

ТРАДИЦИЯ В ПОСТТРАДИЦИОННОМ МИРЕ: НАЦИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ОПЫТ ПРОЛОНГАЦИИ

© 2020 г. К.К. Султанов

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук, Москва, Россия;
Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Дата поступления статьи: 31 января 2020 г.

Дата публикации: 25 сентября 2020 г.

DOI: <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2020-5-3-10-43>

Аннотация: В статье рассматривается значение концепта «традиция» как фактора самоопределения национальной литературы в его соотносительности с modernity. Проблема имплицитной комплементарности традиции и современности, повторяемости и обновления относится к числу важнейших констант социокультурной самоорганизации общества и культуры. Предложенная динамическая модель ориентирована на холистический подход: субстанциональная значимость традиции концептуально связана с ее процессуальностью и предрасположенностью к творческой пролонгации. Экзистенциальный смысл традиции как формы непрерывной коллективной памяти с наибольшей выразительностью проявляется в его литературно-художественной реконструкции. На материале прозы В. Распутина и Ф. Искандера, представляющих различные культурные традиции, прослеживается напряженная взаимообусловленность дихотомий «старое – новое», «преемственность – разрыв». В рамках художественной актуализации взаимодополняемости константного и изменчивого традиция предстает как органическая предпосылка национальной модели модернизации.

Ключевые слова: тавтология, темпоральность, В. Распутин, Ф. Искандер, процессуальность, семантический разрыв, Матера, Чегем, творческая самоидентификация, ностальгический традиционализм.

Информация об авторе: Казбек Камилович Султанов – доктор филологических наук, заведующий Отделом литератур народов Российской Федерации и СНГ, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия; профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, 119991 г. Москва, Россия.

E-mail: sulkaz@inbox.ru

Для цитирования: Султанов К.К. Традиция в посттрадиционном мире: национальная литература как опыт пролонгации // Studia Litterarum. 2020. Т. 5, № 3. С. 10–43. DOI: <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2020-5-3-10-43>



TRADITION IN THE POST-TRADITIONAL WORLD: NATIONAL LITERATURE AS EXPERIENCE OF PROLONGATION

This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2020. K.K. Sultanov

*A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*
Received: January 31, 2020
Date of publication: September 25, 2020

Abstract: The article examines the meaning behind the concept “tradition” as a factor in the self-determination of a national literature and its correlation with modernity. Implicit complementarity of tradition and modernity, repetition and renewal is one of the cornerstones of the sociocultural self-organization of society and culture. The proposed dynamic model is oriented towards a holistic approach: the substantial significance of tradition conceptually relates to its processual character and predisposition to creative prolongation. The existential meaning of tradition as a form of continuous collective memory most fully manifests itself in its literary reconstruction. Drawing from the work of V. Rasputin and F. Iskander that represent two different cultural traditions, the article traces intense interdependence of such dichotomies as “old / new” and “continuity / gap.” Within the framework of artistic actualization of the complementarity between the constant and the variable, tradition appears as an organic prerequisite of the national model of modernization.

Keywords: tautology, temporality, V. Rasputin, F. Iskander, processuality, semantic gap, Matera, Chegem, creative self-identification, nostalgic traditionalism.

Information about the author: Kazbek K. Sultanov, DSc in Philology, Head of the Department of Literature of the Peoples of Russia and CIS, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia; Professor, Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory 1, 119991 Moscow, Russia.

E-mail: sulkaz@inbox.ru

For citation: Sultanov K.K. Tradition in the Post-Traditional World: National Literature as Experience of Prolongation. *Studia Litterarum*, 2020, vol. 5, no 3, pp. 10–43. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2020-5-3-10-43>

...традиция — понятие гораздо более широкое и значительное. Ее нельзя унаследовать, и, если вы хотите приобщиться к ней, вам придется немало потрудиться.

Т. Элиот (Эгоист. 1919. № 4)

Переживание своей идентичности и формирование самореференции человека предполагают «прописку» в определенной традиции как неотчуждаемого достояния народа и формы его самоосознания, апеллирующей к коллективной памяти, идентификационным символам, конвенциональным образам. Устойчивость традиции проявляется в повторяющемся воссоздании ценностных установок, противодействующих ассимиляции, в их продолжении независимо от смены историко-культурных контекстов, «знаменательных дат» и колебаний общественно-политического маятника. Это устоявшееся представление о традиции редуцируется к набору устойчивых ментальных и поведенческих стереотипов, ритуализированных, обрядовых и церемониальных тонкостей — ко всему тому, что сложилось во времени и продолжает существовать как неопровержимая данность.

Каждое новое поколение, пролонгируя традицию, воспроизводит протяженную во времени символическую субстанцию или уклоняется от ее сакрального смысла под «диктовку» современности, сбрасывающей со своего инновационного корабля «рутинный» тавтологический дискурс.

Латинское слово *traditio* переводится как «передача» или «предание», т. е. из поколения в поколение передается некое предание, мотивированное исторически сложившимся комплексом определенных обычаев,

норм, навыков, ментальных установок, формирующих экзистенциальное единство и историко-культурную субъектность народа.

Главное в жизни народа предпочитает залегать на глубине, не претендуя на наглядность рыночного продукта. Духовный уклад народа, по мнению Г.Г. Шпета, «есть величина меняющаяся, но неизменно присутствующая при всяком полном социальном переживании. Духовное богатство индивида есть прошлое народа, к которому он сам себя причисляет» [26, с. 153]. Прочитанная Н.В. Гоголем в Петербургском университете (1834) лекция об Аль-Мамуне, багдадском халифе, содержит наблюдение, несколько не утратившее своей значительности: правитель «упустил из виду великую истину», суть которой в том, что «просвещение наносное должно быть в такой степени заимствовано, сколько может оно помогать собственному развитию, но <...> развиваться народ должен из своих же национальных стихий» [7, с. 63].

Еще пример, отсылающий к той же мысли о сбережении национальной стихии, воплощенной в традиции: именно она стала рефреном книги Х. Мусаясула «Страна последних рыцарей» (1936). Прозаик, живописец, график, вынужденный в начале 20-х гг. XX в. покинуть Дагестан, он не уставал заклинять себя заветной формулой-установкой «все равно вернусь на Родину». Неизменный лейтмотив книги обнаруживался при любом сюжетном повороте: «...неприкосновенной осталась в моем сердце родина, и она как вечность простирается позади меня и передо мной!». Финальный аккорд выдержан в той же сокровенной тональности: «Я не предал ни землю отцов в горах, ни мужчин, ни женщин, ни пастухов с их бесчисленными стадами, ни оружия, ни коней, ни старинные песни, ни древние сказания, ни звуки барабанов и чунгуров!» [18, с. 85, 251]. За песнями и сказаниями, барабанами и чунгурами стоит рационально неуловимая субстанция — то, что мы называем «ментальностью» или, как предпочитали говорить в иные эпохи, духом и душевным складом своего народа. Так проникновенно писать о родной земле, казалось бы, можно только при обязательном присутствии дома, но подлинного художника чувство причастности к материнской традиции никогда не оставляет — независимо от местожительства.

Современный, а не архивный смысл традиции, взятой во времени и в динамике, предполагает, помимо домашней этнографии, и способность к адаптации как форме самоопределения в обновляющемся мире.

Например, в лучших повестях Ч. Айтматова («Джамиля», «Материнское поле», «Первый учитель») интенсивность преобразования выявила уязвимость человека традиционного. Он был поставлен перед фактом нестандартной событийности и аномального сдвига, которые возникли не «теперь» и «сейчас», а «вдруг» — неожиданно, непредсказуемо, помимо собственного опыта и вне привычной линейной логики, уподобляясь «черному лебедю», символизирующему абсолютную внезапность события. Усложнившиеся отношения с современностью, испытание на жизнестойкость и прочность в новой системе координат, вытесняющей традицию, надвигающаяся перестройка привычного образа жизни потребовали иного типа писательской рефлексии, не зацикленной на апробированной линейной последовательности и чуткой к точкам пересечения и отталкивания «старого» и «нового». Ослабевшие моральный авторитет традиции и почитание обычая подтверждали тот непреложный факт, что замедленная ритмика национального мира шаг за шагом уступала место ускоренному ритму перемен.

В романе «Буранный полустанок» аксакал Едигей с его призывом «не идите против человеческого обычая...» предостерегал от катапультирования из традиции ради полного соответствия современным требованиям. Если бы ему гипотетически довелось отвечать на вопрос о благе технического прогресса, то наверняка вслед за Ж.-Ж. Руссо («Рассуждение о науках и искусствах», 1750) он тоже произнес бы сакраментальное «нет» — особенно в тот момент, когда в природном соседстве с испуганными собакой и верблюдом в панике он убежал от космодрома, над которым с противоположным грохотом взлетала ракета.

Состав двойного механизма социума, считает М. Кастельс, образуют две константы: «четкая организация элит» и «сегментация и дезорганизация масс». Если элиты космополитичны, то народы локальны: их жизнь и опыт «укоренены в конкретных местах, в их культуре, истории». Поиск баланса или позитивной корреляции этих полюсов вряд ли окажется результативным по следующей причине: «...чем больше социальная организация основана на внеисторических потоках, вытесняющих логику любого конкретного места, тем больше логика глобальной власти уходит из-под социополитического контроля со стороны исторически специфичных местных и национальных обществ» [12, с. 349].

