

*Для Лорны, Захарии и Сета*

# Слова благодарности

У этой книги длинная история, и я в долгу перед многими людьми, которые помогли мне в ее создании. Ее замысел возник у меня 15 лет назад во время полета над Атлантикой. Вдохновленный разговором с Хьюстоном Бейкером по дороге в Москву на советско-американскую конференцию, посвященную литературе и национальной идентичности, я начал размышлять о значительном сходстве идей, высказываемых современными афроамериканскими теоретиками культуры, с концепцией диалога у Михаила Бахтина. После многих лет преподавания и раздумий о параллелях и контрастах между русской и американской литературой я наконец начал понимать ту особую роль, которую играл вопрос освобождения русских крепостных и американских рабов в литературных произведениях и культурных теориях, созданных передовыми русскими и афроамериканскими писателями.

Я не решился бы исследовать настолько обширную тему без интеллектуальной поддержки со стороны двух моих наставников. В первые годы преподавания в Амхерстском колледже я тесно сблизился с Лео Марксом, явившимся мне образцом культурной критики и верности тексту, которому я всегда буду стремиться подражать. Роберт Гудинг-Уильямс, с которым мы работали вместе, согласился сотрудничать со мной в ведении междисциплинарного курса о конструировании русской и афроамериканской «души». Его терпеливая опека и философский ум дали мне серьезную моральную поддержку в аудитории и улучшили многие аспекты моего письма.

Важные части моего исследования зависели от возможности получить доступ к архивным собраниям. Я благодарен Совету

попечителей Амхерстского колледжа за предоставление исследовательского гранта, который позволил мне отправиться в Чешскую Республику и в Университет Говарда для продолжения моей работы о русских евразийцах и Новом негритянском движении. Декан факультета Лиза А. Раскин проявила редкую любезность и понимание в отношении моих просьб. Я не могу не отдать дань благодарности профессиональным библиотекарям, которые помогли мне найти и использовать материалы из их обширных коллекций. Милена Климова, куратор Славянской библиотеки в пражском Клементинуме, указала мне на бесценный архив П. Н. Савицкого и выдала необходимые разрешения для работы с ним и цитирования фрагментов. Я благодарен Джоэллен Эль Башир, куратору отдела рукописей в Исследовательском центре Мурленд-Спинарн Университета Говарда, за любезное предоставление мне беспрепятственного доступа к документам Алена Локка. Линда Сейдман и ее коллеги из Библиотеки имени Уильяма Дюбуа в Массачусетском университете в Амхерсте помогли мне отыскать необходимые документы в архивах Дюбуа, и я также хочу выразить им свою признательность.

Многие главы этой книги, которая складывалась в единое целое в течение десяти лет, представляют собой значительно расширенные опубликованные ранее статьи. Некоторые фрагменты из пролога были впервые напечатаны в *Slavic Review*, а сокращенные версии последующих глав были опубликованы в *Russian Review*, *Massachusetts Review*, *Russian Literature*, *Bucknell Review*, *African American Review* и *American Literature*. Я благодарен редакторам и издателям этих журналов, а также Американской ассоциации развития славистики — за разрешение на повторную публикацию отдельных моих предыдущих работ.

Наконец, я должен выразить огромную признательность моему коллеге Киму Таунсенду, который внимательно вычитал и прокомментировал каждое предложение в предпоследней версии моей рукописи. За оставшиеся в тексте стилистические огрехи в конечном итоге несу ответственность я — Ким сделал все возможное, чтобы их устранить. Мой редактор в Издательстве Университета Дьюка, Валери Миллхолланд, была образцом тер-

пения и бесценным источником уверенности и поддержки; ее человеческий профессионализм помог мне в моей работе. Мои близкие друзья и коллеги из Амхерстского колледжа внесли в эту книгу большой вклад, чем они сами подозревают. Я благодарен Фредерику Гриффитсу за наши содержательные беседы, а также Барри О'Коннеллу, Ронде Кобэм-Сандер, Стэнли Рабиновичу и Стефани Сандлер за их пронизательные замечания к рукописи книги. Более всех я обязан моей жене Лорне за ее любовь и всемерную поддержку моей попытки организовать взаимный диалог двух великих литературных традиций через расовый и языковой барьеры. Она заставила меня почувствовать, что эта работа стоила того, чтобы посвятить ей часть моей жизни, — хотя бы для того, чтобы подчеркнуть потенциал культур, занимающих периферийное положение в мире, который взывает к более активной борьбе с невежеством и нетерпимостью.

