

«ВНУТРЕННЯЯ ПОСТКОЛОНИЗАЦИЯ»: ФОРМИРОВАНИЕ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 1970-2000 ГОДОВ

И.В. Кукулин

*Национальный исследовательский университет —
Высшая школа экономики*

Аннотация: *В статье рассматриваются примеры неоколониальных и постколониальных мотивов в русской литературе 1970-2000-х годов. Постколониальные мотивы в русской литературе появились еще в советский период, то есть фактически в период существования колониальной империи. Развитие этих постколониальных мотивов определялось двумя типами отношения к колонизируемым территориям, сформировавшимися в послевоенном СССР: аккультурацией и освоением. Освоение предполагает колонизацию пространств, по умолчанию признаваемых «пустыми», почти не населенными. Аккультурация — культурное взаимодействие русских как политически доминирующего этноса с этническими меньшинствами. Два эти направления породили разные типы постколониального воображения в русской литературе. Развитие каждого из этих направлений прошло минимум два этапа: советский и постсоветский.*

Ключевые слова: *империя, внутренняя колонизация, колониальное управление, колониальный тип господства, история русской культуры, история России.*

1. Постановка проблемы

В своих исследованиях «сюжета внутренней колонизации» в русской литературе Александр Эткинд пишет о символическом и дискурсивном насилии над представителями низших сословий со стороны имперских администраторов, по характеру близком к колониальному. Это отношение было амбивалентным, оно порождало культурное отчуждение от «экзотических» крестьян и сектантов, и одновременно — романтическое любование ими [Эткинд 2001: 51-52]¹. Однако в его работах лишь мельком упомянут другой специфически колониальный эффект, анализ которого в колониальных исследованиях начался с работ Франца Фанона — становление гибридной идентичности. Коренные жители колоний вынуждены были воспринимать самих себя одновременно «изнутри» и «снаружи», глазами колонизаторов. Такое самоотчуждение действовало прежде всего на уровне языка, на котором «туземцы» говорили о самих себе [Fanon 1967].

¹Благодарю Александра Эткинда, Дирка Уффельманна и Сергея Завьялова за ценные обсуждения.

Можно ли говорить о действии такого эффекта в советском и постсоветском обществе? В этой статье я попытаюсь показать, что можно, аргументируя это примерами из русской литературы и опираясь на новые исследования постколониальной словесности как рефлексии коллективной травмы, обусловленной предшествующей колонизацией². Эти исследования почти не затрагивают Россию и постсоветские государства. По-видимому, включение их в сферу рассмотрения требует пересмотра концептуального аппарата, так как российская и советская модели внутренней колонизации имели ряд важных особенностей. Такой пересмотр я и попытаюсь предложить в рамках этой статьи.

Одна из основательниц современных исследований травмы Кэти Карут пишет, что травма может создать связь между разными культурами [Caruth 1995: 11]. Постколониальные критики, например Стеф Крэпс, показали практические корреляты этого вывода: литературные произведения, описывающие колониальную травму, позволяют соотнести разные типы самоотчуждения, например, характерные для «цветных» жителей бывших колоний, испытавших расовую дискриминацию, и выживших жертв Шоа (Холокоста) [Craps, Buelens 2008; Craps 2008: 1-12, 191-202].

В русской литературе второй половины XX века тоже можно проследить подобный постколониальный эффект, однако причинно-следственная связь в нем вывернута наизнанку по сравнению с той, которую описывает С. Крэпс. Возникает целая группа произведений, в которых культурный универсализм представлен как неотделимый от переживания исторической травмы.

Теоретики антиколониальной борьбы, начиная с Фанона, полагали, что колонизированным нужно избавляться прежде всего не от колонизаторов, а от собственного «униженного» сознания. В описываемых далее произведениях новейшей русской литературы авторский субъект совмещает в себе психоаналитика и пациента; такое же совмещение они формируют и в сознании читателя. Несомненно, такая литература является постколониальной.

Рефлексия «травматического универсализма» в современной русской литературе возникла в 1960-1970-е годы и пошла по двум путям. Эта «раздвоенность» стала результатом того, что внутренняя колонизация в позднесоветское время была расщеплена на две заметно отличающиеся от друга административные практики — 1) имперской русификации этнически «чуждых» регионов и 2) мобилизационного освоения «пустых» территорий Сибири и Центральной Азии.

2. Постколониальное сознание как литературный феномен

С 1960-х годов в европейской культуре и в культурах стран, которые прежде находились в колониальной зависимости от европейских государств, стало постепенно формироваться новое миропонимание — постколониальное. Его репрезентация потребовала выработки новых принципов литературной эстетики, — в частности, рефлексии коллективной травмы, причиной которой стала колонизация. Эта травма не может быть сведена к совокупности частных «историй болезни» — она имела принципиально коллективный характер и связывала колонизаторов и «туземцев».

Постколониальное сознание — расщепленное, внутренне конфликтное. Бывшие колонизаторы воспринимали себя одновременно как наследников традиции имперского завоевания и как реформаторов или революционеров, которые хотят порвать с этой традицией и установить равноправные отношения с «туземцами». С другой стороны, многие интеллектуалы из колоний, стремившихся к независимости или получивших ее, стремились утвердить свою культурную уникальность, но свою «особость» они осмыслили с помощью интеллекту-

²Исследованиям постколониальной литературы как эстетической репрезентации социально-исторической травмы был посвящен специальный выпуск журнала «Studies in the Novel» (Дентон, Техас, США) (2008. Vol. 40. No. 1-2). Предшествующую библиографию вопроса см.: Craps, Buelens 2008: 1-12, здесь см. p. 11-12.

альных средств, выработанных в западноевропейских или североамериканских культурах³. Историческую причину этой раздвоенности сознания «колониальных интеллектуалов» определил Рональд Суни: «...империи, оправдывая свое существование в качестве агентов модернизации и инструментов... прогресса, слишком хорошо справлялись с поставленными задачами, снабжая подвластное население языком для формулирования стремлений и выражения сопротивления» [Суни 2004: 173].

В неофициальной русской культуре и в культуре некоторых других народов СССР постколониальное сознание начало формироваться в 1960-е — начале 1970-х годов — задолго до распада СССР как империи. Эта парадоксальная инверсия оказалась возможной потому, что СССР изначально был организован, — согласно анализу канадского историка Терри Мартина, — как «империя положительного действия». На пропагандистском уровне и в тактической перспективе советская власть в 1920-е и начале 1930-х годов формировала национальные меньшинства как «уже деколонизированные» народы (это Мартин и называет «положительным действием»), а на уровне администрирования и в стратегической перспективе вводила новый, неявный режим колониального управления, орудием которого становились созданные большевиками новые элиты. Попытки некоторых местных властей проводить реальную антиколониальную политику в 1920-е годы были быстро пресечены советским руководством [Мартин 2011: особ. 10-107]. Такую программу, которая фактически перехватывала любые антиимперские лозунги и представляла их как уже осуществленную программу новой власти, можно назвать утопическим колониализмом.

В 1930-е годы идеология «империи положительного действия» была постепенно оттеснена на второй план и заменена другой программой, для обозначения которой Дэвид Бранденбергер использовал термин «национал-большевизм» [Бранденбергер 2009] (ранее этот термин был обоснован Михаилом Агурским [Агурский 1980], но Агурский обозначал им мировоззрение, которое развивали и трансформировали небольшие группы партийных вождей и интеллигентов, а Бранденбергер — гораздо более широкий социальный феномен: особый тип идеологизированной массовой культуры, целенаправленно созданной в 1930-е годы). Русский народ был объявлен «старшим братом» — центральным, государствообразующим этносом СССР.

В 1950-е годы уже и эта вторая идеология оказалась вытесненной из публичного пространства. Никакой новой масштабной программы ей на смену не пришло. Начиная с 1960-х годов советская политика национального строительства была ситуативной, нацеленной на решение почти исключительно тактических задач и поддержания хрупкого социального мира — или хотя бы его видимости. Однако для обоснования предложенных решений использовалась подновленная риторика «положительного действия».

Важнейшим элементом этой «постутопической» ситуации стала общая, разделявшаяся властями и обществом (хотя отрефлексированная почти исключительно в неподцензурной литературе и публицистике) память о катастрофическом насилии 1930-1940-х годов: Большой Террор, депортации народов, Вторая Мировая война. В совокупности эти факторы — разложение колониальной идеологии и страх перед возможностью нового насилия — привели к нетривиальным культурным последствиям. При осмыслении последствий национального строительства и трансформаций национального самосознания в СССР очень важную роль приобрело изображение сознания советского человека как гибридного, конфликтно сочетающего черты «управляющего» и «подчиненного». Вместо антиколониальной литературы в позднесоветской культуре сформировался круг произведений, которые по многим признакам могут быть описаны как постколониальные⁴.

³Одно из самых ярких произведений, посвященных этой проблеме — написанный вскоре после обретения Нигерией независимости роман нигерийского поэта, прозаика и драматурга Воле Шойинки «Интерпретаторы» («The Interpreters») (1965, перевод на русский язык выполнен А. Сергеевым: М.: Прогресс, 1972).

После распада СССР в русской литературе и литературах других бывших «союзных республик» элементы постколониального сознания стали гораздо более заметными. Пользуясь гегелевской терминологией (и сильно схематизируя), можно сказать, что в 1960—1980-е годы в некоторых литературах СССР сформировалось «постколониальное письмо-в-себе», а в 1990-2000-е — «постколониальное письмо-для-себя». Рассмотрение ряда произведений этого периода как элементов единого контекста позволяет увидеть новые, ранее не описанные сюжеты, связывающие позднесоветскую культуру с постсоветской.

3. Две экспансионистские идеологии в русской культуре XX века

Интенсивное обсуждение пост колониальной проблематики применительно к России и постсоциалистическому пространству в целом началось только в 2000-е, первоначально — в работах А. Эткинда и Дэвида Ч. Мура. Д.Ч. Мур поставил вопрос о том, почему постколониальная методология не применяется к анализу чрезвычайно разных по истории и самосознанию обществ в постсоветских государствах и странах Восточной Европы [Moore 2001: 111-128, особ. 123-124]⁵. Между тем колониализм имперской России, хотя и «стилизировал» себя под западноевропейский, имел своеобразные отличительные черты, а определение советской системы управления как колониальной, как следует из работы Терри Мартина, требует большого числа оговорок. А. Эткинд описал «внутреннюю колонизацию» России как особую культурно-политическую практику, которая сложилась в имперские времена и продолжает воспроизводиться в новой, постсоветской ситуации [Эткинд 2001; Эткинд 2002; Эткинд 2003].

Теория А. Эткинда основана на применении к российской истории эвристической схемы, которую разработал Эдвард Саид в книге «Ориентализм» [Саид 2006], синтезировав философскую методологию Мишеля Фуко и критику европейской колониальной политики, восходящую к Фанону. Вслед за Фаноном и Фуко Саид исходил из предположения, что властные отношения конституируют идентичность субъекта и «вписаны» в нее. Саид описывал колонизацию прежде всего как основанное на насилии формирование и поддержание культурной дистанции между колонизаторами и «туземцами». Переворачивая логику Саида, но оставаясь в рамках предложенных им дихотомий, Эткинд пишет о том, как российские имперские элиты выстраивали дистанцию по отношению к собственному населению, равно как и к другим народам Российской Империи⁶. Однако, если придерживаться интерпретации российской истории как внутренней колонизации, важно понять, как «управление культурной дистанцией» связано с осмыслением, «разметкой» той огромной территории, на которой «колонизаторы» жили вперемешку с «колонизированными».

⁴А некоторые антиколониальные произведения — такие, как роман пишущего по-русски хантского писателя Еремея Айпина «Божья мать в кровавых снегах» (2002, отдельное издание — СПб.: Амфора, 2010), повествующий о восстании северных народов России против советской власти в 1933-1934 годах — могли появиться в русской литературе, видимо, только в постсоветский период.

⁵Название работы — аллюзия на название нашумевшей статьи Кваме Э. Эппайе: Appiah 1997. На протяжении 2000-х появилась целая серия обсуждающих эту проблему статей, докладов и «круглых столов», в которых приняли участие историки, социологи, филологи и специалисты по постколониальным исследованиям: Куюнжич 2003; материалы обсуждения, представленные на ежегодной конференции Американской ассоциации преподавателей славянских и восточноевропейских литератур 29 декабря 2005 года (Вашингтон, округ Колумбия, США: Are We Postcolonial 2006 (в обсуждении принимали участие Гаятри Ч. Спивак, Нэнси Конди, Харша Рам и Виталий Чернецкий); Лукина 2006.

⁶Роль «обычных» — то есть основанных на этническом различии — колониальных практик в истории Российской Империи в 2000-е годы стала предметом интенсивных исследований. См., например: Уортман 2004; Миллер 2006; Долбилов 2010. См. также книги, вышедшие в подсерии «Украины Российской империи» серии «Historia Rossica» издательства «Новое литературное обозрение»: Долбилов, Миллер 2006; Бабич, Бобровников 2007; Абашин, Арапов, Бекмаханова 2008.

На важность такой разметки указал Кирилл Кобрин в недавней статье «Ориентализм vs. империализм: Кавказ vs. Север». Он напомнил о разделении империализма и колониализма как отдельных «идеологий» имперского управления: колониализм — «это целенаправленная прагматическая политика захвата и эксплуатации территорий, а также подчинения тамошнего населения. Он имеет отношение к обоим объектам своего действия — и к чужой территории, и к ее жителям. <...> [Но] в отличие от колониализма империализм ассоциируется, скорее, с гигантской территорией, с пространством, которое находится под властью метрополии».

Соотношение колониализма и империализма обсуждал еще первый исследователь империализма, Джон А. Хобсон — его книга «Империализм» впервые вышла в 1902 году. Однако в первой половине XX века о колониализме говорили как о *функции* империализма⁷ — об их *различии* стали писать намного позже. Различие же колониализма и империализма в истории России стало предметом исследования только в самое недавнее время⁸. В своей статье Кобрин впервые обратил внимание на эту дихотомию применительно к советским концепциям управления страной.

Главным направлением «неколониального» советского империализма, по мнению Кобрин, стало «освоение Севера». «Сама эта идея не колониальна, а империалистична в своей основе. „Север“ воспринимался в Средние века, в Новое и Новейшее время как царство пустоты, господство над которой в первую очередь дает чистое ощущение власти... А вот условный „Восток“ — в той же западной традиции (под ним подразумевался и географический восток, и географический юг) — был объектом, строго говоря, не империализма, а колониализма: здесь речь шла о народах, их религиях, культурах, о торговле, о ресурсах, наконец»⁹.

На протяжении всего петербургского периода российской истории чиновники, администраторы и публицисты стремились выработать концепции, оправдывающие российскую культурную и территориальную экспансию. Однако они так и не сложились в единую колонизаторскую идеологию, подобную британской. В позднесоветское время, как показывает Кобрин, такие риторики оправдания сложились в две контрастные по отношению друг к другу идеологии. Кобрин демонстрирует их метафорику, лежащую, по Клиффорду Гирцу, в основе любой идеологии [Гирц 2004].

(Разумеется, эта метафорика не соответствовала реальным практикам советской или российской экспансии. Стоит вспомнить многочисленные попытки государственной «апроприации» северных народов России, описанные в книге Юрия Слэзкина «Арктические зеркала» [Слэзкин 2008]¹⁰.)

Кобрин вслед Саиду описывает экзотизацию колониальных народов как следствие только внешнего взгляда на них — а это картина односторонняя. Оспорить ее позволяют доводы Эткинда, который говорит о важности *самэкзотизации* населения колоний. Так, восставшие жители североамериканских колоний в 1770-1780-х годах доказывали с оружием в руках, что они не только политически, но и культурно и религиозно другие, чем управляющие ими британцы [Эткинд 2002: 273]¹¹. Эткинд не пишет об аналогичных случаях в России, однако они известны. Например, в конце XIX—начале XX веков либеральным интеллигентам, земцам и даже многим крестьянам Сибири было свойственно восприятие своей террито-

⁷Как, например, делал В.И. Ленин, испытывавший влияние Хобсона. См. о традиции исследования колониализма, заложенной Хобсоном и Лениным: Eckstein 1991.

