славянской вольности (как в *Богунке на Гопле* Бервинского); в виде фигуры чужой демоничности (как у молодого Красинского, поселившего под родной Опиногурой созданную по образцу трансильванской графини\* славянку-вампирицу); или в виде образов каких-то непонятных несчастий, руин и опустошений в повестях Крашевского, особенно в *Маславе*. Последним такое захватывающее видение родного и демонического одновременно славянства создал в своих «королевских» драмах Станислав Высяпский.

\* Имеется в виду графиня Елизавета Баторий – племянница Стефана Батория, печально известная тем, что пытала и убивала молодых девушек и умывалась их кровью. – *Прим. перев.*

### «Старая сказка» Крашевского и Зингера

Самая знаменитая в Польше повесть Крашевского *Старая сказка*, представляющая собой праславянскую сказочную идиллию, содержит сцены жуткого насилия и жестокости. Это можно понять как освобождение воображения, не способного освоить катастрофу разрыва идентичности. Однако оно успокаивается с помощью очень простых идеологических схем, почерпнутых из обычных римско-католических проповедей. Моника Рудась-Гродская говорит, что Крашевский в *Старой сказке* не видит возможности возвращения к корням и не ищет древнюю идентичность; старославянские племена – это лишь сказка и ничего более. Истинная история славянства начинается только с христианством, именно тогда народ выходит на собственную дорогу и проясняется история Польши. «Христианизация Польши, представленная через столетия в качестве последнего этапа кристаллизации национальной идентичности, по сути, есть официальная версия истории победителей»<sup>64</sup>.

На этом фоне можно оценить собственную версию *Старой сказки*, написанную Исааком Башевисом Зингером в *Короле Полей*. В последнем прижизненно изданном произведении Зингер обращается к мифической Польше, к доисторической стране, в которой появляются воюющие и вступающие в союзы племена лесовиков и поляков. Еврейские предания говорят о присутствии евреев «на территории нынешней Польши еще до пришествия туда христианства. По одной из легенд, после смерти Попеля королем должен был стать еврей Абрам, и, хотя, в конце концов, им сделался Пяст, это случилось как бы через поручительство Абрама»<sup>65</sup>. Согласно духу тех легенд, в панораме польской праистории не может не быть еврея. Поэтому там есть сапожник Бен Доза, который записывает польские слова еврейскими буквами и учит о едином Боге. Но появляется пришелец с льяными волосами, епископ Мечислав: «Он был высок, молод, строен, с льяной бородой, носил длинный плащ, шляпу с перьями и сапоги со шпорами. Он приехал на белом коне в седле, украшенном бахромой. Лицо его было худым и бледным, а глаза синими»<sup>66</sup>. Он разоблачает Бена Дозу как выходца из народа богоубийц. Еврей, ставший неотъемлемой частью языческого общества и его учителем, уходит «из земли, называемой Польшей». Новый король Йодла тоже приезжает на белом коне с богатой упряжью. Это «мужчина с длинными усами и в шляпе с развевающимися перьями. Мантия его была богато вышита красными и белыми нитями, а на сапогах были шпоры». Шляпа с перьями и сапоги со шпорами – это, как мы видим, неперменные атрибуты польского великолетия. Король Йодла провозглашает необходимость создания «единого великого народа с единым языком в единой стране»<sup>67</sup>. Конфликт религий, происходящих из одного истока, в сочетании с постулатом особо понимаемого национального единства оборачивается у Зингера праантисемитизмом, который уже невозможно отделить от польской истории<sup>68</sup>.

## Час Гердера?

Историческую иронию навевает тот факт, что Ганс Георг Гадамер в конце восьмидесятых годов XX в. писал о скором возрождении гердеровских идей. Предсказанный им «час Гердера» действительно пробил, как сказала Иоанна Рапацкая в своей известной работе о культурно-исторических основаниях сербско-хорватского конфликта, но в страшном облике войны на Балканах<sup>69</sup>. Идея спасения Европы славянством канула в лету. Так же, как и священное право нации, реализованное с помощью войны, презрения и ненависти. «Патриархально-героический романтизм» открыл свое националистическое обличье. Хорватская писательница Дубравка Угрешич в своей знаменитой *Культуре лжи*, созданной на основе документального фильма Павла Павликовского *Сербский эпос*, нарисовала язвительный портрет главы боснийских сербов, «психиатра, доктора наук, поэта и преступника» Радована Караджича. Этот гротескный и опасный «король всех гусяров» вместе с сонмом убийц создает «братство сильных ритмов», сжимая кольцо вокруг осажденного Сараева и танцуя коло на руинах, среди звуков «дурманящих гуслей, которые на дымящихся пепелищах воспевают сербский героизм и сербских героев». Преступники стали народными героями – это важнейшая метаморфоза, совершенная в ритме музыкально-мифического «сербского эпоса» (так когда-то прославленного романтиками). Лживым гусям помогает, как пишет Угрешич, гусярская журналистика, воспевающая происходящее, «всегда привлекая славных предков, с которыми устанавливают неразрывную, едва ли не некрофильскую связь»<sup>70</sup>. На дурманящий аккомпанемент преступления обращает внимание и Славой Жижек, который, говоря о фильме Кустурицы *Underground*, указывает на «либидальную экономию сербских этнических чисток в Боснии: псевдобатальный транс колоссального расхода энергии, неустанный ритм питья – еды – пения – совокупления». По мнению исследователя, тот факт, что Радован Караджич – поэт, является чем-то большим, нежели просто случайным обстоятельством: этнические чистки в Боснии были (своего рода) продолжением поэзии другими средствами<sup>71</sup>.

Война на Балканах скомпрометировала последние попытки расистской идеализации славянства.

### «...освободиться не в наших силах»

В Европу – да, но вместе с нашими умершими. Проект культуры, вырастающий из славянского обряда дедов, считает высшей идеей связь живых с умершими. Мицкевич был убежден, что эта идея определяет фундаментальный способ существования нашей культуры. Такую наднациональную, надэтническую и стоящую над отдельными религиями общность существования не прервет смерть, не может уничтожить история, так часто оборачивающаяся процессом забвения. Восстановленный и повторяемый ритуал дедов – это вечное время животворящего траура<sup>72</sup>.

Нам особенно свойствен траур по тем, кто пал в борьбе за свободу или претерпел преследования со стороны захватчиков и оккупантов.

Польша, однако, находится в особой ситуации. Об этом знал Мицкевич, когда в Коллеж де Франс в 1844 г. говорил о загадке общего предназначения Польши и Израиля: «Наша страна – главный плацдарм самого старшего и самого таинственного из всех народов – израильского». На польских землях «провидение тесно связало две народности, на первый взгляд, совершенно чуждые друг другу»<sup>73</sup>. Мицкевич был убежден в мифическом союзе народов, владеющих общей мессианской тайной и этот союз дает право Польше представлять Израиль<sup>74</sup>.

Мария Чапская в 1957 г. указала на еще одно измерение таинственной связи Польши и Израиля, которое, что очевидно, не могло быть известно Мицкевичу, но стало понятно нам после Холокоста. «Самый страшный в истории человечества геноцид, избиение нескольких миллионов евреев в Польше, избранной Гитлером в качестве площадки для их уничтожения, кровь и пепел этих жертв, впитавшиеся в польскую землю, теснейшим образом связали Польшу с еврейским народом, и освободиться от этой связи не в наших силах. На Польше лежит если не ответственность за преступление, то ответственность за его совершение», – написала Чапская<sup>75</sup>.

Как это понимать? Как это соединить с нашей культурой обряда дедов? Как исполнить?

Пятнадцать лет назад Имре Кертеш подчеркивал: «Повторюсь: Холокост – это универсальный опыт, и еврейство – тоже универсальный опыт, вновь обретенный через Холокост». В дальнейшем он употребляет ключевое для себя определение: «еврейство как универсальный опыт»<sup>76</sup>. Оно имеет, главным образом, этический характер. Но эти слова не утратили актуальности и сегодня. В своем выступлении в Венском университете в 1992 г. Кертеш говорил, что тяжкий, черный траур Холокоста должен стать неотъемлемой частью общественного самосознания, а учреждение такого траура будет означать «живую систему ценностей»<sup>77</sup>.

Мы должны жить в избытке боли, с чувством невосполнимой потери. Здесь нет места традиции, обязывающей соблюдать траур не больше года или двух лет. Этот траур не может кончиться никогда. Как этическое основание он определяет универсальное европейское сознание. Польша, которую Гитлер назначил местом преступления, не может уклониться от этого траура. Реальность и фантазматичность этого поля геноцида замечательно ощутил Генрик Гринберг. Во время Холокоста ребенок-герой *Еврейской войны* находится в Варшаве и удивляется количеству людей в городе: «Я не мог себе представить, что на свете может быть так много людей. Откуда я мог об этом знать? С того времени, как исчезло наше местечко, я думал, что остались только поля и леса, в которых мы прятались, а города, думал я, вообще перестали существовать»<sup>78</sup>.

Славянский обряд дедов соединяет нас со всеми нашими умершими.



## Примечания

- <sup>1</sup> Tygodnik Powszechny. Z 18. XII. 2005.
- <sup>2</sup> Gazeta Wyborcza. Z 14–15. I. 2006.
- <sup>3</sup> Potrebujemy nowej zasadniczości // Europa (dodatek do dziennika “Fakt”). Z 2. XI. 2005.
- <sup>4</sup> Цит. по: Ritzer, G. Magiczny świat konsumpcji / G. Ritzer; przeł. L. Stawowy. Warszawa, 2004. S. 120.
- <sup>5</sup> Czapliński, P. Efekt bierności. Literatura w czasie normalnym / P. Czapliński. Kraków, 2004. S. 130.
- <sup>6</sup> Czapliński, P. Powrót centrali / P. Czapliński // Kresy. 2005. N 1–2.
- <sup>7</sup> См.: White, H. Poetyka pisarstwa historycznego / H. White; pod red. E. Domańskiej i M. Wilczyńskiego. Kraków, 2000.
- <sup>8</sup> Шире эта тема раскрыта в исследовании «Русское и польское».
- <sup>9</sup> См.: Davis, N. Zachód i Wschód, czyli Piękna i Bestia / N. Davis // Tygodnik Powszechny. Z 20. VII. 1997.
- <sup>10</sup> Этой проблеме посвящены две статьи: Ewa M. Thompson, Said a sprawa polska. Przeciwno kulturowej bezsilności peryferii, и полемический по отношению к последнему текст: Najder, Z. Kultura i imperializm. Czy Polacy są “postkolonialni”, “Europa” (приложение к газете “Fakt”). Z 29. VI. 2005.
- <sup>11</sup> Я пользуюсь формулировками Предисловия (2003), помещенного в: Said, E.W. Orientalizm / E.W. Said; przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań, 2005, S. 19–23.
- <sup>12</sup> Kłoczowski, J. Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza / J. Kłoczowski. Warszawa, 2003. S. 12.
- <sup>13</sup> Gazeta Wyborcza. Z 12. XII. 2005.
- <sup>14</sup> Szyjewski, A. Religia Słowian / A. Szyjewski. Kraków, 2003. S. 9.
- <sup>15</sup> Там же. S. 11. Александр Гейштор пишет об общеславянской религиозности: «Уже сами языковые факты говорят против ее видения убогой и примитивной. Эти наши источники, особенно письменные, частичны, но если то, что получено из них, сравнить с индоевропейскими, то мы увидим сформировавшееся религиозное мировоззрение, с чертами высокой мифологии, с рефлексией о потустороннем мире, с сонмом духов и демонов, с магией» (Mitologia Słowian, Warszawa, 1982. S. 258). Шиевский в «Религии славян» указывает, что возможно «представление о религиозной системе славян, основанной на мифической модели мира» (s. 8). Исследовательский пессимизм послевоенного знатока религии славян Станислава Урбанчика, отрицающего существование славянской мифологии, Шиевский связывает с «ограничением исследовательского метода до позитивистского историзма». В то же время он сам, идя путем, проложенным Гейштором, оставляет этот исследовательский горизонт «структурализму, семиотике, религиоведческой компаративистике, которая, наконец, занялась архетипическими структурами сознания и глубинами психологии» (s. 25). Реконструкцию прапольского пантеона языческих богов закончил Лешек Колянкевич в книге Dziady. Teatr święta zmarłych (Gdańsk, 1999. S. 415–467). Здесь нужно отметить также весьма обширный труд Артура Ковалика (Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian. Kraków, 2004), который начал кропотливое исследование «мифологических представлений докосмогонического состояния, его атрибуции и модальности, предпринял очередную попытку определить, как славяне в языке религиозной символики выражали идею Ло-

- госа, организующего докосмический Хаос в процессе космогенеза, сосредоточил, наконец, внимание на узловых проблеме идентификации божественного суверена» (s. 14). Интерпретации древней славянской мифологии также посвящена книга M. Cetwiński i M. Derwich, *Herby, legendy, dawne mity* (Wrocław, 1987).
- <sup>16</sup> Александр Гейштор последовательно подчеркивал черты общественного развития в «истории государства полян и государства поляков в IX–XI веках». «Мы не можем [в свете научных исследований] вытеснить языческую Польшу во мрак политического и общественного примитивизма через приписывание христианству исключительные заслуги в модернизации польской жизни в X–XI веках» (*Ideowe wartości kultury polskiej w w. X–XI. Przyjęcie chrześcijaństwa // Kwartalnik Historyczny*. 1960. N 4).
- <sup>17</sup> Cahill, T. *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego* / T. Cahill; przeł. A. Barańczak. Poznań, 1999. S. 151, 161.
- <sup>18</sup> Dołęga Chodakowski, Z. *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy* / Z. Dołęga Chodakowski; opracował i wstępem opatrzył J. Maślanka. Warszawa, 1967. S. 41 (Memoriał do Uniwersytety Wileńskiego).
- <sup>19</sup> Linkner, T. *Słowiańskie bogi i demony. Z rękopisu Bronisława Trentowskiego*. Gdańsk, 1998. S. 9.
- <sup>20</sup> Marek Kondrat: *czasy się zmieniają, ale aktorzy zastygli w romantycznej pozie // Dziennik*. Z 20. IV. 2006.
- <sup>21</sup> Łowmiański, H. *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)* / H. Łowmiański. Warszawa, 1979. S. 260–263, 273–281 (выделено мной. – М.Я.). Владзимеж Шафранский собирает проявления принуждения к христианству во времена первых Пястов, «которые, как хотя бы Болеслав Храбрый, согласно письму Матильды Лотарингской Мешко II, силой оружия склоняли народ к Евхаристии или выбиванием зубов проповедовали христианскую аскезу» (*Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987. S. 433).
- <sup>22</sup> См.: Strzelczyk, J. *Słowianie połabscy* / J. Strzelczyk. Poznań, 2002.
- <sup>23</sup> Modzelewski, K. *Barbarzyńska Europa* / K. Modzelewski. Warszawa, 2004. S. 455.
- <sup>24</sup> Там же, S. 458.
- <sup>25</sup> Strzelczyk, J. *Słowianie połabscy*. S. 80.
- <sup>26</sup> Skrok, Z. *Słowiańska moc czyli o niezwykłym wkroczeniu naszych przodków na europejską arenę* / Z. Skrok. Warszawa, 2006. S. 104–109. О судьбах современных лужичан см. эссе *Słowianscy sąsiedzi. Łużycka podróż po Niemczech*, w: Gauß, K.-M. *Umierający Europejczycy. Podróże do sefardyjskich Żydów z Sarajewa, Niemców z Gottschee, Arboreszów, Łużyczan i Aromunów* / K.-M. Gauß; przeł. A. Rosenau. Wołowiec, 2006.
- <sup>27</sup> Urbańczyk, S. *Długoszowe bóstwa*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. I, Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961. S. 347–348. См. также позицию Урбанчика в статье «*Mitologia słowiańska*», где он пишет об изложенных в исторических источниках и фольклоре «сведениях о некоторых божествах, монахах, разрозненных верованиях, не связанных в систему». По его мнению, можно говорить о «славянских верованиях, о религии, культуре, но не о мифологии» (*Słownik starożytności słowiańskich*. T. III. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967, S. 34–35). Этот взгляд полностью противоречит позиции Гейштора, о которой идет речь в примечании 15.
- <sup>28</sup> См.: Szyjewski, A. *Religia Słowian*. S. 126–127.
- <sup>29</sup> Modzelewski, K. *Barbarzyńska Europa*. S. 458, 460. Герард Лябуда, пользуясь источниками, описывает обращение прусов св. Войцехом. Когда толпа спросила у него,

кто он, откуда и зачем прибыл, тот ласковым голосом ответил: «Причиной нашего путешествия является ваше спасение, чтобы вы, отвергнув глухих и немых истуканов, узнали Творца вашего [...] чтобы, уверовав в имя Его, обрели жизнь и заслужили вкушения даров неземных в вечных храмах». Исследователь комментирует: «По реакции собравшейся толпы видно, что слова апостола не достигли цели то ли из-за критической оценки их собственных богов, то ли из-за слишком общего прославления нового для них Бога». Прусы чувствовали серьезную угрозу своей общественной и религиозной целостности. Они отвечали: «Нас объединяет общее право и единый способ жизни. Вы же руководствуетесь другим, неизвестным нам правом, поэтому, если вы этой же ночью не уйдете, утром будете казнены». По другой версии они ответили: «Из-за таких людей земля наша не даст урожая, деревья не будут плодоносить, животные перестанут размножаться, старики погибнут. Уходите, уходите от наших границ!» (см.: Świąty Wojciech. Biskup-męczennik. Patron Polski, Czech i Węgier. Wrocław, 2004. S. 205–207).

- <sup>30</sup> Samsonowicz, H. Miejsce Polski w Europie / H. Samsonowicz. Warszawa, 1995. S. 44.
- <sup>31</sup> Такой поучительный вывод делает Генрик Самсонович в своей книге, упомянутой в предыдущем примечании.
- <sup>32</sup> См.: M.Rudaś-Grodzka, Słowiańszczyzna zniewolona, в коллективном сборнике: Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive / hrsg. G.Ritz, Wiesbaden, 2007.
- <sup>33</sup> Мнение Вольфганга Виппермана цит. по: Borejsza, J.W. Antyślawizm Adolfa Hitlera / J.W.Borejsza. Warszawa, 1988. S. 122.
- <sup>34</sup> Tamże, s. 32. См. также опубликованную центральным издательством НСДАП пропагандистскую брошюру: Rudolf Haider, Warum mußte Polen zerfallen. Berlin, 1942.
- <sup>35</sup> См.: Finkielkraut, A. Niewdęczność. Rozmowa o naszych czasach / A.Finkielkraut; rozmawiał Antoine Robitaille; przeł. S. Królak. Warszawa, 2005. S. 9–18. Автор цитирует слова, сказанные [в 1938 г.] Бенешем: «Мы боремся за Европу, даже если она нас предала» и Чемберленом: «Как ужасно, как неправдоподобно, как невероятно было бы участвовать в рытье окопов и надевать противогазы из-за конфликта, который происходит в какой-то далекой стране и касается людей, о которых нам ничего не известно» (s. 18).
- <sup>36</sup> Corm, G. L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie / G. Corm. Paris, 2002. Впервые книга была издана в 1989 г. Цит. по предисловию издания 2002. S. XVIII.
- <sup>37</sup> См.: Bibo, I. Misère des petits États d'Europe de l'Est / I. Bibo. Paris, 1986. «Малые» означает обеспокоенные за свое существование. Финкелькраут отмечает, что эти народы сближает опыт катастрофы, «страх за само существование общества, несвойственный полноправным гражданам Истории» (т.е. западным народам). Он цитирует следующее мнение Бибо, которое считает ключевым: «Разговоры о “смерти народа” или о его “уничтожении” выглядят в глазах жителя Запада пустыми и лишёнными смысла, ибо если он еще может понять такие категории, как массовое уничтожение, завоевание или медленная ассимиляция, то политическое уничтожение, осуществляемое изо дня в день, кажется ему лишь помпезной метафорой, в то время как для народов Восточной Европы [Бибо анализирует пример трех исторических “малых” народов – чешского, венгерского и польского] оно является осязаемой действительностью» (s. 38). В результате исторических несчастий, – пишет Финкелькраут, – эти народы сделались склонными к сетованиям и жалобам на свою судьбу, что привело к

возникновению «ментальности кредитора» (Бибо). «Они считают, что мир им очень много должен, а они сами не должны ничего». По мнению автора, больше всего эта ментальность изуродовала сербскую душу (s. 40–41).

<sup>38</sup> Rzeczpospolita. Z 7. IV. 2006.

<sup>39</sup> Zeszyty Literackie (Paryż). 1984. N 5. В «Неведении» Кундера отступил от своих взглядов на Среднюю Европу. В 1986 г. Тимоти Гартон Эш рассматривал вопрос, который поставил в заголовок своего исследования: существует ли Средняя Европа? Проанализировав письма тогдашних диссидентов – Вацлава Гавела, Адама Михника, Дьёрдя Конрада – он утверждал: новая Средняя Европа – это идея: «Она еще не существует. Существует Восточная Европа – часть Европы под военным контролем Советского Союза. Новую Среднюю Европу нужно еще создать. Этого не удастся достичь ни через простое повторение – от Калифорнии до Будапешта – модного лозунга, ни через культивирование нового мифа. Если за определением «Средняя Европа» должна стоять некая действительная субстанция, дискуссия обязана перейти из плана декларативных, сентиментальных и магических заклинаний в план трезвого и ригористичного анализа как истинной традиции исторической Средней Европы – которая опирается на традицию и разделения, и единства – так и аутентичных принципов, господствующих в Центрально-Восточной Европе, которые заключают в себе как различия, так и сходства» (Ash, T.G. Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej / T.G. Ash; przeł. A. Nusarska. Londyn, 1990. S. 195, выделено мной. – М.Я.). Однако в этом направлении сделано немного. Сейчас один из творцов идеи Средней Европы, словенский писатель Драго Янчар, поддерживавший ее долгое время, придает ей «не политическую, но историко-культурную» актуальность [см.: Dłaczego zdradziłśmy Mitteleuropę, gdy jest pat naprawdę potrzebna // Europa (dodatek do dziennika “Fakt”). Z 21. XII. 2005].

<sup>40</sup> В разделе «Средняя Европа Милана Кундера, или Деструкция славянского мифа» Мария Бобровницкая рассматривает понятие Средней Европы как «противоядие против славянского мифа, который принес слишком много вреда славянским народам и который должен быть наконец разоблачен». Кундера на самом деле не употребляет термин «миф», «но говорит о ряде представлений и понятий о славянстве, которые называет идеологией славянства», политической мистификацией, сфабрикованной в XIX веке. «Этот миф, – пишет Бобровницкая, посвящая всю книгу его вредности, – характеризовала вера в типологическое единство славянской культуры в оппозиции европейской культуре, и в ее народность, противопоставленной рыцарско-мещанской Европе» (Narkotyki mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i Południowych. Kraków, 1995. S. 91–100).

<sup>41</sup> Brakoniecki, K. Widmo Europy Środkowej / K. Brakoniecki // Borussia. 2003. N 31, в работе, озаглавленной «Конец мифа Средней Европы?», где опубликованы также выступления А. Кжеминского, Л. Жилинского, Г. Орловского, С. Яновича и К. Чижевского. За пределы проблематики эссе Кундера выходят работы: L. Neuger, Europa Środkowa jako źródło cierpień, E. Kosowska i E. Jaworski Europa Środkowa. Przeszłość pewnego złudzenia (w pracy zbior. Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej / pod red. K. Krasuskiego. Katowice, 2005). Сформулированное в конце XIX в. понятие Mitteleuropa, пишут Э. Косовская и Э. Яворский, «является, с одной стороны, попыткой обратить внимание на своеобразие того, что годами накопилось между Эльбой и Днепром, а с другой – открывает специфический этап колониального дискурса, так метко охарактеризованного в очерке Леонарда Нойгера» (s.

88). Ее поражают средства, употребляемые по отношению к центральноевропейцам. «Особенно тягостна назойливость, с которой их загоняют в рамки язычества, дикости, варварства; с которой клеймят их рацион, состояние гигиены, формы жизни, одежду, язык и способы выражения эмоций, с которой им отказывают в субъектности и ставят своей целью цивилизаторскую миссию или предлагают новаторские техники самоопределения» (s. 93).

<sup>42</sup> О вообразенном характере Средней Европы замечательно высказался Юрий Андрухович, который представляет свою частную «концепцию Средне-Восточной Европы как пространства от Эстонии до Албании, объединенного своим тоталитарным прошлым. Но в ней не должны находиться ни Западная Германия (не входящая в ГДР), ни Австрия и Швейцария» (Atlas. Medytacja, w pracy zbior. Sarmackie krajobrazy. Głosy z Litwy, Białorusi, Ukrainy, Niemiec i Polski / pod red. M. Pollacka. Wołowiec, 2006. S. 17). Андрухович упорно обращается к своей мысли о Средней Европе, отвергая понятие Mitteleuropa. «Прежде всего, речь идет о пространстве между Эстонией и Албанией. Очевидно, что опыт расположенных в этом пространстве стран различен. [...] Но есть и общие черты. [...] Они относятся к прошлому, но не далекому. Это не какое-то габсбургское или связанное с дунайскими мифами прошлое, но только коммунистическое, тоталитарное. Сегодня оно проявляется в посткоммунистическом настоящем». Так понятая Центрально-Восточная Европа со своим драматичным опытом могла бы сыграть свою роль в «создании какой-то новой, лучшей, обогащенной европейской ментальности. [...] Я имею в виду изменения именно на уровне ментальности: чтобы Запад стал восточнее, а восток западнее» [Dziś łączy nas trauma komunizmu, a nie dziedzictwo Habsburgów. Z Jurijem Andruchowyczem rozmawia Filip Memches, "Europa" (dodatek do "Dziennika"). Z 16. IX. 2006].

<sup>43</sup> Brakoniecki, K. Widmo Europy Środkowej.

<sup>44</sup> Szukalski, S. Rodosławizm. Zew do Młodzi Rodosławianskiej / S. Szukalski // Krak, 1938–1939. N 3. О его художественных достижениях размышляет Лехослав Леманский в статье под красноречивым названием «Станислав Шукальский – герой или авантюрист?», не давая на этот вопрос однозначного ответа. Шукальский пытался найти славянские народные корни польского искусства, противопоставляя их иностранным, прежде всего, французским влияниям. О духе «нашей расы» он писал: «Загнав под землю в первые дни нашего христианства, его каждый раз запирали на новый замок, когда следующий иноземный стиль становился модой в польской культуре, а ключ от этого замка забирала та страна, откуда прибыла новомодная зараза». Все языки мира он выводил из «архаического польского Праязыка (Macimowy)» (w pracy zbior.: Biografia historiografia dawniej i dziś. Biografia nowoczesna – nowoczesność biografii / pod red. R. Kasperowicza i E. Wolickiej. Lublin, 2005. S. 308–327).

<sup>45</sup> В характеристике Стахнюка мы опираемся на книгу: Skoczyński, J. Neognoza polska / J. Skoczyński. Kraków, 2004. Цитированное высказывание находится на с. 17. Артур Ковалик имеет еще более принципиальные возражения. Он утверждает невозможность точной реконструкции веры славян «не только из-за отсутствия достаточного количества источников». Такие попытки, как «модернистский конструктивизм» Стахнюка, не могут не потерпеть поражения из-за непреодолимых трудностей «в понимании ментальности человека, чувствующего себя частью мира богов, людей, животных, растений и камней, циклически принимающего участие в космогонической мистерии» (Kosmologia dawnych Słowian. S. 16).

- <sup>46</sup> Цит. по: Pankowski, R. Poseł ze swastyką w podpisie / R. Pankowski // *Gazeta Wyborcza*. Z 23. I. 2006. См. также: Zadworny, A. Volk i folklor (*Gazeta Wyborcza*. Z 22. IV. 2004), автор которой основывается на публикации “Wprost” (z 16 VII 2000) о неоязыческой профашистской организации «Niklot» (Никлот – имя князя бодричей XII века, отказавшегося принимать христианство). Компетентная информация о национал-социалистическом неоязычестве: Rose, R.S. *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu* / R.S. Rose; przeł. Z. Jakubowska i A. Rurarz. Warszawa, 2006.
- <sup>47</sup> Žižek, S. *Przekleństwo fantazji* / S. Žižek; przeł. A. Chmielewski. Wrocław, 2001; Gdula, M. *Balkany są wszędzie* / M. Gdula // *Gazeta Wyborcza*. Z .2–3. VII. 2005.
- <sup>48</sup> Žižek, S. *Przekleństwo fantazji*. S. 126. Мнение Жижека сформировалось, прежде всего, под влиянием войны на Балканах в 1991–1995 гг. См. далее о подобном ходе мысли у Дубравки Угрешич.
- <sup>49</sup> Темой экзамена на аттестат зрелости в 2006 году стало рассуждение Яна Новака-Езиоранского «О патриотизме и национализме». Читаем: «Патриотизм – это высокая нравственная ценность, ибо чувство привязанности к собственной стране не связано с ненавистью и враждебностью к другим. Патриотизм включает в себя уважение и симпатию к патриотизму других. В противоположность национализму патриотизм не склонен к конфликтам. [...] Определение [национализмом] национального интереса как высшей цели освобождает от этических и моральных норм в стремлении к ней» (*Gazeta Wyborcza*. Z 5. V. 2006).
- <sup>50</sup> Sofsky, W. *Traktat o przemocy* / W. Sofsky; przeł. M. Adamski. Wrocław, 1999. S. 222.
- <sup>51</sup> Herder, J.G. *Myśli o filozofii dziejów*. Księga XVI. Rozdział 4. *Ludy słowiańskie* / J.G. Herder; przeł. J. Gałęcki // *Wybór pism / wybór i opracowanie T. Namowicz*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987. S. 489–496 (BN II, 222).
- <sup>52</sup> М. Бобровницкая, исследуя политические предпосылки и последствия славянского мифа, обращает пристальное внимание на его немецкое происхождение. Она выводит его не только из работ Гердера, но и из немецких научных трудов XIX в. по этнографии и филологии, навязывающих представление о славянском мире как мире народной культуры. Славянский миф был «развит, политически использован и поддержан Россией». Для него были характерны антизападничество и сведение национальных культур славян к народности (см. примечание 40). Так понятый сепаратистский славянский миф заслуживает «критической ревизии», которой автор и посвящает свой «Наркотик мифа» (s. 16–19).
- <sup>53</sup> Об этих этимологических дискуссиях см.: Witkowska, A. *Ja, głupi Słowianin* / A. Witkowska. Kraków, 1980. А. Буко в своем инструктивном сочинении подводит итог состоянию исследований этого вопроса: «По мнению лингвистов, этноним “славяне” имеет разные значения, связанные с корнем “течь, плыть”, что может означать жителей влажных территорий, но также, по мнению других, жителей чистых полей (т.е. степей); а еще “людей, знающих слово”, или разговаривающих понятно (в противовес этнониму “немцы”, означающему разговаривающих непонятно)». Для цитируемого Буко Витольда Манчака «славянскость» – прежде всего языковое понятие. «Следовательно, тем, что объединяло всех славян, был общий язык». Однако тезис об этносе, говорящем на одном языке, подлежит сомнению, поскольку «этно-археологические исследования показывают, что сохранение племенного названия не обязательно связано с людьми, разговаривающими на том же языке» (*Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*. Warszawa, 2005. S. 68–69).

- <sup>54</sup> Mickiewicz, A. *Dzieła* Wydanie Rocznicowe / A. Mickiewicz. T. XI. Warszawa, 1998. S. 76.
- <sup>55</sup> Samsonowicz, H. *Miejsce Polski w Europie*. S. 17.
- <sup>56</sup> Herder, J.G. *Myśli...* S. 498.
- <sup>57</sup> Mickiewicz, A. *Dzieła*. T. X. Warszawa, 1997. S. 176.
- <sup>58</sup> Gandhi, L. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* / L. Gandhi. New York, 1998, цит. по: Thompson, E.M. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* / przeł. A. Sierszulska. Kraków, 2000. S. 9.
- <sup>59</sup> Gieysztor, A. *Mitologia Słowian*. S. 259.
- <sup>60</sup> Schindler, N. *Ludzie prości, ludzie niepokorni... Kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych* / N. Schindler; przeł. B. Ostrowska. Warszawa, 2002. S. 196–199.
- <sup>61</sup> См.: Ginzburg, C. *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku* / C. Ginzburg; przeł. R. Kłos. *Posłowiem opatrzył L. Szczucki*. Warszawa, 1989. Гинзбург указывает, что традиция устных преданий, «глубоко укорененная в деревенской среде всей Европы, объясняет содержание народной религии, враждебной по отношению к догматике и обрядным церемониям, подчиненной ритмам природы, религии принципиально дохристианской» (s. 180). Эта традиция сохранялась веками.
- <sup>62</sup> Rudaś-Grodzka, M. *Słowiańszczyzna. Pamięć i zapomnienie w wykładach Adama Mickiewicza i powieściach Józefa Ignacego Kraszewskiego* / M. Rudaś-Grodzka // *Konteksty*. 2003. N 1–2. S. 217.
- <sup>63</sup> Uspiński, B.A. *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy wRosji* / B.A. Uspiński, W.M. Żywow; przeł. i wstępem opatrzył H. Paprocki. Warszawa, 1992. S. 22.
- <sup>64</sup> Rudaś-Grodzka, M. *Słowiańszczyzna...* S. 222.
- <sup>65</sup> Adamczyk-Garbowska, M. *Polska Isaaca Bashevisa Singera. Rozstanie i powrót* / M. Adamczyk-Garbowska. Lublin, 1994. S. 57–58.
- <sup>66</sup> Bashevis Singer, I. *Opowieść o Królu Pól* / I. Bashevis Singer; przeł. T. Bieroń. Warszawa, 2002. S. 160–161.
- <sup>67</sup> *Tamże*. S. 198, 200.
- <sup>68</sup> Здесь можно также вспомнить легенду об Эсфири – возлюбленной короля Казимира Великого. Связь «прекрасной еврейки» и христианского короля – это основа разнообразных повествований о совместном польско-еврейском существовании. Эта легенда использовалась также и в антисемитской литературе (см.: Shmeruk, Ch. *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji* / Ch. Shmeruk; przeł. M. Adamczyk-Garbowska. Warszawa, 2000).
- <sup>69</sup> См.: Rapacka, J. *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej* / J. Rapacka. Warszawa, 1995. Автор ссылается на сочинение: Hadamer, H.G. *Przyszłość europejskich nauk humanistycznych* / H.G. Hadamer // *Dziedzictwo Europy*. Warszawa, 1992. S. 32–33.
- <sup>70</sup> Ugrešić, D. *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)* / D. Ugrešić; przeł. D.J. Ćirić. Wrocław, 1998. S. 182–184. Книга Угрешич содержит также другую известную интерпретацию, касающуюся танцев-притопов сербского «кола» в связи с магическим значением круга, который нельзя покинуть или дать из него выйти другому (s. 190–198). Племенные предки вообразены способом скорее фантастическим и мегаломанским, согласно правилам мифа этногенеза. После распада Югославии хорваты, чтобы расово отделиться от сербов и принизить их, «взяли себе иранско-

кельтское, арийское происхождение» и государственную традицию, насчитывающую около четырех тысяч лет, «а сербам приписали негроидное и семитское происхождение. [...] Сербы же настаивали, прежде всего, на совершенстве, моральном превосходстве своего народа над ближним и дальним окружением, утверждая тем самым конспиративную теорию истории, враждебность всего мира против их совершенства» (Bobrownicka, M. *Patologie tożsamości narodowej w krajach słowiańskich. Uwagi o genezie i transformacjach kategorii tożsamości* / M. Bobrownicka. Kraków, 2006. S. 201–205).

<sup>71</sup> Žižek, S. *Przekleństwo fantazji*. S. 129.

<sup>72</sup> См. интерпретацию дедов как обряда и Дедов Мицкевича в книге: Kolankiewicz, L. *Dziady. Teatr święta zmarłych* / L. Kolankiewicz. Gdańsk, 1999.

<sup>73</sup> Mickiewicz, A. *Dzieła*, t. XI. S. 138.

<sup>74</sup> Станислав Винценз, обсуждая книгу Самуэля Шепса (*Adam Mickiewicz, ses affinités juives*. Paris, 1964), обращает внимание на то, что мессианизм Мицкевича был особенно близок выходцу из Польши, крупному знатоку хасидизма и создателю философии диалога Мартину Буберу. Он ценил то, что «Мицкевич в истории наций назвал “вечным человеком”» (Po stronie dialogu. T. 1, Warszawa, 1983. S. 127). В свое время мы уже обращали внимание на схожесть в подходах прекрасного знатока еврейского мистицизма Гершома Шолема с подходами Мицкевича. Сегодня Агата Белик-Робсон после выхода в свет сборника Шолема (*Żydzi i Niemcy. Listy. Rozmowa / wybrał, opracował i przemową opatrzył A. Lipszyc. Sejny, 2006*) пишет, что, по мнению автора, «иудаизм может сохранить жизненную силу только благодаря мессианской идее, которая усматривает следы божественного присутствия и знаки откровения даже в социальном, самом функционализированном и лишенном сакрального измерения мире» (*Posłaniec ukrytego Boga. O judaizmie Gershom Scholema // Europa, dodatek do «Dziennika» (Z 21. X. 2006)*).

<sup>75</sup> Czapska, M. *W odpowiedzi redaktorowi Turowiczowi* / M. Czapska // *Kultura* (Paryż). 1957. N 6. S. 53.

<sup>76</sup> Я пользуюсь немецким переводом: Kertész, I. *Die exilierte Sprache. Essays und Reden* / I. Kertész. Frankfurt/M., 2003. В польском переводе (*Język na wygnaniu / przeł. E. Sobolewska. Warszawa, 2004. S. 44*) нет определения «универсальный опыт».

<sup>77</sup> Kertész, I. *Język na wygnaniu*. S. 68.

<sup>78</sup> Grynberg, H. *Żydowska wojna i Zwycięstwo* / H. Grynberg. Wołowiec, 2001. S. 46.



## ЛОКАЛЬНОСТЬ

*Чтобы стоять, я должен держаться корней.*  
Б. Гребенщиков

### *Локальность*

Одним из важнейших сюжетов, сформировавших нашу историю, является уход Авраама и Сарры – жителей Месопотамии, – из родного Ура. Авраам и Сарра покидают свое окружение, – по крайней мере, это окружение не принимают более во внимание, – чтобы идти в иное место, им незнакомое. Они уходят, по существу, на периферию мира, чтобы отыскать для себя нечто очень важное, то, что не обретается в родном краю. Авраам и Сарра являют собой в этом сюжете альтернативный мир, – не всеобъемлющий, потому что Месопотамия остается со своими славными царствами, Китай остается, и Египет, и прочие цивилизации. Но Авраам и Сарра дают жизнь еще одному миру. Они не претендуют на то, чтобы стать вровень с каким-либо царством, они строят свой мир, не соотносясь вообще ни с какими иными мирами. Проходя сквозь них, Авраам и Сарра подчиняются внешним обстоятельствам, но эти обстоятельства не детерминируют их пути; очевидно, что для Авраама и Сарры только их собственный мир представляет совершенно исключительную ценность, безотносительную по отношению к прочим мирам.

Вне зависимости от того, что могут сообщить нам новейшие научные изыскания о жизни Месопотамии и народов, от которых берет начало род Авраама, – сюжет этого ухода существует в истории самостоятельно, оправдывая локальные миры и рассыпая магистральную линию истории на отдельные

сегменты, каждый из которых, при всей своей мизерности, обладает потенциально глобальным значением. Авраам и Сарра не сопротивляются окружению, но и не замыкаются в самих себе, – они радикально противопоставляют себя другим, выступая не пассивным объектом, а субъектом истории. Они не являются только результатом действия внешних сил и потому могут входить в историю через автономное личностное существование. В данном примере мы сталкиваемся с тем, что Н. Луман определяет как эффект сегментарной дифференциации:

«Сегментарная дифференциация возникает благодаря тому, что общество делится на принципиально равные частные системы, взаимно образующие друг для друга внешние миры. Но в каких бы формах это ни происходило, всегда предполагается формирование семей. Семья образует *искусственное* единство поверх *естественных* половозрастных различий, и происходит это благодаря инкорпорации подобных различий. Прежде чем появляются семьи, общество всегда уже наличествует. Семья конституируется как форма различия в обществе, однако нельзя сказать, что, наоборот, общество складывается из семей» [15, с. 52],

и одновременно с чем-то большим, потому что семья Авраама и Сарры не является только сегментарным результатом развития месопотамского общества. Сам процесс сегментации здесь является намного более сложным, чем в формуле, предложенной Н. Луманом. Личное действие Авраама становится причиной появления иного сообщества и иной традиции – вне материнского месопотамского общества.

Локальное не является сегментом общества, не образуется обществом, но целиком связано с социальным действием субъекта, которое может происходить, конечно, только в обществе. Потому локальность не создается извне субъекта, она обусловливается потребностью человека в образовании личностных структур общения и связей – как с иными людьми, так и с всем материальным миром. Локальность создается живыми *личными* практиками субъекта, она образуется повсюду, где человек действует исходя из личных интересов, норм и принципов. Локальность может возникать даже в тюрьме или депрессивных районах, где действие внешних сил становится максимально определяющим для человека. С. Вейль обратила внимание на личный характер социального действия, лежащего в основании локализации:

«Совершенно бесполезно пробовать отвернуться от прошлого, чтобы полностью сконцентрироваться на будущем. Это – опасная иллюзия даже предполагать, что такое может быть возможным. Оппозиция будущего к прошлому или прошлого к будущему абсурдна. Будущее не приносит и не дает нам ничего; именно мы, чтобы строить его, должны отдать ему все, даже всю нашу жизнь. Но

чтобы быть в состоянии давать, каждый также должен обладать чем-то; и мы не обладаем никакой другой жизнью, никаким другими богатствами, кроме того, что было получено от прошлого и воспринято, и ассимилировано и создано заново нами. Из всех способностей человеческой души нет ни одной жизненно более важной, чем это восприятие прошлого» [5, с. 51].

В романе А. Платонова «Чевенгур» безымянный старик в пролетарском, космополитичном и обобществленном Чевенгуре, который как будто предоставил ему множество вариантов устройства жизни, поет странную песню на кургане, «сам волнуясь от нее»:

Кто отопрет мне  
двери, Чужие птицы,  
звери?..И где ты, мой  
родитель, Увы – не знаю  
я...[18, с. 34]

В абсолютно детерминированном и абстрагированном от всего личного пространстве Чевенгура вопросы о положении личности и ее судьбе все так же актуальны и потому старик силится превратить мир Чевенгура в *свой* мир. Локализация и представляет собой ответ на подобные вопросы, процесс одомашнивания мира и собственного статуса, что является одновременно и мифологизацией мира.

Можно предположить, что история Авраама и Сарры демонстрирует собой прототип всякой локальности, автономного существования, онтологически не зависящего от мегасоциальных структур, таких как, например, империя, государство, нация или община. Но этот процесс является не менее значимым, чем образование государств, конструирование наций или империй.

### **Социальное место**

Так что можно назвать локальным? Предположим, что локальность представляет собой определенную организацию социального, вернее, некое **социальное место**, входящее в социальную структуру и ею детерминированное, но одновременно являющееся автономным в той или иной степени, что вносит в социальное место момент неопределенности, не предусмотренный самой социальной структурой.

Чем тогда локальное отличается от макросоциальных и политических структур? Локальное является такой моделью социальной организации, которая строится без соотнесения с принципом верховной публичной власти и общего порядка; его определяющим моментом становится личное действие субъекта на основании собственных принципов и норм. Локальное представляет собой горизонтальные

элементы социума, в то время как публичная власть – социальные структуры и публичный порядок.

Вместе с тем локальное существует в границах определенного социального и политического порядка, вне которого теряет свою специфику и значение. Связь между **локальным и публичным порядком** представляется одной из самых важных проблем, требующих выяснения при составлении представления о существовании человеческого мира.