Если мы положим в основу наших прогнозов наиболее схожий прецедент — тот мучительный путь, которым пришел крестьянин в русскую литературу, и ту блестящую и неожиданную трансформацию, которую произвело его появление, — то мы можем предвидеть впереди Великий век.

*Ален Локк. Американская литературная  
традиция и негры*

Каждое слово пахнет контекстом и контекстами, в которых оно жило своею социально напряженной жизнью.

*Михаил Бахтин. Слово в романе*

# Пролог

## Культурное конструирование «души» на обочине цивилизации

Дважды в XX веке декларации культурной самобытности афроамериканской литературы сопровождались щедрыми отсылками предшествующие явления русской культуры. Однако еще более примечательно, чем это ощущаемое родство между современными афроамериканскими и русскими модусами художественного выражения, — то относительно небольшое внимание, которое было ему уделено. Несмотря на значительный интерес, проявляемый сегодня к исследованиям этнических и постколониальных литератур, научный мир мало замечал и недолго помнил те знаменательные моменты, когда афроамериканские писатели и мыслители обращались к освободительному примеру литературы и музыки «русской души» XIX века.

Очевидно, что-то такое, что уже присутствовало в культурном самосознании афроамериканских интеллектуалов, побудило их откликнуться на классические тексты русской литературы, как только те стали широко доступны в английском переводе. То, что Уильям Дюбуа назвал «двойным сознанием» американского негра — «ощущение, когда вы постоянно смотрите на себя глазами других, оцениваете свою душу по меркам мира, который воспринимает вас с насмешливым презрением и жалостью», — очевидно, сочувственно перекликалось с психологической и музыкальной полифонией, «двуголосием», которое улавливалось в словах

и мелодиях знаменитых русских писателей и композиторов. Однако глубинные причины этого мощного притяжения между двумя географически удаленными современными литературами исследовались редко. В этой книге я говорю об исторических силах и культурной динамике, которые могут объяснить эту довольно неожиданную связь. В каждой главе я рассматриваю сопоставимые моменты в развитии русского и афроамериканского этнического самосознания, уделяя особое внимание тем творцам и теоретикам, что помогли определить изменчивые очертания культурной и художественной идентичности каждого народа. Выбрав скорее тематический, нежели строго хронологический подход, я отмечаю аналогичные фазы в развитии методов художественного выражения, посредством которых утверждалась культурная особость русских и афроамериканцев. Моя цель состоит не столько в том, чтобы исследовать влияние одной традиции на другую: я намерен выявить широкие структуры менталитета, присутствующие в конкретных философских построениях и литературных формах русского и афроамериканского культурного национализма, а также поразмышлять о причинах, по которым тексты русских и афроамериканских авторов, пытавшихся выразить историческую самобытность своих народов, демонстрируют такое удивительное сродство.

В 1925 году Ален Локк опубликовал манифест культурного движения чернокожих, «Новый негр». На первый взгляд, в нем содержался предельно четкий призыв к освобождению аутентичной негритянской речи от прежних ограничений: «В последнее время наше искусство было неестественно сосредоточено на самосознании и более склонялось к расовой риторике, нежели к расовой выразительности. Теперь же наши поэты наконец перестали говорить за негров — они говорят, как говорят негры» [Locke 1925: 48]. Локк объявил, таким образом, о рождении первого масштабного движения за эстетическую автономию афроамериканской культуры. Этот освободительный призыв Гарлемского ренессанса был сделан с оглядкой на опыт русских авторов, научившихся обращаться к миру посредством произведений, использующих фольклорные художественные формы.