Если говорить о современной трактовке традиции, то следует расширить перечень классических составляющих, акцентируя и такие признаки ее бытования, как мобильность, вариативность и, если хотите, маневренность в современном мире. Традиция существует не столько в состоянии предопределенной неизменности, сколько в модусе открытой структуры, доступной для перемен вплоть до отмирания и затем возможного «изобретения традиции» (например, попытка замещения Дня Октябрьской революции 7 ноября на День народного единства 4 ноября оказалась малоэффективной, но неожиданно всеобщее признание приобрели акции «Георгиевская ленточка» и «Бессмертный полк») [16].

Определенные исторические обстоятельства способствуют или противодействуют этому процессу, но нет ничего навсегда данного: радикальные изменения в жизнедеятельности социума непременно сказываются на судьбе и потенциале традиции. Ничто, в том числе и традиция, не может стать исключением в этом потоке трансформаций, да и современность, по Ю. Хабермасу, есть не что иное, как незавершенный проект...

Современная мысль балансирует на грани фатальной несовместимости традиции и модерности, хотя нет никаких оснований настаивать на вневременном характере традиции, эмансипированной якобы от всякого рода новшеств и потенциального обновления. Сторонники упразднения традиции и, как следствие, самой идеи самоидентификации или «гетто идентичности» игнорируют многозначность и темпоральность традиции.

Диаметрально противоположными и столь же неправомерными представляются отлучение традиции от обновленного видения мира, ставка на ее статичное определение, сводимое исключительно к этнокультурным детерминациям — такова позиция сторонников кондового традиционализма, обостренно реагирующего на каждый прорыв к *vita nuova* — новой жизни.

Дискредитация позитивного смысла традиции от имени транскulturации и впечатляющих технологических прорывов по сути неэффективна и несовременна, ибо не учитывает шанса реинтерпретации традиции, мобилизующей ее позитивные возможности. Современность с ее невиданными ранее переменами революционизирует антитезу «традиция — прогресс» вплоть до элиминации и распада самих понятий «традиция» и «идентичность» под давлением глобалистской стратегии противостояния национально-культурным мирам. Будучи локализованной презентацией само-

бытности, традиция сопротивляется напору унификации, чтобы, как писал Т. Элиот, «выстоять перед лицом новизны» [28, с. 171], не отвергая ее на- сущную злободневность.

Видные современные социологи все чаще ссылаются на общество риска, подчеркивая «воздействие очень мощных сил, которые выталкивают нас из прошлого, и мы только-только учимся справляться с этим» (Э. Гидденс) [5], хотя «вытеснение прошлого во имя обновления как такового» нередко оказывалось «пустым и формальным фетишем» (Ф. Джеймисон) [10].

Столкновение традиции и новизны в ситуации перехода-перелома общественной жизни представляет собой размежевание того, что составляет некое «целое», искомую полноту жизни, свертывание объединяющего смысла и глубинного взаимоотяготения «противоположностей». Гипотезой рациональной интеграции традиции и новизны не стоит пренебрегать, отвергая ее как умозрительную и неправдоподобную попытку совместить «лед и пламень».

Аксиоматика национального бытия оппонирует тем социокультурным новациям, вовлеченным в «планов громадь», которые привносят угрозу возможного травматического опыта. В тахогенной действительности, как отмечал Н. Луман в работе «Риск и опасность», «не существует никакой определенности без риска» [14], и хотя «аномия может возникнуть в обществе любого типа, но от общества современного типа она неотделима. Невозможно быть современными, <...> не будучи аномийными» [9].

Нейтрализация или обесценивание традиции нередко выдаются за первейшее условие требовательной современности, согласно которому новизна становится таковой благодаря осознанному разрыву с традицией как тормозом прогресса. Но новое, как и все живое, не возникает *creatio ex nihilo* (создание из ничего): традиция субстанциональна и процессуальна и не просто наследуется, но всякий раз заново обретается в общем продвижении от бывшего к новому.

Адепты тотальной модернизации, не утруждая себя «участным мышлением» (М. Бахтин), игнорируют традицию как символическую и устойчивую форму легитимации национальной жизни, взятой в ее исторической протяженности, не говоря уже о ее статусе механизма перманентной связи поколений. Трубадуры неофилии, превращающей естественную тягу к новому в навязчивый синдром, по умолчанию «прочитывают» традицию в

сомнительном соответствии с диагнозом «а воз и ныне там», приписывая ей предрасположенность к застывшей коллективной догматике.

Деструктивный прогрессизм, иницирующий профанную модель традиции как скопления культурно-ментальных реликтов, объективно ограничивает инновационные возможности любого обновленческого проекта. Современная прагматика и преобладающее дивергентное мышление маргинализируют семантическое поле традиции, теснят идею конвергентности, приписывая дихотомии «традиционное — современное» фатально непреодолимый характер.

В нынешних дискуссиях о модерности и неотрадиционализме нетрудно заметить крайности: или абсолютизация модерности, выталкивающая из традиции, или абсолютизация традиционализма, выталкивающая из современности. Сформировалась эпистемологическая рамка, в которой программная актуализация новизны сосуществует с не менее программной деактуализацией традиции. Эта ситуация таит в себе тревожный симптом зарождения кризиса, который Н. Луман идентифицирует как всеобщий в том смысле, что «консерваторы начинают с разочарования, прогрессисты кончают разочарованием; тех и других эпоха заставляет страдать, и в этом они согласны» [15, с. 204].

В тени негативной амбивалентности остаются процессуальность традиции, взаимная обусловленность двух доминантных векторов социокультурной системы (традиция и новация) и, если брать шире, метафизика современности. Осознанность ее восприятия подразумевает не столько апологетику технологических нововведений, сколько живую множественность смысловых интенций, отсылающих к непротиворечивой комплементарности спонтанного и системного, традиционного и инновационного, устаревшего и обновленного.

«Подлинно принадлежит своему времени, — писал Д. Агамбен, отвечая на свой же вопрос “что современно?”, — подлинно современен тот, кто не совпадает с ним полностью». Несовпадение создает эффект продуктивной внеаходимости, позволяющей распознать пересекающиеся смыслы, не игнорируя их внутреннюю взаимодополняемость и саму диалектику константного и изменчивого.

Если признать, продолжает Агамбен, что «современность — это уникальные отношения со своим временем, соединяющие с ним и вместе с тем

от него дистанцирующие», то право быть современником по большому счету не дано тем, «кто слишком полно совпадает с эпохой, кто во всем с ней сплетается»: они не могут быть современниками «именно потому, что все это делает их неспособными видеть ее, не могущими сосредоточить на ней свой взгляд». Фактор дистанцированности существенно корректирует образ современности: «Называться современным может только тот, кто не дает свету века ослепить себя...» [1, с. 46, 47, 50].

Свет эпохи или торжествующий техницизм, заведомо не заинтересованный в «устаревшей» традиции, действительно ослепляет и ослабляет способность видеть и понимать упомянутую диалектику, которая синхронизирует диссоциирующие состояния: традиция может и оппонировать ускоренным переменам, апеллируя к нравственно-императивным ограничениям, и адаптироваться к меняющейся реальности.

В книге Э. Гидденса «Последствия современности» последняя предстает как разрушающая традиционный порядок система, которая возникла как следствие разрыва с идеей преемственности. Традиция радикально противостоит динамическая категория «скорость», которую Гидденс вывел на первую позицию в своем перечне ключевых признаков современности. Его мысль о безвозвратном разрушении представляется все-таки преждевременной не только потому, что есть еще порох в локальных пороховницах: традиция остается доминирующим «ответчиком» на символические иски, требования и предупреждения современности и, с другой стороны, несет в себе конструктивный импульс самопреодоления, побуждающий развиваться, чтобы не деградировать. Традиция, по Гидденсу, «в своих основных формах содействует онтологической безопасности в той степени, в которой удерживает доверие к преемственности прошлого, настоящего и будущего и связывает подобное доверие через рутинные социальные практики» [6, с. 239].

Традиция удостоверяет самобытность и единственность национального бытия, образуя культурно-психологический контекст, вне которого модернизация останется всего лишь благим пожеланием. Японский и корейский, китайский и турецкий, малазийский и вьетнамский модернизационные опыты оказались успешными благодаря взаимосоответствию традиционного и modernity, исключаящему конфронтационную логику из концепции разумного развития. Элиты этих стран, сошлемся на исследо-

вание Ш. Эйзенштадта «Срывы модернизации», «стремились формировать новые, более гибкие наборы символов и коллективных идентичностей, не отрицая при этом традицию, переосмысливая ее в духе перемен» [27].

В российских условиях эта корреляция остается проблематичной в немалой степени потому, что влиятельная и легендарная дихотомическая матрица «славянофильство — западничество» исторически складывалась в режиме «перетягивания каната» и якобы недостижимого консенсуса во имя того «общего блага», о котором не уставал говорить толстовский Левин. Генетическая память об этой нескончаемой и самодовлеющей дискуссии сформировала в общественном сознании парадигму бескомпромиссной альтернативности, но нынешняя «текущая современность» предрасположена больше к формату перетекания и переплетения тенденций и смыслов.

**«Привязчив человек, имевший свой дом и родину,
охлажден как привязчив».**

Проза В. Распутина и Ф. Искандера:

ностальгический традиционализм vs неотвратимость перемен

Современность, взятая в ее информационно-технологической спецификации, утрачивает интерес к экзистенциально значимым для человека смыслам, лишенным прагматической ценности. Диалектическая игра «старого» и «нового» полна парадоксов, один из которых объявился в истории одноименных острова и деревни, насчитывающей в своей родословной три столетия: перемещение в поселковую, т. е. иную, жизнь коренных жителей Матеры, вдруг превратившейся в зону затопления.