Н. Элиас выстраивает свою теорию индивида и общества исходя из того, что эти концепты относятся к одному и тому же процессу, который описывается из двух разных точек:

«Способ выбора и действия отдельного человека формируется в отношении с другими людьми, в общественной переработке своей природы. Но то, что в результате «отчеканивается», не есть нечто статичное; это не стандартная монета, идентичная тысячам других монет, но центр активности отдельного индивида, персональная направленность его личных устремлений и воли – одним словом, его подлинная самость. То, что здесь отчеканивается, само одновременно является чеканящим: это механизм индивидуального самоуправления отдельного человека в его отношениях с другими людьми, который связывает его самоуправление и полагает ему границы» [23, с. 87].

О локальном можно сказать, что мы его не замечаем, когда рассуждаем об обществе как о чем-то целом и вступающем со своими членами в отношения как целое... Но с точки зрения субъекта общество никогда не является чем-то раз и навсегда определенным – оно всегда контекстуализировано самими практиками субъекта.

Локальное нуждается в материале для строительства себя и, как заметила С. Вейль, этим материалом прежде всего является прошлое, которое выступает в самых разных формах: мифах, нормах, мечтах... Р. Мертон описал в своей книге «Социальная теория и социальная структура» [16] результаты наблюдений за влиятельными людьми типичного американского городка. Для исследования он выбрал городок Ровер, штат Нью-Джерси, где обнаружил устойчивую структуру. Прослойка влиятельных людей городка Ровер оказалась четко разделена на «*космополитически влиятельных*», тех, кто рассматривал себя как часть большого мира и соотносил себя с явлениями всего мира, и «*локально влиятельных*», рассматривающих себя только как часть родного города и в соотношении с явлениями местного происхождения. Уточним, «космополитами» Мертон называл не тех, кто обладал влиянием в других городах, поскольку, по-видимому, никто из них не имел никакого влияния за пределами Ровера. «Космополитизм» или «локализм» здесь определялись через систему координат, привычную для данного человека. В разговоре на любую тему космополиты апеллировали к тому, что происходит в мире, ставили большин-

ство обсуждаемых тем в глобальный контекст, в то время как локально влиятельные граждане упоминали в основном городские события и формировали свои мнения в контексте местных реалий.

«Космополиты», как показывало исследование Мертона, как правило, стремились к успеху, основываясь на усвоенных знаниях, тогда как «местные» больше полагались на дружеские, родственные и прочие связи. Однако эти группы было бы неправильно противопоставлять как «укорененных» и «неукорененных» или обладающих локальностью и локальностью не обладающих. У космополитов чувство «дома» и необходимость в нем не уступает приверженцам локального. Но их «дома» выстраиваются из разного материала и помещаются в разное пространство. Дома локалистов строятся из того материала, который у них всегда под рукой, возведение домов космополитов требует больших усилий, поскольку процесс их построения включает широкие социальные связи, выходящие далеко за пределы непосредственно окружающего сообщества. Вероятно, в Ровере существует и неназванная Р. Мертоном третья группа – социальных маргиналов, – действительно неукорененных, испытывающих или дефицит материала для возведения своего дома, или дефицит средств и инструментов для такого строительства.

### ***Локальное и приватное***

Можно предположить, что группы локалистов и космополитов, как, впрочем, и группа маргиналов, образуются под воздействием различных факторов структурной и функциональной дифференциации. Однако сами основания локального остаются вне проблематики, которую вносит в социальное дифференциация – структурная или функциональная. Группы локалистов не являются партией, которая образует «локальность». Изучение дифференциации и возникающих в ее результате структур не является одновременным изучением локальности [17]. Локальное не исполняет какой-то определенной социальной функции. Авраам и Сарра проходят сквозь государства и цивилизации, не растворяясь в их жизни. Локальное не принадлежит публичному и социальному порядку, оно не связано с публичным онтологически, им не порождается и от него онтологически не зависит. Оно является равно актуальным для субъекта в любой социальной ситуации и представляет возможность «оживания» субъектом социального места.

Вместе с тем локальность не стоит путать с приватным. Локальность не может существовать, замыкаясь в самой себе. О локальном мы узнаем только потому, что оно презентует себя в публичном и каким-то образом взаимодействует с ним, и, очевидно, не может существовать вне соотношения с этим порядком. Место не может укрыться от социального порядка. М. Хайдеггер замечает, что

«...так называемое “приватное существование”, со своей стороны, еще не обязательно есть подлинное, т.е. свободное человеческое бытие. Оно коснеет, замыкаясь в бесплодном отрицании публичности. Оно остается зависимым от нее филиалом и питается пустым уклонением от всего публичного. Так оно свидетельствует против собственной воли о своем рабстве у публичности. Последняя, однако, сама тоже есть метафизически обусловленная, ибо вырастающее из господства субъективности завладение и распоряжение открытостью сущего в видах абсолютного опредмечивания всего на свете» [20, с. 15].

### ***Локальное и география***

Ошибкой было бы искать в локальном и географическом измерении или обусловленности географическим фактором. Локальное представляет собой социальное по преимуществу, и потому не тождественно не только с тем феноменом, который в работе по теории Пограничья мы назвали «первичными (сегментированными) социальными сообществами» [10]<sup>1</sup>, но и с любыми территориальными сообществами. Конечно, локальности и локальные сообщества обладают определенным положением в физическом пространстве, но их главная особенность (то, что их делает сообществами) не относится к физическому пространству. Их существование основано на определенных субъектных практиках и связано с волевыми действиями субъектов. Именно потому локальность лишена обусловленности территориальным измерением: она связана с местом, но это место образуется самим субъектом и его практиками; локальность невозможно создать из-вне субъекта. Когда исчезает субъект – исчезает и место, им образуемое. У Л. Гениюш есть стихотворение, хорошо иллюстрирующее эту ситуацию:

Воўпа.

Няма ўжо вулак прывычных.  
Цэркаўка-свечка растала, як з воску.  
Вораг мястэчка вайною панішчыў,  
пакінуўшы вёску.

Так, як калісьці, луг зелянее,  
сцежачка ўецца, кліча дадому.  
На небасхіле хмары прыселі,  
нібы ад стомы.

Вёску мінаю, сцелецца поле.  
Тут паўстае прад вачыма араты,

нібы з дзяцінства голасам таты  
кліча дахаты.

Сэрца абэруч трымаю ад гора.  
Крокам здранцвелым іду на гасцінец.  
Вецер мне толькі нешта гаворыць  
пра дарагой маладосці мясціну.

Поля спытаю, ветра і дрэва,  
шэрага неба, нават каменя:  
Дзе ж тыя ўсе,  
да каго я дарэмна  
йду ў задуменні? [11, с. 280]

Человек и умирает в той локальности, которая – его и больше ничья. Кто не чувствовал этого? Жолибож, Вильно, Воўпа или какое-нибудь заброшенное селение – в нем человек может остаться на всю жизнь, даже покинув его навсегда.

В поисках утраченных цивилизаций мы ищем как раз то, что отыскать невозможно, – места, которые никак не связаны с географией. Марсель Пруст более точно обозначает эту проблему как поиск утраченного времени. Музейные экспонаты и руины городов представляют собой только остов исчезнувших мест; они лишь намекают на исчезнувшие сообщества. Руины и музеи включаются в новые структуры, в новые сообщества, где часто первоначальные артефакты полностью изменяют свое назначение и функции. Какой-нибудь гладиатор или его хозяин наверняка безмерно бы удивились тому, что застежка с их сандалий внимательно изучается человеком и включается в список сокровищ нации, а древний императорский жезл или свиток законов может послужить основанием строительства новых сообществ. Однако сами по себе материальная культура и география не способны к восстановлению полного контекста прошлого. А. Лосев обозначал суть того, чем является локальность, следующим образом:

«...я уже сказал, что не есть Родина. Она не есть только территория, она не есть только национальность, она не есть только социальная жизнь... это нечто большое, великое, всечеловеческое; я знаю, что это что-то прекрасное, желанное и возвышающее; я знаю, что, по крайней мере, бессознательно, если уж сознание-то не доросло, люди страдают и борются именно за это. Я знаю, что страдание, и борьба, и самая смерть для тех, кого это коснулось, только желанны, и они полны смысла. <...> И я мог бы еще очень много говорить о Родине. Я мог бы о ней еще бесконечно говорить. Но следует ли это делать? В одном этом слове уже даны все возможные и бесчисленные определения, все

неисчерпаемое богатство возможных точек зрения и оттенков мысли. Если для вас это слово что-нибудь говорит – тогда об этом можно говорить бесконечно; если для вас одно это слово само по себе, без всяких разъяснений, еще ровно ничего не говорит – тогда сможешь ли делу логически, точными определениями? Тут не логика. Тут человеческая жизнь. Тут кровь человеческая» [14].

Не учитывать субъективную природу локальности было бы ошибкой. Локальность является миром преимущественно субстанциальным, что отличает ее от пространства публичного порядка, выстраиваемого как чистая структура, т.е. локальность является определенным социальным местом, которое возникает как результат частных практик, но каким-то образом взаимодействующих с публичным пространством. Это взаимодействие – важнейший вопрос, ответ на который проливает свет и на природу локальности и на ее место в общем социальном порядке, а также делает локальное важнейшей категорией в теории Пограничья.

### ***Локальность в контексте теории Пограничья***

В работе по теории Пограничья [10] мы обозначаем, что публичный порядок представляет собой совокупность публичных статусов, этот порядок сконфигурирован всегда в рамках политической границы (*border*). В английском языке понятие ***border*** означает, по преимуществу, реально существующую политическую границу, специально созданную, оснащенную соответствующей инфраструктурой для контроля, пропуска, регистрации и пр. В славянских языках слову *border* соответствует устаревшее «межа», сохранившееся в белорусском языке, но исчезнувшее из русского (только существительное «размежевание» сохраняет его корень). Межа требует физического проявления – в виде черты, ограды, забора, вешек... Межа не мыслится как абстрактная граница. Потому *border-межу* можно пересекать, нарушать, – она материальна и не является принадлежностью определенного субъекта. Пересечение *border-межу* не влечет за собой изменения субъекта. Одновременно как *border* можно рассматривать и каждый публичный статус. Он также специально сконструирован и является выражением социальной потребности, той или иной социальной функции. *Border* организует особенный вид пространства. В нашей работе такой вид пространства мы называем *border-пространством*<sup>2</sup>. Оно неразрывно связано с пространством публичной власти, а также с принципом суверенитета. Но «чистое» *border-пространство* является только теоретической моделью; в действительности оно преломляется через ряд локальностей, которыми контекстуализируется. Границы локальных сообществ мы обозначаем как *boundary* – т.е. границы, понимаемые как зона истощения и одновременно как предельная проявленность субъекта, мифическая линия, которая создается самим субъектом, и, по существу, неотделима от него. Это ментальная линия, объективно фиксирующая



существующее разделение между субъектами. Ее пересечение возможно только с изменением субъекта.

*Boundary*-граница указывает на существование субъекта, участвующего в социальных процессах, но не детерминированного *border*-границей и своим статусом. Примером такой границы является реально существующее различие между конфессиональными, историческими, экономическими, этническими, культурными сообществами, семьями. *Boundary*-граница также может возникать как эффект дифференциации общества и становления субъектов, обладающих публичным статусом [4], но при этом сохраняющих иные, нежели общая, идентичности. *Border*-граница формирует пространство, но *boundary*-граница не оказывает значительного воздействия на социальное пространство, поскольку всегда является результатом становления субъекта социального пространства, не причиной, а следствием существования субъекта, его вхождения в публичное пространство<sup>3</sup>.

### **Локальность как среда контекстуализации**

Локальность можно обозначить как состояние субъекта, образующего *boundary*-границу в публичном пространстве. В социальных отношениях такой субъект испытывает множество затруднений, если не может действовать без опоры на локальность, которая является и основанием, и средством, и результатом его социального действия. Именно образование локальности предшествует успешному социальному действию субъекта. Потому само социальное действие распадается на две составляющие: образование контекста и непосредственное действие. Э. Гидденс пишет:

«Понятие места действия (локальности) подразумевает использование пространства с целью обеспечения *среды протекания* взаимодействия, необходимой для определения его *контекстуальности*. Формирование локальностей определенно зависит от тех моментов, особую значимость которых подчеркивал Хагерстренд: тела, его средств и возможностей мобильности и коммуникации относительно физических параметров окружающего мира. Локальности в значительной степени обеспечивают “устойчивость” (или “стабильность”) социальных институтов, хотя и не совсем понятно, в каком именно смысле они ее “обуславливают» [12, с. 185].

Так локальность «преломляет» в себе публичный порядок. Безусловно, локальность, связанная с материальным, делает это гораздо успешнее. По сути, социальное значение субъектности задается только в такой пограничной ситуации, в которой общий порядок входит во взаимодействие с локальным.

Локальность утверждает конкретность и безусловную ценность *конкретных* человеческих миров. Такие локальные сообщества формируются на основании

определенных субъектных практик. В качестве локальностей может выступать любая социальная форма: дом, завод, фабрика, фирма, корпорация, город, даже государство, которое в этом случае приобретает значение «страны». Эти социальные структуры превращаются в «место» посредством дуальных практик: они оказывают воздействие на субъекта, а субъект оказывает воздействие на них, в результате чего меняется и субъект и место, – и возникают третьи реальности; так, в сфере экономики возникает понятие «профессия», в области политики – «гражданство» и пр. Свойства локальности постоянно используются субъектами взаимодействия для организации коммуникации – как внутри локальных сообществ, так и за их пределами. Локальность позволяет обеспечить социальным взаимодействиям смысл и значение, ясные не только для систем и структур, но и для отдельного человека. Локальность оказывается пространством «внутри *boundary*-границ». Но одновременно публичное пространство бывает доступным для субъекта зачастую только в определенном контексте, который и задают локальности.

Субъект в социальном действии окружен несколькими «оболочками», позволяющими ему использовать социальное действие с определенной степенью защиты и, с другой стороны, наиболее эффективно (субъект – локальное – *boundary*-граница – статус – *border*-пространство).

Любое публичное действие субъекта, по-видимому, происходит только в определенном локальном контексте, посредством *boundary*-границы и в границах его социального статуса.

Презентации субъекта в *border*-пространстве возможны только в контексте локального, очерчиваемого *boundary*-границами и в границах его действительного социального статуса. А становление *boundary* выявляется лишь в том случае, когда происходит взаимодействие и коммуникация между субъектом и публичным порядком – даже если эта коммуникация имеет только негативный характер и заключается в изоляции и молчании субъекта<sup>4</sup>. Кстати, на изоляцию и молчание необходимо тратить энергии гораздо больше, чем для коммуникации<sup>5</sup>. На протяжении почти всей истории человечества локальные структуры были достаточно изолированы от центральных учреждений и стремились обезопасить самих себя от воздействия внешних сил. Но тем самым они образовывали и тот контекст, в котором действовали центральные учреждения на протяжении почти всей истории<sup>6</sup>.

### ***Автономия локальных сообществ***

Локальные структуры обладают относительной автономией от макроструктур *border*-пространства. Но в результате формирования локальности могут возникать локальные сообщества, основанные на определенном типе локальности. Изменения, происходящие в макроструктурах, касаются и локального, но они требуют отдельных изменений и адаптации. М. Фуко называет локальные структуры сравнительно консервативными и неизменными:

«За стремительной историей правительств, войн, несчастий и голода видится история действительно недвижимая, история, характеризующаяся слабой кривой развития, история морских путей, история изменения урожайности, история творимого людьми равновесия между голодом и размножением» [1].

Локальные сообщества не показываются на поверхности истории мира, кроме тех случаев, когда стечение обстоятельств выдвигало их на передний край<sup>7</sup>. Локальные сообщества являются, по-видимому, непосредственным производением локальности. Внешние институты – монархия, церковь – могли и репрезентировать эти сообщества, и совершать интервенции в их уклад жизни<sup>8</sup>. Но и локальные сообщества постоянно воздействовали на жизнь внешних институтов. Так в политике появились партии, в церкви – монашеские ордена и общины, в политической системе государства – местное самоуправление. Здесь можно наблюдать еще один важный процесс взаимодействия локальности с общими структурами – но уже на ином уровне – когда локальность институционализована в определенное сообщество, взаимодействующее с социальной организацией.

В функционально дифференцированном сообществе на локальные сообщества также воздействуют функциональные системы, которые сами подвержены процессу локализации. Функциональные системы способны до определенной степени игнорировать локальность, но не могут не испытывать на себе ее воздействие. В конце концов, даже глобальные игроки своим конечным потребителем имеют не глобальных игроков, а обычных обывателей. Если возможно было бы изобрести социальное устройство, свободное от локализации, это было бы действительно подлинно новым явлением в пространстве социального. Но локализация продолжается, даже если она основана на практиках атомизированных и асоциальных субъектов.

Взаимодействие между внешними институтами, претендующими на формирование *border*-пространства, и локальностями представляется решающим в истории Восточной Европы. Изменения в структуре и функциях мегаструктур не происходят без участия локальных структур, даже когда локальность подавляется и разрушается. Например, институт рекрутства, задуманный и осуществленный имперской администрацией, и рекрутство, пережитое и прочувствованное белорусами в песнях, которые пелись матерями и невестами, – это диапазон эффектов, вызываемых неким действием в социальном пространстве. Но вместе это одна и та же история. Вне контекста, которым может быть личное существование, эта история не имеет никакого смысла, поскольку смысл ей может сообщить только конкретный субъект. И то, что кажется иногда навсегда умершим и исчезнувшим в прошлом, вдруг приобретает новую жизнь. В. Терещенко, когда поет о рекрутах печальную и старинную белорусскую песню<sup>9</sup>, выстраивает новую локальность из старого материала. Или когда И. Барановски с таинственным видом и трепетом показывает мне кирпич с цифрами 1658 в фундаменте разрушенного до основания монастыря в разрушенном Берестье...

## ***Локальность и механизмы признания***

Локальность требует не только представления человека о том, что он принадлежит определенному месту, но также и ответного признания – со стороны публичного порядка «права на локальность». Так, приобретение определенной профессии еще не делает человека профессионалом – его статус может быть только результатом собственных усилий, вознагражденных признанием. Также и приобретение гражданства еще не делает человека «гражданином». Вне подлинного политического общества и без опоры на локальность гражданином можно вообще никогда не стать. У локальности ее собственные границы всегда являются проблемными, они требуют активности субъекта. К тому же они существуют в достаточно агрессивной среде публичного, не лишенной способности контекстуализировать и самого человека, и человеческую жизнь<sup>10</sup>.

Итак, локальность может возникать в границах любой социальной организации – от очень аморфных сетевых сообществ до кристаллических структур, основанных на персональном членстве и жесткой нормативной системе<sup>11</sup>. Механизмы признания образуют естественные границы локального. Их преодоление означает перемещение извне внутрь локальности. Такое перемещение возможно только как персональное действие, личное вхождение в локальную структуру и принятие ее устройства и измерения.

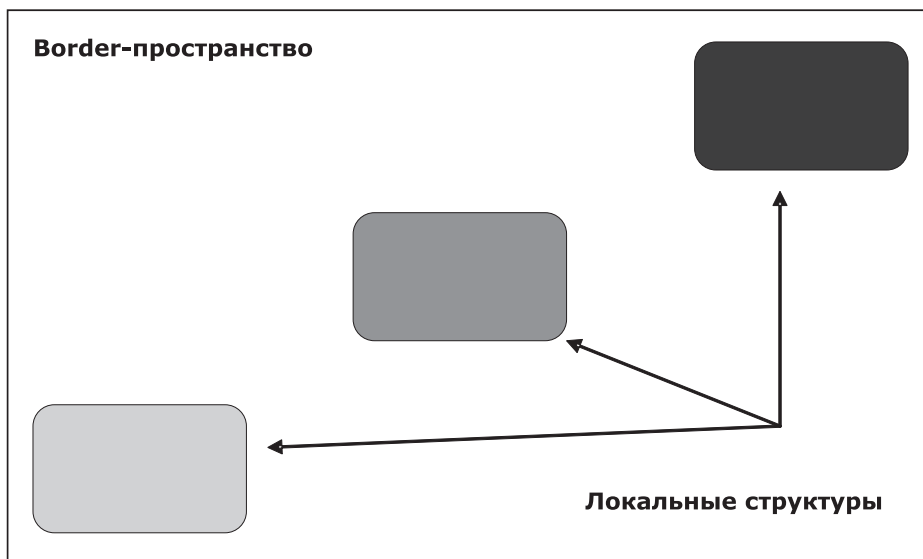
## ***Темпоральное измерение локального***

Локальное предстает в первую очередь как определенная длительность во времени. Укоренение во времени – один из важных атрибутов локальности. Пожалуй, локальное легче всего зафиксировать именно во времени, и время представляет собой пространство локального по преимуществу. Темпоральный подход к проблеме локальности являет собой проблему открытия и сохранения традиции.

Эта проблема может быть аналитически концептуализирована, а может исследоваться эмпирически. Эмпирическое исследование темпоральной укорененности локального обнаруживает, что здесь невозможно отделить временные характеристики от материальных, что время традиции проникает в предметы материального мира и оседает в истории в виде определенных предметов и вещей. И каждая вещь жива лишь в контексте своей традиции – от замков на дверях до гвоздиков в подметках и их специфическом узоре. Исторические основания локальности – это отнесение к локальности же, поскольку ее невозможно вывести из социальной структуры или *border*-пространства. Локальность можно вывести только из нее самой; она не имеет каких-то посторонних оснований.

Человек склонен выстраивать временные границы и перспективы. Темпоральное измерение фиксирует точку отсчета, которая задает направление его движения или образует сакральный (смысловой) центр его жизни. К примеру, свадьба – это и

точка отсчета, и центр, вокруг которого выстраивается жизнь семьи; это событие ни в коем случае не остается «позади», а постоянно возобновляется, вспоминается, обрастает чувствами, ассоциациями, историями и пр. Оно является важнейшим фактором идентификации для самой семьи и фактором, обуславливающим признание со стороны «большой семьи», общества и публичной сферы.



Но время образует трехмерное пространство – у него есть прошлое, есть будущее, есть настоящее. Типология локальности зависит от типологии социального времени. Это может быть время линейное, открытое в будущее, а может быть циклическое, возвращающееся в себя время, и, наконец, может быть некое застывшее время, пребывающее в настоящем и не способное формировать истории.

Локальность может образовываться во всех этих измерениях и типах времени, и каждое из них представляет собой хороший материал для построения локальности. Давность – как средство выстраивания темпоральных границ локального<sup>12</sup>, будущее – как средство поддержания традиции, актуальность каждодневной жизни – сливающейся в один Большой День-Ночь – все это варианты одного и того же овладения временем, превращения его в среду обитания и жизни.

Здесь огромный интерес представляет смена социального времени и воздействие этого фактора на локальности. При смене социального времени с «вчера» на «завтра» апелляция к давности перестает работать и обеспечивать устойчивость темпоральных границ.

Но сама смена социального времени, по-видимому, должна быть понята в отношении с локальными практиками. Здесь может развиваться такой процесс, который представляет собой хронологическое несовпадение – жизнь разных сег-

ментов общества в различных пространствах, практически не пересекающихся и автономных друг к другу. И в этом случае проблему социальной консолидации невозможно решать, представляя такое общество как помещенное лишь в географическое пространство. Эти хронологические несовпадения влекут за собой кризис не только публичного пространства, но, очевидно, и кризис локального, поскольку возникновение локального требует устойчивой публичной сферы, в которой локальное могло бы презентироваться.

Вместе с тем локальная консолидация невозможна лишь через активное воображение прошлого, выступающее строительным материалом, как и при воображении будущего, которое само по себе также является неплохим материалом<sup>15</sup>, но которого тоже недостаточно для построения локального. И в первом, и во втором случае мы можем наблюдать действие культурных оснований локальности. Причем, как это ни парадоксально, даже при воображении будущего необходимо говорить о наследстве ценностей и институций. Это странное время *past in future* описывал Г. Честертон в «Наполеоне из Ноттинг-Хилла». Король-шутник обращает прошлое в будущее:

«Неужели же древний лондонский дух обречен на погибель? Неужели в глазах наших трамвайных кондукторов и полицейских померкнет то сияние, которое мы столь часто видим в них, – мечтательное сияние, говорящее

О древних печалях и радостях,

О древних великих боях, –

как сказал некий малоизвестный поэт, бывший в детстве моим другом. По-вторюю, я твердо решил по мере возможности сохранить глазам трамвайных кондукторов и полицейских их мечтательное сияние. Ибо куда годится государство без “трез и снов”? Лекарство же, предлагаемое мной, заключается в нижеследующем: завтра в десять часов двадцать пять минут утра, если провидение сохранит мне жизнь, я намерен выпустить воззвание к народу.. Завтра мой народ ознакомится с ним. Все города, в которых вы родились и в которых мечтаете сложить ваши старые кости, должны быть восстановлены во всем их древнем великолепии – Хэммерсмит, Нейтбридж, Кенсингтон, Бейзуоттер, Челси, Беттерси, Клэфэм, Бэлхэм и сотни других. Каждый из них должен быть немедленно обнесен городской стеной с воротами, запирающимися после захода солнца. Каждый из них должен завести городскую стражу, вооруженную до зубов. Каждый должен придумать себе знамя, герб, и если можно – боевой клич. Я не буду сейчас углубляться в подробности – сердце мое слишком полно. Подробности вы найдете в воззвании. Я хочу еще только сказать, что все граждане до единого будут внесены в списки городской гвардии и в случае нужды будут созываться штукой, именуемой “набатом”, смысл этого слова я намерен тщательно исследовать и разъяснить. Я лично полагаю, что “набат” – это род

чиновника, получающего большое жалование. А если у кого-нибудь из вас имеется дома подобие алебарды, я советую ее обладателю поупражняться с нею в саду» [22, с. 469-470].

Так темпоральная протяженность предстает как определенная нормативная система, требующая своей реализации и подтверждения в публичном пространстве. Любая традиция является сводом правил, подчиняющих себе все изменения и упорядочивающих эти изменения, которые обеспечивают консолидацию и мобилизацию традиции. В традиции важна не хронология, а мифическое переживание времени, обращение времени в место. Традиция и может быть актуализована лишь через нормы, которые обосновывают статус или процедуру. Поэтому для всякой традиции существенной проблемой является обеспечение обязательности своим нормам. Во времени локальность существует как определенная актуальная нормативная система.

### ***Географическое измерение локального***

Географический подход к проблеме локальности концентрируется на выделенности локального сообщества из его окружения – институционально и аксиологически. Общество должно основываться на институтах, структурах и практиках. Будучи помещенным в материальный мир, всякое сообщество выстраивает ряд отношений с предметами и структурами этого мира. Вопросы поддержания границ сообщества в этом мире являются принципиально важными. В контексте функционально дифференцированных систем сообщество должно заботиться главным образом о своих статусных границах и поддержании внутренних структур.

3. Бауман обозначает время как пространство обитания для людей, преодолевших пространственные ограничения [9]. Этот тезис требует некоторого уточнения, поскольку всякая традиция преимущественно пребывает во времени, а не в пространстве. А у 3. Баумана люди-туристы, обосновываясь во времени, освобождают себя от власти традиции. Пространство 3. Бауман наделяет качествами носителя традиции, а локальное рассматривается только как имеющее одно – географическое – измерение. Означает ли это, что «туристы» лишены всяких норм и не образуют локальностей?

Действительно, локальные сообщества строят свое место не только из норм и отношений, но также из материи этого мира, которая занимает определенное пространство. Для легитимации границ места используется не только прием обращения к прошлому или к будущему, но также к пространству и географии. Легитимирующим элементом для локального может быть вот этот дом, этот луг, этот город, этот стол – все, что связано с моей жизнью. Материальный мир словно бы подтверждает традицию, ее нормы отражаются в бесчисленных предметах и составляют с ними

одно целое. Существует процесс абстрагирования вещи и от нормы, и от правоотношения<sup>14</sup>. Но это происходит до тех пор, пока материальные вещи сохраняют способность репрезентировать субъекта. Вещи, не репрезентирующие субъекта, не могут быть элементом локальности.

Поскольку за все приобретения в конце концов платишь временем, то на всех вещах лежит его печать. Время – главное содержание, основа природы вещей. И потому вещи «невыносимы» – настолько они репрезентируют время. Только вневременное можно воспринимать и любить. Бегство от локального – это также и бегство от времени. Вещи – свидетели о человеке, если не умирают, становятся «наглыми». Кепка умершего дедушки в его доме в Репехах, – еще больше подчеркивает сиротство. Но лишь для тех, кто знал дедушку, потому что для вора или постороннего человека эта кепка не представляет ничего...

Географические границы локальных сообществ образуются в результате столкновения государственной стратегии пространственного развития (административно-территориальное устройство) с различными социальными стратегиями локальных сообществ, которые имеют свои представления о добром соседстве или должном устройстве публичных мест. Эти местные традиции видения и использования границ оказываются либо позитивным, либо негативным фактором для государственной власти. В применении к Восточной Европе данные обстоятельства могли целиком игнорироваться властью, проводившей политику, которая не считалась с локальными обстоятельствами.

### ***Символическое измерение локальности***

Освобождение от власти пространства усиливает не только мобильность людей, оно сокращает продолжительность жизни вещей – и сжимает пространство репрезентации субъекта. Вещи становятся анонимными, они не успевают войти в традицию и стать незаменимой частью жизни индивида. Современный человек склонен рассматривать старые вещи как «рухлядь», как помеху и хлам, уменьшающий степень комфортности жизни. Но означает ли это, что ослабевает значение артефактов в социальной жизни? Можно предположить, что нет – просто меняется типология артефактов. Они приобретают символический характер.

Истории вещей вообще удивительны. Скажем, в современной Европе осуществляется изгнание старых вещей из практической жизни, но при этом часть из них остается выполнять символическую функцию... Деревянное колесо телеги, утюг, нагревающийся от углей, керосиновая лампа, крѣсна, пройдя через тотальную дематериализацию, становятся важной частью нашего символического мира. Как и многие предметы люкс-класса, которые выполняют не столько непосредственные функции, связанные с их потребительской стоимостью, сколько указывают на статус своего владельца. Можно также предположить, что локальность также способна приобретать внепространственный символический характер [8].



Превращение пространства в нефункциональную символическую структуру позволяет с еще большей ясностью увидеть, что локальное не является обыкновенной частью национального или вообще частью чего бы то ни было. Локальное взаимодействует с национальным, глобальным, корпоративным, однако не поглощается ни пространственными, ни временными, ни функциональными системами. Но чтобы происходило взаимодействие между локальным, с одной стороны, и пространственным, темпоральным и функциональным – с другой, – универсальный порядок должен быть конвертируем в локальные практики. История тотальных институций свидетельствует, что такая конвертация далеко не всегда происходит. Школа может быть вовсе не локализована, тюрьму трудно представить в виде локальности – разве что вспомнив печальную историю Ч. Диккенса о человеке, отпущенном после 20-летнего заключения из долговой тюрьмы, но вернувшимся в нее добровольно, поскольку она стала для него родным домом [13]. Также трудно представить себе больницу, локализованную пациентами. Если такая локализация происходит, она вызывает ужас.

Итак, с одной стороны, локальность взаимодействует с социальными организациями разной степени организованности: от сетевых сообществ до кристаллических структур. С другой стороны, локальность выступает как нормативное, символическое и географическое место. Эти параметры задают множество моделей локальности.

### **Ограничения локализации**

Для мысли над локальностью необходимы границы локального, обозначенные и постоянно поддерживаемые *boundary*-границами, которые указывают на социальное действие субъекта. Именно они позволяют обозначить локальное и поместить определенное локальное сообщество на социальную карту.

С границами локального происходят постоянные метаморфозы. Однако эти изменения не являются не только положительными, но и отрицательными. Глобализация усиливает функционализм и «эмоциональные» связи, вызывая эрозию непосредственно организованных локальных структур и локальных сообществ – всегда географически и нормативно укорененных, – но глобализация и усложнение социальной структуры не снимают проблемы локальности. Потому необходимо задаваться вопросами о новых формах локального и их участии в современной социальной и политической жизни. Также важным представляется вопрос о том, как новые локальности могут воздействовать на социальную и политическую жизнь.

А это значит, что хотя с дифференциацией общества в процессе глобализации происходит расширение локальности и локальных структур, целый ряд новообразованных структур сопротивляются локализации, поскольку сама по себе дифференциация не вызывает образование локальностей.

Локальность испытывает сопротивление со стороны времени (потому что «корни» на новом месте не успевают прорасти) и со стороны пространства, которое приобретает все более символический характер, что требует новых усилий по его локализации и особенно удержанию. Кроме того, символический характер пространства провоцирует частую его перемену, оно теряет непосредственную связь с субъектом и склонно к превращению в декорацию. Но как только это происходит, оказывается, что в декорациях удобно играть, но невозможно жить. По этой причине при очень быстрых социальных переменных можно наблюдать кризис локальных структур и дефицит локальности во вновь создаваемых институтах и структурах.

Ни одно из этих утверждений не является абсолютным, каждое из них обозначает только направление развития. Общее пространство или время может выстраиваться различным образом – в том числе разрушая и подавляя локальное или изолируя его.

В свою очередь, локальные практики могут быть не приспособлены к взаимодействию с функциональным и темпоральным. Мы можем это наблюдать как на примере тотальных институций, так и на примере изоляции и депрессивного существования сегментарных первичных структур (к примеру, вымирание деревни, невозможность воспроизводства деревенских практик в городах).

### ***Изменение характера локальности***

С точки зрения отдельного человека, процессы глобализации и разрушения старых локальных структур помогают ему выйти за пределы социальных сегментов, поскольку их границы теперь оказываются более проницаемы. Но не сама возможность выхода за пределы границ важна в этом случае. Важно, в какой мир выходит человек, какие структуры выстраивает и может ли он локализовать тот мир, в который попадает. Именно здесь возникает потребность в механизмах перехода и пограничья и нужда в локализации нового пространства, начинающегося за пределами первичных сегментарных социальных структур. Н. Луман замечает:

«Но социологически более интересен следующий вопрос: какой объем экспансии внутрь тем самым производит общество, сколько монетаризации, юридизации, сциентизации, политизации оно может произвести и осилить – и сколько произвести и осилить одновременно (вместо, например, *только* монетаризации); а с другой стороны, какие могут быть воздействия при свертывании функциональных систем, когда дело доходит до демонетаризации, дерегуляции и т.д.» [15].

Именно здесь происходит выявление сути локальности и локальных сообществ, проверяются – существуют ли они вообще и могут ли они брать на себя часть социальной ответственности.

В качестве примера потребности в локальности можно привести развитие сетевых сообществ и Интернета. Современные сетевые сообщества нуждаются в совсем иной географии – им необходимы не земли, воды, реки и морские пути, а сети, серверы, места собраний, книги и пр. Оказывается, инфраструктура является точно таким же ресурсом, как и земля, и так же, как земля, способна служить материалом для образования социального места.

В том разнообразии ресурсов и оснований для локальности, которые предоставляет современный мир, можно видеть смещение локальности в сторону большей динамичности. Так, 90% посетителей обращаются к собственной локальности в Интернете. В этом процессе действует правило землячества. Эта тенденция настолько сильна, что количество англоязычного Интернета снизилось за последние 5 лет с 90 до 70% – именно за счет образования локальных сайтов, рассчитанных на местных пользователей [2]. Сегодня Интернет облегчает творение локальных структур, способствует возникновению совершенно странных сообществ, входящих в реальную жизнь из ролевых игр. Они становятся возможными благодаря Интернету, который выступает катализатором коммуникации людей, схожих в образе жизни и мировоззрении, но порой разделенных огромными расстояниями.

Интернет творит новое соседство [2] без общих материальных границ. Инфраструктура и основанные на ней связи становятся частью социальной реальности и вызывают социальные последствия. В Восточной Европе значение Интернета имеет революционное значение. Быть может, без его информационного воздействия политические режимы в этой части Европы были бы более жесткими и жестокими.

Вместе с тем Интернет, расширяя соседские связи, делает их менее формальными; твердых социальных форм становится все меньше. К примеру, Э. Гидденс замечает, что еще 50 лет назад брак был твердой формой, а теперь, вступая в него, человек знает, что 50% браков распадается. Социальные связи становятся более функциональными. В локальность человек прячется, она позволяет ему выходить за пределы четко обозначенных для него функций.

Кроме всего прочего, локальные сети позволяют избежать эффекта «калькитации» в функционально дифференцированном обществе – т.е. затрудняют процесс превращения низших классов в париев. Для С. Вейль в конце 1940-х гг. было предельно ясно, что происходит нечто нехорошее в проблеме идентичности, к примеру, крестьян или рабочих: «Крестьяне говорят: мы таковы, потому что мы не учителя, не люди с высшим образованием» [4, с. 51]. Локальные сети предоставляют место и статус человеку вне его функциональных связей. Возвращаясь к метафоре Авраама, можно сказать, что для внешнего сообщества Авраам мог выглядеть как вождь племени, как глава семейства, как бродяга, кочевник или царь, но подлинное его значение открывалось только для членов его рода.

Вельман и Хэмптон с удивлением отмечают контраст, который наблюдается в современном мире между хаотично пульсирующей локальностью и застывшими функциональными и публичными структурами [6]. Локальность без предела увеличивает число новых не предусмотренных никакими планами факторов, влияющих на базовые структуры цивилизации. И все новые изобретения поддерживают разнообразие локальностей, а в случае с инфраструктурой – существование социальных связей. Потому при глобальном расширении и распространении массовой культуры не наблюдается унификации, массовая культура контекстуализируется миллионом локальностей.

Именно глобальная инфраструктура позволяет совершать транзакции, в которых участвует социальный и человеческий капитал, создавая неизмеримо больше каналов его реализации. К тому же рост разнообразия локальностей и контекстов сопровождается образованием общей для них основы, в силу которой они могут приходить во взаимодействие и благодаря чему оказывается возможным приобретение социального капитала из этих разнообразных связей. Появляется нечто, что может привести к взаимодействию различные культуры, уклады и быт. Приведем два примера. Первый – из фильма «О Шмитте» (реж. Александр Пейн, 2002), где сходятся судьбы американского пенсионера и мальчика из африканской страны. Они никогда не встречались между собой, разделены тысячами километров суши и океана, но пишут друг другу письма. И с этим мальчиком Шмитта связывает много большего, чем с теми, кто окружает его непосредственно. Второй пример – это возможность оценки действия политических властей на основании универсальных критериев (что чрезвычайно раздражает политиков). Если бы не существовало зоны перехода и контакта между частными историями и публичными историями – был бы невозможен фильм «О Шмитте», как невозможной была бы широкая критика действий политиков. Для политиков, как и для простых обывателей, сегодня также увеличивается количество «соседей» и «контрагентов».

### ***Границы локального***

Итак, локальное предстает в трех измерениях:

1. Традиция (время локального). Традиция выражается в специфическом локальном укладе.

2. География. Географическое локальное являет собой место развития и действия субъекта. Локальная география может быть не только физической и политической, но и символической.

3. Практики (нормы). Практики образуют локальный нормативный порядок.

Это обязательные формы, но, по-видимому, иные формы локального и невозможны. Выявленные формы производят различные типы локальных сообществ – темпоральные, пространственные и «общества практики».

Важнейший механизм, требующий изучения при составлении модели локального, – это локализация национального, функционального и темпорального. Индикатором происходящей локализации является регионализация пространства. Регионализация проводится субъектом, могущим контекстуализировать общий порядок. Примером такой регионализации могут выступать четкая периодизация мировой или национальной истории, CV, официальная история народа, региональная политика, функциональные обязанности, социальный капитал, возможность использования своего статуса, – все это указатели происходящей локализации. Эти процессы сопровождаются актуализацией значения субъекта, отделением его от своего статуса, а также реализацией того, что нами было названо «субъектоспособностью» – к примеру, наделение локальных сообществ в процессе региональной политики правосубъектностью.

Н. Луман утверждает:

«Как бы там ни было, представляется совершенно нереалистичным понимать примат функциональной дифференциации как самореализацию, гарантированную благодаря принципу. Также и толкование по образцу иерархического доминирования неправильно описывало бы эти отношения как более или менее успешные формы общественного самоуправления. Скорее, справедливым было бы положение, что проведенная на уровне мирового сообщества функциональная дифференциация выделяет структуры, которые задают условия для регионального кондиционирования. Иначе говоря, речь идет о сложностном и гибком кондиционировании кондиционирований, об ингибированиях и деингибированиях, об одной из зависящих от бесчисленных дальнейших условий комбинации ограничений и подходящих возможностей. С этой точки зрения функциональная дифференциация является не условием для возможности системных операций, но, скорее, возможностью их кондиционирования. В то же время отсюда вытекает системная динамика, ведущая к крайне неравномерным процессам развития внутри мирового сообщества. Поэтому сами регионы оказываются вдали от равновесия всего сообщества, и как раз в этом – их шансы на собственную судьбу, не сводимую к своего рода микроверсии формального принципа функциональной дифференциации. И все-таки если бы на уровне мирового сообщества не действовал примат этого принципа, все складывалось бы иначе, но избежать этого закона не может ни один регион» [15, с. 134].

Могут складываться ситуации, когда границы локального не снабжены словарем и механизмами пограничья. Тогда локальность оказывается изолированной и взаимодействует с общим порядком лишь негативным образом. Замечательным примером такой изолированной локальности является фантастический Федор-Кузьмичевск, спроектированный Т. Толстой как Москва через 200 лет после атомной

катастрофы [19]. В этом городе существуют артефакты ушедшего мира, но отсутствуют любые связи между артефактом и субъектом, его породившим. Потому в Федор-Кузьмичевске вновь изобретают изобретенное, всякому артефакту придумывается своя история, не имеющая ничего общего с подлинной историей предмета:

«Голубчики толпятся, прицениваются, обсуждают: брать, не брать, да про что книжица, да какой сюжет, да много ли картинок. А заглядывать нельзя: спервоначалу плати, а потом и заглядывай сколько влезет. Малые мурзы на морозе валенками потаптывают, рукавицами похлопывают, товар расхваливают:

– А вот новинка, а вот кому новинка! “Вечный зов”, огромнейший роман!..

– А вот кому “Основы дифференциального исчисления”, популярнейшая брошюра, огромнейший интерес!..

– А другой и руки ко рту ковшом приставит, чтоб громче слышать было, зычным голосом выкликает:

– “Коза-дереза”, последний экземпляр! Увлекательная эпопея! Последний, повторяю, экземпляр!» [19, с. 87].

В таком случае локальные структуры сегментируются и относятся к внешнему миру как к враждебной и непонятной среде, сами представляя для внешнего мира непонятную среду. И тогда этикет может казаться притворством, вежливость – подхалимством, а свобода – только опасностью.

Локальности и их присутствие в мире делает возможным темпорально-пространственные различия, пребывание разных сообществ в разном времени и пространстве. Эта разница может быть обусловлена укладом, местом или нормативной системой. Именно потому невозможно избежать воздействия фактора локальности. Локальное место располагается во времени, рассеивается по социальной структуре, воздействует на нормативные порядки. Оно действует через сообщества, а также через индивидуальные практики отдельного человека. В мире всегда существуют точки опоры для процесса делегализации.

Антитезой глобализации, модернизации, национализации является не национализация, не традиционализм, не индивидуализм, а именно локальности, локальные сообщества. Локальность представляет действительно другой мир – с разными по времени существования сообществами, которые обладают очень сильными связями. Локальность присутствует в качестве социальных структур, репрезентирующих себя в публичном пространстве, а также формирующих собственный нормативный и ценностный порядок, взаимодействующий с общим нормативным порядком.

Проблематику локальности можно представить в виде последовательного ряда вопросов:

участие;

коммуникация;  
убежище;  
свобода;  
автономия;  
презентация;  
повседневность;  
контекстуализация.

Возможно, современный мир стоит отнюдь не на пороге тотальной глобализации, а, напротив, на пороге глобальной локализации публичного, новой мифологии, нового уклада и новых форм социальных связей.