Локк приводит пример своего блестящего современника Джина Тумера, автора «Тростника» (1923) — экспериментального текста, пронзительной поэтической квинтэссенции южной невольничьей культуры:

В поисках живой самобытной субстанции молодые негритянские писатели углубляются в богатые деревенские недра жизни своей расы. Джин Тумер пишет: «Джорджия помогла мне открыть себя... Там есть такая почва, почва в том смысле, в каком ее знают русские, — почва, в которой берут свое начало всякое искусство и литература» [Ibid.: 51].

Самобытная субстанция — позже ее назвали черной «душой» — находилась, таким образом, в глубинах деревенской народной культуры, то есть в том самом культурном слое, который русские успешно преобразили в литературу и классическую музыку. Для «нового негра» наследие невольничьих песен и сказок также стало благодатной почвой, аналогичной земным корням русского крепостничества, вскормившим всемирно признанную литературу и музыку русской «души».

В другом эссе, включенном в эту антологию, Локк подробно остановился на продолжающихся культурных контактах, вдохновлявших афроамериканцев на новаторские вариации на тему русского искусства. Так, он предсказал становление нового музыкального языка, призванного воплотить выразительную мощь негритянских спиричуэлс: «Следующим этапом их развития, несомненно, будет, как это уже произошло в современной русской народной музыке, их использование в более крупных вокально-симфонических формах» [Ibid.: 202]. С позиций сегодняшнего дня кажется очевидным, что культурные лидеры Гарлемского ренессанса полностью разделяли стремление русских творцов, таких как Тургенев или Мусоргский, создать универсальный и при этом технически особый способ выражения, который вобрал бы в себя отвергаемые доселе речевые и песенные традиции презренного крестьянства. Достигшие высот владения культурой писатели и композиторы стремились сообщить зримость и слы-

шимость «затерянным» нациям неграмотных рабов и крепостных<sup>1</sup>. Перестав быть «культурно неприметными», новые негритянские деятели искусства Локка, как и их русские собратья, будут обращаться к миру на грамотном языке, который выражает смыслы, подчеркивая этнические модуляции и местное наполнение.

В ходе последних десятилетий надежды Локка на создание узнаваемой черной эстетики во многом осуществились. И вновь решительное утверждение своеобразия афроамериканского культурного самовыражения нашло поддержку в прецеденте из русской культуры. Манифестом этого движения «новых негров» стало авторитетное исследование Генри Луиса Гейтса «The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism» («Означивающая обезьяна: Теория афроамериканской литературной критики», 1988). Гейтс доказывает, что афроамериканская речь представляет собой «двуголосый» дискурс, отображающий скрытые значения, не зафиксированные в стандартном словаре: «Вдали от глаз белого человека чернокожие создавали собственные уникальные речевые структуры и наслаждались двойной игрой, которую эти формы вели с белыми формами» [Gates 1988: XXIV]. При правильном настрое было возможно расслышать те модуляции устной речи и ритмические интонации («музыку души»), которые чернокожие литераторы привнесли в свои печатные тексты. Примечательно, однако, что терминология, используемая Гейтсом в его работе об «означивании» в афроамериканской речи, восходит к трудам русского лингвиста-теоретика:

Процесс семантического присвоения... был метко охарактеризован Михаилом Бахтиным как феномен двуголосия: деколонизируя слово или высказывание, чернокожий говорящий «вкладывает новую интенцию в слово, уже

---

<sup>1</sup> Хьюстон Бейкер использует эту формулировку, рассуждая о «Новом негре» как о коллективном проекте, цель которого состоит в том, чтобы сделать нарождающуюся черную культуру по-настоящему зримой и слышимой: «Антология Локка... служит одновременно и учебником разговорной речи, и сборником песен для новой цивилизации» [Baker 1987: 84].

имеющее свою собственную предметную интенцию и сохраняющее ее»... Означивание — это афроамериканское двуголосье [Ibid.: 50–51].

