

---

# ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

---

К. К. СУЛТАНОВ

## САМОДОСТАТОЧНОСТЬ МНОГООБРАЗИЯ ИЛИ ДИАЛОГ РАЗЛИЧИЙ?

(В ПОИСКАХ НОВОЙ МОДЕЛИ МЕЖЛИТЕРАТУРНОГО И  
МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ)

---

Кризис национально-культурной идентичности в советскую эпоху трансформировался в кризис межкультурной коммуникации в эпоху постсоветскую. Концепт «единство многообразия», издавна присутствовавший в мировом гуманитарном дискурсе, оказался на периферии научных интересов как заложник былых идеологических коннотаций. В литературоведческой практике семантический разрыв между этнокультурным и коммуникативным подходами обернулся сужением анализа смысловой многомерности художественного произведения. Смена общественно-политических контекстов и нарастающий методологический спрос на полноту описания культурной и литературной динамики требуют переоткрытия принципа диалогического взаимодействия в условиях постсоветской культурной диверсификации. Методологически значимым может считаться вывод о необходимости проблематизировать межкультурный диалог как ресурс самоидентификации и генератор обновляющихся смыслов. Автор исходит из того, что идея диалогизма нуждается не столько в том, чтобы постулировать в очередной раз ее аксиоматичность, сколько в инновационном импульсе на конкретном литературном и историко-культурном материале.

**Ключевые слова:** диалогический принцип, самоидентификация, культурная уникальность, интеграция различий, коммуникативность, интегрирующие ценности.

---

В отечественном дискурсе популярна метафора «цивилизационного бульона» применительно к постсоветскому пространству. Одна из возможных расшифровок все еще кипящего «бульона» видится такой: мы пребываем в транзите между девальвированной «дружбой народов» или советским мультикультурным проектом, обанкротившимся по причине идеологической передозировки, и возможным переоткрытием в новых условиях, в ситуации нарастающей культурной диверсификации онтологического принципа межкультурного взаимодействия.

Стоит напомнить, что развенчание «дружбы народов», однозначно воспринятой как идеологический конструкт, обернулось выпадением из дискурсивной практики самого концепта «единство многообразия», издавна присутствовавшего в мировом гуманитарном знании от Платона («единое множественно» и «многое едино» – из диалога «Парменид»<sup>1</sup>)

---

<sup>1</sup> Платон. 1970. С. 407.

до Вильгельма фон Гумбольдта с его «многообразием и единством»<sup>2</sup> и Иммануила Канта, размышлявшего «о том способе, каким разум должен сочетать величайшее многообразие в порождениях с величайшим единством происхождения»<sup>3</sup>.

Если вспомнить классические определения «concordia discors» (единство несходного), «e pluribus unum» (единое из многого), то они не предполагали недооценку или отказ от фактора самобытности и различия, но отсылали к тому, что несходное, оставаясь несходным, тяготеет в силу внутренне мотивированного развития к единству – назовите его надэтническим уровнем, сферой культурных универсалий или пространством «мировой литературы».

Сегодня ссылки на диалог стали неизменным атрибутом культурной рефлексии, но чаще всего он предстает в аксиоматической роли культурного трюизма, риторической фигуры или, как выразился философ А.М. Пятигорский, «коммуникационной затычки». Особенно популярна артикуляция диалога как эвфемизма, прикрывающего доминирование того или иного экономического или политического интереса.

В литературоведческой практике, ориентированной на статичную, не сопряженную с коммуникативностью модель поиска и обнаружения преимущественно этнокультурных детерминаций, диалог фактически превратился в «спящую» категорию, воспринятый как псевдоним «дружбы народов» или остаточная идеологема, восходящая к былому интернационализму. Столь характерная для постсоветского сознания проблема ментальной и культурной самоидентификации приобрела ярко выраженное диахроническое измерение, существенно изменившее тональность разговора о национальной культуре и литературе. Артикуляция воспроизводимого «местного колорита» привлекала адептов «этнолитературоведения» как самоцель, абстрагированная от восприятия текста в его целостности и художественной результативности. Дихотомия «свой-чужой» не декларировалась, но непременно присутствовала как фоновое знание в размышлениях об этнической идентичности, воспринимаемой как «бытие-в-себе и для себя». За скобками оставался вопрос о литературоведческом модусе описания воплощенных в произведении этнокультурных реалий, превалирующего над осмыслением их функциональной роли и места в многомерной художественной структуре. Эти реалии, как правило, опознавались, но не осмыслились в их жанрово-стилевой функциональности, в системе внутритекстовых связей и

---

<sup>2</sup> Гумбольдт. 1985. С. 373.

<sup>3</sup> Кант. 1966. С. 73.

сцеплений, в которой ни один компонент внутренней организации текста не может быть понят иначе, чем в соотношении с другими компонентами.

Избыточность этнокультурных коннотаций, определяя направленность и характер реконструкции текста, фактически дезавуировала собственно эстетические критерии и восприятие его потенциальных смысловых интенций. Тем самым нивелировалась эпистемологическая ценность дискурса, освобожденного от соотношенности этнокультурного проекта в его литературоведческой версии с тем, что В.Н. Топоров называл резонантным полем культуры, с проблематикой аккультурации, межкультурной коммуникации. Кризис национально-культурной идентичности в советскую эпоху трансформировался в кризис межкультурной коммуникации в эпоху постсоветскую, одним из проявлений которого стало угасание интереса друг к другу.

Если литературное сознание, по Г.Г. Шпету, «определяется как сознание национальное, т.е. не неопределенно-этническое сознание, а именно национально-историческое...»<sup>4</sup>, то логичным представляется отказ от узко и статично понятой идентичности, детерминированной исключительно этнической спецификой.