Этот «рок событий» в повести В. Распутина «Прощание с Матерой» (1976) вызвал к жизни противостояние фундаментальных начал: традиции и перестройки, припоминания и новации, преемственности и разрыва, мемориализации и преобразования, памяти и «нарочитого забвения» (М. Бахтин) [4, с. 79]. Красота скорости, о которой говорили футуристы в XX в., затронула не только Матеру: «устремилась куда-то и человеческая жизнь. Пускай теперь ее догоняют другие. Но и они не догонят».

Слишком очевидной становилась опасность размывания ментальности и того, что сегодня мы назвали бы культурной амнезией: «подхватило всех их и несет, несет куда-то, не давая оглянуться... своим шагом мало кто ходит», а «деревня стояла сирая, оголенная, глухая, тоже готовая к отъезду;

голоса чужих людей звучали в ней как в бочке, а собственные где-то терялись, пропадали».

Разрушение связи времен и поколений, вполне постмодернистское по духу, синонимически совпадает с тягостной мыслью о грядущей душевной бездомности, имитирующей домашний уют, роковой беспочвенности и чувстве сиротства без Матеры и без потребности друг в друге: «совсем закаменел человек?.. встретился, побыл, поговорил, поиграл в родство и разошелся — каждому своя дорога». А все от того, что «люди забыли, что каждый из них не один, потеряли друг друга... не было сейчас друг в друге надобности».

Санитарная обработка кладбища, варварская в своем разрушительном обращении с местами захоронения, наглядно символизирует слом устоявшегося мироустройства. Выбор аффективных глагольных форм задает предельно выразительную силу сопротивления обстоятельствам: «Дарья взвыла. — А ты их тут хоронил? Отец, мать у тебя тут лежат?.. Ты отсель так не уйдешь. Ты ответишь. Ты перед всем миром ответишь. — Да отцепись ты, бабка! — взревел мужик».

Болезненно воспринятое изъятие родного острова из жизни выдает не самозащиту отсталости, а паническую тревогу, отсылающую к онтологически значимым основам человеческого существования и по сути своей эсхатологическую, переполненную предощущением расчеловечивания человека: «Дерево еще туда-сюда, оно упадет, сгниет и пойдет земле на удобрение. А человек? Годится ли он хоть для этого?». Всем своим существом Дарья восстает против решения целиком и полностью ликвидировать Матеру: «...возьмите и срежьте Матёру — ежли вы все можете, ежли вы всяких машин понаделали <...>. Срежьте ее и отведите, где земля стоит, поставьте рядышком. Господь, когда землю спускал, он ни одной сажени никому лишней не дал. А вам она лишняя стала». В ее отчаянном протесте вдруг возникла эта по-своему инновационная, хотя и явно иллюзорная идея, но она нашла свой отзвук в мудрой реплике Настасьи: «Кто же старое дерево пересаживает?!».

Верность традиции, преодолевая частную и отдельную опечаленность, отсылает к коллективному бессознательному, для которого прошлое не прошло. Как якорь удерживает корабль от несанкционированного отплытия, так и жизнестойкая традиция поддерживает человека вспоминаю-

щего, не забывающего своего имени и своих корней: «...привязчив человек, имевший свой дом и родину, ох как привязчив».

Неминуемость перемен сопровождается интенсивностью припоминания близких людей, покинувших этот мир («мы не лутчей других, кто до нас жил...»), возвращением к отцовским заповедям: «живи, Дарья, покуль живется. Худо ли, хорошо — живи, на то тебе жить выпало», «...возьми ты на себя самое напервое: чтоб совесть иметь и от совести не терпеть».

Фактически вымирающему патриархально-традиционному сознанию особенно близок мотив пропажи совести как некогда прочного ценностного ориентира, что само по себе предостерегает от недооценки духовного ресурса традиции. Дарье с ее разговорами «про совесть» не достучаться до тех, кто сотворил новую социальную группу «граждане затопляемые», но ей важно напомнить о спасительном единстве совести и поступка, пробудить память о том, что «раньше совесть сильно различали. Ежли кто норовил без ее, сразу заметно, все друг у дружки на виду жили... Другой и рад бы по совести, да где ее взять, ежли не уродилась вместе с им? За деньги не купишь».

Ретроспективная логика, вобравшая в себя мемориальный максимализм, отношение к прародителям как экзистенциальным двойникам, непроявленность столь важной для советских семидесятых годов устремленности в «светлое будущее», не столько «отключает» от идеи прогресса и горизонта ожиданий, сколько возвращает человеку участливость, отзывчивость и чуткость к тому, что «недавно еще казалось вековечным и неподатным, как камень, с такой легкостью помчалось в тартарары».

Дарью и ее земляков, растревоженных судьбой Матеры и властной тягой к сбережению «родной, самой судьбой назначенной земли», поначалу охватил страх перемен, грозящих опасностью распада не только островной жизни, но и связи времен, поколений. Но все очевиднее давала знать о себе причастность к чему-то сверхличному, высшему благу, завещанному предками, к «науке жизни», как предпочитал говорить Л. Толстой.

Матера — эталонный образ локального как такового, в самом себе существующего, озабоченного своей островной жизнью вдали от города и мира, но признаем и другое: действительность, именуемая современностью, настоятельно требует грамотной готовности к адаптации. Да и сама Дарья, стойкая и несгибаемая заступница Матеры, не чурается трезвого взгляда на вещи: «Думаешь, люди не понимают, что не надо Матёру топить? Понимают

оне. А все ж таки топют. Значит, нельзя по-другому. Необходимость такая». Но, с другой стороны, ее предостережение приобретает размах и глобальное измерение: «...посмотрим, как оно будет. Будет-то будет, никуда от этого не деться, но как будет?! Не спечется ли, глядя на Матёру, вся остальная земля?».

Суть, однако, заключается в том, что разрешение коллизии, возникшей не изнутри, а по воле внешних обстоятельств, вряд ли возможно, если оставаться наедине с современными реалиями. Художественная мысль, оттолкнувшись от местного корня и выходя за пределы травматического опыта, прорывается к трансцендентному смыслу и универсальной значимости, когда слышишь «биенье совсем иного бытия» (В. Ходасевич) [25, с. 61].

По мере сюжетного продвижения тема затопления отступает в тень возрастающей мировоззренческой нагрузки слова: «...сюжет заключается не в том, что Матеру хотят затопить, — отмечает Н. Годенко, — а в том, как посторонние бездушные люди уничтожают пространство жизненного мифа, взамен не давая ничего, кроме сомнительных посулов, которые пытаются выдать за веление прогресса» [8, с. 46].

Умонастроение Дарьи и ее реакция на слом жизненной «модели» перерастают риторику мудрствования и морализаторства, отдаляясь от засоряющих голову обидчивости, озлобления, раздражения — всего того, что сегодня именуют рессентиментом. Художественная антропология Распутина тяготеет к плотности и предельности смыслов, ностальгический дискурс уступает место сдвигу к экзистенции, к сосредоточенности на смысле человеческого бытия, почвенническая субъектность как бы дрейфует к ситуации чистой бытийственности.

Вразумляя внука Андрея («в ком душа, в том и бог...»), Дарья продвигается дальше, чтобы чистосердечно и предельно откровенно заговорить о главном: «Прости нам, господи, что слабы мы, непамятливы и разорены душой. С камня не спросится, что камень он, с человека же спросится. Или ты устал спрашивать?». Повествователь, однако, счел нужным проверить на прочность оценки и интуитивные прозрения любимого и главного персонажа: «...что-то в Дарьиных скорых и невольных, как наплывающих со стороны, омывающих ее, рассуждениях обрывалось, для чего-то полного и понятного не хватало связи». Восполнением этой нехватки, однако, может стать ее центральный аргумент: «Люди про свое

место под богом забыли... Бог, он наше место не забыл, нет. Он видит: загордел человек, ох загордел».

Дарье с ее отстаиванием Матеры оппонирует не менее энергичная Клава, безоглядно преданная сценарию жизни без Матеры и без надоедливой традиции: «Какую радость вы тут нашли?! Кругом давно новая жисть настала, а вы все, как жуки навозные, за старую хватаетесь... Сами себя только обманываете. Давно пора сковырнуть вашу Матёру и по Ангаре отправить».

Почти в той же тональности оспаривает прагматичный взгляд на вещи, выстрадавший Дарьей, ее внук Андрей. Он поучает и просвещает бабушку-домоседку, которая непростительно привязала себя к одному месту жительства: «Пока молодой, надо, бабушка, все посмотреть, везде побывать. Что хорошего, что ты тут, не сходя с места, всю жизнь прожила? Надо не поддаваться судьбе, самому распоряжаться над ней». Бабушка, как всегда, в карман за словом не полезла: «Распорядись, распорядись... Охота на тебя поглядеть, до чего ты под послед распорядишься. Нет, парень, весь белый свет не обживешь». Ничего толкового не находя в суетной мобильности и переброске самого себя в пространстве, Дарья отпарировала: «...галопом в одну сторону поскакал, огляделся, не огляделся — в другу-у-ю. Чтоб, не дай господь, не остановиться на месте».

