



5

неприкосновенный  
запас

ДЕБАТЫ О ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ

157<sup>2024</sup>

«ориентализм»  
и ориентализм сегодня



# неприкосновенный запас 5 [157] 2024

ДЕБАТЫ О ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ | выходит шесть раз в год | издается с сентября 1998 года

|   |     |  |
|---|-----|--|
| ФОРУМ «НЗ»  | 003 | Эдвард Саид, постколониализм и деколонизация сегодня   |
| ПОЛИТИКА<br>КУЛЬТУРЫ  | 047 | <b>Олег Ларионов.</b> После слома. «Внутренняя колонизация» <i>revisited</i>                               |
| СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ<br>ЛИРИКА   | 063 | К финалу юдофилии<br><i>Страницы</i> <b>Алексея Левинсона</b>  |
| ОРИЕНТАЛИЗМ И<br>«ОРИЕНТАЛИЗМ»<br>В ВОСТОЧНОЙ<br>ПЕРСПЕКТИВЕ          | 068 | <b>Инухико Ёмота.</b> Эдвард Саид в Восточной Азии: несколько случаев рецепции                             |
|   | 098 | <b>Мухаммад аль-Даами.</b> Ориентализм: западная культурная реакция на арабо-исламскую историю             |
|   | 108 | <b>Мажди Амель.</b> Маркс в «Ориентализме» Эдварда Саида: принадлежит ли разум Западу, а сердце – Востоку? |
| ТЕКСТЫ САИДА<br>И КУЛЬТУРНО-<br>ПОЛИТИЧЕСКИЕ<br>АСПЕКТЫ<br>МОДЕРНОСТИ | 118 | <b>Том Нэрн.</b> Нежелание исчезнуть   |
|   | 132 | <b>Штефан Вейднер.</b> Вопрос о «восточном вопросе»: попытка примирить Гёте и Эдварда Саида                |
| CASE STUDY  | 157 | <b>Анна Горская.</b> Без претензий на чистоту  |
| ПРЕВРАТНОСТИ<br>МЕТОДА  | 170 | Венесуэльская беда – 2<br><i>Страницы</i> <b>Татьяны Ворожейкиной</b>                                      |
| НОВЫЕ КНИГИ   | 182 | <b>Андрей Гелианов.</b> Игрушечная готика, потешные вилы в кредит  |
|   | 200 | <b>Самсон Либерман.</b> Растительная деколонизация: от метафор к мышлению                                  |
|   | 213 | Рецензии   |
| SUMMARY   | 235 |  |

*Главный редактор*  
Ирина ПРОХОРОВА

*Шеф-редактор*  
Кирилл КОБРИН

*Редакторы*  
АНДРЕЙ ЗАХАРОВ  
АНТОН ЗОЛОТОВ

*Дизайн*  
ДМИТРИЙ ЧЕРНОГАЕВ  
АНДРЕЙ БОНДАРЕНКО

*Корректор*  
МАРИНА АЛХАЗОВА

*Маркетинг, PR и реклама*  
АНАСТАСИЯ ВЕКШИНА  
Тел. +7 (495) 229 91 03  
e-mail:  
a.vekshina@nlobooks.ru

Почтовый адрес редакции  
123104, Москва,  
Тверской бульвар, д. 13, стр. 1.  
тел./факс: +7 (495) 229 91 03  
в Санкт-Петербурге:  
тел./факс: +7 (812) 579 50 04

e-mail:  
nz@nlobooks.ru  
электронная версия  
журнала:  
www.nlobooks.ru/nz

member of  
the eurozine network  
www.eurozine.com

Подписка по России:  
Агентство «Роспечать»:  
подписной индекс 45683

Зарубежная подписка:  
Kubon & Sagner,  
Hesstr. 39/41,  
80798, München, Germany  
Tel.: +49-89-54-218-130  
Fax: +49-89-54-218-218  
e-mail:  
postmaster@kubon-sagner.de  
www.kubon-sagner.de

ISSN 1815-7912  
ISBN 5-86793-053-x  
«Неприкосновенный запас»  
Лицензия на издательскую  
деятельность:  
серия ЛР № 061083  
от 6 мая 1997 г.

Свидетельство о регистрации  
средства массовой  
информации:

Серия ПИ № 77-7546 от  
5 марта 2001 г.

Периодичность: 6 раз в год.  
[18+]

© 000 Редакция журнала  
«Новое литературное  
обозрение»

Москва, 2024

# Эдвард Саид, постколониализм и деколонизация сегодня

**И**горь Кобылин: Уважаемые коллеги, благодарю вас всех за то, что согласились обсудить работу Эдварда Вади Саида «Ориентализм», вышедшую почти пятьдесят лет назад и описанный им феномен – ориентализм с маленькой буквы. Сегодня не нужно обосновывать актуальность – и политическую, и теоретическую – такого разговора: достаточно заглянуть в новостную ленту. Мы видим, как в связи с уже разгоревшимися и только разгорающимися конфликтами по всему миру понятия империи, имперской экспансии, расизма, сегрегации, постколониального состояния и деколонизации приобретают особенную остроту. Мы являемся свидетелями очередной эскалации на Ближнем Востоке – в регионе, который по понятным причинам особенно интересовал Саида и на историко-политическую ситуацию в котором он во многом и реагировал своим «Ориентализмом». Сегодня там вновь вооруженная конфронтация с десятками тысяч пострадавших – убитых и раненых. При этом ближневосточный конфликт раскалывает и западные общества, прочерчивая там линии антагонизма – в том числе и в академической среде.

С политической актуальностью сложно переплетается и теоретическая. Приведу лишь один пример. В последние несколь-



**ФОРУМ  
«НЗ»**

**003**

*Игорь Игоревич Кобылин (р. 1973) – философ, историк культуры, доцент кафедры теории и истории гуманитарного знания Российского государственного гуманитарного университета, преподаватель программы «Политическая философия» Московской высшей школы социальных и экономических наук, доцент Приволжского исследовательского медицинского университета.*

ко лет мы с коллегами занимались проблемами исторического времени – и, в частности, так называемой исторической мультитемпоральностью. Концепцию «одновременной неодновременности» одновременно разрабатывали многие выдающиеся мыслители XX века: Вальтер Беньямин, Эрнст Блох, историк искусства Аби Варбург, чуть позже Луи Альтюссер. Я с огромной симпатией отношусь к самой идее мультитемпоральности: деконструировать современность, показывать ее несовпадение с самой собой – это чрезвычайно важно. Но, к сожалению, от многих сегодняшних текстов складывается такое впечатление, что как будто бы на этом «освобождении» времен наша задача и заканчивается. Дальше они просто капсулируются – каждое в своей специфичности – и начинают существовать в автономном режиме, радуя нас своим разнообразием.

Но если просто любоваться множественностью и не ставить больше никаких целей, то такая мультитемпоральность превращается в еще один способ легитимации структурного неравенства глобального капитализма. Как учит нас мир-системный анализ, современный глобальный капитализм построен на иерархии локусов: метрополия, полупериферия, периферия. И какие бы реформы ни вводились в этих последних, каких бы рывков они ни совершали, им никогда не догнать метрополию по уровню развития. А теперь эти периферийные локусы замыкаются еще и в собственные, «несовременные» времена. И если в модерном историзме аллохронизм – неравенство во времени – представлялся в принципе устранимым (пусть здесь всегда и присутствовал некоторый колониальный снобизм, даже в антиколониальной риторике), то теперь это неравенство превращается в несоизмеримость. Никого догонять уже и не нужно, можно навсегда остаться в своем времени, поставив на мировой рынок ресурсы и коммодифицированные образы «несовременной» аутентичности. Все это, может быть, и неплохо, но эксплуатируют тебя во всей твоей несовременности вполне по-современному.

От чего же на самом деле нас освобождает это освобождение времен? Да, в общем, ни от чего. Для Блоха мультитемпоральность не являлась ценностью самой по себе. Это условие, в рамках которого приходится действовать, противопоставляя нацистской реакционной «синхронизации» немецкой истории другую, сложную, диалектическую «синхронизацию» – то, что Блох называл «критической несозерцательной тотальностью». А это у него связано с понятием будущего как надежды, с переосмыслением понятия возможности.

Но, поскольку о «синхронизации» как политической задаче «деколониалисты» сегодня вспоминают редко, опыт Саида представляется чрезвычайно важным. Саид как раз исходил не из эс-

сенциалистского требования признать автономной какую-либо «экзотическую» – например, арабскую – культуру или специфическую арабскую темпоральность. Он исходил из того, что такое требование есть инверсия процедур, которыми занималась колониальная администрация и обслуживающая ее «ориенталистская» ученость. Именно они экзотизируют культуры, лишают их универсального человеческого измерения и навсегда замыкают в особой темпоральности, в «чарующем мире загадочного Востока», в «восточном характере», «восточной духовности» и так далее. И слишком часто борцы с колониализмом как бы принимают сконструированный и навязанный извне эссенциалистский образ их собственной культуры: «Да, у нас специфическая духовность, у нас особая ментальность, особая эпистемология». То есть они играют в ту же игру, в которую играет или играл ориентализм. Они принимают этот экзотический ярлык за чистую монету, начинают его пестовать, холить и лелеять.

ЭДВАРД САИД,  
ПОСТКОЛОНИАЛИЗМ  
И ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ  
СЕГОДНЯ

**Если в современном историзме неравенство во времени представлялось в принципе устранимым, то теперь это неравенство превращается в несоизмеримость. Никого догонять уже и не нужно, можно навсегда остаться в своем времени, поставляя на мировой рынок ресурсы и коммодифицированные образы «несовременной» аутентичности.**

Я уверен, что Саид по-прежнему актуален (недавно появившиеся новые русские переводы и «Ориентализма», и более поздней книги «Культура и империализм»<sup>1</sup> явно об этом свидетельствуют: повторные переводы академических исследований – с разницей меньше чем в двадцать лет! – вещь в современной издательской практике, кажется, довольно редкая). Но я занимаюсь философией, и моя перспектива – это перспектива, так или иначе, спекулятивного рассуждения. Поэтому я хотел бы задать вопрос Сергею Абашину, практикующему антропологу, имеющему огромный опыт полевой работы в советской Средней Азии: с вашей точки зрения, что сегодня остается от Саида? Как вы могли бы оценить нынешний эвристический потенциал его книги? Иными словами, насколько актуален «Ориентализм» и насколько живуч ориентализм?

**1** См. первые издания на русском: Саид Э.В. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб.: Русский мир, 2006; Он же. *Культура и империализм*. СПб.: Владимир Даль, 2012. Новые издания: Он же. *Ориентализм*. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2021; Он же. *Культура и империализм*. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2024.





*Сергей Николаевич  
Абашин (р. 1965) –  
антрополог, историк,  
профессор Европейского  
университета в Санкт-  
Петербурге.*

**Сергей Абашин:** Конечно, ориентализм с маленькой буквы остается. Не просто остается, а заново реактуализируется, заново становится очень заметным и важным фактором современной жизни. В своих последних работах Саид с горечью писал, что книга «Ориентализм» вышла давно, ее критика стала уже хрестоматийной, но тем не менее сам ориентализм никуда не делся, ситуация ухудшается и принимает все более гротескные формы, вызывает новые конфликты. Он писал это по поводу реакции на события 2001 года в Нью-Йорке, но и сегодня мы видим, что происходит большой слом – не только в России, но и во всем мире. Мы видим, как страны вытирают ноги о международное право, как многие прежние договоренности и консенсусы переосмысляются и подвергаются ревизии, как трещит Европейский союз. Мы видим, как произошла реактуализация темы империализма, колониализма и ориентализма на фоне дебатов по поводу миграции, которые охватили Америку, Европу и Россию. Изучая миграцию, я хорошо вижу, как в разговорах о ней все время возникают эти ориенталистские образы, ориенталистская риторика, разделение «мы – они», «они – Восток, мы – Запад» и так далее. Число такого рода конфликтов увеличивается – а значит, книга «Ориентализм» по-прежнему остается важной. Не случайно мы обсуждаем ее сегодня, не случайно, как только заходит разговор о ней, начинается очень эмоциональное столкновение разных точек зрения. Эта книга бьет в болезненные точки нашей жизни.

**И.К.:** Спасибо. Тут есть довольно важная, на мой взгляд, проблема. «Восток» в кавычках – это некая репрезентация, как нас учит Саид, некая конструкция, которая производится ориентализмом. Но мы же можем сказать, что и сам ориентализм с маленькой буквы – это во многом конструкция Саида. Именно он вполне определенным образом очертил границы этого феномена, зафиксировал его, описал как дискурс, то есть одновременно как бесконечную текстуальную традицию, которая постоянно ссылается на саму себя, саму себя цитирует, и как сеть вполне материальных практик – экономических, военных, полицейских, административных, управленческих и так далее, – которые эту текстуальную традицию поддерживают. В каком-то смысле западный ориентализм с маленькой буквы есть произведение «Ориентализма» с большой – так же, как «Восток» является произведением западной культуры. Ведь, наверное, эти границы можно было прочертить иначе?

«Ориентализм» буквально с момента выхода подвергался ожесточенной критике. Сегодня мы видим три ее основных типа. Первый – это реакция профессионального востоковедческого сообщества, то есть самих «ориенталистов» в терми-

нологии Саида, часто весьма негативная. Ее лейтмотив: Саид прежде всего литературовед, вот и занимался бы своим литературоведением, а не вторгался вместо этого в специфическую область экспертного знания, требующую многолетней подготовки и квалификации, которыми он не обладает. В результате: вместо серьезного историографического исследования, политически ангажированная карикатура с большим количеством фактических ошибок. Примерно так Саида критикует профессиональный ученый-арабист и писатель, автор романа «Арабский кошмар» Роберт Ирвин.

Второй тип критики – критика марксистская. В качестве примера можно привести относительно недавний текст Вивека Чиббера<sup>2</sup>. Если коротко суммировать аргументы автора, то получается следующая картина: рассматривать описываемый Саидом ориентализм как идеологическое сопровождение колониальной западной экспансии, мотивированной внутренними экономическими противоречиями капитализма, – это правильный взгляд на вещи. Но в чем здесь вклад Саида? Об этом писали и до него – марксистская критика идеологического прикрытия колониализма и империализма имеет давнюю традицию. Стоит вспомнить, например, раннесоветскую антиколониальную научную литературу и публицистику 1920-х. Более того, согласно гипотезе Веры Тольц, Саид косвенно, через посредство египетского марксиста Анвара Абделя Малика испытывал влияние этой советской антиколониальной критики.