Когда мы говорим об идентичности, то предполагается целенаправленное внимание к сфере ценностных, поведенческих, психологических ориентаций, семантических и символических форм, к системе этических норм, предопределяющих самоощущение, самопознание человека как члена определенного этнического сообщества. Искомую формулу дал толстовский Хаджи-Мурат, который на вопрос о бале у кавказского наместника ответил: «у каждого народа свои обычаи. У нас женщины так не одеваются». И сослался на пословицу как безошибочный индикатор продекларированной специфики («угостила собака ишакка мясом, а ишак собаку сеном, – оба голодные остались»), после которой вновь повторил: «всякому народу свой обычай хорош».

Современная трактовка идентичности не может, однако, ограничиваться представлением об автаркической самобытности, устойчиво и преимущественно соотношенной с культурными архетипами, оставляя за скобками ее динамичность, процессуальность, культурную взаимопроницаемость, когда самоутверждение в «своем» входит в сплав с открытостью навстречу «чужому». Динамическая модель самоидентификации концептуально связана и с тем, что называют культурным пограничьем, формируясь не только в координатах ментальной и этнической детерминированности, но и в точках соприкосновения различных культур, в

---

<sup>4</sup> Шпет. 2002. С. 1136.

пространстве «пересекающихся культурных кодов» (М.Л. Гаспаров) и обновляющихся смыслов. Речь идет об интегральной идентичности, сопрягающей верность базовым оснований национальной характерности и восприимчивость к «иному» не как абсолютно чужому.

Самобытность национальной культуры, чтобы остаться таковой, требует коммуникативного пространства. Иначе говоря – нет идентичности вне контекста коммуникативности, нет диалога вне контекста самоидентификации. Постперестроечная методологическая ситуация отличалась двойственностью: это был, с одной стороны, период плодотворной филологической, культурологической самоактуализации и, если брать шире, национально-культурного оппонирования любым формам унификации и четко артикулированной «национальной солидарности», которая «остается “нерастворимой” реальностью даже в историческую эпоху глобализации»<sup>5</sup>. Но, с другой, семантический разрыв между этнокультурным и коммуникативным подходами оставлял неотрешенным тот факт, что национальная культура в своем эволюционном развитии идентифицирует себя и как место встречи культур.

Национально-литературная диахрония заметно потеснила синхронию типологических, не сводимых только к фактору генетического родства, сопоставлений, о важности которых в свое время говорил В.М. Жирмунский: «...те, кто думает возвысить свою родную литературу, утверждая, будто она выросла исключительно на местной национальной почве, тем самым обрекают ее даже не на “блестящую изоляцию”, а на провинциальную узость и “самообслуживание”»<sup>6</sup>. Характерна ссылка на «блестящую изоляцию», которая гипотетически представлялась возможной, но в реальной культурной практике неизбежно оборачивалась «провинциальной узостью» и «самообслуживанием».

Показательно совпадение методологических установок русского ученого и его современника, немецкого филолога Э. Ауэрбаха, который в работе «Филология мировой литературы» отмечал: «...В высшей сте-

---

<sup>5</sup> См.: Гумбрехт. 2009.

<sup>6</sup> Жирмунский. 1979. С. 71. Другая работа ученого – «Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения» – содержит поучительный пример историко-типологического сближения литератур, несопоставимых по генетической родословной и национально-культурным основаниям. Сопоставляя поэмы Низами, созданные на фарси в XII веке, с произведениями его французского современника Кретьена де Труа, исследователь поставил вопрос о типологии «стихотворных романов куртуазного типа как произведений одного жанра и одной исторической эпохи» при отсутствии «прямых заимствований с той или с другой стороны». Независимо друг от друга на Востоке и на Западе произошло «поэтическое оформление новой идеологии рыцарского общества». (Там же. С. 40).

пени ценным и необходимым достоянием филолога еще являются язык и культура его народа; однако они становятся действенными только тогда, когда удастся изъять их из обособленности и преодолеть их самодовлечение». Акцентируется мысль о «взаимном обогащении за счет разнообразия», о насущной необходимости «...удержать и укрепить сознание судьбоносной взаимосвязи между отдельными народами»<sup>7</sup>. При таком понимании коммуникативная функция выступает как имманентное свойство литературной динамики и не может быть всецело отнесена к сфере периодически возникающих тем или иных внешних «влияний».

Когда мы обращаемся к «диалогу» как одной из ключевых категорий гуманитарного знания, то имеем в виду нарастающий методологический спрос на полноту описания исторической динамики национальной литературы, на преодоление односторонности ради сбалансированности синхронного и диахронного аспектов изучения, ради насущно необходимой контаминации парадигматики и синтагматики.

Мысль о целостности национальной литературы как «литературно-историческом уровне, на котором задается и оправдывается смысл литературного развития», последовательно проведена в теоретико-методологических трудах А.В. Михайлова. Он соотносил принцип целостности с представлением о «круге, в котором соопределяются пласты литературной истории» или «горизонте, в котором все ...понятия получают определенность», а в работе «Методы и стили литературы» писал о действующей в теле литературы «интерференции, создающей густую сеть отношений – взаимозависимостей, взаимоотражений»<sup>8</sup>.

Понятно, что такая трактовка целостности несколько не дезавуирует антиномичность живого литературного развития, внутрилитературные смысловые коллизии. Целостная характеристика базируется на признании того, что каждая литература – сложно организованная система, создаваемая полифоничностью конкурирующих художественных идей, постоянством диалогического взаимодействия креативных и репродуктивных тенденций как органической предпосылки творческого спора с традицией внутри этой традиции.

Если раньше «единство многообразия» трактовалось исключительно как идеологически монолитный союз национально-литературных своеобразий, то сегодня уместно говорить о «единстве многообразия» каждой, отдельно взятой литературы как пространства напряженного взаимодействия различных культурных кодов.

---

<sup>7</sup> Ауэрбах. 2004. С. 128.

<sup>8</sup> Михайлов. 2008. С. 55.

Нынешняя многофакторность литературоведческого анализа, переполненного идентификационными отсылками к вопросам этно- и культурогенеза, инспирирована усложнением представлений о базисных основаниях национального художественного развития, о формировании литературы как опыта переживания и отстаивания культурной и исторической субъектности в его непрерывности и преемственности. В то же время эта характеристика ориентирована на диалогический принцип, воспринимаемый как содержательный фактор внутрилитературной эволюции, ресурс идентичности и катализатор творческих смыслов.

