

“ЧЕЛОВЕК ВСПОМИНАЮЩИЙ” В ЛИТЕРАТУРЕ ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК РЕГУЛЯТИВ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Идентичность и историческая память – ключевые категории гуманитарного знания, детерминирующие становление национального самосознания и, следовательно, национальной литературы. Их связывают отношения комплементарности: в конструировании идентичности, ориентированном на самоопределение человека и символический «образ себя», особая роль принадлежит исторической памяти как доминирующей форме репрезентации прошлого и движущей силе самоидентификации. В постсоветский период проблема самоидентификации приобрела четко выраженное вертикальное измерение и, как следствие, опознавательным признаком поиска идентичности стало самодовлеющее различие и обострение бинарной оппозиции «свой–чужой». Современная трактовка идентичности акцентирует не только значимость этнокультурного контекста, но и такие константы неэтнического происхождения, как историчность, темпоральность, вариативность. Каждая национальная литература – воплощенный в слове поиск идентичности, формирующий индивидуальность нации. «Человек вспоминающий» стал излюбленным персонажем в литературах Северного Кавказа, а историческая память – оплотом ностальгического традиционализма и формой продления духоподъемных символов и образов прошлого. В статье предлагается сопоставительная характеристика «материкового» и «диаспорного» исторических нарративов, соотносенных с травматическим опытом, олицетворением которого осталась в истории кавказская война (1817–1864). При всем несовпадении основных ценностных ориентиров их объединяли генерализация исторической памяти и субъективно-романтическое конструирование идентичности, которое можно охарактеризовать как паломничество в героическое прошлое. Однако идеал, всецело погруженный в прошлое, неминуемо утрачивает притягательную силу.

Ключевые слова: ментальность, историческая память, творческая идентичность, символическая репрезентация, мифопоэтическая традиция, демифологизация истории, травматический опыт, этнокультурная мобилизация.

Ни одно понятие не наращивало и не расширяло сферу своего присутствия в современных дискурсивных практиках с такой интенсивностью, как «память», представленная различными модификациями (историческая, автобиографическая, культурная, коллективная, социальная, институциональная и т.д.). Освобожденная от идеологических ограничений, историческая память явно переросла функцию одного из источников исторической достоверности, превратившись не только в доминирующую форму репрезентации прошлого, но и в движущую силу самоидентификации. Нередко воспринимаемая как чуть ли не эвфемизм самоидентификации, историческая память существенно расширила символическое пространство актуализированного пассеизма.

Восторженно приветствуя эпоху промышленной революции в XIX в., Р. Эмерсон назвал себя искателем, у которого нет за спиной прошлого. Эта интенция, казалось бы, должна была приобрести неви-

данную ранее силу в нынешнюю эпоху ускоренной модернизации, но статус прошлого, которое устремленный в будущее мыслитель решительно оставлял за спиной, сегодня настолько существенно изменился, что запрос на историю и историческую память многократно усилился.

Повышение индивидуального и социального спроса на историческую память и, следовательно, на переоткрытие прошлого имплицитно во многом связано с наследием катастрофического XX века, с невиданным ранее размахом приобщавшего людей к травматическому опыту в его разнообразных модификациях (войны, сталинские депортации, геноциды), придавая насилью чуть ли не нормативно-обязательный характер. Каждое выжившее сообщество, каждого выжившего человека, на долю которых выпало пройти через этот трагический опыт, не отпускает индивидуальная и социальная память о пережитом – не только свидетелей и очевидцев, которые постепенно уходят из жизни, но и их потомков, опосредованно унаследовавших посттравматический синдром и готовность к воспроизводству семейных воспоминаний как социально значимых.

Сама возможность вспоминать то, что не было собственным переживанием, когда ты мог бы выступить в качестве субъекта воспоминания или даже жертвы катастрофических обстоятельств, свидетельствует о нашей глубинной приобщенности к исторической памяти. Ее формат и интенсивность корректируются требованиями и фреймами до тебя сформировавшейся коллективной памяти – она обеспечивает устойчивую востребованность прошлого, социализируя личностное переживание неразрывной связи с ним. Очевидную остроту приобрел вопрос о взаимодействии исторической памяти и исторического знания: первая может демонстрировать признаки этноцентристской ангажированности и избирательности ради «правильного» припоминания прошлого, второе же тяготеет к полноте воссоздания отечественной истории под знаком объективности и безпристрастности.

В анналах разных национальных историй нередко встречаются прецеденты такой коммеморации, когда уровень и качество понимания исторического события настолько самодостаточны, что не нуждаются в уточнении его происхождения. Х. Вельцер обратил внимание на то, что «для формирования идентичностей исторические события порой извлекаются из нафталина, а то и просто выдумываются: в культурной памяти сербов, например, битва на Косовом поле играет столь же важную роль, как для швейцарцев – клятва на поляне Рютли; и при этом как то, так и другое воспоминание базируются на исторических основаниях, созданных задним числом. Иногда никто просто не помнит, что тот или иной исторический или общественный миф на протяжении многих веков был абсолютно иррелевантен для коллективной идентичности»¹.

¹ Вельцер 2005.

Концептуализированная историческая память не всегда озабочена соблюдением фактологической точности, выходя из-под контроля высшей инстанции – исторического знания. Четкое прояснение дистинкции между памятью и историей, памятью и традицией предложил А. Мегилл, напоминая о том, что «история нуждается в памяти, но не должна идти за памятью» и тем более не должна быть приравненной к памяти. Если практикующий историк «больше имеет дело с обрывками сведений, прерывами и различиями, чем с непрерывностью и подобием», то память продуцирует «успокаивающую иллюзию общности и непрерывности между прошлым и настоящим», т.е. не может рассматриваться как источник исторического познания. Мегилл здесь полемизирует с позицией Ж. Ле Гоффа, который в книге «История и память» предложил относиться к памяти как «сырью» истории: «ментальная, устная или письменная, она была живительным источником, из которого черпают историки».

Известен постулат, согласно которому «память является *conditio sine qua non* истории», но это «не означает, что память есть основа истории». Если же историк все-таки «поступит на службу памяти, то сознательно или подсознательно заинтересованные сами в себе и самодостаточные воспоминания индивидуумов и их групп» могут стать «окончательным арбитром исторической истины». Столь же принципиально важно отличать память и традицию: «Память субъективна и персональна; она глубоко опытна. Традиция, конечно, чтобы функционировать, должна войти в опыт людей, но она больше, чем субъективна и персональна. Она над-субъективна; она над-персональна». Подобный подход вовсе не означает недооценки значительной роли памяти как катализатора национальной идентичности. Исследователь, выделяя четыре вида отношений к исторической памяти, не отказывает ей в ранге свидетельства объективности исторического события и того, «каким образом пережили прошлое те люди, которые позже сделали запись своих воспоминаний», и к каким «способам запоминания»² прибегали эти люди.

На первый взгляд смысловая нагрузка популярного ныне словосочетания «конструирование идентичности» сводится только к технологическим коннотациям (тот или иной выбор ментально-строительных компонентов, совокупность которых образует искомую идентичность), но важно не упускать из виду многоаспектность реального процесса самоидентификации, предполагающего и множественную вероятность ее различных стратегий, и недостаточность монополярной этнокультурной детерминации, зацикленной на привилегированной роли культурных архетипов, и открытость вызовам современности.

Особо следует подчеркнуть, что идентичность, будучи «центральным ментальным процессом в человеке», является «посредником между естественными (биологическими) способностями обучаться, запоми-

² Мегилл 2005. С. 165, 163, 144, 159, 151.

нать, адаптироваться к окружающей среде... и функционированием человека как личности»³.

Конструирование позитивной идентичности имплицитно ориентировано на самоопределение человека и нации, на кристаллизацию символического «образа себя», который подразумевает компромисс между интенсивностью переживания истории и вызовами современности, между пессимизмом и новыми жизненными реалиями, между, как писал П. Рикёр, «постоянством и изменением, которые соответствуют идентичности в смысле “самости”»⁴.

Базовой структурной единицей этого духовно-ментального проектирования была и остается историческая память, но воспринимаемая в роли чуть ли не абсолютного императива она может обнаружить и свой конфликтотенный потенциал, о чем свидетельствует постсоветский северокавказский опыт: отношение к соседу «на волне памяти» могло приобретать характер этнически мотивированной идиосинкразии, а воздвигаемые «мемориальные барьеры» могли серьезно осложнить, чтобы не сказать – навсегда испортить, процесс межнационального взаимопонимания. Постсоветская мобилизация «непреходящего прошлого» нашла свое выражение в национальных культурах в форме «хронологической гонки», призванной удлинить национальную историю: чем дальше она уйдет в толщу веков, тем эффективнее идентичность. Одержимость этногенезом и приобщением любой ценой к престижному «арийскому наследию» выразительно представлена В. Шнирельманом⁵.

Установка «помнить то, что должно помнить» традиционно связывается с доктринальными притязаниями власти, прагматически превращающей «идентичность» и «историческую память» в политические термины и объект манипулирования, но и коллективная память может властно предписывать ту или иную «проработку прошлого», болезненно реагируя на отклонение от нее, каким может стать любая интеллектуальная рефлексия о прошлом, на субъективно-личностную позицию, заявляющую о себе с позиции национальной самокритики.