Но Саид, возводя истоки ориентализма ко временам Эсхила, «отвязывает» его от создания колониальной системы капиталистическими странами. Действительно, Саид много говорит о скрытом ориентализме как вместилище архетипов. На историзированной «ориенталистской» поверхности происходит много всего интересного, ориентализм подключается к разным современным, современным наукам и практикам: эволюционистской биологии, филологии, политике. Но его глубинное, скрытое содержание остается неизменным с античности. И получается, что не исторически возникший империализм (экономический базис) вызывает к жизни ориентализм (идеологическую надстройку), а наоборот, вечный, архетипический ориентализм спровоцировал, в конечном счете, колониальный захват «Востока». Таким образом, сам Саид онтологизирует западную культуру, превращает ее в некоторую сущность (то есть поступает как критикуемые им «ориенталисты»-эссенциалисты), которая определяет себя через другую сущность – «Восток». Другими словами, Саид – чистейший идеалист, что в устах марксиста Чиббера звучит приговором.

2 См.: CHIBBER V. *Orientalism and Its Afterlives* // Catalyst. 2020. Vol. 4. № 3 (<https://catalyst-journal.com/2020/12/orientalism-and-its-afterlives>).



Третий тип критики – это критика деколониальная. Саид и другие теоретики постколониализма предлагают изгнать со своих земель белых захватчиков отобранным у них же оружием, включая интеллектуальное. Но гуманизм, национализм, марксизм, либерализм – все эти идеологии, взятые на вооружение борцами с колониализмом на арабском Востоке, в Индии, в Латинской Америке, Африке и на других захваченных европейцами землях, – западного происхождения, они несут на себе печать западного рационализма, лого- и фаллоцентризма, патриархального угнетения и так далее. Вместо того, чтобы использовать эти опасные инструменты, стоило бы обратиться к коренным местным традициям: к своим, отличным от западных, эпистемологическим практикам (чувственная, «неприрученная» мысль), космологиям (не к токсичным научным представлениям, чреватым порабощением и эксплуатацией всей Земли, а к экологическим и открытым жизни доколониальным мифам), к своему, сплетенному с жизнью, искусству. При этом, правда, деколониальные теоретики подчеркивают, что речь не идет о простом возврате к доколониальному состоянию – скорее надо говорить о сложном режиме сосуществования гетерогенных элементов, различных культурных форм без того, чтобы выстроить их иерархически, по «шкале развития».

У меня вопрос к Евгению как к специалисту по Саиду и постколониальным исследованиям: насколько Саид уязвим по отношению к этим типам критики?

**Евгений Савицкий:** Очень уязвим. Но прежде я хотел бы сказать, что у работы Саида есть несколько сторон. Ее можно читать как каталог нуждающихся в проблематизации стереотипов о Востоке – и тут я согласен с Сергеем: они никуда не делась из нашего мира и проявляются в антимигрантских нарративах, в международной политике, в практиках культурных институций и других сферах.

Однако есть еще одна важная сторона, которая, может быть, даже важнее первой: Саид исследует механизмы продуцирования этих стереотипов, то, как они связаны с нормальными процедурами академического знания. Он показывает, что стереотипы производятся обычно не какими-то злодеями, хотя, конечно, есть и ориенталисты, осознанно выполняющие политический заказ. Однако по большей части это люди, которые добротны, профессионально работают, как и положено в академической среде. Это опровергает значительную часть аргументов Веры Тольц, поскольку она апеллирует к тому, что еще российские дореволюционные, а затем раннесоветские исследователи были преисполнены лучших намерений создать не-



*Евгений Евгеньевич Савицкий (р. 1977) – историк, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.*

имперское востоковедение, отличающееся от того, что делали англичане, французы или немцы.

Но Саида-то интересовало другое. В духе Барта и Фуко он обращается к структурному уровню. То, что мы фактически делаем, на структурном уровне существенно отличается от того, что следует из наших интенций. Мы можем делать что-то из лучших побуждений, можем любить Восток, расширять знания о нем, дружить с египтянами, сирийцами или китайцами, но получающийся результат – это ориентализм, независимо от наших намерений, потому что он остается частью структуры, функционирование которой мы не определяем.

Вопрос о том, как работают структурные особенности форм знания, по-прежнему важен, и потому текст Саида сохраняет свою актуальность. Но здесь же он и уязвим, потому что книгу, появившуюся в конце 1970-х, на излете структуралистской моды, отделяет не так много времени от первых шагов *subaltern studies*, от статьи Хоми Бабы «О мимикрии и человеке» и других текстов, с которыми был связан поворот в постколониальных исследованиях в сторону деконструктивистской критики.

Саид считал, что есть могучий ориенталистский дискурс, который нельзя просто взять и опровергнуть, подобно тому, как у Фуко нельзя по своему желанию взять и выйти за рамки существующего порядка дискурса. Деконструктивистская критика исходит из принципиально иного положения: всякий язык, в том числе язык колониализма, изначально слаб, болен, противоречив, он складывается и саморазрушается. Претензии на эпическое величие в итоге обрастают множеством оговорок и оказываются комичными. Такая трактовка колониального дискурса вынимает, можно сказать, хребет из концепции Саида. Это сильно уменьшило ее актуальность, хотя тот же Баба постоянно на Саида ссылается, пусть и своеобразно его перетолковывая, а поздние тексты самого Саида все больше подчеркивают свою амбивалентность и нестабильность.

Саид очень менялся после «Ориентализма», поэтому и актуальность у его работ разная. Но все, связанное с критикой форм знания, сохраняет свою актуальность. Например, Саид пишет о том, что всякое научное исследование предполагает пассивный объект, который не может говорить сам за себя, а потому нуждается в спасительной заботе исследователя, что уже задает, по сути, колониальную модель знания. Если кто-то уж взялся за тот или иной объект, то он ответит на вопросы исследователя, никуда не денется. Бруно Латур любил рассуждать о том, как податливы человеческие объекты, в отличие от естественнонаучных, способных взрываться и разносить вдребезги лабораторию. Там, где мы работаем с текстами, насилиственность научных процедур, может быть, не выступает



так явно. Но в случае с живыми людьми, подчеркивает Саид, наше, как считается, свободное право брать то, что нам нужно, соотносить с собой (не столько как с индивидами, сколько как с носителями европейского научного знания), включать в разные сопоставительные ряды, может иметь тяжелые последствия.

Это идущая еще от Хайдеггера критика объекта как *Gegenstand*, то есть того, что я волен ставить перед собой, обращая к нему вопросы, выделяя привилегированное место того, кто вправе спрашивать. Может ли какая-либо наука обойтись без этого? Как раз с такого рода критикой академического знания и связано сопротивление Саиду в профессиональном сообществе. Ведь никто не против разоблачения этнических, расовых, географических и любых других стереотипов, и, если бы книга Саида была только об этом, ее, наверное, любили бы все, пусть она еще и задевает лично многих академических «отцов». Проблема «Ориентализма» в том, что книга покушается на основы профессии, на базовые процедуры научного знания, и из-за этого ее многие не могут принять.

**Всякое научное исследование предполагает пассивный объект, который не может говорить сам за себя, а потому нуждается в спасительной заботе исследователя, что уже задает, по сути, колониальную модель знания. В случае с живыми людьми, подчеркивает Саид, наше, как считается, свободное право брать то, что нам нужно, соотносить с собой, включать в разные сопоставительные ряды, может иметь тяжелые последствия.**

Сергей упоминал, что многие коллеги очень эмоционально реагируют на Саида, и это действительно так. Причем не только востоковеды, но и просто филологи, которых критика ориентализма, казалось бы, не должна сильно нервировать. Справедливости ради надо сказать, что дело тут не только в консерватизме исследователей. Многое в «Ориентализме» выглядит очень сомнительным даже по собственным критериям Саида. Например, он задается вопросом: о чем мы вообще не беспокоимся в жизни? Во-первых, говорит он, о вещах, которые абсолютно новы, и мы не знаем, какое отношение они к нам имеют. А во-вторых, о том, что нам хорошо известно, об этом и говорить нечего. И вот, заключает Саид, со времен Средневековья культура Запада выбирает эти две стратегии,

чтобы преодолеть страх перед исламом, и трактует его или как что-то оригинальное и инаковое, или как известное и повторяющееся. То есть Саид берет пример из бытовой психологии и делает из него космического масштаба выводы о логике всей западной культуры от Средних веков до наших дней. Как это возможно? Очень сомнительны и его прочтения многих используемых текстов, так что можно понять недолюбливающих его профессиональных исследователей.

Это про уязвимости. А в целом, если ответить на ваш вопрос предельно кратко, от Саида остается критика насильственности разных форм знания – не только, кстати, научных. Это самое важное – наряду с исследованием конкретных ориенталистских стереотипов.

**С.А.:** У меня реплика к тому, что сказал Игорь. Мы знаем немало текстов, которые вроде бы устарели, содержат много ошибок и мифов, уже были раскритикованы, но которые продолжают оставаться очень влиятельными, на которые все время делаются отсылки, их заново интерпретируют, заново наполняют каким-то смыслом – может быть, не тем, который хотел вложить автор. Есть что-то, что сохраняет их важность: то ли сам текст, то ли контексты, в которых этот текст существует.

В 1990-е было ощущение, что в глобальном масштабе империалистические конфликты уже позади. И вдруг сегодня мы видим, что мир опять как будто развернулся обратно, куда-то в XIX век или в середину XX столетия. Эта новая ситуация актуализирует обсуждение империализма, который все считали уже историей.

**И.К.:** Спасибо. Евгений абсолютно точно отметил, что в конце 1970-х ссылки на структуралистскую методологию выглядели уже несколько устаревшими. Но мне кажется, что Саид и саму эту методологию применял очень выборочно: при чтении складывается впечатление, что только западный человек оказывается функцией дискурса, только он – заложник безличных и беспощадных сил языка. Даже благожелательно настроенный по отношению к «Востоку» западный антрополог, историк-востоковед, писатель буквально слепнет, подключаясь к ориенталистскому дискурсу – слепнет, поскольку перестает видеть конкретных людей в их единичности, а видит типы: «араб», «мусульманин», «кочевник-бедуин» и так далее. Как будто бы ориенталистские догмы являются априорными формами восприятия западным человеком любых Других.

Но сам Саид пишет о жизни людей на «Востоке» (в некоторых местах у него даже кавычки исчезают) так, словно имеет непосредственный доступ к этой ничем не опосредованной



жизни – так, словно он запросто способен заглянуть за театральные декорации европейских репрезентаций Востока и увидеть его таким, каков он есть на самом деле – без всякой предвзятости, обусловленной дискурсивными формациями и прочими «структурами». То есть власть структур угнетает только западных людей – все остальные от нее свободны. Это довольно странный структурализм, и вряд ли Фуко и Барт практиковали его в таком виде.

Теперь я хотел бы задать вопрос Кириллу Осповату, филологу, специалисту по русской культуре XVIII века: какое значение для вас имеет сегодня книга Саида как для исследователя другой историко-культурной ситуации?



*Кирилл Александрович Осповат (р. 1980) – филолог и историк культуры, автор книги «Придворная словесность: институт литературы и конструкции абсолютизма в России середины XVIII века» (2020), профессор Университета Висконсина в Мэдисоне.*

**Кирилл Осповат:** Я, кажется, тот самый литературовед, который мало что понимает в теме, поскольку не занимаюсь ареалом, который подпадает под понятие ориентализма, или проблемами миграции. Есть множество гораздо более компетентных исследователей и активистов, в том числе не из столичных центров. Но придется мне говорить с этой позиции литературоведа, человека внешнего и одновременно представителя дисциплины, изнутри которой Саид пишет.

Когда я читал «Ориентализм», не будучи специалистом по региону, мне бросилось в глаза, насколько эта книга о филологии как дисциплине. Саид, в высшей степени литературно образованный человек, всю жизнь разбиравший тексты и культуры, пишет не только о том, что делает Запад с Востоком, но и о том, что делают в мире литературоведы, зачем их деятельность может быть нужна, какой она приносит вред и какой от нее теоретически может быть польза.

Если посмотреть, чем раздражает Саид российских филологов (перед нашей беседой я даже задал такой вопрос в соцсетях), то оказывается, что дело не только в его взглядах на культурные следствия колониальной геополитики, но и в узловых и болезненных вопросах о филологии как дисциплине, развивавшейся на Западе с XVIII–XIX веков в определенных общественных и политических условиях, отвечавшей на определенный внешний запрос и определенным образом воздействовавшей на мир вокруг себя. Старший коллега ответил мне приблизительно так: Саид – отличный филолог, когда пишет об английской литературе, у него есть чему поучиться, но его последователи взяли у него не эрудицию, а слишком односторонний обвинительный взгляд на связь гуманитарных наук с империализмом и угнетением. С этим очень болезненным вопросом нам и нужно разбираться.

Русская филология – то есть наука о русской литературе в России и вне ее – в постсоветские годы скорее стремилась

отгородиться от той политико-эпистемологической рефлексии, которая давно уже стала мейнстримом в антропологии, которой требуют *postcolonial studies* и вообще теоретические парадигмы, практикуемые на соседних со славистикой кафедрах литературы и культуры – английских, сравнительного литературоведения, африканских и так далее. В этом смысле русская филология действительно застряла в эпохе до 1978 года, когда вышел «Ориентализм», и вообще до 1980-х. Филолог Михаил Эдельштейн недавно высказался так:

«Люди жили в империи и создавали имперскую культуру, участвовали в колониальных войнах и осмыслили свой опыт в прозе и стихах, иногда посредственных, иногда гениальных. И что? И ничего»<sup>3</sup>.

Это очень характерная формула отказа от рефлексии, попытка не оспорить чьи-то выводы, а заблокировать целиком всю дискуссию, весь ход мысли – а вместе с ним и все развитие дисциплины, которой остается только повторять собственные зады. Но, несмотря на подобные усилия, дебаты об империи и культуре заблокировать не получается; они ведутся – и уже совсем не университетскими филологами, а просто людьми на кухнях, в соцсетях и, конечно, авторами оппозиционной прессы, такими как сам Эдельштейн. Вопрос о том, как культура – и «русская культура» – соотносится с политикой, с империей и ее историей, оказался после начала СВО главным вопросом о культуре для широкой публики по разные стороны идеологических, социальных и географических границ.

Само понятие «культура» сейчас невозможно рефлексировать в отрыве от вопросов об империи, национализме и об альтернативах им. Так университетская филология, наука о культуре и оказываются перед саидовским вопросом: как подходить к феномену культуры на фоне разворачивающейся геополитической катастрофы – и вообще этого мирового кризиса, глобального поправения, о котором говорил Сергей, возвращения национального эссенциализма, ксенофобий? Можем ли мы понять, сконструировать культуру как объект изучения и поле нашего существования не реакционно – а так, чтобы она не оказывалась механическим продолжением возвращающихся дискурсов национальной эссенциализации? Об этом – вся книга Саида, и его ответы можно читать по-разному.

Вивек Чиббер в своей статье обозначает возможность двух разных прочтений Саида – культуралистского и материалистического. Заметим, что Чиббер – социолог и вопрос о культуре его волнует не потому, что это его дисциплинарная поляна, а в более общей перспективе того, что культура и ее интер-

3 См.: <https://novayagazeta.ru/articles/2024/07/19/russkoi-kulture-trebuetsia-ne-dekolonizatsiia-a-dekanonizatsiia>.