В статье «Вавилонская башня и смешение языков» Н.С. Трубецкой квалифицировал «духовное обезличение» как обязательное условие «гносного подлога», который может выдаваться за «братство народов». Как лес возможен при наличии составляющих его деревьев, так и межлитературное взаимодействие возможно, если оно позиционирует себя как встреча особенного с особенным. Трубецкой не оперировал понятиями «идентичность» и «самоидентификация», предпочитая говорить о «культурной самобытности» как «корреляте национального самопознания» и последовательно выступая против «отрицания равноценности народов и культур» и претензий «нивелирующего культуртрегерства»<sup>9</sup>.

Современный литературоведческий дискурс должен быть ориентирован в равной мере на приоритетность национально-литературной конкретики и на востребованность широко понятой контекстуальности. Переоткрытие принципа диалогического взаимодействия, изъятая из идеологической предзаданности, предполагает сущностную взаимодополняемость этнокультурной тождественности и фактора притяжения-отталкивания разнонациональных литературных традиций. Интегрирующий подход означает не взгляд с колокольни или с высоты птичьего полета на многоликий литературный ландшафт, не сведение этой многоликости к общему знаменателю по аналогии с советским «единством многообразия», а такое осмысление конкретно-национального своеобразия литературных явлений, самого феномена культурной инаковости, которое тяготеет не столько к абсолютизации различия как такового, сколько к открытию *всеобщности особенного* в диалоге идентичностей.

Призыв В.С. Библера понять диалог «как определение гуманитарного мышления, взятого в его всеобщности»<sup>10</sup> означает, что это мышление по определению насквозь диалогично, формируясь на пересечении смыслов, на чуткости к встречным движениям, на преодолении чуждо-

---

<sup>9</sup> Трубецкой. 2007. С. 456, 168.

<sup>10</sup> Библер. 1991. С. 300.

сти и открытия (как это случилось с толстовским Хаджи-Муратом) «особенной красоты чуждой ему народности».

Гуманитарно мыслить значит отказываться чуждости или отчужденности в онтологическом статусе, связывая их только с качеством и направленностью интерпретации. Вот один из литературных примеров подтверждающих неожиданные последствия категоричной и потому ложной трактовки. Лермонтовские черкесы пережили потрясение, когда на теле убитого Измаил-Бея, когда-то награжденного за героизм Георгиевским крестом 4-й степени, увидели «белый крест на ленте полосатой». Легко представить их ужас: крест на шее правоверного мусульманина мгновенно превращал его в глазах соплеменников в вероотступника и «джяура проклятого». Слишком высокой оказалась цена вспыхнувшей эмоциональной реакции на боевую награду: поспешная и неверная интерпретация обернулась непреодолеваемой отчужденностью.

Гуманитарное мышление исходит из того, что отличимость – условие коммуникативной связи, а ее непроявленность лишает диалог содержательного смысла. Взятая в своей всеобщности современная гуманитарная мысль призвана справляться с культурными различиями, неизбежными в полиэтничной стране. Но беда или вина наша сегодня в том, что мы перестаем их адекватно воспринимать, в том числе и как предпосылку межкультурного собеседования. Из стимула взаимного интереса и интегрирующих ценностей они становятся камнем преткновения, фактором раздражения, заведомо исключаящим какой-либо взаимопреобразующий диалог. Однако различие или отличимость, приверженность иной системе ценностей не может быть поводом для восприятия той или иной национальной культуры как заведомо чуждой, для посягательства на культурную инаковость, Как тут не вспомнить чеховского героя, который редко видел немцев, не читал немецкие книги, но твердо знал, что всё зло от немцев...

История русско-кавказских культурных связей подтверждает, что в российском цивилизационном контексте переживание встречи с другой культурой воспринималось как не менее значимый ресурс самобытности, чем этнокультурная характерность. Идею межнационального согласия и взаимного притяжения разнонациональных культур как государственную сформулировал в 1933 г. Г.П. Федотов в парижском докладе о национализме: «Если Россия будет подлинно “своим домом” для всех народов, входящих в состав ее, она снова может быть великой и цельной, – в противном случае ей грозит окончательное распадение»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Федотов. 2011. С. 125.

Кавказские советские поэты любили прибегать к метафоре двух крыльев птицы или двух струн одного пандура, имея в виду родные пенаты и большую Россию. Они писали об этом как о навсегда данном «союзе нерушимом». Жизнь распорядилась иначе: оказалось, что и крыло может ослабеть, и струна порваться. Без обновляющихся усилий, без ежедневно подтверждаемой готовности и решимости жить вместе в одном доме птица не взлетит, а пандур останется безмолвным...

Проблема культурного многообразия, столь важная для судеб многонационального государства, неоднократно остро дискутировалась и в дореволюционной печати (назову хотя бы работу Н.Д. Красильникова «Роковая ошибка в политике русского правительства и русского общества»), и в XX веке. Сторонники ускоренной унификации фактически предлагали катком нивелировки пройти по культурам малочисленных народов, но, если брать по большому счету, историческая Россия избрала иной и куда более перспективный путь сохранения национально-культурных миров, той «многозвучности», которая «не умаляла, но повышала ее славу», о чем писал тот же Г. П. Федотов в статье под выразительным названием «Будет ли существовать Россия?» (1929).

Недавно в Институте мировой литературы РАН состоялась защита диссертации о несказочной прозе теленгитов – небольшой алтайской народности численностью в 2300 человек, не утратившей свое богатое фольклорное наследие. Она сохранилась, продолжает жить вопреки неутешительным прогнозам: согласно атласу Юнеско 2500 языков из 6500 существующих обречены на исчезновение.