⁸Одна из первых работ, где с подобной точки зрения обсуждается российская история: Сандэрлэнд 2004.

⁹Кобрин 2009. Из других важных статей этого же автора по поводу применимости концепции Э.В. Саида к практикам российского администрирования см.: Кобрин 2008.

¹⁰Русский вариант книги, вышедшей по-английски в 1994 году.

¹¹Эткинд ссылается на книгу: Watts 1998. Более традиционная для американской историографии концепция предполагает, что подготовка революции была конструированием не культурных, а только религиозных и идеологических различий: Бейлин 2010.

рии как культурно-иной по отношению к остальной России; тогда же стали складываться проекты сибирского автономизма [См. об этом: Дамешек, Дамешек, Зиновьев, Ремнев и др. 2007: 302-333]. Это показывает, что проект «самоэкзотизации» колонизированных территорий может возникнуть даже вне ситуации борьбы за независимость.

Имеет смысл различить две имперские функции, соответствующие двум значениям слова «колонизация»: освоение и аккультурацию. Главная задача освоения — взаимодействие с местным населением, а экономическая экспансия государства на территориях, которые предполагаются культурно «пустыми». Главная задача аккультурации — эффективное управление населением, которое воспринимается как культурно и/или религиозно чуждое этносу, к которому принадлежат администраторы. Такая работа требует изучения и учета особенностей этого населения, в том числе и его представлений о «своей» территории. Но в ходе аккультурации колонизированные народы обязательно экзотизируются.

Как уже сказано, эти два типа практик — освоение и аккультурация — оказываются в наибольшей степени разделены и контрастны по отношению друг к другу в послевоенный период развития СССР. Произошло это потому, что они были основаны на двух не связанных друг с другом элементах советского экспансионистского проекта: насильственного «преобразования природы» [См. об этом: Ушакин 2005] и культурной унификации, основанной на «конструировании» и самих этносов, и их различий в рамках советской квазифедеративной системы «положительного действия» [См. об этом: Мартин 2011; Смит 2004; Захаров 2009]. Однако обе эти идеологии в 1960-е годы все больше теряли утопическую мобилизующую силу. В условиях их эрозии сложились два типа постколониального письма, которые получили развитие и в постсоветское время.

В 1960-1970-е годы в неофициальной культуре были подвергнуты рефлексии как советские метафоры «внутренней колонизации» (как в «эксплуатирующей», так и в «аккультурационной» версиях), так и реальные последствия «внутренне-колониальных» процессов — социальные, демографические, культурные. Различные произведения, которые я предполагаю обсудить далее, представляют разные пропорции сочетания «постколониального» и «постметропольного» сознания.

4. Эрозия советской идеологемы «освоения Севера»

Идеология сталинского правления в послевоенные годы (1945-1953) была основана на русском этническом национализме [См. об этом: Бранденбергер 2009: 213-274] и на принудительном «вытеснении» памяти о народах, репрессированных в 1940-е годы. В период «оттепели» идеологическое представление о СССР как об универсалистском интернациональном государстве, как уже сказано, было до некоторой степени восстановлено, однако и в официальной риторике, и в реальной административной практике второй половины 1950-х и 1960-х годов наибольшее значение имело освоение, а не аккультурация. Важнейшими эпизодами новой «внутренне-колониальной» политики стали сельскохозяйственное освоение целины (1954-1961), строительство Братской ГЭС (1954-1967) и Байкало-Амурской магистрали (1972-1984¹²) и другие «ударные комсомольские стройки». 19 мая 1956 года было опубликовано обращение ЦК КПСС «ко всем комсомольским организациям, к комсомольцам и комсомолкам, ко всей советской молодежи», призывающее ехать на стройки в Сибирь.

Новая «внутренне-колониальная» политика пришла на смену хозяйственному освое-

¹²Указаны годы, в которые БАМ была комсомольской стройкой. Вообще эта железная дорога строилась с конца XIX века, в 1930-1950-е годы — силами заключенных. Наряду с комсомольцами в строительстве БАМа в 1970-1980-е годы принимали участие тысячи солдат железнодорожных войск СССР. Целиком БАМ была сдана в эксплуатацию только в 2003 году — когда было открыто движение по 15-километровому Северо-Муйскому тоннелю.

нию Сибири и Северного Казахстана силами заключенных ГУЛАГа¹³. Заселение «пустых» территорий было необходимо не только для экономических нужд, но и для массовой мобилизации нового, «оттепельного» типа — переброски на пустынные земли Сибири и Казахстана большого количества свободных, а часто и образованных людей (студентов и «молодых специалистов»).

На целине и на других «комсомольских стройках» у многих переселенцев энтузиазм быстро «выдыхался»: отсутствие инфраструктуры и налаженного быта, штурмовщина в работе — все это затрудняло социальную адаптацию и сохранение молодых семей¹⁴. Однако поначалу самостоятельность, пусть и ограниченная, и право на мобильность, пусть и в передвижении по определенным государством маршрутам, воспринимались многими как возможность новой, радостной, освобождающей жизни. Этот искренний энтузиазм заметен не только в полуофициозной поэме Евгения Евтушенко «Братская ГЭС» (1961), но и в более ироничной, хотя все же вполне советской по духу повести Владимира Войновича «Мы здесь живем» (1961)¹⁵.

Массовые мобилизационные проекты 1950—1970-х годов никогда не определялись как колонизационные. Насколько можно судить по советским мемуарам, они не воспринимались в этом качестве и «реципиентами» пропаганды. Однако «колонизационный» смысловой оттенок в интеллигентских представлениях о работе свободных людей (не заключенных) в Сибири и Дальнем Востоке все же был.

В 1973 году писатель, журналист, геолог и экстремальный альпинист Олег Куваев (1934—1975) закончил роман «Территория», в котором был создан образ освоения Чукотки, скрыто-оппозиционный по отношению к государственной «целинно-сибирской» пропаганде¹⁶. Роман прославлял *негосударственную колонизацию* Чукотки в конце 1940-х — начале 1960-х годов, проводившуюся силами вольных геологов-золотоискателей. Описание эмансипировавшихся, фактически — ускользнувших от советской рутины «полевиков» напоминает коллективистскую версию «северной» прозы Джека Лондона (герой романа по прозвищу Малыш то и дело сравнивает себя с американским писателем [Куваев 2005: 65-66] и других авторов, развивавших колониальные мотивы. Характерна реакция первых читателей романа за пределами дружеского круга Куваева: внутренний рецензент журнала «Наш современник» (где «Территория» в итоге и была впервые опубликована¹⁷) назвал его сочинение «„Моби Диком“ советского периода»¹⁸.

¹³См. об этом статью Д. Хили в сборнике «Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей» / Под ред. А. Эткинды, Д. Уффельмана, И. Кукулина. — М.: Новое литературное обозрение, 2012.

¹⁴Впрочем, первопоселенцы городов на трассе БАМ получали «северные» надбавки и снабжались по советским меркам неплохо.

¹⁵В 1970-е годы память об освоении целины была увековечена государственной пропагандой: группой журналистов были написаны, а затем выпущены за подписью Л.И. Брежнева мемуарные очерки «Целина», «Малая Земля» и «Возрождение» (1978). Тем самым освоение целины предлагалось воспринимать как равнозначное двум другим проявлениям коллективного героического усилия — победы над нацистами во Второй мировой войне и послевоенного восстановления экономики СССР. Однако к 1978 году лицемерие советского государства было уже настолько очевидным, что к книгам Брежнева, несмотря на назойливые увещания советских медиа, мало кто относился всерьез. И о самих книгах, и об авторстве Брежнева ходили многочисленные анекдоты.

¹⁶В сентябре 1973 года Куваев признавался в письме к сестре Галине, что собирается написать трилогию романов, посвященных добыче золота, нефти и пушнины; «Территорию» он считал первым романом задуманного им цикла, посвященным золоту. Эту трилогию писатель называл «валютной» [Куваев 2005], намекая на то, что три перечисленных им «компонента» были в 1970-е годы важными статьями внешнеэкономических доходов СССР — и что все три добывались в отдаленных, экзотических районах страны.

¹⁷Наш современник. 1974. №№ 4, 5.

¹⁸Из письма к сестре, написанного в начале 1974 г. [Цит. по: Куваев 2005: 569]. О романе Мелвилла рецензенту «Нашего современника», вероятно, напомнили не только тема и общий героический пафос романа Куваева, но и «монтажная» поэтика «Территории», в которую включены множество цитат из научных и научно-попу-

Личная независимость героев романа была тем более удивительна, что очевидным для всех осведомленных читателей прототипом треста, которому они подчинялись — Северстроя — был Дальстрой, «комбинат особого типа» (И.В. Сталин¹⁹). Важнейшей же рабочей силой Дальстроя еще с начала 1930-х годов были заключенные. «Переодевание» узников ГУЛАГа в свободных строителей сибирского нефтепровода было ранее произведено в романе Василия Ажаева «Далеко от Москвы» (1948) — но Куваев был точнее Ажаева в исторических фактах и обращался не только к тем, кто не был на Чукотке, но и к тем, кто там работал. Куваев писал о вольных работниках Дальстроя, но игнорировал его лагерную составляющую. Только один из героев «Территории», Салахов — бывший заключенный, бившийся в лагере не на жизнь, а на смерть с уголовниками (история Салахова, видимо, «списана с натуры»). Но причина его ареста, согласно роману — не фальсифицированные политические обвинения, а обычное воровство, на которое Салахова толкнула жадная, корыстная жена.

Поместив в центр сюжета своего романа вольных сотрудников «Северстроя», Куваев создал эффект, который воспринимается читателем как своеобразный минус-прием. На фоне сюжета «Территории» гулаговские «острова» на северо-востоке страны и комсомольские стройки воспринимаются как два «неправильных» — ибо подневольных — вида колонизации.

«Территория», освоенная героями Куваева, была опасной, но не пустой: одного из персонажей спасает от смерти пожилой чукча, бригадир Къяе, бедный, «культурно иной» (Куваев подчеркивает странность всех его поз и движений), но столь же свободный, как золотоискатели. Описание чукчи тоже отсылает к «колониальной» прозе Лондона — в духе «Сказания о Кише».

Золотоискатели представляли в романе как люди, которые благодаря перенесенным испытаниям нашли смысл жизни — в то время как благополучные законопослушные граждане от этого смысла отчуждены. Это указание на «романтику» было особенно значимым в советские 1970-е годы с их атмосферой разочарования в советской идеологии и поиска новых жизненных ориентиров. Мир Куваева — радикально мужской, в нем важны физическая сила, выносливость и дисциплина, и в этом писатель тоже продолжает традиции Киплинга и Джека Лондона.

...Если была бы в мире сила, которая вернула бы всех, связанных с золотом Территории, погибших в маршрутах, сгинувших в «сучьих кутках», затерявшихся на материке, ушедших в благополучный стандарт «жизни как все», — все они повторили бы эти годы. Не во имя денег, так как они знали, что такое деньги во время работы на Территории, даже не во имя долга, так как настоящий долг сидит в сущности человека, а не в словесных формулировках, не ради славы, а ради того непознанного, во имя чего зачинается и проходит индивидуальная жизнь человека. <...> Чтобы в минуту сомнения тебя поддерживали прошедшие годы, когда ты не дешешил, не тек бездумной водичкой по подготовленным желобам, а знал грубость и красоту реального мира, жил как положено жить мужчине и человеку²⁰. <...>

День сегодняшней есть следствие дня вчерашнего, и причина грядущего дня создается сегодня. Так почему же вас не было на тех тракторных санях и не ваше лицо обжигал морозный

лярных книг, отрывки из «дневников» и «записных книжек» его героев и т. п. «Моби Дик» был впервые издан по-русски только в 1961 году (!) и, вероятно, в 1973-м воспринимался еще как относительно модная новинка.

¹⁹Советская Колыма. 1940. 23 февраля. [Цит. по.: Широков 1997].

²⁰Грамматика и стилистика этих фраз отчетливо воспроизводят хрестоматийный фрагмент из романа Николая Островского «Как закалялась сталь» («Самое дорогое у человека — это жизнь. Она дается ему один раз, и прожить ее надо так, чтобы не было мучительно стыдно за бесцельно прожитые годы, чтобы не жег позор за подленькое и мелочное прошлое и чтобы, умирая, мог сказать: вся жизнь и все силы отданы самому главному в мире: борьбе за освобождение человечества. И надо спешить жить...») [цит. по изд.: Островский 1977: 231], а метафорика воды, текущей «по подготовленным желобам» — к аллегорическому антитоталитарному стихотворению Леонида Мартынова «Вода» (1946): «Ей / Не хватало быть волнистой, / Ей не хватало течь везде.. — Ей жизни не хватало — / Чистой, / Дистиллированной / Воде!» [цит. по изд.: Мартынов 1986: 123].

февральский ветер, читатель? Где были, чем занимались вы все эти годы? Довольны ли вы собой?.. [Куваев 2005: 231-232].

Роман Куваева был, по-видимому, одним из последних, если не последним *советским колониальным (или, точнее, неоколониальным) романом, написанным без явной опоры на националистический дискурс*. В качестве высших ценностей он представлял веру в свои силы и мужское трудовое братство. «Территория» была своего рода «доплеском» неоромантической литературы 1960-х и одновременно полемикой с ней; действие романа было перенесено в относительно удаленное прошлое — конец 1940-х и 1950-е.

Пolemика с «шестидесятниками» и аллюзии на ГУЛАГовскую колонизацию были более заметными на ранних стадиях работы над романом. Первые наброски «Территории» относятся к 1958 году, а в 1962-м появилось первое название будущей книги — «Мы живем в местах отдаленных» [Куваев 2005: 568]. Это — отсылка одновременно к модной тогда «шестидесятнической» повести Владимира Войновича об освоении целины «Мы здесь живем» (1961) и на общеизвестный эвфемизм «места не столь отдаленные», чаще всего означающий ссылку или тюремное заключение²¹.

Уже после смерти писателя, в 1976 году, книга была удостоена премии Магаданского комсомола. В 1977-м роману была присуждена премия конкурса ВЦСПС и секретариата правления Союза писателей СССР за лучшее произведение о современном рабочем классе. Роман был переведен на многие европейские языки (правда, переводы выходили преимущественно в московском издательстве «Прогресс» и в издательствах социалистических стран). Книга была экранизирована (в 1979 году), адаптирована для радио (еще самим Куваевым) и для сцены, и поставлена в нескольких театрах в СССР.

Все это можно было бы считать результатом исключительно пропагандистских усилий, но «Территория» имела и массовый успех. Куваев — единственный писатель, которому чукотские золотоискатели поставили бронзовый памятник, используя личные сбережения. Силами семьи и поклонников Куваева в квартире, где он жил в подмосковном городе Королеве, был организован его музей, действующий и поныне. Такая «симфония» общественной и государственной репутации — едва ли не последний подобный случай в истории советской культуры.

По-видимому, Куваев ответил своим романом на два неочевидных, но очень сильных социальных запроса, связанных с необходимостью артикулировать «вытесненные», табуированные в публичном пространстве травмы.

Первая из них — память о миллионах заключенных ГУЛАГа, погибших в Сибири и на Дальнем Востоке. Вероятно, попытки осмыслить эту национальную катастрофу вызывали у многих людей вопрос: неужели те, кто прошел через лагерь, страдали бессмысленно? Различные варианты ответа на этот вопрос были предложены в художественной литературе, и не только написанной бывшими заключенными. В романе Дмитрия Быкова «Оправдание» (2001) сходящий с ума герой придумывает версию «альтернативной истории», согласно которой кошмарные условия лагерей были нужны для того, чтобы отобрать из заключенных людей, наделенных сверхъестественными способностями. Даже на рубеже веков Быков изображает «ницшеанскую» версию роли ГУЛАГа в истории как идеологию, которая могла бы существовать сегодня. Рассказывая о вольных сотрудниках Дальстроя, Куваев говорил о заключенных только метонимически, по смежности, но его ответ был тоже, по сути, романтически-ницшеанским.

