



Эдит Ключ

.

Россия на краю

Воображаемые географии
и постсоветская
идентичность



Современная западная русистика

«Современная западная русистика» /
«Contemporary Western Rusistika»

Эдит Ключ

**Россия на краю.
Воображаемые географии и
постсоветская идентичность**

«Библиороссика»

2011

УДК 316.7
ББК 60.524

Ключ Э.

Россия на краю. Воображаемые географии и постсоветская идентичность / Э. Ключ — «Библиороссика», 2011 — («Современная западная русистика» / «Contemporary Western Rusistika»)

ISBN 978-5-6043579-9-6

После распада Советского Союза в 1991 году русский народ переживал глубокий кризис идентичности. Советская идеология основывалась на вере в исторический прогресс, а постсоветское воображение между тем оказалось во власти территориальности. Географические метафоры (оппозиция севера и юга, а также центра, периферии и границ) стали знаками изменившегося самосознания и свидетельствами новой полемики о русской идентичности. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 316.7

ББК 60.524

ISBN 978-5-6043579-9-6

© Ключ Э., 2011
© Библиороссика, 2011

Содержание

| | |
|---|----|
| Предисловие | 7 |
| Сокращения | 12 |
| Введение. Россия – центр или периферия? | 13 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 22 |

Эдит Ключ

Россия на краю. Воображаемые географии и постсоветская идентичность

© Edith W. Clowes, текст 2011

© Cornell University Press, 2011

© Academic Studies Press, 2020

© А. В. Разин, перевод с английского, 2020

© Оформление и макет ООО «БиблиоРоссия», 2020

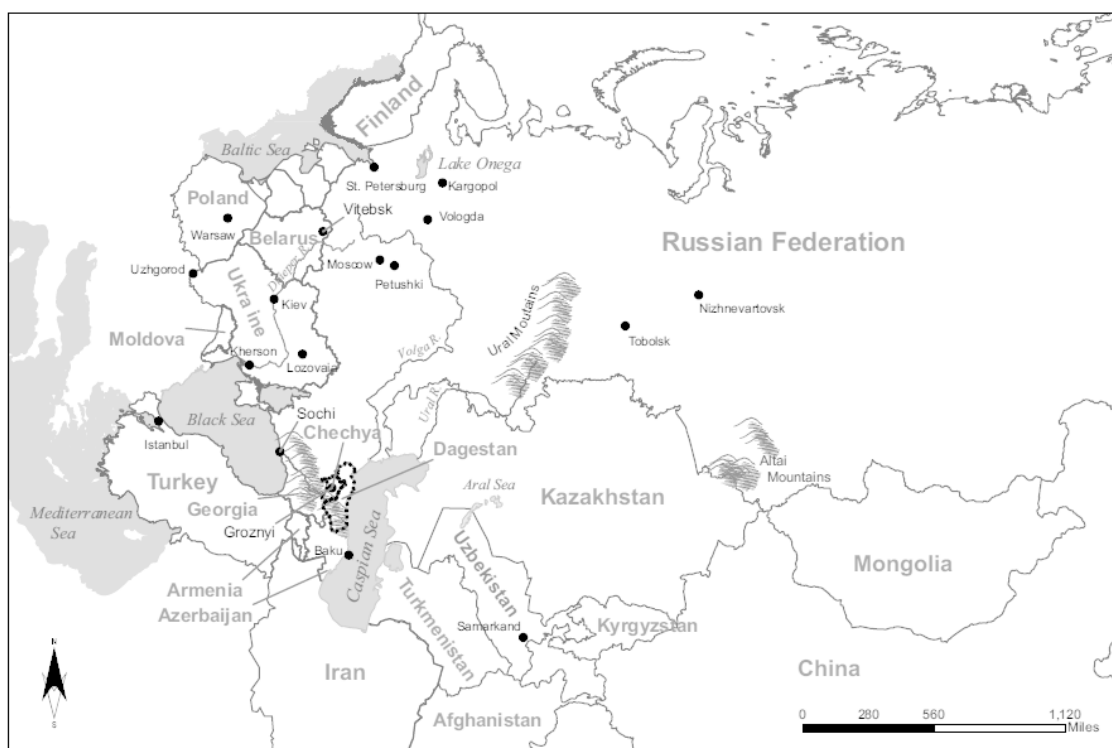




Рис. 1. Панно на станции метро «Боровицкая», Москва (1986), фото Adrienne M. Harris, 2007, воспроизводится с разрешения автора

Предисловие

В январе 1986 года в центре Москвы, неподалеку от Кремля, распахнула свои двери москвичам и гостям столицы новая станция метро «Боровицкая». Интерьер призван напомнить облик средневековых кремлевских палат, а в центре станции нельзя не заметить огромное барельефное панно цвета золота и обожженного кирпича, изображающее дерево с кроной в виде карты СССР, растущее из башен Московского Кремля. В кроне дерева расположились пятнадцать бесстрастных фигур в национальных костюмах, символизирующих пятнадцать союзных республик. Панно передает не совсем привычный взгляд на национальную идентичность: это не идущая снизу общность, из которой образуется государство; нация в Советском Союзе – это дерево, которое сажает, растит и держит под присмотром государство, чьим символом здесь выступает Кремль.

1986 год памятен прежде всего аварией на атомной станции в Чернобыле. При Михаиле Горбачеве, в последние годы существования Советского государства, молчавшие прежде нации Союза получили право голоса, право знать и обсуждать болезненную правду о прошлом и настоящем. Проводя свою политику гласности, открытости и прозрачности, Горбачев надеялся реформировать и возродить к жизни управляемую им многонациональную империю. Вместо этого он положил начало немыслимым ранее спорам о самоидентификации и самоопределении наций, что вскоре и привело к распаду Советского Союза. С одной стороны – бессловесные представители разных наций на древесной кроне панно, с другой – люди, внезапно по всей стране начавшие открыто выражать свои взгляды, обсуждать и спорить о наболевшем. Ничто лучше этого не скажет нам о подавляющей мощи советского русскоцентричного государства в его стремлении определять, формировать и распоряжаться самосознанием наций. По мнению представителей многих наций, полномочия центра были гипертрофированы, он взял на себя слишком много власти, и нации начали сопротивляться его силе. Русские же, в свою очередь, ставили под сомнение свою собственную идентичность. С распадом Советского Союза в 1991 году понятия периферии и границ, реальных и символических, стали ключевыми в размышлениях русских о том, кто они такие. В этой книге рассматривается, каким образом и по каким причинам эти понятия стали так важны для русской идентичности.

Постсоветский период отмечен резким и существенным изменением семиотической системы символов и обозначаемых ими ценностей, выражающей размышления об идентичности. В отличие от советской идентичности, которая определялась властными и *временными* рамками и связывалась с представлением о советском государстве в авангарде истории, постсоветская дискуссия о русской идентичности развернулась в *пространственных* метафорах территории и географии.