### Литература

1. Foucault, M. *Archeologia wiedzy* / M. Foucault. Warszawa, 1977.
2. Milofsky, C. *Community Organizations: Studies in Resource Mobilization and Exchange* / C. Milofsky. New York, 1988.
3. *Spółeczności lokalne, terażniejszość i przyszłość* / red. B. Jalowecki, W. Łukowski. Warszawa, 2006.
4. *State formation, nation building, and mass politics in Europe: The theory of Stein Rokkan* / Peter Flora ed. Oxford, 1999.
5. Weil, S. *We need for roots* / S. Weil. New York, 1961. S. 51.
6. Wellman, B. *Computer networks as social networks* / B. Wellman // *Science*. 2001. N 293 (14).
7. Wellman, B. *Neighboring in Netville: how the Internet supports community and social capital in a wired suburb* / B. Wellman, K. Hampton // *City and Community*. 2003. N January.
8. Акудовіч, В. *Дыялогі з Богам* / В. Акудовіч. Мінск, 2004.
9. Бауман, З. *Индивидуализированное общество* / З. Бауман. М., 2005.
10. Бреская, О. *От транзитологии к теории Пограничья* / О. Бреский, О. Бреская. Вильнюс, 2008.
11. Геніюш, Л. *Белы сон* / Л. Геніюш. Мінск, 1990. С. 280.
12. Гидденс, Э. *Устроение сообщества* / Э. Гидденс. М., 2003. С. 185.
13. Диккенс, Ч. *Посмертные записки Пиквикского клуба* / Ч. Диккенс. М., 1972.
14. *Литературная газета*. 1990. № 4. 24 января.
15. Луман, Н. *Дифференциация* / Н. Луман. М., 2004. С. 52.
16. Мертон, Р. *Социальная теория и социальная структура* / Р. Мертон. М., 2004.
17. Парсонс, Т. *О социальных системах* / Т. Парсонс. М., 2002.
18. Платонов, А. *Чевенгур*. / А. Платонов. М., 1992. С. 34.
19. Толстая, Т. *Кысь* / Т. Толстая. М., 2000.
20. Хайдеггер, М. *Письмо о гуманизме* / М. Хайдеггер. *Бытие и время*. М., 1993.
21. Цярэшчанка, В. *Песні* / В. Цярэшчанка. Мінск, 1991.
22. Честертон, Г. *Наполеон из Ноттинг-Хилла* / Г. Честертон // *Зарубежная фантастическая проза*. М., 1989. С. 469–470.
23. Элиас, Н. *Общество индивидов* / Н. Элиас. М., 2001. С. 87.

## Примечания

- <sup>1</sup> Это сообщества, ограниченные географическими и социальными функциями.
- <sup>2</sup> Таким образом, оно отличается как от публичного пространства, в которое входят и частные структуры, так и просто от пространства чистой власти, поскольку связано не с проявлениями воли, а с системой статусов.
- <sup>3</sup> Принципиально важно, что становление субъекта может происходить только публично. Даже если таким субъектом является отшельник, его действие имеет публичное измерение и публичный эффект. Всякое интеллектуальное и культурное свершение – публично, поскольку предполагает зрителя, разделяющего или красоту, или смысл, или страдание. Там, где не возникает такого прорыва к публичности, – жизнь «закисает». В русской литературе тоску именно такой изолированной от публичного пространства жизни замечательно показал Василий Шукшин в рассказах о провинциальных социальных реформаторах, всю жизнь в чемодан писавших, об изобретателях самолетов и велосипедов, о графоманах... Все, чтобы они не изобрели, написали или придумали – одинаково хорошо, поскольку никому это не нужно, – и вовсе не потому, что эти странные люди «опередили время», а потому что в это время они и не вошли, и не входили. Они были замкнуты в собственном мире, не имевшего (не по их вине, конечно) никаких выходов в публичное пространство.
- <sup>4</sup> Н. Луман склонен рассматривать историю локальностей как историю изолированных сообществ, использующих множество ресурсов на поддержание изоляции.
- <sup>5</sup> См.: Milofsky, C. *Community Organizations: Studies in Resource Mobilization and Exchange* / C. Milofsky. New York, 1988. Для изоляции необходима четко выстроенная граница, нормативная и статусная система. Это все требует чрезвычайно большой энергии и плотности взаимодействия внутри локальности.
- <sup>6</sup> Поэтому любая империя до Нового времени – достаточно странное образование, где никогда нельзя доподлинно определить, что в ней преобладает – центральная власть или локальные порядки. См. об этом у А. Миллера (отмечающего факт нехватки бюрократии в Российской империи) и Гиденса (указывающего на специфику китайской империи, не имеющей четких границ).
- <sup>7</sup> Таковы бунты – принципиально отличающиеся от революций, таковы всякие разбойнические движения, а также фольклор...
- <sup>8</sup> Флоровский пишет о ночной и дневной культуре России. Это признание того, что существует некая непонятная жизнь, никак не описываемая словарем дневной культуры.
- <sup>9</sup> Цярэшчанка, В. *Песні* / В. Цярэшчанка. Мінск, 1991.
- <sup>10</sup> Кажется, что XX в. вполне доказал эту способность публичного пространства к контекстуализации человеческой жизни.
- <sup>11</sup> Классификация организаций заимствована у Милофски (Milofsky, C. *Community Organizations: Studies in Resource Mobilization and Exchange* / C. Milofsky. New York, 1988).
- <sup>12</sup> Легитимация границ через обращение к истории и традиции является только поводом для того, чтобы выразительнее обозначать общие или субъективные интересы и ценности, вовсе не обязательно имеющие рациональный характер. Иногда так случается, что у человека или народа нет убедительных связей с прошлым, и тогда они сами создают себе историю и пытаются ее реализовать. Так происходит с поиском родословной у всех современных наций Восточной Европы. Они ищут себя то в



Запорожской Сечи, то в Великом княжестве Литовском, то в древних сарматах. И выражают эти общие интересы персонажи с высокой публичной активностью. Деятельность таких авто-лидеров значит очень много, поскольку делает возможным создание ситуации, в которой уже не только лидер, но и все локальное сообщество выступает в качестве партнера власти. Когда такое происходит, преобразуется не только власть, но и само это сообщество. Локальность указывает на присутствие лидеров и очень активных людей, способных на социальное действие и презентацию в публичном пространстве.

<sup>13</sup> На примере Беларуси мы можем наблюдать в 1990-х столкновение «времени-вчера» белорусского «Адраджэння» с «временем-завтра» Лукашенко и его группы. Время-вчера белорусской оппозиции реструктурируется с 2000-х гг. во время-завтра с использованием образа Европы и Евроинтеграции Беларуси.

<sup>14</sup> Так исторически развивается право и его институты: купля-продажа от реальных сделок, предполагающих передачу предметов из рук в руки и в натуре – к оптовой торговле и фьючерским сделкам.

## МЕТАФИЗИКА «ТУТЕЙШЕСТИ»

С началом идеологической кампании, инспирированной нынешним руководством белорусского государства, как официальными, так и «оппозиционными» кругами активно обсуждаются составляющие того, что каждой из сторон хотелось бы видеть в качестве так называемой «национальной идеи». Однако за полемикой никто не попытался хотя бы ради интереса обратиться к явлению, которое предшествовало белорусскому национальному проекту и долгое время реально препятствовало его осуществлению. Речь идет о том, что прежде третировали и отторгали, считая донациональным атавизмом, стремились искоренить и скорее утилизировать в рамках белорусскости, о том, что, кажется, совершенно забыто и ненужно нынешним инженерам человеческих душ. Речь идет о до сих пор не исследованной, абсолютно непонятой тугейшести<sup>1</sup>, которая могла (и должна) быть с самого начала основой нашей национальной идеологии.

Преимущественно отрицательная оценка «тугейшести» вызвана столкновением этой «нестандартной» категории с современным пониманием сущности нации. В этом смысле показательны размышления Э. Дубенецкого, считающего, что «феномен “тугейшести” являлся своеобразным результатом прежней денационализации и стал (в некоторой степени) настоящей трагедией для национального самосознания белорусов <...> Распространение этого термина свидетельствовало о крайне низком уровне самосознания значительной части белорусского народа...»<sup>2</sup>. Такое отношение к «тугейшести» и сегодня преобладает в большинстве белорусоведческих исследований. Обычно в них «тугейшесть» как проявление этничности противопоставляется понятию «нации» и считается одной из причин

слабости нациетворческого процесса белорусов в XIX–XX вв.<sup>3</sup> Не углубляясь в критику типологии, в которой нация предстает наивысшей степенью развития этноса, попытаемся определить место «тутейшести» в отношении к белорусскости. За отправную точку возьмем анализ В. Булгакова текстов Ф. Богушевича, ставших основой белорусского национального дискурса. По наблюдениям исследователя, определение «тутейший» – это среднее звено в цепи последовательной этнокультурной трансформации (литвин – «тутейший» – белорус): «В “тутейшем”, исходя из данного опытного горизонта, уже “умер” литвин, но еще “не родился” “белорус”»<sup>4</sup>.

Была ли логичной такая трансформация? В конце XIX – начале XX в., во времена, когда в одном пространстве существовали все три элемента упомянутой выше цепи, «тутейшестъ» с «литовскостью» (в форме «краёвості») имела больше общего, нежели с «белорусскостью». Если для белорусских деятелей «тутейшестъ» – «большое ничто» (Я. Купала)<sup>5</sup>, то для краёвцев она – «связь с родной землей, это патриотизм» (К. Сकिрумунт)<sup>6</sup>. «Тутейшестъ», как отмечает А. Смоленчук, в определенном смысле была «краёвостъю» «молчаливого большинства» общества Беларуси и Литвы, в то время как «краёвостъ» выросла из «тутейшести», которая в среде шляхты сочеталась с осознанием принадлежности к бывшему Великому княжеству Литовскому<sup>7</sup>. «Краёвостъ» и «тутейшестъ» были в своем существовании особыми вариантами литовскости: каждая со своим сословным «знаком» – шляхетским и крестьянским соответственно. В отличие от пассионарной аристократии, которая могла позволить себе внешнее выражение литовскости, крестьянская масса сохраняла внутреннее осознание своей принадлежности через апелляцию к месту изначального проживания.

Весьма красноречивое свидетельство оставил Е. Карский: «В настоящее время простой народ в Белоруссии не знает этого названия. На вопрос: кто ты? простолюдин отвечает – русский, а если он католик, то называет себя католиком, либо поляком; иногда свою родину назовет Литвой, а то и просто скажет, что он “тутэйшыі” (tutejszy) – здешний, конечно, противопоставляя себя лицу, говорящему по-великорусски, как пришлому в западном крае»<sup>8</sup>. Интересно, что «тутейшие», помимо обычного отождествления себя с определенным исповеданием (православный – русский, католик – поляк), неохотно, будто не желая раскрываться перед чужаками, нередко называют себя литвинами<sup>9</sup>. М. Давойна-Сильвестрович, редактор газеты «Litwa», выходявшей в начале XX в., анализируя отзывы читателей в связи с попыткой «белорусизировать» издание, замечал: «...Тутейшие, говорящие по-простому, совершенно не считают себя белорусами, но скорее литвинами, коими по духу являются до сих пор»<sup>10</sup>.

Пожалуй, прототип «классической» «тутейшести» нужно искать именно в великолитовской эпохе. Здесь стоит вспомнить о тогдашней сложной системе этнонимического обозначения («формулы» типа «литвин латыш белорусец Оршанского повета» и т.п.), что всесторонне (по государственной, этнической, конфессиональной, локальной принадлежности) характеризовало конкретную личность и создавало ее местный «паспорт». Между прочим, тогда же у нас, как и во всей Европе, был весьма

распространен и «земляческий номинализм» – идентификация себя как жителей определенного региона: «полочане», «берестяне», «полешуки» и т.д., но общим субстратом для всех категорий населения края была именно литовская идентичность, отражавшая многоуровневое сознание, в том числе, видимо, и этническое<sup>11</sup>.

Во времена Российской империи общий литовский субстрат тугейшей идентичности был в значительной степени утрачен, сохранившись лишь в древней литовской метрополии – на северо-западе нынешней Беларуси и на востоке Литвы, в основном среди политически активной шляхты. При этом белорусская идентичность не была фактом общенационального сознания. По свидетельству П. Бобровского от 1864 г. «белорусы, не зная, что они белорусы, сохранили и в повседневной речи, и в песнях, и в поговорках свои определенные национальные, логические формы, свой определенный характер, свои проявления, обычаи и т.д. Белорус-крестьянин, будь он православный или католик, имеет свои убеждения, свою моральную философию и передает это вместе с языком своим детям и внукам. Ксёндз и помещик никогда не скажут о белорусе католического вероисповедания, что он белорус, а скажут: “литвин”. <...> Во время нашей работы в Гродненской губернии, – говорит Бобровский, – мы имели этнографические списки (населения) от священников и ксендзов. На списках тех и других крестьяне, как православные, так и католики, названы “литвинами”<sup>12</sup>. Я. Лёсик считал «тугейшесть» своеобразным способом сохранить народное единство: «Болезненное разделение белорусского народа на православных и католиков <...> вызвало другое разделение – национальное. Православных стали считать россиянами (“русскими”), а католиков – поляками. Сам же народ сохранил свое настоящее имя в своих песнях, сказках, преданиях, а перед людьми называл себя просто тугейшим. Но и этим защитным названием он выражал свою национальную отдельность и своим наименованием “тугейший” показывал, что он не россиянин и не поляк. При том варварском способе обрусения было одно спасение для своей национальной отдельности: спрятаться под наименование “тугейший”, чтобы никто тебя не узнал и принимал за того, кто ему понравился, ибо под тугейшим можно понимать и россиянина, и поляка, и белорусина, и кого себе хочешь...»<sup>13</sup>.

Основная масса простого народа, особенно в условиях русификации, без сильного идентификационного ориентира, которым раньше была литовская государственность, считала за лучшее уклоняться от четкого этнического самоопределения<sup>14</sup>. Отсюда понятна логика тех, кто утверждал: «Мы “тугейшие”, наша страна ни руска, ни польска, але забраны край», а на вопрос, кто же вас забрал, отвечал: «Кацерына нас забрала»<sup>15</sup>. Я. Станкевич в свое время сделал важное наблюдение: «Всюду, где не сохранилось название “Литва”, народные массы не приняли термина “Белорусы”, или – ненадолго приняв – его отбросили. <...> Где перестали называть себя Литвою, там народные массы оставались без национального названия. Звали себя “тутошними” (или “тугейшими”)»<sup>16</sup>.

Таким образом, «тугейший» – это не тот, в ком уже умер литвин, а скорее тот, в ком вопреки ассимиляции еще сохранялось естественное ощущение своего места

и своей земли, пока в нем искусственно не воспитали белоруса. Курьезность ситуации в том, что белоруса не без участия «западно-руссков» родила горстка литвинов-хлопоманов, которые не могли даже предвидеть всех последствий своего проекта.

«Золотое время», когда «тутейшие», литвины, кривичи и т.д. были реальностью на нашей земле, видимо, невозможно вернуть. Вместе с тем принятие белорусскости с ее слабой национальной мифологией означает попадание в капкан самообмана. Все время доказывая неоспоримость «факта» «тысячелетней белорусской государственности» (хотя «белорусского» государства не существовало до 1918 г.), мы будем бесконечно спорить с сородичами литовцами за общее наследие, самоутверждаясь ценой «(бело)русского» языка Литовского Статута и «славянского» элемента окрестностей Вильны. Белорусскость создает очередной курьез (что не удивительно, ибо и сама «Белая Русь» – большой курьез европейской географии), поскольку для обоснования своей отдельности от русских и других «славян» акцентируются балтские корни белорусов, а для того, чтобы отмежеваться от родственников-литовцев, из, например, кривичей создается авангард славянской колонизации на балтских просторах Восточной Европы.

Не станем спорить: формально правы те белорусские историки, которые считают, что «несмотря на позднее закрепление термина “Беларусь”, его использование в территориальном плане представляется оправданным и для освещения предыдущей истории страны», писать о нашей земле в Средневековье как о Беларуси «не менее правомерно, чем называть Россией пространства Северо-Восточной Руси X–XV вв., что делают российские историки, или говорить о палеолите Польши»<sup>17</sup>. Известна практика, когда все прежние названия какой-либо страны приводятся к одному имени – современному названию. Но стоит не забывать, что, как говорил А. Лосев, «в имени – какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто “субъективном” или просто “объективном”, сознании. Имя предмета есть цельный организм его жизни в иной жизни, когда последняя общается с жизнью этого предмета и стремится перевоплотиться в нее и стать ею»<sup>18</sup>. И от того, какое это имя, тем более имя страны, народа, зависит жизнь и судьба его носителей. Более того, в индоевропейских культурах «само слово – имя и.-е. \*n-men- – образуется на базе элемента пространственного дейксиса и, согласно наиболее вероятной этимологической версии, означает “внутреннее”, “непосредственно касающееся сущности носителя определенного имени”. В чистом своем значении “внутреннего” имя означает нечто, в неовнешненности изначально прочное и неким образом скоррелированное с сущностью сущего, носителя имени»<sup>19</sup>. То, что Бела-русь очень мало имеет (если не сказать – ничего не имеет) общего с «внутренним» качеством этой земли и ее сущностью, – очевидно, и как бы кто ни пытался доказать обратное, все равно «белорусы – это те же русские», хотя и «со знаком качества» (А. Лукашенко).

Через русскость, какого бы цвета или размера она ни была, тут всегда будут реализовываться чужеродные потенции (отметим хотя бы прочную связь русскости

с панславизмом и православием). Поэтому нечего жаловаться, что теперь «между нами и поколениями Франциска Скорины и Константина Острожского, Василия Тяпинского и Филона Кмиты-Чернобыльского, Евстафия Воловича и Льва Сапеги, Казимира Лыщинского и Самуэля Корсака зияет глубокий разрыв»<sup>20</sup>. Однако нельзя игнорировать то, что местными «русинами» их русскость часто воспринималась через литовскую «призму»<sup>21</sup>.

У большинства белорусских «национально ориентированных» исследователей и тех, кто просто стремится к максимальной «интеллектуальной объективности», именно актуальное состояние во многом определяет результаты их исследований. Это не должно удивлять, ибо, как утверждает Д. Фридман, «вся истори, я, в том числе и современная историография, есть мифология», ибо «история – отражение настоящего в прошлом»<sup>22</sup>. Если же категорически поставить вопрос об объективности, то он должен звучать так: «какая мифология отражена в той или иной историографии, или в работах конкретного исследователя?» Другой вопрос, насколько понимание прошлого с позиций настоящего, свойственное «сознательной» белорусской историографии с ее собственной мифологией, корректно и полезно. Нужна ли вообще такая история, которая все время ищет себе оправдания?

Эти вопросы имеют смысл и в определенной пуристической перспективе. Кажется, еще никто не производил историографически-компаративного анализа того, как некоторые «патриоты» незаметно приближались ко всему «истинно русскому», от которого отреклись, когда утверждали, что Великое княжество Литовское было «белорусским» государством, а литва – «славянским» племенем. В борьбе за независимую Беларусь они сами часто становились независимыми от исторической истины. В борьбе с «тутейшестью» не замечали того, что могло бы быть более плодотворным. Не прислушивались к своему «Я». А стоило бы, поскольку понятие «Я» «свойственно всем индоевропейским языкам, что, безусловно, свидетельствует о его особой древности. Для этого местоимения довольно надежно восстанавливается праформа \*He-gH-(om), что буквально означает “вот-здесьний”. Этот древнейший способ обозначать сущность собственного существования в связи с местом в своей изначально открытой волости был настолько естественен и прочен, что еще в XX в. был использован белорусами для выражения своей самоидентичности...»<sup>23</sup>. «Идеологам белорусского возрождения в свое время, видимо, не стоило стыдливо проходить мимо этой древнейшей привычки определять сущность собственного существования в соответствии с сущностью своего места, своей земли»<sup>24</sup>. Действительно, «тутейшесть», коренящаяся в своей земле и традиции, вместо объекта насмешек могла бы стать прочным стержнем национальной идеи, помочь определить основные составляющие национальной идеологии. Интуитивная направленность на это была когда-то у наиболее дальновидных активистов нашего возрождения, прежде всего у сторонников «кривичской линии».

Изредка «тутейшесть» положительно упоминают и сегодня, что делает, например, публицист В. Липский в своих достаточно резких, но от этого еще более

точных наблюдениях: «На мой взгляд, “тутейшести” у белорусов недостаточно. На что опираются, скажем, латыши или эстонцы, никогда до XX в. не имевшие ни своего государства, ни своего города (городское население было немецким, еврейским или русским), ни своей аристократии? Ничего этого им не надо было выдумывать, чтобы добиться независимости и стоять на своем, не обращая внимания ни на Россию, ни на какой-нибудь Совет Европы. Опорой для них является та деревенско-хуторская “тутейшесть”, которая выглядывает даже из-под дипломатических фраков. “А как же с самоидентификацией? – спросят тут национал-мазохисты. – Ведь нет ощущения субъектности нации!” Мало ли чего у кого нет. До войны почти половина этнических поляков, живших в польском государстве, не осознавала своей польскости»<sup>25</sup>.

У нас была и своя патриотическая аристократия, и своя коренная «тутейшесть», чтобы состояться как Народ, однако белорусскость из-за слепой очарованности «мужиковством», презрения к «денационализированной шляхте-изменнице» и желания как можно скорее порвать с «национальной незрелостью», бездарно проигнорировала (и все еще игнорирует) и первое, и второе.

Кому-то эта критика «белорусскости» может показаться неконструктивной и даже деструктивной: мол, Беларусь сегодня – это объективная данность и форма, которую вместо копания в ее темной генеалогии нужно наполнять содержанием, как это делали, скажем, деятели национального движения типа В. Ластовского или Я. Станкевича. Однако те же В. Ластовский и Я. Станкевич достаточно рано пришли к осознанию невозможности достойного существования нашего народа с клеймом «белорусскости».

Чтобы найти способ решения проблемы, нужно добраться до ее истоков. Стоит принять во внимание тот факт, что «белорусская идентичность складывалась исключительно как крестьянская или производная от крестьянской, белорусов называли – то с гордостью, то с презрением – “мужицким народом”». Помимо прочего, это означает, что «популярность президента Александра Лукашенко в значительной степени объясняется соответствием его риторики, поведения и политики белорусскому крестьянскому архетипу»<sup>26</sup>. Уточним только, что автор этого замечания – ангажированный политик, близкий к «евразийским» кругам России и Украины, и, возможно, ему все же не стоит так категорически отождествлять «крестьянский» и «белорусский» архетипы. Если бы в основание белорусской национальной идеи было заложено лишь стародавнее «тутейшее» крестьянское мировоззрение, результат был бы не менее достойным, чем у литовцев, латышей или эстонцев. Однако у нас сознательно культивировался образ мужика-бедняка, из которого сделали символ национальной экзистенции. Эта фатальная ошибка наряду с социал-эгалитаристскими сантиментами способствовала пролетаризации всей национальной (в том числе крестьянской) темы, вскоре сделав ее легкой добычей коммунистического популизма.

Видимо, прав был А. Луцкевич – один из тех, кто формулировал белорусскую идею, когда утверждал: «Можно смело сказать, что все возрожденческое движение

у нас расцвело под красным знаменем социализма. <...> Социализм – та золотая нить, которая связала трудовую деревню с трудовым городом и повела их единым белорусским путем. Социализм вывел этот путь на широкую дорогу борьбы всех народов мира – всех угнетенных и поработанных – за их освобождение. И поэтому-то тот лозунг, который написали первые белорусские социалисты на своем знамени: “Трудовая беднота всех стран, соединяйся!” – несмотря на изменение партий и их программ – сохранился у белорусов до сегодняшнего дня и не утратит своего значения никогда»<sup>27</sup>. Сегодняшнее руководство Беларуси, продолжающее эксплуатировать и насаждать большевистское представление о крестьянине и народе вообще, воплощает в наибольшей степени некоторые грезы первых белорусских возрожденцев. Купаловский лозунг «В свободной, независимой Беларуси не должно быть “ни эллина, ни иудея”»<sup>28</sup> в точности соответствует приоритетам сегодняшней властной вертикали. Государство, в котором презирают все национальное, даже язык, – скорее не аномалия, а логический результат таких установок. Напрасными были и остаются надежды (пример Я. Купалы здесь настолько же красноречив, насколько и трагичен) на то, что плебейское государство будет уважать и защищать национальный язык, прошлое и традиции, вместо того чтобы позволять уничтожать все это. В плавильном котле для эллина и иудея рано или поздно растворяются все особенности, а сырьем становятся бобыли и манкурты, как известно, не имеющие отечества. По этой причине обращение к «тутейшести», а точнее – к той метафизической харизме, которая таится за ее вывеской, остается сегодня одним из последних способов сохранения всего благородного и изначального, что пока еще уцелело на нашей земле.

Каким образом «тутейшесть» мобилизует охранительные силы этноса и как предостерегает от пороков современного и постмодерного мира?

Согласно Н. Шкялёнку, одному из тех белорусских мыслителей, кто пытался подступиться к осмыслению основ «тутейшего» мироощущения, «если крестьянская или городская масса подчеркивает свою “тутейшесть”, нельзя говорить, что с точки зрения национального сознания она является совсем бесцветной. “Тутейшая” масса абсолютно сознательно отгораживает себя от национальности русской, польской или какой-нибудь другой. Уже эта негативная сторона в определении своей национальности имеет большое значение. Но слово “тутейший” имеет и позитивное значение. Оно не касается всех и каждого, кто прилепился в край и тут живет. Оно означает только такого жителя, который является в полном смысле слова автохтоном края, который сросся с краем и является его хозяином»<sup>29</sup>. Эти слова содержат ключевые для нас категории. Изначальная связь человека с краем, постоянным местом своего проживания является основой и источником нашей культуры. Корни и происхождение, с одной стороны, и тесная связь с землей и территорией – с другой, определяют древнейшие и основные формы человеческой ассоциации<sup>30</sup>. Место, почва, земля – вот среда кристаллизации культурной идентичности, естественная колыбель формирования этнических архетипов, которые складываются



как результат оптимальной адаптации сообщества к условиям окружающей среды. Укорененность придает человеку ощущение своей причастности к ландшафту и, соответственно, к этносу как воплощению жизненного духа конкретного места. Ландшафт, таким образом, включает в себя не только физический облик места, но также причастных к нему людей и образ жизни, который они ведут<sup>31</sup>. Фрагмент этого порядка хорошо описал О. Шпенглер, характеризуя крестьянина, укорененного в своей земле «как потомок своих пращуров и как пращур будущих потомков». Его дом, его собственность – это место, где происходит не мимолетная встреча тела и имущества, длящаяся несколько десятков лет, а долговременное и внутреннее сопряжение вечной земли и вечного рода: «Лишь вследствие этого, лишь на основе обретения оседлости в мистическом смысле великие эпохи обращения, зачатия, рождения и смерти обретают метафизическую прелесть, которая символически выражена в обычаях и религии всех привязанных к земле народов»<sup>32</sup>. В этом же укоренен архетип не только «тутейшего» крестьянина, но и шляхтича, привязанного к своей земле родовым имением. Упомянем, что само понятие «архетип» можно понимать, согласно его изобретателю психологу К. Юнгу, как «*participation mystique* <мистическую причастность> примитивного человека к почве, на которой он обитает и которая несет в себе лишь близкое ей по духу»<sup>33</sup>. Терминами «тутейшести» определяет известный французский интеллектуал Л. Павель и смысл аристократизма, под которым он понимает «чувство различий и укорененностей, связывающих каждого конкретного человека с той историей, которая для него своя, каждый народ – с определенной культурой, и каждую культуру – с определенной психологией»<sup>34</sup>.

Исключительное значение пространственного фактора (почвы, земли), тем не менее, – не универсальное культурное явление (вспомним так называемые темпоральные – ориентированные на время – культуры), но для индоевропейского, в том числе «тутейшего», космоса этот фактор имеет фундаментальную значимость. В связи с этим В. Гримвальд отмечает: «Почва – основа нашей европейской культуры как в утилитарном смысле питания, так и в смысле духовном. Земля имеет таинственное свойство, в ней Народ укореняется через семейную связь – связь Крови – поколение за поколением»<sup>35</sup>. Эти составляющие, как субстанции органической общности, дополняются, по мнению Ф. Тённиса, третьим – рожденным в сочетании двух первых – духом: «Общность крови (*Blut*), как сущностное единство, развивается и обособляется в общность места (*Ort*), непосредственно выражающуюся в совместном проживании, а эта последняя, в свою очередь, – в общность духа (*Geist*)...»<sup>36</sup>. Признавая такую иерархию, мы можем говорить о существовании отдельного, особенного и неповторимого духа определенного народа (*Volksg Geist*), который выражается во всем: обычаях, мифопоэтической модели мира, менталитете, государственной организации, вообще во всей культурной жизни.

Земля – объект духовного возделывания, а его субъект – этническая общность. Между почвой как объективной действительностью и сообществом-субъектом существует обратная связь, которая ставит в зависимость не только субъект от объ-

екта, но и наоборот. Другими словами, «всякое сущее имеет обязательно некую сородственную его сущности свою местность и, взаимно, всякое место осуществляет существо сородственного ему сущего»<sup>37</sup>. В контексте белорусской мифопоэтической модели мира выявляется еще одно очень важное обстоятельство: существование некоего разнообразия и принципиальной неоднородности пространства, в связи с чем «каждое место – по крайней мере, потенциально – оказывается семантически заряженным. Последнее определяется той или иной степенью раскрываемости фундаментальных онтологических возможностей, т.е. тем, что принципиально может быть в данном месте. Некоторые места прочно имеют достаточно высокий семиотический статус. <...> Это места теофании, места, где возможны контакты с высшими смыслами бытия, места соприкосновения “этого мира”, мира обыденности с сакральным миром. Есть и другие места – потенциально опасные, а то и просто inferнальные, где этот мир приходит в соприкосновение с самой бездной бытия»<sup>38</sup>.

Обратив внимание на это обстоятельство, мы можем позволить себе поразмышлять над сутью и качественными характеристиками нашего края. Здесь будет кстати обратиться к точным наблюдениям И. Бурделевои и П. Васюченко: «Не став формально ни народом Востока, ни народом Западной Европы, белорусы сохранили, тем не менее, независимость своего духа. Собственной непроявленностью Беларусь напоминает центр тайфуна: вокруг все кипит, бурлит, а в середине как будто тихо. Соседи активно “оформляются”: приобретают выразительное культурное, религиозное, политическое обличье; оно броское, выразительно очерченное и впечатляющее. Мы другие, потому что в центре креста, на перекрестке координат. На нашей земле происходит своеобразная дифракция всего, что есть на периферии, и вместе с тем ничто не доминирует, не синтезируется во что-то качественно новое. Центр, зего, всегда стремится к равновесию, а это – внешняя недопроявленность, неопределенность. В этом трагедия и избранность. Как будто Творец в начале мира вбил несколько “гвоздей” в энергетическое поле Земли, чтобы стабилизировать, зафиксировать его в нескольких точках, не дать ему съехать набок. Тут особый хронотоп, поскольку один из “гвоздей” – тут. Основное проявление этой земли перенесено с внешнего на внутренний, скрытый от глаз план»<sup>39</sup>.

Интересно, что такой взгляд на нашу землю имеет определенные аналогии в мифологических представлениях индоевропейских народов. Мы имеем в виду идею Центра Вселенной (представленную, например, священной горой Меру индийской традиции или Хара Березайти иранской, размещенной на севере мира, невидной и недоступной простым смертным), что воплощает ряд важных образов. Центр в эзотерическом смысле – это начало, отправная точка всех вещей, первопричина, собственно «середина», равноудаленная от противоположностей, место, где противоположные тенденции, так сказать, нейтрализуют друг друга и приходят к равновесию. Как неподвижный и неизменный Центр воплощает вечность. Согласно индуистской доктрине, в центре человеческого существа и в каждом прояв-

лении космической жизни находится отблеск высшего, а в Платоновой концепции справедливости добродетель занимает срединное место между двумя крайними позициями. В основе Аристотелевого понятия «неподвижного двигателя» – божественного вечного перводвигателя, который порождает всякое движение, но при этом сам остается за пределами всех движений, – также лежит идея статического центра-середины. Только через принцип неподвижности все сущее, все движимое и изменчивое воплощается в действительности, оно зависит от того, что придаст движению первоначальный импульс, руководит им. Так, продолжая акт творения, существует мир, установленный в нем порядок. Древнегерманский Мидгард, «срединный мир», между прочим, воплощает сакральный центр, непосредственно связанный с временами сотворения мира. С Центром, точкой сосредоточения священного, связана и фигура сакрального властителя-крева, например, индийского чакравартина, «движущего колеса» – идеального царя, устанавливающего государство справедливости.

Все эти символы хорошо соотносятся с реальными фактами географии и этнокультурной истории нашего края (упомянем корпус данных, связанных с названием Кривия)<sup>40</sup>. Имея их в виду, можно предполагать, что локус сакрального максимално приближен именно к нашей земле, особенно в определенные отрезки времени – традиционные праздники, когда идеальное пространство (рай) раскрывается на собственном подворье чуть ли не каждого тутейшего хозяина (ср. поговорки: «У сваім краю, як у раю», «Ідзі ў родны край, там і пад елкаю рай»). В общем же можно отметить, что «тутейший», живущий на этой земле, «вещи в себе», есть сам «вещь в себе». Он ориентирован на «внутреннее», на духовный поиск. Его отношение к Богу – не ортодоксальное, а почти свойское, его ощущение сакрального – почти что панибратское. Бог не ощущается недостижимым, далеким, а тутейшим, ибо он тут<sup>41</sup>. Многие выразительные черты «национального» характера «тутейшего» человека выглядят в этой перспективе как отражение «духа» того места, где этот человек живет, и резко отличаются от ментальных установок «восточнославянских родственников». По неслучайному наблюдению, белорус в определенном смысле воплощает антипод русского, ибо наш человек «умеренный, осторожный, склонный к пассивному индивидуализму и равнодушный ко всякой соборности, мессианству или юродствующему самовосхвалению. Белорусу в отличие от русского или украинца не нужно ни сверхдержавы, ни богоизбранности, ни сверхцели, он человек скромный, земной и одновременно более глубокий, духовный, направленный не вовне, а в себя...»<sup>42</sup>.

Особый статус нашей земли и ее ключевая роль в цивилизационном противостоянии делают из нее лакомую добычу в глазах соседей, стремящихся использовать ее в своих геополитических играх, навязать и осуществить тут собственную культурно-политическую систему и сделать этот край плацдармом для дальнейшей экспансии. Находясь между двумя жерновами, западным и восточным, которые каждый по-своему перемалывали «тутейшие» инициативы, нереализованным и даже

в совершенстве неразработанным остается аутентичный метаполитический проект. Защитной реакцией на господство чужеродных онтологических установок был в свое время глубокий консерватизм народного сознания, проявлявшийся в неочерченности национального самоопределения. И. Бурделева и П. Васюченко отмечают: «Рано или поздно к фатальной недопроявленности добавился инстинкт самосохранения тугейшего. В конце концов, мало ли тут шатается набрыдзи всякой, а каждому навстречу высказывать и спрашивать: “Кто такой и чего тебе надо?” – силы не хватит. Жизнь научила: все они этими же дорогами и уйдут, а он, тугейший, всегда тут, у своего креста. <...> Это остальным, кто бродит вокруг, нужно приспособливаться к здешнему пространству, выдумывать себе названия, а нам в этом никакой нужды нет»<sup>43</sup>.

Тем не менее нахождение у своего креста совсем не гарантирует беззаботного существования. С каждым новым этапом развития современной цивилизации усиливается и давление со стороны давних оппонентов. Изменяются только формы этого давления, но его содержание остается прежним: если в прошлом поддержание тут «русской народности» требовало кровавой администрации и столетий соответствующего «просвещения», то теперь этим плодотворно занимаются местные «демократически избранные» назначенцы и уйма FM-станций. Тем временем «прогрессивная» пропаганда *a la ex occidente lux* трансформировалась в соблазнительный образ сверхтехнологичного потребительского рая. Однако нечего жаловаться на судьбу, которая якобы несправедливо сделала из отечества «проходной двор». Когда распутье в голове, то и живя в центре вселенной можно растеряться. И, пожалуй, единственное, что мешает окончательной растерянности – чувство «тугейшести».

Видимо, прав Н. Шкялёнок, который пишет: «“Тугейшесть” – это совсем не *tabula rasa*, на которой первый лучший может без помех написать свою национальность. Это понятие обозначило в точности то русло, которым должно течь национальное осознание, и даже обозначило его сущность»<sup>44</sup>. В этом русле одинаково некорректны представления тех, кто утверждает, будто белорусы – «самый интернациональный народ»<sup>45</sup>, и тех, кто считает, что изобретение национальной идеи, «которая охватила бы и белорусов иноэтнического происхождения»<sup>46</sup>, стало бы панацеей от денационализации. Правда здесь на стороне философа В. Конона, который говорит, что стабильность и, как результат, перспективы народа прежде всего зависят от «наличия сильного, локализованного на своем изначальном пространстве, самобытного и консервативного этнического ядра нации»<sup>47</sup>. Кстати, В. Акудович, критически относящийся к этнической концепции нации и отдающий предпочтение «посполитому» (гражданскому) национализму, тем не менее осознает, что при реализации последнего «под белорусским национализмом начнут понимать совсем не то, что понимают сегодня. В нем мало останется собственно белорусскости, но зато будет вся Беларусь. И в той Беларуси появится множество белорусских националистов, которым не до головы будет ни белорусский язык, ни национальная культура, ни собственная история...»<sup>48</sup>.

Единственный случай, когда полиэтническая «гражданская» нация не превращается в химеру, это когда она объединяет комплементарные, близкие генетически и культурно этносы или позволяет себе ассимилировать незначительное количество лояльных неавтохтонов. «Тутейшестъ» в этом случае выполняет предохраняющую функцию, как, например, на западе нашего края, где сосуществовали и сочетались очень близкие, родственные культуры. На этом основании знаток великолитовского прошлого Ю. Бардах оценивает «тутейшестъ» в оригинальном свете: «В этом определении чаще всего видели общественный примитивизм элемента, еще не доросшего до осознания своей национальной принадлежности. Можно, однако, усмотреть в “тутейшести” и специфическую форму сознания, а именно краёвое сознание. На землях, где сосуществовали различные языки, исповедания, влияния разных культур, это принимало форму отказа от того, чтобы высказаться за одну из сторон, нежелания провозглашать свой выбор, необходимость которого при традиционном бытовом образе жизни не ощущалась, но который угрожал разрушением многовековых форм сожития и коммуникации, рождая новые, иногда едва ощущаемые, но реальные конфликты и угрозы»<sup>49</sup>.

При сегодняшнем фанатизме религии «прав человека» и догматики «общечеловеческих ценностей» мало кто беспокоится о сохранении старинных органических форм сожития и коммуникации. Между тем известный немецкий мыслитель М. Шелер отмечал, что «любовь к человечеству возникла вначале как протест против любви к отечеству и в результате она стала протестом против любого организованного сообщества»<sup>50</sup>. Впрочем, еще Ж. Руссо задавал риторический вопрос: «Как люди могут любить свою страну, если она для них значит не больше, чем для чужаков, и одаривает их лишь тем, в чем не может отказать никому?»<sup>51</sup>. Эти рассуждения, пожалуй, сегодня как никогда актуальны. Европейские правительства, видимо, больше беспокоит судьба политических беженцев со всего мира, а не жителей своих стран, где, по данным статистики, при сохранении нынешних темпов иммиграции и естественного прироста некоренного населения, последнее уже к 2050 г. будет преобладать во Франции, Германии, Великобритании. При этом большинство жителей упомянутых государств станет «цветным», т.е. это будут даже не европейцы. Кто же тогда защитит права не абстрактного «человека», а конкретных коренных народов?

Либерально-демократическое восхваление смеси боба с горохом и эллина с иудеем вызывает не только самоубийственное нашествие иммигрантов, но и те явления, которые считаются порочными в самих «гражданских обществах». В действительности расизм и шовинистический национализм обычно существуют прежде всего в мультикультурных, полиэтнических и полирасовых обществах, особенно в условиях, когда господствующая или крупнейшая (автохтонная) этническая группа чувствует, что меньшинство из пришельцев угрожает ее национальной и исторической идентичности. Нация, вынужденная сосуществовать с другой этнической группой в пределах одной политической системы, постепенно осознает, что ее собственная историческая и национальная идентичность будет уничтожена

чужой массой, которая не способна или не хочет разделять ее национальные, культурные или исторические ценности. В конце концов, получается, что мультикультурная среда в итоге вредит всем этническим группам, сосуществующим на одной территории. Смешение в одну массу разных народов на первой стадии приводит к неполной адаптации отдельных этнических групп (из чего, в свою очередь, вытекает ощущение оторванности от своих корней у крупнейшей группы). После того, как все противоречия и отличия уничтожены, начинается вторая стадия – с общей и универсальной адаптацией, которая выражается в форме массивификации<sup>52</sup>.

Продолжение массивификации и универсализации в либеральных обществах свидетельствует об отказе признавать данные людям от природы генетические, исторические и национальные особенности. Все это выдавливается верой в то, что различия между людьми обусловлены лишь разными культурными средами. П. Кребс пишет: «Однообразие человеческих родов постепенно душит повсюду стремления, которые в другом случае составляли бы самый идеальный и самый основательный смысл жизни. Выравнивание всех индивидов незаметно устраняет личность. Процесс массивификации населения постепенно уничтожает народы. Обобщение одной “истины” влияет на целостность всех других “истин”»<sup>53</sup>. По мнению А. Макинтайра, в результате чисто теоретического допущения о существовании универсальных критериев морали, либерализм требует «занять абстрактную и искусственную, иногда даже невозможную позицию, позицию некоего рационального существа в чистом виде, которое бы реагировало на требования морали не сквозь призму отца, фермера или футболиста, а как агент *ratio*, который абстрагировался от любого социального признака и сделался не просто посторонним наблюдателем Адама Смита, но и соответственно посторонним деятелем, в своей посторонности осужденным на отсутствие корней, на существование в качестве гражданина ничто». Но поскольку любая мораль – это всегда конкретная мораль конкретного общества, логически вытекает утверждение: «оторванный от своей общности, я утрачиваю все истинные стандарты для моральных выводов. Лояльность к общности – к иерархии особой родственности определенной локальной общности и определенной естественной общности – является, согласно этому взгляду, предпосылкой нравственности. В таком случае патриотизм и родственные ему виды лояльности – это не просто блага ключевые, но блага основные»<sup>54</sup>.

Недостаток патриотизма, культ меркантилизма и отказ от собственной истории ведут к тому, что тысячами местных жителей овладевает идея, будто лишь поиск «теплого места» за рубежом может обеспечить лучшую и более выгодную жизнь (ср. абсолютно иное отношение к чужбине в белорусской традиционной культуре: «З’ехаў на чужыну, як зваліўся ў дамавіну», «Чужбіна не грэець», «Чужбіна не родная матка: хлеба не дасць»). Между тем еще древние греки знали, что когда ‘земля, край, родина, отечество’ лишается своего, ей родственного, кровного, то она «сиротеет», и легко становится добычей того, что ей принципиально и по природе чуждо». Эллина понимали, что «лишенностью своего и овладением чужого, другого – в про-

странство укореняется безграничность и поселяется зло как нечто несоизмеримое самому пространству, ибо все, что каким-либо образом причастно безмерности, то неизбежно причастно ко злу»<sup>55</sup>.

«Тутейшестъ» уже одной своей явленностью ставит под сомнение «общечеловеческие» ценности. Остроумный упрек сторонникам либеральной демократии сделал французский консерватор Ж. де Местр, когда упомянул, как во время своего путешествия по Европе видел «поляков, русских, итальянцев, но вот что касается человека, то никогда не видел его». «Тутейший» начала XX в. на оклик «Эй, человек!» отвечал: «Я не человек, я пинчук». Это выражение хорошо иллюстрирует суть человеческих отношений в традиционном обществе. А. де Бенуа связывает начало деструкции этнического космоса с урбанизацией, перевернувшей эту модель. Разъединение места работы и места жительства стало подкрепляться социальной практикой, ежедневно вынуждавшей выходить за пределы своего дома. Пространство стало имуществом – словно вещь, которую можно продать, умножить или обменять. Изобретение современных форм технократической реальности (например, Интернета) только усиливает и ускоряет эти процессы. Виртуальный мир, где нет дистанций, стран, наций и т.д., расширяется<sup>56</sup>.