Андрей не унимался: «...ты дальше Матёры носа не высовывала... Человек столько может, что и сказать нельзя, что он может. У него сейчас в руках такая сила — о-ё-ёй! Что захочет, то и сделает». В ответе Дарьи возникла пророческая интонация, вряд ли услышанная молодым сознанием: «...сила вам нонче большая дадена. Ох, большая! <...> И отсель, с Матёры, видать ее. Да как бы она вас не поборол, сила-то эта...»

Между Дарьей и Клавой, олицетворяющими крайности, расположился рефлектирующий Павел, сын Дарьи. Его не устраивает в равной степени и ценностная глухота Клавы к традиции, когда гладишь против шерсти, и материнское неприятие новизны, которая всего лишь редуцируется до подрыва традиционного уклада жизни. Павел не участвует в местном диспуте, не застревает в перебранках и препирательстве, предпочитая позицию «над схваткой» и рациональный подход. Он присматривается к выбору молодых, которые «переменам были рады и не скрывали этого», признавая, что «сын его пошел дальше <...>. Это закон жизни, и его не остановить, и

их, молодых, тоже не остановить». Но все-таки остается человеком корневым, душа которого болит, а обеспокоенность судьбой Матери не меньше материнской: «...поражался тому, с какой готовностью смыкается вслед за ним время: будто не было никакого нового поселка, откуда он только что приплыл, будто никуда он из Матёры не отлучался».

Прекрасно понимая, что перемены «не изменить и не переменить... никуда от них не деться», он тем не менее отворачивается от поселка, который «к нему, к Павлу, никакого отношения не имеет. К кому-то имеет, а к нему нет... Дом у него здесь, а дома, как известно, лучше». И «матери здесь не привыкнуть. Ни в какую. Для нее это чужой рай <...>. Ей эти перемены не по силам». Посетившие его мысли о том, что «мать по недомыслию хватается за старое» и «новое не способно вместиться в ее старые понятия», тут же самокритично корректируются: «а далеко ли и сам ушел от нее?».

В отрыве от Матери традиция угасает, но не обесценивается, оставаясь живой пульсирующей альтернативой тому, что можно назвать репрессивной и унифицирующей целесообразностью, спущенной сверху. Жить в режиме современности — значит осознавать в полной мере, что «новое на пустом месте не построишь и из ничего не возьмешь...», и, следовательно, догадываться о том, что отстаивание своей укорененности нисколько не противоречит устремленности в будущее.

Зона затопления — зона забвения, но авторский замысел не довольствуется общим местом и тривиальной итоговостью, уходя вперед и выше в предчувствии чего-то нетленного и извечного. Повествовательность, обретая глубокий интерсубъективный смысл, перетекает в мифологический метасюжет: сопряжение злободневного и мифопоэтического высвечивает непреходящее ценностное мерило, неподвластную обстоятельствам субстанцию.

Вокруг все рушится, но приговоренные к прощанию с Матерой знают свою точку опоры: невозможно вообразить родной кров без лиственницы, без этого «царь-дерева... в три обхвата», без лиственя («на “он” знали ее старики»), удостоенного звания «державный». Как «пастух возглавляется среди овечьего стада», так и листвень — символ животворящей силы и несломленной ментальности — возвышался над людьми и хрупкой повседневностью, организуя вокруг себя островное пространство и выявляя дух целого: «Жизнь, на то она и жизнь, чтоб продолжаться, она все перенесет и

примется везде, хоть и на голом камне и в зыбкой трясине, а понадобится если, то и под водой...»

Вечный мифопоэтический символ «древо мировое» (*arbor mundi*, «космическое» древо), воплотивший, как писал В.Н. Топоров, «универсальную концепцию мира», представлен «повсеместно или в чистом виде, или в вариантах (нередко с подчеркиванием той или иной частной функции)». Предложенный им ряд ключевых культурных архетипов начинается инвариантной версией «древо жизни» [23].

Распутинский лиственъ — древо жизни, с редкостной художественной силой символизирующее жизнь как таковую («все перенесет и примется везде»), суть которой в том, чтобы сохранить себя, устоять под ударами топоров и после зверской бензиновой атаки («под какой-то надежной защитной броней оставался невредимым»), явить идеальный образец жизненной устойчивости: «...древо спокойно и величественно возвышалось над ними (лесорубами. — К.С.), не признавая никакой силы, кроме своей собственной».

Когда В. Шаламов называл лиственницу деревом Колымы и концлагерей, он привносил выстраданную широту взгляда и разворачивал трехсотлетнее диво лицом к страдающему человеку: «Лиственница сместила масштабы времени, пристыдила человеческую память, напомнила незабываемое» [19].

Лиственъ в повести Распутина — «один выстоявший», и вопреки одиночеству «продолжал властвовать надо всем вокруг. Но вокруг него было пусто». Уже невозвратно пусто... В архитектонике смыслов, воссозданных в повести, большая мысль о жизнестойкости живого («худо ли, хорошо — живи, на то тебе жить выпало») обнаруживает свою первостепенную важность, по сути оспаривая тотальность бедствия и неизбежность «конца света» при крушении привычного образа жизни: «Уйдет под воду Матёра — все так же будет сиять и праздновать ясный день и ясную ночь небо».

Жизнь, на то она и жизнь, чтоб продолжаться...

Появление повести В. Распутина почти совпадало с первой публикацией фрагментов из романа Ф. Искандера «Сандро из Чегема» в четырех номерах «Нового мира» (неурезанный текст впервые появился в издательстве «Ардис», 1979). За внешним соположением в литературном процессе обнаруживается внутреннее сходство разнонациональных текстов, объе-

диненных художественной концептуализацией традиции как имманентного регулятора национального бытия. Объединяет и тревожный взгляд на нарастающее обесценивание традиции, хотя создатели «Прощания с Матерой» и «Сандро из Чегема» в полной мере осознают иллюзорность сопротивления «новому миру» и бегства от сложности современности.

Традиция, воспринимаемая как ментальная преемственность и темпоральная пролонгация, удерживает в себе поколенческий опыт и, следовательно, импульс преобразования, вне которого сама идея самоидентификации человека нивелируется. Распутин и Искандер в равной степени далеки от самодовлеющего этнографизма и этноцентристской модели мироустройства, от ретроспективного утопизма и романтизации традиции, но, с другой стороны, и от космополитизации национального характера. Повествовательная стратегия разворачивается как вызов ценностному релятивизму, как трезвое несогласие с отлучением новизны от традиции и как озабоченность неустойчивостью человека между ускользающей традицией и неизбежностью выхода за пределы инерционного воспроизводства «особенного».

В эпоху «величайшего вождя всех времен и народов» безмолвствующий народ (призрак депортации в эпоху сталинизма бродил по всему региону) выживал, опираясь на традицию и магическую силу земли предков, не утрачивая инстинкта самосохранения и потребности в самовыражении, запечатленных в персонаже по имени «дядя Сандро».

Сандро не просто абхазец — он настоящий абхазец, настолько соответствующий всем эталонным требованиям, что вполне можно сослаться на состоявшуюся персонификацию чувства национального достоинства человека и народа: если мы говорим «Сандро», то подразумеваем «Абхазию» — и наоборот. Даже находясь «на почетной работе при власти», Сандро ничего не мог с собой поделать, когда «подкатывала тоска по родным местам», а Москва, которая воспринималась сквозь призму материнской традиции, удивляла его «полным отсутствием гор».

К тому же он владел искусством «отрицание отрицания»: если кто-то осмеливался дискредитировать традицию своим поступком или неуместным сомнением, то недоброжелателя наказывали единодушным отрицанием его отрицания и тем самым возвращали в свою жизнь временно отстраненные от нее гармонию и равновесие.

Соблюдение этикета не подлежит ревизии как сакральная добродетель, и тем более недопустимо умаление его авторитета. Сандро явился к «крупному должностному лицу» с предложением «вернуть местным рекам, горам и долинам их древние абхазские названия», но должностное лицо позволило себе не встать при появлении Сандро, «а также не встало с места, когда он уходил». Позднее «лицо» отставили от должности, но дядя Сандро, естественно, не упустил случая приобщить земляков к подлинной причине отставки: проявленная чиновником при встрече с Сандро «недопустимая по абхазским обычаям степень хамства» не могла остаться безнаказанной. Далее повествователь хотел было высмеять хитрую уловку саморекламщика, но, как свойственно Искандеру, он не спешит с приговором, обнаруживая «долю истины» в словах Сандро: «Ведь частное хамство по отношению к дяде Сандро могло быть признаком универсального охамения должностного лица до степени недопустимой не только по абхазским обычаям, но даже и по общепринятой всесоюзной норме». Концептуальная тонкость заключалась и в том, что «диктатура обычаев, — заметил М. Липовецкий, — уравнивается высочайшим чувством собственного достоинства» [13].

Сандро как страж провиденциального смысла обычая отстаивал его без оглядки на исторический срок действия, хотя та или иная ритуальная привычка вполне может превратиться в обветшалый анахронизм, навсегда оставшийся в прошлом. Ортодоксальность Сандро не знала временных ограничений, и потому при встрече на базаре с братьями Ламба он не мог не затронуть сакраментальную и почти забытую тему кровной мести: «Я знал хорошо вашего отца. Сорок лет назад его убил холуй князя Чачба. С князем кое-как справилась Советская власть, а холуй до сих пор ходит по нашей земле и смеется над вами про себя, а иногда и открыто». Далее следует лаконичное, но емкое подведение итогов сорока лет советской власти: «...самые дремучие пастухи из самых дремучих урочищ свет увидели, а некоторые даже депутатами стали. Неужели вы до сих пор такие темные, что не знаете — за отца сыновья должны отомстить?!».