В этой книге мы обращаемся к сущности современной русской идентичности в ее связи с постоянной главенствующей ролью централизованного российского государства. Соглашаясь с тем, что понятие национального государства не имеет отношения к российскому историческому опыту, мы рассматриваем закономерности географической и геополитической метафоры, чтобы понять, как крупные мыслители и деятели культуры конструируют постсоветскую русскую идентичность, будь то в пределах понятия нации или этнической принадлежности либо в каком-то ином виде сообщества.

Тут мы увидим живой взаимообмен и смесь возродившихся ветхих взглядов и свежих мнений, получивших новую силу благодаря смелым призывам Горбачева, а позднее Ельцина к гласности и общественному диалогу. Мы услышим эссенциалистские высказывания об идентичности, в частности в трудах А. Дугина по неоевразийскому империализму, А. Проханова по русскому ультранационализму, а также познакомимся с конструктивистскими формами русскости, наиболее настойчиво выражаемыми М. Рыклиным в его постструктуралистской кон-

цепции «границы», с магическим мультикультурным реализмом Л. Улицкой и яркой гражданственностью журналистки А. Политковской.

Многие крупные авторы выходят за пределы традиционных концепций нации, в которых она определяется языком, родством, этнической группой, общей историей, хотя практически для всех географическая территория и ее символическое значение остаются главной характеристикой национальной идентичности, и неважно, верны они ей либо подвергают сомнению. Конструктивистская модель порой выдвигает концепцию русскости, напоминающую так называемую дефисную идентичность, известную в США с 1970-х годов, и – в некотором роде – гибридную идентичность в постколониальной теории¹. В современном многоэтническом американском обществе каждый человек не просто «американец», но, например, «афроамериканец» или «американец китайского происхождения», то есть здесь объединены как юридические, так и этнические аспекты самооценки. В российском контексте подобный подход к идентичности возникает через метафоры территориальной границы или периферии.

В 2005 году, спустя почти два десятилетия после провозглашения гласности, президент В. Путин объявил распад Советского Союза «крупнейшей геополитической катастрофой прошлого [двадцатого] века», «драмой российского народа», поскольку многие из «сограждан и соотечественников» неожиданно «оказались за пределами российской территории»². Путин, говоря о «российском народе», конечно, не случайно употребил юридический термин «российский», подразумевающий гражданство Российской Федерации, а не этнический термин «русский». Выбирая слово, Путин вновь конструировал нацию / народ таким образом, чтобы привязать понятие русскости к государству и государственной власти, игнорируя этнические конструкты нации как древнего образования, предположительно независимого от государства, основанного скорее на языке, религии, общей истории и генетическом родстве. Казалось бы, обещая гражданское равенство для всех этнических групп под флагом российского гражданства, Путин выбирает слова, напоминающие о давней государственной традиции определения российского государства как доминирующего института русскости. Его слова напоминают о том же противоречии, что и панно на станции «Боровицкая», предупреждая о трудностях определения «русской идентичности» в постсоветской России. Считать ли «юридическую», то есть определенную государством национальность окончательным, утвержденным высшей инстанцией определением национальной идентичности? Определяется ли нация территориальными границами, установленными государством? Или же, напротив, все субъекты, независимо от их этнического происхождения, в этом смысле одинаково «русские» и, следовательно, равно защищены федеральной Конституцией и российским законодательством?

С середины 1980-х годов подобное представление о русскости, подразумевающее, что человек как гражданин российского государства, автоматически становится русским, одобряется одними интеллектуалами и подвергается суровой критике со стороны других. Для некоторых ультраконсерваторов, вроде неонациста Дугина и ультранационалиста Проханова, российское имперское государство – важнейший предмет гордости русских. Другие, как Рыклин, Улицкая и Политковская, разоблачают притязания государственной власти, подразумевающие, что этнические различия не имеют значения, и внедряют в постсоветскую дискуссию утверждение, что все граждане, независимо от их этнической принадлежности, имеют права и должны их активно отстаивать, во многих случаях защищая их от посягательств государства.

Смысл преобладающих в современном дискурсе об идентичности географических метафор заключается в следующем: чтобы установить, *кто* является русским, нужно понять, *где* находится Россия, и этому месту, как бы оно ни определялось, приписываются всеобъемлю-

¹ Положительную оценку дефисной идентичности применительно к данной ситуации см. [Strasheim 1975]. Качественное изложение понятия гибридной идентичности см. [Bhabha 2004: 55].

² URL: <http://archive.kremlin.ru/text/appears/2005/04/87049.shtml> (в настоящее время ссылка недоступна).

щие ключевые ценности. К ведущим метафорам традиционно относятся имперские термины центра и периферии. В постсоветском мышлении заметно выделяются две географические оси: «север – юг», и хорошо известная всем «восток – запад». Кроме того, возникают два новых набора метафор: «Евразия против Запада» и геополитическое противостояние «материк против побережья». Они получают широкое распространение на фоне намерений восстановить Россию в качестве глобального силового центра. Образ «края», где, как можно предположить, постсоветская Россия, согласно опасениям многих русских общественных деятелей, и находится, имеет как географическое, так и психологическое значение. Многие русские, в 1990-х годах перестав быть в центре Советской империи, забеспокоились о том, что они окажутся на обочине, «на краю». «Край» подразумевает также и тревогу, вынуждающую многих постоянно искать подтверждение того, что именно Москва является центром силы и великой столицей империи.

Почти через 175 лет после знаменитого «Философического письма» П. Я. Чаадаева (1836), где он сожалел по поводу отсутствия национальной идентичности в России, некоторые российские авторитетные ученые и публицисты все еще пишут так, как будто они боятся остаться затерянными между великими восточными и западными цивилизациями. Россия находится на краю, как и ее самые рьяные и тревожные ультраконсервативные ревнители.

Эта книга задумывалась как поиск преемственности в спекулятивной философской традиции России после падения советского режима. Вопрос касался корпуса идей великих мыслителей предреволюционного «русского Возрождения» – Соловьева, Бердяева, Шестова, Розанова и многих других – и их возможной роли как собеседников современной культуры. В конце 1980-х и в 1990-е годы российские интеллектуалы отделились от них, в поисках решения вопроса о своей русской идентичности отдавшись иным проблемам и заботам, вкусив запретных ранее плодов более поздней русской и европейской мысли. На этот раз вопрос звучал по-другому: не «что есть», а «где есть» русская идентичность и, перефразируя мысль популярного в массах Пелевина, «почему она в беде» [Пелевин 2000: 179]³. Выбор теорий был широк: от сформулированного группой ученых-эмигрантов евразийства 1920-х и 1930-х годов до европейской неонацистской философии, буддизма и французского и американского постструктурализма.