Адекватной реакцией на это может быть лишь питание «соками земли», возвращение к труду на земле, который является частью истинной жизни, а не коммерческой суеты<sup>57</sup>. Более того, труд, основанный на связи с землей, гарантирует также и политическую стабильность: «...Закрепление труженика на земле – не только этическое, моральное и социологическое, но и государственно-биологическое требование прочности границ с чисто материалистической точки зрения. Его следует поддерживать тем более там, где сохранение существования общей жизненной формы стоит на первом плане в государственно-правовой мысли и восприятии. Нужно закреплять и создавать истинно коренное население, а не вечных странников, если вообще хотят углубленного, связанного с оседлым образом жизни отношения жизненной формы к жизненному пространству...»<sup>58</sup>. Разумеется, нельзя сводить работы на земле лишь к сельскохозяйственному производству, хотя, бесспорно, такой непосредственный труд, с одной стороны, способствует восстановлению чувства «тутейшести», а с другой – в некоторых случаях сам является его проявлением (ср. наблюдение Владимира Лобача: «...“Тутейшестъ” в обличье вчерашней крестьянскости тянет миллионы горожан к земле. Свидетельство этому – множество огородов и дач у каждого города. Причем тяга эта не только чисто прагматическая – это и попытка вернуть утраченное равновесие, или включенность в космические ритмы, жажда которой чувствуется, наверно, генетически»<sup>59</sup>). Однако есть и другой, не менее существенный смысл труда, который воплощается в обустройстве, обживании «тутейшими» своего пространства посредством создания и сохранения как культурного, так и естественного ландшафта, который соответствовал бы этой земле: проектирование вместо серых городских зданий архитектурных объектов, связанных с местной историей и ландшафтом, восстановление повреж-

денных и разрушенных памятников истории и культуры, знаковых для нашего края, охрану природы, исправление последствий хищнической деятельности человека, наконец, активная политическая деятельность и т.д.

Актуальность «тутейшести» сегодня проистекает из ее большого идеологического потенциала<sup>60</sup>. И все же за рамками всего этого остается вопрос: где спрятан ключ к метафизике «тутейшести»? Чтобы понять это, нужно столкнуться с тем, что «тутейшести» противостоит, привлекает в бездну бессмыслицы, неукорененности, бездомности. Все это таится в принципах и идеях, которыми одержим современный мир: эгалитарной утопии, сумасшествии экономизма, наконец, постмодернистских извращениях, которые замещают все традиционные европейские «архетипы», предлагая «номадизм» вместо «оседлости», «ризому» взамен «дерева», «горизонталь» на смену «вертикали», «Хаосмос» против «Космоса». Сегодня, как отмечает С. Санько в своей работе «По ту сторону знака: онтология и типология семиологических парадигм», «изменить можно все: имя, место жительства, цвет глаз, волос, кожи и даже пол. Можно по своей воле выбрать смерть, а не жизнь – тему смерти так любят все постмодернисты», единственное, чего нельзя изменить и самовольно выбрать, «это факта рождения вот здесь и сейчас, вот у этих родителей, среди вот этих близких и дальних родственников. “Дифференс” (удаление за горизонт всяческих смыслов, ценностей, идеалов) сразу теряет свою деконструктивистскую силу на кладбище предков-дедов». Авторитетный белорусский антрополог и специалист в вопросах экологии человека А. Микулич точно выявляет разницу между традиционным и «современным» образом жизни: «Только этническая память, ностальгия по малой родине в пределах соответствующей ландшафтной географии позволят строить свой белорусский дом, свою экономику и геополитику. Время суперэтносов и супердержав проходит. Именно ими нарушены естественно оптимальные, в недалеком прошлом гармонические взаимоотношения человеческих коллективов с окружающей средой. Вместо человека-созидателя мы имеем теперь человека-потребителя и даже разрушителя живой и неживой природы»<sup>61</sup>. От нас, «тутейших», зависит, будем ли мы существовать в нашем крае как особый этнический организм или исчезнем из-за собственной немощи. Мы должны помнить, что «в каждом из нас сохранено прошлое и будущее родной нашей земли»<sup>62</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> Несмотря на то что определения типа «здешний», «местный» широко распространены (в том числе у наших ближайших соседей), в белорусском контексте «тутейшесть» имеет специфическое значение, ибо именно у нас она приобрела статус экзистенциального выбора едва ли не всего народа.
- <sup>2</sup> Дубянецкі, Э. Нацыянальная самасвядомасць беларусаў у мінулым і сёння / Э. Дубянецкі // Адукацыя і выхаванне. 1996. № 3. С. 18.
- <sup>3</sup> Яркий пример такого подхода – работы известного польского белорусиста Р. Радзика, ср.: Radzik, R. Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową: Białorusini



- na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX st. / R. Radzik. Lublin, 2000; Радзік, Р. Беларусь (погляд з Польшчы) / Р. Радзік. Мн., 2002; Радзік, Р. Ад этнічнага згуртавання да нацыянальнай супольнасці / Р. Радзік // Беларускі гістарычны агляд. 1998. Т. 5. Сш. 2. С. 291–326.
- <sup>4</sup> Булгакаў, В. Мой Багушэвіч / В. Булгакаў // Анталёгія сучаснага беларускага мыслення / укл. А. Анціпенка, В. Акудовіч. СПб., 2003. С. 344.
- <sup>5</sup> Так, купаловскі «сознательный белорус» Янка Здольнік насмехаецца над гротэскным «тутэйшым» Микитой Зноском (Купала, Я. Тутэйшыя // Я. Купала. Выбраныя творы / Мінск, 2002. С. 518).
- <sup>6</sup> Цит. по: Смалянчук, А. «Краёвасць» у беларускай і літоўскай гісторыі / А. Смалянчук // Беларускі гістарычны агляд. 1997. Т. IV. Сш. 1–2. С. 22.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Карскі, Е. Бела Русь / Е. Карскі // Імя тваё Бела Русь / укл. Г. Сагановіч. Мінск, 1991. С. 29.
- <sup>9</sup> Ср. інфармацыю А. Полевога о жителях бывшего Новозыбковского у. Гомельской губ.: «Если бы вы спросили – говорит Полевой – у жителя Новозыбковского у., примерно, так: “Кто вы такие? К какой нации принадлежите?” – то услышали бы такой ответ: “Хто мы?! Мы руския” (т. е. православные. – Я.С.). Если вы дальше спросите: “Какие ‘руския’? – великорусы, что ли?” – то опять услышите ответ: “Да не, якия мы там великарусы? Не, мы ня маскали”. “Да кто же вы тогда, украинцы?” “Не, и ня украинцы!” “Да кто же вы наконец: не москали, не украинцы, а кто же?” И вот... скажут вам: “Мы литва, литвины”» (цит. по: Станкевіч, Я. Нарысы з гісторыі Вялікалітвы-Беларусі / Я. Станкевіч. New Jersey, 1978. С. 36).
- <sup>10</sup> M<ieczyław> D<owojna> S<ylwestrowicz>. Tutejsi mywiący po prostemu // Litwa. 1909. № 22. С. 316.
- <sup>11</sup> Сагановіч, Г. Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст. / Г. Сагановіч. Мінск, 2001. С. 182.
- <sup>12</sup> Цит. по: Цьвікевіч, А. Западно-руссизм: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / А. Цьвікевіч. Мінск, 1993. С. 177–178.
- <sup>13</sup> Лёсік, Я. Беларуская Энэіда наываварат // Я. Лёсік. 1921–1930: Збор твораў / укл. А. Жынкін. Мінск, 2003. С. 25.
- <sup>14</sup> Ср. весьма красноречивые рассуждения А. Богдановича: «Только в последнее время <...> под живительным влиянием школы и церкви в белорусах возрождается сознание о своей принадлежности к великому русскому племени. Но даже и теперь есть немало белорусов, которые под словом “русские” разумеют староверов, издавна живущих в Западном крае. А если вы к таким белорусам обратитесь с вопросом – кто они такие в смысле национальности, то очень многие вам только и могут сказать, что они “тутэйшыя”, т. е. здешние <...>. И к вашему заявлению, что они русские или белорусы, они отнесутся довольно скептически: называй, дескать, как хочешь...» (Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк А. Богдановича. Гродна, 1895. С. 4–5)
- <sup>15</sup> Шейн, П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П. Шейн. Т. III. СПб., 1902. С. 98. Ср. свидетельство из Гродненской губ. от 1902 г.: «Крестьяне нашей губернии не называют себя ни русскими, ни белорусами. Некоторые считают себя литвинами...» (там же, с. 97).
- <sup>16</sup> Станкевіч, Я. Нарысы з гісторыі Вялікалітвы-Беларусі. С. 38. Позволим себе осторожно сопоставить бел. «тутэйшыя» с лит. tauta, лат. tauta «народ, племя», прус. tauto

«страна» < i.-e. *teutā* «народ». Возможность сохранения такого смысла вместе с прозрачной славянской этимологией выглядит пока весьма гипотетически, хотя и не совсем фантастически ввиду наличия других «невероятных», но признанных наукой примеров сложной балтско-славянской лингвистической интерференции, характерной для белорусского языка. Определенным подтверждением такого допущения может быть факт прочности «тутейшего» самоопределения на западе Беларуси, где балтское языковое присутствие чувствовалось дольше всего.

17 Сагановіч, Г. Нарыс гісторыі Беларусі... С. 11.

18 Лосев, А. Философия имени / А. Лосев // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 642.

19 Санько, С. Канстытутыўныя элементы антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэматычнай культуры / С. Санько // Kruuja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 114.

20 Сагановіч, Г. Нарыс гісторыі Беларусі... С. 350.

21 В конце концов, не стоит забывать, что «русскость» (в основном как религиозный фактор) иногда приводила как простой народ, так и шляхетское сословие Великого княжества Литовского к коллаборации с врагом – московитами и казаками. А. Котлярчук, говоря о сотрудничестве православных шляхтичей Речи Посполитой с «единоверцами», отмечает: «В результате после войны и победы РП православие среди ее элит окончательно дискредитировало себя как предательская вера» (Котлярчук, А. Яшчэ раз пра месца беларусаў у гісторыі / А. Катлярчук // ARCHE. 2003. № 5. С. 39).

22 Цит. по: Кузё, Т. Гісторыя, памяць і фармаваньне нацыяў на постсавецкай каляніяльнай прасторы / Т. Кузё // ARCHE. 2003. № 3. С. 107. К сожалению, в современной Беларуси все еще достаточно распространена и даже пользуется официальной поддержкой колониальная историография «западно-русского» направления, что нельзя не отметить как дурной тон в государстве, считающем себя не западной провинцией России, а действительно суверенным и независимым государством.

23 Санько, С. Канстытутыўныя элементы антычнага космасу... С. 115.

24 Санько, С. Беларусь: паміж Поўднем і Поўначчу. Падставовыя складнікі аўтэнтчнага мэтапалітычнага дыскурсу / С. Санько // Фрагмэнты. 1997. № 3–4. С. 305.

25 Ліпскі, В. Ўэлкам ту зэ брэйв н'ю ўорлд / В. Ліпскі // ARCHE. 1999. № 1. С. 250. Ср. оценку М. Плиско «тутейшести» через «призму» консерватизма: «... “Тутэйшасьць” была основой преемственности собственно белорусских культурных и национальных традиций, она являлась своего рода хранительницей ценностей, которые мы можем назвать консервативными» (Стенограмма круглого стола политологов и ученых “Консерватизм в Беларуси: вчера и сегодня” // Адкрытае грамадства. 1998. № 4 // <http://www.data.minsk.by/opensociety/106/3.html>).

26 Акара, А. Тутэйшыя: “Северо-Западный край” ці “Kresy Wschodnie”? / А. Акара // Беларускі гістарычны агляд. 2000. Т. VII. Сш. 1. С. 121.

27 Луцкевіч, А. Дваццацілецьце Беларускае Сацыялістычнае Грамады // А. Луцкевіч. Да гісторыі беларускага руху: Выбраныя творы / укл. А. Сідарэвіч. Мінск, 2003. С. 122. Заметим, что только теперь события столетней давности, когда начиналось белорусское национальное движение, постепенно получают должную оценку, ср.: «Самая большая трагедия края, должным образом не осмысленная до сих пор, в том, что... Мицкевичи и Улашики, а за ними и все мы, убаюканные социалистической демагогией, упустили шанс сделаться панами – хозяевами своей земли, своей судьбы, своей страны. Потому мы и зовем теперь друг друга – “слышь, мужик”, а не

- “прошэ, пане” <...>. Неумение отличать собственность от пользования, свойственное первобытному человеку, “Наша Ніва” а за ней и все Белорусское национальное возрождение XX в. сделали будто бы обязательным атрибутом белоруса, который успешно сохраняется до сегодняшнего дня и полностью очерчивает границы нашего существования» (Антанян, А. «Панамі будзеце, панамі!», або Навошта дзядзька ездзіў у Вільню / А. Антанян, А. Белы // Спадчына. 2002. № 4. С. 36).
- <sup>28</sup> Купала, Я. Незалежная дзяржава і яе народы // Я. Купала. Выбраныя творы. С. 556.
- <sup>29</sup> Шкялёнак, М. Аб “Тутэйшых” // М. Шкялёнак. Беларусь і суседзі: Гістарычныя нарысы. Białystok, 2003. С. 128–129.
- <sup>30</sup> Сміт, Э. Нацыяналізм у XX ст. / Э. Сміт. Мінск, 1995. С. 176.
- <sup>31</sup> Schama, S. Landscape and Memory / S. Schama. New York, 1995. С. 102.
- <sup>32</sup> Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. II. Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер. М., 1998. С. 107.
- <sup>33</sup> Юнг, К. Проблемы души нашего времени / К. Юнг. СПб., 2002. С. 64.
- <sup>34</sup> Pauwels, L. La droite aujourd’hui / L. Pauwels. Paris, 1979. С. 169.
- <sup>35</sup> Grimwald, W. Folk and Land. The Revitalization of Our Culture / W. Grimwald // <http://www.heathenfront.org/kvasir/m8.htm>
- <sup>36</sup> Тённис, Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / Ф. Тённис. М., 2002. С. 25.
- <sup>37</sup> Санько, С. Канстытутыўныя элементы антычнага космасу... С. 113.
- <sup>38</sup> Санько, С. Некаторыя падставовыя прасторавыя і часавыя структуры ў беларускім фальклёры / С. Санько // Круга: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1998. № 1. С. 11.
- <sup>39</sup> Бурдзялёва, І. Укрыжаваная Беларусь / І. Бурдзялёва, П. Васючэнка // Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня. С. 136.
- <sup>40</sup> Санько, С. Імёны Бацькаўшчыны. Крыўя // Druvis. 2005. № 1. С. 7–17.
- <sup>41</sup> Там же. С. 142. «Харизма» нашей земли не остается незамеченной, на ней спекулируют, включая край в чуждые его сущности контексты, ср.: «Между прочим, знаете ли вы, что наш “край лесов и болот” находится на громадном, как утверждают геологи, почти неизмеримом гранитном стержне, направленном вглубь Земли? Знаковый факт» (Бондар, Т. Славянскія народы маюць місію // Апытаньне “ARCHE” // ARCHE. 2000. № 1. С. 13); «...Временем, судьбой, ситуацией Беларусь выдвинулась на, наверное, великую роль духовного лидера восточноевропейской цивилизации. И не потому, что мы этого хотим, что мы к этому стремились. <...> Так сложилось в силу нашего консерватизма и тех черт, присущих нашему народу <...>, которые мы сохранили» (Сильная и процветающая Беларусь должна иметь прочный идеологический фундамент: Доклад Президента А.Г. Лукашенко на постоянно действующем семинаре руководящих работников республиканских и местных государственных органов по вопросам совершенствования идеологической работы // Советская Белоруссия. 2003. 28 марта). В связи с консервативной сущностью сознания белорусов ср. рассуждения Э. Дубенецкого: «В целом белорусам всегда был свойствен очевидный консервативный модус ментальности, что одновременно подтверждается как анализом разнообразных фольклорных произведений, так и результатами сегодняшних исследований. Причем подобная консервативность имела практически противоположный характер: если в прошлые века она была направлена на поддержку древних этнокультурных и языковых традиций, то “советский консерватизм”, наоборот, определялся отрицанием всего собственно белорусского, склонностью к некритическому восприятию всяческих социальных мифов, идеологем» (Дубянецкі, Э. Мен-

- тальны свет сучаснай Беларусі (да сярэдзіны 1990-х гадоў) / Э. Дубянецкі // <http://bra.by.ru/belarus2.htm>).
- 42 Аўраменка, В. Пра нярускіх расіян, беларусаў і славян / В. Аўраменка // Літаратура і мастацтва. 1996. 12 студзеня.
- 43 Бурдзялёва, І. Укрыжаваная Беларусь / І. Бурдзялёва, П. Васючэнка. С. 140.
- 44 Шкялёнак, М. Аб «Тутэйшых». С. 130.
- 45 Прэс-канферэнцыя Прэзідэнта Рэспублікі Беларусь Аляксандра Лукашэнкі сродкам масавай інфармацыі рэгіёнаў Расіі // Звязда. 2003. 5 жніўня.
- 46 Дынько, А. Захад ёсьць Захад / А. Дынько // Наша Ніва. 2003. 12 траўня.
- 47 Конан, У. Беларуская альтэрнатыва: глабалізацыя і нацыянальнае адраджэнне / У. Конан // Нацыянальныя пытанні: Матэрыялы III Міжнароднага кангрэса беларусістаў “Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый” (Мінск, 21–25 мая, 4–7 снежня 2000 г.) (Беларусіка = Albaruthenica. Кн. 22). Мінск, 2001. С. 11. По мненню расійскага мыслителя К. Крылова, «“кровь и почва” для понятия “нации” очень важны. Точнее говоря, важно их соотношение. И это соотношение – тождество. Нация начинается там, где кровь = почва. Каким образом эти два совершенно разных принципа могут отождествляться друг с другом – отдельный разговор. Однако лишь это странное тождество и формирует “нацию»» (Крылов, К. Перед белой стеной / К. Крылов // <http://www.traditio.ru/krylov/ww-n.html>).
- 48 Акудовіч, В. Нацыянальная парадыгма: ракурс канцэптуальнай перамены. Лекцыі 8–9 / В. Акудовіч // [http://baj.ru/belkalehium/lekcyji/litaratura/akudovicz01\\_8-9.htm](http://baj.ru/belkalehium/lekcyji/litaratura/akudovicz01_8-9.htm).
- 49 Бардах, Ю. Шматузроўневая нацыянальная свядомасць на літоўска-рускіх землях Рэчы Паспалітае ў XVII–XX стст. / Ю. Бардах // Штудыі з гісторыі Вялікага княства Літоўскага. Мн., 2002. С. 312. «Тутейшэсть» и ее идеологическая форма – «крайность» объединяли прежде всего разноязыких автохтонов края: белорусов, литовцев, «литовских поляков».
- 50 Цит. по: Sunic, T. Against Democracy and Equality. The European New Right / T. Sunic. New York, 1990. С. 108.
- 51 Цит. по: Ёлзэр, М. Абароненасць і дабрабыт / М. Ёлзэр // Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі / укл. Я. Кіш. Мінск, 1999. С. 387.
- 52 Krebs, P. Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt / P. Krebs // Das unvergldngliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichkeit. Tьbingen, 1981. С. 18.
- 53 Там же. С. 30. Например, католический мыслитель П. Рудковский – один из тех, для кого «общечеловеческие идеалы» являются «символом веры», открыто призывает «быть готовым к тому, что общечеловеческое иногда будет разрушать и перестраивать нашу самобытность», оправдывая это (в русле прогрессистской логики) тем, что якобы «невротическая» привязанность к самобытности может привести к культурной и духовной деградации (Рудкоўскі, П. Пагоня за духамі ды ідэямі. Рэфлексія над некаторымі тэндэнцыямі ў беларускай грамадскай філасофіі / П. Рудкоўскі // АРСНЕ. 2004. № 3. С. 109).
- 54 Макінтайр, А. Патрыятызм: даброта ці загана? / А. Макінтайр // Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі. С. 428, 427.
- 55 Санько, С. Канстытутыўныя элементы антычнага космасу... С. 113.
- 56 Дэ Бенуа, А. Час Сеціва // [http://gegaruch.org/ben\\_net.html](http://gegaruch.org/ben_net.html). С. Дубавец отмечает, что целенаправленное уничтожение белорусской деревни в БССР фактически привело к уничтожению космоса нации (Дубавец, С. Белорусы уходят... Белорусы возвра-

- щаюцца // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура (анталогія) / укл. Ю. Гарбінскі. Warszawa, 1998. С. 536).
- <sup>57</sup> Ср. высказывание премьер-министра Латвии Эйнаrsa Репше накануне 2004 г.: «Уедем прочь от запруженных улиц и переполненных микрорайонов. Отправимся в деревню, где есть пространство, природа и воздух. Где у каждого – своя земля и свой дом. Уедем от стресса. Вернемся к земле в ближайшие годы! Не будем держаться за другие, временные ценности! Если мы не обживем Латвию, то за нас это сделают другие – это место не останется пустым» (цит. по: [http://gegaruch.org/news/040115\\_arx.html](http://gegaruch.org/news/040115_arx.html)); ср. слова главы латвийского правительства с некоторыми заявлениями белорусского президента, который, как он сам не один раз признавался, стремится сделать все, чтобы русским людям жилось в Беларуси лучше, чем на родине.
- <sup>58</sup> Хаусхофер, К. Границы в их географическом и политическом значении / Хаусхофер, К. О геополитике. Работы разных лет. М., 2001. С. 131.
- <sup>59</sup> Лобач, У. Паганства і хрысціянства: беларускі выпадак / У. Лобач // Кругі: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 157.
- <sup>60</sup> Ср.: «Белорусская земля была освоена людьми около 10 000 лет назад, и с той поры ее населяет один и тот же народ, автохтонный. Пусть себе на протяжении тысячелетий мы меняли свои имена и даже языки. Было время <...>, когда мы даже не были славянами, а принадлежали к таинственным праиндоевропейцам, ариям, балтам. Но мы до сих пор сохранили свое самое главное – изначальное тут» (Васючэнка, П. Беларусь вачыма беларуса: беларус міфалагізаваны, гістарычны, рэальны / П. Васючэнка // ARCHE. 2004. № 4. С. 119).
- <sup>61</sup> Мікуліч, А. Інфармацыйная недасведчанасць як прычына экалагічнай небяспекі фізічнаму і генетычнаму здароўю нацыі і як праява свядомага ці несвядомага тэрарызму // Разнастайнасць моў і культур у кантэксце глабалізацыі: Матэрыялы міжнароднага сімпозіума (Мінск, 9–10 ліпеня 2002 г.): у 2 кн. Кн. 2. Мінск, 2003. С. 95.
- <sup>62</sup> Ластоўскі, В. Што трэба ведаць кожнаму беларусу / В. Ластоўскі. Мінск, 1991. С. 19.

## ПО ТУ СТОРОНУ ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА: МИРОСИСТЕМА И ПРЕДЕЛЫ МОДЕРНОСТИ\*

Проблему модерности характеризуют две противоположные парадигмы – европоцентристская и планетарная. Первая, европоцентристская, определяет феномен модерности как исключительно европейский, который возник в Средние века и позже распространился на весь мир<sup>1</sup>. Вебер разворачивает «проблему универсальной истории» с вопроса: «Какое сцепление обстоятельств привело к тому, что *именно на Западе*, и только здесь<sup>2</sup>, возникли такие явления культуры, которые, как мы<sup>3</sup> склонны предполагать, развивались в направлении, получившем *универсальное* значение»<sup>4</sup>. Согласно этой парадигме, Европа обладала исключительными *внутренними* особенностями, давшими ей превосходство над другими культурами благодаря ее рациональности. Философски никто не выразил этот тезис модерности лучше Гегеля: «Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения (*Selbstbestimmung*) свободы, *той* свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма»<sup>5</sup>. Для Гегеля дух Европы (германский дух) есть абсолютная истина, которая определяет или понимает себя через саму себя, не нуждаясь в ком-либо еще. Этот тезис, который я называю европоцентристской парадигмой (в противоположность планетарной), утвердился не только в Европе и Соединенных Штатах, но и во всей интеллектуальной сфере мировой периферии. Хронология этой позиции имеет свою геополитику: согласно ей, модерная субъективность распространяется, переходя из Италии эпохи Ренессанса в Германию

\* Enrique Dussel, “Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity,” in *Comparative Political Culture in the Age of Globalization: An Introductory Anthology*, ed. Hwa Yol Jung (Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2002).

времен Реформации и Просвещения и Францию времен Французской революции<sup>6</sup>; при этом Европа все время остается центром модерности. Псевдонаучное деление истории на Античность (как предысторию), Средние века (подготовительная эпоха) и Новое время (Европа) – идеологическая, искажающая истину организация истории, которая уже породила этические проблемы в отношении других культур. Философия, особенно этика, должна порвать с этим редуцированным горизонтом, чтобы открыться всему «миру».

Другая, планетарная парадигма концептуализирует модерность как культуру *центра* «миросистемы»<sup>7</sup>, первой миросистемы, созданной посредством инкорпорации Америк<sup>8</sup> и через «центрированное» *управление*. Иными словами, европейская модерность не является *независимой*, аутопойетической самореферентной системой; напротив, она – только *часть* миросистемы, всего лишь ее фактический центр. Иначе говоря, модерность имеет планетарный характер. Она начинается *одновременно* с началом становления отношений Испании с ее «периферией» (если точнее – прежде всего с Америкой: островами Карибского моря, Мексикой и Перу). Одновременно Европа (как диахрония, включающая свою домодерную предысторию – ренессансные города Италии и Португалию) продолжает *формироваться* как центр (сверхгегемоническая власть, переходящая от Испании к Голландии, Англии и Франции) по отношению к растущей периферии (Америка, Бразилия, поставляющие рабов берега Африки, и Польша в XVI в.<sup>9</sup>; объединенная Латинская Америка, Северная Америка, острова Карибского моря и Восточная Европа в XVII в.<sup>10</sup>; Османская империя, Россия, некоторые индийские государства, азиатский субконтинент и континентальная Африка в первой половине XIX в.<sup>11</sup>). Таким образом, согласно планетарной парадигме, модерность – это событие, принадлежащее системе «центр – периферия». Модерность – феномен не Европы как *независимой* системы, но Европы как центра. Эта простая гипотеза полностью меняет концепцию происхождения, развития и современного кризиса модерности, а следовательно, – и содержание поздней модерности, или постмодерности.

Кроме того, мы выдвигаем тезис, который уточняет предыдущий: центрированность Европы в миросистеме не есть лишь плод чувства внутреннего превосходства над другими культурами, накопленного на протяжении европейского Средневековья. Это еще и фундаментальный эффект простого факта открытия, завоевания, колонизации и интеграции (подчинения) Америки, что даст Европе *некоторое преимущество* перед османско-мусульманским миром, Индией и Китаем. Модерность – результат этих событий, а не их причина. Впоследствии *управление* центрированностью миросистемы позволит Европе преобразовать себя в нечто вроде «рефлексивного сознания» (модерная философия) мировой истории; многие ценности, открытия, изобретения, технологии, политические институты и т.д., приписываемые ей как ее исключительный продукт, в действительности являются эффектами *смещения* древнего центра третьей стадии межрегиональной системы к Европе (следуя диахронической траектории Ренессанса, к Португалии как предыстории, а

затем к Испании, Фландрии, Англии и т.д.). Даже капитализм – это результат, а не причина сочетания европейской планетаризации и централизации в рамках миросистемы. Накопленный человечеством за 4500 лет опыт политических, экономических, технологических и культурных отношений в рамках межрегиональной системы отныне будет монополизирован Европой, которая раньше никогда не была «центром» и которая в лучшие свои времена стала всего лишь «периферией». Сдвиг начинается из центральной в сторону Восточной Азии, Италии, Средиземноморья, точнее, к Генуе, и затем к Атлантическому океану. Начавшись с Португалии как предыстории, модернность по-настоящему разворачивается в Испании и благодаря безуспешности попыток Китая достичь Европы через Восточный (Тихий) океан объединяет Американдию как собственную периферию. Рассмотрим исторические предпосылки нашего тезиса.

### **Экспансия миросистемы**

Проследим движение мировой истории, начиная с перелома, обусловленного османско-мусульманским присутствием, на третьей стадии межрегиональной системы, центром которой в классическую эпоху был Багдад (762–1258), и трансформации межрегиональной системы в первую миросистему, центр которой до сегодняшнего дня расположен в регионе Северной Атлантики. Эта смена центра системы имеет свою предысторию в XIII–XV вв., накануне коллапса третьей стадии межрегиональной системы; новая, четвертая стадия миросистемы *начинается* в 1492 г. Все происходившее в Европе ранее относилось к *другой* стадии межрегиональной системы. Какое государство даст толчок разворачиванию миросистемы? То, которое захватит Американдию и отсюда, как с плацдарма или «относительно благоприятного» места к концу XV в. достигнет своего превосходства. Кандидатами на эту роль были Китай, Португалия и Испания.

#### **1**

Почему не Китай? Причина очень проста. Китаю было *невозможно*<sup>12</sup> открыть Американдию (речь идет не о технологической невозможности; т.е. эмпирически это было возможно, но не исторически или геополитически), поскольку у него не было никакого интереса стремиться к расширению в сторону Европы. Для Китая центр межрегиональной системы (на ее третьей стадии) находился на Востоке – в центральной Азии или Индии. Идти в сторону совершенно «периферийной» Европы? Это не могло быть целью китайской внешней торговли.

Фактически Чжэн Хэ с 1405 по 1433 г. смог совершить семь успешных путешествий к центру системы (он достиг Шри Ланки, Индии и даже Восточной Африки<sup>13</sup>). В 1479 г. Ванг Чин пытался предпринять нечто подобное, но не был допущен к ар-



хивам своего предшественника. Китай замкнулся на себе и не пытался делать того, что в то же самое время предпринимала Португалия. Состояние внутренней политики (соперничество мандаринов с новой силой – торговцами-евнухами<sup>14</sup>) препятствовало развитию внешней торговли. Однако, если бы даже Китай предпринял попытку внешней экспансии, ему пришлось бы двинуться *на запад*, чтобы достичь центра системы. Но китайцы направились на восток, достигли Аляски и, по всей видимости, Калифорнии, а также на юг, однако, поскольку они там не нашли ничего интересного для своих торговцев и вместе с тем отодвинулись еще дальше от центра межрегиональной системы, то, вероятнее всего, оставили это предприятие. Китай не был Испанией по геополитическим причинам.

Однако, чтобы опровергнуть старую «очевидность», укрепившуюся после Вебера, следует спросить: был ли Китай культурно *ниже* Европы в XV в.? По мнению тех, кто изучал этот вопрос<sup>15</sup>, Китай не был ниже ни технологически<sup>16</sup>, ни политически<sup>17</sup>, ни коммерчески, ни даже по уровню гуманизма<sup>18</sup>. Истории западной науки и технологии не принимают во внимание то обстоятельство, что, хотя европейский «скачок» (технологический *бум*) начинается в XVI в., только в XVII в. проявляются его многочисленные эффекты. *Формулирование* современной технологической парадигмы (в XVIII в.) переносят на происхождение модерности, не оставляя времени для кризиса средневековой модели. Они не замечают, что научная революция, описанная Куном, отстоит во времени от уже начавшейся модерности и является результатом «модерной парадигмы»<sup>19</sup>. Поэтому в XV в. (если не рассматривать более поздние европейские изобретения) Европа никак не могла превосходить Китай. Нидхэм буквально околдован этим европейским «миражом», когда пишет: «Несомненно, что автохтонное развитие китайского общества само не породило никаких решительных изменений, параллельных *Ренессансу и научной революции* на Западе»<sup>20</sup>.

Рассмотрение Ренессанса и научной революции<sup>21</sup> как одного и того же события (при том, что первый начинается в XIV в., а вторая в XVII в.) демонстрирует то искажение, о котором мы говорим. Ренессанс – это все же европейское событие периферийной культуры на третьей стадии межрегиональной системы. Научная революция – это результат формулирования современной парадигмы, которой понадобилось более ста лет, чтобы достигнуть своего расцвета. Пьер Шоню пишет: «До конца XV в., в той степени, в какой нам помогает это понять историческая литература, Дальний Восток как сущность, сопоставимая со Средиземноморьем... ни в одном аспекте не был ниже (по крайней мере, явно) далекого запада Евразийского континента»<sup>22</sup>.

Повторим вопрос: почему не Китай? Потому что Китай находился на восточном краю межрегиональной системы, откуда стремился в центр – в Индию на западе.

## 2

Почему не Португалия? По той же причине: она находилась на крайнем западе этой же межрегиональной системы и *тоже всегда стремилась к центру* – к Индии на востоке. Предложение Колумба (попытаться достичь центра, направляясь на запад) для короля Португалии было столь же безумным, как для Колумба утверждение, что он открыл новый континент (в то время как он *только лишь* стремился достичь центра третьей стадии межрегиональной системы и ни о чем другом думать не мог<sup>23</sup>).

Итальянские ренессансные города – это точка крайнего запада (периферии) межрегиональной системы, которая после Крестовых походов (провалившихся в 1291 г.) вновь связала континентальную Европу со Средиземноморьем. Крестовые походы следует считать неудачной попыткой соединиться с центром системы, связь с которым разорвали турки. Итальянские города (особенно Генуя, конкурировавшая с Венецией за присутствие в восточном Средиземноморье) попытались открыть западное Средиземноморье, чтобы через юг Африки снова достичь центра системы. Генуэзцы вложили всю свою экономическую мощь и весь свой опыт навигации, осваивая этот путь. Это были те генуэзцы, которые заняли Канарские острова в 1312 г.<sup>24</sup>, именно они вкладывали капитал в Португалию и помогали развивать ее навигационную мощь.

Поскольку Крестовые походы потерпели неудачу и к тому же европейцы не могли предвидеть экспансию России через степи (русские, продвинувшись через холодные северные леса, в XVIII в. достигли Тихого океана и Аляски<sup>25</sup>), Атлантика осталась единственным выходом Европы *к центру системы*. Португалия, первая европейская нация, объединившаяся в XI в., превратит военные походы<sup>26</sup> против мусульман в начало процесса атлантической торговой экспансии. В 1419 г. португальцы открывают острова Мадейра, в 1431 г. – Азорские острова, в 1482 г. – Заир, а в 1498 г. Васко да Гама достигает Индии (центра межрегиональной системы). В 1415 г. Португалия занимает африканско-мусульманскую Сеуту, в 1448 г. – Эль-Ксар-эс-Сегир, в 1471 г. – Арзилу. Но все это – *продолжение* межрегиональной системы, связующим звеном которой были итальянские города: «В XII в., когда генуэзцы и пизанцы впервые появляются в Каталонии, в XIII в., когда они впервые достигают Португалии, – все это было частью усилий итальянцев по вовлечению народов Пиренейского полуострова в международную торговлю. ... К 1317 г., согласно Вирджинии Ро, “город и порт Лиссабон должен был стать крупным центром генуэзской торговли...”»<sup>27</sup>.

Португалия, обладавшая контактами в исламском мире, большим количеством моряков (бывших фермеров, вытесненных из интенсивно развивавшегося сельского хозяйства), денежной экономикой, «в содружестве» с Италией еще раз открыла периферийную Европу межрегиональной системе. Но сама, несмотря на это, осталась периферией. Португальцы не могли даже претендовать на то, чтобы овла-

деть ситуацией, поскольку, хотя Португалия могла стремиться к доминированию в коммерческом обмене в Аравийском море (Индийский океан<sup>28</sup>), она никогда не производила восточных товаров (шелковые ткани, тропические продукты, золото региона Сахары и др.). Иными словами, она была посредницей и всегда периферией по отношению к Индии, Китаю и мусульманскому миру.

С Португалией мы вступаем в преддверие модерности, но не в саму модерность и не в миросистему.

### 3

Почему Испания стала основательницей миросистемы и вместе с ней модерности? По той же причине, по которой таковыми не стали Китай и Португалия. Поскольку испанцы не могли достичь центра межрегиональной системы, находившегося в Центральной Азии или Индии, идя на восток через южную Атлантику вдоль берегов Западной Африки (здесь португальцы их уже опередили и, следовательно, после открытия в 1487 г. мыса Доброй Надежды имели исключительные права на этот путь), Испании оставалась лишь одна альтернативная возможность: идти к центру, в Индию *на запад*, пересекая Атлантический океан в западном направлении<sup>29</sup>. Испанцы, неожиданно открыв для себя Америку, ввергают всю европейскую средневековую парадигму в кризис (а это парадигма периферийной культуры, крайнего запада третьей стадии межрегиональной системы), вследствие чего медленно, но неуклонно возникает первая *мировая* гегемония. Это первая миросистема, существовавшая в планетарной истории, и это современная система, ее центр – Европа, ее экономика – капитализм.

Это эссе уверенно (возможно, перед вами единственная социальная философия, которая делает это столь «уверенно») располагается в пределах горизонта современной миросистемы, принимая во внимание не только центр (как это было *исключительно* в современной философии от Декарта до Хабермаса, результатом чего возник *частичный*, провинциальный, региональный взгляд на историко-этические обстоятельства), *но также* и его периферию (благодаря чему возникает *планетарное* видение человеческого опыта). Моя позиция не бессодержательна и не анекдотична: это философское *sensu stricto*. Я уже рассматривал эту тему в другой работе<sup>30</sup>, где показал экзистенциальную невозможность для Колумба, ренессансного генуэзца, предположить, что его открытие не было Индией. Пересекая Карибское море, он плыл, согласно его представлениям, недалеко от побережья четвертого азиатского полуострова (уже нанесенного на карту Генрихом Хаммером в Риме в 1489 г.<sup>31</sup>), все время вблизи Sinus Magnus (большой залив греков, территориальное море китайцев). Колумб умер в 1506 г., не выйдя из горизонта третьей стадии межрегиональной системы<sup>32</sup>. Он был не в состоянии субъективно преодолеть межрегиональную систему (с ее 4500-летней историей трансформаций, начиная с Египта

и Месопотамии) и открыть для себя ее новую стадию – миросистему. Первым, кто предположил наличие *нового (последнего нового)* континента, был Америго Веспуччи в 1503 г. Он был первым экзистенциально и субъективно современным человеком, поскольку открыл горизонт азиатско-африканско-средиземноморской системы как миросистемы, включивши в нее Американдию<sup>33</sup>. Эта революция в культурном, научном, религиозном, технологическом, политическом, экологическом и экономическом горизонте мировоззрения была *началом* модерности, увиденным из перспективы мировой парадигмы и незаметным из европоцентристской перспективы. В миросистеме накопление в центре впервые стало накоплением в мировом масштабе<sup>34</sup>. В рамках новой системы все качественно и радикально меняется. Весьма периферийная средневековая европейская подсистема тоже внутренне меняется после открытия Американдии в 1492 г.<sup>35</sup> Испания готовится стать первым современным государством<sup>36</sup>, поскольку она становится центром своей периферии (Американдии), обуславливая, таким образом, медленное перемещение центра более старой, третьей стадии межрегиональной системы (Багдад в XIII в.), который из периферийной Генуи (уже в западной части системы) начал постепенно сдвигаться сначала в Португалию и, наконец, в Испанию, точнее – в Севилью. Сюда, в Севилью вскоре перетекают богатства генуэзцев и других итальянцев. Таким образом, «опыт» ренессансного восточного Средиземноморья (а через него – мусульманского мира, Индии и даже Китая) был артикулирован имперской Испанией Карла V (проникшей в центральную Европу до банковского Аугсбурга, Фландрии в Антверпене, а позже – в Амстердам, Богемию, Венгрию, Австрию и Милан, и особенно в королевство Обеих Сицилий<sup>37</sup> (южная Италия), включавшее Сицилию, Сардинию, Балеарские острова и многочисленные острова Средиземного моря). Но по причине экономической неудачи политического проекта мировой империи император Карл V отрекся от престола в 1557 г. Путь остался открытым для миросистемы торгового, промышленного и, сегодня, транснационального капитализма.

Чтобы на конкретных фактах продемонстрировать эту ситуацию, проведем сравнительный анализ (один из многих возможных – мы не хотели бы подвергнуться критике как редуктивные экономисты из-за примеров, которые мы брали). Спустя двадцать пять лет после открытия месторождений серебра в Потоси в Перу и в Закатеке в Мексике (1546), в Испанию в 1503–1660 гг. в общей сложности было привезено 18 000 т серебра<sup>38</sup>. Благодаря этому драгоценному металлу Испания смогла оплатить многие кампании империи, включая Великую армаду, победившую турков в Лепанто в 1571 г. Это привело к доминированию Средиземноморья как связующего звена с центром старой стадии системы. Однако в качестве пути центра к периферии на Запад Средиземноморье умерло, поскольку сейчас уже Атлантика была структурирована как центр новой миросистемы!<sup>39</sup>

Валлерстайн пишет: «Золотой слиток был нужен в качестве роскоши для потребления в Европе, но еще больше для торговли с Азией, а еще он был необходим для экспансии европейской экономики»<sup>40</sup>. Среди множества неопубликованных

писем Главного индийского архива в Севилье я прочел следующий текст от 1 июля 1550 г., написанный в Боливии Доминго де Санто Томасом: «Четыре года назад, чтобы окончательно погубить эту землю, отверзлась пасть преисподней<sup>41</sup>, каждый год пожирающая огромное множество людей, принесенных испанцами в жертву своему богу, который есть золото<sup>42</sup>, и эта преисподняя – серебряные рудники, называемые Потоси»<sup>43</sup>. Остальное хорошо известно. Испанская колония во Фландрии заменит Испанию в качестве гегемонической власти в центре недавно установившейся миросистемы, освободившись от Испании в 1610 г. Севилья – первый (наряду с Антверпеном) модерный порт – после более чем столетия блеска уступила место Амстердаму<sup>44</sup> (городу, в котором Декарт в 1636 г. написал *Le Discours de la Méthode* и в котором жил Спиноза<sup>45</sup>), новому порту, контролировавшему военно-морское судоходство, рыболовство и ремесла; городу, через который шел сельскохозяйственный экспорт и экспертиза всех видов продукции; городу, который во многих аспектах обанкротил Венецию<sup>46</sup>. По прошествии более чем столетия модерность уже стала явственно видимой в физиогномике города: порт, каналы, которые, будучи коммерческими путями, подходили к домам буржуазии и торговцев (использовавших четвертые и пятые этажи в качестве складов, откуда лодки напрямую загружались при помощи кранов), и тысяча других деталей капиталистического метрополиса<sup>47</sup>. Но в 1689 г. Амстердаму вызов бросит Англия и прекратит распространение голландской гегемонии; правда, ей придется поделиться влиянием с Францией, по крайней мере, до 1763 г.<sup>48</sup>

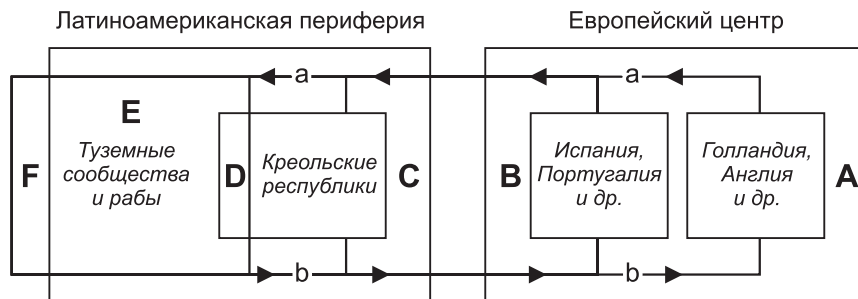
Америндия тем временем закладывает основу фундаментальной структуры первой модерности. В 1492–1500 гг. было колонизировано около 50 000 км<sup>2</sup> (в Карибском море и на пахотных землях от Венесуэлы до Панамы)<sup>49</sup>. В 1515 г. это количество достигло 300 000 км<sup>2</sup> с 3 млн подчиненных америндийцев; к 1550 г. Испания колонизировала более 2 млн км<sup>2</sup> (площадь, большая, чем вся Европа центра миросистемы) и более 25 млн (по самым скромным подсчетам) туземных народов<sup>50</sup>, многие из которых были включены в систему работы по производству стоимости (в строго Марксовом смысле) для Европы как центра миросистемы (в формах *энкомьенды\**, *миты\*\**, работы на плантациях и т.д.). Сюда стоило бы добавить после 1520 г. плантационных рабов африканского происхождения (около 14 млн вплоть

\* *Энкомьенда* (исп. *encomienda* – попечение, защита) – форма эксплуатации индейского населения в испанских колониях в Америке. Индейцы в системе энкомьенды были обязаны платить оброк, отбывать барщину на рудниках, в имениях энкомьендери (поручителя). Формально была отменена в XVIII в., на практике сохранялась до начала XIX в. – *Прим. перев.*

\*\* *Мита* (исп. *mita*, на языке индейцев кечуа – обязательная очередность) – форма принудительного труда в сельской общине древнего Перу, при которой выделение людей на общественные работы производилось путем жеребьевки. После испанских завоеваний стала одной из форм эксплуатации индейского населения колонизаторами. Формально отменена в XVIII в., но на практике сохранялась и в дальнейшем. – *Прим. перев.*

до последней стадии рабства в XIX в., включая Бразилию, Кубу и Соединенные Штаты). Это гигантское пространство и население даст Европе, центру миросистемы, *сравнительно большое преимущество* над мусульманским, индийским и китайским мирами потому, что в XVI в. «периферия (восточная Европа и Испанская Америка) использует принудительный труд – рабство и бесплатный труд [американцев]. Но сам центр миросистемы, как мы увидим, все более и более будет использовать свободный труд»<sup>51</sup>.