Коллективная идентичность, отмечает И. Калинин, может быть «как основой для производства автономной, творческой и ответственной субъектности, так и формой, блокирующей возможность ее появления»⁶. Блокировка подобного рода наилучшим образом способствует угасанию поиска новой оптики осмысления прошлого и понижению интереса к национальной истории, если воспринимать ее и как пространство полемического взаимодействия альтернативных смыслов, борьбы репродуктивных и креативных начал – к числу последних отно-

³ Гринфельд 2013.

⁴ Рикёр 1995.

⁵ См.: Шнирельман 2009.

⁶ Калинин 2015.

сится и принцип национальной самокритики, по-своему предвосхищающей лучшее будущее.

Учитывая бинарную оппозицию «культурный традиционализм – национальная самокритика» и подвижную диалектику «памяти – забвения», не стоит, однако, приписывать коллективной памяти склонность к некоей преднамеренной цензуре. «Каждая культура, – писал Ю. Лотман, – определяет свою парадигму того, что следует помнить (т. е. хранить), а что подлежит забвению. Последнее вычеркивается из памяти коллектива и “как бы перестает существовать”. Но сменяется время, система культурных кодов, и меняется парадигма памяти-забвения. То, что объявлялось истинно-существующим, может оказаться “как бы не существующим” и подлежащим забвению, а несуществовавшее – сделаться существующим и значимым. Античные статуи находили и в доренесансную эпоху, но их выбрасывали и уничтожали, а не хранили»⁷.

Идентичность и историческая память, связанные отношениями комплементарности – ключевые категории гуманитарного знания, детерминирующие эволюцию национального самосознания и, следовательно, становление литературы как его выразителя и внутреннего двигателя.

В ряду смысловых интенций понятия «идентичность» выделим осознанные право и шанс на самоотождествление – с самим собой, с той или иной социальной группой по гражданскому, этническому, религиозному, профессиональному и т.д. признакам, с определенной культурной традицией, в лоне которой расположилась и историческая память.

Для каждой национальной литературы вопрос об идентичности или «как мыслить идентичность» был и остается судьбоносным и неизменно злободневным: за ним и сегодня распознается субстанциональность национального бытия, защитная функция традиционализма, воспринимаемого как залог выживания, инстинкт самосохранения народа и, соответственно, тревога в предчувствии возможного катастрофического слома идентичности, отрыва или вынужденного отказа от базовых ценностей.

Сосредоточенность на идентичности, предполагая тот или иной ответ на вопросы «кто я?», «кто мы?», требует внимания к сфере ценностных ориентаций, семантических и символических форм, к системе этических норм, поведенческих и психологических кодов, предопределяющих самоощущение и самоопознание человека или этнического сообщества.

Существует фундаментальная диалектика сущностно взаимосвязанных констант, присутствующая в каждой культуре как ее конститутивный принцип: безусловная онтология национальной проблематики, соотношенная с исторически сформировавшейся шкалой ценностей, и, с другой стороны, ее прагматика, требующая на каждом этапе национального самоопределения творческой переоценки ценностей, обновле-

⁷ Лотман 1992. С. 201.

ния социокультурного пространства, инфильтрации новых идей, расширения поля межкультурной коммуникации.

Можно понять норвежского этнолога Ф. Барта, когда он пишет о свойственном этническому сознанию «самоприписывании», имея в виду завышенные самооценки, форсированную эталонность автостереотипов, эмоционально артикулированную самохарактеристику. Но трудно согласиться с настойчивой мистификацией этнокультурного и национального контекста, которая как бы заведомо отказывает ему в какой-либо реальности, ссылаясь при этом на научный бестселлер Б. Андерсона «Воображаемые сообщества», где «национальное» редуцируется до симулякра, конструкта и даже фантома. Кстати, задолго до Б. Андерсона, а именно в 1826 г., Т. Купер заметил, что «моральная сущность, грамматически именуемая нацией, наделяется атрибутами, которые на самом деле существуют только в воображении тех, кто преобразует слово в вещь»⁸.

Конструктивистский подход, правомерность которого достаточно убедительно обоснована в современных исследованиях, не свободен, однако, от воспроизводства этнонегативистских интенций, фактически упраздняющих субстанциональное ядро национальной идентичности и тем самым не учитывающих, например, типологию сознания, подчас трагического, малочисленных народов, их повышенный болевой порог и озабоченность сбережением своей культурной суверенности и исторической субъектности. Угроза этноисчезновения, возможная обреченность, по словам Э. Саида, на трансцендентальную бездомность, обостренное чувство историко-культурной уязвимости – это реальная духовная тревога, а не плод воображения, не конструкт, не чрезмерность культурного фундаментализма, который нередко объявляется первопричиной возникающих конфликтов.

Этнос как коллективная личность может перейти роковую границу – как перешли убыхи в романе Б. Шинкубы «Последний из ушедших», который был воспринят как развернутая с художественно-поучительной силой метафора катастрофического отрыва от корней, драмы национального сознания на переломе исторических эпох, насильственного отлучения от родной земли и, как следствие, рокового разъединения тела и души национального организма.

Проблема самоидентификации, столь популярная в постсоветский период, приобрела исключительно диахроническое измерение, существенно изменившее тональность разговора о национальной литературе. Волна исторической памяти и этноностальгии накрыла национальные культуры и, как следствие, инициировала обострение бинарной оппозиции «свой-чужой» и «самовозбуждающейся» идентичности, которая заговорила на языке самодовлеющего различия.

⁸ Джозеф 2005. С. 24.

Устойчивой матрицей остается представление об идентичности как преимущественно проекции автаркической самобытности и культурных архетипов, о которых говорят несравненно больше, чем об исторически подвижных константах. Формируется ли она в координатах ментальной и этнической детерминированности? Безусловно, но и в точках пересечения разнонациональных традиций.

При всей органической соотнесенности с примордиальными характеристиками, с этнокультурной парадигмой, идентичность насквозь исторична и темпоральна, что не позволяет сводить ее конструирование только к перманентному воспроизведению механизма этнокультурной самозащиты. Современная трактовка идентичности акцентирует не только значимость этнокультурного контекста, но и такие константы неэтнического происхождения, как открытость, динамичность, процессуальность, культурная взаимопроницаемость. «Ментальные идентичности человека, – пишет Э. Хобсбаум, прибегая к наглядной метафоре, – это не ботинки, которые мы можем носить зараз только одну пару. Мы многомерные личности»⁹. Идея вариативности идентичности находит свое подтверждение и в теории культурной гибридности или гибридной идентичности индо-американского культуролога Хоми Бабы, которая стала одной из самых влиятельных концепций в постколониальных исследованиях.

Концептуально идентичность связана и с тем, что называют культурным пограничьем, когда ментально-культурная самоидентификация обнаруживает безразличие к присутствию и неоднозначности *другого*. Недооценка того факта, что для национальной культуры нет ничего заведомо ненужного или заведомо чуждого, чревато сужением культурного горизонта, признаки которого нетрудно заметить в наших национальных культурах. Отдаляясь от перекрестка и перекличек разнонациональных традиций (иногда это принимает программный характер), локальное утрачивает драгоценный шанс взглянуть на себя со стороны или глазами других культур и прочувствовать содержательное отличие богатства «особенного» от духовной нищеты «отдельного».

Иначе говоря, вопрос об идентичности – это и вопрос о мостах, соединяющих национально-культурные миры, о расширяющемся горизонте миропонимания, вопрос не только выживания в эпоху глобализации, но и изживания комплекса культурного аутсайдерства. Речь идет о феномене интегральной идентичности, которая формируется в неизолированном культурном пространстве, тяготея к диалогу идентичностей, хотя сейчас всё чаще встречаешься с описанием конфронтационной модели «войны идентичностей». Напомним и о надэтнической интегрирующей идентичности – российской, например, гражданской или европейской. Если вдуматься, то потребность в самоактуализации не может

⁹ Хобсбаум 2005. С. 50.

не стимулировать вхождение в расширяющийся контекст межкультурного взаимодействия, хотя бы потому, что специфика, чтобы остаться таковой, требует коммуникативного пространства, поиска своего места в циркуляции социокультурных, художественных, политических идей.

Каждая национальная литература есть ничто иное, как воплощенный в слове поиск идентичности, формирующий индивидуальность или, как любил говорить Ф. Достоевский, личность нации, и одновременно генератор этого поиска.

«Человек вспоминающий» стал излюбленным персонажем в литературах Северного Кавказа, а историческая память – оплотом и гаванью ностальгического традиционализма, развернувшегося под «диктовку» исторической памяти. Дискурс идентичности обнаружил черты сходства с описанной Рикёром ситуацией, когда доминирование памяти над историей выдвигает на первый план свидетеля или носителя памяти в качестве авторитетного действующего лица. Во многих художественных повествованиях удельный вес «неизжитого прошлого» как составляющей процесса самоидентификации занял столь заметное место, что впору говорить об особом темпоральном режиме функционирования исторической памяти, которая, не укладываясь в конкретные временные рамки, позиционирует себя как «вечный двигатель» межпоколенческой коммуникации и национального самосознания. Дело, конечно, не столько в сохранении и передаче фактов, достоверность которых подтверждено историческим знанием, сколько в стратегическом дальном действии исторической памяти, суть которого состоит в удержании и продлении ключевых и духоподъемных символов и образов славного прошлого – они переходят, уподобляясь кочевникам, из одного исторического контекста в другой, от поколения к поколению, сохраняя эмпатическую силу.