Эта книга построена по принципу последовательного изложения противоположных точек зрения в спорах о постсоветской русской идентичности. Во введении представлены основные ориентиры – метафоры «центра» и «периферии», а также присущий каждой из них потенциал. Менее известные определения, данные русскими семиотиками и постмарксистскими мыслителями, введены в контекст более известных современных постмодернистских и постколониальных формулировок, чтобы показать общую для всех инновационную ориентацию на периферию и идеологическую децентрализацию.

Глава 1, «Деконструкция имперской Москвы», рассматривает варианты философской и литературной деконструкции понятия советской Москвы и содержащиеся в них предположения о природе русской идентичности. Здесь проводится грань между Москвой как центром империи и Москвой глазами обычного человека. Мы начинаем с трех произведений позднесоветского времени, бросающих вызов центростремительной силе столицы: это повесть Вен. Ерофеева «Москва – Петушки» [Ерофеев 1971], сатирическая антиутопия В. Войновича «Москва 2042» [Войнович 1987] и поэтический цикл Д. А. Пригова «Москва и москвичи» [Пригов 2002]. В новаторском эссе «Тела террора» [Рыклин 1992] философ М. Рыклин разбирается в архитектурных «телах» сталинской Москвы и обнажает скрытый в них подсознательный ужас терроризации. Завершается глава рассмотрением исчезновения Москвы в двух значимых постсоветских литературных произведениях: блестящей новелле В. Пелевина «Девятый сон Веры

³ А. Солженицын также говорил о «России в беде» [Солженицын 1994; Allensworth 1998: 62].

Павловны» [Пелевин 1991] и широко обсуждавшейся дистопии «Кысь» Т. Толстой, продолжательницы династии Толстых [Толстая 2000].

В главе 2, «Постмодернистская империя встречает Святую Русь», представлен главный жупел в спорах об идентичности – А. Дугин, ультраконсервативный публицист и политолог, чьи неоимперские евразийские идеи нередко влияли на путинский Кремль. В своих главных работах – «Мистерии Евразии» [Дугин 1996], «Основы геополитики: геополитическое будущее России» [Дугин 1997], «Абсолютная родина» [Дугин 1999] – Дугин развивает русскоцентристскую мечту о будущем евразийской империалистической государственной системы, сосредоточенной в Москве, на российском Севере и в Восточной Сибири.

Следующие три главы посвящены морально и политически значимым ответам на неоимпериалистический сценарий, сторонником которого выступает, среди прочих, Дугин. В центре внимания третьей главы – известный роман Пелевина «Чапаев и Пустота» [Пелевин 2000]. Пелевин деконструирует евразийское понимание азиатской периферии, а заодно и русско-советскую авторитарную психологию. В четвертой и пятой главах рассматриваются две периферии бывшей империи, оказавшие решающее влияние на русскую культуру, но при этом приводившие в ярость ультраконсерваторов – западная граница России и Черноморское побережье.

В главе 4 анализируется комплексная концепция границы, разработанная М. Рыклиным в его наиболее весомых работах: «Пространства ликования: тоталитаризм и различие» [Рыклин 2002б], «Время диагноза» [Рыклин 2003] и «Свастика, крест, звезда» [Рыклин 2006]. Анализ Рыклина сосредоточен в основном на западных границах Советского Союза и их значении как для его личной идентичности, так и для национальной идентичности в советскую и постсоветскую эпоху.

Потенциал периферии в литературном творчестве Л. Улицкой составляет тему пятой главы. В двух главных своих романах, «Медея и ее дети» [Улицкая 1996] и «Казус Кукоцкого» [Улицкая 2001], а также в ряде блестящих рассказов Улицкая раскрывает культурное богатство Черноморья, метапериферии многих империй, что может многое поведать о характере периферий вообще и о том, как они ставят под вопрос ценностный код, связанный с центром, и расширяют общественное сознание и творческую энергию. В книгах Рыклина и Улицкой появляется понятие русской самоидентификации, основанной на межэтнической терпимости и гражданских правах.

В заключительной главе рассматривается «белое пятно», «зона умолчания» новых правителей России, которую я называю «чужим югом». Это мусульманский Кавказ, особенно Чечня, место двух разрушительных войн, которые, как утверждает Рыклин, помимо разгрома одного из периферийных регионов России, привели к стремительному подавлению общественного диалога, обезмолвлению и рецентрализации российской прессы и возвращению тайной полиции, вооруженной новыми полномочиями.

Отказ пристально взглянуть на это «белое пятно», глубоко укоренившийся страх перед иной культурой дали российскому руководству повод вернуться к централизованному государственному управлению. Художественное и документальное освещение чеченского конфликта проходит три этапа: от дискредитации устаревшего советского универсализма в повести В. Маканина «Кавказский пленный» до утверждения гражданского универсализма в ряде произведений, равно как и демонизации чеченцев в популярной литературе и фильмах начала XXI века. Дискуссия о «чужом юге» привела к тому, что споры о самоидентификации дошли до нынешнего тревожного состояния.

Эта книга написана благодаря помощи многих людей и организаций. Автор выражает благодарность нескольким организациям за предоставление свободного времени для исследований и написания книги: Центру исследований Канзасского университета и Национальному

фонду гуманитарных наук за летние стипендии и Американскому совету ученых обществ за годовую исследовательскую стипендию.

Я благодарна своим коллегам, друзьям, своей семье и студентам, которые поддержали этот проект. Мария Карлсон, Уильям Комер, Марк Л. Гринберг, Ив Левин и Ирина Федюнина-Сикс поделились своими богатыми знаниями и были рады в любой момент обсуждать со мной русскую идентичность. Римгайла Салис, Марк Лейдерман, Бен Сатклифф, Олена Червоник и Алиса ДеБласио были моими сведущими и отзывчивыми товарищами по изучению постсоветского периода. Адрианна Харрис и Сэм Ключ Хьюнеке помогли на последних этапах исследования. Нед Хьюнеке поспособствовал окончательному редактированию. Сара Бумпус, Сидней Демент и Адрианна Харрис представили фотографии Московского метрополитена.

Я благодарю Джона Берта Фостера – мл., Джоан Дилейни Гроссман, Джорджа Л. Клайна, Джудит Дойч Корнблатт, Джея Розелини, Джеймса П. Скэнлэна, Нэнси Титтлер и Джеймса Л. Веста за дружбу и поддержку. Я в долгу перед анонимными рецензентами рукописи за их многочисленные и полезные вопросы и предложения.

Искреннюю благодарность выражаю Джону Акерману, директору издательства Корнельского университета, за его видение и решительную поддержку славянских и восточноевропейских исследований в то время, когда издательский бизнес, кажется, находится в бесконечном кризисе на фоне вызовов цифровой эпохи.