Искандер, мастер смысловой инверсии, переворачивает наизнанку атрибутику внесудебной расправы: в интерпретации Сандро темнота и невежество уже не в состоянии обеспечить неотвратимость мщения, и потому вынуждены передать свою исконную функцию по адресу образованности

и просвещенности, которые якобы отвечают за принцип «око за око, зуб за зуб». В миротворческой реакции сыновей на его настоящий призыв от имени традиции Сандро с ужасом обнаружил полное отсутствие доброго старого обычая, санкционирующего с незапамятных времен когда-то устно узаконенное возмездие. Отступническое недоумение братьев («но ведь нас за это арестуют» и «может, в этом деле отец был виноват») Сандро парирует не только располагающей откровенностью («конечно, арестуют, если поймают»), но и изящным экскурсом в недавнее прошлое: «...как показал двадцатый съезд, партийные люди и то по десять, по пятнадцать лет даром просидели, а ты что, за родного отца отказываешься посидеть?».

Безрезультатная промывка мозгов ментально несостоявшихся абхазцев подвела Сандро к печальному выводу: «люди совесть забыли». Комический эффект позы и жеста Сандро, отстаивающего театрализованную несовременность философии мщения, проявился в показательной демонстрации псевдореминисценции пережитков. Интонация долженствования только усиливала анекдотичность некоторых действий неугомонного Сандро, а в его попытке отстоять обязательность далеко не самой гуманной традиции было что-то инфантильное и склонное к декоративности.

Духовный исток непоколебимой позиции Сандро наглядно высвечивается в главе «Принц Ольденбургский». Когда встал актуальный вопрос о приживании африканских мартышек на абхазской земле, принц принял решение выпустить на волю десять обезьян. На шокирующее распоряжение сердито и решительно отозвались старейшины: «...абхазцы в дальнейшем не потерпят осквернения дедовских лесов человекоподобными тварями».

После грозного заявления принцу ничего другого не оставалось, как «смирить гордость и махнуть рукой на обезьян». Делегация старейшин произвела, видимо, настолько сильное впечатление, что Ольденбургский публично признал исторический факт первостепенной важности: «Рабства не знали, вот в чем положительная особенность абхазов».

Она сказывалась и в том, как искусно Сандро совмещал все еще живущие в народном сознании языческие обрядовые представления и христианские предписания, что само по себе свидетельствовало о мировоззренческой широте непревзойденного тамады — непревзойденного хотя бы потому, что он умел «определить по внешности застольцев, сколько они выпили с точностью до одного стакана <...>, чем больше они пьют, тем точнее

он мог это определить <...>. После трех литров <...> точность определения снова падает».

Автор, усложняя художественную задачу, акцентирует также непреодолимую оксюморонность психологических состояний: Сандро никогда не изменял унаследованной традиции, колоритно представляя ее и дома, и на публике, но в то же время традиционализм, незаурядным воплощением которого он был, обнаруживает себя в экзотическом, чтобы не сказать парадоксальном, сочетании с плутовством, лукавством, авантюрными навыками.

Своим кратковременным приобщением к власти Сандро обязан Нестору Лакобе, главе Абхазии, который «взял его в город, сделал комендантом ЦИКа и определил в знаменитый абхазский ансамбль песни и пляски». С «хорошей жизнью» повезло в том смысле, что для Сандро «прикатить в родную деревню на личной машине Лакобы, которую все знали, было вдвойне приятно, то есть политически приятно и приятно просто так» — эту символическую акцию земляки наверняка высоко оценили, не считая нужным вникать в подробности симпатичного надувательства.

Сандро особо дорожил позицией между правителем и народом, любовью возможностью сближения с властью предрержащими — будь это непосредственное общение с принцем Ольденбургским или легендарная остановка танцующего Сандро в максимальной близости от сталинского сапога. Высший пилотаж, воспоминание о котором осталось в анналах чегемской истории, хотя увенчанный славой поступок можно оценивать и как пример избыточной лояльности подданного.

Власть не столько отпугивала Сандро, сколько привлекала своей самодержавной недоступностью для человека и устойчивым безразличием к его судьбе. Вообще победившая диктатура традиционно использует в своих интересах престижность обычаев, как бы прочно связывая себя с голосом и чаяниями народа вплоть до того, что «вожди такие же люди, как мы, только гораздо лучше». Этими словами в филигранно отточенной новелле «Пиры Валтасара» (кн. 1, гл. 8) руководитель ансамбля песни и пляски Панцулая наставлял своих подопечных, включая и Сандро: «Главное, не волнуйтесь!».

Кульминационной точкой сюжетного разворота стало появление Сталина на банкете для участников совещания секретарей райкомов «только Западной Грузии». Вождь произнес тост «за моего лучшего друга Не-

стора Лакобу», который был моментально усвоен и безоговорочно принят секретарями райкомов («лучшего, сказал, лучшего»), хотя каждый из них, «мысленно взвешивая», задумался и о том, «как эти слова отразятся на тбилисском руководстве партией, а уж оттуда возможным рикошетом на каждом из них».

Когда Сандро, «уловив необходимое ему музыкальное мгновенье», виртуозно заскользил по полу и в итоге «замер у ног товарища Сталина», то он не мог не заметить, что тот «от неожиданности нахмурился». Последующий подозрительно пристальный взгляд хозяина вдвойне усилил чувство страха Сандро, и «душа его плавно опустилась вниз», но автор иронически откорректировал ситуацию, чтобы сохранить лицо героя: «он, не мигая, продолжал смотреть на вождя» и, во-вторых, поза Сандро выражала «дерзостную преданность».

Сближение несопоставимых смыслов позволило разгерметизировать безвыходную ситуацию, нелестно характеризующую верноподданность кумира чегемцев. Прилагательное «дерзостная» призвано отменить уничижительный потенциал существительного «преданность», отсылая к неутомимому мужеству Сандро, которое не поколебала предельно короткая, но все-таки состоявшаяся встреча с тираном.

Избранный Искандером циклический принцип повествования возвращал к органической и неназойливой тавтологичности мотивов и коллизий, отсылающих к своду базовых ценностей, к числу которых относились и неторопливость местного поведенческого стиля, и несуетливость образа жизни.

Прочтение книги «Робинзон Крузо» мальчик Навей совместил с пересказыванием текста по-абхазски бабушке, которая, однако, герою романа Д. Дефо «никак не могла простить, что он покинул дом и родину вопреки воле отца». Ее неожиданное недовольство нашло свое выражение в бескомпромиссном приговоре: «Нехороший человек твой Робинзон!» («Большой день большого дома»; кн. 3, гл. 29).

Этот апофатический уклон оказался слишком односторонним и нуждался в корректировке: бабушка мудро восстановила успокоительное равновесие, прибегая к катафатической формулировке, обреченной на повторение: «Хороший человек старается жить и умереть там, где он родился». Она сочла нужным поддержать «нехорошего человека», как только маль-

чик дошел до того места, когда Робинзон стал перетаскивать вещи с потерпевшего крушение корабля и «спас оставшуюся там собаку». Запасливость Робинзона произвела на бабушку сильное впечатление, и Навею пришлось «заново перечислить все взятые вещи».

Судьба Робинзона — хрестоматийный и самый популярный в мировой литературе сюжет одинокой борьбы человека за выживание вдали от людей и цивилизации. Обратившись к классической фабуле, Искандер продлевает травматический опыт одного человека до масштаба народной трагедии, когда после Кавказской войны XIX в. абхазам и соседним народам пришлось выбирать между домашним очагом и чужбиной.

Бабушка по аналогии с добровольно покинувшим дом Робинзоном вспоминает вынужденное переселение абхазов в Турцию, но и здесь осуждает покинувших родную землю: «...многие уехали, и я с ними... Но там я сразу поняла, что не будет нам жизни на чужой земле. Не будет!». Сохранившиеся три золотые монеты помогли нанять фелюгу, и ночью она с двумя детьми вернулась на родину: «А другие, бедолаги, сгинули. Разбрелись по свету... Вот и опустела наша Абхазия...» Устами бабушки заговорила выстрадавшая и охранительная философия жизни, ключевым компонентом которой является дом-очаг как единственное в подлунном мире убежище в краю отцов.

Автор побуждает читателя призадуматься о том, как позитивно может работать и в современном мире старомодная модель семейных отношений, гарантирующая сохранение и передачу традиции, верность месту рождения и нетленной памяти о родовой преемственности. Бабушка, проявляя чуткость к робинзонаде как уникальному человеческому опыту с позиции собственного паломничества в другие земли, предостерегает от рокового, пусть даже неосознанного, разрыва именно с семейной традицией и не устает повторять: «Хороший человек старается жить и умереть там, где он родился». Эта интонация побудила автора вспомнить сходное по глубинному смыслу беспокойство матери, которая «не только стремилась всех нас, детей своих, поставить на ноги, но и старалась всеми средствами весь род наш удержать в теплой роевой связи. А удержать становилось все трудней и трудней».