Современный писатель не может полагаться на автобиографическую память, не являясь свидетелем или участником уходящего в далекое прошлое события, по той причине, что живет в иной эпохе, где «нет уже свидетелей событий, / И не с кем плакать, не с кем вспоминать» (А. Ахматова). Отсутствие индивидуального воспоминания компенсируется приобщением к символично-эмоциональному воспоминанию как общему месту и следу, которые сохранились в коллективной памяти.

В работе «Память и историописание» Л.П. Репина выделяет «частоту воспроизведения» как обязательное условие устойчивости и востребованности «первоначальной версии памяти о событии», но при этом уточняет такой ключевой момент, как модальность события, вовлеченного и адаптированного в пространстве исторической памяти: «Содержанием памяти являются не события прошлого, а их конвенциональные и упрощенные образы: они конвенциональны, потому что образ должен иметь смысл для всей группы, а упрощены, потому что для

того, чтобы иметь общий смысл и возможность передачи, сложность образа должна быть сведена к возможному минимуму»¹⁰.

Какой бы новейшей информацией не владел автор, как бы не был значителен эвристический потенциал вновь открытых фактов, он не может преодолеть или демонтировать заданную коллективным бессознательным эпистемологическую рамку. Не принимая устоявшуюся интерпретацию события, полемизируя с ней, он от противного подтверждает присутствие некоего канона воспоминаний и в то же время благодаря разделяющей их дистанции находится в творчески плодотворной ситуации «внеаходимости», которую М. Бахтин охарактеризовал как «великое дело для понимания»¹¹.

Проблематика идентичности в литературах Северного Кавказа фактически оказалась заложником большого исторического нарратива в его героической ипостаси, пассионарно утрированного и соотнесенного с травматическим опытом, самым ярким олицетворением которого была и остается история кавказской войны (1817–1864), связанная прежде всего с именем и деятельностью имама Шамиля, который четверть века – до сдачи в плен 25 августа (по старому стилю) 1859 г. – возглавлял теократическое государство¹². Неослабевающий интерес историков и писателей к этой проблематике сформировался еще в дореволюционный период, хотя до сих пор российское кавказоведение не описано в полной мере как значительное научное и культурное явление. Серьезные труды выходили не только после отшумевших событий (например, увидевший свет в 1871–1888 гг. шеститомник Н.Ф. Дубровина «История войны и владычества русских на Кавказе» или пятитомник В.А. Потто «Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях», 1885–1891), но и непосредственно во время многолетней войны («Кавказ и его горские жители в нынешнем положении» Н.Я. Данилевского, 1846; «Истребление аварских ханов в 1834 г.» А.А. Неверовского, 1848; «Об аварской экспедиции на Кавказе» Я.И. Костенецкого, 1851; «Плен у Шамиля» Е.А. Вердеревского, 1856 и др.).

Лучшие люди России и Кавказа ломали голову над поисками языка взаимопонимания и «уменьшения несогласия» (Л. Толстой). На фоне столь популярных в XIX в. заголовков типа «История войны и владычества...», «Подвиги русских воинов в странах кавказских...», «Покоренный Кавказ» бросаются в глаза иные названия трудов: «Мнение о способах, коими России удобнее можно привить к себе Кавказских жителей» Н. Мордвинова, «О сближении горцев с русскими на Кавказе» С. Иванова, «Предложения о средствах приведения черкесов в граждан-

¹⁰ Репина 2006. С. 37, 35.

¹¹ Бахтин 1979. С. 334.

¹² Имам – политический и религиозный глава мусульманской общины, духовный предводитель; от арабского глагола «амма» – стоять впереди, быть ведущим.

ское состояние кроткими мерами, с возможным избежанием кровопролития» С. Хан-Гирея, видного имперского чиновника, командира Кавказско-горского полуэскадрона его Императорского Величества (1832), флигель-адъютанта российского императора (1837).

Эффективность управления на Кавказе, по мнению авторов, напрямую связана с необходимостью большего внимания к местным особенностям и интенсивным развитием культурных и экономических связей. Удачно представленные «выгоды цивилизованной жизни», писал С. Иванов, послужат «смягчению характера горцев» и позитивному восприятию «русских не как грозных победителей, жаждущих войны, ищущих кровопролития, но как нацию, заботящуюся об улучшении их состояния. Эти сближения могут послужить началом образования края и значительно облегчить военные операции, и даже иногда устранить печальную их необходимость»¹³.

Подобный вдумчивый и рациональный подход неоднократно предлагался на протяжении XIX в. и в начале XX в., в частности, наместником Кавказского края (1905–1915) И. Воронцовым-Дашковым: «Я не допускаю возможности управления Кавказом из центра, на основании общих формул, без напряженного внимания к нуждам и потребностям местного населения, разнообразного по вероисповеданиям, по племенному составу и по политическому прошлому... Эти местные особенности нельзя игнорировать, насильно подгоняя их под общеимперские рамки...»¹⁴.

Трудно переоценить в этом смысле опыт русской литературной классики, которая поверх барьеров отчуждения, многократно усиленного войной, отстаивала идею заинтересованной сопричастности к *другому* национальному и культурному миру. Именно под кавказским небом родился первый экзистенциальный вопрос русской литературы, сформулированный М. Лермонтовым: «Жалкий человек. / Чего он хочет!.. небо ясно, / Под небом места много всем, / Но беспрестанно и напрасно / Один враждует он – зачем?». Сакраментальные «Что делать?» и «Кто виноват?» появились позднее. Ключевой русско-кавказский вопрос «Зачем?» через двенадцать лет почти буквально воспроизведен в толстовском «Набеге»: «Неужели тесно жить людям на этом прекрасном свете, под этим неизмеримым звездным небом? Неужели может среди этой обаятельной природы удержаться в душе человека чувство злобы, мщениия или страсти истребления себе подобных?». Л. Толстой в «Хаджи-Мурате» пишет о войне с беспощадной достоверностью, но художественная мысль в развитии своем опрокидывает привычную схему «образа врага», поднимаясь над злободневностью вражды и ненависти ради переживания родства человеческих душ. Именно кавказская война, на которой гибли Авдеевы и Хаджи-Мураты, Назаровы и Элдары, мощно

¹³ Иванов 1859. С. 542.

¹⁴ Воронцов-Дашков 2000. С. 150.

стимулировала толстовское открытие «высшего нравственного закона» о ненасилии как осознанном выборе людей и народов.

Когда осенью 1861 года Александр II посетил Западный Кавказ и встретился с абадзехами, то он сказал не только о «неизбежности покорения», но и о том, что «ваш народ сохранится в наибольшей целостности и будет иметь возможность жить и развиваться себе на пользу и благоденствие». Неожиданно один из участников встречи поднялся и с нескрываемым волнением произнес: «Но разве это возможно! Бросьте горсть соли в кадку воды... она растворится».

Глагол «растворится» отсылал к самой большой тревоге, усиленной войной и чувством возможной утраты этнокультурного лица или того, мы называем сегодня идентичностью.

«Кавказский текст» Толстого побуждал всерьез задуматься о реальной возможности сбережения народа, не уподобляя его «горсти соли». Его принципы «уменьшения несогласия» и «движения общей жизни» одновременно идеальны и прагматичны – это не «декларация о намерениях», а требование практической этики, ядром которой стал нравственный императив ненасилия. Вообще уроки русской литературы, пережившей духовный исход к Кавказу («быть может, за стеной Кавказа / Укроюсь от твоих пашей...»), стали поистине ориентиром для литератур Северного Кавказа, устойчиво внимательных к теме кавказской войны.

В советские годы свидетельством толерантного отношения к движению Шамиля стали издание в 1941 г. «Хроники Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля» с предисловием академика И. Крачковского и выход в Махачкале одновременно двух книг под одним названием: на аварском языке поэма «Шамиль» Г. Цадасы и на русском – роман П. Павленко «Шамиль».

В год Победы русский поэт Д. Кедрин пишет стихотворение «Снег поземкою частой...» и посвящает его К. Кулиеву, в котором сам факт дружеской и исторически ориентированной аттестации балкарского поэта выдает свободу обращения к героическому образу: «Я – гусар Николая, / Ты – мюрид Шамиля». Движение поэтической мысли безошибочно выдержано в рамках идеологемы «дружбы народов»: от эпохи, когда «тлела ярость былая, / Нас враждой разделя», до обретения долгожданного взаимопонимания: «Мы за лирику выпьем / И за дружбу, кунак!». Стихотворение написано в феврале 1945 года – до того, как, вернувшись с фронта, Кулиев добровольно поехал в Киргизию за своим народом – балкарцами и превратился в спецпереселенца. Кедрин, скорее всего, не знал об уже состоявшейся в 1944 г. депортации балкарцев, однако именно в этом контексте ссылка на Шамиля приобретала дополнительный оттенок исторически мотивированной поддержки друга в тяжелой ситуации.

Ничто, казалось бы, не предвещало резкой смены оценок.

Спустя четыре года после стихотворения Д. Кедрина был удостоен Сталинской премии труд Г. Гусейнова «Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века». «Азербайджанское крестьянство, – писал он, – воодушевлялось также и движением Шамиля. Не случайно, что царские чиновники в своих рапортах и докладах неоднократно об этом упоминали». Далее автор ссылается на донесение полковника корпуса жандармов В. Викторова из Тифлиса графу А. Бенкендорфу, в котором Шамиль охарактеризован как «неусыпный и умный возмутитель горских племен»¹⁵.