Сокращения

- Б – Улицкая Л. Бедные, злые, любимые. М.: Эксмо, 2006.
ВД – Рыклин М. Время диагноза. М.: Логос, 2003.
ГГ – Проханов А. Господин Гексоген. М.: Ad Marginem, 2002.
ДД – Рыклин М. Деконструкция и деструкция: беседы с философами. М.: Логос, 2002.
ЗС – Дугин А. Заколдованная среда «новых империй» // Художественный журнал. 2004. № 54. С. 18–25.
ЗЧ – Политковская А. За что? М.: Новая газета, 2007.
И – Пригов Д. Избранное. М.: Эксмо, 2002.
К – Толстая Т. Кысь. М.: Подкова, 2000.
КК – Улицкая Л. Казус Кукоцкого. М.: АСТ, 2001.
КП – Маканин В. Кавказский пленный // Новый мир. 1995. № 4. С. 3–19.
Л – Улицкая Л. Люди нашего царя. М.: Эксмо, 2006.
М – Улицкая Л. Медея и ее дети. М.: Эксмо, 2003.
МБВ – Дугин А. Метафизика Благой вести: Абсолютная Родина. М.: Арктогея, 1999.
МЕ – Дугин А. Мистерии Евразии. М.: Арктогея, 1999.
ОГ – Дугин А. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
ПА – Дугин А. Пути Абсолюта: см. МБВ.
ПЕ – Дугин А. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004.
ПК – Дугин А. Поп-культура и знаки времени. СПб.: Амфора, 2005.
ПЛ – Рыклин М. Пространства ликования. М.: Логос, 2002.
РВ – Дугин А. Русская вещь. М., 1999.
СКЗ – Рыклин М. Свастика, крест, звезда. М.: Логос, 2006.
ТТ – Рыклин М. Тела террора (тезисы к логике насилия) // М. Рыклин. Террорологии. Тарту, 1992. С. 34–51.
ЧП – Пелевин В. Чапаев и Пустота. М.: Вагриус, 2000.

Введение. Россия – центр или периферия?

Распад Советской империи посеял семена неуверенности во многих сферах российской жизни⁴. В 1990-е русские ощутили себя беспомощными, неприкаянными, лишенными чувства национального достоинства. Как шутил Виктор Пелевин в романе «Жизнь насекомых», после 1991 года жители задались вопросом, остается ли Москва по-прежнему «третьим Римом», или же она соскользнула в «третий мир» [Пелевин 2004: 81–82]. Видимо, ответ зависит от того, как прочесть слово: вперед или назад, «Рим» или «мир». Стала ли теперь Москва, которая столь долго была политическим и культурным центром страны и коммунистического мира, всего лишь одним из городов в стороне от центров влиятельной культуры и процветающего национального хозяйства Европы, Соединенных Штатов и Восточной Азии? В защиту от таких сомнений в постсоветской России началось возрождение агрессивного ультранационалистического и неоимперского мышления.

Название «Третий Рим» восходит к московскому правлению XVI–XVII веков. Московские князья то и дело присваивали своему городу императорский титул Третьего Рима, последнего наследника Римской империи и продолжателя православных традиций Второго Рима – Константинополя. Это обозначение, связывающее русскую идентичность с империей, религию – с государством, столицу – с центром империи, в постсоветской России нашло отклик в ультраконсервативном дискурсе А. Дугина и многих других⁵. Напротив, многие видят в России немало признаков страны «третьего мира». Л. Улицкая, в частности, плодотворно работает с понятиями периферии, провинции и границы с их богатым мультикультурным и многонациональным потенциалом, способным бросить вызов шовинизму центра. Философ М. Рыклин рассматривает границу как один из важнейших аспектов идентичности. В своей документальной журналистике А. Политковская заставляет русских взглянуть на опыт брошенных на произвол судьбы меньшинств, особенно чеченцев, обратить внимание на многочисленные случаи маргинализации и лишения гражданских прав всех российских граждан со стороны их собственного государства.

С начала 1990-х годов сформировались резко противоположные взгляды на то, что значит «быть русским». Одни чувствуют тоску по Москве как центру империи, другие пользуются более «децентричными» представлениями о крае, периферии и границе, переосмысливая значение столицы и отходя от прежних царских и сталинских парадигм и культурных ценностей с их стремлением к уравниловке и русификации. Какой бы ни была та или иная точка зрения на проблему идентичности, с конца 1980-х годов мы видим кардинальные перемены в том, как в русской письменной культуре формируется национальная личность. В советское время официальная идентичность опиралась на метафоры времени, например на принадлежность к «светлому будущему», на образ «локомотива истории», летящего вперед к коммунизму, или молниеносной ракеты, устремленной в космические просторы. Постсоветский общественный дискурс, будь то консервативный или либеральный, отдал предпочтение объединению русскости с понятиями географического и геополитического пространства.

Значение этих пространственных метафор для концептуализации идентичности положено в основу настоящей книги. Я склонна считать, что с 1991 года размышления о национальной идентичности безоговорочно сместились от образов исторического прогресса, демон-

⁴ См., напр., [Гудков 1994: 175–187 и особенно 177]. Среди англоязычных публикаций по проблемам постимперской идентичности см. [Lieven 2000: 380–386; Dawisha 1997; Kappeler 2001].

⁵ Об историографической неоднозначности темы Москвы как Третьего Рима см. [Rowland 1996]. Хотя само название появилось еще в 1511 году, москвичи еще долго склонялись к тому, чтобы видеть в своем городе Новый Иерусалим, или Новый Израиль. Мысль о Москве – Третьем Риме стала популярной в славянофильских кругах XIX–XX веков. Подробный анализ возрожденного ультранационализма и неоимпериализма см. [Allensworth 1998].

стрирующих доминирование советского государства в истории, к тому, что можно назвать «воображаемой географией», – географическим и мифическим образам, пропитанным сложным постсоветским восприятием себя и чужих, сочетающим традиции и перемены, этническую принадлежность и мультикультурализм, понятие государства и смысл гражданства. Эти метафоры «воображаемой географии» включают отдельные регионы России, концептуальные противопоставления центра и периферии, центра и границы, геополитические концепции сердцевины страны и привычные географические оси: «восток – запад» и «север – юг» в их традиционном значении, но теперь вписанном в новые ассоциации.

Под конец советской эпохи концепция поступательного развития во времени уже терпела крах, что в какой-то мере совпало с расцветом постмодернистской культуры в капиталистических странах. Если модернизм характеризовался восторгом перед динамичным движением времени, верой в линейный прогресс, то постмодернизму поступательное движение истории уже не представлялось таким актуальным. То, что в герметичных временных рамках могло показаться прогрессом, в более широкой перспективе оказалось похожим на движение вдоль ленты Мебиуса⁶. Человек, которому казалось, что он продвигается по стратегически избранному пути, со временем обнаруживает, что вернулся обратно практически к той же точке, откуда начал. Именно такое чувство мы могли испытывать в путинско-медведевское время, после того как наслушались русской мантры 1990-х годов: «Возврат к старому невозможен»⁷. Конечно, русские не вернулись в страну, где владовала компартия; они вернулись в страну, где правили псевдопартия и тайная полиция, попирающие гражданские права.