Однако очевидная, казалось бы, и органичная для России концепция «дома для всех народов» оспаривается – вот, например, предложенный «Московским комсомольцем» рецепт выхода из кавказского тупика: «Самый простой: уйти с Кавказа совсем. Сбросить его, как усталая лошадь сбрасывает тяжелый тюк. Выстроить стену, аналогичную берлинской». В статье Н.Г. Козина в журнале «Вопросы философии», проблематика идентификации современного человека развернута преимущественно в мононациональном измерении. Но коль скоро речь идет о полиэтничной стране, какой была, есть и будет Россия, то резонно хотя бы сослаться на конституционный принцип межнационального согласия и межкультурного диалога. Только однажды, да и то в негативном контексте, упомянут мультикультурализм, но зато много сказано об оккупированном сознании, о битве за свою историческую идентичность, о возвращении России в ее исторические границы. Смысловая quintэссенция авторских размышлений нашла свое выражение в призыве «пе-

рестать размазывать свое Я в многообразии культур»<sup>12</sup>. Подобная трактовка концепта «многообразия», представленного в роли фактора, ослабляющего и даже искажающего процесс самоидентификации, упрощает, на наш взгляд, представление не только о природе идентичности, но и о реальной многомерности российской действительности, настоятельно требующей куда более адекватного истолкования.

Проблема сосуществования разных культур приобрела в современном мире тревожную остроту, в связи с интенсивностью транскультурных и миграционных процессов, негативным эффектом несоответствия классическому идеалу терпимости, возникающего, как правило, в результате несостоявшегося взаимопонимания носителей разных этнокультурных традиций. Даже благополучные страны, сохранявшие традиционную верность принципу толерантности, не скрывают растерянности при столкновении с вызовами культурного разнообразия.

Всем памятно официальное европейское прощание с идеологией мультикультурализма. Английский премьер-министр заявил о назревшей необходимости «проснуться и осознать, что же происходит внутри наших границ». Авторы представленного Совету Европы в Стамбуле доклада «Жить вместе в Европе XXI века в условиях свободы и многообразия» проснулись и осознали взаимозависимость двух тенденций. Безусловно, процесс умножения разнообразия несет Европе массу проблем, в ряду которых назовем феномен «новой локальности», освободившей себя от необходимости адаптироваться к условиям страны проживания. Но, с другой стороны, видение угроз и рисков европейским ценностям лишено апокалиптических обертонов: авторы предпочитают видеть обновленную Европу «более уверенной в себе, принимающей и приветствующей многообразие идентичностей, а не избегающей его»<sup>13</sup>.

В интервью, опубликованном под заголовком «Диалог всегда находится в опасности», С. Аверинцев подчеркнул, что диалог – «это то, что ... всегда под угрозой, но без чего на самом деле обойтись невозможно». Характеризуя отсутствие диалога как «катастрофичное», он напомнил, что это слово «само по себе выражает золотую середину между изоляционизмом и всеобщей унификацией. Диалог предполагает, что собеседники различны, но, уважая свою личность, они одновременно уважают собеседника, выслушивают его и искренне пытаются понять»<sup>14</sup>. Именно эта философия диалога, символизирующая спаситель-

---

<sup>12</sup> Козин. 2011.

<sup>13</sup> Жить вместе в Европе XXI века... 2011.

<sup>14</sup> Аверинцев. 2001.

ную «золотую середину» и поиск взаимоуважительного компромисса, сегодня находятся «в опасности».

В ряде недавних публикаций приоритет различия утверждается через опровержение диалогического принципа как такового. Манифестация культурных различий или апология непроницаемости каждой национальной культуры/литературы, по-своему талантливо артикулируемая в статье А.М. Мелихова «Конфликт иллюзий», призвана обесценить самую идею диалогического взаимодействия и, следовательно, устранить фигуру собеседника – будь это конкретный читатель или иная культура/литература. Если во главу угла ставить «страх одной культуры перед другой», то можно назвать «соприкосновение культур» гибельным «как минимум для одной из них», а самим национальным культурам приписать свойство «остро разобщать нации». В том же ряду парадоксальных умозаключений находит свое место следующий вывод: чем лучше народы узнают друг друга, «тем сильнее раздражают друг друга»<sup>15</sup>. Авторское понимание «принципа взаимодействия культур» иначе, как обеднением их потенциальных возможностей не назовешь. Стоит ли гипертрофировать естественную дистанцированность культур друг от друга до такой степени, что условием их самосохранения становятся разрыв культурных связей и упразднение диалога, посягающего, якобы, на самобытность? Напомним и об исторических уроках – риторика самоизоляции неизбежно вовлекается в логику воспроизводства межнациональных и межкультурных конфликтов.

Беспорное достоинство статьи Мелихова – ее интеллектуальная провокативность, воспринимаемая как закономерная реакция на нынешнюю смысловую инфляцию понятия «диалог». Такие тексты побуждают от противного острее думать о необходимости *переоткрытия* диалога, возвращая ему сущностное значение и тем самым преодолевая тривиальность и инерционность словосочетания «межкультурный диалог» ради того, чтобы «удержать и укрепить сознание судьбоносной взаимосвязи между отдельными народами». На разных этапах возникала задача преодоления репродуктивной и инерционной эксплуатации как бы заведомой и застывшей безусловности диалогического принципа – достаточно вспомнить, как Г. Гадамер в докладе о речевом жанре утопии в «Государстве» Платона назвал Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера переоткрывателями (не перво-, а именно переоткрывателями) диалогического принципа как «метафизической основной схемы познания истины»<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Мелихов. 2010.

<sup>16</sup> Цит. по: Густав Шпет и современная философия... С. 219-220.