Для целей данной философской работы будет уместно указать, что только с рождением миросистемы родились и «*периферийные* социальные формации»<sup>52</sup>: «Форма *периферийной* формации зависит, в конечном счете, одновременно от накопленного докапиталистическими формациями, и от форм внешней агрессии»<sup>53</sup>. Это будут к концу XX в. латиноамериканские периферийные формации<sup>54</sup>, Банту-Африка, мусульманский мир, Индия, Юго-Восточная Азия<sup>55</sup> и Китай; к ним следует добавить часть Восточной Европы до падения социализма (см. схему).



**Пример структуры Центр – Периферия для центра и колониальной периферии XVIII в.:**

– стрелка *a* – доминирование и экспорт мануфактурных товаров; стрелка *b*: перемещение стоимости и эксплуатация рабочей силы; А – власть центра; В – полупериферийные нации; С – периферийные формации; D – эксплуатация америндийской рабочей силы и рабов; E – туземные сообщества; F – этнические сообщества, сохранившие определенную самостоятельность по отношению к миросистеме.

*Источник:* Enrique Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina* (Salamanca, 1983), 223.

### **Модерность как «управление» планетарным центром и ее современный кризис**

Таким образом, мы дошли до основного тезиса этого эссе: модерность была результатом «управления» центрированностью первой миросистемы. Сейчас нам следует подумать над тем, что это означает.

Существует по крайней мере две модерности. Первая – испанская гуманистическая, ренессансная модернность, все еще связанная с межрегиональной системой Средиземноморья, мусульманства и христианства<sup>56</sup>. В ней «управление» новой системой будет вытекать из старой парадигмы межрегиональной системы. Так, Испания «управляет» центрированностью, доминируя через гегемонию объединяющей культуры, языка, религии (и, следовательно, процесса евангелизации, которому подвергнется Американдия), военную оккупацию, бюрократически-политическую организацию, экономическую экспроприацию, демографическое присутствие (тысячи испанцев и португальцев навсегда заселят Американдию), экологическую трансформацию (модифицируя флору и фауну) и т.д. Этот проект всемирной империи, по замечанию Валлерстайна, потерпел поражение при Карле V<sup>57</sup>.

Вторая – это модернность англо-германской Европы, которая начинается с Амстердама во Фландрии и часто считается *единственной* модернностью (интерпретация Зомбарта, Вебера, Хабермаса и даже постмодернистов, которые совершают «редукционистскую ошибку», затемняющую суть модерности и, таким образом, смысл ее современного кризиса). Вторая модернность, чтобы быть способной управлять огромной миросистемой, внезапно открывшейся крошечной Голландии<sup>58</sup> (прошедшей путь от испанской колонии до центра миросистемы), должна была в поисках совершенства повысить свою эффективность через *упрощение*. Необходимо было абстрагироваться (предпочитая *количество* в ущерб *качеству*) от многих значимых переменных (культурной, антропологической, этической, политической и религиозной – аспектов, ценных даже для европейца XVI в.), не позволяющих адекватное, «фактически»<sup>59</sup> или технологически возможное управление миросистемой<sup>60</sup>. Это *упрощение сложности*<sup>61</sup> охватывает всю полноту жизненного мира (*Lebenswelt*), отношения с природой (уже не телеологическая, а технологическая и экологическая позиция), саму субъективность (иное самопонимание субъективности) и сообщество (новые интересубъективные и политические отношения). Теперь утверждается новое экономическое отношение (практико-производственное) – капитализм.

Первый, испанский Ренессанс и гуманистическая модернность проводили теоретическую и философскую рефлексию чрезвычайной важности, оставшуюся незамеченной так называемой современной философией (которая есть философия второй модерности). Теоретико-философская мысль XVI в. имеет значение и сегодня, поскольку она единственная пережила и выразила оригинальный опыт периода становления первой миросистемы. Таким образом, исходя из наличных теоретических «ресурсов» (схоластико-мусульманско-христианская и ренессансная философии), центральный философско-этический вопрос был сформулирован следующим образом: что дает право европейцам оккупировать и подчинять недавно открытые культуры, завоеванные военной силой и находящиеся в процессе колонизации, и управлять ими? С XVII в. совесть (*Gewissen*) второй модерности не задавалась этим вопросом, поскольку на него уже был дан *фактический* ответ. Из Амстердама, Лондона и Парижа (в XVII–XVIII вв. и позже) «европоцентризм» (суперидеология, уста-

навливающая несомненную легитимность господства миросистемы) уже никогда не будет подвергнут сомнению вплоть до конца XX в. (среди усомнившихся – философия освобождения).

Я рассматривал этот этический вопрос в другой работе<sup>62</sup>. А здесь лишь в общем виде затрагиваю эту тему. Бартоломе де лас Казас в своих многочисленных работах демонстрирует, используя необычайно широкий библиографический аппарат (рационально и тщательно обосновывая свою аргументацию), что становление миросистемы как европейской экспансии в Америке (в преддверии экспансии в Африке и Азии) не имеет никакого законного обоснования; это несправедливое насилие, не имеющее этического основания: «Обычный путь, главным образом используемый испанцами, которые называли себя христианами и которые пошли, чтобы завоевать эти ничтожные народы и стереть их с лица земли – это ведение несправедливых и кровавых войн. Когда они убивали всех тех, кто боролся за свою жизнь или за то, чтобы избежать мучений, которые их ожидали, иными словами, когда они убивали всех туземных правителей и молодых мужчин (испанцы обычно оставляли только женщин и детей, которых обращали в самое тяжкое и жестокое рабство, которому когда-либо подвергался человек или животное), они превращали в рабов всех, кто оставался. ...Причиной для убийства и разрушения такого бесчисленного количества душ было то, что окончательной целью христиан являлось золото, чтобы разбогатеть за очень короткое время и, таким образом, занять высокое положение, не соответствующее их достоинствам. Нужно учесть, что их ненасытная жадность и амбиции, наибольшие из когда-либо замеченных в мире, являются причиной их злодейств»<sup>63</sup>.

Позже философия уже не будет обращаться к этой проблематике, неизбежной для вопроса о происхождении элиты миросистемы. Но для этики освобождения этот вопрос остается фундаментальным.

В XVI в. центр миросистемы установился в Севилье, где философские вопросы отошли от старой парадигмы практики господства, но не достигли формулировки *новой парадигмы*. Однако происхождение новой парадигмы не стоит путать с происхождением модерности. Модерность началась в 1492 г., более чем за столетие до момента, когда была формализована, по терминологии Куна, парадигма, адекватная новому опыту; формулирование уже современной парадигмы происходит в первой половине XVII в.<sup>64</sup> Эта новая парадигма отвечает требованиям *эффективности*, технологической «фактичности», государственного характера управления гигантской расширяющейся миросистемой и необходимого *упрощения* подсистем (экономической, политической, культурной, религиозной и т.д.) посредством «рационализации» жизненного мира. Рационализация, о которой писали Вернер Зомбарт<sup>65</sup>, Эрнст Трёльч<sup>66</sup> и Макс Вебер<sup>67</sup>, – это *эффект*, а не причина. Но эффекты этой упрощающей рационализации, цель которой – управлять миросистемой, возможно, глубже и негативнее, чем представляют себе Хабермас и постмодернисты<sup>68</sup>.



Телесная мусульманско-средневековая субъективность *упрощена*: теперь субъективность постулируется как *эго*, о котором Декарт пишет: «Так что мое я, то есть душа, благодаря которой я емь то, что я емь, совершенно отлична от тела и более легко познаваема, чем тело, и если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть»<sup>69</sup>. Тело – это простая машина, *rex extensa*, совершенно чуждая душе<sup>70</sup>. Кант пишет: «Человеческая душа сообразно с этим должна уже в этой жизни рассматриваться как одновременно связанная с двумя мирами, и, поскольку она, связанная с телом, образует единство как личность, она ясно чувствует один только материальный мир, тогда как в качестве части мира духов она воспринимает и сообщает другим чистые воздействия нематериальных существ»<sup>71</sup>. Этот дуализм (который Кант применит к своей этике, поскольку максимы не должны иметь никаких эмпирических или «патологических» мотивов) а posteriori артикулирован через отрицание практического разума, заменяемого инструментальным разумом, который будет иметь дело с техническим, технологическим «управлением» (этика исчезает перед лицом *более геометричного* рассудка) в *Критике способности суждения*. Именно отсюда консервативная традиция (например, Хайдеггер) продолжает ощущать *упрощающее* подавление органической сложности жизни, ныне замененной техникой «воли к власти» (критически рассмотренной Ницше и Фуко). Галилей со всем наивным энтузиазмом великого первооткрывателя пишет: «Философия написана в великой книге – Вселенной, постоянно открытой нашему взгляду. Но книгу невозможно понять, пока кто-нибудь первым не научится воспринимать язык и читать буквы, из которых она состоит. Эта книга написана на *языке математики* и его алфавит – треугольники, круги и прочие геометрические фигуры, без которых человеку невозможно понять отдельное слово, а без этих слов каждый из нас бродит по темному лабиринту»<sup>72</sup>.

Хайдеггер сказал, что «*математическая*»<sup>73</sup> позиция, которую некто должен занять перед сущим, предполагает иметь математику уже познанной, «готовой-к-употреблению» (в аксиомах науки, например) и подходить к объектам, обращая внимание только на них. Мы не «изучаем», например, оружие, но, напротив, мы учимся его «использовать», потому что мы уже знаем, что «*Mathemata* – это телесность тела, растительность растения, животность животного, вещьность вещи и т.д.»<sup>74</sup>. «Рационализация» политической жизни (бюрократизация), капиталистических предприятий (администрация), повседневной жизни (кальвинистский аскетизм или пуританизм), развоплощение субъективности (с отчуждающими эффектами в сфере труда, раскритикованными Марксом, и с движущими силами, проанализированными Фрейдом), неэтичность любого экономического или политического проекта (понимаемого лишь как техническая инженерия и т.д.), подавление практико-коммуникативного разума, ныне замененного инструментальным разумом, солипсистская индивидуальность, отрицающая сообщество, и т.д. – все это примеры разнообразных явлений, высвеченных этим *упрощением*, очевидно необходимым для управления центрированностью миросистемы, которое Европе

приходится постоянно осуществлять. Капитализм, либерализм, дуализм (без признания ценности материального) и т.д. – это *эффекты* управления функцией, соответствующей Европе как центру миросистемы, которые утверждаются через опосредования в системах, заканчивающих тотализировать себя. Капитализм посредством эксплуатации и накопления (эффекты миросистемы) позже трансформировался в *независимую систему*, которая по собственной само-референциальной и аутопоэтической логике может разрушить Европу и ее периферию, даже всю планету. Это то, что наблюдал Вебер, но в упрощенном виде, т.е. Вебер отмечает часть феномена, но не горизонт миросистемы. Фактически формальные процедуры *упрощения*, делающие миросистему *управляемой*, производят рационализированные подсистемы, которые, не имея внутренних стандартов саморегуляции внутри рамок модерности, не могут быть поставлены на службу человечеству. Именно в этот момент появляется критика из центра (и из периферии, как моя) самой модерности. Сейчас одни (от Ницше до Хайдеггера и далее до постмодернистов) приписывают разуму всю дурную причинность (как объекту «понимания», которое действует через анализ и распад) – линия этого обвинения может быть прочерчена назад вплоть до Сократа (Ницше) или даже Парменида (Хайдеггер). Модерное *упрощение* (дуализм *эго* без тела, телеологический инструментальный разум, расистское чувство превосходства собственной культуры и т.д.) имеет много сходства с *упрощением*, произведенным греческим рабовладением во второй межрегиональной системе. Греческое мировоззрение было выгодно современному человеку, поэтому он воскрешает греков, как это делали немецкие романтики<sup>75</sup>. Окончательное снятие (*Aufhebung*) модерности будет означать повторную критику *всех* этих упрощающих редукций, произведенных со времени возникновения модерности, а не только отдельных из них, как это представляется Хабермасу. Самая важная из этих редукций наряду с солипсистской субъективностью без сообщества – отрицание материальности этой субъективности, на что в критике модерности указывали Маркс, Ницше, Фрейд, Фуко, Левинас и этика освобождения.

Из этого следует, что концепции модерности, очевидно, определяют либо требование ее реализации (как у Хабермаса), либо тип критики, формулируемой против нее (как у тех же постмодернистов). Но вообще никакие споры между рационалистами и постмодернистами не преодолевают европоцентристского горизонта. Кризис модерности (уже замеченный, как мы не раз отмечали, Ницше и Хайдеггером) относится к внутренним проблемам Европы. Периферийный мир здесь видится пассивным зрителем происходящего, которое его не касается, потому что он «варварский», «домодерный» или просто все еще нуждается в «модернизации». Иными словами, европоцентристский взгляд осмысливает проблему кризиса модерности исключительно в аспектах, касающихся Европы и Северной Америки (а сейчас еще и Японии), но не обращает внимания на периферию. Преодолеть эту «редукционистскую ошибку» нелегко. Но мы попытаемся обозначить путь к ее преодолению.

Если модернность начинается в конце XV в. с Ренессанса как предмодерного процесса, то Америндия формируется как часть «модерности» с момента завоевания и колонизации (мир метисов в Латинской Америке – единственное, что равно модерности по возрасту<sup>76</sup>), поскольку является первым «варваром», в котором модернность нуждалась по определению. Если модернность вступает в кризис в конце XX в., после пяти веков развития, то здесь дело не только в проблемах, обозначенных Вебером, Хабермасом, Лиотаром или Вельшем<sup>77</sup>, но также в тех проблемах, которые фиксирует «планетарное» описание феномена модерности.

Если мы находимся в планетарном горизонте, мы можем различить по крайней мере две позиции перед лицом кризиса модерности. Первая – это «субстанциалистская», девелопменталистская<sup>78</sup> (квазиметафизическая) позиция, концептуализирующая модернность как *исключительно европейский* феномен, который *распространяется с XVII в.* на все «отсталые» культуры (европоцентристская позиция в центре и модернизаторская на периферии); таким образом, модернность здесь – это феномен, который должен быть завершен. Некоторые из тех, кто поддерживает эту первую позицию (например, «защитники разума» Хабермас и Апель), полагают, что европейское превосходство в ситуации модерности не материально, но формально и происходит из новой структуры критических вопросов<sup>79</sup>. С другой стороны, существует консервативная «нигилистическая» позиция (например, Ницше или Хайдеггер), отрицающая позитивные качества модерности и практически предлагающая ее уничтожение без поисков выхода из кризиса. Постмодернисты занимают вторую позицию (в их фронтальных атаках на «разум» *как таковой*, с отличиями в случае Левинаса<sup>80</sup>), хотя, как это ни парадоксально, они частично защищают первую позицию из перспективы девелопменталистского европоцентризма<sup>81</sup>. Постмодернистские философы восхищаются постмодернистским искусством, *медиа*, и хотя теоретически обосновывают различие, они не понимают происхождения тех систем, которые являются плодами рационализации, необходимой для управления европейской центрированностью в миросистеме, по отношению к которой они глубоко некритичны, и поэтому не могут предложить реальных альтернатив (культурных, экономических, политических и т.д.) для периферийных наций или народов, как и для огромного большинства, занимающего подвластное положение в центре и/или на периферии.

Вторая позиция, из периферии – это та, которую занимаем мы. Она рассматривает процесс модерности как организованный рациональным управлением миросистемой. Эта позиция стремится выявить все, что подлежит исправлению в модерности и пресечь практики господства и исключения в миросистеме. Это проект освобождения периферии, отрицаемой модерностью с самого начала. Проблема не в простом вытеснении инструментального разума (как у Хабермаса) или разума *террора* у постмодернистов, а в преодолении самой миросистемы в том виде, в котором она развивалась на протяжении последних 500 лет. Проблема в истощении цивилизирующей системы, которая пришла к своему концу<sup>82</sup>. Преодоление *циви-*

*ческого управленческого разума* (планетарной администрации), капитализма (как экономической системы), либерализма (как политической системы), европоцентризма (как идеологии), мачизма (в эротике), верховенства белой расы (в расовых отношениях), разрушения природы (в экологии) и так далее предполагает освобождение различных типов подавленных и/или исключенных. В этом смысле этика освобождения определяет себя как трансмодерность (ибо постмодернисты все еще европоцентричны).

Конец нынешней стадии цивилизации возведен тремя пределами «системы 500 лет», как ее называет Наум Хомский. Первый из этих пределов – экологическое разрушение планеты. С самого начала модерность рассматривала природу как «годную к использованию» вещь, смыслом существования которой является увеличение нормы прибыли капитала<sup>83</sup>: «Только при капитализме природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью, ее перестают признавать самодовлеющей силой»<sup>84</sup>. Как только земля стала «годной к использованию вещью» для капитала, способного преодолевать все границы, во всю мощь проявилось «великое цивилизующее влияние капитала». Но теперь сама природа выстраивает свой непреодолимый предел, она сама становится пределом, непроходимым барьером для этико-человеческого прогресса. «Та универсальность, к которой неудержимо стремится капитал, находит в его собственной природе такие границы, которые на определенной ступени капиталистического развития заставят осознать, что главным пределом для этой тенденции является сам капитал и это будет влечь людей к уничтожению капитала посредством самого капитала»<sup>85</sup>. Поскольку природа для модерности – всего лишь средство производства, ее судьба – быть потребляемой, разрушаемой и накапливать в геометрической прогрессии отходы модерности, до тех пор пока они не подвергнут опасности воспроизводство и само существование человека. Жизнь – это абсолютное условие капитала и ее разрушение разрушает капитал. Мы уже достигли этого состояния. «Система 500 лет» (модерность или капитализм) привела к этому первому абсолютному пределу: смерть жизни в ее тотальности из-за неразборчивого использования антиэкологичных технологий, созданных согласно единственному критерию *количественного* управления миром-системой в модерности (увеличения нормы прибыли). Но капитал не может ограничить сам себя. В этом заключается величайшая опасность для человечества.

Второй предел модерности – это разрушение самой человечности. «Живой труд» – важнейшее опосредование капитала как такового; человеческий субъект – единственный, кто может «создать» новую стоимость (прибавочную стоимость, прибыль). Капитал, преодолевающий все пределы, требует все больше времени для работы, а когда он не может таким способом преодолеть следующий предел, то увеличивает производительность при помощи технологии, что, в свою очередь, уменьшает значимость человеческого труда. Таким образом, мы получаем *избыточную* (вытесненную) *человечность*. Безработные не зарабатывают деньги, а деньги – это опосредованный на рынке труд, позволяющий приобретать пред-

меты потребления для удовлетворения своих нужд. В любом случае, безработица увеличивается и увеличивается количество нуждающихся неплатежеспособных субъектов, включая клиентов, потребителей и покупателей – как на периферии, так и в центре<sup>86</sup>. Результатом является бедность – как абсолютный предел капитала. Сегодня мы знаем, как растет по всей планете нищета: «Накопление богатства на одном полюсе есть в то же время накопление нищеты, мук труда, рабства, невежества, одичания и моральной деградации на противоположном полюсе...»<sup>87</sup>. Модерная миросистема не может преодолеть это концептуальное противоречие. Этика освобождения мыслит из планетарного горизонта миросистемы, который конфигурирует предельный кризис цивилизационного процесса: экологическое разрушение планеты и уничтожение нищетой и голодом огромного количества людей. Перед лицом сочетания этих двух вызовов планетарного масштаба, проекты многих философских школ могут оказаться наивными, глупыми, безответственными, неуместными, циничными и даже преступными (особенно в центре, но еще сильнее на периферии, в Латинской Америке, Африке и Азии), поскольку они прячутся от жизни в «башнях из слоновой кости» стерильного европоцентристского академизма. Уже в 1968 г. Маркузе спрашивал, обращаясь к богатым странам позднего капитализма: «Почему мы нуждаемся в освобождении от такого общества, если это возможно (вероятно, в отдаленном будущем, но очевидно возможно) – ради преодоления бедности в большей степени, чем когда-либо прежде, или ради сокращения тяжести труда, рабочего времени и роста уровня жизни? А может потому, что цену за все поставленные товары, цену за это комфортабельное рабство, за все эти достижения, взыскивают с людей, далеских и от метрополии, и от ее богатства? Или потому, что само богатое общество не замечает, что творит, когда распространяет террор и порабощение против освобождения во всех уголках земного шара?»<sup>88</sup>.

Третий предел модерности – это невозможность подчинения народов, экономик, наций и культур, которые она изначально исключила из своего горизонта. Тема исключения африканцев, азиатов и латиноамериканцев из процессов модерности (как и их непобедимая воля к выживанию) – огромная тема. Но здесь я хочу подчеркнуть лишь то, что глобализированная миросистема уже достигает предела на уровне внешнего воздействия на Другого и встречается с реальным «сопротивлением», через утверждение которого начинается процесс отрицания отрицания освобождения.

### **Примечания**

- <sup>1</sup> Как «сущность» он был изобретен в Европе и распространяется на весь мир. Это метафизически-субстанциалистский и «диффузионистский» тезис. Он содержит «редукционистскую ошибку».
- <sup>2</sup> Английский перевод «in Western civilization only» не адекватен выражению, использованному Вебером: «Auf dem Boden», что означает в пределах ее рационального го-

ризонта. Мы хотим показать, что «в Европе» в действительности означает развитие Европы в эпоху модерности как «центра» «глобальной системы», а не как независимой системы, будто бы развивавшейся «только-изнутри-себя», и не как результата исключительно внутреннего развития, как утверждает европоцентризм.

<sup>3</sup> Эти «мы» и есть европоцентричные европейцы.

<sup>4</sup> Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* / M. Weber; trans. Talcott Parsons. New York, 1958. P. 13; курсив мой. Позже Вебер спрашивает: «Почему, в самом деле, капиталистические интересы не привели к аналогичным результатам в Китае или Индии? Почему в этих странах вообще не вступили на характерный для Запада путь рационализации ни наука, ни искусство, ни государство, ни экономика?» (25). Чтобы подкрепить эту мысль, Вебер сравнивает вавилонян, которые не формулировали математических обоснований астрономии, и греков, которые это делали (Вебер не знал, что греки научились этому у египтян); он также утверждает, что наука появилась на Западе, а не в Индии, Китае или где-либо еще, но забывает вспомнить о мусульманском мире, у которого латинский Запад научился аристотелевской «опытной» эмпирической точности (оксфордские францисканцы, Марселий Падуанский и др.), и т.д. Любой эллинистический или европоцентристский аргумент, подобный веберовскому, может быть опровергнут, если мы возьмем 1492 г. в качестве предельной даты сравнения предполагаемого превосходства Запада с другими культурами.

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F. *The Philosophy of History* / G.W.F. Hegel; trans. J. Sibree. New York, 1956. P. 341.

<sup>6</sup> Следование Гегелю см.: Jürgen Habermas, *Der philosophische Dtskurs der Moderne* (Frankfurt, 1988), 27.

<sup>7</sup> Миросистемы или планетарной системы четвертой стадии межрегиональной системы азиатско-африканско-средиземноморского континента, ставшей сейчас, согласно концепции Франка, фактически «планетарной». См.: Frank, A.G. *A Theoretical Introduction to 5000 Years of World System History* / A.G. Frank // Review 13, N 2 (1990): 155–248. О проблематике миросистемы см.: Abu-Lughod, J. *Before European Hegemony: The World System a.d. 1250–1350*. New York, 1989; Brenner, R. *Das Weltsystem: Theoretische und Historische Perspektiven* / R. Brenner // *Perspektiven des Weltsystems* / ed. J. Blaschke. Frankfurt, 1983. P. 80–111; Hodgson, M. *The Venture of Islam* / M. Hodgson. Chicago, 1974; Kennedy, P. *The Rise and Fall of the Great Powers* / P. Kennedy. New York, 1987; McNeil, W. *The Rise of the West* / W. McNeil. Chicago, 1964; Modelski, G. *Long Cycles in World Politics* / G. Modelski. London, 1987; Mann, M. *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to a.d. 1760* / M. Mann. Cambridge, UK, 1986; Stavrianos, L.S. *The World to 1500: A Global History* / L.S. Stavrianos. Englewood Cliffs, NJ, 1970; Thompson, W. *On Global War: Historical-Structural Approaches to World Politics* / W. Thompson. Columbia, SC, 1989; Tilly, Ch. *Big Structures, Large Processes* / Ch. Tilly. New York, 1984; Wallerstein, I. *The Modern World-System* / I. Wallerstein. New York, 1974; Wallerstein, I. *The Politics of the World-Economy* / I. Wallerstein. Cambridge, UK, 1984.

<sup>8</sup> Здесь, как я уже упоминал, я не согласен с Франком в том, что он включает в миросистему предшествующие периоды системы, которые я называю межрегиональными системами.

<sup>9</sup> Wallerstein, *Modern World-System*, ch. 6.

<sup>10</sup> *Ibid.*, ch. 4, 5.

- <sup>11</sup> Ibid., ch. 3.
- <sup>12</sup> См.: Lattimore, O. *Inner Asian Frontiers of China* (Boston, 1962); Rossabi M., ed., *China among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th-14th Centuries* (Berkeley, 1983). Описание мировой ситуации в 1400 г. см.: Wolf, E. *Europe and the People without History* (Berkeley, 1982).
- <sup>13</sup> В музее кенийского порта Масамбы я видел китайский фарфор, а также роскошные часы и иные вещи подобного происхождения.
- <sup>14</sup> Существуют и другие причины невыхода экспансии вовне: существование на соседних с империей территориях «пространства», нуждавшегося в ее власти, чтобы «покорить Юг» при помощи разведения риса, и в ее защите от «варварского Севера». См.: Wallerstein, *Modern World-System*, 24, где содержится много аргументов против веберовского европоцентризма.
- <sup>15</sup> См., например следующие работы Джозефа Нидхэма: *The Chinese Contributions to Vessel Control*, *Science* 98 (1961): 163–168; *Commentary on Lynn White's What Accelerated Technological Change in the Western Middle Ages?* // *Scientific Change* / ed. A.C. Crombie (New York, 1963), 117–153; *Les contributions chinoises a l'art de gouverner les navires* // *Colloque International d'Histotre Maritime* (Paris, 1966): 113-134. Все они рассматривают контроль над морской торговлей, в которой Китай доминировал с I в. от Р.Х. Хорошо известно использование китайцами компаса, бумаги, пороха и других открытий.
- <sup>16</sup> Пожалуй, единственными европейскими преимуществами были португальская каравелла (изобретенная в 1441 г.), которая использовалась для пересечения Атлантического океана (но была не нужна в Индийском), и пушка. Правда, несмотря на свою эффективность, она никогда не имела реального значения в Азии вне морских войн. Карло Чиполла в работе *Guns and Saib in the Early Phase of European Expansion, 1400-1700* (London, 1965, 106–107), пишет: «Китайское огнестрельное оружие было, по крайней мере, не хуже западного, если не лучше».
- <sup>17</sup> Первой бюрократией (веберовской высшей ступенью политической рационализации) была государственная структура политической власти мандаринов. Мандарины – это не знать, не воины, не аристократическая или торговая плутократия; это строго бюрократическая элита, система власти которой основывается исключительно на культуре и законах Китайской империи.
- <sup>18</sup> Уильям де Бари указывает, что индивидуализм Ван Янмина в XV в., выразивший идеологию бюрократического класса, был столь же высокоразвитым, как и аналогичное явление Ренессанса.
- <sup>19</sup> На основании многих примеров Томас Кун в книге *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962) отсчитывает начало современной научной революции практически с Ньютона (XVII в.). Он не изучает воздействие, которое могли оказать на науку, «научное сообщество» в XVI в. такие события, как открытие Америки, шарообразной формы Земли (эмпирически доказанной в 1520 году) и др.
- <sup>20</sup> Needham. *Commentary on Lynn White*. 139.
- <sup>21</sup> А.Р. Холл относит начало научной революции к 1500-м гг. (*The Scientific Revolution* (London, 1954)).
- <sup>22</sup> Chaunu, P. *Seville et l'Atlantique (1504–1650)* / P. Chaunu. Paris, 1955. P. 50.
- <sup>23</sup> Колумб станет первым современным человеком фактически, но не экзистенциально (поскольку его интерпретация мира всегда оставалась на уровне Генуэзского Возрождения; он еще человек периферийной Италии третьей межрегиональной си-

- стемы. См.: Taviani, P.E. *Cristoforo Colombo: La genesi della scoperta* (Novara, 1982); O'Gorman, E. *La Invention de America* (Mexico, 1957).
- <sup>24</sup> См.: Zunzunegi, J. *Los origenes de las misiones en las Islas Canarias* / J. Zunzunegi // *Revista Espanola de Teologia*. 1 (1941). P. 364–370.
- <sup>25</sup> Россия еще не была интегрирована как периферия в третью стадию межрегиональной системы (как и в модерную миросистему вплоть до XVIII в., до времени Петра Великого и основания Санкт-Петербурга на Балтике).
- <sup>26</sup> Уже в 1095 г. Португалия имела статус империи. С завоеванием Альгамбры в 1249 г. формирование этой империи закончилось. Энрике Мореплаватель (1394–1460) как патрон вводил картографические и астрономические науки и технологии навигации и кораблестроения, рожденные в мусульманском мире (он поддерживал контакты с марокканцами) и в ренессансной Италии (через Геную).
- <sup>27</sup> Wallerstein, *Modern World-System*, 49–50. См. также: Verlinden, Ch. *Italian Influence in Iberian Colonization* / Ch. Verlinden // *Hispanic Historical Review*. 18. N 2 (1953). P. 119–209; Rau, V. *A Family of Italian Merchants in Portugal* / V. Rau // *Studies in Honor of Armando Sapori* / ed. C. Cisalpino. Milan, 1957. P. 715–726.
- <sup>28</sup> См.: Chaudhuri, K.N. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750* / K.N. Chaudhuri. Cambridge, 1985.
- <sup>29</sup> Мой аргумент похож на аналогичный, представленный в: J. M. Blaut, ed., 1492: *The Debate on Colonialism, Eurocentrism, and History* (Trenton, NJ, 1992), 28, но фактически от него отличается. Дело не в том, что Испания была «географически» ближе к Америке, расстояние – только один из критериев. Испания должна была пройти через Америку не только потому, что была ближе, но и потому, что это было необходимым маршрутом к центру системы – точке, которую Блаут не учитывает. Гундер Франк (в: Blaut, 1492, 65–80) делает ту же ошибку, поскольку для него 1492 г. представляет собой вторичное, внутреннее изменение в рамках той же миросистемы. Однако, если понимать, что межрегиональная система на ее стадии до 1492 г. – это «та же самая» система, но не «мировая» система, то 1492 г. приобретает большую важность, чем это представляется Франку. Даже если система та же самая, в ней происходит качественный скачок, который в других отношениях становится началом истинного капитализма, важность которого Франк отрицает из-за его предыдущего отрицания таких концептов, как стоимость и прибавочная стоимость; фактически он отождествляет капитал с богатством (потребительскую стоимость с виртуальной возможностью ее трансформации в меновую стоимость, но на 1–3 стадиях межрегиональной системы капитал не накапливается). Это серьезная теоретическая ошибка.
- <sup>30</sup> Dussel, E. *The Invention of the Americas* / E. Dussel. New York, 1995.
- <sup>31</sup> См.: *ibid.*, app. 4, воспроизведенная карта четвертого азиатского полуострова (после Аравии, Индии и Малакки) безусловный продукт генуэзских мореплавателей, где Южная Америка – это полуостров, примыкающий к югу Китая. Это объясняет, почему генуэзец Колумб поддержал бы мнение, что Азия находится не слишком далеко от Европы (Южная Америка = четвертый полуостров Китая).
- <sup>32</sup> Это то, что я философски называю «изобретением» Америки, увиденной как Индия, во всех ее деталях. Колумб экзистенциально никогда не «открывал» и не «достигал» Америки. Он «изобрел» нечто не существующее: Индию на месте Америки, которая препятствовала ему «открыть» то, что было перед ним. См.: *ibid.*, ch. 2.



- <sup>33</sup> В этом состоит смысл названия главы 2 «От изобретения к открытию Америки» в моей книге «Изобретение Америки».
- <sup>34</sup> См.: Amin, S. *L'accumulation à l'échelle mondiale* / S. Amin. Paris, 1970. Эта работа развивалась еще не на основе гипотезы миросистемы. Может показаться, что колониальный мир был обратной стороной или следствием и внешним пространством по отношению к европейскому средневековому капитализму, трансформированному «в» Европе как модерный. Моя гипотеза более радикальна: факт открытия Америки, ее интеграции как периферии – это одновременный и основополагающий факт реструктуризации Европы изнутри как центра единственной новой миросистемы, т.е. теперь и не ранее возникает капитализм (сначала торговый, а затем и промышленный).
- <sup>35</sup> Я говорю об Америке, а не об Америке, потому что на протяжении всего XVI в. обитатели континента считались «индейцами» (неверное название возникло из-за того, что межрегиональная система третьей стадии только начинала производить всееще-рождающуюся миросистему. Они были названы индейцами, поскольку Индия как центр межрегиональной системы уже приходила в упадок). Англо-саксонская Северная Америка медленно рождается в XVII в., но это будет событие «внутреннее» по отношению к растущей модерности в Америке. Это порождающая периферия модерности, давшая ей первое определение («второе лицо» того же самого феномена модерности).
- <sup>36</sup> Объединенным браком католического короля и королевы в 1474 г., немедленно основанными инквизицию (первый идеологический аппарат государства для достижения консенсуса); бюрократией, функционирование которой засвидетельствовано в архивах Индии (Севиля), где все было задекларировано, скреплено контрактами, сертифицировано, сохранено; грамматикой испанского языка (первый национальный язык в Европе), написанной Небрихой, который во введении предупреждает католических королей о важности в империи только одного языка; подготовленным по инициативе Циснероса изданием Многоязычной Библии (на семи языках), превзошедшей Библию Эразма по научной обоснованности, количеству языков и качеству печати (подготовка издания началась в 1502 г., а опубликовано оно было в 1522 г.); военной мощью, позволившей вернуть Гранаду в 1492 г.; экономическим богатством евреев, андалузских мусульман, христиан-конкистадоров, каталонцев с их колониями в Средиземноморье и генуэзцев; ремесленниками древнего Кордовского халифата и т.д. Испания XV в. далека от той полупериферийной страны, которой она станет во второй половине XVII в. (это единственная картина Испании, которую помнит центральная Европа, например Гегель или Хабермас).
- <sup>37</sup> Борьба между Францией и Испанией Карла V, которая истощила обе монархии и закончилась экономическим крахом в 1557 г., была завершена прежде всего в Италии. Карл V владел примерно тремя четвертями полуострова, что позволило Испании провести через Италию свои собственные линии связи с общей системой. Это было одной из причин всех войн с Францией: ведь богатство и опыт веков весьма существенны для того, кто намеревается установить новую гегемонию в системе, особенно если это первая планетарная гегемония.
- <sup>38</sup> Это привело к беспрецедентному росту цен в Европе, сочетавшемуся с инфляцией в 1000% на протяжении XVI в. Глобальная инфляция ликвидирует богатства, накопленные тюркско-мусульманским миром и даже трансформирует внутренне Индию и Китай (см.: Hamilton, E. *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia*

económica (Madrid, 1948); Hamilton, E. International Congress of Historical Sciences (Stockholm, 1960), 144–164; Hammarstrom, D.I. The Price Revolution of the Sixteenth Century // *Scandinavian Economic History*. 1 (1957): 118–154). Кроме того, американдийское золото приведет к полному уничтожению Банту-Африки из-за краха королевств в саванне южнее Сахары (Ганы, Того, Дагомеи, Нигерии и др.), экспортировавших золото в Средиземноморье. Чтобы выжить, эти королевства увеличат продажу рабов, с чего и произошло американское рабство. См.: Bertaux, P. *Africa: Desde la prehistoria hasta los Estados actuales* (Madrid, 1972); Godinho, V.M. *Création et dynamisme économique du monde atlantique (1420–1670)* // *Annales ESC* (1950): 10–30; Chaunu, P. *Séville et l'Atlantique (1504–1650)* (Paris, 1955), 57; Braudel, F. *Monnaies et civilisation: De l'or du Soudan à l'argent d'Amérique* // *Annales ESC* (1946): 12–38. Третья межрегиональная система в полном объеме была медленно поглощена современной миросистемой.

<sup>39</sup> Вся последующая гегемоническая власть останется у Испании, Голландии, Англии (и частично Франции) до 1945 г., а затем – у Соединенных Штатов. Благодаря развитию Японии, Китая и Калифорнии в Соединенных Штатах Тихий океан впервые становится прогигавесом атлантической гегемонии. Это, возможно, главная новинка следующего XXI в.

<sup>40</sup> Wallerstein, *Modern World-System*, 45.

<sup>41</sup> Имеется в виду вход в рудники.

<sup>42</sup> В течение последних тридцати лет этот текст тревожил меня феноменом фетишизации золота, «денег» и «капитала». См.: Dussel, E. *Las metáforas teológicas de Marx* (Estella, Spain, 1993).

<sup>43</sup> *Archivo General de Indias* (Seville), 313. См. также: Dussel, E. *Les évêques latinoaméricains défenseurs et évangélistes de l'indien (1504–1620)* (Wiesbaden, 1970), 1, эта работа является частью моей докторской диссертации, защищенной в Сорбонне в 1967 г.

<sup>44</sup> Wallerstein, *Modern World-System*, 165.

<sup>45</sup> Стоит напомнить, что Спиноза (Эспиноза), живший в Амстердаме (1632–1677), происходил из семьи ашкенази (мусульманский мир Гранады), высланной из Испании и бежавшей в испанскую колонию во Фландрии.

<sup>46</sup> Wallerstein, *Modern World-System*, 214.

<sup>47</sup> *Ibid.*, chap. 2, “Dutch Hegemony in the World-Economy,” где Валлерстайн пишет: «Из этого следует, что существует, вероятно, только один краткий момент времени, когда эта основная власть могла одновременно проявиться в производственном, коммерческом и финансовом превосходстве над всеми прочими основными властями. Этот краткий момент наивысшего превосходства есть то, что мы называем гегемонией. В случае Голландии, или Соединенных Провинций, упомянутый период, вероятно, выпадает на 1625–1675 гг.» (39). Не только Декарт, но и Спиноза, как мы уже указали, обозначает философское присутствие в Амстердаме, как центре миросистемы (самосознания человечества в его центре не то же самое, что обычное европейское самосознание).

<sup>48</sup> См.: *ibid.*, ch. 6. После этой даты британская гегемония будет продолжаться непрерывно, за исключением наполеоновского периода, до 1945 г., когда она уступит место Соединенным Штатам.

<sup>49</sup> См.: Chaunu, P. *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI<sup>e</sup> siècle)* (Paris, 1969), 119–176.

- <sup>50</sup> В Европе жило приблизительно 50 млн жителей в 1500 г. и 82 млн в 1600 г. [см.: Cardoso, C. *Historia económica de América Latina* (Barcelona, 1979), 114].
- <sup>51</sup> Wallerstein, *Modern World-System*, 103.
- <sup>52</sup> См.: Amin, S. *El desarrollo desigual: Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* (Barcelona, 1974), 309.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, 312.
- <sup>54</sup> Колониальный процесс в Латинской Америке закончился по преимуществу в начале XIX в.
- <sup>55</sup> Для этих формаций колониальный процесс в основном завершился после так называемой II Мировой войны (1945). Североамериканская сверхдержава не нуждалась ни в военной оккупации, ни в политико-бюрократическом доминировании (характерном лишь для старых европейских властей типа Франции и Англии), но лишь в транснациональном управлении доминионами на основе экономико-финансовой зависимости.
- <sup>56</sup> Мусульманство здесь подразумевается как самое культурное и цивилизованное явление в XV в.
- <sup>57</sup> Я думаю, что управление новой миросистемой по старым практикам потерпело поражение потому, что оперировало переменными, сделавшими эту систему неуправляемой. Модерность уже началась, но это само по себе еще не дало нового способа управления системой.
- <sup>58</sup> Позже точно так же будут управлять системой Британские острова. Обе нации вначале занимали ограниченные территории с маленьким населением без каких-либо особых способностей, кроме творческого «буржуазного отношения» к существованию. По причине своей слабости они вынуждены были преобразовать прежнее управление в управление планетарным метрополитным предприятием.
- <sup>59</sup> Техническая «фактичность» стала критерием истины, возможности, существования; «*verum et factum conventuntur*» (Вико).
- <sup>60</sup> Испания и Португалия с Бразилией предприняли как государства (с военными, бюрократическими и церковными ресурсами) завоевание, колонизацию и евангелизацию Америк. Голландия, напротив, основала Ост-Индийскую компанию и позже то же самое было сделано относительно «Западных Индий». Эти компании (так же как затем британские, датские и др.) – это капиталистические предприятия, секуляризованные и частные, функционирующие согласно «рационализации» меркантилизма (и позже индустриального капитализма). Это выдвигает на первый план различие между рациональным управлением пиренейских компаний и управлением второй модерностью (миросистема не управляется как мировая империя).
- <sup>61</sup> В каждой системе всякая проблемность сопровождается процессом «выбора» элементов, позволяющего перед лицом этой проблемности сохранять единство системы относительно ее среды. Эта необходимость выбора-упрощения всегда есть «риск» (см.: Luhmann, N. *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt, 1988)).
- <sup>62</sup> См.: Dussel. *The Invention of the Americas*, ch. 5. На протяжении XVI в. существовали три теоретические позиции по отношению к факту становления миросистемы: 1) позиция Гинеса де Сепульведы, современного ученого, ренессансного гуманиста, который интерпретировал Аристотеля и показывал естественность рабства американцев, подтверждая, таким образом, легитимность завоеваний; 2) позиция францисканцев, таких как Мендиета, пытавшихся создать утопическое американское христианство

(«республику индейцев» под гегемонией католической религии), принадлежавшее к третьей христианско-мусульманской межрегиональной системе; и 3) позиция Бартоломе де лас Казаса, начинающая критический контрдискурс внутри модерности (который в своей работе 1536 г. за столетие до *Le Discours de la Méthode* под названием *De unico modo* (Единственный путь) показал, что «аргументация» – это рациональные средства, при помощи которых америндийцев привлекают в новую цивилизацию). Хабермас говорит о «контрдискурсе», предполагая, что он появляется лишь двумя столетиями позже (начиная с Канта). Философия освобождения, однако, полагает, что контрдискурс начинается в XVI в., возможно, в 1511 г. в Санто-Доминго с Антона де Монтезиноса, и несомненно в 1514 г. с Бартоломе де ла Казаса (см.: Dussel, *The Invention of the Americas*, 17–27).