В постсоветском и в постмодернистском мышлении внимание литераторов к пространству становится все более пристальным, да и критики и теоретики все чаще оперируют понятиями центра и края, центра и периферии, империи, границы. В эпоху модернизма идентичность была сосредоточена на эпистемологии, природе знания и вопросе: «Как познать мир, в котором мы обитаем?» [McNale 1987: 6–11]. Постмодернизм, напротив, сконцентрирован на онтологических вопросах о месте и его значимости: «В каком мире я живу и что в нем можно сделать?» Аналогичным образом «воображаемые сообщества» колониального и постколониального мира можно теоретически осмысливать в терминах географии, в частности вдоль оси, соединяющей колонизирующий север и колонизированный юг [Clowes 2001: 195–299; Foster 2002: 2–3]. Более того, в современной академической истории и культурологии акцент также сместился с временного на пространственный, поскольку такая ориентация воспринимается как более важная для понимания идентичности. Авторы новых (и новаторских) исследований, где с помощью «воображаемых географий» определяются «локации культуры», «открытие Европы», изучаются «городские тексты» – история, ландшафты и мифы города – или изучается использование карт в средневековом русском мире, оперируют пространственными терминами⁸.

В настоящей книге понятие «воображаемая география» [imagined geography] используется для обозначения ряда различных подходов к изучению русской самоидентификации. В 1978 году Э. В. Саид ввел термин «имагинативная география»⁹ (imaginative geography), чтобы

⁶ Ф. Фукуяма провозгласил «конец истории» в одноименной резонансной статье 1989 года и в книге «Конец истории и последний человек» [Fukuyama 1989; Фукуяма 2015]. Еще раньше два прорывных литературно-критических произведения привлекли внимание к нарастающей дисфункции понятия «история» как ритуала [Кларк 2002] и объекта пародии [Hutcheon 1988]. Размышления о времени как ленте Мебиуса в экспериментальной прозе последних советских лет см. [Clowes 1993: 60].

⁷ См., напр., документальный фильм Ж.-М. Карре и Дж. Эмери [Carre 2007].

⁸ В этом ключе с начала 1980-х годов строятся российские исследования городского текста, напр. работы В. Н. Топорова [Топоров 2003]. Формулировка западного взгляда на понятия географического пространства и их применение см. [Said 1979]. Б. Андерсон отмечает важность карт в формировании концепции колониального господства [Андерсон 2001: 188–196]. Также см. [Bhabha 2004; Wolff 1994; Kivelson 2006].

⁹ Пер. А. Говорунова. Термин используется в книге «Orientalism» (1978), издание на русском языке – [Саид 2006]. – *Примеч. ред.*

подчеркнуть недостоверность описаний территорий Востока и привлечь внимание к формированию идентичности Запада через дистанцирование от ближневосточных исламских культур [Саид 2006: 37–53; Layton 1986, 1994; Ram 2006]. Эти заблуждения Саид стремился развеять. Опираясь на концепцию «воображаемых сообществ» (imagined communities) Б. Андерсона, я использую здесь термин «воображаемая география» (imagined geography), чтобы подчеркнуть процесс создания вымышленных пространств Себя и Другого как часть традиционного постижения групповой идентичности. Ведущие участники постсоветского дискурса используют эти пространственные термины при формулировании контрастных идентичностей и переосмыслении вопроса «Кто есть русский?» не в последнюю очередь с помощью попытки ответить на вопрос «Где есть Россия?».

Читатель заметит, что на этих страницах из всех географических и геополитических метафор преобладает образ периферии, ставший острой проблемой для постсоветской русской идентификации. При разговоре об имперских пространствах издавна используются традиционные понятия исключительно важного центра и обретающей новую значимость периферии [Lieven 2000: 130]¹⁰. Подобно тому, как эти понятия играют решающую роль в постмодернистской и постколониальной теории, не менее важная роль отводится параллельным процессам децентрализации и открытия маргинализированных перспектив в другой важной концепции конца XX века с приставкой «пост-»: посткоммунизма и постсоветского кризиса идентичности [Clowes 2001: 196–203; Chernetsky 2006].

Центр и периферия приобрели особое значение после распада Советского Союза 25 декабря 1991 года. Прежде доминировавший в СССР русский этнос столкнулся с глубинным страхом оказаться на периферии великих мировых цивилизаций и потерять статус центра силы. С 1989 по 1991 год русские, которые прежде правили крупнейшей в мире империей, лишились сначала своих сателлитов в Центральной и Юго-Восточной Европе, защищавших Советский Союз от предполагаемого вторжения западного капитализма, а затем и четырнадцати бывших советских республик, территориально обеспечивавших защиту как от капиталистического Запада, так и от мусульманского юга.

При рассмотрении значения центра и периферии для постсоветского периода полезно проанализировать их значимость относительно других «пост-»: постмодернизма и постколониализма [Lyotard 1989]¹¹. В своей книге «Расчленение Орфея: к концепции постмодернистской литературы» И. Хассан [Hassan 1982] впервые определил модерн как «центрирование», а постмодерн – как «разбрасывание». За прошедшие десятилетия «периферийное» и «маргинальное» перестали обозначать исключительно «застойное», но все чаще ассоциируются с вопросами обновления и инноваций [Hassan 1982: 267–268]. По мере развития постколониальной мысли постмодернистская критика обращается в том числе к социально, этнически и гендерно «маргинализированным» голосам, а также затрагивает лакуны и умолчания, навязываемые центром [Hutcheon 1988]. Согласно постмодернистской теории эти голоса, звучащие с «внецентричных» позиций, подрывают легитимность существующей понятийной централизации, тотализации и иерархизации и создают децентрализованный мир постмодерна, бросая вызов центрам власти, как, например, описанный М. Фуко «беспорядок», который «незаметно подрывает язык», – то, что Фуко называет «гетеротопией» [Hutcheon 1988: 57–73; Фуко 1994: 30].

Постколониальная теория определяет взаимосвязь между властью и бессилием в географических терминах центра и окраины, часто совпадающих с метафорической осью «север – юг» [Bhabha 2004: xi]. Центр, по крайней мере в Северном полушарии, – это технологии,

¹⁰ Ливен рассуждает в терминах «метрополии» и «периферии».

¹¹ Лиотар провозгласил смерть «метанарративов Возрождения», социокультурных доминант и объявил «войну целому», в результате которой «локальное» превысит по значимости универсальное, подразумевая новую роль децентрализованного пространства и территории.