В чем же причина такой впечатляющей близости между афроамериканскими эстетическими и культурными идеологиями и явлениями русской науки и культуры? Стремление внести субверсивные интонации в господствующие формы письменной культуры — общий для всех угнетенных и колонизированных народов импульс. Однако можно предположить, что он с особой остротой ощущается группами, которые были в прямом значении этого слова слугами цивилизации господ. Русские и афроамериканцы годами боролись за то, чтобы утвердить свою культурную особость и создать деколонизированные способы этнического самовыражения. Эта борьба осложнялась необходимостью признания со стороны господствующей цивилизации, которая не признавала культурную ценность и общечеловеческую значимость художественных высказываний черных рабов и русских крепостных, составлявших основу нации. Таким образом, как русский, так и афроамериканский культурный национализм растут из «диалогического» противостояния с формами письменной культуры, исторически отрицавшей субстанциональное существование русского и чернокожего народов. Не случайно, что в таких обстоятельствах русский и афроамериканский литературный дискурс столь интенсивно занимался философскими определениями и художественным выражением прежде невидимой национальной «души».

Существовал обширный исторический подтекст, объединявший эти две этнические группы в схожей конфронтации с европейской письменной культурой. Задолго до того как образованные чернокожие американцы познакомились с русской культурой, и африканцы, и славяне пережили коллективное изгнание из историко-философской модели современной Европы. Мы хорошо знаем, что европейская эпоха Просвещения сформировала универсальную модель рациональности, основанную на иерархии «естественных» классификаций — совокупности биологических и климатических

характеристик, — в рамках которой чернокожие африканцы рассматривались как навечно погруженные в дочеловеческую летаргию сознания и грубое дикарство<sup>2</sup>. В то же самое время — и это несколько менее известно — энциклопедисты Сорбонны, составившие обширные каталоги флоры, фауны и народов Земли, попытались пролить свет на еще один темный таинственный континент, который представляла собой далекая Россия.

В 1761 году некто Жан Шапп д'Отрош по поручению Парижской академии наук прибыл в Россию для наблюдения прохождения Венеры через диск Солнца в Тобольске. Семь лет спустя он опубликовал двухтомное сочинение «Путешествие в Сибирь», где отчитался не только об астрономических наблюдениях, сделанных им, но и о своих культурных впечатлениях от России. В своем труде астроном-философ не без удовлетворения приводит обоснования того, что холодное и болотистое пространство, занимаемое Россией, станет непреодолимым препятствием на пути ее культурного развития:

Из вышесказанного нетрудно заключить, что нервическая субстанция у русских груба и неподвижна, взызрять не способна и более пригодна к тому, чтобы породить мощный нор, нежели душевную тонкость, таланту сопутствующую. Их внутренние органы не обладают ни гибкостью, ни упругостью, а тела лишены всякой чувствительности из-за постоянных самобичеваний, кои они устраивают в своих банях, и царящей там жары. Посему нервные окончания у них становятся столь невосприимчивыми к внешним ощущениям, что не способны более передавать их внутренним органам. Не зря месье Монтескье замечает, что с русского надобно кожу содрать, чтобы он хоть что-то почувствовал. Таким образом, недостаток дарований у русских, по всей видимости, обусловлен особенностями земной поверхности и климатическими условиями [Каррер д'Анкосс 2005: 172].

---

<sup>2</sup> Эммануэль Чуквуди Эзе составил антологию текстов, отражающих «разумный расизм» ведущих западных философов «века разума», включая Юма и Канта [Eze 1997]. Классический синопсис истоков и истории развития западной расовой теории см. в [Mosse 1985].

Как и в случае с африканцами, культурная отсталость русских была связана с биологическими дефектами, которые якобы были вызваны не способствующим живости ума и цивилизованному поведению климатом. Отсюда выросла зловещая западная концепция врожденной неполноценности негритянской и славянской рас, положившая начало опасному смешению расы с этнической принадлежностью и биологии с культурой, которое подтолкнуло жертв подобных генетических и климатологических теорий к восприятию схожего расистского и эссенциалистского мышления в свое оправдание.