<sup>63</sup> Bartolomé de la Casas. *The Devastation of the Indies: A Brief Account* / trans. Herma Briffault (Baltimore, 1992), 31. Я поместил этот текст в начале первого тома моей работы «*Para una ética de la liberación latinoamericana*» (Buenos Aires, 1973), поскольку он синтезирует основные гипотезы этики освобождения.

<sup>64</sup> В современных историях философии и, разумеется, этики, часто делается «скачок» от греков (Платона и Аристотеля) к Декарту, живущему в 1629 г. в Амстердаме и пишущему *Le Discours de la Méthode*, как мы указывали выше («скачок» из Греции в Амстердам). Получается, что двадцать один век прошел без какого-либо значительного содержания. Исследования были начаты Бэконом (1561–1626), Кеплером (1571–1630), Галилеем (1571–1630) и Ньютоном (1643–1727), Кампанелла пишет *Civitas Solis* в 1602 г. Все это сосредоточено в начале XVII в., в периоде, который я называю вторым этапом модерности.

<sup>65</sup> См.: Sombart, W. *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig, 1902); Sombart, W. *Der Bourgeois* (Münich, 1920).

<sup>66</sup> См.: Troeltsch, E. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1923).

<sup>67</sup> См.: Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, 1981). Хабермас настаивает на веберовском открытии «рационализации», но забывает спросить о ее причине. Я полагаю, что моя гипотеза идет глубже и дальше: веберовская рационализация (принимаясь Хабермасом, Апелем, Лиотаром и т.д.) – это, очевидно, необходимое опосредование для деформирующего упрощения (инструментальным разумом) практической реальности с целью трансформировать ее в нечто «управляемое», руководимое, учитывая сложность огромной миросистемы. Это не только внутренняя управляемость Европы, но также, и даже более того, планетарное (центро-периферийное) управление. Попытка Хабермаса преобразовать инструментальный разум в коммуникативный неверна, поскольку неверны моменты диагноза происхождения процесса рационализации.

<sup>68</sup> Постмодернисты, будучи европоцентристами, соглашаются, в большей или меньшей степени, с веберовским диагнозом модерности. Таким образом, они подчеркивают определенные рационализирующие аспекты или медиа (средства коммуникации и т.д.) модерности; правда, некоторые они решительно отвергают как метафизические догматизмы, но другие принимают как неизбежные явления и часто как позитивные трансформации.

<sup>69</sup> René Descartes, *Le Discours de la Méthode* (Paris, 1965).

<sup>70</sup> См.: Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad* (Buenos Aires, 1974); Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación* (Salamanca, 1974).

Современные теории функций мозга окончательно ставят под вопрос этот дуалистический механизм.

- <sup>71</sup> Kant, I. *Kants Werke* (Darmstadt, 1968), 940.
- <sup>72</sup> Drake, S. *Discoveries and Opinions of Galileo* (New York, 1957), 237–238.
- <sup>73</sup> См.: Enrique Dussel, *Para una de-structucción de la historia de la ética* (Mendoza, 1973).
- <sup>74</sup> Heidegger, M. *What Is a Thing?* / trans. W. B. Barton (Chicago, 1967), 73.
- <sup>75</sup> См.: Bernal, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (New Brunswick, NJ, 1989), 224.
- <sup>76</sup> Америндия и Европа имеют домодерную историю, так же как Африка и Азия. Только гибридный мир, синкретическая культура, латиноамериканская метисская раса, родившаяся в XV в., существует всего 500 лет; ребенок Малинке и Эрнан Кортес могут рассматриваться как ее символы. См.: Paz, O. *El laberinto de la soledad* (Mexico City, 1950).
- <sup>77</sup> См., среди прочего: Lyotard, J.-F. *La condition postmoderne* (Paris, 1979); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ, 1979); Derrida, J. “Violence et métaphysique, essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas,” *Revue de Métaphysique et Morale* 69, N 3 (1964): 322–354; Jacques Derrida, *L’Ecriture et la Différence* (Paris, 1967) и *De la Grammatologie* (Paris, 1967); Odo Marquart, *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart, 1981); Gianni Vattimo, *La fine della Modernità* (Milan, 1985).
- <sup>78</sup> Это испанское слово *derassolino*, не существующее в других языках, указывает на ошибку, когда постулируется одинаковое развитие (слово *Entwicklung* имеет строго гегельянское философское происхождение) для центра и для периферии и не принимается во внимание, что периферия не является отсталой [см.: Hinkelammert, F. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Santiago, 1970); и его же: *Dialéctica del desarrollo desigual: El caso latinoamericano* (Santiago, 1970)]. Другими словами, это не временная предпосылка, которая должна была породить развитие, подобное тому, которое происходило в Европе и Соединенных Штатах (отношения типа «ребенок/взрослый»), но, напротив, – это асимметричная позиция доминируемого, эксплуатируемого (отношения типа «свободный хозяин/раб»). «Незрелый» (ребенок) может следовать путем «зрелого» (взрослого) и стремиться «развить» себя, в то время как эксплуатируемый (раб), как бы он ни работал, никогда не будет «свободным» (господином), потому что его собственная доминируемая субъективность включает его «отношения» с властелином. «Модернизаторы» периферии – девелопменталисты, ибо они не понимают, что отношения планетарного господства должны быть преодолены как предпосылка для «национального развития». Глобализация, по крайней мере, не погасила «национального» вопроса.
- <sup>79</sup> См.: Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, along with his debates with P. Winch and A. MacIntyre.
- <sup>80</sup> Заметим, что Левинас, «отец французского постмодернизма» (по словам Деррида) – не постмодернист и не отрицает разум. Он – критик тотализации разума (инструментального, стратегического, цинического, онтологического и т.д.). Философия освобождения с конца 1960-х гг. изучала Левинаса благодаря его радикальной критике господства. В предисловии к своей работе «*Philosophy of Liberation*» (New York, 1985) я указывал, что философия освобождения – это «постмодернистская» философия, отталкивающаяся как от позднего Хайдеггера, так и от критики «тотализованного разума» Маркузе и Левинаса. Похоже, что мы были «постмодернистами» *avant la lettre*. Фактически, однако, мы были критиками онтологии модерно-

сти из (desde) периферии, которая значила и все еще значит нечто радикально иное, что мы и намерены показать.

<sup>81</sup> До сих пор постмодернисты остаются европоцентристами. Диалог с «иными» культурами – это пока невыполнимое обещание. Они думают, что массовая культура, медиа (телевидение, кино и т.д.) будут воздействовать на периферийные городские культуры до степени уничтожения их «различий», так, как это видит Ваттимо в Турине или Лиотар в Париже, и что в скором времени это произойдет в Нью-Дели или Найроби; они не находят времени проанализировать жесткую несводимость горизонта гибридных культур (который не является абсолютно внешним, но на протяжении столетий остается недвусмысленно внутренним по отношению к глобализированной системе), получающих те же информационные воздействия.

<sup>82</sup> См.: Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC, 1991).

<sup>83</sup> В сталинистском «актуально существующем» социализме критерием был «рост нормы производства», измеряемый, в любом случае, примерной рыночной стоимостью предметов потребления. Вместе с тем это тоже вопрос фетишизма. См.: Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica* (San José, Costa Rica, 1984), 123.

<sup>84</sup> Marx, K. *Grundrisse* / trans. Martin Nicolaus (New York, 1973), 410.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Чистая потребность без денег – это не рынок, это только нищета, возрастающая и неизбежная нищета.

<sup>87</sup> Marx, K. *Capital* (New York, 1977), 799. Здесь следует напомнить, что Human Development Report, 1992 (New York, 1992) неопровержимо показал, что богатейшие 20% людей планеты потребляют сегодня (как никогда прежде в глобальной истории) 82,7% товаров (доходов), в то время как оставшиеся 80% человечества потребляют лишь 17,3%. Такая концентрация есть результат охарактеризованной нами миросистемы.

<sup>88</sup> Marcuse, H. *Liberation from the Affluent Society // To Free a Generation: The Dialectics of Liberation* / ed. David Cooper (New York, 1967), 181.

## **НОВАЯ «ВОЛНА ДЕМОКРАТИЗАЦИИ» В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ: ПОЧЕМУ ДЕМОКРАТИИ ОБЪЕДИНЯЮТСЯ?**

«Бульдозерная революция» в Сербии в октябре 2000 г., «революция роз» в Грузии в ноябре 2003 г., «оранжевая революция» в Украине в ноябре-декабре 2004 г. и «революция тюльпанов» в Кыргызстане в феврале-марте 2005 г. оказались, без преувеличения, знаковыми этапами в развитии восточноевропейских<sup>1</sup> и в целом постсоветских государств в начале XXI в. Политические события, известные как «цветные революции», дают возможность и основания исследовать так называемый второй этап посткоммунистических политических трансформаций на постсоветском пространстве. Эти процессы существенно повлияли на особенности развития политических режимов как в странах, уже переживших определенный этап демократических преобразований, так и в тех, что ранее уклонились от демократизации. В нашем исследовании мы исходим из того, что первая волна демократизации в Центральной и Восточной Европе, прокатившаяся в 1989–1991 гг., привела к разрушению коммунистических режимов, а вторая деконструирует оставшиеся авторитарные и псевдодемократические системы. В связи с тем, что второй этап демократических преобразований в Восточноевропейском регионе хронологически совпадает и имеет некоторые общие черты с общемировой «волной демократизации», эти процессы рассматриваются нами в общем контексте<sup>2</sup>. Политические преобразования в Восточноевропейском регионе оказались весьма показательными как с точки зрения реорганизации политических режимов, так и активизации регионального партнерства. По нашему мнению, модификации политических режимов, вызванных «цветными революциями», дали импульс усилению сотрудничества, союзничества и, возможно, интеграции между заинтересованными в этом государствами региона.

Первый компонент нашей статьи состоит в определении собственно демократизации, феномена новой «волны демократизации» и особенностей развития демократических преобразований в некоторых восточноевропейских государствах. Под новой «волной демократизации» в Восточной Европе мы понимаем ряд «цветных революций», прокатившихся по постсоветскому пространству. Прежде всего, это грузинская «революция роз» (ноябрь 2003) и «оранжевая революция» в Украине (ноябре-декабре 2004). Использование данных примеров предоставляет возможность определить условия возникновения политических кризисов, способных привести к трансформациям политических режимов, отследить общие характерные черты демократизации в данном регионе и очертить последствия демократических преобразований. Анализируя особенности реорганизаций политических режимов в указанных странах Восточной Европы, мы придерживаемся мнения, что демократический переход периода распада социалистического лагеря и СССР не привел к становлению консолидированных демократических режимов в большинстве бывших советских республик. С нашей точки зрения, на постсоветском пространстве переход от формально демократических к консолидированным демократическим режимам начался с успехов «цветных революций». Модификация либо трансформация формально демократических режимов является процессом «демократизации второй волны».

Во второй части нашего исследования мы попробуем определиться с сущностью регионального партнерства между странами, разделяющими ценности демократизации, сотрудничества, а также общеевропейской и евроатлантической интеграции. Напомним, что наиболее активными и относительно успешными примерами межгосударственного партнерства на пространстве бывшего СССР оказались продвигаемые Российской Федерацией проекты Евразийского экономического сообщества (ЕврАзЭС), Союзного государства России и Беларуси, Единого таможенного пространства, Организации договора о коллективной безопасности (ОДКБ) и Единого экономического пространства (ЕЭП). Альтернативой этим сообществам в Восточноевропейском регионе выступает несколько инициатив, среди которых созданная в 1997 г. организация ГУАМ (Грузия, Украина, Азербайджан и Молдова)<sup>3</sup>, инициированные в 2005 г. проекты региональной интеграции «ГУАМ – Организация за демократическое и экономическое развитие», «Сообщество демократического выбора», а также некоторые иные проекты<sup>4</sup>. Пик активности в оформлении и деятельности данных региональных инициатив пришелся на 2005–2006 гг., что свидетельствует о существенном воздействии процессов демократизации на усиление регионального партнерства.

В третьей части работы исследуется степень влияния основных внешнеполитических игроков на развитие второго этапа демократических преобразований в Восточной Европе и проектов регионального партнерства. Запад, Российская Федерация и различные международные институции оказывали существенное давление на события и процессы, проистекающие как в отдельных странах Восточной Ев-



ропы, так и в целом регионе. В нашей работе мы в основном сосредоточимся на определении влияния таких внешнеполитических акторов, как США, НАТО и ЕС.

Прежде всего нас интересуют несколько следующих проблем, важных для понимания демократизации и регионального партнерства в Восточной Европе. Во-первых, какую роль выполняет процесс демократизации для данного региона и что делается восточноевропейскими государствами для продвижения ценностей демократизации? Во-вторых, работают ли демократические преобразования на активизацию регионального партнерства и влияет ли тесное сотрудничество между странами, находящимися в состоянии демократических трансформаций политических режимов, на усиление общего эффекта от процесса демократизации? В-третьих, насколько внешнеполитические акторы влияют на процессы реорганизации политических режимов в сторону их демократизации и варьируется ли степень влияния того либо иного внешнеполитического игрока? Наконец, насколько закономерным был второй этап демократической трансформации в Восточноевропейском регионе в первые годы XXI в.?

Работая над статьей, мы исходили из предположений, что, во-первых, общность исторического развития и географическая близость являются важными факторами в развитии данного этапа демократических преобразований. Во-вторых, региональное партнерство служит важным инструментом усиления тенденций по демократизации отдельных восточноевропейских государств. В-третьих, в свою очередь, демократическая модификация политических режимов повлияла на активизацию инициатив регионального партнерства. Наконец, внешнеполитическое присутствие влиятельных государств и международных организаций сыграло важную роль как в активизации регионального партнерства между заинтересованными странами, так и самого процесса демократизации.

Основная цель данного исследования состоит в понимании связи между процессом демократизации и «цветными революциями», с одной стороны, и активизацией регионального сотрудничества, партнерства или союзничества между странами Восточноевропейского региона – с другой.

Задачи данной работы очерчены следующим образом:

- определить начальные условия, особенности развития и возможные результаты второго этапа демократических трансформаций в Восточной Европе;
- исследовать возможности регионального сотрудничества, партнерства и союзничества в условиях новой «волны демократизации», а также идентифицировать движущие силы, инициирующие межгосударственную политику в регионе;
- изучить особенности влияния основных внешнеполитических игроков<sup>5</sup> как на процесс демократизации в Восточной Европе, так и на активизацию партнерства между заинтересованными странами данного региона.

## ***Имела ли место новая «волна демократизации» в Восточной Европе?***

Для понимания взаимоотношений между демократической модификацией политических режимов и усилением регионального партнерства следует определить, являются ли грузинская и украинская «цветные революции» составными компонентами второго этапа демократических преобразований на постсоветском пространстве или всего лишь автономными примерами коррекции политических режимов, пусть даже в сторону демократизации. Но основным заданием этого раздела является ответ на вопрос: имела ли место новая «волна демократизации» в Восточноевропейском регионе в начале XXI в.?

Прежде всего, согласимся с распространенным исследовательским мнением, что в широком смысле демократизация означает процесс политических и социальных изменений, направленных на установление демократического строя. Согласимся также с тем, что изменения в обществе и политическом режиме, которые могут привести либо приводят к установлению демократического строя, следует идентифицировать как демократизацию<sup>6</sup>. Например, политологический словарь дает следующее определение: демократизация – это процесс расширения демократических начал в жизни общества в целом или в отдельных его сферах, институтах, либо же переход от авторитарной или псевдоавторитарной политической системы к демократической. По мнению А. Мадатова, демократизация, как правило, происходит путем революции, эволюции, внешнего воздействия, демократической трансформацией, осуществляемой сверху или через смешение этих вариантов<sup>7</sup>. Для региона Центральной и Восточной Европы, а также постсоветского пространства наиболее характерной оказалась смешанная модель, вобравшая в себя многие варианты демократизации<sup>8</sup>.

Напомним, что проблемами демократизации, «волн демократизации» и феномена «цветных революций» занимались многие исследователи, среди которых Р. Даль, С. Хантингтон<sup>9</sup>, Д. Растоу<sup>10</sup>, А. Пшеворски<sup>11</sup>, Х. Линц и А. Степан<sup>12</sup>, Л. Уайтхед<sup>13</sup>, Ф. Шмиттер<sup>14</sup>, Л. Даймонд<sup>15</sup> и др.

Интерпретации демократического перехода политического режима в форме «волны демократизации» появились в начале 1990-х гг., что было связано с массовым отходом от практики авторитарных режимов периода 1989–1991 гг. Основопологающей работой, концептуализирующей проблематику демократизации, теорию «волн демократического процесса» и анализа их современного этапа оказалась монография С. Хантингтона<sup>16</sup>. Воспользуемся его определением: «Волна демократизации – это группа переходов от недемократических режимов к демократическим, происходящих в определенный период времени, количество которых значительно превышает количество переходов в противоположном направлении в данный период»<sup>17</sup>. Беря во внимание данное определение, заметим, что примеры демократических трансформаций в Грузии в 2003 г. и Украине в 2004 г. стали оче-

видной демонстрацией активизирующихся тенденций по преобразованию политических режимов Восточноевропейского региона и соответствуют в понимании С. Хантингтона полноценной «волне демократизации».

Об этом же свидетельствуют и глобальные тенденции, ставшие очевидными в последней четверти XX в. и в начале XXI в., что было терминологически оформлено в «третью волну демократизации» многими исследователями, среди которых С. Хантингтон<sup>18</sup>, Ф. Фукуяма<sup>19</sup>, Д. Маркофф<sup>20</sup>, Д. Шин<sup>21</sup>, М. Макфол<sup>22</sup>, Т. Карозерс<sup>23</sup>, Л. Вей<sup>24</sup>, С. Левицки<sup>25</sup>, М. Бейсингер<sup>26</sup> и др. Исследователи убеждены в том, что концепция демократизации, в том числе ее «третьей волны», является целостным теоретико-методологическим фундаментом для понимания и прогнозирования подобных явлений. Однако отметим, что пока не существует единой унифицированной теории «третьей волны демократизации», поскольку большинство теоретиков отказались от идеи ее универсализации.

Вероятность развития следующих этапов «третьей волны демократизации» зависит от процессов, проистекающих в государствах постсоветского пространства. Возможность «четвертой волны» демократических преобразований поддерживают Ф. Фукуяма<sup>27</sup>, Л. Даймонд<sup>28</sup>, М. Макфол<sup>29</sup> и др. В пользу очередной «волны демократизации» приведем мнение Ф.Фукуямы о том, что в начале XXI в. оформилось нечто вроде «четвертой волны» либо второй фазы «третьей волны» демократизации, когда произошли революции в Сербии, Грузии и Украине<sup>30</sup>.

Многие исследователи сходятся во мнении, что «цветные революции» похожи между собой электоральными фальсификациями и поддержкой Запада<sup>31</sup>. Ф. Фукуяма считает, что эти три демократические революции оказались подобны между собой, а внешняя поддержка была критической в обеспечении мониторинга выборов<sup>32</sup>. Ему вторит А. Шипани-Адуриц, утверждая, что эти три революции следовали приблизительно идентичной траектории, начатой местной элитой, западными защитниками демократизации и российскими попытками сопротивления демократическим переменам<sup>33</sup>. По мнению М. Макфола, демократические прорывы в Сербии, Грузии и Украине отличаются от предыдущих демократических революций четырьмя важными особенностями. Во-первых, во всех трех государствах поводом для смены режима послужило мошенничество в ходе проведения общенациональных выборов. Во-вторых, демократическая оппозиция использовала внеконституционные средства для сохранения действовавшей демократической Конституции. В-третьих, оппозиция и правительство заявляли о том, что суверенная власть находится в их руках (это является одним из основных признаков революционной ситуации). Наконец, все эти революции совершились без массового насилия<sup>34</sup>.

В данной работе мы не будем углубляться в семантику термина «революция», что занимает важное место в интерпретации процессов, которые происходили на постсоветском пространстве. Мы придерживаемся взгляда, что «цветные революции» являются своеобразными демократическими прорывами и завершением процесса демократизации, который начался еще в конце 1990-х гг. Для того чтобы

определился, произошли ли революции в прямом или переносном смысле, воспользуемся работами Ч. Фейрбенкса, где он приводит характеристики классической революции и сравнивает их с «цветными революциями». В данном случае стоит согласиться с мнением Ч. Фейрбенкса о том, что революции не могут быть законными или конституционными, потому что они силой изменяют законы политического режима. «Революция роз» и «оранжевая революция» опирались на юридическую недействительность выборов, однако отмена результатов выборов не могла быть проведена без выхода граждан на улицы. Таким образом, существует сходство между классическими революциями и мирными «цветными революциями» в части использования насилия<sup>35</sup>.

Особенности развития демократических преобразований на постсоветском пространстве и феномен «цветных революций» вызвали активную дискуссию среди исследователей. Мнения экспертов разделяются как в оценке степени достижения демократии, так и в результатах перемен относительно дальнейшего развития демократических режимов. «Цветные революции» как значительное достижение демократии поддерживают В. Банс<sup>36</sup>, А. Каратницкий<sup>37</sup>, М. Макфол<sup>38</sup> и др. Они утверждают, что «цветные революции» усилили демократию в регионе – каждая успешная «революция» мотивировала следующую<sup>39</sup>. Но существует мнение, которое поддерживают Т. Карозерс, О. Херд и другие, что «цветные революции» имели отрицательный эффект для продвижения демократии, поскольку авторитарные лидеры в соседних странах усилили свое давление на демократические движения<sup>40</sup>. Наконец, нет и общих позиций относительно последствий демократических преобразований в этих политических режимах. По мнению А. Мельвиля, возможности дальнейшей трансформации политических режимов, переживших первый этап посткоммунистических перемен, значительно варьируются в зависимости от конкретных условий. Иначе говоря, политическое развитие посткоммунистических стран может идти по множеству разнонаправленных траекторий<sup>41</sup>.

Для ответа на вопрос, имели ли эти преобразования характеристики полноценной «волны демократизации» либо их следует рассматривать всего лишь как своеобразные трансформации политических режимов, обратимся к опыту предыдущих процессов, протекающих в подобных условиях. Мы предлагаем исходить из того, что современный этап демократических преобразований имеет результаты, схожие с процессами демократических преобразований периода 1989–1991 гг. Те перемены оказались более успешными для стран бывшего социалистического блока из Центральной Европы и менее очевидными для большинства бывших республик СССР. Но при этом следует учитывать, что посткоммунистические трансформации привели к феноменальным политическим и социальным сдвигам на постсоветском пространстве. Хотя эти преобразования и не сформировали консолидированных демократических режимов, они все же установили возможность их дальнейшего развития.

Анализируя период демократических преобразований, прежде всего определим факторы, оказавшие наибольшее влияние на процессы реорганизации политических систем. Во-первых, кризис легитимности авторитарных режимов в таких государствах, как Грузия и Украина, оказался значительным, что вылилось в непринятие результатов выборов. Во-вторых, «цветные революции» происходили в условиях улучшения экономических условий, а именно ускорения темпов экономического роста. По мнению С. Хантингтона, следует брать во внимание тесную связь между уровнем экономического развития и демократизацией. А значит, переход к демократии чаще всего происходит в странах со средним уровнем экономического развития либо в странах, приближающихся к среднеразвитым<sup>42</sup>. Кроме того, социальная база демократизации в этих странах расширяется за счет формирования среднего класса. Однако, по мнению других исследователей, между уровнем экономического развития и демократизацией не существует однозначных и прямых причинно-следственных связей<sup>43</sup>. В-третьих, к тому времени определилась активная позиция ведущих мировых и европейских государств относительно необходимости демократических трансформаций. Наконец, «эффект домино» тоже сыграл свою заметную роль в процессе формирования демократических режимов.

Таким образом, в начале XXI в. на постсоветском пространстве в целом и в Восточноевропейском регионе в частности произошел ряд демократических трансформаций политических режимов, имеющих общие характерные черты, особенности и последствия. На наш взгляд, эта череда политических преобразований стала вторым этапом изменения или модификации недемократических режимов на Европейском континенте. Примеры «революции роз» и «оранжевой революции» являются достаточно показательными для выделения этих процессов в разряд системного и, вероятно, заключительного этапа посткоммунистической демократической трансформации. Мы считаем, что демократические преобразования политических систем в условиях «цветных революций» следует рассматривать в контексте общемировой «волны демократизации».

### ***Региональное партнерство и демократизация в Восточной Европе***

В этой части работы мы сосредоточимся на проблемах регионального партнерства в процессе демократизации политических режимов<sup>44</sup>. Проблемы регионального партнерства в Восточноевропейском регионе неоднократно поднимали в своих работах Т. Кузьо<sup>45</sup>, Р. Асмус<sup>46</sup>, С. Целак, П. Маноли<sup>47</sup>, Г. Херд, Ф. Моустакис<sup>48</sup>, В. Сокор<sup>49</sup>, А. Сушко<sup>50</sup>, Я. Матийчик<sup>51</sup> и многие другие. В своем большинстве авторы сходятся во мнении, что регион между Балтийским и Черным морями все больше обретает самостоятельное значение.

Первой серьезной инициативой регионального объединения стала организация ГУАМ (Грузия – Украина – Азербайджан – Молдова) в 1997 г. (позже со вступлением Узбекистана – ГУУАМ), второй – реорганизация этой инициативы в «ГУАМ – Организацию за демократическое и экономическое развитие», третьей – «Сообщество демократического выбора»<sup>52</sup>. Начиная с основания ГУ(У)АМа политическая элита стран Восточноевропейского региона осознала преимущества формирования альтернативного объединительного сообщества на постсоветском пространстве. Отметим, что ГУ(У)АМ вначале была довольно аморфной структурой, хотя на саммите в Ялте 7 июня 2001 г. и была принята Хартия. Интересно в этом плане замечание А. Сушко о том, что это единственная международная организация, где Украина могла бы утвердиться в качестве регионального лидера<sup>53</sup>.

Региональное партнерство нескольких восточноевропейских государств активизировалось вместе с успехами нового этапа демократических трансформаций. Доказательства этому можно найти как в позиции грузинского лидера в региональной политике после победы «революции роз», так и в оперативных инициативах украинского президента по вопросам сотрудничества в Балтийско-Черноморском регионе. Однако, как уже отмечалось, элементы тесного регионального сотрудничества и союзничества появились на повестке дня еще задолго до «цветных революций» 2003–2004 гг. Партнерство между этими постсоветскими режимами в Балтийско-Черноморско-Каспийском пространстве было инициировано поиском новых возможностей на территории бывшего СССР, близостью личностных позиций лидеров государств, активными внешнеполитическими действиями со стороны наиболее влиятельных мировых государств и прочими мотивациями. Однако системные поиски новых подходов региональной интеграции государств начали обсуждаться уже после победы «революции роз» в Грузии. По-нашему мнению, активное партнерство между этими странами повлияло на усиление эффекта демократических преобразований.

Для понимания особенностей влияния процессов, происходящих в среде того или иного режима, на особенности региональных процессов, в том числе демократизации, воспользуемся выводами А. Правды и Я. Зеленки<sup>54</sup>. По мнению этих исследователей, демократические ценности распространяются из одной страны в другую прежде всего через расширение демонстрационного эффекта. Авторитарные режимы в регионах, в которых демократия получила преференцию или является доминантной формой, оказываются под давлением демократического окружения. Согласно Т. Амброзио, классический пример такой ситуации был в Восточной Европе в поздних 1980-х гг. После того как Польша включилась в транзитный переход, соседние коммунистические государства пришли к выводу о невозможности сопротивления «волне демократизации», что привело к «эффекту каскада» в регионе<sup>55</sup>.

Возможности тесного регионального сотрудничества, основанного на приверженности демократическим принципам, существенно дополняют другие факторы, влияющие на успешность регионального партнерства. Согласимся с распростра-

ненным мнением, что формирование такой структуры, как ГУ(У)АМ, было связано с расширением так называемого геополитического плюрализма<sup>56</sup> в Евразии, который возник благодаря дезинтеграции СССР. В этой ситуации в Украине появилась возможность воспользоваться своей геополитической ролью «восточноевропейского коммуникатора»<sup>57</sup>. Согласно мнению Я. Матийчика, будущее место организации ГУ(У)АМ и ее роль в системе международных организаций будет зависеть от того, что этот союз сможет достичь в своем сотрудничестве с ЕС и насколько он будет способен скоординировать свою политику со стратегией США на Кавказе и в Центральной Азии<sup>58</sup>. Хотя создание этой организации было встречено оптимистически, исследователи в своем большинстве сходятся во мнении в важности роли России для деятельности этой региональной структуры<sup>59</sup>. Что касается Сообщества демократического выбора (СДВ), то, по мнению А. Сушко, миссия этой организации имеет как внутренние, так и внешние цели. Первые относятся к усилению демократических институтов в самих странах СДВ, другие предусматривают трансляцию демократического опыта на все страны Балтийско-Черноморско-Каспийского региона. Естественно, здесь существует причинно-следственная зависимость второго от первого. Только успешный опыт реформ в самих странах-инициаторах Сообщества может стать инструментом для возрастания притягательности демократического выбора в регионе<sup>60</sup>.

Известно, что основным заданием, стоящим перед Грузией и Украиной, является интеграция в Европейский союз и Североатлантический альянс, а это требует не только внутриполитических и экономических изменений, но и своего рода упорядочения региона. А именно: обновления региональной политики с целью расширения демократии и прав человека, внедрения норм и стандартов ЕС. По мнению украинских экспертов, на современном этапе двумя главными задачами региональной политики Украины становятся урегулирование приднестровского конфликта, разрешение которого является своеобразным пропуском в европейский клуб, и качественная трансформация ГУАМ в действенную организацию, способную эффективно внедрять европейские ценности<sup>61</sup>. Для нас интересны выводы, сделанные Г. Хердом и Ф. Моустакисом в совместной работе, где они дают анализ основных факторов, определяющих новую геополитику Черноморского региона. По их мнению, это интеграция в структуры западной безопасности, устойчивость проектов черноморской трансформации, соревновательное влияние региональных гегемонов и роль региона в транспортировке энергии с Кавказа, Каспия и Центральной Азии<sup>62</sup>.

Таким образом, региональная интеграция государств, прошедших через «цветные революции», подтверждает нашу гипотезу о взаимозависимости между вторым этапом демократических преобразований и активизацией регионального партнерства.

## **Влияние США на процесс демократизации и регионального партнерства в Восточной Европе**

В этой части статьи мы попробуем определиться со следующими вопросами. Во-первых, насколько успешной и действенной оказалась американская и в целом западная стратегия на демократизацию политических режимов в Восточной Европе (используя примеры политических трансформаций в Грузии и Украине)? Во-вторых, оказывают ли государства Запада и, в частности, США влияние на формирование региональных интеграционных инициатив? В-третьих, какой инструментарий использовался официальным Вашингтоном для продвижения ценностей демократизации и регионального партнерства между заинтересованными государствами?

В первую очередь отметим, что процесс изменения либо коррекции всякого политического режима на евразийском пространстве почти всегда связывают с влиянием США. Американская политическая элита не скрывает, что одним из приоритетов внешней политики США является распространение демократии. После распада СССР основные усилия США были направлены на демократизацию бывших государств-сателлитов СССР, затем Российской Федерации и лишь позже внимание было уделено бывшим республикам СССР. Начиная с середины 1990-х гг. США взяли курс на реализацию концепции привлечения постсоветских государств к западным ценностям. Тогда произошло и своего рода «дробление» американской политики по регионам в отношении СНГ<sup>63</sup>. В Европейском регионе США основное внимание уделено Украине, а в Закавказье наибольший интерес вызывал Азербайджан из-за наличия на его территории запасов нефти<sup>64</sup>. Политика США на постсоветском пространстве формировалась в русле выдвинутой в 1993 г. «Стратегии вовлеченности в международные дела и распространения демократии в мире». В последующие годы документ дополнялся и уточнялся. В тексте от 1997 г., в частности, говорилось: «Тенденция к установлению демократии и введению рыночной экономики повсюду в мире соответствует продвижению американских интересов. <...> США должны поддерживать эту тенденцию путем активной вовлеченности в мировые дела. <...> Это та стратегия, которая позволит нам вступить в новое столетие»<sup>65</sup>.

В начале XXI в., после двух расширений Североатлантического альянса и Европейского союза, регион, оставшийся вне общеевропейской и североатлантической интеграции стран, оказался интересен для Вашингтона по ряду причин. Во-первых, политика США относительно демократизации связана с неоконсерватизмом как основным идеологическим фундаментом внешнеполитической деятельности, который призывает к перманентной революции для продвижения демократии<sup>66</sup>. По мнению Т. Карозерса, как только становится очевидным, что где-то начинается процесс демократизации, западные правительства и международные организации, как правило, включаются в него, чтобы содействовать начавшимся преобразованиям. Гораздо реже встречается ситуация, когда Запад опережает события и сам начи-



нает подталкивать к решительным переменам страны с устойчивой автократией<sup>67</sup>. Во-вторых, исследователи из Восточной Европы и западные эксперты сходятся во мнении, что Черноморский регион формирует своего рода центр для возникающей геостратегической и геоэкономической системы расширяющегося Североатлантического союза от Европы до Центральной Азии и является очень важным для антитеррористических усилий США<sup>68</sup>. Схожей позиции придерживаются Р. Асмус и Б. Джексон, по мнению которых, после того как регион Центральной и Восточной Европы присоединился к евроатлантическому сообществу, так называемый «широкий Черноморский регион» (прибрежные государства: Молдова, Армения, Азербайджан и Грузия), естественно, оказался в центре внимания стран Запада. Однако, по их мнению, у Запада так и не появилось целостной и внятной стратегии по отношению к этому региону. Ни США, ни большинство влиятельных европейских государств не сделали этот регион своим приоритетом и не идентифицировали стратегические цели в нем<sup>69</sup>. Хотя многие исследователи сходятся во мнении, что Черноморский регион может стать передним краем евроатлантической повестки дня<sup>70</sup>. В-третьих, влиятельным западным государствам не чужды вопросы стабилизации территориальных отношений в Восточной Европе. По мнению В. Сокопа, американские и вообще западные интересы в этом регионе требуют стабильных государств, контролируемых собственными границами, свободных от внешнего военного и экономического давления, владеющих безопасными энергетическими транспортными маршрутами, а также способных поддерживать операции коалиции США или НАТО<sup>71</sup>.

Желание США закрепиться в регионе продиктовано и несколькими геополитическими задачами: США не должны позволить России переродиться в империю; постсоветское пространство обязано иметь геополитический плюрализм; Западу следует найти подходы к каспийским энергетическим ресурсам<sup>72</sup>. По мнению Б. Параконского, США имеют определенные преимущества по сравнению с Россией в связи с более высоким уровнем экономического влияния на политическую ситуацию в Южно-Кавказском регионе. Одной из долгосрочных целей официального Вашингтона является (вместе со стратегической политикой по распространению демократии) ограничение политических, экономических и военных влияний антидемократических сил<sup>73</sup>. По мнению С. Самуйлова, после терактов 11 сентября 2001 г. нетерпимость Вашингтона в отношении того, что во многих странах СНГ нет прогресса в демократизации по западным стандартам, заметно возросла. А поскольку демократизация не развивалась, то, следуя американской логике, постсоветские государства оставались внутренне неустойчивыми. Но здесь следует заметить, что американский конгресс сам лишил свою исполнительную власть наиболее эффективных финансовых рычагов достижения целей демократизации, выделяя мизерные, неадекватные поставленным целям объемы помощи странам СНГ<sup>74</sup>.

Определимся с тем, существует ли связь между воздействием внешних сил и продвижением ценностей демократизации. Позиции исследователей здесь довольно противоречивы. Мнение о том, что внешние факторы не играют значи-

тельной роли в развитии демократизации, поддерживает Т. Карозерс, который полагает, что при попытке перехода к демократии роль внешних игроков достаточно ограничена<sup>75</sup>. Ф. Фукуяма и М. Макфол тоже считают, что именно внутренние, а не внешние силы продвигают процесс демократизации в большинстве государств<sup>76</sup>. Д. Арель утверждает, что «оранжевая революция» в большей мере стала результатом действия внутренних сил, чем вмешательства Запада<sup>77</sup>. Она была осуществлена не ради торжества неолиберальной экономической модели и не ради защиты геостратегических интересов США<sup>78</sup>. Подобного мнения придерживается и Д. Тренин, который полагает, что источники потрясений в каждой стране, пережившей «цветную революцию», следует искать в ее собственных проблемах. Он считает, что тезис об экспорте революций – в отличие от экспорта политических технологий – является недобросовестным и вводящим в заблуждение – в истории вообще нет примеров успешно экспортированных революций<sup>79</sup>. Но существует и достаточно сильная противоположная позиция, которая не отрицает возможного влияния внешних сил.

Для США продвижение демократии является одним из основных элементов внешней государственной политики. Согласимся с многочисленным исследовательским мнением, что для политики национальной безопасности администрации Д. Буша продвижение демократии является центральной целью<sup>80</sup>. Ф. Фукуяма утверждает, что ни одна страна мира не получила больше преимуществ от общемирового процесса расширения демократии, чем США<sup>81</sup>. По мнению Ф. Фукуямы и М. Макфола, трансформация сильных авторитарных режимов в демократические была в интересах американской национальной безопасности<sup>82</sup>. Однако, хотя США имеют стратегические и моральные интересы в расширении демократии, но это не означает, что США владеют возможностями для продвижения демократии<sup>83</sup>. Согласно позиции Д. Адесника и М. Макфола, продвижение демократии было не только моральной целью, но также и осознанной необходимостью американской национальной безопасности<sup>84</sup>. Рассматривая контекст влияния США на активизацию демократизации, отметим, что процесс демократизации таит и скрытые опасности. По мнению Б. Шаффер, сам по себе процесс демократизации является дестабилизирующим, поскольку не обеспечивает защиты от недемократических элементов, работающих на дестабилизацию переходных режимов. Он считает, что США не нашли адекватной формулы, которая связывала бы в одно целое содействие демократизации, эффективное управление и обеспечение стабильности в регионе<sup>85</sup>. Существует точка зрения, что США вмешиваются в процесс изменения политического режима только в случае уверенности в успешности такого рода перемен для самой страны, ее политического режима, либерализации и консолидации демократии, а также при необходимости такого вмешательства в связи с нарастающими угрозами для западных ценностей, приоритетов и интересов. В связи с таким подходом М. Мацаберидзе утверждает, что внешние силы не могут утвердить победу в той либо иной революции, если страна не готова к этому<sup>86</sup>. Хотя существует и

противоположное мнение, согласно которому международное влияние в вопросах преобразований политических режимов является достаточно важным. Вспомним высказывание А. Правды о том, что международное давление относительно демократизации дополняет и ускоряет внутреннее давление демократических сил<sup>87</sup>. Однако большинство исследователей сходятся в том, что США не могут в одностороннем порядке навязывать демократию другим странам, так же как и диктовать типы правительственных институций<sup>88</sup>.

Использование возможностей региональных интеграционных проектов является мощным «двигателем» для продвижения американских инициатив в Восточной Европе. Региональные проекты, направленные на формирование геополитического плюрализма, способны содействовать конструированию альтернативного сотрудничества и интеграции. Такое партнерство оказывается более эффективным, если оно строится на общих идеологических и цивилизационных ценностях. Среди западных экспертов, призывающих смелее «осваивать» Восточноевропейский регион, отметим Р. Асмуса, который подчеркивает, что для выздоровления евроатлантического сообщества нужна новая восточная «повестка дня», которая будет включать интеграцию Украины в демократизирующийся мир<sup>89</sup>. Характер участия Запада в событиях 2003–2005 гг., связанных с процессами демократизации в государствах региона, растущая критика в адрес авторитарного режима В. Путина свидетельствуют о том, что такой подход получает поддержку различных политических сил на Западе.

В данном контексте симптоматичной оказалась роль государств Центральной и Восточной Европы. Согласимся с мнением П. Смирнова, что страны Центральной и Восточной Европы, которые уже включены в западные институции, получают возможность сыграть в «новой волне демократизации» особую роль. Вашингтону и его новым союзникам предоставляется шанс предотвратить назревающий кризис в их отношениях, который возникает в результате формирования одновекторной ориентации стран Центрально-Восточной Европы на ЕС. В этой ситуации некоторые из новых стран-участниц Североатлантического альянса взяли на себя роль «доверенных лиц» США в вопросе расширения демократии и «борьбы с тираниями» в русле той задачи, которую Д. Буш провозгласил одной из главных для своего второго президентского срока<sup>90</sup>. Важную роль в «расширении демократии на восток», кроме Польши, США отводят Румынии, особенно после прихода к власти в начале 2005 г. президента Т. Басеску. Главным объектом усилий официального Бухареста является Черноморский регион, важность которого для официального Вашингтона после серии «цветных революций» значительно возрастает. Выступая в марте 2005 г. в США в Совете по международным отношениям, Т. Басеску заявил, что «Румыния готова стать плацдармом для расширения ценностей свободы и демократии в регионе Черного моря»<sup>91</sup>. Важность Румынии и Болгарии в качестве подобных плацдармов была отмечены на слушаниях в сенатском комитете по вопросам международных дел на тему «Будущее демократии в Черноморском регионе»<sup>92</sup>. Участники этих слу-

шаний однозначно определили главную угрозу демократии в лице «имперской и авторитарной России» и призвали к объединению усилий НАТО и ЕС для включения в систему евроатлантической интеграции стран Черноморского региона, в которых уже произошли демократические революции и в которых они только готовятся, для того чтобы усилить их независимость от России<sup>93</sup>. Официальный Вашингтон также помогал Украине в ее усилиях сформировать ГУ(У)АМ, чтобы противостоять российскому влиянию на постсоветском пространстве<sup>94</sup>. Таким образом, в начале нового века США проводили активную политику относительно активизации формирования региональных инициатив, призванных провоцировать трансформации политических режимов в регионе и содействовать их развитию.

Для понимания возможностей влияния того либо иного государства на политический режим в других государствах воспользуемся исследованиями Д. Нельсона и С. Эглинтонна. По их мнению, этот инструментарий формируется согласно нескольким факторам, однако наиболее важным является сила государства и его экономики. Правительства в слабых государствах с небольшими экономиками, основанными на внешней помощи, более подвержены внешнему влиянию, чем страны со значительным военным и экономическим потенциалом<sup>95</sup>. Поэтому «цветные революции» оказались в зоне внимания американского правительства. В ноябре 2003 г. во время грузинской «революции роз» президент Д. Буш в своем выступлении перед «Национальным фондом за демократию»<sup>96</sup> озвучил начало «глобальной демократической революции». С тех пор поддержка демократических революций на пространстве постсоветского региона и в иных регионах мира была продемонстрирована через такие неправительственные организации, размещенные в США, как «Дом свободы»<sup>97</sup>, «Национальный фонд за демократию», «Национальный демократический институт»<sup>98</sup>, Международный республиканский институт<sup>99</sup>, Фонд Сороса<sup>100</sup>. В октябре 2004 г. Д. Буш подписал Белорусский демократический акт<sup>101</sup>, который узаконил помощь демократическим силам в Беларуси для свержения режима А. Лукашенка. Вместе с тем представители американской политической элиты отрицают, что США проводят политику «революционного бизнеса»<sup>102</sup>. М. Макфол полагает, что во время «цветных революций» в Сербии, Грузии и Украине заметную роль сыграли западные программы в поддержку демократии. И хотя иностранная помощь не имела самостоятельной роли ни в одном из этих демократических прорывов, однако внесла определенный вклад<sup>103</sup>. С другой стороны, согласно Г. Суссману, разрекламированное как строительство демократии электоральное вмешательство критически важно для американских целей глобальной политики<sup>104</sup>. Т. Карозерс придерживается мнения, что при попытке перехода к демократии роль внешних игроков по большей части достаточно ограничена, поскольку правительства, международные организации и транснациональные неправительственные организации, как правило, выбирают тактику неконфронтационного содействия демократии. Западные сторонники продвижения демократии оказали поддержку сотням избирательных кампаний в новых демократических или борющихся за

демократию государствах, помогая организовать проведение выборов, налаживая работу местных и международных наблюдателей, а также принимая участие в обучении активистов политических партий<sup>105</sup>.