Пройдет еще один год и книга Г. Гусейнова попадет под уничтожающую критику главы республики М. Багирова. Выход в 1950 г. установочной работы М. Багирова «К вопросу о характере движения мюридизма и Шамиля», отмена премии Г. Гусейнову и его последующее самоубийство, издание в Тбилиси сборника «Шамиль – ставленник султанской Турции и английских колонизаторов» (1953) открыли принципиально иную главу в истории восприятия кавказской войны. Радикальная переоценка роли и значения шамилевского сопротивления была связана и с изменением идеологического климата в стране. Начало «холодной войны», провозглашенное в Фултонской речи У. Черчилля (1946), предопределило неизбежное усиление концепции «внешнего врага».

Критику движения Шамиля М. Багиров построил на базе политических обвинений в адрес «английских лордов и капиталистов», действовавших против России в союзе с турецкими исламистами. Шамилю в намеренно упрощенной багировской трактовке была отведена роль всего лишь «орудия в руках султанской Турции и английских колонизаторов». Зловещая и вездесущая «рука Лондона» добралась не только до Шамиля: её тлетворное влияние испытали и советские ученые. Версия о Шамиле как «народном герое», пишет Багиров, свидетельствует о том, что «наши историки фактически идут на поводу у буржуазных, прежде всего английских ученых». Он цитирует письмо престарелого, больного Шамиля русскому императору с выражением готовности «произнести всенародно» присягу «на вечное верноподданство» и гневно резюмирует: «Какой народный герой мог бы обратиться к злейшему врагу народов – царю с таким письмом?»¹⁶.

Но за фасадом ортодоксального запрета на правду о Шамиле нетрудно было разглядеть не столько тлеющий, сколько разгорающийся огонек интереса к имаму. В 1970-е годы я, будучи аспирантом Института мировой литературы и нередко собеседником Р. Гамзатова, наблюдал за мучительными попытками поэта, а в те годы и статусного государственного деятеля, реабилитировать имя Шамиля. Даже простое упоминание имама в «новомировской» публикации лирико-философского

¹⁵ Гусейнов 1949. С. 61, 62.

¹⁶ Багиров 1950. С. 25, 24.

произведения «Мой Дагестан» потребовало и усилий А.Т. Твардовского, и хождений Гамзатова в ЦК КПСС. Помню, как мы отмечали возвращение Расула из очередного высокого кабинета с благой вестью: разрешено было не только упомянуть имя имама, но и включить в текст связанные с ним предания и легенды.

В период перестройки самым выразительным опознавательным знаком реальной переоценки ценностей стало возвращение легендарной фигуры в общественный контекст и научный оборот. Символизируя восстановленную преемственность времен и поколений, легитимизация имама превратилась в мощный ресурс национальной идентичности, реабилитация которой приобрела в национальных культурах Северного Кавказа характер борьбы за «правильную» национальную историю, опознавательными признаками которой стали приоритет воспоминания над размышлением, торжество культурного неотрадиционализма, «бегство» от сложности современного мира в героическое прошлое, реставрация архаических пластов сознания, восприятием своего этноса как «осажденной крепости».

Разнообразие исследовательских и публицистических подходов к истории и причинам кавказской войны можно редуцировать до двух диаметрально противоположных позиций, которые сложились еще в XIX в. С одной стороны – ностальгический неоконсерватизм, верный романтической традиции восприятия кавказской войны во имя традиционалистски понятого идеала «свободного человека», и настойчивые попытки отстоять вневременную ценность религиозного ригоризма (или мюридизма в шамилевскую эпоху) и самопожертвования. С другой – не менее популярная критическая рефлексия, отказывающаяся национально-освободительному движению в идейном обосновании и позитивной целеустремленности. Сошлемся на выразительный пример. М. Алиханов, царский генерал и просвещенный дагестанец, убитый террористами в 1907 г., опубликовал в газете «Кавказ» (Тифлис) тридцать очерков «В горах Дагестана» с января 1895 г. по декабрь 1896 г. Он отмечал существенные общественные сдвиги в эпоху Шамиля, когда «традиционное положение мелких патриархальных республик» изменилось настолько, что возник «единый народ, сплоченный религией, общими интересами и единой властью имама, которая значительно и окрепла вследствие этого»¹⁷. Но превалирующей и определяющей была все-таки антишамилевская риторика, переходящая подчас в откровенную памфлетность и демонизацию образа имама, которая последовательно выдерживалась в контексте авторской апологетики имперского дела. Мыслительные ходы и оценочные стандарты М. Алиханова принадлежали к типичному имперскому нарративу, в рамках которого жертвенный ге-

¹⁷ Алиханов 2005. С. 349.

роизм горцев оценивался как бессмысленное упорство, порыв к свободе – как бунт «варваров», антиимперский пафос – как вызов цивилизации, подъем национального духа – как историческое заблуждение.

Болезненный вопрос о целесообразности длительного сопротивления горцев так или иначе ставился на протяжении более 150 лет – от Н.А. Добролюбова, опубликовавшего в год пленения Шамиля (1859) статью «О значении наших последних подвигов на Кавказе», где говорил о выборе «не между свободой и покорностью», а «между покорностью Шамилю, без обеспечения своего спокойствия и жизни, и... покорностью русским, с надеждою на мир и удобства быта»¹⁸, до А.Ф. Гольдштейна, который в книге «Башни в горах» ответил на тот же вопрос примерно в том же духе: «Шамилевский деспотизм никак нельзя назвать правлением народным... Шамиль и его мюриды убили больше дагестанцев, чем русские карательные войска»¹⁹.

Казалось бы, после перестройки литература была обречена на обретение обновленного зрения и преодоление накопившихся стереотипов только потому, что сверху провозгласили приход «нового мышления», но давний дефицит творческого и нетривиального осмысления прошлого изжить все-таки не удалось. Не удавалось добиться глубины художественного понимания сложной, многомерной эпохи кавказской войны, выработать концептуальную широту взгляда, которая в равной степени позволила бы избежать и этноцентристки мотивированной манифестации, и недооценки важнейшего периода в жизни народов Кавказа.

Стало ясно, что сам факт высказывания по такому вопросу, как судьба и борьба Шамиля, не может обладать заведомой значимостью. Само по себе обращение к некогда засекреченной теме не может быть заслугой, если автор не продвигается в понимании воссоздаваемой эпохи и не осознает в полной мере, что нерассуждающая приверженность дежурным компонентам исторической репутации Шамиля не в состоянии обеспечить художественной результативности. Для писателя, действительно стремящегося приблизиться к истине, недостаточно самоцельное погружение в мир хрестоматийных преданий, ходячих легенд, добросовестно воспроизводимых мемуарных записок, мифопоэтических фантазий, легко узнаваемых исторических и литературных трюизмов, в изобилии сопровождающих героический период в истории каждого народа.

Рутинной стала перелицовка неоднократно описанных историками ситуаций, на которую возлагали функцию генератора сюжета, но вторичность неоднократно апробированных сюжетных ходов при отсутствии творческого воображения и романного мышления неминуемо приводила к тому, что эпоха и сам Шамиль оставались «закрытыми» при всем обилии впечатляющих деталей.

¹⁸ Добролюбов 1962. С. 449.

¹⁹ Гольдштейн 1977. С. 15.

Условное жизнеподобие, предполагающее эстетизацию героики и музеификацию его образа, особенно заметно в щедро представленных монологах героев, которые иначе и не назовешь, как упражнениями в декламации и резонерстве – сошлемся, например, на описание встречи турецкого султана и Шамиля, которая разыгрывается по правилам мелодрамы: под напором уничижительных авторских эпитетов (тучный, обрюзгший, грузный, неуклюжий, лоснящееся и багровое лицо) султан выглядит крайне блекло на фоне безупречного Шамиля, пронизательного мудреца, который учит османского владыку уму-разуму, предостерегая его от столкновения с Египтом...

Свобода как императив и как пророчество составляла существо той национальной духовной реформации, которая связана с делом и именем имама Шамиля. Воин и законодатель, администратор и лидер, Шамиль воспринимался своими подданными и как пророк. Характерно, что слово «пророк» оказалось в названии книги Ф. Вагнера «Шамиль: султан, воин и пророк Кавказа», изданной в Лондоне при жизни имама и за пять лет до гунибской эпопеи 1859 года, когда А. Бярятинский подвел черту под его длительным сопротивлением.

Полковник Муравьев в романе чеченского писателя А. Айдамирова «Долгие ночи» отдает должное приверженности противника свободе как фундаментальной ценности: «Много самых невероятных мифов создали вокруг имени Шамиля... Но я знаю одно: Шамиль не был фанатиком... Мне кажется, что у него была другая цель: жить ради самой идеи борьбы за свободу, на путь которой он вступил в молодости. Он и сохранил свою жизнь ради этой идеи». В то же время писатель показывает накал мировоззренческих споров и живых противоречий в эпоху Шамиля. Мучительные вопросы («Неужели столько трудов и жизней затрачено зря? Неужели рухнет с таким трудом созданное им свободное, независимое государство горцев?») преследуют не только имама. Маккал, один из героев романа, идет дальше в своих беспокойных раздумьях: «...Сколько пролито крови – и ради чего? Ради того, чтобы у нас отняли последнее, что ещё могли иметь? Я уверен: если бы не газават, было бы больше надежды на победу». В споре Курумова и Берса – та же интонация радикального сомнения: «А что, при Шамиле, разве при нем народ был счастлив. Или мог стать счастливым... в перспективе?».