²¹Вероятно, Куваеву, который специально изучал историю колонизации Сибири и Чукотки, было известно происхождение этого выражения — российское дореволюционное уголовно-процессуальное законодательство. По закону, ссылка в Сибирь была двух видов, что соответствовало более тяжелому и менее тяжелому виду наказания: первое заключалось в направлении преступника «в отдаленные места Сибири», второе — «в не столь отдаленные места Сибири» [Серов 2003: 426].

Вторая травма, косвенно «выговоренная» в романе Куваева, имеет более позднее происхождение. Энтузиазм второй волны «освоения Сибири», инициированной в конце 1950-х, во времена написания «Территории», в начале 1970-х воспринимался уже как бессмысленный, а само это освоение — как растроченный понапрасну труд сотен тысяч людей. Куваев показывал, как могло бы осуществляться ненапрасное освоение — позволяющее людям преобразовать свою психику и вдобавок найти для государства золото. Как и подобает соцреалистическим «героям Севера», персонажи «Территории» находят драгоценный металл вопреки данным академических ученых-геологов, доказывавших, что в реках Чукотки золота быть не может.

Не называвшаяся вслух, но подспудно существовавшая память о том, что «внутренняя колонизация» до середины 1950-х годов производилось силами заключенных ГУЛАГа, прорывалась изредка и только в неподцензурном искусстве — например, в балладе Александра Галича «Королева материка» (1971).

Когда-нибудь все, кто придет назад,
И кто не придет назад,
Мы в честь ее устроим парад,
И это будет парад!

По всей Вселенной — пойдя сдержи! —
Свой доблестный славя труд,
Ее Величества Белой Вши
Подданные пройдут [Галич 1999: 127].

Галич в «Королеве материка» разработал совсем иную мифологию советского Севера — скорбную и макабрическую. Она оспаривала не только советскую риторику «освоения Сибири», но и неоромантическую, «мачистскую» альтернативу ей. Галич не мог знать о романе Куваева, но яростная полемика с «нищешанской» версией колонизации в его балладе ведется так, как если бы он спорил непосредственно с Куваевым — точнее, с одическим перечислением подвигов золотоискателей в процитированном выше финале «Территории»:

Когда сложат из тачек и нар костер,
И волчий забыв раздор,
Станут рядом вохровцы и зэка,
И напишут в этот костер,

Сперва за себя, а потом за тех,
Кто пьет теперь Божий морс,
Кого шлепнули влет, кто ушел под лед,
Кто в дохлую землю вмерз... [Там же: 125].

Баллада Галича, показывающая, как «вохровцы и зэка» оказываются частями единого космоса, которым правит фантазматическая Белая Вошь, по выраженному в ней мировосприятию является несомненно постколониальной.

5. Солженицын: утопия коллективного побега от государства-колонизатора

При интерпретации «постколониальных» произведений, созданных в советские и постсоветские времена, необходимо пересмотреть аппарат, который был разработан для анализа постколониального письма в англоязычных cultural studies и политической философии (в

частности, требует обсуждения, возникает ли параллельно «сюжету внутренней колонизации» русской классической литературы культурная традиция, которую можно было бы назвать антиколониальной²²). И не только потому, что речь идет о *внутренней* колонизации, но и потому, что советская пропаганда, как уже сказано, никогда не называла соответствующие практики колонизацией. Напомню, что в административных практиках имперской России это слово использовалось с положительными коннотациями, хотя и в специфических значениях по сравнению с аналогичными терминами в английском и французском языках [См. об этом, например: Ремнев 2004; Сандэрлэнд 2004]. Среди оппонентов власти о «советской колонизации» говорили только некоторые радикальные националисты в «союзных республиках». Даже многие диссиденты воспринимали эту терминологию как слишком жесткую. Поэтому критика советской политики эксплуатации и аккультурации использовала иные, не связанные с колонизацией термины.

Консервативная версия русского неофициального постколониализма впервые была изложена в статье-манифесте А.И. Солженицына «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни» (ноябрь 1973)²³. При перечтении этой работы сегодня становится заметно, что очень заметное место в ней занимают экологическая и постколониалистская проблематика. Солженицын едва ли не первым в российской публицистике выдвигает лозунг «стабильной экономики» — то есть, в современной терминологии, устойчивого развития (sustainable development), реагируя таким образом на принятие в декабре 1972 года Программы ООН по окружающей среде²⁴; в этот период писатель очень внимательно следил за мировыми политическими новостями, и следы этого интереса очевидны в его публицистике начала 1970-х.

Обсуждая кризисное состояние советской империи, Солженицын использует логику описания процессов в федеративных государствах, которые ранее образовались на обломках распавшихся империй.

Сейчас никто не будет оспаривать, что английский, французский или голландский народ целиком несет на себе вину (и в душе своей след) колониальной деятельности своих государств. Их государственная система допускала значительные помехи колонизации со стороны общества. Но помех таких было мало, нация втягивалась в это завлекательное мероприятие кто участвием, кто сочувствием, кто признанием. <...>

В том и особенность единых организмов, что они вместе пользуются и вместе страдают от действия каждого их органа. <...> Мистически спаянная в общности вины, нация направлена и к неизбежности общего раскаяния. <...>

Взаимных вин особенно много накапливается в государствах многонациональных и в федерациях — таких, как раньше была Австро-Венгрия, как сейчас СССР, Югославия, Нигерия, многоплеменные и многорасовые африканские государства. Для того чтобы такие государства существовали при внутренней прочности, а не на спайке понуждающей силы, никак не обойтись без развитого чувства раскаяния у живущих там народов — иначе под любой золою будет

²²Сергей Завьялов при обсуждении этой статьи предположил, что к антиколониальной традиции в истории русской литературы могут быть отнесены произведения А.И. Герцена, В.Г. Короленко, в советское время — стихотворение Дмитрия Кедрина «Ночь поземкою частой...» (1945), обращенное к Кайсыну Кулиеву, который добровольно отправился в ссылку вслед за своим народом — балкарцами, в постсоветское время — уже упомянутый роман Еремея Айпина «Божья мать в кровавых снегах».

²³Статья была написана для публицистического сборника «Из-под глыб», который был подготовлен в 1971-1973 годах под редакцией Солженицына и вышел в Париже в 1974-м, уже после депортации писателя из СССР.

²⁴Программа ООН по окружающей среде, ЮНЕП (англ. UNEP — United Nations Environment Programme) была учреждена на основе резолюции Генеральной Ассамблеи ООН № 2997 от 15 декабря 1972 года (A/RES/2997 (XXVII)) после того, как в том же году в Стокгольме была проведена Конференция ООН по окружающей человека среде. Девиз Программы — «Окружающая среда в интересах развития». После принятия этой программы стали развиваться экологическая политика и дипломатия, во многих странах мира появились министерства и ведомства по окружающей среде.

вечно тлеть и снова, снова вспыхивать огонь, и не будет прочности у этих стран [Солженицын 1995: 55, 57, 78].

Из этих фрагментов видно, что концепции, рожденные послевоенной эпохой (деколонизация, экологический подход и коллективная «проработка прошлого»), оказались у Солженицына скрещены с органицистским, эссенциалистским и даже мистическим пониманием нации, взятым из позднеромантических концепций второй половины XIX века — в духе Ф.М. Достоевского²⁵ или Н.Я. Данилевского. «Народ» Солженицын рассматривает как коллективный этический субъект. Адресат его текста — русская общественность, рассмотренная в утопической перспективе — так, как если бы общество в СССР само могло выбирать свою судьбу. В качестве «судьбы» Солженицын предлагает мобилизационный проект, только не навязанный сверху, как в СССР, а принятый добровольно, в видах коллективной аскезы. Впрочем, прагматику этой статьи можно понять и иначе: в качестве равноправных адресатов своего послания Солженицын рассматривал политические элиты СССР и «простых» советских жителей, подразумевая, что обе эти группы имели общие цели и могли согласованно к ним стремиться.

Совершив гибридизацию «новых» и «старых» дискурсов, Солженицын призывает своего коллективного адресата перейти от внешней экспансии к коллективной «внутренней эмиграции».

...еще сохранен нам историей неизгаженный просторный дом — русский Северо-Восток. <...> Его пространства дают нам выход из мирового технологического кризиса. <...> Его холодные, местами мерзлые пространства еще далеко не готовы к земледелию, потребуют необъятных вкладов энергии — но сами же недра Северо-Востока и таят эту энергию, пока мы ее не разбазарили.

Северо-Восток не мог оживиться лагерными вышками, криками конвойных, лаем человекоядных. Только свободные люди со свободным пониманием национальной задачи могут воскресить, разбудить, излечить и инженерно украсить эти пространства.

Северо-Восток... будет означать, что Россия предпримет решительный выбор *самоограничения*, выбор вглубь, а не вширь, внутрь, а не вовне; всё развитие своё — национальное, общественное, воспитательное, семейное и личное развитие граждан направит к расцвету внутреннему, а не внешнему [Солженицын 1995: 84-86].

Солженицын предлагает осваивать Сибирь, как и призывала советская официальная пропаганда, но радикально изменить цели освоения. Если одновременно с новой колонизацией отказаться от экспансии СССР в другие страны и от «экспорта революции», то уход на «Северо-Восток» приведет русских к антивластной (=антиимперской) автономии — наподобие того, как ее обрели старообрядцы, переселявшиеся на дальние неосвоенные окраины России²⁶. Своим прямым предшественником Солженицын в указанной работе прямо объяв-

²⁵Одним из наиболее вероятных историософских источников статьи Солженицына является эссе Достоевского «Геок-Тепе. Что такое для нас Азия» (Глава вторая из «Дневника писателя» за январь 1881 года): «Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход! <...> ...Если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи — о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, — ведь это тоже наш больной корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело — вот что необходимо!» [Цит. по изд.: Достоевский 1995: 503, 507]. Следует, однако, оговорить, что пафос статьи Достоевского — откровенно колонизаторский, а Солженицына — *антиимперский*, прямо противоположный по политическому смыслу, при всей близости историософской аргументации.

²⁶Солженицын не учел или не знал того, что высокопоставленные чиновники Сибири и Западного края приветствовали переселение старообрядцев на окраины России как форму русификации этих окраин и оказывали таким переселенцам административную поддержку. См., например: Ремнев 2004: 238-239; Горизонтов 1998: 148.

ляет теоретика «спасительного самостеснения» Константина Голубова²⁷, сначала — старообрядца, потом — «никонианца».

Эта идея «постколониальной аскезы» получила продолжение в более позднем сочинении Солженицына «Как нам обустроить Россию» (1990) и в других публицистических выступлениях 1990—2000-х годов²⁸.

...сегодня это звучит с тысячекратным смыслом: *нет у нас сил* на окраины, ни хозяйственных сил, ни духовных. *Нет у нас сил* на Империю! — и не надо, и свались она с наших плеч: она размозжает нас, и высасывает, и ускоряет нашу гибель [Солженицын 2005: 11].

«Органицистский» элемент историософии Солженицына становился в поздних работах все заметнее и переходил уже в откровенно этатистское мировоззрение. В «Как нам обустроить Россию» Солженицын просил советское руководство дать независимость некоторым союзным республикам — но не всем, а только неславянским, и присоединить к России Северный и Центральный Казахстан, «преображенные и восстроенные — русскими, зэками да ссыльными народами» [Там же: 10]. В более поздних статьях он резко выступал против концепции Голодомора как геноцида украинского народа, которую отстаивала значительная часть украинских политических элит, объявлял передачу Крыма Украине историческим недоразумением, а в интервью программе «Вести» в 2008 году неодобрительно отозвался об «оранжевой революции». Тем не менее он в том же интервью призвал руководителей России не вмешиваться во внутренние дела государств СНГ. Таким образом, мировоззрение позднего Солженицына стало этатистским, но оставалось антиимперским и постколониальным [Солженицын 2008].

6. 2000-е: деконструкция утопии «коллективной внутренней эмиграции»

Постколониальное отношение к территориальной экспансии, которому Солженицын дал «право голоса» в неподцензурной публицистике 1970-х, получило продолжение в русской культуре — но только через несколько десятилетий. В 1990-2000-е годы возникла целая группа произведений, в которых русский народ или гражданская нация России интерпретировались как постколониальные общности²⁹, а собственно российская территория — как заведомый *фантазм*, своего рода коллективная проекция памяти об утраченной имперской мощи.

Две противоположные стратегии в этом постколониальном письме представляют Дмитрий Быков и Елена Фанайлова. В «поэме» (романе) Д. Быкова «ЖД» (2006) сохранена характерная для Солженицына 1970-х «связка» антиэтатизма и органицизма. Постимперское население России в романе Быкова идеологически «расслаивается» на три противостоящих друг другу квазиэтнуса: «варяги» и «хазары» бьются до полного взаимоистребления за власть над «чистым», жертвенным, скрытым в глубине страны народом — «васьками» и «машками».

²⁷Философ-самоучка Голубов в 1860-е годы издавал в Пруссии, в Иоганнесбурге, под руководством своего учителя инок Павла (прозванного Прусским; 1821-1895) русские старообрядческие книги и журнал «Истина», в котором публиковались в основном сочинения самого Голубова. В 1868 г. Павел Прусский и Голубов вернулись в Россию, присоединившись к официальной («никонианской») православной церкви [Буданова Н.Ф. Вступительная заметка к комментариям к роману «Бесы»: история замысла. — Достоевский 1995: 692].

²⁸Заслуживает отдельного исследования идеологическая зависимость поздних утопических проектов Солженицына от реализованных утопических проектов «русских деревень» в США и Канаде, как сектантских, организованных в начале XX века, так и созданных эмигрантами «первой волны» — таких, как казачья деревня Чураевка, выстроенная в США на реке Помпораге в соответствии с описанием жизни вольных казачьих деревень в Сибири, представленным в романном цикле писателя-эмигранта Георгия Гребенщикова «Чураевы».

²⁹Кроме проанализированных далее произведений, можно упомянуть роман А. Волоса «Победитель» (2009), в котором автор доказывает, что «колониальная война» СССР в Афганистане послужила главной причиной распада империи.

Каждая из этих общностей («хазары», «варяги» и «васьки-машки») объединена определенным, свойственным только ей отношением к идеологиям российской власти, как их представляет себе писатель. Любая из этих групп оказывает определяющее влияние на поведение всех своих членов — как это свойственно нациям в романтических концепциях национализма. Состоящий из трех «квазиэтносов» российский народ, прекративший внутреннюю колонизацию страны, оказывается исторически бездомным.

Такое олицетворение умозрительных идеологических сущностей в виде субэтносов и есть форма органицизма, хотя и более утонченная и ироничная, чем у Солженицына: Солженицын представлял русский народ как исторически реальное «тело», а Быков демонстрирует, что его «квазиэтносы», по сути, являются реализованными историко-культурными метафорами.

Противоположную стратегию разрабатывает Елена Фанайлова в поэме «Балтийский дневник» (2008). Она деконструирует органицистское представление о «народе» и «нации»³⁰, которые предстают то как собирательное действующее лицо, то как совокупность нарративов об отдельных людях. Герой/героиня считает себя «производителем смыслов» для олицетворенного персонажа-«нации»³¹, но упомянутые в поэме частные жизненные истории одновременно подрывают и подтверждают стереотипы, существующие в его/ее представлении.

Современное положение общества предстает как следствие многовековой колонизации — Фанайлова именно так и называет этот процесс.

Нация за меня
 Пьет пиво Балтика, курит сигареты Винстон,
 Чисто как девочка со спичками
 Сидит на нефтяной трубе
 Болтая ногами
 <...>
 Выходит на улицы с красными флагами
 Выходит на улицы со свастикой на рукаве
 <...>
 Уже давно с трудом понимается,
 Зачем ей одна шестая часть суши
 Ну ладно, одна седьмая,
 Без Прибалтики и Грузии,
 Украины и Средней Азии,
 Но остальной Кавказ не отдадим,
 Зачем ей, к примеру, Сибирь,
 Где от одного до другого города
 Численностью 500 тысяч жителей
 Надо ехать 500 километров.