Великие умы немецкой философии идеализма не были снисходительней к всемирно-историческому положению африканцев или славян, хотя и верили в телеологическую направленность развития человеческой культуры во времени. В гегелевском учении об историческом процессе и прогрессе цивилизаций негритянскому народу не отведено никакой динамической роли:

Африканец... еще не дошел до этого отличия себя как единичного от существенной всеобщности, вследствие чего совершенно отсутствует знание об абсолютной сущности, которая была бы чем-то иным, более высоким по сравнению с ним самим. Негр, как уже было упомянуто, представляет собой естественного человека во всей его дикости и необузданности: следует совершенно отрешиться от благоговения и нравственности, от того, что называется чувством, чтобы правильно понять его; в этом характере нельзя найти никакой гуманности. <...> Говоря об Африке, мы собственно имеем в виду то, у чего нет истории, нечто не исследованное, то, что еще вполне находится на первобытной ступени развития духа [Гегель 1993: 138, 143].

В грандиозной гегелевской концепции восходящего развития мирового духа негритянская раса рассматривалась как утратившая всякий импульс — она изображалась как антитип прогресса. Русские удостоились лишь немногим более сочувственного описания от немецких историцистов XIX века. Даже в максимально далеких от шовинизма трудах Гердера славянская раса все еще

определялась как добродушно-инертная, а русские — как холопская и пассивная нация:

Славянские народы занимают на Земле больше места, чем в истории. <...> Они были милосердны, гостеприимны до расточительства, любили сельскую свободу, но были послушны и покорны. <...> Неудивительно ли, если бы после стольких столетий порабощения эта нация... не переменила свой мягкий характер на коварную и жестокую леность раба? [Гердер 2013: 499–501.]

С высот европейской учености казалось, что русские и негры еще не достигли должного уровня человеческого развития и были неспособны присоединиться к великой процессии человеческой цивилизации<sup>3</sup>.

Эта исключенность из всемирно-исторического процесса вызвала к жизни заявления об особой этнической сущности со стороны «исключенных». Из необходимости как-то обозначить потаенную человеческую природу европейских изгоев — неисторических народов, отброшенных на обочину дороги, по которой Человечество шествует к Разуму, — возникло понятие коллективной или народной «души». Господствующий националистический дискурс о «русской душе» вытеснил гегелевскую фразеологию национального «духа» вскоре после публикации в 1842 году «Мертвых душ» Н. В. Гоголя<sup>4</sup>. Эта перемена в терминах обозначила смещение фокуса национального характера с исторически сложившихся институтов государственного управления на скрытый гений всего народа. Таким образом, «душа» стала предпочтительным термином, подразумевающим еще не реализованный культурный потенциал, органически присущий народной массе; в отличие от более абстрактного и безличного «духа»,

<sup>3</sup> Прекрасный рассказ об истории западного видения Восточной Европы от «самой первой модели неразвитости» до «дополняющей половины» западной цивилизации составил Ларри Вульф [Вульф 2003].

<sup>4</sup> Важная работа об эволюции этой концепции и стоящих за ней смыслах принадлежит Роберту Уильямсу [Williams 1970].

«душа» означала «то, что оживляет плоть», или бесплотное тело духа<sup>5</sup>. Для русских, как позднее и для афроамериканцев, рассуждения о «душе» послужили способом войти в историю культуры за спиной западной философии.

Литература русской и афроамериканской «души» отмечена активными попытками изобрести такое выразительное средство, с помощью которого будет возможно отобразить «несотворенное сознание народа». Мы рассмотрим ряд самобытных философских и литературных текстов, на примере которых можно наблюдать за диалогически выстроенным культурным экспериментом по обозначению исторического присутствия, которое не смогли разглядеть на Западе. В этой книге я обращаю внимание на идентичные по своей сути усилия русских и афроамериканских авторов, направленные на то, чтобы сделать зримой и слышимой родную культуру, которая была скрыта от глаз и пребывала в оковах узких западных стандартов цивилизованности и учености.