богатство, политическая власть и идеология; центр истощает периферию, как правило, расположенную на юге, лишая ее своего сырья и собственного традиционного общественного порядка. Колонизирующий центр устанавливает культурные бинарные оппозиции «цивилизации» и «варварства», наделяя себя полномочиями экспортировать свою систему ценностей в колониальную периферию [Bhabha 2004: 119]. В конце XX века эта культурная «улица с односторонним движением» превратилась в «улицу с двусторонним движением», поскольку колонизированные группы переместились в центр в поисках образования и работы, а впоследствии были услышаны и литературные голоса с периферии. В самом оптимистичном сценарии в результате этого обмена возникают культурная новизна и динамика, а в худшем случае – социальное неравенство и волнения в центре [Hutcheon 1988: 12; Bhabha 2004: 10].

Постколониальная окраина, или периферия империи согласно определению Х. Бхабхи в «Местонахождении культуры», задает некие привычные рамки, в которых можно понять постсоветскую проблему периферии. Бхабха отождествляет маргинальность с политически обездоленными гражданами, а также с культурно-экономической «глубинкой», которая обеспечивает центр дешевым сырьем. Часто это самая бедная и наименее развитая часть империи, в отличие от богатого, хорошо образованного центра, столицы империи, которая высасывает богатства и энергию из периферии [Bhabha 2004: xiii – xiv]. В сложных отношениях между колониальным центром и колонизированной периферией Бхабха видит силы, имеющие решающее значение для идентификации правящей нации, в подчинении у которой находится империя: колонизированный Чужой «фетишизируется» в самосознании нации, что дает ее гражданам неоспоримое чувство принадлежности к группе, возможность самоидентификации по отношению к группам, находящимся «снаружи» [Bhabha 2004: 106]. Бхабха позиционирует центр как динамичное место с прошлым и будущим, с большой исторической целью, способное к изменениям и развитию. Периферия, напротив, – место без истории, без внутренней динамики, где нации погрязли в относительно «нецивилизованном» и закосневшем наборе мифов и ритуалов.

По мнению Бхабхи, в постколониальный период взаимоотношения между периферией и центром могут стать решающими для культурного возрождения. Он обращается к этим противоположащим геокультурным пространствам, чтобы найти за пределами противостояния обусловленный обмен культур путь к другой, более богатой, так называемой гибридной форме сознания, которая может принести пользу каждому из сообществ. Бхабха опровергает традиционный центристский предрассудок, утверждая, что периферия – это место, богатое сюжетами и «дискурсами меньшинства», которые сами по себе могут стимулировать изменения и возрождение в той мере, в какой обитатели центра готовы их воспринять. Решение, которое Бхабха предлагает для ликвидации разрыва между центром и периферией, заключается в том, чтобы открыть эти дискурсы меньшинства для общества, для медиа, сделать их слышимыми и восстановить подавленные воспоминания, которые прольют новый свет на отношения между развитым и развивающимися мирами [Bhabha 2004: 10–13].

Ключевой вопрос для России – действительно ли периферия и ее дискурсы в состоянии стать таким источником культурного возрождения и новизны. На этот вопрос положительно ответил основатель советской семиотики Ю. Лотман, десятилетиями работавший, кстати, на периферии империи, в балтийской провинции, в городе Тарту. Независимо от постмодернистской и постколониальной теорий Лотман разработал концепции центра и периферии в применении к проблеме возрождения культур [Lotman 1990: 134]. В книге «Семиосфера» [Lotman 1990] в качестве одного из основных структурных элементов своей главенствующей концепции семиосферы он выделяет культурное пространство, где слова и вещи претерпевают семиозис, или процесс порождения значений. Согласно Лотману, в центре культурного пространства «участки семиосферы» поднимаются «до уровня самоописания», выражая таким образом нормативную идентичность. Со временем «они приобретают жестко организованный характер и одновременно достигают саморегулировки». Однако «одновременно они теряют динамич-

ность и, исчерпав резерв неопределенности, становятся негибкими и неспособными к развитию» [Лотман 1996: 179]. В понимании Лотмана, слабость центра заключена в его стремлении к самоизоляции и склонности к отсутствию гибкости.

В противоположность этому, периферия переосмысливается Лотманом как культурно динамичное пространство нового роста, совершенно отличное от политически и экономически эксплуатируемых периферийных территорий империи, представленных в постколониальной критической теории. Здесь периферия становится зоной идеологического вызова и живого творчества, где изжитые догмы встречают сопротивление, а слова обретают смысл: «На периферии – чем дальше от центра, тем заметнее – отношения семиотической практики и навязанного ей норматива делаются все более конфликтными. Тексты, порожденные в соответствии с этими нормами, повисают в воздухе, лишены реального семиотического окружения, а органические создания, определенные реальной семиотической средой, приходят в конфликт с искусственными нормами» [Там же]. Периферия, таким образом переопределенная, становится «областью семиотической динамики», «полем напряжения, в котором вырабатываются новые языки» и границей «агрессии маргинальных форм» [Там же].

Мышление Лотмана в какой-то мере совпадает с постколониальной и постмодернистской теориями, несмотря на то что он оперирует терминологией семиотики, использует понятие семиосферы для моделирования динамики письменной культуры и подразумевает только социальные и геополитические отношения. Как и в других современных теориях культуры, у Лотмана новое идет с периферии, от границы, от края, а центр – нечто в своей жизнеспособности зависящее от периферии. Эта точка зрения, не чуждая советским и мировым интеллектуальным тенденциям 1980-х годов, дает контекст для понимания русской критической мысли на тему идентичности начала XXI века [Berry 1999: 145–147]¹².

Понятие периферии привлекает внимание еще одного ведущего мыслителя советской эпохи, грузинского философа М. Мамардашвили, чьи работы оказали значительное влияние на философа М. Рыклина и московских концептуалистов – художников и писателей. Получив образование в Москве, Мамардашвили большую часть своей карьеры провел на периферии советской империи, в частности в Чехословакии и Грузии. В 1986 году он написал «Введение в философию», произведение, задуманное для того, чтобы побудить студентов Тбилисского университета выйти за рамки догматических советских представлений. В своих лекциях он описывал человеческое сознание посредством парадоксальной метафоры сферы, где центры и периферии многочисленны и относительны: эти центры и периферии существуют локально и взаимосвязаны друг с другом. Мамардашвили желал избавить своих студентов в Тбилисском университете от мысли, что имеется только один центр, а все остальное менее ценно, чем этот центр. Он предлагал им осмыслить нецентрализованные понятия честности и неподкупности и принять всю полноту человеческого существования [Мамардашвили 1996: 96].