Особой многозначительности и итогового смысла исполнена в романе сцена выхода Шамиля к князю Бярятинскому, когда неистовый, несгибаемый Бойсангур бросает в лицо имаму последние обвинительные слова: «Что ты делаешь, имам? Одумайся! Ты позоришь не только нас, живых, но и мертвых!». В ответ он слышит горькое признание усталого воина и мудреца: «К чему эти бесплодные разговоры, Бойсангур? Я потерял Чечню и остался без рук и без ног... Народы устали... Зачем ненужные жертвы? Прости меня, Бойсангур! Прости». Писатель

находит точные слова, сохраняя достоинство каждого из боевых соратников, разведенных в разные стороны в августовский день 1859 года: «И старый, усталый, но по-прежнему великий Шамиль, сгорбившись, шагнул вниз. Шамиль больше не поворачивался к Бойсангуру, ибо знал, что в спину Бойсангур не выстрелит...».

Поиски ответов на тревожные вопросы преследуют и героя романа даргинского прозаика Х. Алиева «Батырай». Суровый имам является во сне впечатлительному поэту Батыраю, называя вещи своими именами: «Больше не будет той свободы, за которую мы воевали, которая дана нам Аллахом при рождении. Отныне нам будут отпускать свободу частями, в виде милостыни. И только с позволения сардаров царя. Будут отпускать порциями, как подает мельник воду на лопасти валов: можно открыть, можно и перекрыть». Поэт спешит получить ответ на главный, самый существенный вопрос: «Двадцать пять лет воевал ты, имам Шамиль, а что изменилось в жизни горцев, стали ли они свободнее, независимее, богаче?». Голос Шамиля перед тем, как «превратиться в шелест листьев», навсегда удалиться, звучит отчетливо, в его реплике расставлены необходимые смысловые акценты: «Эти двадцать пять лет были потрачены не зря. Горцы закалились в борьбе, дух их окреп. А придет время -- и посеянные мною зерна свободолюбия дадут свои всходы. У них есть будущее, они несут его в себе. Потому я спокоен за судьбу моего горного края».

Если в доперестроечный период тема освободительной борьбы горцев под руководством Шамиля оставалась табуированной для советской литературы, то в 1980-2000-е годы ее трактовка в «материковой» северокавказской литературе обнаружила тенденции сближения с литературой «диаспорной», представленной этнически связанными с Северным Кавказом писателями.

Следует, однако, выделить несовпадение основных ценностных ориентиров. В северокавказской литературе всё чаще давали знать о себе элементы десакрализации образа Шамиля и снижение апологетического тону, исключавшего возможность критического отношения. В «Сказании о Железном Волке» Ю. Чуюко один из героев воспринимает сам факт махаджирства как результат и свидетельство роковой исторической ошибки: «Не были бы рассеяны, как теперь по всему свету, а жили бы вместе – какой мощный, какой сильный был бы народ!».

Литература зарубежья дает диаметрально противоположный ответ на сакраментальный вопрос о целесообразности сопротивления, настаивая на субстанциональной значимости для судеб Кавказа рыцарской героики предков: «Солнце Свободы растопит везде ледники» (С. Дагестанлы). В творчестве представителей литературной диаспоры заметное место занимает унаследованная от дедов и отцов откровенная идеализация Кавказа как «утраченного рая», что особенно характерно для тех писателей (А. Акатурпа, Р. Озбей, Д. Шимшек, А. Сезгин, С. Дагестанлы

и др.), которые не связаны с Кавказом самим фактом рождения, но аттестуют себя как наследников славы предков и потомков мухаджиров, покинувших родные пределы.

Подчас создается впечатление, что тотальная вовлеченность в кавказский универсум такова, что поэтам принципиально нечего сказать, минуя тему Кавказа, который во всем и всегда в сердце художника как единственный источник вдохновения и одухотворяющей силы.

Обнаруживая несомненную генетическую связь с этнокультурным контекстом и национальной традицией, литература северокавказской диаспоры сформирована «там» (Турция, Иордания, Сирия и др.), но духовно позиционировала себя «здесь» (Кавказ). Явное предпочтение отдавалось субъективно-романтическому конструированию идентичности, которое можно охарактеризовать как паломничество в героическое прошлое. Вживание в образ Кавказа разворачивалось под знаком пассаизма, неизбежно продуцирующего сотворение ностальгического мифа, ставшего метасюжетом и главным ресурсом культурной и исторической памяти. Возникавшее в ее раскаленном контексте напряжение между должным, идеальным измерением (каким видится и каким должен стать свободный Кавказ) и сущим (его реальной исторической судьбой) подпитывалось реминисценциями и аллюзиями, восходящими то к легендарному времени эпических нартов, то к шамилевской эпохе. Многие тексты выстраивались как семейная хроника, развернутая во времени и сохраняющая связь с идеей эстафетной передачи от поколения к поколению священного огня традиции.

Неизбежная адаптация к инонациональной среде не могла не действовать нивелировке чувства принадлежности к традиции, ослаблению этнической ментальности, тому, что этнологи называют «плавающей идентичностью», но куда более значительным был художественный дискурс исторической памяти, функционирующей в роли индикатора самоидентификации и безусловного нравственного императива. Сам феномен изгнания по определению предполагал балансирование на зыбкой границе между памятью и страхом забыть отцовский очаг, между забвением, набирающим силу в отрыве от почвы, и продлением национально-культурной идентичности в инонациональной среде. Представителей диаспоры объединяло стремление не просто сохранить «осколки разбитого вдребезги» (вспомним название изданного в 1926 г. сборника А. Аверченко), но и восстановить целое на уровне культурного самосохранения, не уставая собирать из фрагментов новое зеркало.

Процесс этнокультурной самоидентификации носил, если использовать терминологию трех современных подходов к исследованию этничности, не столько инструменталистский (возможность манипулирования) или конструктивистский (этничность как социальный конструкт), сколько примордиалистский (исходная, изначальная данность, связанная с фактором происхождения и культурным контекстом) характер.

Квинтэссенция книги Р. Гуля «Я унес Россию. Апология эмиграции» выражена в словах, отразивших умонастроение любого думающего эмигранта независимо от его национальной и географической принадлежности: «Родина без свободы для меня не родина, а свобода без родины, хоть и очень тяжела, но все-таки остается свободой»²⁰. Расшифровывалось это внутреннее убеждение однозначно и недвусмысленно: мы оказались между молотом нового российского социума и наковальной чужого мира, но столь же неоспоримым фактом является то, что мы унесли с собой другую Россию, другой Кавказ, которые останутся с нами, где бы мы не находились.

Скупая, но и выразительная дневниковая запись А. Толстого (апрель 1919 г.) запечатлела общее для всех покидавших родину ощущение катастрофического потрясения самих основ жизни, прыжка в бездну отчаяния: «Французы сдают Одессу... Началось, точно медленное раскручивание спирали, отчаяние... Пароход "Кавказ"... Размещение по трюмам... Все, как во сне. Неудобства не замечаются, состояние анестезии: слишком все неожиданно, хаотично, будущее страшно и непонятно. Слухи самые фантастические проникают и охватывают пароход, как чума»²¹.

Напрямую переключается с толстовским ощущением хаоса, вдруг превратившего жизнь в ад, роман современного кабардинского прозаика М. Кандура «Балканская история», посвященный той же теме отплытия в никуда, обрыва связи с родным берегом, удаления в неизвестности. История адыгов-шапсугов, перебирающихся из Болгарии, куда они попали после окончания кавказской войны по воле турецкого султана, в Палестину, описана в тональности апокалипсического конца света, когда люди «идут через ущелье отчаяния, без надежды, без света в конце».

Зададим сакраментальный вопрос, преследовавший каждого представителя литературной диаспоры, порождая дискуссии и диаметрально противоположные ответы: возможно ли в принципе творчество в отрыве от родной земли – источника вдохновения? Одним бремя беспочвенности представлялось фатально непреодолимым и потому исключаящим настоящее творчество, другие отстаивали как высшую и универсальную ценность свободу мысли и чувства, никак не предопределенную территориальной пропиской.

Для адекватного понимания природы литературного творчества в изгнании методологически важными остаются размышления В. Ходасевича на страницах газеты «Возрождение» (1933). Утверждая, что «национальность литературы создается ее языком и духом, а не территорией, на которой протекает ее жизнь, и не бытом, в ней отраженным», русский поэт далее ссылается на польскую классику, созданную эмигрантами. Один из них – Красинский, который «родился и провел дет-

²⁰ Литература русского зарубежья 1993. С. 78.

²¹ Толстой 1985. С. 404.

ство в Париже, а Польши почти не видел, покинув ее в ранней юности навсегда. Кстати сказать, и сюжеты его лучших произведений как раз взяты не из польской жизни. Все это не помешало ему стать одним из величайших и глубоко национальных писателей своей родины». В. Ходасевич, предвидя очевидное возражение, не мог не сделать знаменательной оговорки («разумеется, это не значит, что почва родины для литературы губительна»), но только для того, чтобы вернуться к исходной и главной мысли: «национальная литература может существовать и вне отечественной территории»²².