В каждой главе я сопоставляю значимые фигуры и тексты из теории и литературной практики русского и афроамериканского культурного национализма. И хотя современные националистические движения делают все больший упор на культурные различия, я стараюсь подчеркнуть тот исключительный уровень схожести, который можно обнаружить в различных фазах развития культурного самосознания русских и афроамериканцев: по ходу чтения книги их симметрия станет очевидной. Выслушав (и внутренне признав) приговор, провозгласивший их культурную неполноценность, русские и афроамериканские интеллектуалы боролись с травмой коллективного унижения, выдвинув ряд философских ответов и художественных опровержений, сделанных в схожей последовательности. Как для русской, так

<sup>5</sup> См. статью «Душа» в Толковом словаре В. И. Даля [Даль 1955, 1: 503]. Об интеллектуальной эволюции идеологии русской «души» см. [Dowler 1982]. По мере развития этого понятия, особенно в мысли Достоевского, оно стало обозначать врожденную способность всей нации к динамической культурной эволюции.

и для афроамериканской прозападной культурной элиты освобождение от рабства европейских стандартов и мерил было непростой задачей, прямых решений которой не существовало. На пути к культурной эмансипации и тем и другим пришлось пройти схожие изгибы и повороты.

Первый этап формирования националистического дискурса, воплощенный в характерных фигурах П. Я. Чаадаева и Александра Краммелла, был европоцентристским и «цивилизаторским». Самые ранние заявления об исключительной судьбе русских и афроамериканцев придавали новое содержание библейскому обещанию, согласно которому в Царстве Небесном последние будут первыми. Писатели и мыслители, увидевшие здесь отсылку к опоздавшим и неискупленным народам, еще не участвующим в провиденциальной истории христианского мира, получили возможность говорить о русских и афроамериканцах как о тех, кто завершит построение будущей вселенской цивилизации. Однако вера в то, что это запаздывание представляло собой особую историческую привилегию, была куплена дорогой ценой. Для того чтобы избавиться от бремени рабства и «славянства», была необходима радикальная реконструкция народных черт и языческих обычаев. (Английское слово *slave*, означающее «раб», действительно происходит от латинского *sclavus* — «славянин».) Те, кто был «оцивилизован», должны были забыть о существовавшей прежде народной культуре. И именно это отрицание этнической «души» спровоцировало вторую ключевую фазу в развитии националистической мысли у русских и афроамериканцев.

В ответе И. В. Киреевского своему другу Чаадаеву, равно как и в ответе Дюбуа своему наставнику Краммеллу, мы обнаруживаем зачатки того, что можно с полным правом назвать культурным национализмом. Раннее сочинение Дюбуа «On Conservation of Races» («О сохранении рас») не в меньшей степени, чем первые работы русских славянофилов, представляло собой попытку сохранить за своей расовой группой привилегированную роль в триумфальном марше цивилизации, одновременно с этим обозначив ее претензии на исключительную в мировой истории

культурную идентичность. Наиболее зрелое и стилистически совершенное литературное выражение эти раскопки погребенной и обесцененной культурной этничности нашли в «Записках из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского и «Душах черного народа» Уильяма Дюбуа. В этих знаковых произведениях обладатель книжной учености погружается в самую глубину деградировавшей крестьянской культуры и выносит оттуда понимание ее исключительного духовного вклада в ощущение национальной общности. Вместе с тем предполагается, что эта недавно открытая народная «душа» также дает жизнь высшей национальной судьбе, по мере того как ее отличительные черты постепенно сплавляются в не осознаваемую пока амальгаму европейских и западных элементов. Культурный национализм Достоевского и Дюбуа предусматривал динамичное развитие русской и американской цивилизаций на основе более высокого синтеза сегрегированных прежде культурных сообществ в рамках нации.