претации делает в обществе. «Ориентализм» раздражает тем, что это не столько академический труд, сколько полемическое эссе – что как бы делает книгу несерьезной, но это позволяет Саиду задаться вопросами об устройстве своей дисциплины и о ее политике. Мне кажется, что русской филологии сейчас нужен именно этот ход – прямая, не прячущая лица, ответственная политическая рефлексия о том, что именно делает в мире наша дисциплина, какое знание мы производим, какой ценой и за чей счет, каким категориальным аппаратом оперируют люди, рассуждающие о культуре и литературе в нынешнем политическом контексте.

**Можем ли мы понять, сконструировать культуру как объект изучения и поле нашего существования не реакционно – а так, чтобы она не оказывалась механическим продолжением возвращающихся дискурсов национальной эссенциализации?**

Саид говорит: у нас есть мощная филологическая дисциплина (он сам ею восхищается), ее представители фантастически знали языки, читали множество древних текстов, были неимоверными знатоками. А теперь давайте посмотрим, что их, или наше, знание делает во внешнем мире. Весь этот огромный, поколениями разрабатывавшийся литературоведческий аппарат создает идею восточной культуры как эссенциалистскую картину ущербного Востока, востребованную колониальными империями. Этой модели культуры – «ориентализму» – Саид противопоставляет не только живой опыт, о котором говорил Евгений. Как показывает Чиббер, в книге Саида присутствует и аппарат классового анализа: литературоведческий, культуралистский ориентализм закрывает глаза на реалии классовой, политической борьбы, на национально-освободительные движения.

Такая постановка вопроса очень продуктивна для современных дебатов – и академических, и неакадемических – в российском публичном поле о русской литературе и культуре. Можем ли мы вообще так говорить и писать о литературе, чтобы критиковать эти имперские структуры, вместо того чтобы воспроизводить их? Или любая критика империи, как раз за разом возражают оппоненты деколонизации, означает отмену этой русской культуры, как будто вся она – прекрасный призрак утраченной империи с Пушкиным и балами, который мы боимся развеять? Этот вопрос оказался узловым. Два с половиной года (или тридцать лет – это как считать) мы интенсивно топчемся на месте и не можем сделать следующего шага, потому

что оказалось, что российский филологический цех не готов принять самой саидовской постановки вопроса о том, какую роль играет в постсоветском политическом мире литературоведческое знание, какой вред оно приносит и что мы должны с этим делать в свете разворачивающейся катастрофы.

Отвергнув ориентализм как парадигму имперско-националистической филологии, Саид открывает две альтернативные перспективы для разговора о литературе и культуре. Во-первых, это направление, которое сам Саид связывает с Эрехом Ауэрбахом. (Саиду, конечно, тут же возразили, что Ауэрбах был тот еще ориенталист, – но дело сейчас не в персоне.) Саид говорит о необходимости интернационалистских литературоведения, науки о культуре, не исходящих из одной обособленной национальной традиции и идеи ее превосходства. Эта идея, может быть, и устарела в более продвинутых дисциплинах, но для очень традиционалистской русской науки о культуре представляет собой крайне актуальный и продуктивный вызов. Во-вторых, и в книге Саида, и в спорах его толкователей встает марксистский вопрос о том, как делать науку о культуре так, чтобы она не игнорировала социальный, исторический базис. Как возвращаться изнутри культурологического, литературоведческого аппарата к вопросу о классовой борьбе и таких ее следствиях, как империализм? Критикуя Саида от имени марксизма, Чиббер не предлагает сбросить его с известного парохода, но подчеркивает определенную сторону в его аргументации. Отправляясь от своего несогласия с саидовской критикой Маркса как ориенталиста, Чиббер возвращает нас к тому факту, что вообще-то культура – это надстройка, только одно из измерений социального существования, вписанное в мировую экономическую (а не только культурно-идеологическую) историю капитализма, колониализма, империализма. И разговор о культуре не может на это закрывать глаза, а должен соответствующим образом настраивать оптику. Это, судя по реакции коллег-литературоведов, очень болезненный дисциплинарный вызов.

**И.К.:** Спасибо, Кирилл. Чиббер в своей статье прямо говорит, что Саид, дискредитируя Маркса, обвиняя его в ориенталистских клише, тем самым подрывает мощь антиколониального движения. И книга в этом отношении довольно вредная.

Но вернемся к вопросу об актуальности Саида. У меня вопрос к Кириллу Кобрину. Насколько концепция Саида – если мы можем говорить здесь о концепции – масштабируется на другие, не ближневосточные, части колониального мира?

По своим рабочим надобностям я перечитываю сейчас «Номос Земли» Карла Шмитта, и он пишет, что если ислам и ис-





Кирилл Рафаилович  
Кобрин (р. 1964) –  
историк, литератор,  
шеф-редактор журнала  
«Неприкосновенный  
запас».

ламский мир были давно и хорошо известны европейцам (это для них «старый враг», как выражается Шмитт), то открытие в конце XV века Нового света можно сравнить с открытием новой планеты: это меняет сам пространственный порядок, *ordo*, и требует нового Номоса<sup>4</sup>.

Саид же пишет именно о Ближнем Востоке, том самом «старом враге», отношения европейцев с которым насчитывают столетия – тут действительно складывается целая «ориенталистская» традиция. И, соответственно, вопрос: можно ли считать структуру ориенталистского дискурса универсально применимой ко всему колониальному пространству?

**Кирилл Кобрин:** Как редактор «НЗ» я должен сказать, что в номере, для которого мы записываем эту беседу, будут опубликованы несколько материалов, которые отчасти отвечают на этот вопрос – или по крайней мере сообщают нечто ценное по этому поводу.

Прежде всего это эссе японского культуролога Инухико Ёмоты, который сорок лет назад писал диссертацию у Саида, был очарован им в начале 1980-х, и вернувшись в Японию и реализовав массу других исследовательских и творческих проектов, остался в каком-то смысле ему верен, понимая при этом все его слабые места. Текст Ёмоты – помимо его персональной истории – о том, как воспринимают книги Саида (прежде всего «Ориентализм» и «Культуру и империализм») в Восточной Азии. О весьма равнодушном отношении южных корейцев (о северных, к сожалению, в этом смысле ничего не известно) к концепции Саида. О невероятной увлеченности японцев его сочинениями, на что указывает, например, то, что один из немногих документальных фильмов о Саиде снят японским режиссером. Последние два десятилетия жизни японского писателя Кэндзабуро Оэ прошли под сильным влиянием Саида: он дружил с ним – и внутренне находился с ним в диалоге. Не буду раскрывать всех карт, пусть читатель сам узнает обо всем из эссе нашего японского автора.

Возвращаясь к критике Саида. Сам он понимал – и предупреждал об этом: никакого «Востока» – как «всего Востока», «Востока вообще» – в его книге нет. Речь там идет только о Ближнем и Среднем Востоке, только о части арабского мира, только в основном о мусульманах. В последующих интервью, в «Культуре и империализме» он начинает говорить: а вот есть еще христиане на Ближнем Востоке и много кто еще. Но, в сущности, первое, что можно сказать об «Ориентализме», – это, с одной стороны, удивительная нечеткость, размытость

4 ШМИТТ К. *Номос Земли в праве народов jus publicum euroraеum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 73–75.

границ наведенного автором фокуса, а с другой – нечеткость процедуры наведения этого фокуса. Саид и написал «Культуру и империализм», чтобы как-то уточнить эти вещи. Он написал об Индии, но это слабо применимо к Индии в широком смысле, в смысле бывшего Раджа<sup>5</sup>. Сложно применить его концепцию к Восточной Азии, ведь там удивительная ситуация: есть две империи – старая китайская и относительно (по сравнению с ней) молодая японская, – и есть Корея, которая была жертвой имперской экспансии обеих, но именно Корея в древние времена была мостом, по которому китайская ученость, искусство, буддизм перешли в Японию. Однако уже в XX веке японцы назначили корейцев своими младшими братьями и жестоко эксплуатировали. Отсюда, кстати, и сдержанная нелюбовь корейцев к «Ориентализму», так как в контексте этой книги их ситуация представляется в странной, перевернутой перспективе: это же они научили японцев, а не наоборот. И я уже не говорю об Африке.

Какие-то черты ориенталистского подхода мы видим внутри Европы. Ведь чем является Восточная Европа по отношению к Европе Центральной и Западной? Те же самые милые дикие племена, которые надо всему научить, предварительно изучив их как следует. Истории у них нет, есть только замершая в вечности полуфольклорная мифология – плюс их вечно несчастная судьба на пересечении вечных устремлений Запада и Востока. Приведу довольно комичный пример. Если вы, как американский историк Тимоти Снайдер, пишете книгу о целом регионе и называете ее «Bloodlands»<sup>6</sup>, то, естественно, вы определяете этот регион как пространство, где люди исполняют исключительно роль носителя той крови, которая в конвейерном порядке здесь проливается – в основном субъектами большой истории (в данном случае Гитлером и Сталиным). Восточная Европа и ее жители в таком раскладе лишены субъектности, пусть даже из лучших побуждений, в которых, если говорить о Снайдере, никто не сомневается. При всех прекрасных намерениях автора эта книга абсолютно ориенталистская – если смотреть на нее из перспективы Саида.

В этом номере «НЗ» будут материалы, посвященные арабской рецепции и критике «Ориентализма»: это сочинение Мухаммада ад-Даами «Ориентализм: западная культурная реакция на арабо-исламскую историю» и любопытный фрагмент из книги ливанского коммуниста и политического философа

**5** Радж (Британский Радж, *British Raj*) – так называлась система комбинированного прямого и непрямого колониального управления Британской империи Индийским субконтинентом (1858–1947). Неофициально Британский Радж называли Индийской империей, с титулом, который носил монарх Соединенного Королевства. На деле Раджем управлял назначенный Лондоном чиновник с титулом «вице-король Индии».

**6** Первое издание: SNYDER T. *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*. New York: Basic Books, 2010.



Махди Амеля «Маркс в “Ориентализме” Эдварда Саида». В работе, написанной в середине 1980-х, Амель во многом предвосхищает то, о чем Чиббер пишет в обсуждаемой статье. Мы публикуем это в «НЗ» не для того, чтобы уязвить покойного автора, но чтобы обратить внимание на важный момент: книга Саида была неправильно понята – причем намеренно, видимо, с сознательной подачи автора. Жанр «Ориентализма» – скорее трактат или памфлет, его невозможно рассматривать как академическое сочинение, пусть даже он и обладает некоторыми его чертами. Если внимательно посмотреть на «Ориентализм» с этой точки зрения, то большая часть второй половины книги предстанет политическим памфлетом, посвященным конкретной ситуации в Палестине и вокруг нее. Это книга с самого начала хромает на одну ногу, и такой опытный автор, как Саид, прекрасно понимает, что он делает и почему.

Еще одно обстоятельство, которое стоит иметь в виду, состоит в том, что одной из главных черт ориентализма как отношения Запада к Востоку является деисторизация последнего: мол, Восток аисторичен, он всегда один и тот же. В самом начале «Ориентализма» приводится пассаж из речи лорда Бальфура (который потом стал британским министром внутренних дел и автором «Декларации» своего имени, заложившей правовую и политическую основу государства Израиль). Выступая в 1910 году в Палате общин, он говорил о необходимости британского контроля над Египтом, описывая его как много-тысячелетнюю, практически вечную, застывшую цивилизацию, где буквально, как в «Повести временных лет» (про призвание варягов): земля изобильна, но порядка нет. И поэтому Британии надо просто установить контроль над этими прекрасными людьми, которые уже тысячи лет строят пирамиды. Примечательный пример того, как народ Египта начала XX века лишается истории.

Рискну заметить, что такая же деисторизация применяется сегодня к самой книге Саида и его фигуре. «Ориентализм» написан человеком, который сочинял речи для Ясира Арафата, который сознательно выбрал роль палестинского интеллектуала, который был, так сказать, повытчиком в западном мире по всем палестинским бедам. Эта книга написана до разочарования Саида в Организации освобождения Палестины, вылившееся в конфликт с Арафатом и дистанцирование от ООП. Она написана в разгар первой террористической волны палестинского сопротивления 1970-х, после теракта на мюнхенской Олимпиаде, после многих других событий, но перед ливанской войной 1982 года и, что важно, перед резней палестинцев в лагерях Сабра и Шатила. И понять «Ориентализм» вне данной исторической и политической ситуации абсолютно невозможно, по-

тому что эта книга является жестом в полемике, в создании широкого контекста вокруг палестинской проблемы. Точно так же, как «Культура и империализм» была важным политическим жестом в своей конкретной исторической ситуации. Это все должно прочитываться именно таким образом. И мне кажется, что деисторизация, экзотизация Саида ничем не отличается от того, что в его книге так называемый Запад делает в отношении так называемого Востока.

ЭДВАРД САИД,  
ПОСТКОЛОНИАЛИЗМ  
И ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ  
СЕГОДНЯ

**Книга Саида была неправильно понята – причем намеренно, видимо, с сознательной подачи автора. Жанр «Ориентализма» – скорее трактат или памфлет, его невозможно рассматривать как академическое сочинение, пусть даже он и обладает некоторыми его чертами.)**

И еще одна важная вещь, о которой начал говорить Сергей. Да, мир очень сильно изменился и за годы, прошедшие с 9/11, и за последние десять лет, но мне не кажется, что мы наблюдаем возвращение XIX века или конкретно 1848-го с его революциями. Все якобы вернувшиеся неприятные вещи – расизм, ксенофобия и так далее – они никуда не исчезали и всегда присутствовали (хоть давно не были публично легитимными), но сегодня происходит их релегитимизации. Читая Саида в 2024 году, надо помнить, что в 1978-м было легитимизировано, а что нет. Скажем, сейчас мы обсуждаем Чиббера, который в своем роде релегитимизирует простоватый марксизм, который пятнадцать лет назад был абсолютно не *comme il faut*. Пятнадцать лет назад было невозможно как ни в чем не бывало, без затей и теоретических ужимок говорить о базисе и надстройке, а сегодня это снова стало приемлемым и даже модным.

С этой точки зрения я должен сказать несколько слов в защиту Саида. Со всей своей сложностью, изощренностью, удивительным бэкграундом (он не просто судит о Востоке и ориентализме, он сам оттуда, он носитель арабского языка) Саид – действительно очень хороший литературовед и знаток не только американской и английской литературы. Его умение анализировать замечательно. Я перечитал книгу его интервью, сделанную Дэвидом Барсамяном<sup>7</sup>: Саид там возвращается к анализу Конрада. Он очень тонко делает это именно с ориенталистской точки зрения. Но ведь он великолепно знает и французскую ли-

7 SAID E.W. *The Pen and the Sword. Conversations with David Barsamian*. Edinburg: AK Press, 1994.



тературу, в таких разворотах, которые не являются очевидными для обычного специалиста. Собственно говоря, именно на французском материале в большей степени построен разговор о *литературе* в этой книге.