Работа национального духа, или, как любят говорить философы, «национальное творчество», не знает остановки, требуя постоянства со-

зидательных усилий или «повседневного плебисцита», предложенного Э. Ренаном на волне тяжело пережитого Францией поражения от Германии. 11 марта 1882 г. он прочитал в Сорбонне доклад «Что такое нация?», характеризуя нацию как «великую солидарность» и «духовный принцип», ориентированный на понимание того, что «нация предполагает прошедшее, но в настоящем она резюмируется вполне осязаемым фактом: это ясно выраженное желание продолжать общую жизнь» [21, с. 101]. Тональность подобной трактовки «нации» была не только правомерной, но и мобилизующей мысль о возрождении национального духа.

Политическая составляющая, столь значимая для Ренана, не нашла своего места в размышлениях Искандера, хотя и он придавал решающее значение идее общей жизни народа как солидарного сообщества. Страх отрыва от родных корней, предощущение хрупкости «вечно живого храма личности», угроза выпадения из «потока народной жизни» подталкивали к спасительному переоткрытию самих себя в обновляющемся мире.

Обретение себя в эпоху интенсивных социокультурных и технологических трансформаций предполагает усиление личностного начала, высвобождение субъективности из плена патриархального коллективизма, «прорыв в индивидуальное», как писал К. Свасьян в книге «Человек в лабиринте идентичностей», подчеркивая недостаточность и умозрительность «тотального дискурса общего»: «есть не общее в нас, а индивидуальное, причем по линии нарастания последнего: чем индивидуальнее, тем идентичнее» [22, с. 18, 23].

Сущность новизны человеческого бытия и социальной самоорганизации в том, что «в модификации стиля мышления центральное место занимают “абстрактизация” (Г. Зиммель) и “рационализация” (М. Вебер) массового сознания; на аксиологической шкале происходит смещение акцентов от ценностей коллективизма к ценностям индивидуализма, и основной пафос становления нетрадиционного общества заключается именно в идее формирования свободной личности — личности, преодолевшей иррациональность традиционных общинных практик (“расколдовывание мира”, по М. Веберу) и осознавшей себя в качестве самодостаточного узла рационально понятых социальных связей» [20, с. 476].

Искандера заботит мысль о перспективе сбережения традиции и уважения «к этому понятию — народ», о его достойном присутствии в со-

временном мире: «Может, я идеализирую уходящую жизнь? Может быть. Человек склонен возвышать то, что он любит. Идеализируя уходящий образ жизни, возможно, мы, сами того не сознавая, предъявляем счет будущему. Мы ему как бы говорим: вот, что мы теряем, а что ты нам даешь взамен? Пусть будущее призадумается над этим, если оно вообще способно думать».

Свободно ориентируясь в лабиринте потаенной жизни народа, автор, однако, не поддавался соблазну избыточного любования «родными пенами» в их реальном и одновременно утопическом измерении. В художественном мире Искандера стабильно отсутствует потребность в манифестации и абсолютизации того, что именуют геномом традиционности или генетическим кодом, который добросовестно отстаивал Сандро, не подозревая о существовании этих понятий.

По всему спектру смысловых интенций прозы Искандера улавливается отрезвляющая рефлексия, ненавязчивая нота прощания с чегемской идиллией и сквозной мотив выживания традиции как обязательного условия национально-культурного самосохранения. Сверхзадача состояла не столько в воскрешении силой слова феномена этноуникальности, сколько в осмыслении ее жизнестойкости и, следовательно, в опознавании национального характера в ситуации болезненного перехода от традиционного общества к нетрадиционному.

Отдавая себе отчет в том, что дискурс традиционализма перестает быть доминирующим, Искандер присматривается к признакам когнитивного диссонанса в жизни народа, один из которых — культурная амнезия, катастрофически воздействующая на национальное самосознание. Обеспокоенность вызывало и нарастающее расхождение нравственности как первоосновы и технически понятого прогресса. «Философия прогресса, вера в саморазвивающееся движение к цели, — писал Искандер в эссе “Попытка понять человека”, — ослабляют в человеке волю к добру: течение само вынесет. Но течение никуда не вынесет, потому что зло, видоизменяясь или не слишком видоизменяясь, плывет вместе с человеком... Прогресс как историческая цель себя исчерпал» [11, с. 600].

«Нравственный слух», столь важный для очеловечивания и гуманизации технократически мотивированной современности, отстаивается культурой, но «несколько не поддерживается и не развивается движением цивилизации». В этом контексте исторически апробированная традиция

выступает и как противовес безнравственности, вольготно чувствующей себя в атмосфере победившей меркантильности и рыночного цинизма («деспотия рынка делала свое дело»), и как неотделимая базовая компонента саморазвития народа в новых непатриархальных условия.

Чегемцы прошли «ускоренный курс исторического развития», но «с некоторой патриархальной неуклюжестью». Дома они «в полном согласии с ходом истории и решениями вышестоящих органов <...> строили социализм, то есть вели колхозное хозяйство». Торгуя в городе, «приобщились к товарно-денежным капиталистическим отношениям <...>, удивленные, что за такие простые продукты, как сыр, кукуруза, фасоль, можно получать деньги», «двойная нагрузка не могла пройти бесследно». Эта смущавшая чегемцев дискомфортная антитеза обнаружила свою типологическую злободневность, которую описал К. Манхейм: «Если семья учит нас морали добрососедства и взаимопомощи, а законы рынка вынуждают становиться напористыми, то результатом столкновения этих противоречивых норм будет своего рода нервное расстройство» [17, с. 617].

Укорененность в традиции не только изоморфна устремленности в будущее, но и является мерилom самоопределения современности: новое возникает не в пику традиции и не в отталкивании от нее, а как форма темпорального продления духовного ресурса народа. В последней главе «Дерево детства» автор прибегает к отождествлению дерева с «благородным замыслом природы», намекающим на «желательную форму нашей души, то есть такую форму, которая позволяет, крепко держась за землю, смело подниматься к небесам». В жизни каждого народа, в том числе и малочисленного, есть своя экзистенциальная глубина и своя потребность «подниматься».

Реальность существования народа независимо от его количественной характеристики не может и не должна всецело сводиться к «воображаемому сообществу» или к посттрадиционному конструированию идентичности, которая выбирается индивидом по свободной воле: в последней переписи населения некоторые студенты идентифицировали себя как «эльфов» и «хоббитов» — жест вызывающе броский и вполне постмодернистский. Выбирается, но не наследуется и, следовательно, не нуждается в оглядке на дедовские корни и родительские заветы. Получается, что доктрина постмодернизма с его апологией относительности всего и вся объективно заинтересована в ослаблении традиции как камня преткновения на

пути прогресса, обыгрывая стабильно действующую ассоциацию с застоём и маргинальностью.

Когда человек, да и народ, силой обстоятельств втягивается в гиперреальное пространство симулякров, глубоко чуждых духу и природе национальной культуры, то может, например, «сняться вопрос о подлинности справедливости <...> она перестает быть безусловной ценностью морали <...>, это уже не собственно справедливость, а “как бы” справедливость» [2].

В появившейся до «Сандро из Чегема» повести Искандера «Созвездие Козлотура» объектом сатирической демифологизации стала квазиреальность, воплотившаяся в разгулявшемся симулякре, выдававшем себя за прорывную реформу в сельском хозяйстве («удалось скрестить горного тура с обыкновенной козой»). Первый в истории козлотур не мог догадываться о том, какое «великое будущее предназначила ему судьба», хотя наверняка его одолевало сомнение и он не мог понять, «кто он в конце концов, козел или тур, и что лучше: становиться козлом или оставаться туром».

Пламенный пропагандист козлотуризации Платон Самсонович в своем очерке расставил нужные акценты: решение мясной проблемы (козлотур в два раза тяжелее козы), его шерстистость, «высокая прыгучесть». Инициативу подхватили северокавказские умники, которые «с научной точностью» реализовали проект «первого тукокоза», но предложенная инверсия — тукокоз вместо козлотура — вызвала недоумение на родине последнего: «Страна знает козлотура, — твердо возразил Платон Самсонович, — а тукокоза никто не знает <...> мы опровергаем предложение северокавказских коллег, как попытку — пусть невольную, но все-таки попытку — направить наше животноводство по ложному идеалистическому пути».

Тема «сплошной козлотуризации», выдвинутая лектором Вахтангом, и сопровождающий ее козлотуризм как «лучший отдых» притворились перспективным планом действий. Искандеру незачем было прибегать к прямой издевке по той причине, что ироническая насмешка при внешней серьезности тона обладала куда большей обличительной силой, чем пафос разоблачения.

Вахтанг публично сочиняет впечатляющую аргументацию в пользу козлотура: горный тур был «жертвой феодальных охотников и барствующей молодежи <...>, гордое животное не покорялось и уходило все дальше и дальше на недоступные вершины». Затем кавказская романтика смени-

лась реалистичным взглядом на традиционную и непритязательную козу — «кормилицу беднейшего крестьянства», которая «мечтала о лучшей доле, скажем прямо: она мечтала встретиться с туром». Этот элегический подход заметно отставал от хода событий: переполненный энтузиазмом Платон Самсонович смело заглянул в будущее и тут же предложил «козлотура скрестить с таджикской шерстяной козой». Повествователь в своей статье поднял планку, аттестуя козлотуризацию как «новое завоевание нашей мичуринской агробиологии», но Автандил, главный редактор, призвал его к большему масштабу: «переработать в духе полной козлотуризации».