Ермак и Екатерина
 Боролись за природные ресурсы
 Под прикрытием православия, это понятно,
 Это вам скажет любой историк колонизации.
 Но мы-то, мы-то?
 Повидаться с товарищами

³⁰Оба этих произведения — «ЖД» и «Балтийский дневник» — уже анализировали с постколониальной точки зрения Марк Липовецкий и Александр Эткинд [Липовецкий, Эткинд 2008], поэтому я ограничиваюсь здесь только краткими замечаниями.

³¹В предисловии герой поэмы описан как афроамериканский рэппер Пафф Дэдди (реальное лицо), который якобы является «внутренним негром» «литератора Елены Фанайловой».

На выходные
За 300 км — говно вопрос [Фанайлова 2011: 47-49].

Наиболее радикальна в деконструкции органицистского представления о нации, государстве и освоении территории Фаина Гримберг в поэме «Тривиальная песня о государстве» (2006). Поэма Гримберг представляет собой аллегорическую историю российского государства, которое изображено сначала как девочка, а затем женщина, хотя иногда внезапно приобретающая мужские черты; гендерная игра подчеркнута графически, через выделение курсивом родовых окончаний глаголов, описывающих действия героини-«государства» в грамматическом среднем роде. Ее образ пародирует гендерно-окрашенные репрезентации власти, весьма значимые для истории русской культуры³², он соединяет образ «России-невесты» и императрицы-матери с типажом мелодраматической авантюристки из современных масскультных романов.

Государство Машутка бегало босенькое,
совсем достоевское
Мама Золотая Орда больно шлёпала по заднюшке
Маленькое государство крутилось в труппном дворе
на задворках истории
где блошинные рынки, свалки и сараи с дерьмом
Оно толкалось в подворотнях
со всякими там улусами,
ханствами недопуканными
и герцогствами бандитскими
бегало на ихние дискотеки хулиганские
старомодные
нюхало клей из полиэтиленового пакета,
кидалось камешками в чужие стекольные окна,
писало в тёмных подъездах
и писало на грязных стенках слова на разные буквы
И вдруг, вдруг
что-то теснило, волновало детскую грудку,
цыплячью ещё,
и бежало государство на большую дорогу
наперерез летящим в ниссан-террановых порше
сильным и очень культурным государствам
и кричало,
срывая детский голосок на ветру сквозном:
— Я тоже, тоже государство! Давайте я к вам послов пришло... [Гримберг 2006:
57-58]³³.

Наблюдателями и истолкователями поступков «государства» выступают в поэме Андрей Иванович и тётя Катя. Андрей Иванович — сквозной герой поэм Гримберг, своего рода воплощение жертвенной и рефлексивной русской интеллигенции, тётя Катя — его столь же типизированная интеллигентная подруга. Они не могут ни помочь, ни помешать страшной карьерой своей подопечной, но иррационально привязаны к ней и благодаря своей любви эстетизируют поступки государства. Здесь Гримберг прямо ссылается на сказку Э.Т.А. Гофмана о крошке Цахесе:

³²См. подробнее: Rutten 2010. В финале поэмы «Балтийский дневник» Фанайлова тоже обыгрывает образы «нации» как «девочки», «сестры» и «жены».

³³В цитатах сохранены авторские шрифтовые выделения.

Государство лежало мёртвое
 и медленно превращалось
 из отвратного мёртвого крошки Цахеса
 в красивого мёртвого Циннобера
 <...>
 И перед глазами его [Андрея Ивановича],
 то есть перед внутренним взором,
 трепетало зрелище государства,
 такого,
 каким *она* когда-то некогда
 вбежало, влетело стремглав
 в интерклуб сильных государств,
 растрёпанное, босенькое,
 в грязном платишке,
 Достоевское насквозь,
 на тонкой шейке византийский серебряный крестик болтается,
 а в кулачке замурзанном амулетик монгольский зажат,
 вбежало влетело закричало яркоглазое:
 — Люди! Я маманьку замочило!..
 И Андрей Иванович тогда сказал тётке Кате:
 — Катерль! Это будет великое государство!..
 и показал пальчиком... [Там же: 61, 62].

У Куваева колониационное насилие (борьба героев с косной чукотской природой, аллюзивно отсылающая к лагерному опыту — через отождествление реального Дальстроя и изображенного в романе Северстроя) изображено как необходимое, а причиняемая им травма «искуплена» героическим самопреодолением самих колонизаторов. У других авторов, писавших о внутренней колонизации — Солженицына (старшего современника Куваева), Быкова, Фанайловой и Гримберг (чьи анализируемые здесь произведения созданы уже в 2000-е) — социальный порядок России представлен как результат насилия, чьим следствием стала коллективная психологическая травма, ныне «вписанная» и в сам этот порядок, и в идентичность повествователя. Поэтому произведения Солженицына, Быкова, Фанайловой и Гримберг могут быть с равными основаниями названы постколониальными.

Но вот рецепты выхода из постколониального состояния в этих сочинениях принципиально различны. Солженицын предлагает фактически принять коллективное, «соборное» решение по «проработке прошлого». Быков мечтает, что травмированная идентичность может быть излечена чудом, посланным свыше (см. финал романа «ЖД»). Фанайлова и Гримберг пишут о необходимости постепенной трансформации постколониального сознания путем индивидуальной внутренней работы, Гримберг — «от противного» (согласно ее поэме, интеллигент, привыкший верить в силу и прекрасное будущее государства, после его ослабления может только эмигрировать — следовательно, такая безоговорочная вера имеет привкус патологии), Фанайлова — эксплицитно.

Нация
 Хоть ты и совершенно безмозглая и безнравственная
 Хоть ты и никому не нужна
 Дурочка, поражена
 В правах, дочка, сестра, жена
 Это тебе всё кажется
 Наконец очнись, давай отважмся
 Встать, улыбнуться и накрасться

Сделать зарядку
А потом одеться и отправиться

Попробуем отвязаться
Разведчица, маленькая разбойница

Первая редакция [Фанайлова 2011: 60].

7. Эрозия идеологемы аккультурации в 1970-е годы: Ф. Искандер и С. Липкин

Для того, чтобы проследить историю становления второй ветви российского «постколониального письма», — той, что деконструирует мифологию уже не освоения, а аккультурации, — необходимо вернуться назад, к описанию позднесоветской культуры. Послесталинская аккультурация во многом была основана на восстановлении безвозвратно утерянного status quo малых народов СССР. Те этносы, которые не были депортированы, сохраняли память о массовом истреблении своих политических и культурных элит в 1930—1940-е годы.

В середине 1950-х некоторым из депортированных разрешили вернуться обратно (но такого разрешения не получали вплоть до перестройки корейцы, крымские татары, немцы Поволжья, турки-месхетинцы, финны-ингерманландцы и др.). Однако дома изгнанников были уже заселены жителями других республик или центральной России, поэтому возвращение «принудительных мигрантов» (в терминологии Павла Поляна [Полян 2001]) сопровождалось всплесками межнациональной розни и прямого насилия.

В период «оттепели» в «автономных республиках» была отменена часть одиозных русификаторских языковых практик, объявленных «перегибами»³⁴. В советских автономиях произошло формирование нового типа элит — прагматичных, дозированно использовавших национальные лозунги и всегда готовых к репрессиям против местных националистов [См. об этом, например: Суни 2004: 193-195].

Несмотря на использование марксистской интернационалистской риторики, проводники такой ситуативной политики не могли противопоставить требованиям националистов никаких универсалистских проектов, каким был большевизм в 1920-е годы. В 1920-1930-е годы элиты «автономных республик» (впоследствии большей частью репрессированные) были агентами национального строительства, но для их преемников этот путь был в целом закрыт, потому что современные нации в СССР были *уже* сконструированы.

Ментальный и эмоциональный вакуум стал особенно ощутимым в 1970-е годы, когда СССР оказался в ситуации общего идеологического кризиса. Именно тогда наиболее проницательные наблюдатели пришли к выводу: советская модернизация, которая реструктурировала этносы империи, а некоторые народы создала заново и в целом включила народы СССР в универсалистский исторический проект, одновременно была насилием, породившим тяжелую историческую травму. Переживание модернизации и травмы как двух аспектов одного и того же процесса было характерно и для первых постколониальных теоретиков, писателей и публицистов из «развивающихся» стран.

В 1970-е годы к рефлексии этой проблемы одновременно подошли авторы нескольких национальных литератур, существовавших на территории СССР. Но я буду рассматривать примеры только из литературы на русском языке. В осознании постколониальной проблематики она была не единственной, но особенно важной, так как именно литература, написанная на «языке межнационального общения», явным образом совмещала оптику колонизатора и «туземца».

³⁴Подробнее об этих русификаторских нормах и их квалификации как «перегибов» см., например: Завьялов 2006: 345-346.

Одним из самых ярких авторов, писавших о советской аккультурации, был Фазиль Искандер. Самый «постколониальный» его роман — «Сандро из Чегема» (1973—1981³⁵). Подробный анализ этого романа потребовал бы обширной монографии, и здесь я вынужден буду ограничиться лишь краткими замечаниями, но отмечу, что первой к постколониальному пониманию романа пришла Марина Каневская — один из наиболее глубоких интерпретаторов творчества Искандера [Каневская 2005]³⁶.

Советская либеральная критика считала Искандера своего рода кавказским собратом русских писателей-«деревенщиков». Сегодня можно видеть, что это сопоставление было следствием своего рода оптической иллюзии, вызванной общностью поколения (и Искандер, родившийся в 1929-м, и «деревенщики», родившиеся в 1920—1930-х годах, принадлежали к «шестидесятникам») и сугубо внешним сходством места действия: как известно, действие большинства произведений Искандера отнесено к вымышленному абхазскому селу Чегем. Сходство это внешнее потому, что абхазское и русское село — образования принципиально разные. У героев Искандера не было памяти ни об общинном землевладении, ни о мучительно отделявших себя от общины «кулаках». Их память о владении землей до коллективизации индивидуальна и идиллична. Создание колхозов становится для них коллективной травмой — страшной, но исторически первой, — а не очередным этапом распада общины.

В произведениях «деревенщиков» — Федора Абрамова, Василия Белова, Валентина Распутина, раннего Виктора Астафьева, в «Матренином дворе» Солженицына — деревенские жители показаны глазами городского интеллектуала, который чувствует, что героев объединяют домодерные, «вечные» этические ценности рода и семейных связей — или даже, что наивный деревенский житель интуитивно чувствует эти ценности лучше, чем рефлекслирующий, приспособляющийся к властям и социальным условиям советский интеллигент (см. повесть В. Белова «Воспитание по доктору Споку», 1978)³⁷.

Напротив, в произведениях Искандера сам повествователь словно бы разъят на противоречащие друг другу голоса. Такое «расщепление» можно считать выражением одного из ключевых принципов модернистской эстетической традиции — проблематизации субъекта литературного высказывания. Характерный жест искандеровской прозы — иронически преувеличенное толкование жеста или фразы, сказанной абхазцем, для русского читателя, или для самого рассказчика, который чувствует, что не понимает происходящего. Это подробное, бесконечно разрастающееся толкование, предлагающее множество трактовок того или иного поступка, парадоксально свидетельствует о том, что «всевидящий» повествователь, напоминающий нарратора в произведениях Льва Толстого³⁸, не может дать окончательного объяснения происходящих событий и сам часто не уверен в своих интерпретациях.

Помню [после этого разговора], в голове застрял какой-то обрывок мысли насчет того, что не только люди создали богов по своему подобию, но и каждый человек в отдельности создает бога по своему подобию. Впрочем, возможно, я об этом подумал не тогда, а несколько позже, а то и раньше [Искандер 1991: I: 48].

³⁵Впервые фрагменты из романа были опубликованы в журнале «Новый мир» в 1973 году (№ 8, 9, 10, 11), отдельное издание вышло в 1977 году, но было сокращено цензурой примерно в три раза, полный текст впервые напечатан в США в двух томах: Ann Arbor, 1979, 1981. В СССР дополненный и заверченный текст был издан в 1989 году в трех томах, версия, объявленная писателем окончательной — в 1991-м. В дальнейшем роман цитируется именно по этому последнему изданию: Искандер 1991.

³⁶Марина Каневская погибла в 2002 году, и статья была опубликована посмертно.

³⁷См. об этом в статье Нэнси Конди в сборнике «Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей» / Под ред. А. Эткинды, Д. Уффельмана, И. Кукулина. — М.: Новое литературное обозрение, 2012.

³⁸Литературоведы уже анализировали переклички между нарративными техниками Искандера и Л. Толстого, в том числе и использование в прозе Искандера фигуры «всевидящего» повествователя: Ryan-Hayes 1988; Сарнов 1978; Каневская 2005.

Искандеру важна не столько родовая «круговая порука» (хотя он и пишет о разрушенном единстве семьи как об одной из тяжелейших утрат, понесенных людьми в XX веке), сколько атмосфера взаимопонимания, которая может связывать *разные* семьи и представителей разных этносов. Утрата психологического и культурного разнообразия в Чегеме и во всей Абхазии сопровождается распадом непосредственных эмоциональных связей и поэтому оказывается частью общей катастрофы изначального «чегемского» уклада: «...не слышно греческой и турецкой речи на нашей земле, и душа моя печалится, и дух осиротел. <...> Я привык слышать в воздухе родины абхазскую речь, русскую речь, грузинскую речь, мингрельскую речь, армянскую речь, турецкую речь, и теперь, когда из этого сладостного многоголосия, из брызжущего свежестью щебета народов выброшены привычные голоса, нет радости слуху моему, нет упоения воздухом родины!» («Харлампо и Деспина»).

Эта атмосфера доверия, описанная как часть репреспективной утопии, в то же самое время входила в состав утопии перспективной, футурологической — и специфически интеллигентской. Близкие неформальные отношения, основанные на иронии и взаимной приязни, стали одной из главных ценностей для литературы «шестидесятников»; впоследствии, в 1970-е, такие отношения были осмыслены как единственная возможная защита от давления репрессивного государства и нетолерантного общества.

Надежда на спасительную взаимную поддержку была воплощена в знаменитой песне Булата Окуджавы «Давайте восклицать» (1975). Призыв к коллективной солидарности, который стал художественной и идейной формой для воплощения этой важной для советских 1960-х эмоции, обусловил ее особый статус в позднесоветской интеллигентской культуре — она стала настоящим социальным кредо нескольких поколений. Однако у Искандера эта эмоция проникнута ироническими интонациями и мотивирована ностальгией по утраченной чистоте сельской жизни.

Согласно Марку Липовецкому, в главе о Сталине — «Пирь Валтасара» — как, впрочем, и в других новеллах, составляющих роман — Искандер показывает, что «тоталитарный порядок опирается на традиционные народные обычаи, „всего лишь“ меняя их ориентацию — направляя их на религиозное поклонение власти и против самых робких проявлений достоинства личности» [Липовецкий 2000: 289]. Чегем, по Искандеру — потерянный рай, но чегемцы могут заблуждаться не больше и не меньше, чем городские, «долинные» жители. Более того, в репрессивной модернизации участвует сама чегемская природа: священное дерево грецкого ореха, растущее в Чегеме, после начала коллективизации начинает отчетливо отзываться на каждый ритуальный удар топора словом «кумхоз-з-з-з...», то есть «колхоз» — правда, «произносит» его дерево с выговором «цивилизованного» райцентра Кенгурск [Искандер 1991: I: 158-166]. Сами же чегемцы постоянно подозревают во всех дурных событиях козни эндурцев — жителей соседнего «вражеского» села. Смысл противопоставления чегемцев и эндурцев подробно проанализировал сам Искандер в манифестарном предисловии к итоговому изданию:

...эндурцами могут быть представители любой нации. Эндурцы — это и наш предрассудок (чужие), и образ дурной цивилизации, делающих нас чужими самим себе. Однажды мы можем проснуться, а кругом одни эндурцы, из чего не следует, что мы не должны просыпаться, а следует, что просыпаться надо вовремя. Впрочем, поиск и выявление эндурцев и есть первый признак самих эндурцев [Искандер 1991: I: 6].