**И.К.:** Спасибо. Прежде, чем задать тот же вопрос Сергею и Евгению, я хотел бы внести уточнение философского порядка.

Кирилл, вы только что говорили об ориенталистской деисторизации «Востока». Действительно, Саид приводит множество примеров такой деисторизации: например, он цитирует Лоуренса Аравийского, который пишет о такой глубокой древности арабской культуры, такой ее усталости от самой себя, что теперь эта культура отбросила все лишнее, всю так ценимую европейцами прекрасную избыточность цивилизованного существования – и просто скользит по пескам пустыни, сведя к минимуму любые усилия. Как это ни парадоксально, здесь именно признание древности «Востока» приводит Лоуренса к деисторизирующему диагнозу.

Или, например, Гертруда Белл задается вопросом, почему арабы все время воюют. И сама же отвечает: потому что они не могут извлечь никакого исторического опыта из случившегося. А раз опыт не извлечен, то они обречены на повторение. Озабоченность безопасностью приводит к постоянной милитаризации, а та в свою очередь – к очередной военной эскалации, что опять ставит вопрос о безопасности. И так далее. Порочный круг уже не разорвать.

Но ведь деисторизируя Другого, ориентализм работает как машина по устранению различий – на уровне не содержания, но формы. Евгений выше упоминал Хайдеггера, и это в определенном смысле развязывает мне руки. В хайдеггеровской статье «Время картины мира» нововременной субъект все превращает в картины – они могут быть разными: условно, пейзажи или натюрморты, – но сама форма репрезентации будет одной и той же. Так вот, нельзя ли обобщенный «ориентализм» трактовать в качестве инструмента почти индустриальной, серийной стандартизации колониальных Других? Конечно, опыт управления Индией будет отличаться от опыта управления Египтом, но Индия и Египет в инструментальной оптике «ориентализма» уравниваются в статусе деисторизированных объектов научного изучения и административного руководства. То есть языки, обычаи, традиции, культурные навыки, религиозные представления, безусловно, разные в конкретно-содержательном аспекте, воспринимаются как в одинаковой степени застывшие на вечном этнографическом уровне и лишь иллюстрируют особенности различных вариаций вечного типа «восточного человека».

Сергей, вы работали с материалом советского Востока, с Центральной Азией – регионом, безусловно, отличающимся от арабского. Как вы считаете, масштабируется ли описанный Саидом опыт?

**С.А.:** Я хочу вернуться к историзации и деисторизации, но назвал бы это контекстуализацией и деконтекстуализацией. Действительно очень важно посмотреть на Саида в конкретном контексте и увидеть задачи, которые автор перед собой ставил. Как, например, посмотреть на тексты Маркса в XIX веке из конкретного английского или французского контекста и обнаружить вдруг, что марксистские схемы были важны для политической борьбы и осмысления положения дел в Англии и во Франции в тот конкретный момент, а те же Индия или Китай в эти схемы не вписываются.

Но, мне кажется, интересно посмотреть, как работы, созданные конкретным автором с его конкретными интересами в конкретных исторических и географических обстоятельствах, в других условиях приобретают новые смыслы и новые задачи, заново контекстуализируются. Появляются новые поклонники или критики, которые заново прочитывают эти тексты и вписывают их в новый контекст – в качестве аргумента «за» или «против». Я думаю, что многие, кто пишет об Африке, Латинской Америке, той же Японии и ссылается на Саида, имеют в виду свой контекст и каким-то образом перерабатывают тезисы «Ориентализма», что-то отбрасывая, что-то интерпретируя, что-то дописывая применительно к собственному контексту. Видимо у Саида, помимо конкретики, которую всегда можно оспорить, было сказано еще что-то важное.

То, что писал Маркс в газетных статьях, тоже, наверное, и тогда, и сегодня можно было бы посчитать глупостями и оспорить. Но в таких текстах есть аналитические инструменты, методология и стиль, способы и рамки размышления, которые привлекают внимание сторонников и противников, копируются и используются для других условий и контекстов, помогают создавать иное дискурсивное пространство. Интересно, следовательно, посмотреть не только на то, в каких обстоятельствах возник «Ориентализм», но и на то, как текст попадает в другие контексты, как он начинает там жить и использоваться, даже теряя прямую связь с личностью и биографией автора.

Что касается советской Центральной Азии, то категория «Восток», вполне в духе ориентализма, всегда была здесь элементом властных отношений и иерархий – и в Российской империи, и в советское время. «Советский Восток» – это была ходячая и популярная формула. С одной стороны, она позволяла собирать многообразие разных народов и культур в единую общность



с одинаковыми характеристиками – такими, как экзотичность и отсталость. С другой стороны, эта формула работала и как способ более подробного различения, поэтому создавались национальные классификации, и каждому народу, каждой обнаруженной культуре внутри этого «Востока» выделялось особое место. Здесь нет такого упрощенного ориентализма, который будто бы связан только с негативными стереотипами и фальсификациями, – ориентализм вполне мог быть, как писал Саид, академически строгим и влюбленным в «Восток». Но и в том, и в другом своем качестве он всегда служил для подчинения и контроля. Так и в Центральной Азии ориенталистское знание было всегда связано с вопросами управления.

**Интересно посмотреть, как работы, созданные конкретным автором с его конкретными интересами в конкретных исторических и географических обстоятельствах, в других условиях приобретают новые смыслы и новые задачи, заново контекстуализируются.**

Не знаю, отвечаю ли я на ваш вопрос о советской политике, но хочу сказать, что вполне себе ориенталистское конструирование образа «советского Востока» тянет за собой много других процессов: создание академических этнических и расовых классификаций, визуальных образов в кино и художественном искусстве, риторических и литературных образов и так далее. Ориентализм, который Саид критикует, работает одновременно как упрощающая и как усложняющая схема. Грубо говоря, колонизатор хотел знать все подробности о колонизируемых странах и регионах – и категория «Восток» использовалась именно для этого.

**И.К.:** Спасибо, Сергей. Передаю слово Евгению, немного уточнив вопрос. Понятно, что «ориентализмы» были разными, и Саид пишет о существенной разнице французского и английского способов колониального управления и сопровождающих это управление дискурсов. И, как отметил Сергей, в каких-то контекстах ориентализм работал как усложняющая схема. Но сам прием *типизации* и *стандартизации* – он является универсальным?

**Е.С.:** Когда говорят о «колониальном мире», то во многом это похоже на понятие «Восток» – что-то неопределенное при

большом многообразии конкретных ситуаций. Это вызывает необходимость корректировать рамки рассмотрения, тут могут возникать сложности в определении того, что является или не является колониальным.

Например, применительно к России и СССР в той или иной мере насильственная русификация часто рассматривается как элемент колонизации. Это действительно напоминает то, как британцы норовили всех научить английскому языку и, шире, приобщить к европейской цивилизации, для чего создавали свои колледжи в разных краях света. Но, скажем, в Нидерландской Индии ситуация была противоположной. Там поддерживался барьер, чтобы не интегрировать местных, держать их за рамками нидерландской культуры – в том числе в отношении владения языком и вплоть до поддержания отличий в одежде. Получается, что с русификацией, успешность которой можно оценивать по-разному, мы скорее следовали британскому примеру, хотя на рубеже XIX–XX веков были голоса в пользу следования голландскому образцу. Таким образом, стоит говорить не столько о колониализме, сколько о разных его моделях, что в итоге усложняет и морально-политические оценки той же русификации. Было бы лучше, если бы проводилась более строгая политика сегрегации?

И еще, что касается оценок: в нашем обществе есть прочно утвердившееся с советских времен отрицательное отношение к колониализму, по крайней мере на уровне общего понятия. Могут оправдываться какие-то конкретные практики, что-нибудь связанное с «приобщением к цивилизации», та же русификация или строительство железных дорог, но прямой апологетики и реабилитации колониализма у нас, кажется, нет или они очень маргинальны и едва заметны.

В то же время есть большое количество современных западных текстов, которые занимаются ревизией такого негативно-го отношения к колониализму. Пожалуй, самая известная фигура тут – Ниал Фергюсон, чьи книги у нас в последние годы почему-то активно переводятся. Возможно, потому, что он не только университетский профессор, но и заметная на Западе медийная личность. Фергюсон пишет, что надо, наконец, отбросить сложившиеся в эпоху деколонизации стереотипы, будто колониальное правление было исключительно злом. Он приводит эффектные популистские аргументы – вроде того, что для большинства стран, освободившихся от колониальной зависимости, жизнь отнюдь не улучшилась. Достаточно сравнить, скажем, Южную Родезию до того, как она стала Зимбабве, и после, схоже обстоят дела и в большинстве других стран. После освобождения от «колониальной эксплуатации» там не случилось ни экономического расцвета, ни торжества демократии.



Получается, когда британцы говорили сторонникам независимости, что те еще не готовы к самоуправлению, они в большинстве случаев были правы. Конечно, у колониализма были жертвы, но если сравнить количество убитых при подавлении восстаний и количество спасенных – благодаря, например, привнесению современной медицины, победе над желтой лихорадкой и другими ужасными болезнями, – то цена приобщения к европейской цивилизации не покажется высокой. Возможно, стоило побороться за сохранение колониального порядка подольше, и тогда жизнь многих африканских, азиатских и американских стран не была бы такой бедственной, как сейчас.

И хотя Фергюсон издается в России, какой-то широкой рецепции его работ не видно. Напротив, в контексте того вооруженного конфликта, в котором мы живем последние годы, с обеих сторон доносится инструментализированная антиколониальная риторика с ее набором общих мест. С одной стороны, говорится о необходимости покончить, наконец, с существованием «российской империи», «освободить поработанные народы», с другой – о противостоянии неоколониальной экспансии Запада на восток, который навязывает чуждые ценности и в пропагандистских целях активно репродуцирует ориенталистские стереотипы, в том числе в отношении России: все эти разговоры про «сад» и «джунгли» и тому подобное. В России в прошлом году состоялся большой форум со странами Африки, в октябре проходит саммит БРИКС в Казани – и состав участников, и место проведения указывают на нашу самоидентификацию с постколониальными странами.

Такая актуализация колониальной тематики напоминает о том, как важен конкретный контекст, в котором о ней говорится. В этой связи не только рассматриваемый Саидом ориентализм может выступать как своего рода машина знания, способная переработать все на свете – не только Ближний Восток, но и Индию, Китай, Африку и даже Латинскую Америку, но также само приложение теории ориентализма и в более широком плане постколониальной или деколониальной критики может быть такой унифицирующей машиной, которая производит ожидаемые стереотипные результаты, взывающие к моральной озабоченности. Поэтому мне кажется особенно важным, что «Ориентализм» Саида – это книга не только о стереотипах, которые при желании можно найти где угодно, но и о проблематичности приложения какого-либо знания или методологии, об их явных и подспудных властных притязаниях, от которых сложно избавиться.

Показательно, что Саид в конце книги испытывает некоторое затруднение, когда задается вопросом, что можно противопоставить ориентализму. Может ли быть какое-то другое, хорошее

востоковедение? Или филология? Причем для него, если филолог не занимается Востоком, это не значит, что он не виновен, потому что, даже берясь за самую невинную тему, он тем не менее отрабатывает и легитимирует механизмы знания, которые завтра будут приложены к Востоку. Нет спасения в том, чтобы просто не заниматься Востоком или какими-то другими скользкими темами. Кто-нибудь вроде Фанона сказал бы, что так мы просто отворачиваемся от колониализма и это худшая форма цинизма, не освобождающая нас от ответственности за то, что творится от нашего имени. Так вот, Саид в конце книги задается вопросом об альтернативах ориентализму, и его ответ – хорошего востоковедения быть не может. Его ответ выдержан в духе Адорно: всякая наука, которая стремится нечто описать, истолковать и зафиксировать как достоверность, оказывается догматичной (Адорно сказал бы – еще и фашистской, устремленной к основам и подлинности), а потому ориентализму можно противопоставить только критическое знание – все те вопросы, которые ставились в книге. Они не позволяют обрести какой-то стабильный правильный образ Востока, захватить объект исследования лучше, чем до сих пор; Восток остается не вполне уловимым, несводимым к четким определениям – но это и хорошо.

**В нашем обществе есть прочно утвердившееся с советских времен отрицательное отношение к колониализму, по крайней мере на уровне общего понятия. Могут оправдываться какие-то конкретные практики, но прямой апологетики и реабилитации колониализма у нас, кажется, нет.**

Затем, однако, Саид все-таки спрашивает себя: нельзя ли заниматься чем-то, помимо этой сугубо негативной работы, может быть, есть какие-то удачные примеры? Он называет Барта и Фуко – в какой-то мере они могут быть альтернативой. Те исследования, которые Фуко делал по истории клиники, тюрьмы, сексуальности, безумия, имеют прямое отношение к ориентализму, поскольку «восточный человек», как его описывает Саид, он и сексуальный извращенец, и преступник, и умалишенный – это как бы синтез того, о чем писал Фуко, хотя и не только это. Но прямо про Восток ни Барт, ни Фуко не писали, и где-то за страницу до конца книги Саид задается вопросом: нет хоть какого-нибудь приличного исследователя в этой области? Его ответ – Клиффорд Гирц. Гирц ведь занимался не только Бали, но и Северной Африкой, а для Саида он особенно



важен тем, о чем говорил Сергей, – контекстуализацией. Описания Гирца не претендуют на вневременной характер, они каждый раз укоренены в конкретной ситуации, там прописывается позиция наблюдателя, его специфическая включенность в происходящее. Гирц пишет не вообще об Африке или Магрибе, а о том, как конкретный человек оказывается вписан в ситуацию при определенных условиях. Но в более поздних работах Саид все-таки предлагает и другие ходы.

**К.К.:** Мы довольно далеко ушли от того сюжета, на который я хотел отреагировать, но мне кажется важным к нему вернуться. Ниал Фергюсон, когда говорит, что местному населению в Африке стало хуже жить после ухода колонизаторов, сильно передергивает и понимает это. Пример с Родезией абсолютно не релевантен, потому что в момент превращения в Зимбабве она не была колонией. Наоборот, британское правительство было крайне недовольно режимом Яна Смита и всячески пыталось заставить его вести себя хотя бы прилично.