Когда же московское издание резко раскритиковало «необоснованные нововведения», включая шумную презентацию козлотуризации, главный редактор инсценировал обсуждение публикации и вдруг «стало казаться — именно он, и притом без всяких товарищей, первым заметил и смело вскрыл все наши ошибки». Более того, он, как выяснилось, изначально и бескомпромиссно протестовал против «бездумной проповеди козлотура».

Карикатурность бюрократического беспредела настолько художественно выразительна, что не было нужды в срывании покровов. Председатель колхоза тоже поспешил назвать столичный разгром «очень хорошим начинанием», но загадочно высказал свое опасение: «Если козлотура отменили <...>, значит, что-то новое будет, но в условиях нашего климата». Нетрудно предсказать, что неизбежность очередной «новизны», санкционированной сверху, возникнет, как и козлотуризация, в обличии триумфального симулякра, олицетворяющего псевдомодернизацию под видом прорыва в будущее.

Все чаще слышишь напоминание об «общем человеческом уделе», о «едином демосе», но если не терять из виду судьбы национальных культур и литератур, не желающих оказаться под колесами мировой машины единообразия, то лучше понимаешь, чем грозит обернуться культивирование космополитичной идентичности, вряд ли озабоченной разрешением бинарной оппозиции «универсалии — традиция».

В текстах Искандера национальная непохожесть освобождалась от мертвой хватки музеефикации, вовлекаясь в чреватую новизной трансгрессию, когда осознается возможность изъятия своей «особости» из обособленности, а «национальное» не перестает быть самим собой и за этнокультурным пределом. В его картине мира подспудно присутствует

универсалистское измерение, преодолевающее провинциально-наивные требования близорукого этноцентризма и синхронизирующее, что важно для наших национальных литератур, «близкие» и «далекие» культурные контексты.

Универсальность «не гуляет сама по себе», нуждаясь в сингулярности, живой конкретике самобытного и потому сохраняющей модальность надэтнической духовной инстанции. Космополитичная матрица выстраивается иначе: персонифицирующий ее гражданин мира настолько современен, что ему уже неведома слишком архаичная сопричастность к национальной традиции и к определенной антрополокальной среде, а ностальгия по утраченному искандеровскому Чегему и распутинской Матере покажется непонятной, эксцентричной и, разумеется, несовременной. Место его пребывания — мир без границ и без очага, иначе говоря, информационно-технологическая эпоха, тяготеющая к упразднению культурных различий.

Предложенная поэтом Ю. Кузнецовым полемически выразительная формула радикализованной оппозиции — «в этом мире погибнет чужое, но родное сожмется в кулак» — наставительно символизировала отчужденность от «другого» и замкнутость «своего», противостоящую не только инокультурному воздействию, но и «снятию» конфликтогенности культурных конструктов «мы — они», «родное — чужое», «традиция — новизна». Поляризация «родного» и «чужого», сконцентрированная на непримиримых альтернативных смыслах, претендует на статус принципа моральной нормы, оберегая охранительный инстинкт самоизоляции.

Поэтому так важно артикулировать двоякую функциональность традиции, расширяя ее семантическое поле: оставаться архимедовой точкой опоры в эпоху обвальных перемен, когда «теплая роевая связь» нуждается в защите от вымирания, и одновременно актуализироваться в формате не столько ностальгического, сколько проективного мышления.

Вовлечение традиции в расширяющийся контекст придает ей значение открытой структуры. Позитивная двойственность традиции может быть рассмотрена в рамках интерпретации А. Бадью двух смыслов идентичности: 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»). Традиция, взятая в диалектической и в то же время конфронтационной игре

«созидания» и «очищения», созвучна «великому принципу единства мира» [3], если не забывать о постоянстве ее присутствия в каждой национальной культуре и литературе.

В пограничном пространстве между генеалогией традиционалистской культуры и адаптацией к современности расположился кризис самоидентификации, отличительным и архетипическим признаком которого становится идеал, опрокинутый в прошлое. Едва ли, однако, возможно благоденствие народа, осознанно живущего вне современности: самоутешительный дискурс «без руля и без ветрил» оборачивается бесперспективным столкновением с настоящим (нашла коса на камень), «отключением» от идеи прогресса, сужением круга возможностей и горизонта ожиданий.

Анализ кантовского интереса к «настоящему как философскому событию, к которому принадлежит говорящий о нем философ», подвел М. Фуко к неожиданному словосочетанию «онтология современности» или «онтология нас самих». Сама постановка вопроса об онтологичности современности предусматривала ответственное мышление и принципиально иной уровень осмысления современности как эпохи. Поэтому мыслить традицию в отвлечении от современности — значит обрекать ее на самодовлеющую ретроспективность и ложную иллюзию самосохранения навсегда.

Квинтэссенция вопроса в том, что традиция, будучи «устойчивой реальностью», даже если ее корни уходят в доисторическую эпоху, подвергается «ревизии в интересах настоящего». Продолжая эту мысль, П. Хаттон считает, что традиция «имеет дело с настоящим даже в том случае, если взывает к прошлому». Традиция воплощает в себе прошлое, легализуя его как «исток настоящего», сохраняя и обновляя «все, что значимо в прошлом». Она констатирует «власть прошлого» как таковую, но не выявляет «специфического характера его наследия».

Еще один немаловажный аспект, расширяющий представление о феномене традиции: «Парадокс в том, что прошлое постоянно обновляется, когда новая реальность сама возникает». Хаттон дезавуировал упрощенный тезис о сплошной зависимости традиции от прошлого, возвращая хрестоматийному понятию его неотъемлемый смысл: давать «приют изменению под одеянием неизменности».

Ссылаясь на труд Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций», Хаттон выделил основополагающие положения, актуальность которых остается в силе: Вико «утверждает, что все “попытки сохранить традицию навеки, руководствуясь памятью, со временем приведут к ее вырождению и, в конце концов, к разложению”, ибо “идеи, связанные с традицией, динамичны, всегда изменчивы”, а “богатство ресурсов традиции столь же велико, сколь глубок человеческий опыт”» [24].

Динамичность как «изменение под одеянием неизменности»...

Список литературы

- 1 Агамбен Д. Что современно? / под ред. диакона Августина Соколовски; пер. с итал. University of Fribourg in Switzerland. К.: Дух і Літера, 2012. 78 с.
- 2 Аполлонов И., Тарба И. Проблема оснований этнокультурной идентичности в контексте глобализации // Вопросы философии. 2017. № 8. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1732&Itemid=52 (дата обращения: 27.12.2019).
- 3 Бадью А. Коммунизм приезжего: афинская лекция // Гефтер.ру. 2014. 25 января. URL: <http://gefeter.ru/archive/11873> (дата обращения: 24.11.2019).
- 4 Бахтин М.М. Собр. соч.: в 6 т. М.: Русские словари: Языки славянских культур, 1997. Т. 5. 732 с.
- 5 Гидденс Э. Назад в будущее. Как видят будущее зарубежные коллеги-гуманитарии? // Гефтер.ру. 2013. 26 апреля. URL: <http://gefeter.ru/archive/8520> (дата обращения: 19.01.2020).
- 6 Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011. 343 с.
- 7 Гоголь Н.В. Ал-Мамун. Историческая характеристика // Гоголь Н.В. Собр. соч.: в 6 т. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1950. Т. 6. С. 60–67.
- 8 Годенко Н. Архаические конструкты в рассказе В. Распутина «Уроки французского» // Вопросы литературы. 2019. № 1. С. 44–51.
- 9 Гринфельд Л. Национализм и сознание // Гефтер.ру. 2013. 8 июля. URL: <http://gefeter.ru/archive/9349> (дата обращения: 15.01.2020).
- 10 Джеймисон Ф. Модернизм как идеология // Неприкосновенный запас. 2014. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2014/6/modernizm-kak-ideologiya.html> (дата обращения: 23.01.2020).
- 11 Искандер Ф. Рассказы. Повесть. Сказка. Диалог. Эссе. Стихи. Екатеринбург: У-Фактория, 1999. 699 с.
- 12 Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 420 с.

- 13 *Липовецкий М.* «Знаменитое чежемское лукавство». Странная идиллия Фази-ля Искандера // *Континент*. 2011. № 150. URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2011/150/znamenitoe-chegemskoe-lukavstvo.html> (дата обращения: 23.01.2020).
- 14 *Луман Н.* Риск и опасность // *Отечественные записки*. 2013. № 2. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/2/risk-i-opasnost> (дата обращения: 21.01.2020).
- 15 *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самописаниях современного общества // *Социо-Логос. Общество и сферы смыслов*. М.: Прогресс, 1991. Вып. 1. С. 194–218.
- 16 *Малахов В.* Изобретение традиции как мем и как черта социокультурной реальности: Эрик Хобсбаум и его соавторы в постсоветском контексте // *Неприкосновенный запас*. 2018. № 3. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2018/3/izobretenie-tradiczii-kak-mem-i-kak-cherta-socziokulturnoj-realnosti.html> (дата обращения: 03.09.2019).
- 17 *Манхейм К.* Избранное: Диагноз нашего времени. М.: РАО Говорящая книга, 2010. 743 с.
- 18 *Мусяясул Х.-Б.* Страна последних рыцарей: Повесть о мире Кавказских гор. С акварелями и рисунками автора. Махачкала: Юпитер, 1999. 305 с.
- 19 *Подорога В.А.* Дерево мертвых: Варлам Шаламов и время ГУЛАГа. Опыт отрицательной антропологии // *Новое литературное обозрение*. 2013. № 120. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2013/2/derevo-mertryh-varlam-shalammov-i-vremya-gulaga.html> (дата обращения: 23.12.2019).
- 20 *Постмодернизм.* Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1041 с.
- 21 *Ренан Э.* Что такое нация? // *Ренан Э.* Собр. соч.: в 12 т. Киев: Изд-е Б.К. Фукса, 1902. Т. 6. С. 87–101.
- 22 *Свасьян К.* Человек в лабиринте идентичностей. М.: Evidentis, 2009. 187 с.
- 23 *Топоров В.Н.* Дерево мировое // *Мифы народов мира: в 2 т.* М.: Дрофа, 2008. Т. 1. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Mifologia/889.php (дата обращения: 19.11.2019).
- 24 *Хаттон П.* История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/hatt/index.php (дата обращения: 06.09.2019).
- 25 *Ходасевич В.Ф.* Колеблемый треножник. Избранное. М.: Сов. писатель, 1991. 684 с.
- 26 *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. СПб.: Издат. дом «П.Э.Т.» при участии изд-ва «Алетейя», 1996. 155 с.
- 27 *Эйзенштадт Ш.* Срывы модернизации // *Неприкосновенный запас*. 2010. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2010/6/sryvy-modernizaczii.html> (дата обращения: 22.12.2019).
- 28 *Элиот Т.С.* Традиция и индивидуальный талант // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.* М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 169–177.