Западные исследователи, в том числе Г. Суссман, не скрывают, что, после того как коммунистические режимы начали самоуничтожаться в конце 1980-х гг., Запад, и особенно США, достаточно быстро проник в их политические и экономические структуры<sup>106</sup>. Методы манипулирования зарубежными выборами были модифицированы со времени расцвета ЦРУ, однако общие цели и порядок действий остались неизменными. Правда, на современном этапе американское правительство рассчитывает меньше на ЦРУ, а больше на относительно прозрачные инициативы, которые реализуются такими общественными и частными организациями, как «Национальный фонд за демократию»<sup>107</sup>, «Американское агентство международного развития»<sup>108</sup>, «Дом свободы»<sup>109</sup>, «Открытое общество Д. Сороса»<sup>110</sup> и иные хорошо финансируемые организации, в своем большинстве американские, которые содействуют неолиберальным экономическим и политическим задачам<sup>111</sup>. По мнению Г. Суссмана, среди главных целей Национального фонда за демократию есть и транзитные государства. Как республиканцы, так и демократы считают необходимым продолжать разрабатывать стратегию для региона Центрально-Восточной Европы, и даже либеральный демократ Д. Керри критиковал Д. Буша во время президентской кампании за недостаточное финансирование этой организации<sup>112</sup>. Хотя Т. Карозерс подчеркивает, что лишь в редких случаях внешние акторы играют значительную роль, пытаясь спровоцировать или определенным образом осуществить демократические преобразования. В частности, это происходит тогда, когда США выбирают достаточно жесткую стратегию, направленную на активную поддержку оппозиционного движения в стране, в которой авторитарный лидер (к которому Запад относится недоброжелательно) пытается добиться переизбрания. Кроме того, хотя в подобных ситуациях Запад пытается стимулировать политические изменения, он не стремится к проведению выборов, если они не запланированы, а, скорее, старается повлиять на качество и/или результаты уже запланированных выборов<sup>113</sup>.

Несмотря на продуктивность действия США по продвижению демократии в мире, следует заметить, что посткоммунистическая демократизация проходит более успешно, чем демократизация при других начальных условиях. В этом контексте согласимся с тезисом Т. Карозерса, что сильным мировым демократиям, таким как США и в целом Западу, следует пересмотреть свой подход и свои обязательства в плане содействия развитию демократии. По его мнению, перед тем как активно стимулировать позитивные политические изменения в недемократических обществах, необходимо приложить все усилия, чтобы помочь этим государствам укрепить принцип господства права и добиться эффективного функционирования государственных институтов<sup>114</sup>. На современном этапе американское правительство, а особенно Американское агентство международного развития (как и многочисленные неправительственные организации), продолжает использовать невоенные методы

для продвижения демократии во многих странах по всему миру<sup>115</sup>. По мнению исследователей Д. Адесника и М. Макфола, дипломатия является одним из весьма эффективных методов продвижения демократии. По их же мнению, действия по демократизации должны прежде всего иметь в виду строительство демократической оппозиции – ключевого компонента для успешного демократического прорыва<sup>116</sup>. Строительство демократии имеет своей целью усиление демократических институций в стратегически важных нациях через помощь их реформам, направленным на формирование устойчивых связей с американскими и их коалиционными партнерами<sup>117</sup>. Подобный подход доказал свою эффективность через реализацию таких инициатив, как Государственная программа партнерства<sup>118</sup>. Эта программа развивалась начиная с президентства Дж. Буша (старшего) в виде совместного эксперимента Департамента обороны и Госдепартамента для того, чтобы активизировать интеграцию бывшего советского блока в НАТО. На современном этапе Государственная программа партнерства включает 34 страны в Центральной и Восточной Европе, Центральной Азии, Латинской Америке и Юго-Восточной Азии<sup>119</sup>. Вместе с тем, во многих случаях по целому ряду причин США и влиятельные европейские государства поддерживают авторитарные режимы<sup>120</sup>.

Говоря об американской помощи новым демократиям Восточной Европы, напомним, что общая американская помощь Украине в 1992–2001 гг. составила 2,82 млрд дол. (от американского департамента обороны – 661 млн дол., относящаяся к безопасности атомной энергетики – 330 млн дол., от Американского агентства международного развития (помощь для политической и экономических реформ) – 1,28 млрд дол.<sup>121</sup>). В соответствии с законом «О поддержке свободы» только в 1996–1998 гг. Украина получала от США порядка 230–250 млн дол. ежегодно и вышла на первое место среди постсоветских государств по этим показателям. России в те годы выделялось около 100 млн дол., Армении – 90–95 млн дол., Узбекистану – 22 млн дол.<sup>122</sup>. Таким образом, Украина по объему получаемой от американцев помощи стала третьим государством в мире (после Израиля и Египта). Сотрудничество между Украиной и США оказалось одним из ключевых в регионе. В 2005 г. Конгресс удовлетворил просьбу администрации президента Д. Буша о выделении Украине дополнительных 60 млн дол. Вместе с помощью, предусмотренной бюджетом США на 2005 г., общая сумма составила почти 140 млн дол. Кроме этого, США включили Украину в так называемый Фонд коалиционной солидарности и будут поддерживать ее дальше<sup>123</sup>.

Однако, по мнению М. Бейссингера, в таком подходе присутствуют реальные опасности как относительно экспорта революции, так и стратегии демократизации вообще. Во-первых, существует вероятность, что демократия может быть воспринята как инструмент внешнего, а не внутреннего развития. Во-вторых, организации, которые акцентируют свою деятельность на защите прав человека, могут быть дискредитированы, если они включены в политическое движение или идентифицированы как революционные организации. В-третьих, внешние усилия по обеспечению де-

мократической революции могут вызвать этнические конфликты или даже гражданскую войну. Наконец, импортируемая демократическая революция может привести к постреволюционной ситуации, при которой наличие демократии в стране будет поставлено под сомнение<sup>124</sup>.

Подводя итоги, прежде всего отметим важность процессов демократизации для всего восточноевропейского пространства. В силу географической близости и общности исторического развития, демократические преобразования в каждой из стран региона усиливали подобные тенденции в соседних государствах и активизировали региональное партнерство. В этом контексте ведущие внешнеполитические акторы существенно влияли на процесс трансформации политических режимов в сторону их демократизации, а также содействовали интенсификации регионального партнерства через формирование так называемого геополитического плюрализма и альтернативной региональной интеграции. В начале XXI в. США проводили активную политику по демократизации стран этого региона для получения дополнительных дивидендов в проведении своей внешней политики на евроазиатском пространстве. Для достижения своих целей официальный Вашингтон применял весьма действенный инструментарий, среди которого выделим неправительственные организации. Таким образом, американская внешнеполитическая стратегия относительно второго этапа посткоммунистической демократизации в Восточной Европе оказалась довольно успешной, чему свидетельством несколько электоральных революций в ранее авторитарных и плохо контролируемых политических режимах.

### **Примечания**

- <sup>1</sup> Говоря о Восточноевропейском регионе, мы прежде всего имеем в виду Украину, Беларусь, Молдову, Российскую Федерацию и Южно-Кавказские государства, т.е. бывшие республики СССР, которые не интегрировались в НАТО и ЕС к началу 2008 г. Здесь мы также берем во внимание «революцию тюльпанов» в Кыргызстане (географически не принадлежащему к Восточной Европе), которая по многим параметрам вписывается во вторую «волну демократизации».
- <sup>2</sup> Заметим, что определение причин, процесс протекания и возможные результаты «третьей» либо «четвертой волны демократизации» в общемировом контексте не являются целями данной статьи.
- <sup>3</sup> Со вступлением Узбекистана – ГУУАМ, однако с его выходом из организации аббревиатура вернулась к первоначальной – ГУАМ.
- <sup>4</sup> Среди иных инициатив следует отметить резонансное выступление вице-президента США Д.Чейни в Литве во время Вильнюсского саммита, прошедшего в начале мая 2006 г.
- <sup>5</sup> В данном случае мы ограничимся исследованием влияния США.
- <sup>6</sup> См., напр.: Мадатов, А. Демократизация: особенности ее современной волны / А. Мадатов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2001. № 3. С. 45. (<http://www.humanities.edu.ru/db/msg/45665>).

- 7 Там же. С.45–46.
- 8 Там же. С.46.
- 9 См., напр.: Хантингтон, С. Третья волна демократизации в конце XX века / С. Хантингтон. М., 2003.
- 10 См., напр.: Растоу, Д. Переходы к демократии: попытка динамической модели / Д. Растоу // Полис. 1996. № 5.
- 11 См., напр.: Пшеворский, А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке / А. Пшеворский. М., 1999.
- 12 См., напр.: Linz, J. Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe / J. Linz, A Stepan. Baltimore, 1996. P. 72–76.
- 13 См., напр.: Whitehead, L. Three International Dimensions of Democratization / L. Whitehead // The International Dimensions of Democratization: Europe and the Americas / ed. Laurence Whitehead – 1996. Oxford, 1996. P. 3–25.
- 14 См., напр.: Schmitter, Ph. Democratization, Waves of / Ph. Schmitter // Encyclopedia of Democracy. New York, 1995.
- 15 См., напр.: Diamond, L. The End of the Third Wave and the Start of the Forth / L. Diamond; Plattner M., Espada J. (eds.) The Democratic Invention. Baltimore, L., 2000.
- 16 Хантингтон, С. Третья волна. Демократизация в конце XX века.
- 17 Там же. С. 15.
- 18 Там же.
- 19 См., напр.: Fukuyama, F. Do we really know how to promote democracy? / F. Fukuyama // Romanian Journal of Political Science. 2005. Vol. 5. № 1. P. 161–173.
- 20 См., напр.: Markoff, J. The Great Wave of Democracy in Historical Perspective. Institute for European Studies / J. Markoff. Cornell University Ithaca, 1994.
- 21 См., напр.: Shin, D. On the Third Wave of Democratization. A Synthesis and Evaluation of Recent Theory and Research / D. Shin // World Politics. 1994. October. Vol. 47. № 1. P. 135–170.
- 22 См., напр.: Макфол, М. Пути трансформации посткоммунизма. Сравнительный анализ демократического прорыва в Сербии, Грузии и Украине / М. Макфол // Pro et Contra. 2005. сентябрь-октябрь. С. 92–107; McFall, M. The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship. Noncooperative Transitions in the Postcommunist World / M. McFall // World Politics. 2002. January. Vol. 54. № 2. P. 212–244.
- 23 См., напр.: Карозерс, Т. Ошибка теории «поэтапной демократизации» / Т. Карозерс // Pro et Contra. 2007. январь-февраль. С. 85–102; Карозерс, Т. Трезвый взгляд на демократию / Т. Карозерс // Pro et Contra. 2005. июль-август; Carothers, T. Western Civil-Society Aid to Eastern Europe and the Former Soviet Union / T. Carothers // East European Constitutional Review. 1999. № 4. P. 54–62; Carothers, T. The End of the Transition Paradigm / T. Carothers // Journal of Democracy. 2002. № 13. P. 5–21.
- 24 См., напр.: Way, L. Authoritarian State Building and the Sources of Regime Competitiveness in the Fourth Wave: The Cases of Belarus, Moldova, and Ukraine / L. Way // World Politics. 2005. Vol. 57. № 2. P. 231–261.
- 25 Way, L. Linkage, Leverage, and the Post-Communist Divide / L. Way, S. Levitsky // East European Politics and Societies. 2007. Vol. 21. № 1. P.55.
- 26 См., напр.: Beissinger, M. Structure and Example in Modular Political Phenomena: The Diffusion of Bulldozer/Rose/Orange/Tulip Revolutions [http:// www.polisci.wisc.edu/~beissinger/beissinger.modrev.article.pdf](http://www.polisci.wisc.edu/~beissinger/beissinger.modrev.article.pdf)



- <sup>27</sup> См., напр.: Fukuyama, F. Do we really know how to promote democracy? / F. Fukuyama // *Romanian Journal of Political Science*. 2005. Vol. 5. № 1. P. 161–173.
- <sup>28</sup> См., напр.: Diamond, L. The End of the Third Wave and the Start of the Forth / L. Diamond. 2000.
- <sup>29</sup> См., напр.: McFaul, M. The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship: Noncooperative Transitions in the Postcommunist World. P. 212–244.
- <sup>30</sup> См., напр.: Fukuyama, F. Do we really know how to promote democracy? P. 161–173.
- <sup>31</sup> См., напр.: Schipani-Aduriz, A. Through an Orange-Colored Lens: Western Media, Constructed Imagery, and Color Revolutions / A. Schipani-Aduriz // *Demokratizatsiya*. 2007. Winter. № 1. P. 87.
- <sup>32</sup> См., напр.: Fukuyama, F. Do we really know how to promote democracy? P. 161–173.
- <sup>33</sup> См., напр.: Schipani-Aduriz, A. Op. cit. P. 87.
- <sup>34</sup> См., напр.: Макфол, М. Пути трансформации посткоммунизма. С. 92–107.
- <sup>35</sup> Fairbanks, C. Revolution reconsidered / C. Fairbanks // *Journal of Democracy*. 2007. Vol.18. № 1. P. 45.
- <sup>36</sup> См., напр.: Банс, В. Цветные «революции через выборы»: почему они произошли и кто следующий?» / В. Банс // Лекция, прочитанная в Институте общественного проектирования. М., 26 февраля 2006. <http://www.ipop.ru/reading/Bunce>.
- <sup>37</sup> См., напр.: Karatnycky, A. Ukraine's Orange Revolution / A. Karatnycky // *Foreign Affairs*. 2005.
- <sup>38</sup> См., напр.: McFaul, M. The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship: Noncooperative Transitions in the Postcommunist World. P. 212–244.
- <sup>39</sup> См., напр.: Банс, В. Цветные «революции через выборы»: почему они произошли и кто следующий?»
- <sup>40</sup> См., напр.: Carothers, T. The backlash against democracy promotion / T. Carothers // *Foreign Affairs*. 2006. Mar/Apr. Vol. 85. Issue 2. P. 55–68; Herde, O. Colorful revolutions and the CIS: “manufactured” versus “managed” democracy / O. Herde // *Problems of Post-Communism*. 2005. March/April. Vol. 52. № 2. P. 3–18.
- <sup>41</sup> См., напр.: Мельвиль, А. О траекториях посткоммунистических трансформаций // *Полис*. 2004. № 2. С. 64.
- <sup>42</sup> Хантингтон, С. Третья волна. С. 26.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> Наиболее ценным для нашей работы является использование примера украинско-грузинского партнерства.
- <sup>45</sup> См., напр.: Kuzio, T. Promoting Geopolitical Pluralism in the CIS. GUUAM and Western Foreign Policy / T. Kuzio // *Problems of Post-Communism*. 2000. May/June. Vol. 73. № 3. P. 25–35.
- <sup>46</sup> См., напр.: Asmus, R. The Origins of Atlanticism in Central and Eastern Europe / R. Asmus, A. Vondra // *Cambridge Review of International Affairs*. 2005. July. Vol. 18. № 2; Асмус, Р. Украина: путь на Запад / Р. Асмус // *Россия в глобальной политике*. 2004. № 5. С. 175.
- <sup>47</sup> См., напр.: Celac, S. Towards a New Model of Comprehensive Regionalism in the Black Sea Area / S. Celac, P. Manoli // *Southeast European and Black Sea Studies*. 2006. June. Vol. 6. №2. P. 193–205.
- <sup>48</sup> См., напр.: Herd G. Black Sea Geopolitics: A Litmus Test for the European Security Order? / G. Herd, F. Moustakis // *Mediterranean Politics*. 2000. Autumn. Vol. 5. № 3. P. 117–139.

- <sup>49</sup> См., напр.: Socor, V. Advancing Euro-Atlantic Security and Democracy in the Black Sea Region / V. Socor // Testimony before the Senate Foreign Relations Committee, Subcommittee on European Affairs March 8, 2005.
- <sup>50</sup> См., напр.: Сушко, О. Демократичний порядок денний для Східної Європи і перспективи Спільноти демократичного вибору / О. Сушко // <http://crpfpu.org.ua/projects/foreignpolicy/papers/1005/> (аналітична доповідь 2005. № 10. листопад).
- <sup>51</sup> Matiichik, I. GUUAM: its Current State, Risks, and Prospects / I. Matiichik // *Central Asia and the Caucasus*. 2004. № 5. P.125–134.
- <sup>52</sup> По сравнению с предыдущими форматами регионального сотрудничества в Восточной Европе, модель «Сообщество демократического выбора» оказалась концептуально более оформленной. Проект состоял в объединении «всех демократических государств от Балтии до Черного и Каспийского морей». Президенты Украины и Грузии предложили создать это региональное образование на принципах Сообщества Демократий (СД) – неформального глобального форума по продвижению демократии. Проект Сообщества Демократий (СД) был инициирован США в 1999 г., а провозглашен в июне 2000 г. в Варшаве, параллельно с принятием Варшавской декларации, призывающей развивать институты гражданского общества, проводить свободные и справедливые выборы, учреждать независимую судебную систему, прозрачность и подотчетность деятельности власти. В ноябре 2002 г. в Сеуле был принят Сеульский план действий, предусматривающий набор мероприятий по сотрудничеству в деле продвижения демократии. «Сообщество демократического выбора» (СДВ) создано на базе Сеульского плана действий.
- <sup>53</sup> Sushko, O.A. Weak Chain in GUUAM: Uzbekistan or Ukraine? / O.A. Sushko // <http://www.foreignpolicy.org.ua>.
- <sup>54</sup> Pravda A. Democratic Consolidation in Eastern Europe: Volume 2: International and Transnational Factors / A. Pravda, J. Zielonka. New York, 2001. P. 1–27.
- <sup>55</sup> Ambrosio, T. The Political Success of Russia-Belarus Relations: Insulting Minsk from a Color Revolution / T. Ambrosio // *Demokratizatsiya*. 2006. Summer. Vol. 14. № 3. P. 409.
- <sup>56</sup> Kuzio, T. Promoting Geopolitical Pluralism in the CIS. GUUAM and Western Foreign Policy. P. 34.
- <sup>57</sup> Matiichik, I. GUUAM: its Current State, Risks, and Prospects / I. Matiichik // *Central Asia and the Caucasus*. 2004. № 5. P. 125.
- <sup>58</sup> Ibid. P. 125.
- <sup>59</sup> См., напр.: Kuzio, T. Promoting Geopolitical Pluralism in the CIS. GUUAM and Western Foreign Policy. P. 25; Giorgadze, K. Russia: Regional Partner or Aggressor? / K. Giorgadze // *The Review of International Affairs*. 2002. Autumn. Vol. 2. № 1. P. 64–79; Миллер, А. Многое испорчено, но не все потеряно / А. Миллер // *Pro et Contra*. 2005. июль-август.
- <sup>60</sup> Дет. см., напр.: Цілі й засоби нової регіональної політики України // <http://crpfpu.org.ua/projects/foreignpolicy/papers/405/> (аналітична доповідь 2005. № 4. Квітень).
- <sup>61</sup> Дет. см., напр.: Цілі й засоби нової регіональної політики України.
- <sup>62</sup> Herd, G., Moustakis, F. Black Sea Geopolitics: A Litmus Test for the European Security Order? P. 118.
- <sup>63</sup> Самуйлов, С. Этапы политики США в отношении СНГ / С. Самуйлов // *США Канада. Экономика, политика, культура*. 2005. № 3. С. 65.
- <sup>64</sup> Там же. С. 65.

- <sup>65</sup> A National Security Strategy for a New Century // <http://clinton2.nara.gov/WH/EOP/NSC/html/documents/nssr.pdf>
- <sup>66</sup> См., напр.: Буханан, П. США создают Нео-Коминтерн? / П. Буханан // <http://www.america-russia.net/geopolitics/104551667> (8 Декабрь 2005).
- <sup>67</sup> Карозерс, Т. Ошибка теории «поэтапной демократизации» / Т. Карозерс // Pro et Contra. 2007. январь–февраль.
- <sup>68</sup> См., напр.: Socor, V. Advancing Euro-Atlantic Security and Democracy in the Black Sea Region / V. Socor // Testimony before the Senate Foreign Relations Committee, Subcommittee on European Affairs March 8, 2005.
- <sup>69</sup> Asmus, R. The Black Sea and the Frontiers of Freedom / R. Asmus, B. Jackson // Policy Review. 2004. June/July. P. 17–26.
- <sup>70</sup> Ibid. P. 17.
- <sup>71</sup> Socor, V. Advancing Euro-Atlantic Security and Democracy in the Black Sea Region / V. Socor // Testimony before the Senate Foreign Relations Committee, Subcommittee on European Affairs March 8, 2005.
- <sup>72</sup> Asanishvili, P. Georgia: Regional Stability in the Transformed International System / P. Asanishvili, A. Tukvadze // Central Asia and Caucasus. 2005. № 3. P. 139.
- <sup>73</sup> Parakhonskiy, B. Countries of the Black Sea Region and European Security / B. Parakhonskiy // Central Asia and Caucasus. 2005. № 2. P. 121.
- <sup>74</sup> Самуйлов, С. Этапы политики США в отношении СНГ. С. 78.
- <sup>75</sup> Дет. см., напр.: Карозерс, Т. Ошибка теории «поэтапной демократизации». С. 96.
- <sup>76</sup> Fukuyama, F. Should Democracy be Promoted or Demoted? / F. Fukuyama, M. McFaul // The Washington Quarterly. 2007–2008. Winter Vol. 31. № 1. P. 34.
- <sup>77</sup> Арель, Д. Украина выбирает запад, но без востока / Д. Арель // Pro et Contra. 2005. июль-август. С. 40–41.
- <sup>78</sup> Там же. С. 42.
- <sup>79</sup> Тренин, Д. Россия и конец Евразии / Д. Тренин // Pro et Contra. 2005. июль-август. С. 8.
- <sup>80</sup> См., напр.: Fukuyama, F., McFaul, M. Should Democracy be Promoted or Demoted? P. 23.
- <sup>81</sup> См., напр.: Ibid. P. 24.
- <sup>82</sup> См., напр.: Ibid. P. 25.
- <sup>83</sup> См., напр.: Ibid. P. 25.
- <sup>84</sup> Adesnik, D. Engaging Autocratic Allies to Promote Democracy / D. Adesnik, M. McFaul // The Washington Quarterly. 2006. Spring. Vol. 29. № 2. P. 20.
- <sup>85</sup> Shaffer, B. From Pipedream To Pipeline: A Caspian Success Story / B. Shaffer // Current History. 2005. October. P. 346.
- <sup>86</sup> Matsaberidze, M. The Rose Revolution and the Southern Caucasus / M. Matsaberidze // Central Asia and Caucasus. 2005. № 2. P. 11.
- <sup>87</sup> Pravda, A. Democratic Consolidation in Eastern Europe: Volume 2: International and Transnational Factors / A. Pravda, J. Zielonka. New York, 2001. P. 1–27.
- <sup>88</sup> См., напр.: Owens, B., Eid, T. Strategic Democracy Building: How U.S. States Can Help. P. 153.
- <sup>89</sup> Детальнее см., например: Асмус, Р. Украина: путь на Запад / Р. Асмус // Россия в глобальной политике. 2004. № 5. С. 175.
- <sup>90</sup> Смирнов, П.

- <sup>91</sup> Speech by H.E. Traian Basescu, President of Romania, "The Black Sea Region – Advancing Freedom, Democracy and Regional Stability" – Council on Foreign Relations, Washington D.C., March 10, 2005 // <http://www.presidency.ro/?lang=en>
- <sup>92</sup> The Future Of Democracy In The Black Sea Area. Hearing before the Committee on Foreign Relations, U.S. Senate. 109th Congress, 1st Session. 8.03.2005 // <http://foreign.senate.gov/hearings/2005/hr050308p.html>
- <sup>93</sup> Ibidem.
- <sup>94</sup> Kuzio, T. Promoting Geopolitical Pluralism in the CIS: GUUAM and Western Foreign Policy. P. 25–35.
- <sup>95</sup> Nelson, J. Encouraging Democracy: What Role for Conditioned Aid? / J. Nelson, S. Eglinton. Washington, D.C: Overseas Development Council, 1992, P. 20–47.
- <sup>96</sup> National Endowment for Democracy (NED).
- <sup>97</sup> Freedom House.
- <sup>98</sup> National Democratic Institute.
- <sup>99</sup> International Republican Institute.
- <sup>100</sup> Soros Foundation.
- <sup>101</sup> Belarus Democracy Act.
- <sup>102</sup> Beissinger, M. Promoting Democracy / M. Beissinger // Dissent. 2006. Winter. Vol. 53. Issue 1. P.18–24.
- <sup>103</sup> Макфол, М. Пути трансформации посткоммунизма. С. 92–107.
- <sup>104</sup> Sussman, G. The Myths of Democracy Assistance. US Political Intervention in Post-Soviet Eastern Europe. P. 16.
- <sup>105</sup> Карозерс, Т. Ошибка теории «позатпной демократизации» // Pro et Contra. 2007. Январь-февраль. С. 96.
- <sup>106</sup> Sussman, G. The Myths of Democracy Assistance. US Political Intervention in Post-Soviet Eastern Europe. P. 15.
- <sup>107</sup> National Endowment for Democracy (NED).
- <sup>108</sup> U.S. Agency for International Development (USAID).
- <sup>109</sup> Freedom House.
- <sup>110</sup> George Soros's Open Society.
- <sup>111</sup> Sussman, G. The Myths of Democracy Assistance. P. 15.
- <sup>112</sup> Ibid. P. 16.
- <sup>113</sup> Карозерс, Т. Ошибка теории «позатпной демократизации». С. 97.
- <sup>114</sup> Там же. С. 86.
- <sup>115</sup> Adesnik, D. Engaging Autocratic Allies to Promote Democracy / D. Adesnik, M. McFaul // The Washington Quarterly. 2006. Spring. Vol. 29. № 2. P. 7–26.
- <sup>116</sup> Ibid. P. 8.
- <sup>117</sup> См., напр.: Owens, B., Eid, T. Strategic Democracy Building: How U.S. States Can Help // The Washington Quarterly. 2002. Autumn. Vol.25. №4. P. 153.
- <sup>118</sup> State Partnership Program (SPP).
- <sup>119</sup> См., напр.: Owens B., Eid T. Strategic Democracy Building: How U.S. States Can Help. P. 153.
- <sup>120</sup> Карозерс, Т. Ошибка теории «позатпной демократизации».
- <sup>121</sup> U.S. Department of State and European Union Web sites ([www.state.gov/documents/organization/17714.pdf](http://www.state.gov/documents/organization/17714.pdf), [www.state.gov/documents/organization/2378.pdf](http://www.state.gov/documents/organization/2378.pdf), [europa.eu.int/comm/external\\_relations/ceeca/tacis/figures.pdf](http://europa.eu.int/comm/external_relations/ceeca/tacis/figures.pdf), [europa.eu.int/comm/external\\_relations/Ukraine/intro/index.htm](http://europa.eu.int/comm/external_relations/Ukraine/intro/index.htm)).

<sup>122</sup> Самуйлов, С.М. Этапы политики США в отношении СНГ. С. 65.

<sup>123</sup> Госдеп обеспокоен состоянием украинской экономики, но США выделяют Украине дополнительно \$60 млн. // Зеркало недели. 2005. 30 июля. № 29.

<sup>124</sup> Beissinger, M. Promoting Democracy. P. 7.

## ЕВРОПА ГЛАЗАМИ НОРМАНА ДЭВИСА\*

*Ну а что было делать? Я ведь, когда убежал,  
отстреливался. Ты-то понимаешь, что я стрелял  
в сотканный собственным страхом призрак,  
но ведь на Гороховой этого не объяснить.  
То есть я даже допускаю, что я смог бы это объяснить,  
но они бы обязательно спросили: а почему, собственно,  
вы по призракам стреляете? Вам что,  
не нравятся призраки, которые бродят по Европе?*  
В. Пелевин

Норман Дэвис, известный исследователь, ставший для восточноевропейского дискурса едва ли не культовой фигурой, издал совсем недавно очередную книгу («Европа между Востоком и Западом»), буквально сразу переведенную на польский язык. Причины такой оперативности очевидны: этот британский<sup>1</sup> мыслитель является полонофилом, поэтому Польша и отвечает ему взаимностью. В этой книге Н. Дэвис продолжает развивать тематику своих прежних работ, поэтому многие ее места становятся больше похожи на комментарии к ним, но главным образом к книге «Европа». Именно к ней он с нескромной регулярностью отсылает читателя для более подробного ознакомления. Впрочем, эти пассажи указывают и на устойчивость позиции, несмотря на осознание самим автором определенной степени архаизации и деактуализации некоторых прежних текстов или их фрагментов (с. 7).

Материалы книги «Европа между Востоком и Западом» не представляют читателям четкой концепции (как и структуры), и возможно поэтому базисные компоненты выглядят весьма

\* Davies, N. Europa między Wschodem a Zachodem / N. Davies. Kraków, 2007. 352 s.

субъективно. Впрочем, подобные впечатления возникают при знакомстве и с другими работами Р. Дэвиса<sup>2</sup>.

Книга, как и подобает, открывается введением в круг ее задач. А именно: в проблему осмысления феномена Европы. Под Европой в те времена, когда Н. Дэвис начинал свою творческую деятельность, имели в виду только ее западную часть, игнорируя восточную в силу идеологического раздела всего человечества на «капиталистический мир» и «социалистический лагерь» (негативность определения последнего очевидна). Это разделение во многом сохранилось и после разрушения структуры биполярного мира. Поэтому Н. Дэвис видит своей задачей «*dbanie o to, by terażniejszość nie wyparła całkowicie przeszłości*» (с. 5). Одной из трудностей развенчывания стереотипов является то, что «*żelazną kurtynę łatwiej było rozmontować wzdłuż fizycznych granic niż w ludzkich umysłach*», т.е. не столько политические барьеры являются проблемой, сколько ментальные (с. 8).

В книге Н. Дэвиса собраны избранные эссе, созданные в течение последнего десятилетия (с. 7). Автор преодолевает искушение редактировать тексты в свете новых социально-политических представлений, поэтому читателю следует иной раз обращать внимание на дату и контекст их написания.

Структура издания состоит из пролога и пяти частей, каждая из которых включает от двух до четырех разделов, а также постскрипtum. Открывает сборник эссе «Легенда о Европе», позаимствованное из его же книги двадцатилетней давности. В нем автор рассказывает о генеалогических началах Европы как социально-политического феномена, который вовсе не обязательно должен был состояться: знакомый людям мир лежал на востоке, а запад был полон неизвестности. «*Ciekawość Europy zapewne rzeczywiście stała się przyczyną jej zguby. Ale doprowadziła także do powstania nowej cywilizacji, która miała w końcu otrzymać jej imię i która miała się rozszerzyć, obejmując swoim zasięgiem cały półwysep*» (с. 12).

Последний абзац пролога предупреждает, что в стилистическом плане автор склонен к непринужденной беседе с читателем (впрочем, такой стиль всегда был характерен для Н. Дэвиса<sup>3</sup>).

Часть первая («Историк между Востоком и Западом») фиксирует проблемы, ожидающие каждого, кто занимается исследованиями истории и культуры Европы (несомненно, Н. Дэвис прежде всего имеет в виду себя).

В первом разделе («Идея Европы») делается попытка разобраться с понятием «Европа», которое берет свое начало в мифах Древней Греции (с. 16). Однако в конечном итоге автор признает, что это широко распространенное в обиходе понятие является скорее кантовской «вещью в себе», чем «вещью для нас».

Н. Дэвис кратко обозначает три подхода в определении понятия Европы. Географическое определение (в том виде, что мы имеем сегодня) было сформировано с инициативы российской императрицы Екатерины II, которая решила увеличить европейскую часть России, перенеся ее границы на Дон, где они были зафиксированы еще в античные времена. Таким образом, если Петр I «рубил окно в Европу»,

то Екатерина II просто расширила свои евроапартаменты на значительную часть России. Однако автор *inter alia* добавляет, что нельзя предполагать, будто эта восточная граница Европы вечная.

Цивилизационное определение Европы видится Н. Дэвису наиболее сложным, ибо ее цивилизационные границы после XVI в. стремительно расширяются, в том числе и на иные континенты. А политическое определение Европы как конституционного целого автор называет утопией и недостижимым идеалом. Тем не менее в определенной мере Европа состоялась и политически в формате Европейского союза (с. 17).

В силу наибольшей сложности цивилизационного определения Европы Н. Дэвис пробует в нем разобраться более тщательно, последовательно рассматривая историю его развития и влияющих на это развитие факторов. Особое внимание он сосредоточивает на моментах, противоречащих *ex definitione* синонимизации западной цивилизации и Европы, например, на присутствии в Европе ислама и широко распространенного язычества. Автор замечает, что эпоха язычества не закончилась после того, как христианство приобрело статус государственной религии в европейских странах. Однако, к сожалению, он почему-то не увидел присутствия христианства в Великом княжестве Литовском, называя его последним языческим краем Европы<sup>4</sup>. Складывается впечатление, что Н. Дэвис отождествляет христианство с католицизмом, когда говорит о формальном конце язычества в ВКЛ лишь после заключения брака между королевой Польши Ядвигой и Ягайлом, который ради этого принял римско-католическую веру (с. 21). Борясь с одним стереотипом (понятийного совмещения Запада и Европы), аналитик сам допускает подобную ошибку в религиозном дискурсе. Вместе с тем заметим, что язычество в Литве (пугать Литву историческую с современной – значит опять ошибаться) дожило до XX в., в начале которого и погасло последнее пламя на капище. В самом деле, «*Europa rogańska przetrwała znacznie dłużej, niż uważa większość historyków*» (с. 21). К чести автора, такие противоречия встречаются лишь как исключение, объяснение чему находится в контексте его научной эволюции (некоторые исследователи включают ВКЛ в состав польского государства уже с Кревской унии 1385 г., хотя даже Речь Посполитую нельзя называть только польской; кстати, и сам британский историк называет ее державой двух наций (с. 228).

Здесь хотелось бы добавить, что некоторые стереотипы цивилизационного определения Европы критически переосмысливаются далеко не одним Н. Дэвисом. Так, современный белорусский автор указывает не только на процессы дехристианизации Европы, но и на устойчивые антихристианские явления<sup>5</sup>.

В середине XX в. европейский мир поделил так называемый железный занавес. И понятие Европы в цивилизационном аспекте синонимично стало связываться только с ее западной частью, причем по обе стороны занавеса.

Свое несогласие с такой синонимизацией Н. Дэвис обосновывает в разделе «Правомочные сравнения, фальшивые контрасты: Восток и Запад в новейшей



истории Европы». Он находит веские примеры для своих аргументов. Один из самых доступных обывателю – сравнение фашизма, возникшего на Западе, и коммунизма – на Востоке (с. 35–37). Это сравнение-сопоставление, повторяющееся на протяжении книги (с. 56, 197–205, 224, 227 etc.), выдает в авторе крайнего антикоммуниста, впрочем, как и антифашиста. Будучи хорошим знатоком искусства, Н. Дэвис доказывает, что в концептуальном плане как в Западной, так и в Восточной Европе оно имеет общие тенденции (с. 37–39). А их различие строится на фальшивых контрастах. Как и в случае отношения к национализму, западный образец которого считается западными политологами конструктивным, а его восточный вариант – совсем наоборот (с. 42–43). Более того, Н. Дэвис отмечает у политических деятелей Западной Европы «*wyraźną skłonność do wygłoszenia ocen wartościujących*» (с. 43), а у ее ученых – врожденное убеждение в отсталости их восточноевропейских коллег (с. 46). Не известно, насколько Н. Дэвис является поклонником А. Лукашенко (или наоборот), однако их слова зачастую созвучны: «Западные лидеры убеждены, что лишь их страны имеют право писать новейшую историю»<sup>6</sup>.

Н. Дэвис вскрывает исторические корни такого отношения, уходящие во времена античности и распространения христианства. Этому же способствовала идейная конфронтация (раскол христианства), экономическое лидерство западных стран, миграционные волны в западном направлении, наконец установление биполярной системы и холодная война. В этом плане Н. Дэвис насчитывает ровно 10 основных исторических факторов (с. 46–55).

Сравнивая мировоззренческие взгляды представителей разных частей Европы, Н. Дэвис приходит к выводу, что пребывание под властью фашизма и коммунизма «*nie tylko nauczyło narody dawnego bloku sowieckiego smakować życie, lecz również dało im pełniejszą wizję Europy, do której pragną powrócić*» (с. 56). При этом автор отвергает мнение некоторых критиков, будто он уравнивает обе части Европы (с. 57). Н. Дэвис утверждает, что он лишь стремится развеять миф об оппозиции «Запад – Восток» как о противостоянии стран с высокой и низкой культурой.

Взятое в кавычки словосочетание «западная цивилизация» в названии следующего раздела в определенной степени выявляет отношение исследователя к этому понятию: «*„cywilizacja zachodnia” jest metafizycznym konstruktem, ideologią, conceptem, próbą nadania sobie tożsamości, wynalazkiem intelektualnym, który ma działać w interesie wynalazców*», причем «*wydobywa z przeszłości Europy wszystko, co jest zgodne z tym interesem, skazując resztę na zapomnienie*» (с. 61). Совсем как следователь при раскрытии преступления, Н. Дэвис ищет виртуальных авторов этого «метафизического конструкта», указывая в первую очередь на самые мощные европейские державы (Англию, Францию, Германию...), которые в пору расцвета империализма и сочинили понятие «западной цивилизации» (с. 65). В итоге исследователь выделяет пять основных стереотипов, которые утверждают лидерство Запада и аутсайдерство европейского Востока. Следует отметить, что британский ученый сегодня не одинок в подобном мнении. Позволим всего лишь небольшую цитату: «Христианские Восток

и Запад – это не только различные цивилизационные регионы, но и разные способы бытия человека в мире. Дискуссия о несостоятельности первого – не больше чем попытка оправдать непонятное и необъяснимое в нем Западу»<sup>7</sup>.

Вторую часть книги Н. Дэвис полностью посвящает социокультурной среде, которая повлияла на его становление как историка. Позже он признается, что считает «историка частью истории» (с. 159), и цитирует Борхеса: «В 1833 г. Карлейль заметил, что всемирная история – это бесконечная божественная книга, которую все люди пишут и читают и стараются понять и в которой также пишут их самих»<sup>8</sup>.

Причин такого отношения к истории и историкам несколько. Первая – место исторической науки в Magdalen College, его alma mater, и влияние ее выдающихся представителей. Здесь же мы находим и объяснение симпатии Н. Дэвиса к Восточной Европе. Впрочем, она довольно банальна: путешествуя по странам этой части света, он полюбил их (с. 83).

Вторая причина – это различные национальные истории, языки и литературы, которые Н. Дэвис изучает с раннего детства на протяжении всей своей жизни. Эти «университеты» и сформировали фундаментально образованную личность. Интересно, что Н. Дэвис рассказывает не только о том, что было в его образовании, но и о том, чего не было, а также что могло быть. Если верить, что каждый человек проживает столько жизней, сколько знает языков, то Н. Дэвис живет никак не менее чем двумя десятками человеческих жизней.

Третья часть книги начинается с рассказа о том, «jak rodziła się *Europa*». В ней Н. Дэвис в повествовательной форме представляет читателю свою концепцию европейской истории: какие цели в ней ставились, какие препятствия преодолевались.

Первой целью была реализация замысла «stworzyć wszechstronną syntezę», не забывая о Восточной Европе (с. 152). Интересным здесь представляется открытие ученым для себя того факта, что знания восточноевропейских исследователей более глубоки по сравнению с «так называемыми» (курсив наш. – А. Т.) историками Европы» (с. 153).

Второй целью стало стремление найти место для всех, даже самых малых (в адекватной, конечно, пропорции), субъектов европейской истории (с. 153).

Третью он сформулировал следующим образом: «Cel trzeci polegał na połączeniu kompetencji akademickiej z wartością literacką – chodziło o przewyciężenie powszechnego podziału na historię akademicką i popularną» (с. 155). Как далее отмечает Н. Дэвис, «nadmierna specjalizacja jest obecnie największym grzechem historyków» (с. 155). А перед ним стояла задача мегаисторического синтеза.

Затем исследователь рассказывает, как складывался подробный план его истории Европы и как он искал в ней место индивидууму. Н. Дэвис, перефразировав известное выражение политической культуры социализма, создал свой тезис, лаконично и ясно выражающий суть его подхода к историческим конструкциям: «historia z ludzką twarzą» (с. 158). «*Europa* Daviesa jest krokiem milowym na drodze prywatyzacji historii, bo

jest pierwszą syntezą, w której historia prywatna bierze górę nad historią państwową. <...> To pierwsza znana mi naprawdę cywilna historia Europy»<sup>9</sup>.

Немаловажной задачей Н. Дэвис считал приближение к читателю исторической атмосферы описываемой эпохи (с. 161). Именно поэтому он использовал в своих исторических исследованиях поэзию на самых разных языках, ибо «*jednojęzyczny deskurs historyczny ... jest równie fałszywy jak historia adarta z melodii*» (с. 162).

Н. Дэвис уделяет внимание и анализу рецензий на его книгу «Европа». За редким исключением они были положительными. Автор сам не ожидал, что книга станет бестселлером (с. 163). В очередной раз он признает ошибочным взгляд на его труд как на попытку уравнивать европейские Восток и Запад. Н. Дэвис лишь стремился показать искусственность интеллектуального конструкта под названием «Западная Европа», подчеркивая историческую роль небольших наций и национальных меньшинств (с. 165–166). Французский философ XVII в. Блез Паскаль иронически заметил, что «истина по одну сторону Пиренеев становится заблуждением по другую». Н. Дэвис обоснованно указывает на различие между самим понятием «европейской цивилизации» и составляющих ее культур, которые сохраняют национальную самобытность: «Цивилизация есть сумма всех идей и традиций, унаследованных от Античности и христианства, которая была привита на местные культуры народов Европы извне, сформировав общее наследие. Напротив, культура вырастает изнутри, из повседневной жизни каждого народа. Она формируется из всего того, что является специфической особенностью данной нации – ее родного языка, фольклора, религиозных течений, неприятия чужих»<sup>10</sup>.

Отдельное внимание в «разделе комментариев» получила тема истории Англии, а вернее – Великобритании. Автор подчеркивает некорректность синонимизации этих названий и выделяет английские стереотипы относительно этой проблемы.

Одним из самых интересных разделов книги является «*Niezrozumiane zwycięstwo*» – размышления о Второй мировой войне. Н. Дэвис считает, что адекватной визии этой войны еще не создано. И с ним, пожалуй, следует согласиться, поскольку все события того времени излишне политизированы. Н. Дэвис предлагает, на его взгляд, наиболее оптимальный подход к этой проблеме. Базируется он на следующих основных компонентах. Во-первых, признание Советского Союза главной стороной противостояния Германии. (*Nota bene*: Советский Союз, а не Россия, поскольку наибольшие потери имели западные территории СССР, в том числе Беларусь, которая утратила 25% населения.) На восточном фронте немцы понесли до 80% всех своих потерь. Во-вторых, признание господствующей в СССР идеологии и действий тоталитарной советской власти преступными. Причем как в отношении своего народа (репрессии, депортации), так и других наций, в том числе немцев, подвергшихся насилию в 1945 г., а также оккупированных народов Восточной Европы (преступление против человечества – одно из двух основных обвинений судебного процесса в Нюрнберге). Преступления против мира (второе основное обвинение) СССР начал совершать с самого начала Второй мировой,

ярким примером чему является нападение на Финляндию, за что агрессор был исключен из Лиги Наций (т.е. на тот момент международное сообщество признавало в Советском Союзе преступника, а после войны – уже нет). «Należy przykładać tę samą miarę do wszystkich stron konfliktu», а западные союзники закрыли глаза на преступления СССР (с. 201). В-третьих, говоря о фронте идеологическом, не надо забывать, что концепция «антифашистского» блока строилась как «брак по расчету», в котором «Zachód postanowił uciszyć swoje sumienie» и пойти на «пакт с дьяволом» (с. 203–204). В конце своих размышлений Н. Дэвис подчеркивает, что «triumf Stalina nie miał nic wspólnego z wolnością czy sprawiedliwością», и высказывает надежду, что кому-нибудь удастся расставить во Второй мировой войне акценты более основательно, чем это сделал он (с. 206).