То же в отношении ЮАР. Если говорить о связанном с Южной Африкой «русском сюжете», то симпатии русских мальчиков из хороших семей к бурам конца XIX века (мы знаем об этом из отечественных мемуаров и литературы конца XIX – начала XX века) были симпатией к тем, кто воевал за независимость собственной колонии, где они держали в рабстве местное чернокожее население. А нехорошие империалисты-британцы хотели колонию контролировать, рабство отменить и эмансипировать местное население подобно тому, как это было сделано в других колониях Великобритании. То есть это была война более цивилизованных колонизаторов с менее цивилизованными, более жестокими и беспощадными к африканцам. Все это было завуалировано романтикой «борьбы буров за независимость», песней (ставшей в России почти народной!) «Трансвааль, страна моя, ты вся горишь в огне»<sup>8</sup> и подобным.

Я не хочу сказать, что кто-то хороший, а кто-то плохой, но есть факты. Да, немалая часть Африки после конца колониального правления превратилась в пространство постоянных конфликтов, голода, нищеты. Но кто «нарезал», уходя, свои бывшие колонии на новые государства, проводя придуманные непонятно на каком основании границы? Колонизаторы. Когда уходит прежняя власть с ее структурами и ценностями, а местное общество, которое следует оформить в виде государства

**8** Галина Галина написала стихотворение «Бур и его сыновья» в 1899 году, в разгар Второй англо-бурской войны. Измененный текст стихотворения (к которому была добавлена заглавная строчка) лег в основу популярной русской песни, которую считают народной. «Трансвааль, страна моя, ты вся горишь в огне» пользовалась огромной популярностью во время Первой мировой и гражданской войн. Часто упоминается в русской прозе первой половине XX века.

(как его понимают на Западе), еще не готово к независимости и особенно к таким понятиям, как «национальное государство» или «федерация» (мы публикуем в «НЗ» немало материалов как раз про эти сюжеты), понятно, что случится дальше, – страшная резня. Подобная той, что произошла в бывшем Радже, когда британцы, уходя, поделили его – с согласия лидеров Индийского национального конгресса и Мусульманской лиги – на Индию и Пакистан исходя из преобладания индуистского или мусульманского населения. В результате пятнадцать миллионов человек снялись с места, пытаясь попасть в «свои» страны, многие – из-за угроз местных экстремистов и фанатиков. Произошла настоящая гуманитарная катастрофа, погибли от 200 тысяч до миллиона человек. Можно сколько угодно обвинять в случившемся британцев: разделение и правда произошло поспешно и неудачно – хотя в тех исторических обстоятельствах, в 1946 году, вряд ли оно могло пройти как-то иначе. Но несколько сот тысяч человек убили не экс-колонизаторы, а местное население, резавшее друг друга.

Я привожу данный пример для того, чтобы показать, что моральная сторона этой проблемы, сколь привлекательной для спекуляций она ни была, абсолютно не имеет никакого отношения к тому, о чем мы говорим. Мы люди, и поэтому нам свойственно моральное осуждение – но не более того. Проблема с наследием Саида, отчасти заложенная в его книгах (особенно в «Ориентализме»), в истории его жизни и политической деятельности, заключается в том, что предложенный им проект критики колониального Запада подразумевался немного эмоциональным, но все же академическим. Вышло, однако, иначе (в силу темперамента автора – и особенно его читателей): эта критика переместилась в моральную сферу. И сегодня все, что происходит вокруг «деколониации», «постколониальных исследований», на деле является эксплуатацией старой этической дилеммы: кто прав, кто виноват, у кого *больше* морали, а у кого *меньше*, кто имеет моральное право судить другого с этой самой моральной точки зрения?

Я не буду здесь критиковать этот подход, потому что он, хотя и является абсурдным с академической и культурной точки зрения, *тотален* – или по крайней мере претендует на тотальность. Мы можем подрвать его нашими разговорами, потому что он является частью поворота, о котором говорил Сергей: поворота современного мира от рациональной политики, рационального, просвещенчески-западного мышления к сугубо антирациональному и эмоциональному. В этом контексте все, что говорится одной стороной, точно так же может быть сказано другой стороной, а любая дискуссия превращается в разговор в духе «сам дурак».



Простоватая ярость Чиббера и других марксистских критиков Саида связана именно с этим. Если и дальше следовать по пути идеологического марксистского упрощения ленинского толка, то можно сказать так: моральная, эмоциональная контрреволюция, о которой я тут говорю и одним из отцов которой был Саид, призвана «отвлечь трудящихся от классово-вой борьбы». Это особенность современного, позднего этапа неолиберального капитализма (тут мы переходим на территорию Марка Фишера): перемещение всего на свете в область морального суждения, которое ничего не значит, потому что реальные вещи происходят в совершенно других местах, находящихся за кулисами этого (неизбежно театрализованного) морального суждения.

**Сегодня все, что происходит вокруг «деколонизации», «постколониальных исследований», на деле является эксплуатацией старой этической дилеммы: кто прав, кто виноват, у кого *больше* морали, а у кого *меньше*, кто имеет моральное право судить другого с этой самой моральной точки зрения?**

**И.К.:** Деколониальный теоретик сказал бы вам, Кирилл, что вы исходите исключительно из западной дихотомии разума и чувственности, а в традиционных космологиях латиноамериканских индейцев, например, таких оппозиций просто нет или они сняты в каком-то ином типе «неприрученного», «дикого» мышления.

Я хотел бы еще раз вернуться к проблеме возможности «хорошей», неколониальной филологии. Вопрос к Кириллу Осповату: как вам кажется, такая филология возможна? И если да, то что мы могли бы считать ее опытным образцом?

**К.О.:** Мой ответ, наверно, совпадет с тем, что я ответил бы Евгению по поводу того, как Саид видит (или не видит) альтернативы ориенталистскому взгляду. Мне кажется, что некоторые из них Евгений не назвал. Как можно делать неориенталистскую филологию? У Саида есть несколько ответов.

Во-первых, он говорит, что в арабском мире очень не хватает научных институций, занимающихся Западом. Имеется в виду, что люди на Западе будут тоже получать это знание о себе и состоится какой-то диалог. Дальше Саид говорит о том, что арабский мир не изучает и сам себя, а если изучает, то под влиянием западного ориентализма. Это указывает на необхо-

димось автохтонного знания, разрушающего научную монополию метрополий. Вместе с тем Саид отрешивается от идеи, популярной в современных постколониальных исследованиях, что настоящее знание может быть только автохтонным. Он видит любое знание интернациональным, универсальным – и во имя такого интернационалистского универсализма критикует институциональную слепоту западной науки.

В этом смысле интересным примером является то, как обращаются с постколониальным литературоведением в России и Украине. В России американские монографии, посвященные анализу имперских тем в русской литературе – например, книга Харши Рама «Имперское возвышенное»<sup>9</sup>, – просто не переведены, и это, конечно, очень грустно. В Украине в 2023 году вышел перевод книги Эвы Томпсон «Трубадуры империи»<sup>10</sup> про империализм в русской литературе, в которой очень много фактических ошибок, правда, отмеченных и исправленных в комментарии профессиональных филологов Михаила и Виктории Назаренко. В результате западная дискуссия об имперстве в русских литературе и культуре, важная в современной Украине далеко не только академически, представлена в публицистически заостренной форме, и обозначены пути ее диалога с традиционным эмпирическим литературоведением, которое как правило отказывается задумываться о вопросах постколониальной критики. Далеко не только в этом издании можно наблюдать, как имперскость русской культуры выглядит из украинской перспективы, и русской филологии эту точку зрения принципиально важно услышать и усвоить.

Во-вторых, кроме автохтонного знания, Саид говорит про Ауэрбаха и Курциуса – двух немецких филологов, противостоявших нацизму. Ауэрбах уехал в Стамбул и там писал свой «Мимесис» как обзор разных эпох и национальных традиций в западной культуре. Согласно Саиду, там он нашел некую точку опоры для интернационалистского взгляда. Это интересная модель эмигрантской филологии (хотя, как я уже говорил, Саида тут же уличили в том, что на примере Ауэрбаха она не работает). Ауэрбаха и Курциуса Саид хвалит за то, что они посвятили свою жизнь занятиям не своей, национальной, немецкой литературой, а литературами романскими. Эта похвала звучит странно в книге об ориентализме, полностью посвященной филологам, которые занимаются чем-то далеким и чуждым – и делают это во имя расизма и империализма.

Почему же Саид хвалит Ауэрбаха и Курциуса? Он воспроизводит и отчасти идеализирует специфически немецкую идеологическую конструкцию, знакомую нам по множеству немец-

**9** RAM H. *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 2003.

**10** THOMPSON E. *Imperial Knowledge: Russian Literature and Colonialism*. Westport: Greenwood Press, 2000.



ких интеллектуалов от Томаса Манна до Норберта Элиаса. Саид пишет, что у Германии до Гитлера было намного меньше имперского опыта и ощущения себя глобальной империей, поэтому филологические занятия чуждыми культурами не опираются на столь мощный аппарат национального превосходства. Наоборот, как и в современной России, идея немецкого превосходства связана с изучением собственной, немецкой, литературы. Когда Курциус и Ауэрбах занимались романскими литературами, они не смотрели сверху вниз на мертвые и ущербные цивилизации, как саидовские ориенталисты, но демонстрировали открытость иным традициям, которые в глазах просвещенного немца превосходят отечественную (эта позиция нам знакома по части постсоветской интеллигенции). В этом Саид видит модель интернационалистского литературоведения, которое не смотрит на мир с позиции национального превосходства и колониальной иерархии, а оказывается языком гуманистического универсализма. (Ограниченность этой модели, не преодоленная и в современной Германии, в ее фиксации на все тех же престижных западных странах и культурах.)

Тут мы возвращаемся к критике Саида у Чиббера, которую Кирилл называет упрощающей и которая, мне кажется, продолжает определенную линию саидовской мысли. Действительно, Чиббер – не только в статье об «Ориентализме», но и в других работах о постколониальных исследованиях и вообще гуманитарном знании – в коротких, прозрачных фразах возвращает нас из облаков культурализма (вспомним синтаксис Гаятри Спивак) на твердую почву марксистского рации. Чиббер отказывается принять картину мира, эпистемологически поделенного на Запад и Восток или еще на какие-либо ареалы, но настаивает на универсальности марксистского аппарата, параллельного глобальности капитализма.

Однако проект Чиббера не упрощающий: критикуя Саида или Спивак за эссенциализацию замкнутых культур, он не предлагает убрать из рассмотрения локальную культурную сложность; он, например, подчеркивает важность неклассовых социальных и культурных механизмов вроде родства для анализа конкретных обществ. По сравнению с представлением о тождестве каждой отдельной культуры самой себе Чиббер предлагает методологическое, диалектическое усложнение: кроме культурной сложности надстройки, в которой локальное переплетено с универсальным, он видит еще и ее соотношение с базисом – глобальным капитализмом, – и системную связь с другими культурными ареалами. Чиббер критикует *subaltern studies* за то, что их культурологическая модель крестьянского сознания фактически отрицает способность угнетенных осознавать свои экономические интересы – потому что само

понятие интереса якобы свойственно только западному буржуазному сознанию. Такого рода консервативного, реакционного культурализма хотелось бы избегать, и Саид – при всей критике – нам в этом важный союзник. Мне жаль, что мы не читали «Ориентализм» на курсе «Введение в филологию».

**И.К.:** Спасибо. Мне очень симпатична позиция Чиббера, даже если она и представляется иногда вульгарно-марксистской, поскольку возвращает нам некоторую политическую перспективу. А то в последнее время складывалось впечатление, что чем более теоретически изощренной становится критика капитализма, тем более всеохватным и необоримым он представляется.

Прежде, чем мы перейдем к России и СССР, я хотел бы немного политически обострить нашу дискуссию. Невозможно не упомянуть современную ситуацию на Ближнем Востоке: эскалацию, связанную с Газой и Ливаном, то, что внутри и вокруг этой ситуации происходит. Саид был глубоко вовлечен в ближневосточную политику. Отсюда вопрос – и я отдаю себе отчет в его проблематичности: как вам кажется, какую позицию он занял бы в нынешней ситуации?

**К.К.:** Я думаю, что он умер бы от горя, увидев то, что сейчас происходит. Во-первых, потому что нынешняя ситуация – это трагическое подтверждение того, что он был прав, предупреждая о многих вещах, связанных и с палестинским движением, и – особенно – с израильским государством. Саид с самого начала говорил о фундаменталистской природе государства Израиль, и многие воспринимали это как палестинскую пропаганду: вы же посмотрите – это единственные либералы на Ближнем Востоке и так далее. И, заметьте, это был другой Израиль, у власти были другие партии, которые сегодня на фоне Нетаньяху выглядят как пушистые пацифисты. Во-вторых, потому что происходящее сейчас – это ситуация абсолютного взрыва и тотального уничтожения возможностей, которые Саид видел для решения – или как минимум обсуждения – палестинской проблемы.

Здесь столкнулись сразу два ориентализма, причем оба – в саидовском понимании. Первый – это «классический» западный ориентализм в отношении палестинских арабов: мол, эти восточные варвары, изуверы и фанатики напали на Израиль и убили мирных людей. То есть палестинцы повели себя как варвары, как от них и ожидалось «приличными» (то есть западными) людьми. Теперь их надо примерно наказать – уже безо всякого сюсюканья. Я назову это правой – консервативной, умеренно ксенофобской – перспективой.

Второй ориентализм – это левая перспектива, которая как бы защищает Палестину, но исходит ровно из тех же основа-



ний: палестинцы имеют право на сопротивление, а способ сопротивления у них остался только такой. Западные левые лишают палестинцев возможности другого способа сопротивления, как раз такого, который пытался нащупать Саид. Что говорят западные левые, особенно крайне левые? «ХАМАС – это вполне законный представитель вполне законного негодования палестинского народа, который ведет себя так, как нравиться не всем. А что вы ждете от них в такой ситуации?» Ключевое слово здесь – «них». То есть с точки зрения благонамеренного гуманиста-левака палестинцы превращаются опять-таки в дикарей. Только у правых они не благородные, а просто дикари, а у левых они благородные, потому что борются за справедливое дело.

Что еще усугубляет ситуацию, в отличие от саидовского времени? Это зашкаливающая в западном общественном мнении степень невежества и глупости, абсолютного незнания того, что происходило и происходит на Ближнем Востоке – какие там есть действующие силы, откуда они взялись и так далее. Мой любимый сюжет – съемка антиизраильского митинга в каком-то американском кампусе: милый молодой человек с одухотворенным прекрасным ликом романтика несет плакат «Queer for HAMAS». То есть человек не имеет ни малейшего представления, о чем он тут высказывается. Да, это можно списать на романтическую глупость молодежи, на что угодно еще, но – и это еще один любимый мною пример – попробуем оценить тот факт, что, в сущности, любое рассуждение на палестинскую тему, в конце концов, упирается в споры о том, кто первым пришел на эту землю, и, соответственно, кому она принадлежит. Такие рассуждения в духе релегитимизированного умеренного фашизма заставляют с невероятной ностальгией вспомнить ту машину ориентализма, которую справедливо критиковал Саид. За что боролись? Почему все эти почтенные, существующие десятилетиями и столетиями институции производства и распространения ориенталистского знания оказались абсолютно бессильны и не смогли сделать то, для чего были предназначены: снабдить общественное мнение достаточным количеством познаний о «Востоке»?