В статье фактически обозначены контуры взгляда на пространство изгнания как сферу полнокровной реализации культурно-творческого потенциала самодостаточной личности. Концептуально это пространство шире и значительнее тривиального тезиса о выживании литературы на чужбине. В романе «Дар» В. Набоков идет еще дальше, когда Федор Годунов-Чердынцев настаивает в своем монологе на глубоко личном, принципиально необщем характере осознания Родины, на субъективизации ее образа: «не следует ли раз навсегда отказаться от всякой тоски по родине, от всякой родины, кроме той, которая со мной, во мне, пристала как серебро морского песка к коже подошв, живет в глазах, в крови, придает глубину и даль заднему плану каждой жизненной надежды?». Откровение набоковского героя, как и вся смысловая партитура романа, полемически противостоящего популярным в те годы историсофским идеям (в том числе евразийским установкам на решающее значение «территории», «коллективного» или «симфонического» субъекта), позволили С. Франк сделать теоретически важный вывод о том, что никакой предопределенности и неотделимости творчества от территории не существует, как нег и смерти культуры в изгнании потому, что реанимация прошлого происходит как «креативный акт ретерриториализации внутреннего пространства памяти»²³.

В среде северокавказской диаспоры было немало мыслящих людей (историки, писатели, политики), для которых верность традиции вне её территориального бытования стала основополагающей в системе ценностных предпочтений. Самоутверждение в традиции предков давало шанс на прорыв к искомой аутентичности, усиливая смысловое напряжение дихотомии «там-здесь», «тогда-сейчас».

«Что есть традиция, – спрашивал К. Манхейм, – уважение ко всему старому и привычному, подражание или духовная зараза или же это до сих пор не исследованная передача неосознанной творческой энергии, приобретающей особую форму и смысл в различные периоды человеческого существования?»²⁴. В условиях эмиграции национальная тради-

²² Ходасевич 1991. С. 467.

²³ Франк 2001. С. 93.

²⁴ Манхейм 1994. С. 525.

ция или, иначе говоря, освященная авторитетом предков нормативно-ценностная система действительно предстает как «передача неосознанной творческой энергии», благодаря которой возникает духовная альтернатива эмпирическому эмигрантскому бытию.

Можно говорить о прагматике традиции, когда причастность к ней мощно корректирует миропонимание эмигранта, помогая преодолеть фрустрацию, навязчивый комплекс жертвы, чувство неполноты бытия, беспочвенности и заниженной самооценки. Для человека в изгнании с его самоощущением тотального одиночества ценностная установка на традицию на её удержание в нетрадиционных экстремальных условиях выступает как культурно-опосредованный инстинкт самосохранения и самоуважения. Отсюда генерализация исторической памяти как парадигмы актуализирующей весь круг культурных символов, мифопоэтических источников, когда предание может выступить как инвариант исторического события, а исторические реалии могут оцениваться в русле мифопоэтической традиции.

Трагическая и долгая песнь об исчезнувшей Атлантиде (Кавказ) не могла бы возникнуть без активизации ресурса мифологических образов и мотивов, без мифа как фермента героизации и идеализации. Для литературы диаспоры мифопоэтические традиции оказались и точкой опоры, и строительным материалом историософского мифа о Кавказе, который, если смотреть трезво, не был свободен и от мистификации. Миф – такая же культурная константа национального самосознания, как традиция, обычай, ритуал, символика, и в процессе этнокультурной мобилизации не могла не возникнуть апелляция к архаическим пластам национального миропонимания, к некоему онтологическому ядру, которое воспринимается как исток и первооснова саморазвития национального духа. Когда миф выступает «носителем собственной истины, недоступной рациональному объяснению», а рассказанное в сказании «не допускает никакой иной возможности опыта, кроме той, что была получена с помощью этого рассказа»²⁵, то становится очевидным, что при создании образа Кавказа предание чаще всего предстает как инвариант исторического факта, а исторические реалии погружены в символическое пространство мифа. Для традиционалистского сознания движение к реальности вовсе не требует обязательного преодоления мифологического как герметически законсервированного в себе предания или сказания. Ему ближе не расколдование мифопоэтического или демифологизация истории в рациональном дискурсе, а признание и принятие взаимопроницаемости исторического и мифологического, мифологизация истории и историзация мифологии.

Когда Омар в романе Х. Алиева рассказывает сыну «предание о битве за Урахи» («дело было несколько веков назад, вот такой же осенью, после уборки урожая»), то нетрудно заметить интонацию осовременива-

²⁵ Гадамер 1991. С. 94, 95.

ния – популярную и в литературе зарубежья – воспроизводимой мифологической схемы, призванной обеспечить более эффективное и яркое описание некогда происшедшего исторического события.

В романе Ю. Чуюко повествователь, обращаясь к старой полузабытой книге «Даховский отряд на южном склоне кавказских гор в 1864 году», характеризует свое душевное состояние как предельное по психологическому напряжению: «И снова я провалился в прошлое – как в сон».

У М. Кандура в трилогии «Кавказе» нартовское сказание в исполнении бабушки Ахмета о рожденном из камня Сосруко (Сослан – у осетин, Сасырква – у абхазцев, Сосрук – у балкарцев, Сосурка – у карачаевцев, Сеска Солса – у чеченцев и ингушей), добывающем как классический культурный герой огонь для нартов после битвы с великаном, предвещается как бы мимоходом брошенным замечанием («все в этих горах воспринималось преувеличенно»), но в самой архитектонике текста это преувеличение, восходящее к мифопоэтической традиции, выступает как компонент восприятия реального мира.

Отмена историко-культурной дистанции при обращении к образу эпического нарта как олицетворению мужества и достоинства приводит к тому, что архетипический код нартовского богатырства и непобедимости интимно одомашнивается, максимально приближается к потомкам и тем самым выполняется функция создания образцовой поведенческой модели, столь характерной для мифа. Обобщенный взгляд на кавказскую войну в романе Э. Эдельби «Рассказ моего прадеда», вытесняя за скобки предметную индивидуализацию исторического контекста, тяготеет к экзистенциальной трактовке в рамках мифологической схемы абсолютного героизма предков: «дагестанцы шли на смерть как на праздник», «похороны героев походили на свадебные торжества». Предопределенность концентрированного величия, заданного логикой древнего эпического сказания, проявилась в сцене встречи с генералом Клюки фон Клюгенау, который протянул руку Шамилю для рукопожатия, но был остановлен мюридами: «Вы посмели дотронуться до нашего вождя! Вождя правоверных! Это кощунство!». Роман перегружен предложениями типа «утративший чувство кровного родства со своим народом теряет уважение всех людей», «потерявший Родину... потерял всё», но при этом герой трезво относится к дидактически-наставительным рассказам о пережитом: «Конечно, многое из того, что доходило до нас, искажалось, преувеличивалось, обрастало порой фантастическими подробностями, так что иногда даже трудно было точно сказать, где кончалась правда и начинался вымысел».

Неотъемлемым измерением мифопоэтического канона, воспроизводимой эстетики нартовского сказания становится отсутствие психологической мотивировки, вне которой характер как бы застывает в

высшей точке неоспоримости и тем самым лишается эволюционной протяженности, открываясь только для благоговейного созерцания.

Художественно развернутый пассеизм, отношение к прошлому не только как незабываемой и неизбывной вечности, но и как к источнику нового пассионарного толчка, национальная экзальтация, усиленная возбуждающим контекстом мифологического универсума, неизменно определяли характер и направленность создаваемого в литературе диаспоры образа Кавказа. Фактором форсированной культурно-этнической мобилизации писателей диаспоры стал программный кавказоцентризм, который был больше, чем генеральной идеей, превратившись в форму своего рода художественного вероисповедания. Кавказ в его зримоматериальном облики, маркированный этнически и географически, в эстетике писателей диаспоры явно уступает место ценностно напряженному понятию «кавказскость», собирательной идее, ориентированной на общекавказское идентификационное поле.

В эмиграции заметно ослабевает, смещается на периферию культурного самосознания острота внутрикавказских противоречий, дезинтеграционных тенденций, связанных с конфронтацией кланов, родов или взаимными историческими претензиями: в ситуации вынужденного бикультурализма и билингвизма на первый план выходит осознание общей исторической судьбы. В романе Э. Эдельби повествователь не считает нужным дифференцировать понятия «дагестанский род» («моя мать происходит из дагестанского рода, которому больше ста пятидесяти лет») или «дагестанский язык» («я сразу заговорил с ним на родном дагестанском»), что, однако, не следует воспринимать как незнание элементарных вещей (в природе нет дагестанского языка, как нет и дагестанского рода вообще без уточнения его этнокорня). Здесь скорее дает знать о себе не столько программно и сознательно отринутый трайбализм (племя, род, тухум), сколько типичная для изгнанника степень обобщения, отменяющая значимость точной этнической дешифровки в пользу общекавказской ментальности, надэтнической моноидеи единого Кавказа.

Стремление к укрупнению и героизации образа Кавказа оборачивалось чрезмерностью гиперболизации и ритуализацией мифологического способа мировидения. Если легендарный орел Самгур в адыгском эпосе видит одним глазом прошлое, а другим будущее, сидя на вершине Ошхамахо, то в литературе диаспоры действовала другая оптика, отменяющая разделенность времен, когда прошлое предстает как возможное будущее: «Снова прошлое просит восстать...» (А. Акатурпа). Пафос героизации стирает границу между обыденным и идеализированным представлениями. С. Дагестанлы в стихотворении «Свобода» пишет: «я не вырос из своей черкески, напротив – теперь она впору нарту». Память становится катализатором ретроспективного максимализма, одомашнивания истории, когда можно говорить о прошлом как о близком человеке: «мы – с непрожитым прошлым в разлуке».