В этом указании на скрытое в «патриархальной» картине мира противоречие абхазский писатель ближе не российским «деревенщикам», а скорее постколониальной ветви латиноамериканской прозы, от раннего Алехо Карпентьера («Царство земное») до Габриэля Гарсиа Маркеса («Сто лет одиночества»), вообще близкого Искандеру по своей склонности к иро-

нии и притче [Брикер, Дальгор 1984]. Предвестием такой позиции в русской литературе была повесть А. Платонова «Котлован» (возможно, известная Искандеру еще в период написания «Сандро...»), в которой коллективизацию помогает осуществлять медведь. Функционально медведь-обобществитель не слишком отличается от орехового дерева, отчетливо произносящего «Кумхоз-3-3-3...».

Несмотря на то, что в Абхазии во времена коллективизации правил местный уроженец, всемогущий Нестор Лакоба, герои Искандера воспринимают репрессивную власть не только как чужую, но и как инокультурную. Милиционера, который собирается везти на судмедэкспертизу в райцентр кости, оставшиеся от обгоревшего трупа (действие происходит в начале 1930-х), возмущенные родственники покойного отговаривают, обращаясь к нему с риторическим вопросом: «Ты из России приехал или из Кенгурска?» [Искандер 1991: I: 179].

Олицетворение всех нравственных достоинств традиционной абхазской деревни, старый Хабуг (отец Сандро), вынужден признать, что новая власть, лишая крестьян земли, одновременно открывает школы в самых высокогорных районах: «...пусть среди этих чесучовых кителей будут наши люди, которые, может быть, откроют глаза этим горлопанам...» [Искандер 1991: I: 156].

Дядя Сандро Чегемба (то есть «чегемский», олицетворяющий Чегем, центр искандеровского мира!), трикстер, «лучший тамада всех времен и народов», типичный персонаж плутовского романа, оказывается медиатором не только между чегемцами и властями, — человеком, которому «позволено клясться именем Нестора [Лакобы]», — но и между двумя голосами расщепленного рассказчика. В романном пространстве ему сохраняет жизнь начальство, вплоть до Сталина, но на метатекстуальном уровне именно Сандро автор делает хранителем памяти об истории XX века.

Такая позиция — характерно постколониальная. Описывая «чегемские» ценности как универсальные, повествователь Искандера отделяет себя от них на критическую дистанцию. Его отношение к Сандро — своего рода концентрированное выражение тех смешанных чувств восторга и горечи, на которых основано это дистанцирование.

Постколониальный характер памяти Сандро особенно ясно заметен в новелле «Пирсы Валтасара». В ее финале выясняется, что еще ребенком Сандро встретил на горной дороге Сталина — в ту пору молодого террориста, удиравшего с награбленными деньгами после очередного «экса» — и от испуга соврал отцу о том, по какой дороге ушел с навьюченными лошадьми неизвестный ему разбойник. Через много десятилетий Сандро считал, что спас Сталина от поимки и ареста — но отказывался принимать на себя вину за дальнейшую карьеру диктатора:

— Как сейчас вижу, — говаривал дядя Сандро, — все соскальзывает с плеча его карабин, а он все его зашвыривает на ходу, все подтягивает не глядя. Очень уж у Того покатое плечо было...

При этом дядя Сандро глядел на собеседника своими большими глазами с мистическим оттенком. По взгляду его можно было понять, что, скажи он вовремя отцу о человеке, который прошел по нижнечегемской дороге, вся мировая история пошла бы другим, во всяком случае, не нижнечегемским путем.

И все-таки по взгляду его нельзя было точно определить, то ли он жалеет о своем давнем молчании, то ли ждет награды от не слишком благодарных потомков. Скорее всего, по взгляду его можно было сказать, что он, жалея, что не сказал, не прочь получить награду.

Впрочем, эта некоторая двойственность его взгляда заключала в себе дозу демонической иронии, как бы отражающей неясность и колебания земных судей в его оценке [Искандер 1991: I: 252-253].

Для того, чтобы совместить позиции жертвы истории и инициатора ее важнейших событий, Сандро Чегемба прибегает к тотальной эстетизации, превращении ее в цепочку притч

или застольных баек, а самого себя — в театрализованную, «немного оперную фигуру» [Искандер 1991: I: 32]. Однако повествователь, описывая Сандро, указывает на «зазор» между эстетизированной версией истории-тоста и другой историей — событием катастрофы, которое можно назвать, но невозможно описать последовательно. Эта катастрофа — распад рода старого Хабуга (часть его родственников погибла в результате политических репрессий, другие были измучены бытовыми тяготами, третьи потеряли остатки былой общинной солидарности и десятилетиями ведут бесконечные дразги) и потеря чувства «Тайны» — эротически окрашенной привязанности крестьянина к своей собственной земле.

Второе, столь же важное произведение об аккультурации, созданное в 1970-е годы — повесть Семена Липкина «Декада» (1979-1980)³⁹, в еще большей степени, чем «Сандро из Чегема», написанное без оглядки на цензурные нормы: в нем обсуждаются не только сталинские «этнические чистки», но и советская национальная политика как ленинских, так и сталинских и послесталинских времен. Даже если бы на имя Липкина в начале 1980-х не было наложено цензурное табу⁴⁰, ни одного фрагмента из «Декады» опубликовать в советской печати было бы невозможно.

Так как повесть Липкина известна гораздо меньше, чем роман Искандера, вкратце скажу о ее сюжете. Она описывает историю вымышленной северокавказской республики — Гушано-Тавларской АССР, населенной двумя народами, равнинным — гушанами, и горным — тавларами (слово «тавлар» в некоторых тюркских языках означает просто «горцы»⁴¹). Это воспроизводит реальную схему организации сразу нескольких реальных автономных республик и автономных областей Северного Кавказа, населенных двумя народами: Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Чечено-Ингушетии... История вымышленной Гушано-Тавларии с 1930-х до 1970-х годов показана читателю глазами поэта по имени Станислав Бодорский, который зарабатывает переводами стихов с гушанского и тавларского, — он описан одновременно с иронией и сочувствием.

Психологически образ Бодорского во многом «срисован» с Арсения Тарковского вплоть до узнаваемых деталей — например, Липкин пишет о склонности героя рассказывать о своей древней польско-кавказской родословной⁴². Однако история Бодорского, при аналогичной внешней канве, не вполне похожа на реальную биографию Тарковского и отчасти напоминает биографию самого Липкина. Бодорский специализируется на переводах гушанской и тавларской поэзии, узнает о насильственной депортации тавларов в 1944 году (гушаны оказываются спасены от депортации благодаря сложной интриге, проведенной в Москве «гушанским» секретарем рескома ВКП (б) Даниялом Зауровым), в 1958 году в Чечено-Ингушетии становится свидетелем волнений русского населения, которые были вызваны стычками с

³⁹Это произведение было впервые опубликовано в Нью-Йорке в 1983-м (Chalidze Publications), в СССР — в журнале «Дружба народов» в 1989-м, отдельным изданием — в 1990-м; характерно, что в отдельном издании было указано, что оно выходит в серии книг, наиболее востребованных читателями журналов, но в дальнейшем «Декада» не переиздавалась.

⁴⁰Липкин несколько лет не мог печататься под своей фамилией после того, как опубликовал подборку стихов в альманахе «МетрОполь». Когда в 1979 году Виктор Ерофеев и Евгений Попов были исключены из Союза писателей за участие в альманахе, Семен Липкин и его жена, поэтесса Инна Лиснянская, вышли из организации в знак протеста; это же сделал и Василий Аксенов. Этот поступок серьезно осложнил Липкину и Лиснянской дальнейшую жизнь в СССР — Аксенов же, как известно, вскоре после выхода альманаха эмигрировал. Можно предположить, что именно после выхода из СП Липкин счел, что может теперь действовать без оглядки на цензуру — и приступил к написанию «Декады».

⁴¹Благодарю за консультацию Б.А. Каца.

⁴²Как известно из воспоминаний о Тарковском, он любил рассказывать впечатляющую, но, возможно, не имевшую реальной основы историю о том, что его род происходил от кумыкских шамхалов Дагестана, чьи генеалогические корни восходили к хазарским каганам VIII в., и что один из этих шамхалов якобы некогда перешел на польскую службу. Дочь поэта Марина Тарковская полагала, что Тарковский происходил не от кавказских предков, а от из обедневшего и обукраинившегося польского шляхетского рода [Тарковская 1992; Тарковская 1999: 43]. Новую попытку обосновать дагестанскую родословную Тарковского см.: Алиев 2000.

возвращавшимися из ссылки чеченцами (реальное событие — разумеется, замолчанное советской печатью [См., например: Кузнецова 2005; Козлов 2011]), в 1960-1970-е годы поддерживает контакты с тавларскими интеллигентами, которые борются за сохранение национальной культуры.

Напомню факты биографии Липкина, важные для понимания исторического и психологического контекста повести. Липкин, выросший в Одессе, учился как поэт у Эдуарда Багрицкого, в 1929 году по его совету переехал в Москву, где начал публиковать стихи в газетах и журналах и вошел в складывавшуюся вокруг Георгия Шенгели группу молодых поэтов, которые интересовались скорее продолжением традиций «серебряного века», нежели участием в советской литературной политике. В эту группу входили, кроме Липкина, Арсений Тарковский, Мария Петровых и Аркадий Штейнберг. Для того, чтобы найти в советской ситуации возможность выживания⁴³, они стали переводить с языков народов Кавказа и советской Средней Азии, чаще всего по подстрочникам (впрочем, Липкин тогда же, в 1930-е, выучил персидский — напомню, что таджикский язык, отделившийся от персидского в XV веке, сохраняет с ним большую близость).

Как много позже вспоминал Липкин, сначала он рассматривал перевод как деятельность, необходимую только для заработка и социальной адаптации, но быстро почувствовал интеллектуальную и экзистенциальную увлекательность задачи, установил дружеские связи с поэтами заново «организованных» литератур народов СССР и чувствовал себя полноценным участником исторически масштабного процесса национального строительства. «Мы, — писал он от лица четырех поэтов «шенгелиевского» круга, — <...> трудились, исполненные чувства ответственности перед развивающимся национальным самосознанием» [Липкин 1990: 8].

Сталинские депортации народов в 1944 году Липкин воспринял как личную катастрофу: «Когда в эпоху сталинского геноцида решили ликвидировать как нации калмыков, чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев, крымских татар, я с ума сходил от невыносимой боли, я плакал по ночам, вспоминая высланных друзей. Эта боль мучает меня и поныне», — писал Липкин в 1989 году [Там же]. В своем перечислении Липкин стремится не забыть ни один из депортированных этносов — правда, не упоминает поволжских немцев, вероятно, потому, что в его культурный горизонт переводчика входили в первую очередь «восточные» (мусульманские) народы.

Перед нами — ситуация, *прямо противоположная* той, что описывает Эдвард Саид в книге «Ориентализм». Саид полагает, что интеллектуалы — специалисты по изучению «Востока вообще» — способствовали экзотизации мусульманских народов Передней и Средней Азии, восприятию их в западноевропейских культурах как единого целого и тем самым — вырабатывали «знание-власть» (по М. Фуко) и превращали мусульман Азии в отчужденный объект колониального управления со стороны европейских держав. Можно обсуждать, в какой мере Липкин, Тарковский, Петровых и Штейнберг в довоенный период способствовали экзотизации тех народов, чью поэзию они переводили — но несомненно, что они лишь в очень малой степени чувствовали себя представителями колониальной власти. В период же после депортации знание интеллектуала (этнографа, историка или переводчика) оказывается своего рода *контр-властью*, основой для *антивластной солидарности* с колонизированными

⁴³В 1930-е годы Липкин публиковал в журналах совершенно советские по идеологии и риторике стихи. По-видимому, первоначально он «мигрировал» в переводы не столько от невозможности приспособиться к советской стилистике, — освоить ее Липкину, кажется, было не очень сложно — сколько из-за ощущения личной эмоциональной и психологической несовместимости с нормами повседневной советской литературной жизни второй половины 1930-х и более позднего времени — агрессией, взаимным подсиживанием, демонстративной неприязнью к другим культурам. Липкин был членом Союза советских писателей с момента его основания в 1934 году, но от постоянных нападков были тогда до некоторой степени застрахованы только авторы, уже приобретшие известность к концу 1920-х годов, Липкин же был молодым и не слишком признанным поэтом.

ми народами, не имеющей никаких рычагов политического влияния и вообще публичного выражения.

Советская программа «утопического колониализма» предполагала, что революция и советская модернизация вводят колониальные народы в пространство исторического и государственного существования. Искандер и Липкин показывали, что это вхождение в историю и универсалистскую культуру одновременно является репрессией и травмой, и отделить друг от друга процессы модернизации и репрессии невозможно.

В фикциональном историческом очерке о Гушано-Тавларии, приведенном в одной из первых глав «Декады», Липкин доказывает, что народы Северного Кавказа имеют не менее древние корни, чем славяне, и на протяжении всей повести регулярно отстывает в дореволюционную историю «гушанов» и «тавларов».

Потомок высланных тавларов, литератор-полудиссидент Алим Сафаров пишет о жизни своего народа по-русски (как и, к примеру, реальный Фазиль Искандер), и живет в гражданском браке с русской поэтессой-авангардисткой Олей, которая создает верлибры — что означало в контексте 1970-х, что она работает почти без надежды на публикацию. Сафаров отдает себе отчет, что его «семейная жизнь» нарушает сразу обе релевантные для него системы координат — авторитарную советскую и кавказскую, традиционалистски-мусульманскую по своему происхождению.

Повесть завершается двумя «состыкованными» фрагментами. Первый из них — дневник Сафарова, где тот размышляет, что значит для него быть тавларом и мусульманином, второй — размышления Бодорского (с которыми практически сливается голос незримого повествователя) о будущем (пост)имперской культуры. Больше всего Бодорский и повествователь боятся предошущаемого ими распада СССР, который они интерпретируют не как геополитическую катастрофу, а как очередную культурную травму:

Российская империя, как и Британская, была завоевательницей, но русский народ никогда не был надменным завоевателем, захребетником. Русские люди жили в нищете, унижающей душу неволе, а романовская империя одевала их в шинели и гнала на Восток. Они делили со всеми своими соотечественниками горе и нужду рабства, память и свет надежды. <...> Нас [людей русской культуры и жителей имперских окраин — *И.К.*] соединили не скоморошные слова о том, что жить стало лучше и веселее, а голодные села, аулы и кишлаки в пору всеобщей коллективизации, не многогектарные цветники вокруг вилл управителей, а зоны концентрационных лагерей, нас соединили не государственные застолья <...> а слезы вдов и матерей тех, кто не вернулся с полей страшной, долгой войны.

<...> Национальное самосознание крови всегда бездарно, всегда бесплодно, национальное самосознание культуры всегда талантливо, всегда плодотворно. Национальное самосознание крови есть бессмысленный и жестокий бунт бездарности против национального самосознания культуры.

<...> О вершины Кавказских гор, не отрывайтесь от России, ибо, если оторветесь, вы будете по ней тосковать, по моей бедной России, долготерпеливой моей России [Липкин 1990: 179].

Таким образом, герой Липкина сопоставляет жертв внешней и внутренней колонизации России и доказывает, что они должны не враждовать, а быть солидарными, так как их общий враг — имперская власть. В призывах к «солидарности травмированных» Липкин переносит на межэтнические и межкультурные отношения стратегию, которая, по мнению Эткинды, была характерна для классической русской литературы конца XVIII и XIX веков. Однако в литературе периода «классической» империи солидарность имела внутри-, а не межкультурный смысл.