Принципиально иным, если сравнивать с упомянутыми выше статьями, был ход размышлений Андрея Белого, посетившего Кавказ 84 года тому назад. Книгу путевых впечатлений «Ветер с Кавказа» он открыл словами: «Кавказу предстоит громадная социально-экономическая будущность». И продолжил: «Каждая местность имеет свой фокус; лишь став в нем, увидишь что-нибудь». Глаз художника безошибочно улавливал «местный колорит», не игнорируя различий и отдавая должное той же бараньей папахе, украшавшей горца (в тексте «бараньи, клокастые шапчищи»). Но мысль, инициированная встречей с Кавказом, обнаружила масштабность солидарного мышления, о дефиците которого приходится говорить сегодня. Переполненный новыми эмоциями и наблюдениями, А. Белый акцентирует прагматически ориентированный глагол «доработаться». Доработаться до восприятия – это не только разглядеть в вознесенном ввысь Казбеке «гигантский ритмический жест, данный в паузе неба и воздуха», но и приложить усилия, чтобы «увидеть единое в многом». Писательская оптика, изымая экзотику из обособленности, обнаруживает тоску по устранению преград между людьми и культурами. Тот же пафос преодолеваемой разобщенности нетрудно распознать в одном из ключевых авторских признаний: «...проживши три месяца, перед отъездом в Россию, – вздыхаешь: и здесь бы остаться, и там»<sup>17</sup>. Разрыв между «здесь» (Кавказ) и «там» преодолевается постоянно возобновляемой потребностью разглядеть «единое в многом».

Через четыре года после ярких южных впечатлений русского поэта и мыслителя увидела свет книга с не менее выразительным названием «Страна Прометей». Видный представитель евразийского движения, уроженец Моздока и послереволюционный эмигрант К.А. Чхеидзе наглядно сопоставил европейский и кавказский способы восприятия, обусловленные различными ментальными установками: «Если бы меня спросили, в чем состоит главная разница между психологией кавказца и психологией европейца, я бы сказал, что разница состоит в том, что у горца есть нечто, что он признает абсолютным и неизбылемым. А у европейца все подвержено сомнению и относительности. Но это отличие слишком глубокое и, так сказать, философическое. Есть еще много других отличий, из которых одно особенно бросается в глаза».

Далее описана сцена посещения европейского дома, из окна которого открывается вид «на тысячу дымящихся кровель». Увиденное желательно откомментировать «шумным восторгом» и восклицаниями типа «замечательно, восхитительно» вопреки тому, что вы вдыхаете

---

<sup>17</sup> Белый. 1928. С. 5, 178.

«сложный состав бензина, копоти и пыли, называемый городским воздухом». Ваше молчание или недостаточная искренность могут быть восприняты как досадная и вызывающая невежливость. Совсем иначе, продолжает К.А. Чхеидзе, на Кавказе. Хозяин приглашает гостей выйти на балкон его дома, чтобы увидеть, «как садится солнце за Эльбрус». Следует описание «нестерпимого восторга», охватывающего наблюдателя: «миллион окровавленных ангелов с грозно поднятыми огненными мечами несется по вечернему небу». Но если вы не сдержали «вырывающийся крик», то вас могут принять «за особу, которая по роковой случайности носит на голове не платок, а папаху». Еще более неприемлемой была бы ваша попытка порассуждать «с ужимками» о красоте Эльбруса, однозначно превращающая вас в глазах гостеприимного горца в «слабонервного полудиота». Финальная авторская сентенция призвана прояснить фундаментальный смысл неординарной психологической реакции: «...предполагается, что каждый имеющий глаза – видит. И каждый, живущий под небом, понимает, что есть красота».

Перед нами развернутое и по-своему утрированное описание специфических типов рецепции, восходящих к определенным культурным традициям, к устоявшимся комплексам эмоциональных и ценностных предпочтений. Но эффектно продемонстрированная несовместимость поведенческих матриц, этнокультурных трафаретов не приобретает статус окончательного «приговора». Образ мира базируется на преодоленной маргинализации, опознавательным признаком которой могла бы стать самодостаточная констатация различий как таковых. Миропонимание и мирочувствование автора «Страны Прометея» явно взыскуют более объемного взгляда на вещи и иного мысленного горизонта. Книгу открывает череда вопросов: «Что такое культура? Что такое поле? Что такое «культурное поле»? Чем отличается культурное поле от дикого?». Отсутствие сдерживающих начал в борьбе за выживание, когда каждому кустарнику или дереву «кажется, что мир существует лишь для него...» – таковы дикое поле и девственный лес. Культурным или возделанным лес становится «после того, как между деревьями были установлены отношения взаимного признания права на жизнь...» и «счастье одного из них не строилось непременно на несчастье другого». Разница между дубом и березкой огромна, но «перед Небом они равнодостоинны в своем стремлении шириться, расти и цвести»<sup>18</sup>.

Не стоит при этом недооценивать другую сторону медали, если иметь в виду конфликтогенный потенциал глубинных культурных раз-

---

<sup>18</sup> Чхеидзе. 2004. С. 96, 97, 35, 36.

личий, которые могут оказаться не только фактором позитивной самоидентификации, но и источником соперничества культур или так называемой «войны идентичностей». Дуальная природа «различия» как конституирующего принципа национально-культурного самоопределения и гипотетического катализатора отчуждения досконально рассмотрена в книге проф. Йельского университета С. Бенхабиб «Притязания культуры». Исходя из того, что «пределы всеобщего уважения всегда испытываются различиями между нами...», автор в то же время отдает должное значению «прагматического императива, побуждающего нас понять один другого и вступить в межкультурный диалог». Развернутый тезис о современном «сообществе взаимозависимости» дихотомически связан со сквозной мыслью о том, что «мы становимся сами собой только потому, что отличаем себя от реального, а чаще – воображаемого «другого». Если формирование культур происходит «через противопоставления», то вопреки декларациям о взаимном уважении «нам не дано знать, чего потребует или что повлечет за собой такое уважение при столкновении с глубокими культурными противоречиями»<sup>19</sup>.

Фактически речь идет о неизбежности конфликта ценностей, предопределенного реальной глубиной культурных различий. Рассуждения Бенхабиб далеки самоцельной манифестации различий, но, воссоздавая расширяющийся контекст их взаимозависимости, она все-таки недооценивает возможную переводимость различия на язык диалогической, т.е. взаимопреобразующей общительности, отдавая излишне щедрую дань претензиям охранительного культурного традиционализма. Фактор обособленной самобытности или культивирования «особости» почти не соотнесен с вопросом о пределах автономизации различия. Из спектра смысловых интенций выпала процессуальность культурного различия, предрасположенного к трансформации в пространстве «коммуникативного действия» (Ю. Хабермас). Упускается базовая, онтологически значимая соотнесенность культурной множественности, основанной на приоритете различий, с общими основаниями человеческой культуры с уровнем всеобщего, с явленностью «сходства несходного».