Лирический герой С. Дагестанлы не просто «минувшим напитан», но и с физиологической наглядностью ощущает, как «соки струятся ко мне из пластов исторических». Постоянно присутствует тема предчувствия долгожданного возвращения к покинутым святыням, к могилам предков, страстного желания «вернуться в горы – наверно, кто-то там нас ждет». Поэт часто пользуется приемом метонимического сближения явлений: «колышется Каспий чалмою зеленой под вами» (волна и зеленая мусульманская чалма сопрягаются в стихотворении «Каспий» по признаку смежности цветовой гаммы). В другом стихотворении «бурлящий Каспий» сближается с «душами горцев молодых». Показательна выстраиваемая им иерархия сакрализованных смыслов: отчизна – «обитель свободы», затем – герои, «которых не счесть», далее – «священные гимны» и «священные флаги». Удельный вес ценностно нейтральной лексики («клекот орлов», «звуки зурны») несопоставим с тем местом, которое занимают в эстетической рецепции Кавказа слова и понятия, отсылающие к героике кавказской войны: «пожары, пожирающие села», «рубцы святого гнева», «кодекс горский». Отсылка к «духу имама» становится смысловым ключом к развертыванию ассоциативного ряда. При всяком упоминании о Шамиле С. Дагестанлы использует верхний оценочный регистр: «вольницы горской великий подвижник». Если же он пишет о «кинжале заповедном», то ждешь привычного уточнения: клинок наточен «на кручах базальтовых», если о детях гор, то они непременно – «дети свободы».

В предложенной системе символических координат горные вершины неизменно предстают как «вершины предков» или «пристанище героев», бегущие по склонам ручьи – «слезы по щекам», а эхо в горах – «эхо предков моих», которое «блуждает, возвышаясь до неба». Каждая деталь героического прошлого не столько воспроизводится, сколько заново переживается, а лирический герой постоянно демонстрирует готовность и стремление оказаться на месте предка: «расчехлить знамена», «примерить черкеску», «накинуть на плечи трофейную бурку».

Слово функционирует в контексте, предполагающем не столько социокультурный смысл, сколько систему знаковой нормативности, сложившихся внутренних связей между словами-лейтмотивами (Кавказ, свобода, честь, дух, горец), которые, как металлические стружки в магнитном поле, взаимно тяготеют, образуя некий обязательный синонимический ряд. При этом устоявшаяся общекавказская символика (Эльбрус, заветный кинжал, черкеска, бурка, звук зурны, полет орала и т.д.) нередко остается всего лишь внешней атрибутикой, всего лишь подтверждающей этнографическую самобытность.

Популярное мышление контрастами, сопровождающими условно-поэтическую модель Кавказа, не позволяет осознать тот факт, что идеал, погруженный в прошлое, утрачивает притягательную силу, истощаясь и превращаясь в эфемерную псевдоценность.

Кроме того, если не забывать об эстетическом «гамбургском счете», сама по себе верность иному мировоззренческому полюсу не в состоянии гарантировать качество поэтического мышления, априори обеспечить свободу от ангажированности. При обсуждении книги А. Авторханова «Империя Кремля» в журнале «Дружба народов» я попытался обосновать это наблюдение: антисоветский пафос сочинения видного оппозиционера реализовался, как это не парадоксально, на уровне типично советского стиля мышления, тяготеющего к категорической однозначности оценок²⁶.

Надо также признать, что литература северокавказской диаспоры фактически проигнорировала амбивалентность, внутреннюю полемическую напряженность и противоречивость образа Кавказа в его неидеализированном существовании. Напрашивается поучительная аналогия, инспирированная не в последнюю очередь памятью о восторженном отношении поляков к движению Шамиля вплоть до их прямого участия на стороне мятежного имама. В книге «Польский универсум: литература, коллективное воображение, политические мифы» Я. Прокоп подчеркивает, что антитеза «мы и они» надолго определила характер и направленность национальной самодиагностики, стимулировала легковоспламеняющееся при всяком подходящем случае переживание «комлекса непонятости, невыслушанности». Трудно не согласиться с его размышлениями об «эмоциональном тумане образов», о «национальной экзальтации» как единственной основе «любви к родине»²⁷ и о необходимости рационализировать подход к исторической наррации.

В литературе диаспоры с тем же упорством артикулируется «национальная экзальтация», которая сказывается в усилении имажинативной составляющей исторической памяти, в форсированной сакрализации «мест памяти» (Ахульго, Ведено, Гуниб, Красная поляна и др.), в такой актуализации прошлого, которая подпитывает стремление трансформировать ретроспективу в перспективу, и, наконец, в утопическом представлении о том, что некогда существовали полноценная идентичность и общественная гармония, за утрату которых должен ответить кто-то другой, посторонний, не свой.

Экспансия вездесущего прошлого в настоящее приводит к тому, что героическое начало, предопределенное конкретными историческими обстоятельствами, настойчиво переводится в онтологическое измерение. Одержимость прошлым продлевает его за отмеренные временные рамки, приписывая ему модус незавершенности и исключая то, что М. Бахтин называл «абсолютной завершенностью и замкнутостью» эпического мира прошлого: «Он готов, завершен и неизменен и как реальный факт, и как смысл, и как ценность»²⁸.

²⁶ Султанов 1991.

²⁷ Прокоп 1995. С. 80, 71.

²⁸ Бахтин 1975. С. 459, 460.

Вслед за Алейдой Ассман, автором статьи «Трансформации нового режима времени», уместно задать вопрос, вполне обусловленный максимализмом ретроспективной логики и символической репрезентации прошлого в литературе диаспоры: «Не слишком ли много у нас сейчас – во времена ажиотажа вокруг исторического наследия, когда память заявляет о своих правах, – прошлого и не слишком ли мало будущего?»²⁹.

Очевидно, что литература зарубежья тяготела к символическому контролю над историческим нарративом, к художественной реконструкции отфильтрованной истории, призванной удержать пафос героики и посттравматический синдром под знаком восстановления исторической правды. Художественная мысль как бы всецело доверилась «автопилоту» абсолютизированной исторической памяти, который, если говорить о результате, стимулировал разрыв временного континуума (прошлое – настоящее – будущее) и эстетизированное визионерство, поощряющее самоизгнание из современности, хотя, как известно, катапультирование из настоящего в принципе невозможно.

Постоянная прописка в прошлом или «злоупотребление памятью»³⁰ оборачиваются утратой контакта с настоящим как неоспоримой реальностью. Идентичность не может сводиться к регенерации магии прошлого, к «онастоящиванию прошлого» (Ш. Макдональд), к перманентной тавтологии смыслов, ориентированных на потенциальную неисчерпаемость травматического исторического опыта.

Историческая память, безусловно, несет в себе долгое эхо травмы, страдания, насилия, но не следует оставлять в тени то, что можно назвать историзацией идентичности, имея в виду ее разомкнутость в режим процессуальности, изменчивости, темпоральной протяженности.

Кроме того, не стоит забывать и о том, что парадигма травмы, или осмысление прошлого через призму травмы, как правило, становится фактором межэтнического отчуждения, поощряющего столкновение локальных мемориальных нарративов.

Современная манифестация травмы, верность исторической памяти, транслирующей из прошлого в настоящее самоощущение предка, воспринятого в качестве субъекта травмы и экзистенциального двойника, «прочитываются» как аксиоматическое требование «помнить, чтобы не забыть». В пространстве избирательного припоминания почти не находится места для иной настройки сознания, когда «помнить» может означать «преодолеть травму», чтобы жить дальше («надо было вставать жить» – из рассказа А. Платонова «Фро»). Речь идет о такой разгерметизации травмы, когда возникает мотивация изживания негативного опыта через «позитивизацию утраты» (С. Жижек), чтобы «вставать жить»...

²⁹ Ассман 2012.

³⁰ Рикёр 2004. С. 15.

Конструирование идентичности предполагает модус сосуществования «тогда» и «сейчас», креативную адаптацию к изменяющемуся историческому контексту, проективный потенциал исторической памяти, имплицитно связанный с предвосхищением будущего: любое отношение к прошлому неизбежно участвует в формировании политики будущего.

Литература диаспоры, увлеченная неоархаизацией, предпочитает выдерживать такой формат исторической памяти, когда циклическая повторяемость конвенциональных образов и художественная стратегия охранительной и работающей на «очищение» (А. Бадью) идентичности объективно, т.е. независимо от авторских намерений, становятся формой сопротивления переменам или «отключения» от идеи прогресса.

А. Бадью обоснованно считает, что понятие «идентичность» подразумевает два смысла: положительный («я» поддерживает себя своей собственной способностью к различению») и отрицательный («я» защищает себя от порчи со стороны «другого»; оно должно блюсти свою чистоту, работать на очищение»). Идентичность, взятая в диалектике «созидания» и «очищения», вписывается в пространство «великого принципа единства мира». Если признавать их органическую совместимость, то необходимо сделать и следующий шаг: «любой ценой поддерживать все, что позволяет творческой идентичности преобладать над очищающей идентичностью, – сознавая при этом, что последняя никогда полностью не исчезнет»³¹.

В пространстве творческой идентичности вряд ли найдется место для представления, тем более претендующего на доминирование, о человеческой памяти исключительно как о хранилище непоколебимой ментальности – на самом деле идентичность, оставаясь собой, трансформируется под давлением современности со всеми ее вызовами и склонностью к радикальным переменам.

Даже «ангел истории», удивительно точно опознанный В. Беньямином, не мог устоять под напором «шквального ветра» прогресса, который «неудержимо несет в будущее»³².