Один из ответов – и тут мы ненадолго возвращаемся во владения Марка Фишера – таков: мы живем в мире так называемого «экспертного мнения», когда людям, всю жизнь занимающимся каким-то вопросом, говорят: «А сейчас уложите-ка в три минуты и расскажите нам, что там и как. Расположите-ка свою последнюю тысячестраничную монографию в двенадцать карточек для удобства посетителей нашего сайта». Это уничтожает любую связь между академическими, полуакадемическими институциями и общественной сферой.

Кроме того, в сущности, все саидовские рассуждения по палестинскому вопросу (это, опять же, к вопросу о контекстуализации; как правильно заметил Сергей, данный термин здесь уместнее «историзации») делятся на две части: до и после окончания «холодной войны». Это две разные ситуации. До за арабским миром стоял Советский Союз, после в международном раскладе сил возникла пустота, которая Саида и пугала, и интриговала, что видно в выступлениях последних десяти лет его жизни.

ЭДВАРД САИД,  
ПОСТКОЛОНИАЛИЗМ  
И ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ  
СЕГОДНЯ

## **Почему все эти почтенные институты производства и распространения ориенталистского знания оказались абсолютно бессильны и не смогли сделать то, для чего были предназначены: снабдить общественное мнение достаточным количеством познаний о «Востоке»?**

Сегодня палестинский вопрос существует в ситуации некоторого недоразумения и даже хаоса: непонятно кто за кого. Америка поддерживает Израиль – но до какой степени? Как ведут себя европейские страны, какие факторы на это влияют? Здесь все имеет значение: и память о Второй мировой, и институализированная память о Холокосте, и проблема европейского антисемитизма в связи как с миграцией, так и с ростом праворадикальных настроений. Все вместе это делает ближневосточную ситуацию абсолютно неузнаваемой и непрочитаваемой из саидовской перспективы. Именно поэтому рухнули любые рассуждения о палестинском вопросе и нынешней войне с точки зрения деколонизирующих, постколониальных теорий. Все, кто пытался на них опереться, так или иначе переходили к эмоциональному, моральному суждению: условно, одни убили тысячи, а другие – десятки тысяч. Давайте-ка займемся этической арифметикой кровавых чисел.

Лично меня это заставляет с ностальгией вспомнить о цветущей сложности образца 1978 года, когда вышел «Ориентализм».

Е.С.: Я хотел бы ответить обоим Кириллам. Я не во всех подробностях знаю эволюцию взглядов Саида по палестино-израильскому вопросу, но по крайней мере последние пятнадцать лет жизни он был последовательным противником идеи двух государств и размежевания. Он прямо говорил, что палестинская администрация – сначала Арафата, потом Аббаса – это аналог вишистского режима во Франции времен нацистской оккупации и абсолютно этого не принимал. Для него единственно возможным способом решения было как раз не размежевание, а наоборот, поиск путей, как жить вместе.



Здесь возникает вопрос: а что нам мешает вообразить эту возможность, увидеть в ней реальную альтернативу? Почему мы вечно упираемся именно в размежевание как якобы единственно реальный путь? Можно сказать, что это наследие более ранней антиколониальной теории, условно, времен Фанона, когда казалось важным освободиться от европейцев, сбросить их в море, в каком-то смысле вернуться к доевропейской чистоте или, как раз по Фанону, создать из антиколониального насилия нового человека, более не соотносящего себя со взглядом белого. В любом случае речь идет о некоей подлинности, чистоте, целостности.

Еще можно вспомнить Бенедикта Андерсона, писавшего, что идеи национальной чистоты, национального освобождения были в основе своей европейской конструкцией, приводившей множество существовавших ранее идентичностей к ни с чем более не совместимой единице. Можно ли быть сразу индийцем и мусульманином, чьим-то соседом по дому и коллегой по ремеслу, удерживая эти и другие идентичности как равноценные? В какой-то момент это оказывается невыносимым, требующим упорядочивания, приведения к единице, – отсюда то межэтническое и межконфессиональное насилие, которым сопровождалось обретение независимости и определение национальных границ во многих странах. Лозунг национального освобождения, таким образом, во-первых, оказывается нечистым, запятнанным европейским происхождением, а во-вторых, чреватым насилием в стремлении вопреки всему достичь невозможной ясности в национальном обособлении.

Откуда вообще берется любовь к чистоте? Многое на эту тему было написано в рамках истории повседневности, в том числе с психоаналитическим подтекстом, но Саид видит исток проблем в формах знания, особенно тех, что обычны среди филологов. Они любят подлинные тексты, а если их нет, охотно занимаются реконструкциями на основании сохранившихся вариантов. Для них важно очистить подлинники от позднейших искажений, уличить более ранних издателей и исследователей в ошибках, выработать единые публикационные принципы – отсюда вся болезненность давних и неразрешимых споров о принципах издания текстов между сторонниками Карла Лахмана и Жозефа Бедье. В критике любви к чистоте и подлинности Саид оказывается близок не только к Барту, но и к представителям Констанцской школы (Хансу-Роберту Яуссу, Райнеру Варнингу, Вольфгангу Изеру), для становления которой, как и для самого Саида, было важно феноменологическое литературоведение, особенно работы Романа Ингардена.

Кстати, у Саида в тени оказались работы, не связанные с ориентализмом. У него есть замечательная книга «Начала: интен-

ция и метод», где он в русле феноменологии исследует, как начинаются литературные произведения, как происходит утверждение аутентичного начала, подлинного авторского «я». Здесь тоже можно увидеть политический подтекст, потому что в случае с Палестиной ключевой вопрос – кто здесь был первый? То ли древнее Иудейское царство и его жители, то ли арабы, которых сгоняют с земель «понаехавшие» выходцы из России, Украины и других стран, вообразившие, что имеют какое-то отношение к жителям восточного Средиземноморья времен царя Давида, то ли вообще египтяне, которых привел с собой Моисей, – этой версии придерживался Фрейд в «Моисее-египтянине». Спор бесконечный и бессмысленный, потому что упирается в вопрос первичности и подлинности, который не разрешим.

В контексте размышлений Саида работы Констанцской школы важны как раз тем, что пытаются убрать вопрос подлинности, перенести акцент с того, что называется эстетикой производства произведения, на его рецепцию, «рецептивную эстетику». Всякое произведение существует в прочтениях, и эти прочтения не являются чем-то вторичным по отношению к оригинальному авторскому замыслу. Сам автор постоянно заново прочитывает свой текст в процессе письма, так что в итоге нет никакой абсолютной инстанции, которая обеспечивала бы аутентичность смысла. Поэтому сомнительно, что более поздние прочтения могут быть обоснованно дискриминированы по отношению к более ранним, что сам автор или его ближайшие современники лучше понимают себя, чем их позднейшие читатели. Следовательно, историю литературы надо изучать и преподавать иначе, чем это обычно делается. Например, к литературе XIX века должны относиться не только Пушкин и Лермонтов, но и Гомер, поскольку его тексты в то время тоже прочитывались и существенно иначе, чем до этого, встраивались в новые интертекстуальные связи.

С этим связано важное для Саида понятие контрапунктного чтения – существования текста одновременно во множестве контекстов, его видимости из разных времен, произнесения множеством несовпадающих голосов. Это отсылает также к соотношению локальности и универсальности, о котором говорил Кирилл Осповат. Примечательно, что Саид связывает контрапунктное чтение или «видение» с опытом миграции, в котором обретается своеобразная межкультурная оптика. Причем, что тоже важно в контексте того, о чем говорил Сергей, если в наше время мигрант обычно рассматривается в рамках интеграционистского дискурса, то есть предполагается, что самое лучшее, что он может сделать – это поскорее интегрироваться, стать «нормальным» русским, немцем или французом, то у Саида про-



исходит валоризация культурного опыта мигранта, от которого вовсе не нужно спешить избавиться. По сути, Саид пытается создать что-то вроде мигрантской филологии, для которой тексты прошлого не будут обязаны жить, где родились, а смогут самым непредвидимым образом, не спрашивая разрешения, пересекать разнообразные границы. Не случайно Саид в разных своих работах то и дело отмечает, сколь многие авторы были изгнанниками или беженцами – от Овидия и Данте до Джозефа Конрада и Фаиза Ахмада Фаиза. Мигранты оказываются не кем-то временным и маргинальным, а наоборот – важнейшими фигурами в истории культуры.

Если в наше время мигрант обычно рассматривается в рамках интеграционистского дискурса, то есть предполагается, что самое лучшее, что он может сделать – это поскорее интегрироваться, стать «нормальным» русским, немцем или французом, то у Саида происходит валоризация культурного опыта мигранта, от которого вовсе не нужно спешить избавиться.

У Саида есть любимая цитата, которую он приводит и в «Ориентализме», и в других текстах. Кажется, он нашел ее у Ауэрбаха: это слова Гуго Сен-Викторского<sup>11</sup> о человеке, который достигает совершенства, постепенно освобождаясь от привязанности к родному дому, но одновременно открывая для себя весь мир как свой дом. Осовременивая смысл цитаты, стирая ее значение, связанное с неоплатоническим мистицизмом, Саид трактует ее как формулировку ценного опыта мигрантского космополитизма. В то же время в «Мыслях об изгнании» он критикует Адорно за безоговорочную апологию радикальной бездомности. По словам Саида, полностью освободиться от привязанности к дому вряд ли возможно, боль утраты так или иначе сохраняется, но, как бы ни было трудно жить с этой травмой, как раз благодаря ей наше видение становится контрапунктным, воспринимающим все на пересечении своего и чужого. Мы обретаем способность видеть вещи сложным образом, и в этом для Саида, собственно, суть возможного политического решения, немного в духе проекта эстетического воспитания Шиллера. Если мы, изучая литературу, будем культивировать

**11** Гуго Сен-Викторский (1096–1141) – философ-схоласт, богослов, педагог, автор философско-дидактического сочинения «Дидаскаликон, или Семь книг назидательного обучения», откуда и взятая приводимая Саидом цитата. – *Примеч. ред.*

не вкус к подлинности и изначальности, а понимание ценности разных прочтений, возникающих на пересечении множественных этнических, временных, локальных опытов, то будем иначе видеть и политические возможности. Саид полагал, что навык контрапунктного видения поможет избежать того ужасного тупика, из-за которого продолжают гибнуть люди в Израиле и Палестине, да и не только там.

**И.К.:** Спасибо. Короткое замечание по поводу чистоты. Бенедикт Андерсон в «Воображаемых сообществах» пишет, что сама идея нации возникает на колониальной периферии – он разбирает ситуацию с креольскими сообществами, очень озабоченными как раз вопросом своей «нечистоты». Испанцы и португальцы из метрополий крайне презрительно относились к креолам, то есть к испанцам и португальцам же, рожденным в колониях, – мол, это ненастоящие европейцы. Именно поэтому креолы объединялись с неевропейским населением колоний (часто вообще не говорившим по-испански или по-португальски) и уже в качестве новой *нации* противопоставляли себя европейским испанцам и португальцам. А потом идея нации и национализм прижились и в самой Европе<sup>12</sup>.

Теперь мне хотелось бы – по необходимости кратко – обсудить российский и советский опыт. С одной стороны, Россия была империей, проводила политику, которая описывается исследователями в качестве колониальной. Саид в своей книге исключает из рассмотрения Россию и Германию, а вот, например, историк-славист Дэвид Схиммельпэннинк ван дер Ойе написал целую книгу под названием «Русский ориентализм»<sup>13</sup>. С другой стороны, сама Россия часто понимается как объект колониальных устремлений Запада – если не в прямо политическом, то в культурно-символическом смысле. Процитирую Мадину Глостанову, которая пишет о так называемом имперском различии:

«Суть имперского различия состоит в том, что с возникновением мировой системы складывается глобальная имперская иерархия. [...] Османская империя и Россия становятся зоной внешнего имперского различия, поскольку они были укоренены в отличных (от “сердца Европы”) религиозных, языковых, экономических моделях и этнорасовых основаниях. Ни внешние ни внутренние имперские иные не допускаются к тому, чтобы встать наравне с Великобританией, Францией – или сегодня с США – членами первой имперской лиги модерности»<sup>14</sup>.

- 12** Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. С. 71–88.
- 13** Схиммельпэннинк ван дер Ойе Д. *Русский ориентализм. Азия в российском сознании от Петра Великого до Белой эмиграции*. М.: Политическая энциклопедия, 2019.
- 14** Глостанова М. *Деколониальность бытия, знания и ощущения*. Алматы: Центр современной культуры «Целинный», 2020. С. 28.



Такой вот *double bind* – империя, но империя вторичная. В связи с этим у меня вопрос к Кириллу Осповату. Вы занимаетесь как раз петровской и послепетровской историей – эпохой, когда складывается имперская культура, экспансионистская, с одной стороны, и подражательная, зависящая от западных образцов, с другой. Насколько этот *double bind* рефлексировался в самой российской культуре XVIII века?

**К.О.:** Конечно, Россия была империей. Есть термины «империя периферии» или *subaltern empire*, обозначающие тот факт, что в конкуренции империй эта в чем-то проигрывает. Я не хотел бы давать пищу ресентименту, питающемуся идеей о вечной униженности или особом пути России. Немного заостряя, можно сказать, что Россия петровской, раннепетербургской эпохи стала в династическом и культурном отношении тем из немецких государств, которое прорвалось на глобальную сцену, – столько всего заимствовалось через Северную Европу. Не будем забывать, что Петр официально провозгласил себя императором в 1721 году. Мы можем, конечно, перебирать оттенки значений и говорить, что имелось в виду не совсем то, что мы сейчас понимаем под империей, но идея империи налицо.

Недавняя книга немецкого историка Рикарды Вульпиус подробно описывает историю и техники колониальной экспансии России XVIII века<sup>15</sup>. Важнейшим приемом было, как и в американской колонизации, заключение договора с побежденной группой или территорией, который потом российская власть перетолковывала, как только хватало ресурсов, в формулу абсолютного подчинения. В этом смысле Переяславская Рада и подчинение гетмана стало, как показывает Вульпиус, моделью для колониальной экспансии России в Степь и Сибирь. Кроме того, Вульпиус показывает прямую связь между практиками завоевания и экспансии и столичной культурой, дискурсами о воспитании нового европейского субъекта, который оказывается не только придворным, но и татарским мурзой.