Представление о диалоге как генераторе творческих смыслов стимулирует другой уровень понимания самобытности, которая перестает быть только объектом мемориального созерцания. Именно в межкультурном собеседовании историко-культурная уникальность отвоевывается у забвения, сохраняя открытость будущему. Этот процесс можно охарактеризовать как *самоактуализацию через диалог*, как открытие

---

<sup>19</sup> Бенхабиб. 2003. С. 44, 43, 9, 8, 14.

качества неизолированной локальности в приобщении к духу целого, закономерно возникающему в характеристике диалога: «форма речи, разговор, в котором *дух целого* (курсив наш – К.С.) возникает и прокладывает себе дорогу сквозь различия реплик» (из словаря «Культурология»). Субстанциональный аспект этой темы предельно лаконично обозначен в известном письме Л.Н. Толстого Н.Н. Страхову от 3 сентября 1892 г.: «чем глубже зачерпнуть, тем общее всем, знакомее и роднее»<sup>20</sup>.

Признание «общего всем» как фундаментальной характеристики человеческого существования становится – при всем понимании роли фактора различия – тем основанием, которое позволяет постулировать совпадение культур как культур. «Различение, – пишет А.В. Смирнов, – это первый шаг к осмысленности, и он должен быть понят из себя самого... Нет двух похожих культур, как нет двух похожих людей. Но само это утверждение означает, что культуры принципиально схожи, иначе не было бы смысла их различать: мы же не говорим, к примеру, что люди и камни различны (такое утверждение истинно, но имеет мало смысла)»<sup>21</sup>.

Трактовка культуры как «способа сделать мир осмысленным» позволяет прояснить «общее всем» как метауровень или метаконтекст, в котором национальные культуры различаются как «разные варианты реализации универсального механизма смыслополагания».

Методологическая сложность издавна заключалась в сопряжении «неслиянности» или «отдельности» национальных культур и их же глубокой «нераздельности» применительно к конкретным историческим условиям, иначе говоря – в той диалектике веками формировавшегося межкультурного *взаимосодействия*, которая складывалась во взаимотяготении полюсов – «меж нами нет родства» и «меж нами есть родство», если вспомнить строки поэта А. Тарковского.

В советскую эпоху концепт «единство многообразия» отличался нескрываемым креном в сторону «единства» – за лесом часто не различали деревья. «Единство в различии», к которому апеллируют сегодня, нередко трансформируется в апологию различия – за деревьями не проглядывается лес. Дрейфующая диалектика «леса» и «деревьев» или «локального–регионального–общероссийского–мирового» колебалась под давлением очередной мировоззренческой «смены вех», но все-таки фундаментальное ядро сохранялось – сбережение этнокультурной множественности в непротиворечивой соотнесенности с культурными универсалиями, отсылающими к «общему» для всех.

---

<sup>20</sup> Толстой. Т. 66. С. 254.

<sup>21</sup> Смирнов // [www.intelros.ru/readroom/fg/fg\\_2/5489](http://www.intelros.ru/readroom/fg/fg_2/5489).

С позиции каждой национальной культуры, озабоченной самосохранением в усложняющемся мире, резонно отстаивать свои специфику и индивидуальность, не забывая о том, что именно они и являются подлинной предпосылкой межкультурного собеседования, взаимосближающего диалога. Перед нами феномен «концептуальной амбивалентности современного общества», описанный Хоми Баба в работах по постколониальной проблематике. Он подчеркивал, что «национальный нарратив есть место амбивалентной идентификации», усматривая в этой амбивалентности определенный тип «нарративной стратегии»<sup>22</sup>.

Концептуально амбивалентной предстает не только сфера национального, но и сама глобализация, будучи и вызовом национально-культурным мирам, и контекстом их функционирования. Недаром в ходу гибридный термин «глокализация», сопрягающий локальное и глобальное и отсылающий к амбивалентности актуализированных дихотомий «монологизм–диалогизм», «традиционалистское–инновационное», «мы–они», «свой–чужой», «локальное–глобальное». Современный диалог концептуально амбивалентен в том смысле, что выступает и как признание ценности разнообразия, права быть другим, и как форма снятия абсолютизации различия как такового – не различия, а его абсолютизации.

К числу наиболее интересных философских последствий глобализации видный социальный теоретик, автор книг «Культурная логика позднего капитализма», «Культурный сдвиг: избранные работы о постмодерне» Ф. Джеймисон отнес «потребность пересмотра пределов национальных культур и, следовательно, пересмотра самого феномена их взаимодействия»<sup>23</sup>. Настоятельной становится потребность в обновленном подходе и к понятию «национальная литература», суть которого не только в естественном отказе от ограничительных идеологических коннотаций, но и в выработке инновационного представления о «феномене взаимодействия» и новом диалогизме.

Национальная литературная классика, выдержавшая суд времени, символизирует воплощенность того, что в эпоху Просвещения называли «духом народа», соотнесенным с национально-возрожденческим процессом. Творческие открытия балкарца К. Мечиева, кабардинца А. Шогенцукова, лакца Э. Капиева, абхазца Б. Шинкуба воспринимаются, помимо собственно литературного значения, как сохраняющий свою актуальность опыт переживания и отстаивания культурной самоценности «духа народа». В то же время каждая крупная фигура национальной

---

<sup>22</sup> Хоми Баба. 2005. С. 79, 113, 70.

<sup>23</sup> Джеймисон. 2006.

литературы объективно оппонирует возможному культурному изоляционизму, преодолевая границы узко понятой идентичности, отсылая к общим основаниям человеческой культуры, к универсальному механизму смыслополагания.