От Радищева и далее многие русские писатели были жертвами преследований внутри своей страны. Эти белые мужчины принадлежали к угнетенному меньшинству. <...> Их маргинальные чувства породили канонические тексты. В этом отличие русской литературы от других классических литератур, к примеру британской или американской. В тех случаях, когда канон порожден доминирующей культурой, современные критики обращаются к маргинальным текстам, чтобы найти метафоры, адекватные своему опыту. В нашем случае канонические тексты созданы теми, кто подвергался дискриминации [Эткинд 2003: 122-123].

Эта, проанализированная Эткингом особенность русской литературной традиции и дала Липкину риторический ресурс для того, чтобы парадоксальным образом интерпретировать случай Сафарова как историю «нормального» (то есть не-советского) *русского* писателя. Стремление Алима быть «постколониальным» автором, по Липкину, выводит его за рамки советского этоса, но тем самым автоматически помещает его в традицию русской классической литературы, к которой принадлежит и Бодорский. Последняя фраза приведенной выше цитаты из размышлений Бодорского (она — последняя и во всей повести Липкина) отчетливо отсылает к 50-й строфе 1-й главы пушкинского «Евгения Онегина»:

Пора покинуть скучный брег
Мне неприязненной стихии,
И средь полуденных зыбей,
Под небом Африки моей
Вздыхать о сумрачной России,
Где я страдал, где я любил,
Где сердце я похоронил⁴⁴.

Африка для Пушкина была одновременно колониальным пространством, откуда Россию приехал его предок Абрам Ганнибал, и образом утопической, невозможной свободы [См. также: Neromnyashchy, Trigon 2006; Bethea 2006]. Липкин «подхватывает» эту сложную ассоциацию, неявно сравнивая кавказские республики с рассказчиком «Евгения Онегина». Однако позднесоветский писатель решительно меняет ракурс рассмотрения: вместо романтически-индивидуалистического «я» произведений Пушкина в центре монолога его героя оказываются «мы». Кавказ и Россия связаны и сопоставимы как пространства, в которых пережиты страдания общего, коллективного «мы». Истоки подобного сопоставления можно видеть еще в повести Л.Н. Толстого «Хаджи Мурат» (1896-1904), но Липкин по сравнению с Толстым резко акцентирует мысль о том, что сходство травм — знак общности исторической судьбы жертв внутренней и внешней колонизации.

8. Постсоветский период: новое «деколониционное письмо»

В начале 1990-х годов на языках бывших *subaltern nations* распавшегося СССР формируются «правильные» постколониальные литературы, демонстрирующая расколотость и гибридность постсоветского постколониального субъекта. В некоторых случаях это было вызвано прямым влиянием концепции постколониального письма, которую авторы усвоили из аналитической литературы («Полевые исследования украинского секса» Оксаны Забужко, 1996)⁴⁵, но иногда вырастало из непосредственной культурно-психологической интуиции ав-

⁴⁴Если прочитать заключительный монолог Бодорского с учетом этой пушкинской цитаты, он может быть понят как объяснение Липкина, почему после разгрома «МетрОполя», оскорбительных выпадов со стороны руководства Союза писателей (Феликс Кузнецов публично назвал его «Липкин-Влипкин») и выхода из СП поэт не считал возможным эмигрировать.

⁴⁵Забужко сама регулярно выступает в академических и популярных изданиях как теоретик правого постколониального феминизма в Украине. См. об этом: Жеребкин 2007: 273, 276, 287, 289; Жеребкин 2008: 150-155. Из работ самой Забужко на эту тему см., например: Забужко 2002.

тора («Стужа» Василя Быкова, 1969). Эту повесть, по меркам 1969 года совершенно «непроеходимую», в 1991 году Василь Быков доработал, опубликовал и перевел на русский⁴⁶.

В русской литературе новый этап осмысления колониальной проблематики начался в 1980-е — его инициировали представители «рижской» и «ферганской» школ, действовавших на окраинах империи [Кукулин 2002а; Кукулин 2008а]. Однако на территории метрополии эта постколониальная рефлексия оформилась только в 2000-е годы — тогда же, когда в русской поэзии началась интенсивная рефлексия исторической травмы в целом [См. об этом: Кукулин 2008б; Кукулин 2009]. Постколониальной интерпретации подверглись оба типа советских имперских практик — освоение и аккультурация. Разработанные в 2000-е годы разновидности постколониального изображения имперского освоения мы уже обсуждали — это произведения Д. Быкова, Е. Фанайловой и Ф. Гримберг. Теперь следует сказать о том, как в 2000-е годы была продолжена традиция постколониального изображения аккультурации, основанная Фазилем Искандером и Семеном Липкиным.

«Письмо аккультурации» 2000-х годов основано на той же идее расколотости и гибридности субъекта, что и «письмо освоения», однако его эстетическим источником является не только собственно проза Искандера и Липкина, но и произведения о скрытых, «забытых» этнических и религиозных меньшинствах, изначально имевшие метафорический характер — такие, как рассказ Николая Байтова «Леночка» (конец 1980-х) о некоей неназванной народности, вопреки всем гонениям сохраняющей свои ритуалы в современном многокультурном мегаполисе⁴⁷.

Среди постколониальных произведений об аккультурации наиболее заметными являются проза Дениса Осокина, особенно его повесть «Овсянки», некоторые стихотворные циклы Сергея Завьялова и отдельные стихотворения Екатерины Соколовой. Во всех этих сочинениях колонизация предстает как вытесненная из памяти общества травма, которую анализирует «постколониальный субъект». Герои произведений этих авторов стремятся осознать, подобно Алимусу Сафарову, каким образом в их сознании переплетаются элементы полузабытой «родной» — точнее, уже не совсем родной, а скорее заново изобретенной — культуры и общего постимперского, универсально-«общезападного» социального порядка. Однако речь во всех этих случаях идет об аккультурации не кавказского народа, отличающегося от русских очень заметно, а угро-финских народов Поволжья и Северного Приуралья, которые не воспринимаются как экзотические и вдобавок населяют территории, традиционно воспринимаемые как сугубо «русские». В самом деле, что может быть более географически русским, чем Волга?

Понятие «внутренняя колонизация» меняет значение: у названных авторов речь всякий раз заходит о народе, который некогда был колонизирован, однако неизвестен нынешним потомкам колонизаторов и растворился среди них — но не до конца.

Наиболее ясный пример такого письма представляют произведения Сергея Завьялова, который сам определяет свое нынешнее творчество как постколониальное [См. подробнее: Орлицкий 2008] и регулярно печатает публицистические статьи на «постколониальные» темы [См., например: Завьялов 2010а]. Рассмотрим поэму Завьялова «Четыре хорошие новости» (2008) — вариацию Четвероевангелия, повествующую о том, как к народам исторической Мордовии (Мордовская АССР, Пензенская и Нижегородская области) — эрзянам, мок-

⁴⁶Колониальную проблематику в беседе с В. Быковым обсуждала филолог-белорусист Зина Гимпелевич. См. ее перевод беседы с Быковым на английский в Интернете: Two Interviews with Vasil Bykau (1995, 1996) (<http://belarus8.tripod.com/ZapisyBINIM/23.05.htm> [18.08.2011]).

⁴⁷Подробнее об этом рассказе и о восходящей к нему эстетической традиции см.: Кукулин 2002б.

шанам, мишарям⁴⁸ и русским, в 1970-е годы приходит Инешкайпаз⁴⁹, демиургическое божество дохристианского мордовского пантеона. Инешкайпаз, хотя и совершает чудесные исцеления, остается неузнанным, находит немногочисленных учеников, подвергается вместе с ними преследованиям милиции, гибнет в пятницу на Страстной неделе, и, возможно, воскресает в день Пасхи. Инешкайпаз оказывается неузнанным подлинным Христом, отвергнутым русскими колонизаторами.

И разнеслась молва о нём по всей Мордовской АССР, и представители национальной интеллигенции сказали: «Вот пришёл тот, кто говорит, что он — Сын Эрзянский, а сам любит пожрать и выпить, друг разному ворью и шлюхам?»

1. Да что угодно можно было говорить об этой странной компании, сидевшей в том августе вечерами, как тут говорили, «в кафе» —

2. вонючей ардаатовской⁵⁰ столовке — через дорогу от никогда не разбиравшейся праздничной трибуны из размалёванной фанеры;

3. вид у всех был измученный и уставший, или, как сказали бы в стихах, *трудящийся и обременённый*;

4. ели, не помыв рук, пили водку, мрачно смотрели перед собой, отказывались говорить по-русски...

<...>

1. В общем-то, всем известно, чем эта затея кончилась, когда вся эта компания решила остаться в Нижнем [Новгороде] до Пасхи.

2. Все слыхали, что произошло в пятницу около 12.00 по московскому времени на Георгиевском съезде, что — в воскресенье около ноля часов на Бугровском кладбище,

3. Но главное: жизнь в городе дезорганизовать не удалось, работали метрополитен и наземный пассажирский транспорт,

4. порядок поддерживался исключительно силами милиции

5. без участия ОМОНа, без точечных бомбардировок, без взрывов в многоэтажных домах.

6. Так что никакой *Меч* никто не пронёс: остался на Мордовской *земле Мир* и в многонациональных её *человеках* — *благоволение*.

7. И согласие сына с отцом его, и дочери с матерью её,

8. и свекрови с невесткой её, и тещи с зятем её,

9. и всякого начальника с подчинённым его⁵¹.

Однако после этого мрачно-иронического сообщения о том, что приход Инешкайпаза не смог привести к национальному восстанию или хотя бы к установлению более справедливых общественных отношений, вдруг следует возгласие на мордовском языке, завершающее поэму: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» — оно-то и оказывается подлинным финалом:

⁴⁸Мишари (*устар.* мешеряки) — тюркоязычная этническая группа в Поволжье. Верующие мишари — мусульмане. Считаются либо обращенными в мусульманство потомками финно-угорского племени мешера, либо потомками татар Золотой Орды. Вплоть до настоящего времени у этнографов нет общепринятой гипотезы по этому вопросу, однако Завьялов считает мишарей народом угро-финского происхождения (об этом он говорил, комментируя поэму во время презентации книги «Речи» в московском книжном магазине-клубе «Bilingua» 5 декабря 2010 г.).

⁴⁹Написание «Инешкайпаз» — продукт историко-лингвистической реконструкции, произведенной Завьяловым, оно не совпадает с вариантами имени этого божества в двух главных диалектах мордовского языка: в эрзянском диалекте это божество именуется Инешкипаз, в мокшанском — Шкабаваз. Оно упоминается в эпической поэме «Масторава», реконструированной мордовскими филологами в 1990-2000-е годы на основе народных эпических сказаний. При обсуждении мордовского словоупотребления Завьялова я опираюсь на его электронное письмо ко мне от 20 ноября 2010 г.

⁵⁰Арда́тов (мордовск.-эрзянск. *Орданьбуе*) — город (с 1780 г.) на реке Алатырь (приток Суры), административный центр Ардаатовского района Мордовии.

⁵¹Сохранены шрифтовые выделения оригинала.

Тетянтъ, Цѣрантъ ды Святой Духонтъ лемсѣ.
Теперь всё [Завьялов 2010б: 52, 58].

Особенность поэмы Завьялова в том, что он постоянно обыгрывает двойственность географических и топографических названий в Поволжье: названия населенных пунктов и рек даются одновременно на русском и местном — то есть распространенном до русского заселения — языках, а русские названия даются то в советском, то в дореволюционном/постсоветском вариантах:

И вот приблизились к Обран Ошу — Нижнему Новгороду, — и когда вошёл он в Нижний Новгород и восходил по улице Свердлова, ныне Большой Покровской, весь город пришёл в движение и вопрошал: кто Сей? [Завьялов 2010б: 58]

Переозначивание и возвращение «вытесненных» названий весьма значимо для русского постколониального письма 2000-х. Аналогичный жест делает в стихах автор младшего поколения Екатерина Соколова, сейчас живущая в Москве, но родившаяся и выросшая в Сыктывкаре:

Здесь, куда ни придешь, –
читаешь слова по-своему, что бы ни означали.
Случайно увидела в зеркале надпись «рив гош» –
«шог вир» – по-коми – печальная кровь, кровь печали.
(«Здесь, куда ни придешь...», 2009⁵²)

В своих стихах Соколова производит своего рода постколониальное перечтение мотива памяти из фильмов Андрея Тарковского. В этих фильмах ретрансляторами памяти и хранителями исторического времени являются внеположные человеку предметы, с которыми герои не могут вступать в непосредственный контакт (в отличие от героя Марселя Пруста, откусившего печенья «мадлен») — зеркала; текущая вода; омываемые этой водой руины цивилизации. Такие носители памяти одновременно материальны и развоплощены, находятся словно бы на грани материальности. В уже процитированном стихотворении зеркало является инструментом «перекодировки» современного интернационального бренда в слова родного полузабытого языка — достояние личной памяти. Стихотворению, открывающему подборку Соколовой в журнале «Урал», предпослан эпиграф из фильма Тарковского «Зеркало»: «А теперь громко и четко: „Я могу говорить“». В той же подборке помещено стихотворение, демонстрирующее взаимное оборачивание родовой и детской памяти, которые в равной степени травматичны для их носителя («своя беда») — поэтому непонятно, как найти им место в индивидуальной психической жизни.

Едет каток, и скрипка играет, и русские люди поют.
Что мне отдать единственному человеку? –
Память медвежью – эту беду свою,
Нетвердую руку, зырянскую темную реку,

Дом? Я не знаю, кто там живет теперь,
Кто огород копает, танцует в окне со свечкой,
Спит за холодной печкой,

⁵²Соколова 2009а: 38. Эта же межъязыковая игра слов воспроизведена в стихотворении Соколовой «Вырастешь и увидишь, как медленно ты росла...» (2009) (опубликовано на личной странице Соколовой на литературном сайте «Полутона»: <http://polutona.ru/?show=1129235610> (19.08.2011).

Не закрывая дверь.

Только бы длилась речь, только бы чуть подольше.
В этих простых деталях все ясно душе.

Снова хочу уйти, и знаю уже,
Что тот человек за мной говорить продолжит [Соколова 2009б: 37].

Первая строка стихотворения отсылает к названию фильма, ставшего дипломной работой А. Тарковского во ВГИКе — «Каток и скрипка». Тексту предпослан эпиграф из (пересмысленного Соколовой) стихотворения Бориса Рыжого «Мальчик-еврей принимает из книжек на веру...» — о том, как «мальчик-еврей» превращается в песню, растворенную в пространстве русского (общего, наднационального) города. Очевидно, что описанный Рыжим условный «еврей» становится для Соколовой своего рода универсальной метафорой «своего чужого», находящегося на границе «большой», универсалистской по своим амбициям культуры.

Переживания, о которых говорит героиня Соколовой, — персональные, очень интимные. Несмотря на деперсонализацию памяти, постколониальная рефлексия культурной травмы или культурной инакости в стихах Соколовой оказывается совершенно личным событием — намного менее социальным, чем у Завьялова или уж тем более чем у Липкина и Искандера.

Синтез «постколониальной лиричности» и социализированного историософского взгляда, характерного, например, для Завьялова, осуществил Денис Осокин в своей повести «Овсянки», подписанной именем Аист Сергеев и опубликованной в журнале «Октябрь»⁵³. Снятый по повести фильм Алексея Федорченко был впервые показан в 2010 году на Венецианском кинофестивале и получил ряд наград (призы ФИПРЕССИ и Экуменического жюри, приз за лучшую операторскую работу)⁵⁴.

Сюжет повести и фильма основан на идее, что в центральной России и сейчас живут люди, которые осознают себя как потомки финноугорязычного племени меря, населявшего в раннесредневековые времена территории нынешних Владимирской, Ярославской, Ивановской, частично Московской, Вологодской и Костромской областей. О том, как именно исчезли меря, историки до сих пор спорят: одни полагают, что они полностью ассимилировались среди восточных славян, другие — что они вошли в состав народа марийцев [См., например: Леонтьев 1996; Матвеев 1997]. По сюжету «Овсянок», некоторые меря, живущие среди русских, доныне сохраняют свои обычаи — в частности, ритуальное сожжение покойников. Но финноугорская культурная память присутствует на территории прежнего расселения меря как безличная природная сила.