Однако для того чтобы стать по-настоящему ощутимыми, притязания на культурную особость должны быть так или иначе вписаны в существующие литературные жанры. В своих экспериментальных рассказах о кросс-культурных столкновениях И. С. Тургенев и Чарльз У. Чеснатт использовали сходные литературные стратегии, чтобы передать явную неуволимость устной крестьянской культуры для внешней слепоты и внутренних озарений носителей западной образованности. С особой тонкостью и непрямотой эти два автора воспроизвели семантические пробелы и неоднозначные смыслы, характерные для диалога между образованным господином и неграмотными крестьянами. «Записки охотника» Тургенева и «Колдунья» Чеснатта продемонстрировали ограниченность способностей образованного рассказчика (и просвещенного читателя) расшифровать смысл, заключенный в уклончивых высказываниях хитроумных русских и чернокожих американцев. В дальнейшем эту традицию субверсии, направленной против господствующей образованности, расширила Зора Нил Херстон в своем полувымышленном этнографическом травелоге «Мулы и люди», где представила обманчиво «научные» записи речи чернокожих американского Юга

и ритуалов вуду. Вся книга Херстон, включая антропологические комментарии автора, является мистификацией, устроенной человеком, еще в детстве впитавшим альтернативную фольклорную культуру. В своих самых изощренных формах литература русской и афроамериканской «души» изобрела удачный способ обратиться к образованному читателю свободным и неокультуренным «своим» голосом, который отделен от дискурсивного мастерства образованной элиты в лингвистическом плане, но в плане художественном эквивалентен им.

Вместе с тем в обеих литературных традициях существует другая, конкурирующая форма культурной личности, которая оспаривает уникальность живой простонародной речи как единственно выражающей подлинную «душу» народа. Эта альтернатива фольклорному знанию выразилась в новаторской форме исповедального «подпольного» монолога — драматической репрезентации голоса персонажа, охваченного внутренним конфликтом и совмещающего в себе две культуры. «Записки из подполья» Достоевского и «Автобиография бывшего цветного» Джеймса Уэлдона Джонсона блестяще воспроизводят совершенно разные, но удивительно сопоставимые «двуголосые» дискурсы бикультурных и утративших внутреннюю целостность персонажей, демонстрирующих парадоксальный менталитет вестернизированных русских и американизированных африканцев. Именно их трагическая неспособность признать неискоренимую культурную двойственность своего измученного сознания заставляет нас видеть в антигероях Достоевского и Джонсона прототипы персонажей, совмещающих в себе этническую «душу» с западной образованностью. Таким образом, вопреки распространенному мнению, культурный национализм у русских и афроамериканцев находил выражение не только в идеологиях, пытающихся высвободить исконную народную «душу». Достоевский и Джонсон сыграли важнейшую роль в изображении первых воплощенных типов изначально гибридной русской и афроамериканской «души»: созданные ими образы «подпольного человека» и «бывшего цветного» с их «двуголосием» и тревожной эклектичностью во многом опередили свое время.

Литературный гений русского и афроамериканского культурного национализма проявился в двух отличных друг от друга формах. Одно литературное воплощение «души» делало акцент на существовании особых культурных особенностей предков, символизирующих унаследованный «двойной узел» этнической идентичности. Другое же концентрировалось на исторической обусловленности «двойного сознания», которое понималось как непростой удел бикультурных русских и афроамериканцев, невольно оказавшихся на переднем крае формирующегося национального чувства. Несмотря на то что первая из этих форм тяготела к эссенциализму, а вторая — к культурному плюрализму, это внутреннее раздвоение «душ» иллюстрирует общую дилемму, с которой столкнулись русский и афроамериканский литературный национализм, зависевшие в своей борьбе за возвращение престижа обесцененному этносу от образованной элиты. Важно, что культурное конструирование русской и черной «души» совершалось не народом, а образованным классом, сознававшим свое родство с неграмотными и поработченными народными массами. Литература, созданная немногими обучившимися грамоте чернокожими рабами и русскими крепостными (которых было еще меньше по причине того, что русская крестьянская культура была больше связана с православной литургией, нежели с чтением библейских текстов), была посвящена главным образом упразднению культурного неравенства, а не защите культурных различий. По понятным причинам именно социально привилегированные братья и сестры угнетенного народа больше других чувствовали необходимость описать не поддающуюся упрощению особость этнического сообщества, которому было отказано в какой-либо исторической значимости.