Поиск «объективных закономерностей мирового литературного процесса», отмечал Ю.Б. Виппер, должен включать в себя опыт «так называемых “малых” литератур», которые «могут иногда выдвигать художественные ценности мирового значения и служить почвой для таких обобщений, без которых в наших представлениях об этом процессе существовали бы серьезные изъяны». И далее: «...такой подход помогает преодолеть одинаково односторонние и в научном отношении пагубные крайности как европоцентризма, так и востокоцентризма»<sup>24</sup>.

Классический литературный текст процессуален в том смысле, что на каждом новом витке исторического и культурного развития обнаруживает смысловую неизолированность от любого вновь возникающего контекста, без которой мы не могли бы говорить о «художественных ценностях мирового значения». Происходит развертывание заложенных в нем смыслов вне породившей их эпохи, в том числе через диалог различных трактовок и подчас взаимоисключающих точек зрения, ни одна из которых не может претендовать на охват всего спектра смысловых интенций текста: на этом пути не может быть окончательного диагноза. Речь идет о таком перечитывании–переосмыслении в русле современных социокультурных практик, которое исключает отношение к классическому тексту как к «остановленному» эталону или только хранилищу этнокультурной уникальности.

Мы унаследовали богатейший цивилизационный опыт сосуществования наших народов и культур, в рамках которого «особенное» могло приобретать статус общезначимой ценности.

В 1836 г., когда Кавказская война набирала обороты, А.С. Пушкин не только представил в первом номере своего «Современника» рассказ черкеса С. Казы-Гирея в одном ряду со своим «Путешествием в Арзрум» и гоголевской повестью «Коляска», но и дополнил его феноменальным по культурной щедрости примечанием. Этнографически маркированный текст, казалось бы, должен быть воспринят именно с этой точки зрения как явление действительно «неожиданное». Но ход пушкинской мысли лежит в другой плоскости: «...неожиданное в нашей литературе» (курсив наш – К.С.). Поэт педалирует притяжательное местоимение «наше»: «в нашей литературе», «становится в ряды наших

---

<sup>24</sup> Виппер. 1983. Т. 1. С. 7.

писателей»<sup>25</sup>. Но как это понимать: первое произведение и сразу – «в ряды наших писателей»? И кто становится – «сын полудикого Кавказа»? Так и понимать: представление этнически нерусского автора переведено в регистр мудрого в своем преувеличении отношения, которое снимает ощущение периферийности при встрече с неожиданной для русского читателя фамилией. Вовлекая «сына полудикого Кавказа» в состав «нашей литературы», А.С. Пушкин как будто предвидел грядущую культурную нераздельность, задавая камертон, услышанный Л.Н. Толстым – тоже «угадчиком» (из пушкинской речи Ф.М. Достоевского) иной исторической перспективы, иного «идеала человеческого без насилия». «Хаджи-Мурат» вышел из этой пушкинской шинели, из пушкинского угадывания возможной общей исторической дороги.

Когда почти через сто лет А.М. Горький на I-ом Съезде советских писателей назвал С. Стальского Гомером XX века, а Н.С. Тихонов, посетив Дагестан, нашел «кавказского Блока» в лице аварского лирика Махмуда, то в таком отношении к инациональным культурным явлениям нетрудно уловить пульс завещанной А.С. Пушкиным отзывчивости, которой только и дано сокращать исторически сложившееся расстояние между культурами и литературами.

Когда Р. Гамзатов назвал Пушкина аварским поэтом, то никому, даже бдительному идеологическому отделу Обкома КПСС, не пришлось в голову указать и поправить, напоминая об истинной этнической и культурной принадлежности Александра Сергеевича.

Когда А. Авторханов назвал поэзию Лермонтова «Кораном каждого интеллигентного горца», он прекрасно понимал, что Кораном может быть только Коран – единственный, Богом ниспосланный, но осознанно взял предельную или даже запредельную высоту, чтобы с наибольшей адекватностью обозначить совершенно особое место Лермонтова в сознании горца и кавказской интеллигенции. Мартынова, добавляет Авторханов, ненавидели как личного врага, проклиная «тот день, когда появился на свет негодяй, так безжалостно потушивший кавказское солнце».

Пушкин как аварский поэт, Лермонтов как кавказское солнце... Подобные неюбилейные, предельно искренние в своей исповедальности признания выдают важный для наших национальных культур вектор: духовное притяжение – единственный род притяжения в ряду иных способов его обеспечения (военных, административных и т.п.), подразумевающий абсолютную добровольность и непринудительность ответного культурного и душевного движения.

---

<sup>25</sup> Современник. Т. 1. 1836. С. 169.

В этом контексте не могу также не вспомнить общеизвестные, но отодвинутые на периферию нынешних умонастроений фигуры, олицетворявшие идею межкультурного взаимоузнавания и, следовательно, конструктивного развития русско-кавказских контактов. Шора Ногмов, прикомандированный к императорскому Кавказско-горскому полуженскому полку для доработки сочинений и умерший в Петербурге в 1844 г. Леонтий Люлье, француз по происхождению, составивший «Словарь русско-черкесский или адигский с краткою грамматикою». Андрей Михайлович Шёгрэн... Подготовленные и изданные в ИМЛИ РАН фундаментальные труды А. Шёгрена в двух книгах предваряет вступительная статья А.И. Алиевой, точнее – монографическое исследование объемом в двести страниц. Автор воссоздает контекст или питательную почву научной деятельности Шёгрена на Кавказе. Четко очерчены параметры действовавшей в те далекие годы системы добывания знаний о Кавказе: властные структуры – академическая наука – местные просвещенцы, информаторы, добровольные помощники, без которых Шёгрэн не продвинулся бы в изучении осетинского, кабардинского, ногайского, грузинского, удинского языков. Даже в годы Кавказской войны – его экспедиция длилась с сентября 1835 г. по январь 1838 г. и несомненно была сопряжена с опасностями – эффективно работала модель взаимного и бескорыстного познания. Это один из самых впечатляющих культурных парадоксов XIX века, до сих пор неописанный и неосознанный в полной мере. Именно Шёгрэн стал родоначальником научно и государственно значимой традиции – многообещающего, как подтвердила история, союза академической российской науки и местных просвещенцев-подвижников. Целенаправленная поддержка научных и культурных инициатив образованных горцев занимала важное место в деятельности Шёгрена. Вот один из многочисленных примеров доверительного сотрудничества: он трижды отзывался на перевод «Псалтыря» на осетинско-тагаурское наречие, осуществленный Г. Мжедловым. Последний в письме к Шёгрэну заверял российского академика в своей готовности «непрерывно заниматься переводами и держаться тех правил, которые передали мне Ваши священные уста в бытности во Владикавказе»<sup>26</sup>.