Четвертую часть книги Н. Дэвис посвящает наиболее сложным, по его мнению, вопросам, связанным с понятием «Европа».

1. Европа как цивилизация давно уже вышла за свои географические границы, освоив другие части света. Автор рассматривает это освоение на примере Австралии и Сибири, в чем находит много аналогий. Интересен в этой связи прогноз относительно будущей сепаратизации Сибири (с. 228). Поскольку текст писался десять лет назад, то некоторые прогнозы можно уже сверять. Например, о том, что «demokracja w Rosji nie wytrzyma kolejnej Czczeni» (с. 227). Оправдалось ли это предсказание? И да, и нет. Нет – если Н. Дэвис имел в виду территориальную трансформацию Российской Федерации. Да – если подразумевал изменение политического строя страны в сторону редукции демократических ценностей (о чем сам автор прекрасно осведомлен – с. 332).

2. Вечный немецко-польский антагонизм – это миф. Для его развенчания Н. Дэвис избрал пять тем, некоторые из них имеют характерные названия: «Migracja, asymilacja i współistnienie», «Polonofilstwo i proniemieckość». Правда, развенчивая старый миф, автор, похоже, создает новый и сам становится его первой «жертвой», о чем свидетельствует аннотация на суперобложке: «dowiemy się z niej (из книги – А. Т.), ... że Niemcy przez ostatnie tysiąc lat byli najlepszymi przyjaciółami Polaków».

3. Наиболее проблематичным для некоторых европейцев может стать раздел «Wątek islamski w historii Europy». В самом его начале автор высказывает сомнение относительно корректности широко распространенного тезиса «исламский фундаментализм», будто бы нет аналогичного христианского феномена. (Уже упомянутый белорусский философ в этот ряд поставил бы и демократический фундаментализм западного образца с его «идеологической воинственностью и непримиримостью к инакомыслию», а также систематичными двойными стандартами и двойной моралью<sup>11</sup>.) Н. Дэвис прослеживает движение ислама по Европе от самого его начала («Mauretańska Hiszpania») до современной миграции мусульман в западные станы. Исследования Н. Дэвиса убеждают, что конструкция истории Европы без ислама была бы как минимум неполной и ущербной.

4. Не меньший, чем мусульмане, вклад в формирование Европы внесли евреи, о чем Н. Дэвис рассказывает также подробно и основательно. Как бы сложно ни складывались отношения мусульман и евреев с христианскими народами, их роль в истории Европы весьма значительна.

В пятой части автор представляет «*poglądy historyka*», имея в виду прежде всего самого себя. Поэтому она наиболее субъективна. Н. Дэвис хорошо понимает, что историку невозможно уклониться от влияний социально-политического дискурса, впрочем, как и исторической науке в целом. Однако стремление к объективности всегда должно присутствовать. Вот два основных требования, которые Н. Дэвис предъявляет к историку: 1) «*skromność i świadomość własnych ograniczeń*», 2) «*wyraźnie rozdzielenie niepodważalnych faktów od dających się podważyć opinii*» (с. 290). Здесь же он анализирует использование истории в политических целях, выделяя в этой проблеме идеологию, пропаганду, цензуру, топонимику, мифологию, систему образования и международные отношения.

В заключительном разделе Н. Дэвис пробует сделать некоторые прогнозы будущего. Однако здесь он не склонен преувеличивать значение собственной идеи о европеизации всего мира (панглобального расширения понятия «Европа»). Более того, как следует из названия раздела «*Wzrost nowych mocarstw światowych*», мир по-прежнему останется пестрым и только переакцентирует свои геополитические центры. Некоторые моменты в прогнозах Н. Дэвиса представляется интересным отметить. Например, о том, что «*totalitaryzm więc nie powroci*» (с. 322), что «*jedna rzecz nie ulegnie zmianie i będzie to polityka siły*» (с. 323), а также рациональную аргументацию «горячих точек» в будущем (с. 327). А вообще будущее, по крайней мере ближайшее, согласно Н. Дэвису, в большой степени зависит от самого могущественного сегодня государства в мире – США, которому важно не наплодить себе врагов, чтобы те не «позаботились» о скорейшем окончании «американского века» (с. 334).

«*Jest tylko jeden problem. Jeżeli tożsamość europejska się krystalizuje i jeżeli wszyscy obrastamy w tę nową otoczkę europejskości, jedynie kwestią czasu jest narodzenie się w Europie jej własnej formy nacjonalizmu. Jak można przypuszczać, europejscy nacjonaści będą nienawidzić wszystkiego, co amerykańskie, gardzić Chińczykami i Hindusami oraz obawiać się islamu. Ruch Europejski będzie musiał wówczas stoczyć kolejną batalię*» (с. 195).

Книги Н. Дэвиса изданы на разных языках в различных странах. И автор надеется, что его труд «*przyczyni się do umocnienia tożsamości europejskiej*», причем «*zarówno w umysłach Europejczyków, jak i w oczach ludzi spoza kontynentu*» (с. 170). Ход истории (расширение ЕС, глобализация с европейской доминантой) позволяет считать эту надежду оправданной.

Хотя где-то на заднем плане сознания все же маячит щепетильный вопрос: а не стали ли книги Н. Дэвиса просто модой в интеллектуальной среде? (Как когда-то стихи Элиота или Бродского.) Но ответ на этот вопрос сможет дать лишь время, как и в случае с упомянутыми поэтами. Подождем аттестации работ историка Н. Дэвиса самой историей.

### Примечания

- <sup>1</sup> Правда, трудно сказать, насколько уместно его называть именно британским мыслителем, поскольку сам он считает себя популяризатором или даже идеологом европейского самосознания.
- <sup>2</sup> Например, история Польши, изложенная под красноречивым названием «Сердце Европы», репрезентируется в обратном хронологическом порядке относительно традиционной периодизации: Davies, N. Serce Europy. Krótka historia Polski / N. Davies. Londyn, 1995. 414 s.
- <sup>3</sup> «Davies nigdy nie akceptował podziału na historię «popularną» i «naukową», uważając jasny i prosty styl za niezbędny w dobrej historiografii» (Nowicka M. Książka o całej Europie // Magazyn, nr 27, dodatek do „Gazety Wyborczej” nr 154, 04.07.1997 // [http://www.davies.pl/r\\_mn\\_ksiadzkaocalejeuropie.php](http://www.davies.pl/r_mn_ksiadzkaocalejeuropie.php) ).
- <sup>4</sup> Davies N. Serce Europy. Krótka historia Polski. Londyn: „ANEKS”, 1995. S. 264.
- <sup>5</sup> Мудров, С. Пережитки или вечные ценности? Христианское осмысление европейской интеграции / С. Мудров // Беларуская думка. 2008. № 6. С. 72–76.
- <sup>6</sup> Лукашенко, А. Выступление на 14-м саммите стран Движения неприсоединения / А. Лукашенко // Советская Белоруссия, 2006, 20 сентября.
- <sup>7</sup> Щекин, Н. От вестернизации – к глобализации. Динамика цивилизационного развития христианства в контексте византийско-православной традиции / Н. Щекин // Беларуская думка. 2008. № 7. С. 76.
- <sup>8</sup> Борхес, Х.Л. Скрытая магия в Дон Кихоте / Х.Л. Борхес // <http://c-society.ru/main.php?ID=240662&ar2=30&ar3=220>.
- <sup>9</sup> Cichy, M. Europa zmienia przeszłość / M. Cichy // Gazeta Wyborcza, N 126, 30–31.05.1998 // [http://www.davies.pl/r\\_mc\\_europazmieniaprzeszosc.php](http://www.davies.pl/r_mc_europazmieniaprzeszosc.php)
- <sup>10</sup> По: Рубинский, Ю.И. Большая Европа: этапы становления / Ю.И. Рубинский // <http://www.wpec.ru/text/200705211525.htm>.
- <sup>11</sup> Щекин, Н. От вестернизации – к глобализации. Динамика цивилизационного развития христианства в контексте византийско-православной традиции / Н. Щекин // Беларуская думка. 2008. №7. С. 76.

## ПРОБЛЕМА ПОГРАНИЧЬЯ ИЛИ ПОГРАНИЧЬЕ ПРОБЛЕМ

Коллективная работа «Пограничья Беларуси»\* была подготовлена в рамках учебно-исследовательской программы «Pogranicza Białorusi: historia, kultura, język» (2001–2006 гг.) Международной гуманитарной школы при Центре исследования античных традиций Варшавского университета (MSN OBTA UW). Программа охватывала исследованиями более чем сто деревень в Гродненской, Гомельской и Могилевской областях, с выездами на Витебщину и Смоленщину. В ходе работы был собран архив из 350 аудиокассет с записями бесед с респондентами.

Сборник включает 28 статей, поделенных на четыре тематические части: история и историческая память пограничий; локальная и надлокальная идентичность пограничий; язык и языковое сознание пограничий и традиционная культура пограничий в процессах модернизационных изменений. Основной корпус материалов предворяет введение, а заканчивает опись архива записей бесед с респондентами.

Среди минусов работы, которые сразу же бросаются в глаза, – очевидный перекосяк в сторону лингвистической тематики (она занимает примерно треть объема книги). Во введении первоначально заявлено, что коллективный труд, выполненный в ходе учебно-исследовательской программы, является междисциплинарным. Однако тут же узнаем, что исследование характеризуется социолингвистическим подходом.

В разделе «Введение» прежде всего обратим внимание на статью А. Смоленчука «История и память» (с. 19–26). Автор прослеживает генезис и эволюцию проблемы исторической памяти в исторической науке, способы ее интерпретации, методологические аспекты применения. Статья носит теорети-

\* Pogranicza Białorusi: w perspektywie interdyscyplinarnej. Red. E.Smulkowa, A. Engelking. – Warszawa: DiG, 2007. 511 s.

ческий характер и касается изучения методологии истории, прежде всего устной (Oral history), но не совсем понятно ее предназначение в работе о белорусских пограничьях. Фактически Беларусь в ней упоминается лишь в последних абзацах. Здесь автор предпринял попытку охарактеризовать историческую память сельских жителей Беларуси. В трактовке А. Смоленчука белорусы 1920–1930-х гг. рождения характеризуются неглубокой, фрагментарной и избирательной исторической памятью, которая осталась вне влияния официальной истории, – важнейшим событием для респондентов оказалась Вторая мировая война (с. 25). Как мне представляется, историческая память является составной частью обыденного (ненаучного) опыта человека, основанного, прежде всего, на чувственных категориях, поэтому она априори не может быть целостной, последовательной и учитывать причинно-следственные связи. Спорным также является социальное позиционирование характеристик исторической памяти. Историческая память крестьян, горожан, научной интеллигенции отличается скорее содержанием, а не формой. Воспоминания многих крупных профессиональных историков также грешат фрагментарностью и избирательностью, о чем они сами, кстати, и говорят (например, воспоминания А. Гуревича). Что же касается отсутствия влияния на крестьян Беларуси официальной исторической памяти, то, учитывая широкое использование СМИ идеологией советской власти, этот тезис тоже представляется спорным. Об этом, кстати, свидетельствует и тот факт, что главным событием респондентами выделена Вторая мировая война, являющаяся ключевой темой исторического компонента официальной белорусской идеологии и по сей день.

Введение включает также две статьи Е. Смулковой: «О понятии пограничья» (с. 5–14) и, в соавторстве с А. Энгелькинг, «Заметки о методе полевых исследований пограничий Беларуси» (с. 15–18). Е. Смулкова стремилась развести понятия «Пограничье» и «Приграничье». Однако это ей не удалось, что становится очевидным уже при просмотре заголовков статей. Вызывает вопросы и определение основной дефиниции работы: «пограничье» – территория столкновения, проникновения и наложения различных народов и этнических групп, их культур и языков (с. 5–6). Правда, в дальнейших терминологических и методологических разъяснениях Е. Смулкова стремилась дистанцироваться от пространственного атрибута пограничья (с. 8). Тем не менее в большинстве статей территориальность прослеживается как структурный элемент. Сама Е. Смулкова выделяет Западное, Восточное и Южное Пограничье Беларуси (с. 9), а также пограничья польско-белорусско-литовское, польско-белорусско-украинское, белорусско-украинское и белорусско-российское (с. 10).

Первый раздел «История и историческая память на пограничьях Беларуси» вызывает больше всего вопросов относительно тематической концепции книги. Раздел включает пять статей, три из которых представляют собой работы традиционной проблематики формирования государственных границ, истории приграничных районов и исторической социологии регионов. Статья С. Хомича «Форми-



рование белорусско-российской границы в XX в.» (с. 61–72) посвящена процессу определения и становления территории Беларуси в ходе «ўзбуйнення БССР». Примечательно, что исследователь использует термин «этноконтактная зона», который более точно соответствует устремлениям авторов проекта.

Статья И. Романовой о советском пограничье «Жыццё ва ўмовах савецкага пагранічча. Беларускае пагранічча па савецкі бок дзяржаўнай мяжы ў 1930-я гг.» (с. 73–100) вызывает несколько замечаний. Во-первых, автор параллельно использует понятия «памежжа» и «пагранічча». Во-вторых, в статье речь идет о повседневной жизни в приграничных, а не пограничных районах, что расходится с концепцией сборника, заявленной Е. Смукловой во введении (с. 5).

Работа С. Токтя «Змены этна-канфесійнай структуры насельніцтва Гарадзеншчыны ў другой палове XX ст.», выполненная в жанре исторической социологии, посвящена вопросу изменения этнической структуры населения этого региона Беларуси во второй половине XX в. В статье использован широкий архивный материал и приведено множество статистического материала. Однако она явно выпадает из заявленной проблематики проекта как предметом исследования, так и хронологическими рамками.

В статье «Другая сусветная вайна ў памяці насельніцтва заходняга і ўсходняга памежжа Беларусі» (с. 121–156) А. Смоленчук анализирует образы исторической памяти белорусов пограничья по отношению к системам государственной власти, партизанскому движению, представлениям о «чужих» и повседневной жизни. Эту работу, безусловно, можно рассматривать как одну из лучших в современной белорусской исторической антропологии. Тем не менее считаем необходимым обратить критическое внимание на некоторые аспекты статьи. Во-первых, хотя автор и обращает внимание на проблему пограничности сознания: «Кожнае памежжа – гэта тэрыторыя суіснавання, сутыкнення і ўзаемапранікнення розных вобразаў мінулага» (с. 121), но по всему тексту акцентирует территориальную пограничность, фиксируя ее (как представляется, совершенно искусственно) в терминах «беларуска-польскае памежжа» и «беларуска-расейскае памежжа». Во-вторых, хотелось бы обратить внимание на репрезентативность материала, лежащего в основе выводов А. Смоленчука. Большинству опрошенных (1916–1921 года рождения) в период 1939–1945 гг. было 19–25 лет (а то и меньше). Это группа молодежи, чьи взгляды, как правило, отличаются от представлений взрослой части общества, что автором не оговорено. Кроме того, А. Смоленчук нередко делает обобщения, опираясь на информацию от одного-двух опрошенных, что может свидетельствовать лишь о их личной точке зрения.

Последней статьей исторического раздела является работа Н. Сычуговой «Паходжанне і гістарычны лёс палякаў у памяці насельніцтва наваколя Мазыра» (с. 157–165), в которой предпринимается попытка решить проблему происхождения белорусских поляков с помощью методологии устной истории. В ходе опроса о восточной границе Польши респонденты упоминали образ «Старого дуба» (с. 158).

По мнению автора, возможно речь здесь идет о местечке Стародубье, которое находилось на восточной границе Речи Посполитой в XVIII в.

Исторический раздел работы «Пограничье Беларуси» оставляет впечатление концептуальной эклектики и использования традиционных для белорусской историографии объектов исследования. Повсеместно выделяется дихотомия «Восток – Запад», как будто не существует северного и южного пограничий. Логичным было бы рассмотреть не только формирование территории БССР до Второй мировой войны, но и после нее, когда произошли территориальные изменения относительно Польши, Литвы и Латвии. Повседневность пограничных территорий Беларуси ограничена 30-ми годами XX в. Случайным выглядит и исследование этно-конфессиональной структуры лишь Гродзенщины и только во второй половине XX в.

Второй раздел работы посвящен проблемам идентичности – «Лакальная і над-лакальная тоеснасць жыхароў памежжа» и включает шесть статей.

В статье польской исследовательницы К. Лихтарович «Swojskość i lokalność w świadomości mieszkańców wiejskich terenów pograniczy Białorusi» (с. 169–178) анализируются формы социальной идентичности сельского населения Беларуси. Автор приходит к мнению, что отличия населения западного и восточного пограничий Беларуси выражены через такие индикаторы самоидентификации, как фамилия и региональное (территориальное) происхождение (этноним деревни, региона или государства). На западном пограничье Беларуси люди идентифицируют себя с этнической группой и населенным пунктом проживания. Встречается и отождествление этноса с верой. На восточном пограничье ситуация выглядит несколько иначе. Отличия прежде всего связаны с территориальной идентификацией. Автор предполагает, что белорусская идентичность в этом регионе более четко выражена по причине близости государственной границы с Россией. Однако сразу же возникает вопрос, почему близость государственной границы с Польшей также не повлияла на качество самоидентичности жителей западного пограничья Беларуси. На восточном пограничье, по мнению К. Лихтарович, отнесение себя к белорусскому этносу происходит несмотря на то, что «восточники» от жителей центральной Беларуси отличаются сильнее, чем от россиян. Но здесь автором игнорируется проблема влияния на этническую идентичность белорусов официальной советской, а затем и белорусской идеологии, акцентирующей «общеславянское братство» и т.п.

Наиболее логичным текстом для заявленной концепции пограничья выступает работа гродненского исследователя Э. Мазько «Падарожжа па-за лакальнасць: “нашыя” людзі паміж “сваім” і “чужым” светам» (с. 179–208). Статья посвящена анализу структуризации и иерархизации пространства в соответствии с категориями «свой» – «другой» – «чужой». Она предстает завершенным и целостным текстом, в котором очерчена актуальность проблемы и дана эпистемологическая характеристика респондентов. Тем не менее и в этой работе присутствует стремление за-

фиксировать пограничье прежде всего через территориальность – этноконтактные зоны (с. 206).

В статье польского этнолога А. Энгелькинг «"Nacja" i "Nacjonalność" jako kategorie identyfikacji i tożsamości mieszkańców wsi na wschodzie Białorusi» (с. 209–223) предпринята попытка осмыслить национальную идентичность белорусов восточного пограничья. Автор защищает идею о том, что национальное самосознание белоруса восточного пограничья тесно связано с сельским образом жизни, что усложняет и затрудняет национальную самоидентификацию.

Работа Т. Ивановой «"Мяшаная мова" – "Мяшаны свет"» посвящена определению понятия «Смешенный мир (Мяшаны свет)» и выявлению его наличия на восточном пограничье Беларуси. Автор считает, что «смешенный мир» – это ситуация трансформации традиционного уклада жизни. Его чертами (уровнями) выступают переходные диалекты в контактах носителей русского и белорусского языков, чувство изменчивости времени и ситуация контакта с другим. Интересно предположение автора, что причиной распада традиционной культуры белорусов является распад родовых связей (с. 227). Правда, скорее всего это следствие, а причиной распада была модернизация белорусского общества: урбанизация, индустриализация, распространения СМИ, борьба с неграмотностью и т.д.

В разделе о идентичности внимание привлекает статья О. Шаталовой «Палітычныя лідэры і ўлада ва ўяўленнях жыхароў беларуска-расейскага памежжа» (с. 231–240). Работа четко структурирована, очерчены характеристика изучаемой проблемы и уровень информативности респондентов. Фактически это единственный текст, в котором предпринята попытка проанализировать познавательные возможности метода интервьюирования для раскрытия поставленной проблемы. Важен вывод автора о том, что «факт пражывання на беларуска-расейскім памежжы не ўплывае на палітычную свядомасць рэспандэнтаў» (с. 239). Эту констатацию в широком смысле можно применить ко всем работам исторического и этнологического разделов.

Последняя статья раздела «Калгас: селянін – праца – зямля (да спробы гісторыка-антрапалагічнага аналізу)» написана гродненской исследовательницей С. Чувак. В работе анализируется процесс развития колхозного движения и его влияния на формирование традиционной локальной общины в восточных регионах Беларуси. Текст явно выпадает из концепции сборника. Примечательно, что автор заявляет об использовании материалов, собранных в *восточных регионах* (курс. авт.) Беларуси, а не на *восточном Пограничьи*, как это делают остальные авторы.

В целом следует отметить, что, несмотря на всю очевидную актуальность проблемы идентичности в современной науке, авторы этого раздела используют устаревшие концептуальные/объяснительные схемы, воспринятые из опыта этнографической науки XIX в. (в лучшем случае первой половины XX в.). Показательным является использование в качестве респондентов только сельских жителей и лишь пожилого возраста.

Третий раздел – «Мова і моўная свядомасць на памежжах Беларусі» является самым большим по объёму и количеству авторов. Из девяти исследователей шесть представляют Польшу, а два – Россию. Они анализируют языковое сознание жителей белорусско-российского пограничья в Витебской и Могилевской областях («Po naszymu» – charakterystyka świadomości językowej mieszkańców pogranicza białorusko-rosyjskiego Я. Петки (с. 281–292.)), описывают языковую ситуацию в белорусско-российском пограничье на Могилевщине (М. Jankowik, Zakres funkcjonowania języka białoruskiego i stan zachowania gwary (с. 293–315)), белорусско-польском в Гродненщине (М. Łucewicz-Napalkow, Wiecej po polsku (с. 335–345)) и на Белосточчине (Е. Wojtyra, Sytuacja socjolingwistyczna (с. 369–387)), исследуют язык преподавания в белорусских школах (М. Алексеева. Язык белорусской школы в 1920–1940 гг. (с. 318–324)), характеристики коммуникативных кодов (R. Sawicka, Polszczyzna w codziennej komunikacji na Grodzieńszczyźnie (с. 347–353), (О. Дивина, Белорусско-польское пограничье: коммуникативные коды на территории Беларуси и Польши (с. 355–368)).

Особо хотелось бы обратить внимание на следующие работы. В статье «Лінгвістычны і сацыялінгвістычны характар беларускага памежжа. Да пастаноўкі праблемы» И. Будько анализирует закономерности взаимодействия лингвистических систем, функционирующих на восточном и западном пограничьях Беларуси, а также насыщенность речи заимствованиями из других языков. Автор рассматривает проблему сквозь призму межэтнических контактов, но расширяет ее социально-политическим и ситуативным контекстом. Информанты фиксируют заимствования социально-политической лексики, бюрократических штампов, смену словарного аппарата и кодов в ходе изменения тем беседы (с. 260,262). В статье широко использован метод матричного наложения для выяснения коэффициента приближенности языка к реальности.

Статья М. Воевуцкой «Katruchiński lemiezień – język drybińskich szapowałów» (с. 325–333) посвящена исчезающему лингвистическому явлению – арго дрибинских шаповалов, названному Е. Романовым «катрушинским лемезенем». Пространство и ситуация пограничья в этой работе очерчена несколько иначе, чем в остальных текстах. Пограничье здесь рассматривается через языковые маркеры профессиональной группы в отличие от территории контакта этнических групп (этносов, религий).

Раздел, посвященный освещению языковой ситуации на пограничьях Беларуси выглядит наиболее целостным и логичным в концептуальном плане. Во введении Е. Смукловой и программной статье И. Будько выявлены направления, которые затем четко раскрыты в последующих текстах.

Последний раздел сборника «Традыцыйная культура на памежжы ў працэсе мадэрнізацыйных зменаў» – самый небольшой и объединяет тексты трех авторов. Автором двух из четырех статей раздела является белорусский этнолог О. Лобачевская. В работе «Традыцыйнае адзенне як маркер этнічнай ідэнтыфікацыі на па-

межжы» (с. 389–401) описаны значения традиционного костюма Пограничья для идентификации «чужих» и распознавания «своих». Вторая статья О. Лобачевской «Абрад “Гуляць ікону” як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы» посвящена анализу традиции почитания иконы, распространенной на восточных территориях расселения белорусов через акциональность, типологию, семантику, гендерную оппозиционность и народные представления. Автор описывает постепенный упадок этого обряда в XX в. Тем не менее, согласно О. Лобачевской, жизнестойкость обряда «гуляць ікону» свидетельствует о разнообразии и адаптивном характере народной культуры (с. 429).

К проблемам народной религиозности и «повседневной веры» обращена статья И. Олюниной «“Бог, чы ё чы не, а верыць троху ж нада” – аб некаторых элементах рэлігійнай свядомасці жыхароў усходняга памежжа Беларусі» (с. 431–438). Основное внимание автор уделяет трем элементам религиозного сознания белорусов восточного пограничья – Богу, вере и церкви и приходит к выводу, что религиозность белоруса на восточном пограничье представляет особую форму мировоззрения. К сожалению, в статье отсутствует оценка информативности респондентов (традиционная ситуация для рецензируемого сборника).

В материале польской исследовательницы Г. Чарыгтонюк (G.Charytoniuk) «Białoruski obrzęd dziadów w literaturze przedmiotu i w pamięci mieszkańców wsi» прослеживается эволюция обряда почитания предков на полевого материале, собранном в 1999–2006 гг. на пограничьях Беларуси.

Но если говорить о четвертом разделе в целом, то он оставляет впечатление незавершенности.

Сборник «Пограничья Беларуси в междисциплинарной перспективе» вызывает противоречивые чувства. Приходится признать, что для большинства авторов отечественной гуманитарной традиции (в первую очередь историков и этнологов) проблема пограничья представляется размытой, отсутствует устойчивая терминология и объяснительные концепции. Пограничье рассматривается в традиционном «межили этническом» ключе, а следовательно, лишь в пространственно очерченном контексте. Возникает ощущение презентации во многом архаичных взглядов на объект исследования: сельское население как носитель «истинных» знаний, пожилое население как единственный источник информации. Не прибавляет текстам инновационности и постоянная актуализация привычных оппозиций: город – село; пожилые – молодые; образованные – без образования; «свои» – «чужие».

Непонятым выглядит игнорирование в сборнике, ориентированном на исследование этноконтактных зон, творческого наследия норвежского антрополога Ф. Барта, крупнейшего теоретика этой проблемы и автора концепции этнической границы. Его работы переведены на русский и на польский языки.

Сборник направлен на теоретическое осмысление полевого материала, но только как исключение встречается описание и характеристика информативности респондентов. Это минимизирует эффективность использования методов

интервьюирования. Многие выводы в статьях опираются на единичные интервью, несмотря на то что важнейшей характеристикой этого метода является количественный показатель.

Основным спорным моментом всей работы видится использование модернистской схемы «центр – периферия», в которой ситуация пограничья рассматривается как нечто экзотическое, *не норма*'льное (как концентрация и консервация архаичности).

Сборник работ и программа в целом заявлены как исследовательский проект ученых Беларуси, Литвы, Польши, Украины и России. Однако среди 28 авторов лишь два представителя России, а исследователи из Украины и Литвы вообще отсутствуют. Среди польских ученых большинство представлено в лингвистическом разделе (шесть ученых), а в части, посвященной истории и исторической памяти, лишь белорусские авторы.

Тем не менее закончить рецензию хочется классической фразой о том, что, несмотря на все вышеперечисленные недочеты, проделанная работа является важным вкладом в актуализацию и изучение проблемы белорусского пограничья. Собран большой архив полевого материала, в проекте приняло участие значительное количество исследователей. Поэтому можно с уверенностью говорить, что в данном проекте междисциплинарность состоялась. А это случается крайне редко.

## ВООБРАЖАЯ ИМПЕРИЮ: АЛЕКСЕЙ МИЛЛЕР И НОВАЯ ИМПЕРСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ\*

Новая книга Алексея Миллера могла бы быть интересна белорусскому читателю в самых разных контекстах.

Разумеется, прежде всего в содержательном (дисциплинарном): Миллер один из первых и наиболее интересных российских историков постсоветского времени, который в пределах истории Российской империи занялся ее *западными окраинами* и, таким образом, вторгся в сферу интересов белорусской и украинской (а также польской и частично литовской) историографий. Разумеется, это вторжение относительно: Миллер занимается именно *имперской историей* второй половины XIX в., временем, когда белорусская и украинская истории хотя и являлись частью истории империи, но уже не совпадали с ней полностью. Временем, когда протонациональные элиты искали уже *другие* генеалогии и строили *другие* проектности. В этом смысле наряду с имперскими идеями, проектами и идентичностями возникали контрдискурсы, альтернативные проекты, другие идентичности. Белорусская и украинская историографии сегодня берут эту альтернативу, эту «друговость» в качестве основной линии, обосновывая свой выбор как генеалогически (имперский фактор – достаточно поздний и внешний), так и телеологически (если мы имеем сегодня независимые Беларусь и Украину, значит, та, альтернативная, линия победила, и историки с полным правом могут считать ее основной). В конце концов, какой-либо выбор основного вектора всегда маргинализирует другие векторы развития.

А. Миллер – один из немногочисленных российских историков, осознающих эту дилемму; при этом его интересует не

\* Миллер, А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования / А. Миллер. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 248 с.

только историческая реальность XIX в., со столкновениями национального и имперского, конфликтом протонациональных элит, конкуренцией проектов – но и сегодняшние практики писания истории, сегодняшние политики памяти в регионе, рационализирующие то, что произошло, ретроспективно придавая ему ту определенность, неизбежность, основность, которая не видна *из перспективы самого времени*.

Одна из основных тем в исследовательском досье А. Миллера – историческое распутье XIX в. с проектом «большой русской нации», проектом, который – и тут А. Миллер достаточно искренен – так и не реализовался в истории. Его анализу посвящена предыдущая книга автора «Украинский вопрос в политике властей и в русском общественном мнении». В ней А. Миллер попытался рассмотреть политику имперских властей в отношении западных окраин не просто как естественные практики русификации и национального угнетения, но и как рациональный проект конструирования новой имперской нации (русской), который был более сложным, нежели этнически русский, но и более естественным и понятным для российского общества, нежели просто *сообщество народов империи*. По А. Миллеру, за этим проектом стояли достаточно рациональные практики реализации имперской власти. И именно эта рациональность империи позволяет не исключать европейский восток XIX в. из общих процессов европейской модерности, списывая его на отсталость, российскую (или восточноевропейскую) ментальность или на что-нибудь другое из «ориенталистского» набора толкований.

Да, имперские практики как практики рациональные – именно это выделяет Миллера из рядов российских историков, занимающихся исторической уникальностью империи. Историков, которые, обращаясь к событийной, политической или социальной истории Российской империи и даже к истории идей в Российской империи, обособляют и тем самым этнизируют, национализируют свои объекты. В результате история одной из самых космополитических империй получается написанной с этноцентрических позиций, как история отдельного случая.

В «Империи Романовых...» А. Миллер продолжает рассматривать названные сюжеты. Но при этом автор называет свою новую книгу методологической. И совсем не потому, что сама книга обещает нам методологию в традиционном смысле, в качестве набора определенных норм, правил, рекомендаций. Методология, по А. Миллеру, – это и не приоткрывание «кухни историка». Это скорее попытка разобраться, как то, что говорит и пишет историк, связано с тем, откуда он говорит. И каковы последствия этого говорения с определенной позиции или определенного места.

Первый раздел *История Российской империи в поисках масштаба и парадигмы* закладывает полемику с тем, что А. Миллер называет национальной парадигмой писания истории, и с тем, что обычно обозначается как региональный подход. И одно, и второе по отношению к имперской истории XIX в., согласно А. Миллеру, оперирует концептами более позднего периода (периода национальных проектов, или периода нового геополитического и геокультурного деления империи) и пытается



найти в тогдашней реальности то, чего там *еще не было*. Свое методологическое предложение А. Миллер называет ситуационным подходом, и оно заключается (в идеале) в максимальном приближении к самой реальности, в поисках реальности *как таковой*. Вторым аспектом ситуационного подхода А. Миллер считает возможность увидеть ситуацию из разных перспектив, дать голос разным сторонам исторического столкновения.

Два следующих раздела «Русификация или русификации» и «Идентичность и лояльность в языковой политике» выступают как образцы реализации ситуационного подхода. Они будут особенно интересны белорусскому (и украинскому) историку, поскольку проблематика колонизации и русификации стала одной из основных тем и одной из базовых матриц белорусского и украинского исторического нарратива XIX и XX вв. А. Миллер в этих работах пытается показать разнообразие имперских стратегий в языковом вопросе (в зависимости от региона и конкретного народа). Далее, как мы могли бы ожидать, принимая во внимание методологическое кредо автора, А. Миллер должен был бы обратиться к разным сторонам события, разным субъектностям, наконец – к разным реальностям. Ибо понятно, что даже реальности, в которых жили на одной и той же территории шляхетский повстанец, православный священник, присланный из центральных губерний, белорусский крестьянин, представитель имперской администрации, еврейский местечковец, – были разными.

Но как раз в этом аспекте книга А. Миллера разочаровывает. По крайней мере, белорусского исследователя, занимающегося девятнадцатым веком. Разочаровывает не просто тотальной неосведомленностью в белорусской и (в меньшей степени) украинской историографиях, полным отсутствием ссылок на работы белорусских и украинских (за редким исключением) историков. Разочаровывает как раз принципиальным нежеланием дать голос другому, принять и попытаться понять другую субъектность, другую исследовательскую (и даже культурную) перспективу. После похвалы разнообразию (в своей первой, методологической части), после тонкой дисквалификации своих коллег из национального и регионального лагерей А. Миллер в своих реальных практиках писания истории превращается в банального апологета либеральной империи, пытающегося в ретроспективной войне реальностей навязать XIX в. лишь одну реальность – реальность имперской администрации и ее практик.

\*\*\*

Именно это позволяет прочитывать книгу А. Миллера не только в дисциплинарной перспективе, но и как симптом определенных процессов, происходящих в восточноевропейской гуманитаристике (и, шире, в восточноевропейском мышлении после коммунизма). Этот второй контекст более масштабный, но и более

спекулятивный, – контекст формирования нового образа Восточной Европы, становления, а иногда и столкновения новых идентичностей, контекст конкуренции новых идей и стратегий толкования. Именно этот, второй контекст наиболее спорный, но и самый интересный.

Обращаясь к нему, мы могли бы выдвинуть следующую гипотезу. Где-то с конца 1990-х гг. наблюдаются определенные концептуальные сдвиги в российской гуманитаристике и, возможно, во всем российском культурном поле. Эти сдвиги можно описать как переориентацию от универсалистской (и в то же время изоляционистской) парадигмы Россия – Запад (с соответствующими поисками вселенской миссии России) на попытки размещения российской истории (и реальности) в микрорегионе «Восточная Европа». Возможно, эта переориентация связана с провалом как интегративной, так и радикально альтернативной стратегий в отношении Запада. Во времена посткоммунизма Россия осталась не только без универсальной миссии советского периода, но даже без рациональности – типа поведения, который позволял бы гибридизацию западных стратегий, как это произошло на Дальнем Востоке, нашедшем в итоге *свою модерность*.

Отсутствие этого и привело к возвращению России на региональный, национальный и даже локальный уровни.

В отношении восточноевропейских соседей это означает не просто пристальное всматривание во вновь возникшие национальные нарративы, анализ новых субъектностей. Россия не только снова открывает для себя Восточную Европу. Как проект, как дискурс. Она начинает *искать себя* в Восточной Европе. А это значит, начинает работу с историческим архивом, пытается каталогизировать способы и виды своего присутствия в регионе – что почти автоматически означает и *возможности доминирования*. Не только экономического или политического, но и интеллектуального.

Один из фрагментов или симптомов этой тенденции виден в возникновении *новой имперской историографии*.

Формально под новой имперской историографией мы можем понимать появление группы историков, которые занимаются историей Российской империи, или даже более концептуально – *имперским измерением истории России*.

Такое появление нового исследовательского направления (как и вообще выдвижение проблематики империи на первый план) могло бы быть рядовым явлением, если бы не несколько обстоятельств.

Сами эти историки активно перешагивают дисциплинарные границы и вступают в дискуссии по общим вопросам регионального значения. Они ведут активную *политику знания*: формируют образ региона, экстраполируя структуру имперского мира на другие эпохи, пытаясь реабилитировать имперскость как для самой России, так и – и это более существенно – для либерального Запада.

Это новое концептуальное открытие имперскости происходит в других обстоятельствах, в новой эпохе и связано с определенными концептуально-методологическими сдвигами.

В сочинениях новой имперской историографии перед нами не просто событийная история. Новые историки ищут *рациональность империи* и в этом смысле стремятся вписать регион (ретроспективно) в матрицу европейской модерности. Их базовый тезис заключается в том, что Империя и проект модерности совершенно не противоречат друг другу. Более того: в нынешнюю постмодерную эру «имперская рациональность», по их мнению, может снова стать актуальной.

В собственно российском же контексте она (имперская рациональность) позволяет надеяться на определенную логику и стратегию действий в условиях неопределенности российского национального проекта.

В контексте этих процессов книга А. Миллера интересна как симптом и как пример новой имперской историографии. Историографии, которая не просто занимается историей империи (экстраполируя вольно или невольно образ империи и на советские времена), но и пытается навязать определенные имперские схемы и стереотипы своим постимперским или постколониальным соседям.

\*\*\*

Таким образом, можно было бы сказать, что новая имперская историография функционирует в нескольких контекстах и на разных уровнях.

В плане «глобальном» – в мире производства и потребления знания на уровне глобальных репрезентаций – новая имперская историография стремится преодолеть комплекс окраины или периферийности российской истории и найти за ней (в ней) систему рациональности, а не русскую идею или миссию.

В плане региональном – вступая в дискуссию о Средней и Восточной Европе – новая имперская историография стремится противостоять «ориентализации» этого региона и в то же время готовит новые имперские стратегии доминирования – маргинализируя традиции Средней Европы, представляя их как локальные и несуществующие или стигматизируя как «этнические» или «националистические».

В плане Беларуси и Украины – новые имперские историографы, с одной стороны, стремятся преодолеть традиционные имперские и советские стереотипы, с другой – не выходить за пределы традиционно имперской картины мира, в которой белорусское и украинское снисходительно рассматриваются как этническое, локальное и периферийное отклонение от истинно русского, – центрального, доминантного, а теперь еще и либерально-имперского.

## НАШИ АВТОРЫ

**Бобков Игорь** – белорусский философ, историк идей. Кандидат философских наук. Главный редактор журнала *Перекрестки*.

**Бреский Олег** – белорусский правовед, кандидат юридических наук, доцент Брестского Государственного Университета. Стипендиат CASE.

**Бырлэдяну Виржилиу** – молдавский антрополог, доктор исторических наук, доцент Факультета Истории и Международных Отношений, Международного Независимого Университета Молдова. Стипендиат CASE.

**Дзярнович Олег** – белорусский историк, кандидат исторических наук. Занимается историей ВКЛ, проблематикой региональной идентичности, межкультурной коммуникации. Стипендиат CASE.

**Дюссель Энрике** – латиноамериканский (аргентинский) философ, создатель *латиноамериканской философии освобождения*. С 1975 года в эмиграции в Мексике. Представленный текст является частью масштабного проекта создания *этики освобождения*.

**Дзермант Алексей** – белорусский правовед, историк идеи. Занимается проблематикой истории правового сознания в регионе.

**Захаркевич Степан** – белорусский историк, этнолог. Аспирант БГУ.

**Казакевич Андрей** – белорусский политолог, правовед, историк идеи. Главный редактор журнала *Палітычная сфера*. Занимается историей политических идей, проблематикой региональной идентичности. Стипендиат CASE.

**Моцок Виталий** – украинский политолог, доцент кафедры международных отношений Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича. Стипендиат CASE.

**Трофимчик Анатолий** – белорусский историк, кандидат исторических наук. Доцент кафедры философии и истории Барановичского Государственного университета. Стипендиат CASE.

**Янион Мария** – классик польского литературоведения, историк идей. Специалист по истории польского и европейского романтизма. Переведённый текст является разделом книги “Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury”, вышедшей в Варшаве в 2006 г.

## **ЦЕНТР ПЕРСПЕКТИВНЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ОБРАЗОВАНИЯ В ОБЛАСТИ СОЦИАЛЬНЫХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК (CASE) ПРИ ЕВРОПЕЙСКОМ ГУМАНИТАРНОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

*Центр перспективных научных исследований и образования в области социальных и гуманитарных наук (CASE) при Европейском гуманитарном университете создан в 2003 г. при финансовой поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке и административном содействии Американских Советов по международному образованию ACTR/ACCELS и Американского центра по образованию и исследованиям.*

Основной целью деятельности CASE является содействие обновлению системы научных исследований и образования в области социальных и гуманитарных наук, развитию профессионального сообщества, а также мобилизации интеллектуальных и профессиональных ресурсов для изучения процессов социальных трансформаций в Пограничье Центрально-Восточной Европы (Беларусь, Украина, Молдова).

### **Задачами центра являются:**

- Интенсификация научных исследований в области социальных трансформаций в регионе Пограничья (Беларусь, Украина, Молдова);
- Накопление и распространение информации о научных исследованиях и учебно-методических разработках в области социальных трансформаций в регионе Пограничья;
- Координация научных исследований по важнейшим проблемам и направлениям, соответствующим профилю центра;

- Организация продуктивного научного диалога между исследователями и преподавателями региона по проблемам социальных трансформаций в регионе Пограничья;
- Создание сети партнерских образовательных и исследовательских учреждений в Беларуси, Украине, Молдове;
- Создание и развитие информационной базы для проведения исследований по проблематике центра;
- Содействие мобильности региональных и зарубежных исследователей, вовлеченных в работу центра.

### **Основные виды работ CASE:**

- Проведение конкурсов для аспирантов и докторантов на получение стипендий для проведения исследований по проблематике CASE;
- Осуществление образовательных программ для стипендиатов CASE;
- Проведение региональных исследовательских семинаров и международных конференций;
- Издание научного ежеквартальника «Перекрестки»;
- Издание сборника работ стипендиатов CASE;
- Издание монографий по проблематике CASE;
- Создание и апробация учебных, учебно-методических материалов, а также инновационных технологий обучения стипендиатами центра;
- Создание библиотеки CASE.

### **Тематические приоритеты CASE:**

- Теории и модели Пограничья в современных гуманитарных науках;
- Исторические и этнокультурные контексты формирования Пограничья (Беларусь, Украина, Молдова);
- Трансграничная, межрегиональная и транснациональная кооперация в Пограничье;
- Политические и правовые трансформации в условиях Пограничья (Беларусь, Украина, Молдова);
- Беларусь, Украина, Молдова в контексте европейской интеграции: противоречия и преимущества Пограничья;
- Пограничье и проблемы европейской безопасности;
- Национальная идентичность в условиях Пограничья;
- Социальная роль образования и культуры в условиях трансформации (Беларусь, Украина, Молдова);
- Регионы Пограничья в условиях глобализации.

## ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ В ВИЛЬНЮСЕ

*предлагает широкие возможности получения  
образования европейского уровня в сфере  
социальных и гуманитарных наук*

**Бакалаврские программы** – высшее четырехлетнее образование очной и заочной форм обучения (на базе среднего или незаконченного/законченного высшего образования) по направлениям:

- визуальные и культурные исследования;
- визуальный дизайн и медиа;
- история Беларуси и культурная антропология;
- культурное наследие и туризм;
- массовые коммуникации и журналистика;
- международное право;
- политология и европейские исследования;
- социальная и политическая философия;
- теория и практики современного искусства.

**Магистерские программы** – высшее двухлетнее образование второго уровня (на базе высшего образования) по направлениям:

- визуальные и культурные исследования;
- гендерные исследования;
- европейские исследования;
- международное право и европейское право;
- охрана и интерпретация культурного наследия;
- публичная политика;
- социальная теория и политическая философия;
- сравнительная история стран Северо-Восточной Европы.

**Дистанционные программы** – дополнительное образование для взрослых через Интернет. Широкий спектр курсов дистанционного обучения различной длительности в таких областях, как:

- дизайн;
- туризм и рекреация;
- современное искусство;
- право;
- коммуникация и информация;
- политология;
- философия;
- история.

Все о программах ЕГУ:

**[www.chu.lt](http://www.chu.lt)**