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алиханов М.А. В горах Дагестана. Путевые впечатления и рассказы горцев. Составитель и автор комментариев Р.Н. Иванов. – Махачкала, 2005.
- Ассман А. Трансформации нового режима времени // Новое литературное обозрение. 2012. № 116 (URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html>).
- Багиров М.Д. К вопросу о характере мюридизма и Шамиля. М., 1950.
- Бадью А. Коммунизм приезжего: афинская лекция. 25.01.2014. [Электронный ресурс]. URL: http://gefter.ru/archive/11873_ftnref5.
- Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.

³¹ Бадью 2014.

³² Беньямин 2012. С. 242.

- Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. – М.: Издательский центр РГГУ. 2012.
- Вельцер Х. История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3. [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/vel3.html_ftnref5.
- Всеподаннейшая записка по управлению Кавказским краем генерал-адъютанта графа Воронцова-Дашкова // Родина. 2000. № 1–2.
- Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.
- Гольдштейн А.Ф. Башни в горах. – М., 1977.
- Гринфельд Л. Национализм и сознание. 08.07.2013. URL: gefter.ru/archive/9349.
- Гусейнов Г.Н. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. – Баку, 1949.
- Джозеф Д. Язык и национальная идентичность // Логос. 2005. № 4.
- Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 9 т. Т. 5. – М.-Л., 1962.
- Иванов С. О сближении горцев с русскими на Кавказе // Военный сборник. Т. 7. 1859.
- Калинин И. О похищении культуры, единстве истории и расширении границ // Неприкосновенный запас. 2015. № 1. URL: <http://www.nlobooks.ru/>.
- Литература русского зарубежья. 1920–1940. – М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 1993.
- Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992.
- Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994.
- Мегилл А. История и память: за и против // Философия и общество. Вып. № 2 (39). 2005.
- Прокоп Я. Польский универсум: литература, коллективное воображение, политические мифы. Краков. 1993 // Эон. Альманах старой и новой культуры. Вып. 3. М., 1995 (сокращенный вариант).
- Репина Л.П. Память и историописание // История и память. Историческая культура Европы до начала Нового времени. Под ред. Л.П. Репиной. – М.: Крузь, 2006.
- Рикёр П. Повествовательная идентичность // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. – М., 1995. [Электронный ресурс]. URL: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php.
- Рикёр П. Память, история, забвение. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
- Султанов К.К. Из-под колес класса под колеса нации? О книге А. Авторханова «Империя Кремля» // Дружба народов. 1991. № 5.
- Толстой А.Н. Материалы и исследования. – М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 1985.
- Франк С. «Одинокий империалист» или Осмысление изгнания как субъективизация России в романе В. Набокова «Дар» // Логос. 2001. № 3.
- Хобсбаум Э. Все ли языки равны? Язык, культура и национальная идентичность // Логос. 2005. № 4.
- Ходасевич В.Ф. Литература в изгнании // Ходасевич В.Ф. Колеблемый треножник. Избранное. – М.: Советский писатель, 1991.
- Шнирельман В. Символическое прошлое. Борьба за предков в Центральной Азии // Неприкосновенный запас. 2009. № 4 (66).

REFERENCES

- Alikhanov M.A. V gorakh Dagestana. Putevye vpechatleniya i rasskazy gortsev. Sostavitel' i avtor kommentarijev R.N. Ivanov. – Makhachkala, 2005.
- Assman A. Transformatsii novogo rezhima vremeni // Novoe literaturnoe obozrenie. 2012. № 116 (URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html>).
- Bagirov M.D. K voprosu o kharaktere myuridizma i Shamilya. M., 1950.

- Bad'yu A. Kommunizm priezhhego: afinskaya leksiya. 25.01.2014. [Elektronnyi resurs]. URL: http://gefeter.ru/archive/11873_ftnref5.
- Bakhtin M.M. Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniya raznykh let. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1975.
- Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. – M.: Iskusstvo, 1979.
- Ben'yamin V. Uchenie o podobii: mediaesteticheskie proizvedeniya. – M.: Izdatel'skii tsentr RGGU. 2012.
- Vel'tser Kh. Istoriya, pamyat' i sovremennost' proshlogo. Pamyat' kak arena politicheskoi bor'by // Neprikosnovennyi zapas. 2005. № 2-3. [Elektronnyi resurs]. URL: http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/vel3.html_ftnref5.
- Vsepoddanneishaya zapiska po upravleniyu Kavkazskim kraem general-ad"yutanta grafa Vorontsova-Dashkova // Rodina. 2000. № 1–2.
- Gadamer G.-G. Mif i razum // Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo. – M.: Iskusstvo, 1991.
- Gol'dshtein A.F. Bashni v gorakh. – M., 1977.
- Grinfel'd L. Natsionalizm i soznanie. 08.07.2013. URL: gefeter.ru/archive/9349.
- Guseinov G.N. Iz istorii obshchestvennoi i filosofskoi mysli v Azerbaidzhane KhIKh veka. – Baku, 1949.
- Dzhozef D. Yazyk i natsional'naya identichnost' // Logos. 2005. № 4.
- Dobrolyubov N.A. Sobranie sochinenii. V 9 t. T. 5. – M.-L., 1962.
- Ivanov S. O sblizhenii gortsev s russkimi na Kavkaze // Voennyi sbornik. T. 7. 1859.
- Kalinin I. O pokhishchenii kul'tury, edinstve istorii i rasshirenii granits // Neprikosnovennyi zapas. 2015. № 1. URL: <http://www.nlobooks.ru/>.
- Literatura russkogo zarubezh'ya. 1920–1940. – M.: IMLI RAN, Nasledie, 1993.
- Lotman Yu.M. Pamyat' v kul'turologicheskom osvshchenii // Lotman Yu.M. Izbrannye stat'i. T. 1. – Tallinn, 1992.
- Mankheim K. Diagnostika nashego vremeni. – M.: Yurist", 1994.
- Megill A. Istoriya i pamyat': za i protiv // Filosofiya i obshchestvo. Vyp. № 2 (39). 2005.
- Prokop Ya. Pol'skii universum: literatura, kollektivnoe vobrazhenie, politicheskie mify. Krakov. 1993 // Eon. Al'manakh staroi i novoi kul'tury. Vyp. 3. M., 1995 (sokrashchennyy variant).
- Repina L.P. Pamyat' i istoriopisanie // Istoriya i pamyat'. Istoricheskaya kul'tura Evropy do nachala Novogo vremeni. Pod red. L.P. Repinoi. – M.: Krug", 2006.
- Riker P. Povestvovatel'naya identichnost' // Riker P. Germenevtika. Etika. Politika: Moskovskie leksii i interv'yu. – M., 1995. [Elektronnyi resurs]. URL: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php.
- Riker P. Pamyat', istoriya, zabvenie. – M.: Izd-vo gumanitarnoi literatury, 2004.
- Sultanov K.K. Iz-pod koles klassa pod kola natsii? O knige A. Avtorkhanova «Imperiya Kremlya» // Druzhba narodov. 1991. № 5.
- Tolstoi A.N. Materialy i issledovaniya. – M.: IMLI RAN, Nasledie, 1985.
- Frank S. «Odinokii imperialist» ili Osmyslenie izgnaniya kak sub"ektivizatsiya Rossii v romane V. Nabokova «Dar» // Logos. 2001. № 3.
- Khobsbaum E. Vse li yazyki равны? Yazyk, kul'tura i natsional'naya identichnost' // Logos. 2005. № 4.
- Khodasevich V.F. Literatura v izgnanii // Khodasevich V.F. Koleblemyi trenochnik. Izbrannoe. – M.: Sovetskii pisatel', 1991.
- Shnirel'man V. Simvolicheskoe proshloe. Bor'ba za predkov v Tsentral'noi Azii // Neprikosnovennyi zapas. 2009. № 4 (66).

Султанов Казбек Камилевич, доктор филологических наук, профессор МГУ, заведующий Отделом литератур народов РФ и СНГ Института мировой литературы РАН, лауреат Государственной премии Республики Дагестан; sulkaz@inbox.ru

“The man remembering” in literature Historical memory as a regulator of national identity

Identity and historical memory are the key categories of the humanities that determine national conscience and, therefore, national literature. These are complementary: an identity oriented towards human self-determination and a symbolic image of ‘self’, is formed, among other things, by historical memory as the domineering form of the representation of the past and the moving force of self-identification. In the post-Soviet period self-identification has acquired a vertical dimension; thus, a landmark for the search of identity is a differentiation and clear opposition: ‘self – the other’. The contemporary interpretation of identity accentuates the importance of ethnic and cultural context and such non-ethnic constants as historicity, temporality, and variability. Each national literature is a search of identity expressed, which forms an individuality of an ethnic group, in words. “A man remembering” is a favourite character in North-Caucasian literatures, and historical memory has become the stronghold of nostalgic traditionalism and the form of the continuity of spirit-raising symbols and images of the past. The article presents a comparative analysis of ‘mainstream’ and ‘diasporic’ historical narratives correlated to the traumatic experience, symbol of which was the Caucasian war (1817–1864). For all difference in values, these are united by the generalization of historical memory, and subjective-romantic construction of identity, which can be characterized as a pilgrimage to the heroic past. The ideal that immersed in the past, however, inevitably loses attractiveness.

Keywords: mentality, historical memory, creative identity, symbolic representation, mythopoetic tradition, de-mythologization of history, traumatic experience, ethnic-cultural mobilization.

Sultanov Kazbek, D. Sc. (Philology), Professor of Moscow State University, Head of the Department of the Institute of World Literature; sulkaz@inbox.ru