северные окраины всегда памятьливее. тут многие мерей себя продолжают считать. мерянского конечно не знают. но иногда закрывают русскими кальками незабытые мерянские смыслы. от этого речь звучит характерно. ну например: разговаривают два старшекласника из шушкодома или из шарьи⁵⁵ — наушники от плееров висят у них на воротниках: — у тебя есть веретеница?.. — нет... — а настя?.. — настя не веретеница — просто веселая...⁵⁶ по всей видимости словом веретеница здесь называли возлюбленную. как оно звучало по-меря — сейчас никто не вспомнит.

⁵³2008. № 10.

⁵⁴В англоязычных странах фильм был показан под прокатным названием «Silent Souls», во франкоязычных — «Le dernière voyage de Tanya». Сценарий фильма написал Д. Осокин.

⁵⁵Шушкодом и Шарья — реальные населенные пункты в Костромской области.

⁵⁶Словарное значение слова «веретеница» — род безногих ящериц, внешне напоминающих змей. Распространены по всей Европейской России, кроме крайнего Севера.

народ странноват тут — да. лица невыразительные как сырые оладьи. волосы и глаза непонятного цвета. глубокие тихие души. половая распушенность. страсти не кипят. частые разводы, убийства и самоубийства не имеют видимых оснований. ласка всегда внезапна, испуленно-отчуждена. все как в старинных книжках по финской этнографии! в этом углу много детских домов и коррекционных школ-интернатов — а памятников архитектуры почти нет. реки — узкие светлые — как бедра взрослеющих девочек — из звона насекомых и пиков крошечных птиц: вохтома — вига — унжа — векса — шача — мера — покша — нея — межа — меза — лух — кусь — вая — шуя — согожа — лежа...⁵⁷

Помимо этого серьезного напоминания об угрофинском происхождении русских гидронимов Осокин делает еще один, сугубо иронический жест, деконструируя выработанный им постколониальный язык: главный герой называет Москву «Коноплянкой», как если бы это было забытое название российской столицы.

Персонажи «Овсянок», директор целлюлозно-бумажного комбината и его приятель-фотограф, едут на машине за несколько десятков километров от своего города в тайное сакральное урочище на берегу реки сжигать труп Тани — умершей жены директора. Они существуют одновременно в двух режимах восприятия времени: общем, конвенциональном историко-биографическом времени и в личном времени ритуала⁵⁸. Особенно интимным ритуальное время выглядит потому, что Осокин вводит в повесть вымышленный ритуал «дымления»: муж, хоронящий жену, или жена, хоронящая мужа, «по мерянскому обычаю» должны рассказать во время похорон ближайшим друзьям о самых счастливых моментах сексуальной близости.

Подлинным мерей, не отчужденным от своих корней, герой может стать только после смерти. Погибнув в автокатастрофе, он поселяется на дне реки под мостом и учит родной язык у предков, живущих в царстве мертвых.

на рдестах-водорослях и боках мертвых рыб я отстучал эту книгу. а теперь начало весны. я вернулся под мост в кинешму. здесь теперь мое постоянное жительство. меряне утонувшие тому назад лет тысячу сказали мне что нея — значит овес. я расхохотался. я активно учу наш язык. <...> кроме воды и любви друг к другу у мери ничего нет [Осокин 2011: 620-621].

Герои постоянно существуют на границе жизни и смерти и связаны любовью с живыми и мертвыми. Финал повести предлагает понимать такое существование как образ мыслящего, эмоционально чуткого человека в современном мире: «мерей», у которого/которой нет ничего, «кроме воды и любви», оказывается любой читатель, сочувствующий героям. Самоотчужденное сознание, «забывшее себя» вследствие внутренней колонизации, оказывается своего рода моделью сознания современного человека вообще.

С точки зрения «колонизатора» история «растворения» финно-угорских народов и претворения их культуры в часть русской описана в романах Алексея Иванова «Сердце Пармы, или Чердынь — княгиня гор» (2002) и «Золото бунта, или Вниз по реке теснин» (2005) и в его краеведческой книге «Message: Чусовая» (2007). Из его романов выясняется, что идентичность колонизаторов тоже является гибридной: в качестве неустранимого компонента в ней присутствует память о колонизированных.

В романе «Сердце пармы...» эта гибридизация становится основой важнейшей сюжетной коллизии: женой главного героя романа, пермского князя Михаила, становится вогулка-колдунья Тичерть (вогулы — старое название народа манси). Для ее обозначения в ро-

⁵⁷Цит. по изд.: Осокин 2011: 574-575. Сохранены особенности текстовой графики оригинала.

⁵⁸Это совмещение двух типов времени в одном сознании неожиданно напоминает работы теоретиков феминизма, которые постулировали сосуществование в сознании человека двух типов времени. Юлия Кристева описывает «мужское» время как историческое, а «женское» как мифологическое [Kristeva 1979. См. также: Birth 2010].

мане Иванов использует греческое слово «ламия». В греческой мифологии Ламия — прекрасная женщина, превратившаяся в чудовище после того, как Гера похитила ее детей (таким образом, ламия в ее монструозном состоянии — порождение травмы). В низшей мифологии народов Европы ламия — злой дух, змея с головой и грудью красивой женщины. Считалось, что ламия может соблазнять мужчин как суккуб и пить их кровь.

Во время последнего штурма Перми, который предпринимает сопротивляющиеся русской колонизации вогулы, Тичерть превращается в вогульскую богиню-мать Сорни-Най и исчезает. Но сын Михаила и Тичерть Матвей становится первым правителем Перми, вошедшей в состав Московской Руси. Князь несет в себе наследственность вогулки-ламии, духа покоренного русскими Приуралья.

О постколониальном характере прозы Иванова я уже писал [Кукулин 2007], поэтому здесь повторю только вывод своей статьи. Поэтика Иванова основана на фигурах следа или руины. При всей детальности описания вогулов в «Сердце Пармы...» и «Золоте бунта...» в книгах Иванова они предстают не только как реальный этнос, но и как метафора усмирённых сил хаоса, которые побеждает мифологический культурный герой, или «дионисийского» начала, которое существует под покровом русского «аполлонизма»⁵⁹. Иванов постоянно демонстрирует в своих книгах своего рода травматическое бессознательное, вытесненное из культуры и истории. Задача эта для русской литературы — новая и важная, но ее решение подрывается тем, что Иванов демонизирует это бессознательное, вдобавок локализуя его в границах отдельного этноса.

В прозе Иванова причудливо сочетаются черты постколониальные и вполне колониальные. Так, его изображение вогульских женщин как страстных, иррациональных, сексуально ненасытных и наделенных паранормальными способностями близко к каноническому ориентализирующему изображению «колониальных» любовниц в англоязычной литературе конца XIX и первой половины XX веков⁶⁰.

Менее «органицистский» вариант постколониального письма представлен в творчестве критика, эссеиста и писателя Александра Гольдштейна, который стремился показать идентичность «бывшего колонизатора» расколотой, а травму, входящую в состав этой идентичности — нередуцируемой. Об этом он пишет в своих романах «Помни о Фамагусте» (2004) и «Спокойные поля» (2006). «Помни о Фамагусте» — по словам Гольдштейна, лозунг греков, изгнанных с Северного Кипра после его оккупации турецкими войсками в 1974 году; Фамагуста — самый греческий по населению город Северного Кипра, почти опустевший после вторжения северного соседа.

Автобиографический персонаж Гольдштейна — еврей, живший в советском Азербайджане, и обреченный обстоятельствами места своего рождения, семьи и этничности быть культурным посредником между различными общественными группами и между обществом и местной властью. Гольдштейн эмигрировал из Азербайджана в Израиль после того, как Баку и Сумгаите начались армянские погромы и в эти города были введены войска.

Следует оговорить, что далее я представляю своего рода «среднее арифметическое» взглядов Гольдштейна, который в 1990-е — 2000-е годы интенсивно эволюционировал и в своих произведениях мог высказывать очень разноречивые мнения — словно бы от лица разных созданных им персонажей, равно имеющих право называть себя в его текстах «я». «Меня легко поймать на слове» [Гольдштейн — Кукулин 2002: 283], — сказал он в интервью автору этих строк.

Историю Гольдштейн воспринимал как катастрофическое отчуждение человека от самого себя, но такое, которое дает возможность субъекту преодолеть собственные пределы

⁵⁹См. об этом «аполлонизме» на историческом материале: Топоров 2004.

⁶⁰Впервые вопрос об особенностях изображения колониальных женщин был поставлен в книге Саида «Ориентализм» и в работе Чандры Моханти: Mohanty 1991. Из последовавшей за работой Моханти обширной литературы по этому вопросу см., например: Shimizu 2007.

и статья «Орфеем», воспевающим и преобразующим окружающий мир [Гольдштейн 1997: 436-445]. Спровоцировали ли такую точку зрения события в Азербайджане или они оказались травмирующим подтверждением миропонимания, которое уже сложилось у Гольдштейна раньше — сказать невозможно. Так или иначе, к истории распада СССР и последующего «загробного» существования советской культуры Гольдштейн возвращался в разных своих произведениях. Размышляя о судьбах «ослабевшего Государства» (из заключительной главы книги «Расставание с Нарциссом»), распадавшихся империй, Гольдштейн создал новую оптику чтения истории. Он словно бы подхватил на новом витке развития литературы и философской мысли размышления Вальтера Беньямина, изложенные в его тезисах «О понятии истории»⁶¹. Однако Гольдштейн был близок и к постколониальному взгляду на историю, потому что часто выбирал для эссеистического описания или метафорического уподобления сюжеты, связанные с распадом империй или жизнью бывших колоний после предоставления им независимости. Этому способствовала и его подчеркнута «израильская» точка зрения. В своих эссе и интервью Гольдштейн варьировал мысль о том, что в европейской литературе конца XX века формируется «средиземноморская нота», основанная на взаимовлиянии разноязычных представителей «миноритарного письма», переселившихся в Израиль или живущих в странах Средиземноморья. Одним из самых любимых поэтов Гольдштейна был Константинос Кавафис: к обоям в комнате автора «Спокойных полей» был приколот листок с фразой-девизом «Прощаясь с Александрией, которую теряешь» — последней строкой стихотворения Кавафиса «Покидает Дионис Антония» (1911) [Бараш 2006]⁶². Постколониальный характер культурного синтеза, представленного в поэзии Кавафиса и других «новых эллинистов» XX века — а творчество Гольдштейна испытало влияние такого синтеза — проанализировал Мартин Мак-Кинси [McKinsey 2010: 74-112].

Спасением от истории как катастрофы для Гольдштейна было искусство вообще и словесность в особенности — в первую очередь «литература существования», основанная на прямом авторском слове и идее выхода за пределы наличного состояния человека. В творчестве поэтов, литераторов, фотографов, о которых писал Гольдштейн, он искал разломы, следы травматического кризиса, обуславливающие их поэтику — и благодаря этому находил возможность эмоционально-вовлеченного, сочувствующего отношения к самым разным авторам и культурам.

9. Попытка периодизации

В своем развитии письмо «внутренней деколонизации» в русской литературе прошло два этапа. Первый начался в 1970-е годы и представлен именами Солженицына, Липкина и Искандера. Характерные особенности этого периода — описание современного мира как поликультурного, поиск места в этом мире для коллективного целого («русских», «тавларов», «чегемцев/абхазов») и представление о том, что естественной рамкой для поликультурного общества является государство. Постколониальным это письмо оказалось потому, что государство в произведениях названных авторов понималось как власть, которая уже не может управлять культурными различиями, так как не имеет для этого достаточных идеологических ресурсов. Задача постколониального сознания понималась как диалогическое, то есть

⁶¹Здесь мы не разбираем реального отношения Гольдштейна к Беньямину, которое было страстно-заинтересованным, но эмоционально очень сложным [см., например, в его последнем романе: Гольдштейн 2007: 290-296]. Речь идет скорее о том, что Гольдштейн продолжал мыслительную традицию, шедшую от Беньямина, в силу сходной постановки вопросов в философии истории.

⁶²Бараш считал первые две книги Гольдштейна — «Расставание с Нарциссом» и «Аспекты духовного брака» — «ответом на призыв», содержащийся в этом стихотворении: «...внемли и наслаждайся каждым звуком, / прощаясь с Александрией...». Строка на листке в комнате Гольдштейна была приведена в переводе Софьи Ильинской, изданном в СССР в 1984 г. Более точный перевод названия (позже предложенный в переводе Г. Шмакова) — «Бог оставляет Антония».

не-конфронтационное общение с другими культурами. От советского государства авторы ожидали, что оно станет «нормальным» или, в случае Липкина, что оно хотя бы не будет репрессивным.

Другую — «неоколониальную» — версию письма этого периода представляет «Территория» О. Куваева. Для его героев «освоение» Чукотки — проект коллективный, но его государственный характер отходит на второй план: персонажи романа предстают как свободные золотоискатели, а то, что они решают государственную задачу, для сюжета романа является второстепенным, несмотря на декларации повествователя. В основе романа Куваева — героический вариант «общей аскезы», которую Солженицын стремился в своем проекте «очистить» от ницшеанского пафоса.

В постколониальных произведениях второго этапа, который начался на рубеже 1990-х — 2000-х годов, государство не воспринимается как возможный партнер, с которым можно сотрудничать. А если такого рода сотрудничество и признается возможным, то оно может быть только односторонним, отчужденным, не рассчитанным на понимание со стороны властей (единственный яркий представитель такого отношения к имперскому строительству в современной литературе — Алексей Иванов, который представляет его как еще один вариант «государственнической аскезы»). В «поэме» Быкова «ЖД» государство предстает разрушенным (пусть «варяги» и сопротивляются его разрушению, а хазары надеются его возродить на новых основаниях — в романе нет никаких признаков будущего возрождения государства), в поэзии Завьялова и Гримберг — репрессивным по самой своей природе, у Фанайловой присутствует скрыто, как сила, которая поддерживает в обществе агрессию и самодовольство, в стихотворениях Соколовой и прозе Осокина не упоминается вовсе. Характерно, что идея служения государству как этического императива в финале повести Липкина представлена как проект эмансипации героев от идеологии, позволяющий им сохранить собственные убеждения, а в романе Иванова «Сердце пармы» та же идея выглядит сугубо имперской и репрессивной.

Идентичность персонажей Д. Осокина (и фильма А. Федорченко), Е. Соколовой и С. Завьялова основана на катастрофическом разрыве между вневременной памятью и современностью — или эпохой колонизации, как в исторических романах А. Иванова. Сознание героев «постколониальной» русской литературы составлено из конфликтующих проекций разных культур и может быть либо реинтегрировано в пространстве абсолютной утопии, чуда, никак не связанного с современным существованием человека («ЖД» Д. Быкова), либо сохранено как травматическое, либо исцелено путем долгой работы. Но эта трудно заживающая травма оказывается для героев новой постколониальной русской литературы источником познания своего «я» и окружающего общества.

Абашин С.Н., Арапов Д.Ю., Бекмаханова Н.Е. (ред.). 2008. *Центральная Азия в составе Российской Империи*. — М.: Новое литературное обозрение.

Агурский М. 1980. *Идеология национал-большевизма*. — Paris: YMCA-Press.

Алиев К. 2000. «Кумык Петра Великого» князь Гамза-бек Тарковский. — *Махачкалинские известия*. 5 апреля. Републикация в Интернете на сайте «Кумыкский мир». — Доступно: <http://kumukia.ru/modules.php?name=Pages&pa=showpage&pid=15> — Проверено: 19.08.11.

Бабич И., Бобровников В. (ред.). 2007. *Северный Кавказ в составе Российской Империи*. — М.: Новое литературное обозрение.

Бараш А. 2006. Фаюмский портрет. — *Новое литературное обозрение*. — № 81. — С. 240-243.