Люди, подобные Ногмову, Люлье, Шёгрэну, не могли напрямую влиять или изменять ход войны, но их бесспорной заслугой была плодотворная и многообещающая попытка выработать язык взаимопостижения вопреки разобещающим обстоятельствам.

---

<sup>26</sup> Основоположник российского академического кавказоведения... С. 361.

В этом процессе открытия друг друга совершенно особое место занимала русская литература – достаточно сослаться на эпизод из лермонтовского «Измаил-Бея», когда герой встретил в горах «русского воина». Тот вдруг, как бы разоружая противника, переходит на язык горского закона гостеприимства, который надлежит неукоснительно соблюдать: «Твоей я чести предаюсь!». Последовал незамедлительный ответ Измаил-Бея: «Ты прав; на честь мою надейся!.. / Вот мой огонь: садись и грейся». Момент истины, мгновенно превративший противников в собеседников – метаморфоза, несовместимая с неумолимой логикой военного противостояния, но возвращающая в жизнь на войне вечную истину человеческого общения...

И в художественном универсуме Л.Н. Толстого фактор отчуждения и межкультурной границы не стал той последней инстанцией, которая традиционно доминировала в профанной модели кавказского мира, основанной на недооценке или стремлении изжить культурную инаковость как досадную помеху в реализации имперского проекта.

Логике перманентного воспроизводства конфликта и доктринальной дихотомии «цивилизация–варварство» автор «Хаджи-Мурата» противопоставил идею трудного, но неотвратимого сближения людей и национально-культурных миров поверх конфессиональных и этнокультурных барьеров.

Л.Н. Толстой любил и часто вспоминал слова Зосимы из «Братьев Карамазовых». При всей их вневременной философской насыщенности они могут быть восприняты сегодня как вполне злободневные: «всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается».

Идеал межнационального согласия, по-разному сформулированный А.С. Пушкиным («когда народы, распри позабыв, в великую семью соединятся») и Л.Н. Толстым («искать то, что объединяет людей, а не разъединяет их»), история проверяла и будет проверять на прочность, но как высшая, пусть и идеальная, цель он останется, пока мы, распри позабыв, будем находить то, что нас как людей объединяет.

Вместо набивших оскомину и утративших дискурсивную силу рассуждений о фатальности конфликта ценностей и столкновения цивилизаций необходим прорыв к более глубокому пониманию диалектики «своего» и «чужого», «родного» и «вселенского», взятых в их органической взаимообусловленности.

Вместо утратившего эпистемологическую ценность поиска формального общего знаменателя культурной множественности важно ар-

тикулировать такой тип осмысления полноты национальной литературы, когда целью литературоведческого анализа становится открытие *всеобщности особенного* в диалоге неравноценных, но равнодостоинных национальных культур...

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев С.С.* Диалог всегда находится в опасности // Известия. 11 января 2001 г.
- Ауэрбах Э.* Филология мировой литературы // Вопросы литературы. 2004. № 5.
- Белый А.* Ветер с Кавказа. Впечатления. М.: Федерация, 1928.
- Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру // Логос. 2003.
- Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М. 1991.
- Виппер Ю.Б.* Вступительные замечания // История всемирной литературы в 8 тт. Т.1. М.: Наука. 1983.
- Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М.: Прогресс. 1985.
- Гумбрехт Х.У.* Есть и должно ли быть сегодня что-то устойчивое в «национальной принадлежности»? // Неприкосновенный запас. 2009. № 4.
- Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006.
- Джеймисон Ф.* История как цепь катастроф // НГ-Екслибрис. 27 июля 2006 г.
- Жирмунский В.М.* Проблемы сравнительно-исторического изучения литератур // *Он же.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука. 1979.
- Жить вместе в Европе XXI века // Новая газета. № 50. 13 мая 2011 г.
- Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 5. М.: Мысль. 1966.
- Козин Н.Г.* Идентификация. История. Человек // Вопросы философии. 2011. № 1.
- Мелихов А. М.* Конфликт иллюзий // Дружба народов. 2010. № 2.
- Михайлов А.В.* Методы и стили литературы. М.: ИМЛИ РАН. 2008.
- Основоположник российского академического кавказоведения академик Андрей Михайлович Шёгрэн. Исследование. Тексты. М.: ИМЛИ РАН. 2010.
- Платон.* Сочинения в трех томах. Т. 2. М.: Мысль. 1970.
- Смирнов А.В.* Как различаются культуры? // [www.intelros.ru/readroom/fg/fg\\_2/5489](http://www.intelros.ru/readroom/fg/fg_2/5489).
- Современник, литературный журнал, издаваемый Александром Пушкиным. Т. 1. СПб., 1836.
- Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. в 90 т. (Юбилейное). М; Л.: Гос. изд. 1928-1964. Т. 66.
- Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М.: Эксмо. 2007.
- Федотов Г.П.* Национализм (конспективная запись доклада) // Вопросы философии. 2011. № 10.
- Хаби Баба.* Диссеминация: время, повествование и края современной нации // Синий диван. 2005. № 6.
- Чхеидзе К.А.* Страна Прометея. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых. 2004.
- Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. М.: Наука, Памятники исторической мысли. 2002.
- Султанов Казбек Камилевич**, доктор филологических наук, профессор, зав. Отделом литератур народов РФ и СНГ Института мировой литературы РАН, лауреат Государственной премии Республики Дагестан; [sulkaz@inbox.ru](mailto:sulkaz@inbox.ru)