Доминирование европейских стандартов образованности в интеллектуальной жизни породило — особенно в тех сообществах, которые пережили опыт рабства, — устойчивые штаммы этноцентризма, рискующие привести к самосегрегации и культурной маргинализации. Понимание этой опасности убедительно выразили два больших писателя, выросшие в традициях, наследующих эпохам русского крепостничества и раб-

ства в США, — Максим Горький и Ричард Райт. Культурный сепаратизм мало привлекал этих двух «сынов народа», создававших, насколько важно суметь выйти за границы родной культуры, ограничивающей их право на открытое самовыражение. Борьба Горького с русским культом страдания, созданным Достоевским, равно как и полемика Райта с воспевающей уклончивость негритянской речи Херстон, говорят о решительности бунтаря, который чувствует необходимость сопротивляться отупляющей привязанности к жалкой — если оценивать с временной дистанции — местной культуре. В своих поразительно схожих автобиографиях Горький и Райт обращались к скрытым (и не очень) травмам культуры угнетения, и оба они исповедовали воинствующий гуманизм, малотерпимый по отношению к «политике идентичности» и возвеличиванию национальной или расовой «души». Однако оба они слишком глубоко понимали израненную душу униженного и оскорбленного народа, чтобы не возвысить свой писательский голос в защиту того гнева и ярости, которые были неизбежным следствием исторического расизма, жертвами которого были русские крестьяне и чернокожие США. Во имя обездоленных и лишенных культурного наследия народных масс эти именитые сыны своей земли отвергли популизм и национализм, чтобы попытаться приобщить свой народ к новому светскому универсализму — миссионерскому проекту международного социалистического движения.

Несмотря на отдельные проявления внутреннего сопротивления культурному национализму, в XX веке и русская, и афроамериканская литература «души» продолжала успешно развиваться, претерпевая при этом показательные схожие мутации. В 1920-х годах русский и афроамериканский национализм в своем удивительно параллельном развитии синхронно стали более «космополитичными». Этот инновационный тип «мультикультурного» национализма нашел воплощение в двух манифестах, опубликованных с разницей в несколько лет: «Исход к Востоку» (1921) объявил о «евразийских» корнях русской цивилизации, а «Новый негр» (1925) провозгласил появление транснациональной черной культуры, которая была настолько же африканской, насколько и аме-

риканской. Масштабные исторические события поспособствовали возникновению нового диаспорного сознания у русской и афроамериканской интеллигенции. Мыслители русской эмиграции были вынуждены примириться со своей древней родиной, которая, по-видимому, приняла и социалистическую революцию, и модернистское искусство. Примерно в то же самое время гарлемские писатели и художники начали осознавать ту массовую культурную трансформацию, которую переживали чернокожие американцы в результате миграции в современные городские центры, представлявшие собой, по сути, «расовые плавильные котлы». Примечательной чертой этих обновленных версий культурного национализма было ощущение коллективного предназначения, связанное с давней мечтой о достижении синтеза цивилизаций.

Русские евразийцы, как и участники движения новых негров, стремились представить этническую «душу» как мультикультурную и синкретическую. Казалось очевидным, что русским и неграм суждено было породить самобытную историческую культуру, которая заложит основы новой мировой цивилизации в пространстве между Европой и Азией, между Америкой и Африкой. Однако при более внимательном рассмотрении работ двух основных теоретиков этих «космополитических» национализмов, Н. С. Трубецкого и Алена Локка, обнаруживаются серьезные различия в акцентах. Стремясь убедить себя в том, что советская власть в России была инструментом истории, предназначенным восстановить аутентичную цивилизацию, общую для всех народов Евразийской равнины, евразийцы предали свой ностальгический утопизм и культурный империализм. Лидерами же Гарлемского ренессанса были прогрессивные плюралисты, размышлявшие о динамической эволюции мультикультурной негритянской диаспоры, в результате которой возникнет новая трансатлантическая цивилизация. Несмотря на все перечисленные различия, эти новые варианты космополитического культурного национализма демонстрировали остаточный этноцентризм, выразившийся в идее о том, что русские или афроамериканцы по самой своей природе более расположены к культурному синтезу, чем другие народы мира.

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

[e-Univers.ru](http://e-Univers.ru)