Я имею в виду оду Державина «Фелица», которую разбирает Харша Рам в уже упоминавшейся книге «Имперское возвышенное». «Фелица» – такая квинтэссенция екатерининской придворной культуры, в которой Державин пользуется разнообразием поэтических интонаций, чтобы передать нюансы господствующего вкуса и имперской идеологии. С одной стороны, императрица выступает просветительницей своей нации: «Поддай, Фелица! наставленья: / Как пышно и правдиво жить». С другой стороны, Державин переодевает монархию в восточные тона, а Екатерину переименовывает в Фелицу, «богоподоб-

**15** Вульпиус Р. *Рождение Российской империи. Концепции и практики политического господства в XVIII веке*. М.: Новое литературное обозрение, 2023.

ную царевну / Киргиз-Кайсацкия орды». Киргиз-кайсаки – это ошибочное имперское название казахов, покорением которых империя была занята. Себя Державин игриво именуется татарским мурзой в память о своих предках. То есть происходит шутовская самоориентализация русского двора: екатерининское просвещение, власть петербургской, пишущей по-французски императрицы над просвещенными подданными описывается как восточный деспотизм, вплоть до того, что поэт самокритично предстает в амплу восточного льстеца: «Прошу великого пророка, / Да праха ног твоих коснусь».

У этой игры есть несколько измерений. С одной стороны, она перекликается с реальными стратегиями имперского перевоспитания степных элит; образованный подданный-«мурза» не только маска Державина, но и узнаваемая фигура колониальной политики. Сам Державин происходил из-под Казани, участвовал в подавлении восстания Пугачева, вместе с которым воевали и башкиры, так что реалии колониальной Степи знал не понаслышке. С другой стороны, изображая Россию в качестве восточного деспотизма, Державин приоткрывал главный секрет Полишинеля: русская монархия, которую Екатерина настойчиво представляла всей Европе как государство, основанное на законах, была, по авторитетной классификации Монтескье, деспотизмом. Это знали все, и Екатерина в первую очередь, но высказать это вслух так, чтобы императрице понравилось, удалось только Державину. Такая вот тонкая придворная шутка: то ли вестернизированная монархия играет в восточный деспотизм, то ли наоборот.

Моя любимая история про Россию и Восток в XVIII века – про человека по имени Герасим Лебедев, который стал первым русским индологом. Он был сыном петербургского придворного музыканта, и сам был человеком талантливым к музыке и языкам. В 1780-е он оказался в Калькутте и стал основателем национального театра на бенгальском языке, потому что решил переводить на бенгальский английских драматургов и ставить их в театре вместе с местными, чего британская колониальная администрация не делала. Что тут интересно. Лебедев воспроизводил в Индии театральную реформу, которую при русском дворе произвел Сумароков – создание «правильного» театра на национальном языке как атрибут просвещенной власти. Отец Лебедева как придворный певчий непосредственно наблюдал эту реформу, это было их семейное дело, и сам Лебедев показывает себя в письмах увлеченным театральным организатором. Когда британской администрации его театр оказался неинтересен, а деньги кончились, Лебедев стал просить поддержки у далеких российских властей. Им он писал, что британцы зря пренебрегают местными языками, потому



что имперское правление требует понимать местных, а вообще интерес к местным языкам свойствен скорее не Британской, а – в его лице – Российской империи. Такая вот мечта об имперском господстве через театр на национальном языке.

**И.К.:** Потрясающая история. И это возвращает нас к аргументу Веры Тольц<sup>16</sup>. Изучая группу российских востоковедов, учеников арабиста Виктора Розена – речь идет о Николае Марре, Василии Бартольде, Федоре Щербатском, Сергее Ольденбурге, – Тольц подробно анализирует их претензию на более гуманистический «ориентализм», нежели европейский. И она, в общем, соглашается с этой претензией, хотя и с оговорками. Во всяком случае Тольц сравнивает критику европейского ориентализма российскими востоковедами с саидовской критикой.

Но дело не только в критике. Тольц подчеркивает, что российские буддологи, например, активно привлекали бурятских буддистов не просто в качестве «туземных» информантов, но как исследователей, которые, зная буддийские космологии на уровне «пользователя», должны были овладеть европейскими научными методами и стать настоящими учеными в западном смысле слова. Мы знаем нескольких таких замечательных ученых, совмещавших внутренний и внешний взгляд на собственную традицию, – Гомбожаб Цыбиков, Базар Барадийн, Цыбен Жамцарано.

В связи с этим, Евгений, вопрос к вам: в чем специфика российского ориентализма (если мы вообще можем о нем говорить), чем он отличается от европейского? Если отличается, конечно.

**Е.С.:** Да, в последние годы предпринимались попытки определить специфику российского ориентализма. Например, упоминавшаяся уже сегодня Вера Тольц писала, что пространственная близость Азии, отсутствие четкой границы с ней не позволяли российским исследователям выстраивать ясные противопоставления Востока и Запада, как это делали французы, англичане или немцы. Напротив, петербургские востоковеды конца XIX – начала XX века, которым она уделяет основное внимание, стремились осмыслить взаимосвязанность культур и даже выступать своего рода посредниками между ними.

Роберт Джераси же в книге «Окно на Восток»<sup>17</sup>, наоборот, утверждал, что неопределенный статус России между Востоком и Западом заставлял российских ученых, публицистов, чиновников на рубеже XIX–XX веков с особым рвением кон-

**16** Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 198–209.

**17** ДЖЕРАСИ Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

струировать границы, отстаивать собственную европейскую идентичность, неприемлемость для нас «восточной дикости». То есть если француз или англичанин могли себя чувствовать спокойно, поскольку были уверены в своей европейскости, то в России всегда боялись, что нас «поскребут и найдут татарина», и это делало ситуацию гораздо более нервной. Нужно было постоянно доказывать свою европейскость, но без надежды когда-либо действительно обрести желаемую уверенность в себе. Причем, как показывает Джераси, такое стремление утверждать различия по отношению к неевропейцам в итоге осложняло отношения русских с другими народами и подрывало страну изнутри. Это сыграет свою роль в период революций и гражданской войны.

Впрочем, важно не преувеличивать особенность российского случая: с усилением утверждать культурные и расовые границы стали в это время не только у нас. Например, Энн Лаура Стоулер писала о том, как в Нидерландской Индии долгое время чиновники-европейцы жили среди местного населения, обзаводились временными женами, которые в том числе способствовали вживанию европейцев в местную культуру<sup>18</sup>. Но в конце XIX века возникают разного рода опасения по поводу такого образа жизни. Появляется много детей смешанного происхождения, и, чем больше их становится, тем труднее их куда-то пристроить. Они начинают бедствовать, в том числе заниматься проституцией, и это подрывает престиж белой расы. Кроме того, в это время распространяется теория вырождения, согласно которой европейцы, слишком долго живущие в колониях, испытывающие влияние тропического климата и близко общающиеся с людьми с более низкой ступени культурного развития, сами постепенно деградируют. В «Сокровищах Агры»<sup>19</sup>, когда Холмс и Ватсон поздно вечером сопровождают девушку на окраину города, куда ее пригласили анонимным письмом, их встречает как раз такой тип, даже в Лондоне окруживший себя индийскими слугами, являющийся перед незнакомой девушкой в халате, говорящий что-то бессвязное, пока после замечания Ватсона не закуривает опиум и не переходит к делу. Он слишком долго прожил на Востоке.

Чтобы избежать этого, голландцы, пишет Стоулер, начинают поощрять приезд в Нидерландскую Индию европейских девушек, чтобы чиновники могли создать нормальные европейские семьи, меньше общаться с туземцами. Это требует создания обособленных белых кварталов с охраной по периметру,

**18** STOLER A. L. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham; London: Duke University Press, 1995.

**19** Имеется в виду одна из серий советской экранизации произведений Артура Конан Дойля о сыщике Шерлоке Холмсе (1979–1986), а не оригинальный текст. – *Примеч. ред.*



в том числе потому, что, как считается, азиатам трудно контролировать свои инстинкты при виде красивых белых женщин. В то же время от женщин начинают требовать не быть фамильярными со слугами и вести домашнее хозяйство так, чтобы оно воплощало превосходство белого человека. Стоулер пишет это, критикуя «Историю сексуальности» Фуко, где все редуцировалось к происходящему внутри Европы, в то время как многие представления о семейной жизни, об отношениях полов вырабатывались в колониях и потом экспортировались в Европу. В итоге, в начале XX века в Нидерландской Индии происходило не только культивирование идеализированных представлений о домашней жизни, но и, как следствие, более жесткое выстраивание расовых противопоставлений, что, по мнению Стоулера, способствовало кризису колониального общества, нарастанию конфронтации в нем уже в межвоенный период.

Многие представления о семейной жизни, об отношениях полов вырабатывались в колониях и потом экспортировались в Европу. В итоге происходило не только культивирование идеализированных представлений о домашней жизни, но и, как следствие, более жесткое выстраивание расовых противопоставлений, что способствовало кризису колониального общества.

Возвращаясь к России, хотелось бы сказать, что концепции Тольца и Джераси не обязательно рассматривать как взаимоисключающие, скорее стоит говорить о двойственности российского ориентализма, о его постоянных колебаниях между разными возможностями. Такого рода колебания прослеживаются и в советский период. Маша Кирасирова в своей недавней книге<sup>20</sup> показывает, как уже в 1920-е большевики колебались между антиколониальной солидарностью с угнетенными народами Востока и желанием наладить отношения со странами Запада. Советско-британское торговое соглашение 1921 года, подразумевавшее прекращение экспорта революции из Средней Азии на сопредельные территории, она трактует как своего рода предательство «восточного интернационала».

**20** KIRASIROVA M. *The Eastern International: Arabs, Central Asians, and Jews in the Soviet Union's Anticolonial Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2024; см. также: DJAGALOV R. *From Internationalism to Postcolonialism: Literature and Cinema between the Second and the Third World*. Montreal; Kingston; London; Chicago: McGill-Queens University Press, 2020.

К этому добавлялись противоречия между целями внешней и внутренней политики. Кирасирова показывает, как во времена «оттепели», совпавшие с периодом деколонизации большинства стран Азии и Африки, Советский Союз стремился представить Среднюю Азию, особенно Узбекистан, в качестве витрины образцовой свершившейся деколонизации. В то время многие лидеры антиколониальных движений считали СССР продолжением Российской империи, постепенно в таком же духе стали высказываться и китайские товарищи. Чтобы опровергнуть это, были увеличены расходы на развитие среднеазиатских республик, произошел возврат к политике коренизации, появился Ташкентский международный кинофестиваль стран Азии и Африки, в 1958-м в Ташкенте же прошла конференция писателей стран Азии и Африки, среднеазиатское кино показывали на кинофестивалях в Каире и Дамаске – и многое другое. Однако к началу 1960-х в руководстве СССР возникают опасения, что диспропорциональное развитие Узбекистана обернется ростом сепаратизма, что привело к падению Мухитдинова<sup>21</sup> и смене курса. Такого рода колебания будут продолжаться и позднее, что, по мнению Кирасировой, будет в значительной мере способствовать развалу СССР. При всей важности книги Кирасировой хотелось бы отметить, что сведение истории к балансированию между имперским и национальным/деколониальным имеет свои проблемные стороны.

И я хотел бы упомянуть книгу Сергея «Советский кишлак»<sup>22</sup>, где на примере России и Узбекистана показывается, что в постсоветский период национальный дискурс зачастую выступает калькой с имперского и вместе они маргинализируют иные версии прошлого и возможности мыслить настоящее. Мне кажется, что в последние годы эта проблема стала еще актуальней, когда с разных сторон особенно настойчиво предлагается сделать «правильный» выбор между национальным и имперским.

**С.А.:** Евгений справедливо сказал, что нельзя механически переносить теории, созданные для объяснения процессов в Британской или Французской империях, на российскую и тем более на советскую историю. Надо видеть особенности и специфику каждого случая. Но у этого тезиса есть и обратная сторона: нельзя попадать в противоположную ловушку и разговор об особенностях превращать в разговор об уникальности, а для каждого отдельного случая создавать собственную теорию и самостоятельный концептуальный аппарат. Говоря о специфиче-

**21** Нуритдин Мухитдинов (1917–2008) – в 1955–1957 годах первый секретарь ЦК Компартии Узбекистана, с 1957-го по 1961-й – член Президиума ЦК КПСС. – *Примеч. ред.*

**22** АБАШИН С. *Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией.* М.: Новое литературное обозрение, 2015.



ке, хорошо бы видеть общие тенденции, сходства, пересечения, обмен опытом между разными странами, хорошо бы оставлять в нашем поле зрения сравнительную, транснациональную и глобальную, общечеловеческую перспективу. В этом смысле «Ориентализм», написанный в основном на примерах Британии, Франции и Ближнего Востока, дает нам инструменты и способы думать о других странах и регионах, даже если сам Саид, может быть, не очень этого хотел или не очень задумывался об этом.

Добавлю о СССР. Действительно, его специфика налицо: при желании в советской истории легко обнаружить колониальные и антиколониальные практики, ориенталистские и антиориенталистские образы. Советский опыт, безусловно, содержал в себе колониальные элементы, но не сводился только к ним. Наверное, это не уникальная особенность Советского Союза: что-то похожее мы найдем и в других историях XX века, когда империи переживали кризисы и трансформации, искали новые формы существования, но в советском случае это бросается в глаза. Отсюда сильный разлом в историографии, когда историкам до сих пор не удается найти консенсус по вопросу того, был ли СССР империей или нет. Спор об этом продолжается и в нынешней ситуации, он даже актуализируется, обостряется и к тому же еще распространяется на постсоветский период.

Вряд ли мы прямо сейчас найдем устраивающее всех решение этого дискуссионного вопроса. Но я предложил бы подумать не только об институтах и практиках, которые можно трактовать в качестве колониальных и антиколониальных, но и о дискурсивной и образной природе имперскости, то есть о том, как в советском (и постсоветском) языке и визуальном ряде присутствуют прямые или косвенные отсылки к империи, как имперские символы и риторика входили в советский дискурс и идеологию или как они отвергались и критиковались. Такой подход позволит перейти от внешнего поиска имперскости и колониальности к тому, как советские люди и политики – не только в Москве и Ленинграде, но и во всех республиках и уголках страны – вписывали себя в имперскую историю и колониальный опыт. Я уверен, что «Ориентализм» Саида с его вниманием именно к языку и дискурсу будет полезным мощником для такого рода анализа.

**К.К.:** В финале нашей беседы я предложил бы немного пофантазировать, пусть даже эта фантазия скорее всего спровоцирует злую реакцию. Как вопили парижские студенты в мае 1968-го: «Вся власть воображению!».

Итак. Недавно мне пришло в голову, что в русской литературе XX века присутствует своего рода намек, попытка – причем

мастерская, убедительная – символически «закреть» имперско-колониальный период истории России и русской культуры, предложив вместо него демократическое, прогрессистское прочтение прошлого, пусть и замаскированное под сатиру, даже сарказм.