Концепция Мамардашвили о мобильных центрах и перифериях помогает увидеть метафорические центры сознания, которые появились в нелегкие постсоветские годы, закономерности символического движения последнего советского поколения писателей и мыслителей – людей, которые помогли поставить под сомнение рамки централизованной советской культурной парадигмы и выйти за их пределы. Эта концепция предполагает два подхода к проблеме идентичности, которые в настоящее время разрабатываются в исследованиях постсоветской литературы: исследование меняющегося центра и поиск новых голосов вдали от него, в провинции, на периферии.

¹² По-видимому, многим русистам в Соединенных Штатах неизвестны концепции периферии у Лотмана и Мамардашвили. Опираясь на Бхабху, Берри и Эпштейн [Berry 1999: 145–147] заявляют, что реальное возрождение в постсоветское время может произойти благодаря «альтернативным, ранее маргинализированным или нелегитимным источникам» или же «вторжению зарубежной мысли».

В то время как ряд современных исследований идентичности опирается на менее различные литературные голоса на колонизированной периферии, например в Украине или Грузии, в этой книге рассматривается публичный дискурс о переосмыслении роли и понятия центра, а именно Москвы и Центральной России [Ram 2007]. Основной акцент сделан на периферии и приграничных территориях, поскольку они становятся частью культурного и политического дискурса центра. Мамардашвили, безусловно один из лучших мыслителей последнего советского поколения и наставник ряда рассматриваемых нами здесь писателей и мыслителей, ушел из жизни в 1990 году, не застав конец Советской империи. Тем не менее его оригинальный пространственный образ целого с большим количеством относительных центров и периферий крайне важен для тех, кто попытается выйти за пределы имперской модели.

* * *

Чтобы понять постсоветский дискурс о русской идентичности, мы рассматриваем отличительные черты центра и периферии, сформировавшиеся в российской истории. Исторически построение русской идентичности существенно отличается от построения идентичности в западных империях со своими колониальными отношениями. Москва как центр более 500 лет (даже в качестве второй столицы с 1711 по 1918 год) обладала большей или меньшей силой и навязывала периферии русскоцентричную ориентацию в языке, религии и идеологии. Периферия здесь, в отличие от западноевропейских колониальных империй, не была отдельным, экономически неразвитым пространством, добраться до которого можно только по морю.

Поскольку Российская империя объединяла сопредельные территории, периферией могли быть и сельские провинции в европейской части России, и отдаленные приграничные области империи, разделенные тысячами километров. Кроме того, Российская империя соседствовала с другими, иногда более могущественными. Отличительная особенность российской ситуации – сила культурных традиций сопредельных империй, оказавших положительное, определяющее влияние на русскую идентичность; это Византия, Монгольская орда и Польша, откуда русские восприняли соответственно религию, модель управления и светскую литературу, а затем, со временем, аннексировали многие из их территорий, в том числе Черноморье, Центральную Азию и восток Центральной Европы, сделав эти регионы периферией своей собственной империи. Иначе говоря, для России центр и периферия более сложны в культурном отношении, нежели для западноевропейских центров и их колонизированных окраин. Периферия в некоторых случаях более культурна (греки, поляки) или более организована (монголы), пусть и не обязательно более цивилизована, чем российский центр.

Еще один момент отличает ситуацию в России от западных центров и их периферий: это история русского национализма. Не обращаясь к вопросу о национальном самосознании русских низов, которое сложилось только к середине XIX века, Б. Андерсон в «Воображаемых сообществах» утверждает, что конструкт «официальный национализм», сложившийся в 1830-е годы, стал инструментом, с помощью которого династия Романовых управляла Российской империей [Андерсон 2001: 105]¹³. В результате формируется национальное самосознание, основанное на гордости за государство и империю. Перефразируя вопрос О. Ильницкого «Что такое Россия без Украины?» [Ilnytskyi 2003], что такое современная русская идентичность без ее имперских периферий? С момента выхода книги Андерсона звучат мнения, с одной стороны, что русское национальное самосознание намного старше и начинается с Московской Руси и мифа о Москве как Третьем Риме, а с другой – что москвиты отождествляли себя скорее с православием, чем с государством¹⁴. В любом случае, центр Российской империи сильно

¹³ Краткое изложение дискуссий о национальной идентичности и империи см. [Suny 2001].

¹⁴ Первая точка зрения изложена у Дж. Хоскинга [Hosking 1997: 198–210], вторая – у Д. Роуланда [Rowland 1997]; кроме

отличался от таких европейских центров, как Франция или Великобритания, где национальная идентичность и национальное государство широко развивались до появления империи. Безусловно, один из признаков этого отличия – решение построить новую столицу на западной окраине империи, чтобы конкурировать с Европой. По словам историка В. О. Ключевского, «в России центр на периферии» [Ключевский 1990: 160]¹⁵. Можно сказать, что без периферии Россия рискует столкнуться с самой собой как культурной периферией.

В начале становления национального самосознания чувства незащищенности и тревоги, связанные с темпоральностью, преобладали над пространственной неуверенностью постсоветского периода. По крайней мере, со времени знаменитого «Философического письма» П. Я. Чаадаева (1836) русских беспокоила нехватка национального достоинства, вызванная отсутствием подлинной национальной истории. Чаадаев до глубины души взволновал большинство своих современников, написав: «Мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода, мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода» [Чаадаев 1991: 162]. Сознание того, что России недостает линейной, прогрессивной истории, было движущей силой российской мысли вплоть до конца советской эпохи, что некоторые, например Чаадаев, рассматривали как непреодолимую слабость, а другие, в частности Ленин, считали преимуществом, позволявшим отсталой, неразвитой России опережать другие, более развитые страны.

Наконец, русские отличаются от доминирующих этнических групп других имперских центров Запада и Востока двойственным социальным и культурным положением: они и колонизаторы, и угнетенные обитатели колонии. Хотя европейцы как таковые никогда активно не колонизировали Россию, российское государство Нового времени начиная с Петра I заимствовало европейские технологии, методы производства, систему образования и обычаи, чтобы придать своему населению более западные и светские наружность и манеры. Этот процесс начался с дворянства, военных и чиновничества, постепенно, на протяжении двух столетий, захватив купечество, а затем и крестьянство. Можно сказать, что российское государство колонизировало своих подданных. Снова процитируем Чаадаева: «Когда-то великий человек [Петр I] вздумал нас цивилизовать и для того, чтобы приохотить к просвещению, кинул нам плащ цивилизации; мы подняли плащ, но к просвещению не прикоснулись... В крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс» [Чаадаев 1991: 167].