- Бейлин Б. 2010. *Идеологические истоки американской революции*. / Пер. с англ. Д. Хитровой и К. Осповата. — М.: Новое издательство.
- Бранденбергер Д. 2009. *Национал-большевизм: Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания. 1931-1956* / Авториз. пер. с англ. Н. Алешиной и Л. Высоцкого. — СПб.: ДНК; Академический проект.
- Брикер Б., Дальгор П. 1984. Сандро из Чегема и магический реализм Искандера. — *Scando-Slavica*. — Vol. 30. — No. 1. — P. 103-115.
- Галич А. 1999. Королева материка. — Галич А.А. *Сочинения: В 2 т.* Т. 1 / Сост. А. Петраков, вст. ст. В. Фрида. — М.: Локид. — С. 124-128.
- Гирц К. 2004. Идеология как культурная система / Пер. с англ. Г. Дашевского. — Гирц К. *Интерпретация культур*. — М.: РОССПЭН.
- Гольдштейн А. 1997. *Расставание с Нарциссом: Опыты поминальной риторики*. — М.: Новое литературное обозрение.
- Гольдштейн А. 2007. *Спокойные поля*. — М.: Новое литературное обозрение.
- Гольдштейн А. — Кукулин И. 2002. Хорошая литературная маниакальность (Беседа о русской прозе 1990-х). — *Новое литературное обозрение*. — № 51. — С. 280-287.
- Горизонтов Л.Е. 1998. Раскольничий клин. Польский вопрос и старообрядцы в имперской стратегии. — *Славянский альманах*. 1997. — М.
- Гримберг Ф. 2006. Тривиальная песня о государстве. — *Воздух: Журнал поэзии*. — № 2. — С. 57-62.
- Дамешек И.Л., Дамешек Л.М., Зиновьев В.П., Ремнев А.В. и др. 2007. *Сибирь в составе Российской Империи*. — М.: Новое литературное обозрение.
- Долбилов М. 2010. *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. — М.: Новое литературное обозрение.
- Долбилов М., Миллер А. (ред.). 2006. *Западные окраины Российской Империи*. — М.: Новое литературное обозрение.
- Достоевский Ф.М. 1995. *Собр. соч.: В 15 т.* Т. 14. — СПб.: Наука.
- Жеребкин С. 2007. Наслаждение быть украинкой: вдохновение постколониальности в украинских гендерных исследованиях. — *Гендерные исследования*. — № 15. — С. 272-294
- Жеребкин С. 2008. «Могут ли угнетенные...?», или украинский постколониальный феминизм между Ж.-П. Сартром и Ф. Фаноном. — *Гендерные исследования*. — № 17. — С. 149-169
- Забужко О. 2002. Гендерная структура украинского колониального сознания: к постановке вопроса / Пер. с укр. В. Чернецкого. — *О муже(N)ственности: Сборник статей* / Под ред. С. Ушакина. — М.: Новое литературное обозрение. — С. 378-395.
- Завьялов С. 2006. Сквозь мох беззвучия: поэзия восточнофинского этнофутуризма. — *Новое литературное обозрение*. — № 85. — С. 339-353.
- Завьялов С. 2010а. Локализм как высшая стадия империализма. — *Vesilinnun siivet. XI kansainvälinen suomalais-ugrilainen kirjallisuuskongressi* / Toim.: Kari Sallamaa. — Helsinki.
- Завьялов С. 2010б. Четыре хороших новости. — Завьялов С. *Речи*. — М.: Новое литературное обозрение. — С. 49-58.
- Захаров А. 2009. «Советское — значит отличное»: Российская Федерация как опыт подражания. — *Неприкосновенный запас*. — № 3 (65). — С. 185-194.
- Искандер Ф. 1991. *Сандро из Чегема: В 2 кн.* — М.: Сов. писатель.
- Каневская М. 2005. Кратчайший путь к истине: децентрализация дискурса у Фазиля Искандера. — *Новое литературное обозрение*. — № 72. — С. 224-244.
- Кобрин К. 2008. От патерналистского проекта власти к шизофрении: «ориентализм» как российская проблема (на полях Эдварда Саида). — *Неприкосновенный запас*. — № 3 (59). — С. 49-57.

Кобрин К. 2009. Ориентализм vs империализм: Кавказ vs Север. — *Сайт «Prague Watchdog: Reporting on the conflict in the North Caucasus»*. 16 июля. — Доступно: Часть 1: <http://www.watchdog.cz/index.php?show=000000-000024-000008-000003&lang=2> — Проверено: 17.08.2011; — Доступно: Часть 2: <http://www.watchdog.cz/index.php?show=000000-000024-000008-000004&lang=2> — Проверено: 17.08.2011.

Козлов В.А. 2011. Синдром возвращения. — Полян П., Поболь Н., Шеремет В. и др. *Вайнахи и имперская власть: проблема Чечни и Ингушетии во внутренней политике России и СССР (начало XIX — середина XX в.)*. — М.: РОССПЭН. — С. 843-861.

Куваев О. 2005. *Сочинения: В 3 т. Т. 3*. — М.: Худож. лит.

Кузнецова А.Б. 2005. *Этнополитические процессы в Чечено-Ингушской АССР в 1957-1990 гг.: последствия депортации и основные аспекты реабилитации чеченцев и ингушей*. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. — М.

Кукулин И. 2002а. Фотография внутренностей кофейной чашки. — *Новое литературное обозрение*. — № 54 — С. 262-282.

Кукулин И. 2002б. Эзотерическая амнистия песни. — *Новое литературное обозрение*. — № 55. — С. 282-294.

Кукулин И. 2007. Героизация выживания. — *Новое литературное обозрение*. — № 86. — С. 302-330.

Кукулин И. 2008а. Стать иноземцем. — Морейно С. *Стихотворения*. — М.: Новое литературное обозрение.

Кукулин И. 2008б. Ангел истории и сопровождающие его лица: О поколенческих и «внепоколенческих» формах социальной консолидации в современной русской литературе. — *Пути России: Культура-общество-человек: Материалы Международного симпозиума (25-26 января 2008 года)* / Под ред. А.М. Никулина. — М.: Логос. — С. 108-127.

Кукулин И. 2009. Обмен ролями. — *Сайт Openspace.ru*. 27 апреля. — Доступно: <http://www.openspace.ru/literature/projects/9533/details/9536/> — Проверено: 18.08.2011.

Куюнжич Д. 2003. «После»: российская постколониальная идентичность / Пер. с англ. И. Борисовой. — Куюнжич Д. *Воспаление языка*. — М.: Ad Marginem, 2003. — С. 237-250.

Леонтьев А.Е. 1996. *Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси* (Серия «Археология эпохи великого переселения народов и раннего средневековья», вып. 4). — М.: Геоэко.

Липкин С. 1990. *Декада*. — М.: Книжная палата.

Липовецкий М. 2000. «Знаменитое чегемское лукавство»: странная идиллия Фазиля Искандера. — *Континент*. — № 103. — С. 280-291.

Липовецкий М., Эткин А. 2008. Возвращение тритона: Советская катастрофа и постсоветский роман. — *Новое литературное обозрение*. — № 94. — С. 174-206

Лукина А.В. 2006. Технологии производства и утверждения национальной идентичности. — *Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России* / Под ред. В.С. Магуна. — М.: Издательство Института социологии РАН. — С. 233-252.

Мартин Т. 2011. *Империя «положительного действия». Нации и национализм в СССР. 1923-1939* / Пер. с англ. О.В. Щёлоковой. — М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина».

Мартынов Л. 1986. Вода. — Мартынов Л. *Стихотворения и поэмы* / Сост., подг. текста и примеч. Г.А. Суховой-Мартыновой, Л.В. Суховой и В.Г. Уткова. — Л.: Советский писатель. («Библиотека поэта». Большая серия).

Матвеев А.К. 1997. К истории расселения летописной мери. — *Известия Уральского государственного университета*. — № 7. Гуманитарные науки. Вып. 1. История. — С. 5-17.

Миллер А. 2006. *Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования*. — М.: Новое литературное обозрение.

Орлицкий Ю.Б. 2008. Три кита Сергея Завьялова. Опыт беспристрастного описания в сопровождении реплик изучаемого автора. — *Новое литературное обозрение*. — № 94. — С. 155-173.

Осокин Д. 2011. Овсянки. — Осокин Д. *Овсянки*. — М.: КоЛибри (Сер. «Уроки русского»). — С. 571-621.

Островский Н. 1977. *Как закалялась сталь*. — Кишинев: Лумина.

Полян П. 2001. *Не по своей воле... История и география принудительных миграций в СССР*. — М.: ОГИ; Мемориал.

Ремнев А. 2004. Вдвинуть Россию в Сибирь. Империя и русская колонизация второй половины XIX — начала XX века. — *Новая имперская история постсоветского пространства* / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова [Переводчики англоязычных статей: Д. Бородин, С. Глебов, А. Каплуновский, К. Левинсон, М. Лоскутова и др.]. — Казань: Центр исследований национализма и империи. — С. 223-242.

Саид Э.В. 2006. *Ориентализм: Западные концепции Востока* / Пер. с англ. А.В. Говорунова. — СПб.: Русский Мирь.

Сандэрлэнд Р. 2004. Империя без империализма? / Пер. с англ. — *Новая имперская история постсоветского пространства* / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова [Переводчики англоязычных статей: Д. Бородин, С. Глебов, А. Каплуновский, К. Левинсон, М. Лоскутова и др.]. — Казань: Центр исследований национализма и империи. — С. 459-472.

Сарнов Б. 1978. Чем глубже зачерпнуть...: Заметки о прозе Фазиля Искандера. — *Вопросы литературы*. — № 7. — С. 126-151.

Серов В. 2003. *Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений*. — М.: Локид.

Слѣзкин Ю. 2008. *Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера*. — М.: Новое литературное обозрение.

Смит Дж. 2004. Оценка советской национальной политики: к построению количественной модели / Пер. с англ. — *Новая имперская история постсоветского пространства* / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова [Переводчики англоязычных статей: Д. Бородин, С. Глебов, А. Каплуновский, К. Левинсон, М. Лоскутова и др.]. — Казань: Центр исследований национализма и империи.

Соколова Е. 2009а. «Здесь, куда ни придешь...». — *Урал*. — № 9.

Солженицын А.И. 1995. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни. — Солженицын А.И. *Публицистика: В 3 т.* Т. 1. — Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство. — С. 49-86.

Солженицын А.И. 2005. Как нам обустроить Россию. — Солженицын А.И. *Собр. соч.: В 9 т.* Т. 8. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб. — С. 7-65.

Солженицын А.И. 2008. Поссорить родные народы? — *Известия*. 2 апреля. Расшифровка интервью: — Доступно: <http://www.pravaya.ru/leftright/473/3600> — Проверено: 17.08.2011.

Суни Р. 2004. Диалектика империи: Россия и Советский Союз / Пер. с англ. — *Новая имперская история постсоветского пространства* / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова [Переводчики англоязычных статей: Д. Бородин, С. Глебов, А. Каплуновский, К. Левинсон, М. Лоскутова и др.]. — Казань: Центр исследований национализма и империи.

Тарковская М. 1992. Андрей Тарковский кумыком не был, но гордился дагестанскими предками. — *Независимая газета*. — 15 августа.

Тарковская М. 1999. *Осколки зеркала*. — М.

Топоров В.Н. 2004. *Из истории петербургского аполлинизма (sic!): его золотые дни и его крушение*. — М.: ОГИ.

Уортман Р. 2004. Символы империи: экзотические народы в ритуале коронации российских императоров / Пер. с англ. — *Новая имперская история постсоветского пространства* / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова [Переводчики англоязычных статей: Д. Бородин, С. Глебов, А. Каплуновский, К. Левинсон, М. Лоскутова и др.]. — Казань: Центр исследований национализма и империи. — С. 409-426.

Ушакин С. 2005. Поле боя на лоне природы: от какого наследства мы отказывались. — *Новое литературное обозрение*. — № 71. — С. 263-298.

Фанайлова Е. 2011. Балтийский дневник. — Фанайлова Е. *Лена и люди*. — М.: Новое издательство. — С. 39-60.

Широков А.И. 1997. *История формирования и деятельности Дальстроя в 1931-1941 гг.*: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. — Томск.

Эткинд А. 2001. Фуко и тезис внутренней колонизации: постколониальный взгляд на советское прошлое. — *Новое литературное обозрение*. — № 49. — С. 50-74.

Эткинд А. 2002. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России. — *Ab Imperio*. — № 1. — С. 265-297.

Эткинд А. 2003. Русская литература. XIX век. Роман внутренней колонизации. — *Новое литературное обозрение*. — № 59. — С. 103-124.

Appiah K.A. 1997. Is the «Post-» in «Postcolonial» the «Post-» in «Postmodern»? — *Dangerous Liaisons* / Ed. by Anne McClintock, Aamir Mufti, Ella Shohat. — University of Minnesota Press. — P. 420-444.

[Are We Postcolonial]. 2006. Are We Postcolonial? Post-Soviet Space. — *Publications of the Modern Language Association*. May. — Vol. 121. — № 3. — P. 828-836.

Bethea D. 2006. How Black Was Pushkin? Otherness and Self-Creation. — *Under the sky of my Africa: Alexander Pushkin and blackness* / Ed. by C.Th. Nepomnyashchy, N. Svobodny, and L.A. Trigos. — Chicago: Northwestern University Press. — P. 122-149.

[Birth]. 2010. *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment* / Ed. by Robin May Schott. — Indiana University Press.

Caruth C. 1995. Trauma and Experience: Introduction. — *Trauma: Explorations in Memory* / Ed. by C. Caruth. — Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Craps S. 2008. Linking Legacies of Loss: Traumatic Histories and Cross-Cultural Empathy in Caryl Phillips's *Higher Ground* and *The Nature of Blood*. — *Studies in the Novel*. — Vol. 40. — No. 1-2.

Craps S., Buelens G. 2008. Introduction: Postcolonial Trauma Novels. — *Studies in the Novel*. — Vol. 40. — No. 12.

Eckstein A.M. 1991. Is There a 'Hobson-Lenin Thesis' on Late Nineteenth-Century Colonial Expansion? — *The Economic History Review (New Series)*. — Vol. 44. — No. 2 (May). — P. 297-318.

Fanon F. 1967. *Black Skins, White Masks (1952)* / Transl. from French by C.L. Markmann. — N.Y.: Grove Press.

Kristeva J. 1979. Les temps des femmes. — *Trente Quatre/Quarante Quatre. Cahiers de recherche des sciences des textes et documents*. (Winter). — Vol. 5. — P. 5-19.

McKinsey M. 2010. *Hellenism and the Postcolonial Imagination: Yeats, Cavafy, Walcott*. — Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

Mohanty C.T. 1991. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. — *Third World Women and the Politics of Feminism* / Ed. by C.T. Mohanty, A. Russo, and L. Torres. — Indianapolis: Indiana University Press. — P. 51-80.

Moore D. 2001. Ch. Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique. — *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*. January. — Vol. 116. — № 1. — P. 111-128.

Nepomnyashchy C., Trigon L. 2006. Introduction: Was Pushkin Black and Does It Matter? — *Under the sky of my Africa: Alexander Pushkin and blackness* / Ed. by C.Th. Nepomnyashchy, N. Svobodny, and L.A. Trigos. — Chicago: Northwestern University Press. — P. 3-45.

Rutten E. 2010. *Unattainable Bride Russia: Gendering Nation, State and Intelligentsia in Russian Intellectual Culture*. — Chicago: Northwestern University Press.

Ryan-Hayes K. 1988. Iskander and Tolstoj: The Parodical Implications of the Beast Narrator. — *Slavic and East European Journal*. (Summer). — № 32. — P. 225-236.

Shimizu C.P. 2007. *The Hypersexuality of Race*. — Duke University Press.

Watts E. 1998. *Writing and Postcolonialism in the Early Republic*. — Charlottesville: University of Virginia Press.