References

- 1 Agamben D. *Chto sovremenno?* [What is modern?]. Ed. by diakon Avgustin Sokolovski. Transl. from Italian. University of Fribourg in Switzerland. Kiev, Dukh i Litera Publ., 2012. 78 p. (In Russ.)
- 2 Apollonov I., Tarba I. Problema osnovanii etnokul'turnoi identichnosti v kontekste globalizatsii [The problem of the foundations of ethnocultural identity in the context of globalization]. *Voprosy filosofii*, 2017, no 8. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1732&Itemid=52 (Accessed 27 December 2019). (In Russ.)
- 3 Bad'iu A. Kommunizm priezhhego: afinskaia leksiia [Visitor's communism: Athenian lecture]. *Gefter.ru*. 2014. January 25. Available at: <http://gefter.ru/archive/11873> (Accessed 24 November 2019). (In Russ.)
- 4 Bakhtin M.M. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected works: in 6 vols.] Moscow, Russkie slovari Publ.; Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 1997. Vol. 5. 732 p. (In Russ.)
- 5 Giddens E. Nazad v budushchee. Kak vidiat budushchee zarubezhnye kollegi-gumaniarii? [Back to the future. How do foreign humanitarian colleagues see the future?]. *Gefter.ru*. 2013. April 26. Available at: <http://gefter.ru/archive/8520> (Accessed 19 January 2020) (In Russ.)
- 6 Giddens E. *Posledstviia sovremenosti* [The consequences of modernity]. Moscow, Praksis Publ., 2011. 343 p. (In Russ.)
- 7 Gogol' N.V. Al-Mamun. Istoricheskaia kharakteristika [Al-Mamun. Historical characteristic]. In: Gogol' N.V. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected Works: in 6 vols.]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1950, vol. 6, pp. 60–67. (In Russ.)
- 8 Godenko N. Arkhaicheskie konstrukty v rasskaze V. Rasputina "Uroki frantsuzskogo" [Archaic constructs in the novel of V. Rasputin *French lessons*]. *Voprosy literatury*, 2019, no 1, pp. 44–51. (In Russ.)
- 9 Grinfel'd L. Natsionalizm i soznanie [Nationalism and consciousness]. *Gefter.ru*. 2013. 8 July. Available at: <http://gefter.ru/archive/9349> (Accessed 15 January 2020) (In Russ.)
- 10 Dzheimison F. Modernizm kak ideologiya [Modernism as ideology]. *Neprikosnovennyi zapas* [Emergency ration]. 2014, no 6. Available at: <https://magazines.gorky.media/nz/2014/6/modernizm-kak-ideologiya.html> (Accessed 23 January 2020). (In Russ.)
- 11 Iskander F. *Rasskazy. Povest'. Skazka. Dialog. Esse. Stikhi* [Stories. Novel. Fairy tale. Dialog. Essay. Poems]. Ekaterinburg, U-Faktoriia Publ., 1999. 699 p. (In Russ.)
- 12 Kastel's M. *Informatsionnaia epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura* [The Information Age: economics, society, and culture]. Moscow, Gosudarstvennyi universitet Vysshei shkoly ekonomiki Publ., 2000. 420 p. (In Russ.)
- 13 Lipovetskii M. "Znamenitoe chegemskoe lukavstvo". Strannaia idilliia Fazilia Iskandera

- [*The famous Chegem craft*. The strange idyll of Fazil Iskander]. *Kontinent*, 2011, no 150. Available at: <https://magazines.gorky.media/continent/2011/150/znamenitoe-chegemskoe-lukavstvo.html> (Accessed 23 January 2020). (In Russ.)
- 14 Luman N. Risk i opasnost' [Risk and danger]. *Otechestvennyye zapiski*, 2013, no 2. Available at: <http://www.strana-oz.ru/2013/2/risk-i-opasnost> (Accessed 21 January 2020). (In Russ.)
- 15 Luman N. Tautologiya i paradoks v samoopisaniikh sovremennogo obshchestva [Tautology and paradox in self-descriptions of modern society]. *Sotsio-Logos. Obshchestvo i sfery smyslov* [Socio-Logos. Society and spheres of meaning]. Moscow, Progress Publ., 1991, issue 1, pp. 194–218. (In Russ.)
- 16 Malakhov V. Izobretenie traditsii kak mem i kak cherta sotsiokul'turnoi real'nosti: Erik Khobsbaum i ego soavtory v postsovetskom kontekste [The invention of tradition as a meme and as a feature of sociocultural reality: Eric Hobsbaum and his co-authors in the post-Soviet context]. *Neprikosnovennyi zapas* [Emergency ration], 2018, no 3. Available at: <https://magazines.gorky.media/nz/2018/3/izobretenie-tradiczii-kak-mem-i-kak-cherta-socziokulturnoj-realnosti.html> (Accessed 03 September 2019). (In Russ.)
- 17 Mankheim K. *Izbrannoe: Diagnost nashogo vremeni* [Selected: The diagnosis of our time]. Moscow, RAO Govoriashchaia kniga Publ., 2010. 743 p. (In Russ.)
- 18 Musaiiasul Kh.-B. *Strana poslednikh rytsarei: Povest' o mire Kavkazskikh gor. S akvareliami i risunkami avtora* [The Land of the last knights: A Tale of the world of the Caucasus Mountains. With watercolors and drawings by the author]. Makhachkala, Iupiter Publ., 1999. 305 p. (In Russ.)
- 19 Podoroga V.A. Derevo mertvykh: Varlam Shalamov i vremia GULAGa. Opyt otritsatel'noi antropologii [The tree of the dead: Varlam Shalamov and the time of the Gulag. The experience of negative anthropology]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2013, no 120. Available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2013/2/derevo-mertvyh-varlam-shalamov-i-vremya-gulaga.html> (Accessed 23 December 2019). (In Russ.)
- 20 *Postmodernizm. Entsiklopediia* [Postmodernism. Encyclopedia]. Minsk, Interpresservis, Knizhnyi Dom Publ., 2001. 1041 p. (In Russ.)
- 21 Renan E. Chto takoe natsiia? [What is a nation?]. In: Renan E. *Sobranie sochinenii: v 12 t.* [Collected works: in 12 vols.]. Kiev, Izdanie B.K. Fuksa Publ., 1902, vol. 6, pp. 87–101. (In Russ.)
- 22 Svas'ian K. *Chelovek v labirinte identichnosti* [Man in the labyrinth of identities]. Moscow, Evidentis Publ., 2009. 187 p. (In Russ.)
- 23 Toporov V.N. Drevo mirovoe [Arbor mundi]. In: *Mify narodov mira: v 2 t.* [Myths of the world: in 2 vols.]. Moscow, Drofa Publ., 2008. Vol. 1. Available at: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Mifologia/889.php (Accessed 19 November 2019). (In Russ.)

- 24 Khatton P. *Istoriia kak iskusstvo pamiati* [History as an art of memory]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2004. Available at: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/hatt/index.php. (Accessed 06 September 2019). (In Russ.)
- 25 Khodasevich V.F. *Koleblemyi trenozhnik. Izbrannoe* [A hesitant tripod. Selected]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1991. 684 p. (In Russ.)
- 26 Shpet G.G. *Vvedenie v etnicheskuiu psikhologiiu* [Introduction to ethnic psychology]. St. Petersburg, Izdatel'skii dom "P.E.T." Publ. pri uchastii izdatel'stva "Aleteiia" Publ., 1996. 155 p. (In Russ.)
- 27 Eizenshtadt Sh. Sryvy modernizatsii [Disruptions of modernization]. *Neprikosnovennyi zapas*, 2010, no 6. Available at: <https://magazines.gorky.media/nz/2010/6/sryvy-modernizacii.html> (Accessed 22 December 2019). (In Russ.)
- 28 Eliot T.S. Traditsiia i individual'nyi talent [Tradition and the individual talent]. In: *Zarubezhnaia estetika i teoriia literatury XIX–XX vv.* [Foreign aesthetics and theory of literature of the 19th–20th centuries]. Moscow, Izdatel'stvo MGU Publ., 1987, pp. 169–177. (In Russ.)