Даже сейчас, когда после петровских реформ прошло более чем два века, критика Чаадаева удивительно перекликается с постколониальным мышлением. Это голос сознательного гражданина, который размышляет о сложившемся положении и критикует свой народ: «Мы... [явились] на свет как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле». В самом деле, слова Чаадаева, что русские – «как бы чужие для себя самих» [Чаадаев 1991: 164], с пугающей точностью предвосхищают изображение постколониального периода Ю. Кристевой¹⁶. Кроме того, в первом «Философическом письме» Чаадаев намечает нечто подобное той оси, которую Бхабха усматривает в колониальном дискурсе: исторический динамизм колонизаторов и застой колонизированного мира. Чаадаев восхищался исторической глубиной европейских культур и сетовал на убогую бессодержательность, оторванность от мира и замкнутость русской жизни. Бхабха критикует колонизаторов;

того, см. аргументы в пользу второй точки зрения в [Sunderland 2004: 19–21, 39].

¹⁵ Эту приписываемую Ключевскому фразу приводит А. Фадин [Фадин 1990: 212].

¹⁶ Ю. Кристева – культуртрегер между Восточной и Западной Европой; название ее книги, «Étrangers À Nous-Mêmes» («Посторонние самим себе», или «Сами себе чужие») [Kristeva 1988], – отсылка к роману А. Камю «L'Étranger» (первое издание [Camus 1942]; канонический русский перевод – «Посторонний», но заглавие также переводилось как «Чужой» и «Незнакомец»), но с таким же успехом может восприниматься как аллюзия к очерку Чаадаева.

Чаадаев критиковал свой собственный народ, «колонизированный» государством, но слишком несознательный и совершенно не желающий расти и меняться.

Таким образом, многие русские мыслители как начала XIX, так и конца XX столетия страдали от чувства неполноценности, от собственной культурной неадекватности по отношению к европейскому миру. Такое положение дел не могло не вызвать у российской интеллектуальной элиты подозрения, что сам их центр на самом деле не что иное, как своеобразная культурная периферия. Опоздав к современности, не успев осознать себя центром, этот конкретный центр пытался и пытается утверждать себя в качестве такового если не через богатую историю, то через видение будущего.

Хотя в постсоветское время понятия центра и периферии применяются к геополитическим реалиям империи, в культурно-психологическом смысле они поражают Россию и особенно Москву в самое сердце, растравляя величайший исторический страх – быть всего лишь провинцией более старых и богатых мировых империй на востоке, западе и юге. Эта история не нова. Исторически восточные славяне проживали на северных окраинах Византийской империи, от которой они приняли христианство. То же время они находились на западной окраине Монгольской империи. Благодаря искусной дипломатии, династическим бракам и усвоению структур монгольского воинства и управления Московия в конечном итоге завоевала соперничающие русские княжества и присвоила многие северные территории Монгольской империи. Приняв православие, а после 1453 года став единым независимым православным государством, в котором нашли прибежище многие выдающиеся греки и южные славяне, Московская Русь стала воспринимать себя чем-то вроде центра. К началу XVI века, силой собрав русские земли под своим управлением, Москва также приняла идеологические и символические атрибуты империи, тем самым осуществляя *translatio imperii* – перенос империи в Москву, Третий Рим [Cherniavsky 1961: 36–39].

В Новое время ось русской идентичности изменила направленность через соперничество с Западом: сначала с Европой, затем с Соединенными Штатами. Эта ось «Восток – Запад» – конструкт русской современности, итог того трехсотлетнего периода, в течение которого русская национальная идентичность стала расчлененной, сложносоставной и крайне интересной. Рассуждения о современной национальной самоидентификации возникли в результате насильственного отторжения Петром I государственной власти от Москвы и строительства новой современной западной столицы, Санкт-Петербурга, на западной периферии империи.

Восточно-западная ориентация русской идентичности является частью западного дискурса, в основе которого лежат время и история. Географическими метафорами представляли и все еще представляют исторический переход от варварства к цивилизации: этот переход отмечен на символической карте, где выделены полюса: восточный (в первую очередь Восточная Европа, символизирующая варварство) и западный (в первую очередь Западная Европа, символизирующая цивилизацию) [Wolff 1994: 4]. В XIX веке даже славянофилы, самые русскоцентричные из русских мыслителей, определяли себя в терминах Европы. Даже сопротивляясь европейским понятиям просвещения и капиталистической индустриализации, они перенимали и приспосабливали под себя и к своим целям западное образование, искусство, технологии и внешние атрибуты западной материальной культуры.

В последние годы царского режима Восток и Азия начали занимать все более заметное место в российском интеллектуальном дискурсе. В отличие от русской культуры середины XIX века, отождествлявшей Россию с Западом и Европой, в конце XIX и в XX веке все больше внимания уделяется изучению положительных сторон азиатского наследия России. Чаадаев, хоть и считал китайскую цивилизацию великой, а японский народ – эффективным, жизнедеятельным, «цивилизованным иначе, чем в Европе», полагал, что только Европа в состоянии предложить истинный путь в будущее благодаря своему христианскому наследию; все остальное – «нелепые отступления от божеских и человеческих истин» [Чаадаев 1991: 169]. До подъема

Японии в конце XIX века интерес России к азиатским культурам, как правило, удовлетворялся с помощью западных источников. Например, Л. Н. Толстой в свое время увлекся Китаем, конфуцианством и буддизмом в основном благодаря европейским книгам об Азии [Bodde 1950: 13–26]. По случаю победы генерала Скобелева в Туркестане в январе 1881 года Ф. М. Достоевский пишет в «Дневнике писателя»: «...вообще вся наша русская Азия, включая и Сибирь, для России все еще как будто существуют в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться» [Достоевский 1984, 27: 32]. Напротив, настаивает Достоевский, место России – несомненно в Азии, «потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!» [Там же: 33].

В 1890-е годы евроцентричный философ и поэт В. С. Соловьев опасался Азии, видя в ней источник варварского «панмонголизма». В стихотворениях «Ex Oriente Lux» (1890) и «Панмонголизм» (1894) он предрекал апокалиптический конец российско-европейской цивилизации¹⁷: подобно тому, как азиатские басурманы уничтожили Константинополь в 1453 году, так и панмонголизм захватит Россию. Соловьев возвращается к этой мысли в своей последней работе «Три разговора. Краткая повесть об Антихристе» (1900). Он считал азиатские орды знаком Антихриста и Апокалипсиса и заявлял, что панмонголизм как наднациональное движение вызовет много войн в следующем столетии [Соловьев 1994: 459]. Так, еще задолго до Русско-японской войны Соловьев говорил о Японии как о военном агрессоре, с силой которого неминуемо придется считаться [Соловьев 1994: 462]. Положительные упоминания об Азии и о полезности для России связей с Азией, как ни парадоксально, появляются у него после поражения России в войне 1904–1905 годов¹⁸

¹⁷ Отметим, что герой Пелевина в «Чапаеве и Пустоте» упоминает, хоть и с ошибкой, «Ex Oriente Lux»: «Насчет ветров с востока я еще понять могу... Как говорится, ex oriente lux» [Пелевин 2000: 286].

¹⁸ Подробнее о связях России и Азии см. [Vucinich 1972; Christian 1998].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.