Я имею в виду «Дар» Владимира Набокова. Этой работой Набоков символически завершал русскую словесность, достраивал ее идеальное здание и, соответственно, здание России, которая кончилась где-то там, на восток от Брест-Литовска. «Дар» – разом и торт отечественной литературы, и вишенка на нем, и идеальный памятник нерукотворный с табличкой на нем, мол, поставлен Набоковым В.В., завизировано его подписью. Вся Россия для Набокова лежит под этим памятником, ибо единственная в ней, России, ценность – ее язык и написанная на нем лучшая часть ее литературы. В русской писательской судьбе Набокова «Дар» – тоже своего рода финальная книга; после него он предпринял несколько попыток писать на родном языке, пока не перешел на английский, попробовав по пути к нему французский. Перед нами двойной финал: и русской словесности (России), и русской словесности (России) Набокова.

«Дар» представляет собой комбинацию трех повествований (можно добавить еще одно – стихи главного героя). Первое создает иллюзию конвенциональной беллетристики: автор рассказывает историю трех лет жизни молодого эмигрантского поэта Федора Годунова-Чердынцева, который обитает в Берлине. Он выпустил первую книгу стихов, имеет литературные и личные связи с местной русской средой, посещает культурные и светские мероприятия, пытается заработать на жизнь, влюбляется, но, главное, он вспоминает Рай – ту самую Россию, что он утратил. Второе и третье повествование – прозаические нон-фикшн книги, которые Годунов-Чердынцев сочиняет, немного отойдя от поэзии. Первую он бросил на середине – о недостижимом отце, пропавшем в какой-то экспедиции в Центральной/Восточной Азии. Вторая книга написана, это биография Николая Чернышевского – полного антипода главного героя. Эмигрантская общественность пришла в неистовство по поводу «глумления» над мучеником демократического движения; текст Годунова-Чердынцева действительно имеет тон насмешливый, почти издевательский, но такт не дает-таки сочинителю окончательно превратиться в злобного комика дурного пошиба. Книга Годунова-Чердынцева пропитана сочувствием к бедолаге Чернышевскому; ругатели героя Набокова и самого Набокова приняли сарказм в отношении приличного прогрессивным господам культа Чернышевского за сарказм в отношении самого автора романа «Что делать?».



Перед нами два варианта подведения итогов старой России и русской словесности. Годунов-Чердынцев подыскивает слова, интонации, темы для того, чтобы сказать окончательное и самое важное о том, что в той России было настоящего. Сначала он использует обожаемого отца, ориенталиста и путешественника. Это чисто колониальный сюжет, заставляющий вспомнить Пржевальского и других добывателей знаний о «Востоке» (но не о том Востоке, о котором ровно через сорок лет после «Дара» писал Саид) для имперской экспансии. Не получается. Отец прекрасен, описания его странствий замечательны, но сочетание семейного и имперского сюжетов звучит довольно фальшиво – для тонкого уха как Годунова-Чердынцева, так и Набокова.

Тогда и автор романа, и его главный герой пробуют рискованнейший ход – описать исчезнувшую Россию, ее прекрасные язык и словесность через историю недотепы, графомана, презренного публициста, бездарного начетчика. Более того, нужно тщательно запрятать саму идею, что именно он, жалкий и несчастный Чернышевский, и есть самое важное и интересное, что было, но сплыло в революцию. Что кровавые посредственности и садистические филистеры, захватившие страну в 1917-м, хотя и клянутся в верности Чернышевскому, есть его противоположность; если они чью традицию и продолжают, так это традицию царской охранки и палачей в мундирах голубых.

Возвращаясь к нашей теме: вместо имперского, колониального прочтения русской истории Набоков предлагает другое: аристократический, чисто набоковский жест отказа от имперского в финальном, как казалось автору, произведении Великой Русской Литературы. Это многого стоит, не так ли? Я понимаю, что набоковеды меня уничтожат – и правильно сделают, наверное. Но мне было необходимо поделиться своими соображениями, имеющими, как представляется, отношение к теме нашей беседы.

**И.К.:** Мне кажется, эта история – прекрасное завершение нашего разговора. Всем огромное спасибо за участие!

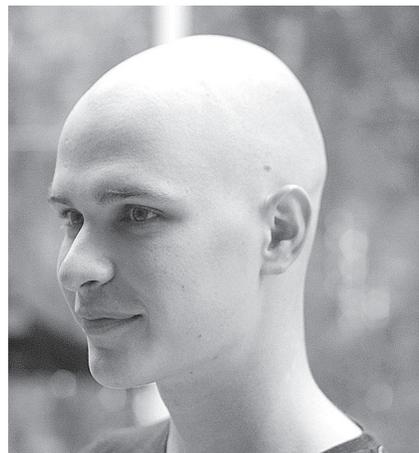
*Сентябрь 2024 года*

*Подготовка к публикации Светланы Липатовой*

# После слома. «Внутренняя колонизация» *revisited*

ОЛЕГ  
ЛАРИОНОВ

**М**ихаил Гаспаров однажды заметил: «В каждом разговоре двоих участвуют шесть собеседников: каждый как он есть (известный только богу), каким он кажется себе и каким он кажется собеседнику; и все несхожие»<sup>1</sup>. Эта не самая оригинальная мысль, но довольно емкая формулировка приходит в голову, когда думаешь об истории восприятия книги Александра Эткинда<sup>2</sup> «Внутренняя колонизация»<sup>3</sup>. Вышедшая по-английски в 2011-м и через два года изданная в авторизованном русском переводе, эта работа может производить впечатление общепризнанной современной классики постколониальных исследований – основополагающего труда по осмыслению имперского прошлого (и настоящего) России. В прошлогодней анкете журнала «Новое литературное обозрение», посвященной русской литературе и империализму, на работы Эткинда не раз одобрительно ссылаются такие ведущие специалисты по русской литературе и культуре, как Марк Липовецкий, Илья Кукулин и Мария Майофис<sup>4</sup>. За пределами академического мира, в не-



*Олег Алексеевич Ларионов (р. 1998) – историк литературы, аспирант Оксфордского университета.*

- 1 ГАСПАРОВ М.Л. *Записи и выписки*. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 235.
- 2 Александр Маркович Эткинд внесен Министерством юстиции Российской Федерации в реестр иностранных агентов. – *Примеч. ред.*
- 3 Эткинд А. *Внутренняя колонизация. Имперский опыт России*. М.: Новое литературное обозрение, 2013. Все дальнейшие ссылки на книгу даются прямо в тексте с указанием номеров страниц в скобках.
- 4 См.: *Русская литература и империализм* // Новое литературное обозрение. 2023. № 3(181). С. 15, 19, 23, 25.



**ПОЛИТИКА  
КУЛЬТУРЫ**

давнем номере «Коммерсантъ Weekend», Юрий Сапрыкин в интервью с Андреем Зориным утверждает, что «отношения элит и народа в XIX веке сейчас нередко рассматривают через призму постколониальной теории», и немедленно вспоминает при этом «Внутреннюю колонизацию»<sup>5</sup>.

Все это свидетельства резонансности и влиятельности книги Эткинды, особенно в той среде, которая пытается поддерживать на руинах российской публичной сферы общественную дискуссию, более или менее скрыто откликающуюся на нынешнюю трагическую ситуацию. Однако это лишь часть гораздо более сложной картины. Вокруг «Внутренней колонизации» не сложилось консенсуса; она не просто не пользуется всеобщим признанием, но и прямо порождает разногласия. Частично это объясняется особенностями самой книги. Также в многочисленных и очень разных реакциях на это сочинение можно опознать следы более глубоких и принципиальных интеллектуальных конфликтов и культурных расколов.

Для начала будет нелишним вспомнить основные аргументы и обсудить устройство этой книги. Ключевой тезис работы воплощен в понятии, вынесенном в ее заглавие. Автор обещает рассказать «историю внутренней колонизации, в которой государство колонизовало народы, включая и тот народ, который дал этому государству его загадочное название» (с. 9). Принципом этого повествования исследователь объявляет «своего рода эйзенштейновский монтаж» (там же). И действительно, книга состоит из двенадцати разнородных глав, каждая из которых в свою очередь складывается из ряда более или менее связанных между собой фрагментов. Эткинда пишет афористично, емко, широкими мазками. Как правило, в каждом отрывке освещается новый персонаж, случай, вопрос, которые характеризуются и интерпретируются энергично и безапелляционно. У книги нет сквозного сюжета, исторического или теоретического: главы сменяют одна другую без какого-либо внятного хронологического или концептуального порядка. Калейдоскоп эпизодов скрепляется лишь повторяющимся утверждением: «колонизировав многочисленные земли, Россия применяла колониальные режимы непрямого правления – принудительные, коммунитарные и экзотизирующие – к собственному населению» (с. 16). Если Эдвард Саид определял ориентализм как «западный стиль доминирования, реструктурирования и власти над Востоком»<sup>6</sup>, то, согласно Эткинду, «Россия была как субъектом, так и объектом колонизации и ее последствий, таких, например, как ориентализм» (с. 9).

5 «Для русских интеллектуалов народ – это всегда “они”» // Коммерсантъ Weekend. 2024. № 17. 31 мая ([www.kommersant.ru/doc/6714881](http://www.kommersant.ru/doc/6714881)).

6 SAID E.W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003. P. 3.

Выдвинув этот тезис, исследователь пытается найти место для российского случая в поле постколониальной теории. Этим целям служат первые две главы книги. Серия быстро сменяющихся друг друга примеров призвана наглядно продемонстрировать центральность колониальной проблематики для русской литературы и мысли имперского периода: сочинения Пушкина, Гоголя, Толстого, Достоевского, Уварова, Белинского, Чаадаева, Хомякова, Кавелина, Ленина – везде выявляются колониальные мотивы, образы, сравнения, сюжеты, причем возникающие в контексте обсуждения самой России. Объяснить это можно тем, что «Россия была европейской державой наряду с Британией и Францией и одновременно территорией, куда цивилизация приходила с Запада, как она приходила в Индию или Африку» (с. 33). Соответственно, гоголевские герои оказываются воплощениями расщепленного имперского субъекта, описываемого формулой постколониального теоретика Хоми Баба «два, но меньше, чем один» (с. 26). Аналогичным образом в российской истории обнаруживаются примеры «эффекта бумеранга, который наблюдается, когда имперское правительство переносит практики управления, выработанные в колониях, обратно в метрополию», причем этим же возвращением насилия можно «объяснить революцию и тоталитаризм» уже XX века (с. 39–40).

ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОМА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED

**Вокруг «Внутренней колонизации» не сложилось консенсуса; она не просто не пользуется всеобщим признанием, но и прямо порождает разногласия. В многочисленных и очень разных реакциях на это сочинение можно опознать следы более глубоких и принципиальных интеллектуальных конфликтов и культурных расколов.**

Вторая глава выстроена как прямой диалог с отцом-основателем постколониальных исследований: «Начав свою работу в годы “холодной войны”, Эдвард Саид определил ориентализм как способ обращения Первого мира с Третьим. Из этой формулировки выпал Второй мир» (с. 45). Эткинд остроумно дополняет Саида, показывая, как такие важные для автора «Ориентализма» фигуры, как Дефо, Киплинг и Бальфур, воображали Россию, предстающую в роли неучтенного «нетрадиционного Востока» (название части, объединившей первые две главы книги), одновременно инициатора и жертвы колониального управления и мышления. Следующие за этой вводной частью главы похожим образом эффектно тасуют многочис-



ленные имена и тексты и броско сопоставляют факты русской истории с понятиями постколониальной теории.

Третья глава прослеживает судьбу Рюрика и дискуссий о призвании варяг в русской историографии начиная с Татищева: в самом своем истоке национальная чистота и суверенность российской государственности оказались запятнаны и скомпрометированы загадочным установлением власти иноземцев, и историки мучительно пытались истолковать эту ситуацию. В четвертой главе Эткин продолжает обследовать русскую историческую науку имперского периода. Его интересует предложенная Соловьевым и подхваченная Ключевским интерпретации истории России как истории «страны, которая колонизируется»; по мысли исследователя, возвратная форма отдельно подчеркивает факт порождения субъекта действия в ходе самого процесса самоколонизации. От анализа историографии автор переходит к созданию собственного большого исторического нарратива. В главе с красноречивым названием «Баррели меха» Эткин стремится показать, что «ресурсная зависимость существовала в России задолго до нефти и газа, что эта зависимость сформировала саму ситуацию внутренней колонизации» (с. 109). Под его пером вся история России раннего Нового времени объясняется через торговлю пушниной, которая стояла за подъемом Москвы и кровавой колонизацией Сибири.

Следующая часть книги также состоит из трех глав, преимущественно посвященных институтам и управленческим практикам Российской империи. Эткин рассматривает основание Петербурга и другие реформы Петра как акты внутренней колонизации и проводит параллель между сословием и расой:

«В обществе внутренней колонизации, которое аннексировало, ассимилировало или уничтожило своих внешних и внутренних “других”, почти все имели одинаковый цвет кожи. Место рас здесь заняли сословия» (с. 143).

Соответственно, инициированное Петром бритье бород имело целью «создать очевидные, подобные расовым, различия» (с. 156) между сословиями. Многочисленные примеры свидетельствуют, что имперские элиты экзотизировали русский народ, переживали свое отчуждение от него и прямо уподобляли крепостных американским рабам. В результате этого внутреннего раскола под угрозой оказалось и внешнее господство: «силовое доминирование принадлежало Российской империи, а культурная гегемония, наоборот, оставалась за коренным населением и в этом виде разделялась имперскими колонистами и колонизаторами» (с. 185). «Отрицательная гегемония» выражалась в том, что колонизаторы подражали колонизованным,

усваивали их нравы, смешивались с ними и наделяли их – особенно в случае с крепостными – моральным авторитетом.

Продолжая эту линию размышлений, Эткинд позже формулирует идею «обратного имперского градиента»: «на периферии люди жили лучше, чем в центральных губерниях» Российской империи (с. 387). При этом ко всем народам Российской империи применялись одни и те же методы «непрямого правления»: дисциплинированию подвергались не индивиды, а «разнообразные и частично автономные группы подданных» (с. 230). Подобные формы управления порождали и контролировали крестьянскую общину, немецкие колонии, военные поселения, черту оседлости, тогда как «переход к прямому правлению», присущему не империям, а национальным государствам, привел в начале XX века «к новым вспышкам массового насилия» (с. 239). Одной из имперских институций, участвовавших в управлении страной, было Министерство внутренних дел. В восьмой главе книги показывается, как связанные с этим ведомством интеллектуалы, занимаясь изучением сектантов, востоковедением или, как Даль, составлением словаря русского языка, производили для империи знание о колонизированных народах и территориях.

Последняя часть книги, с характерным для Эткинда названием «Время бритого человека», включает несколько «частных случаев культурной истории империи». В девятой главе Кант – вопреки утверждениям Гаятри Чакраворти Спивак о расистских импликациях его философии – интерпретируется как субалтерн, который не мог говорить во время российской оккупации Кёнигсберга в ходе Семилетней войны. Затем набрасывается краткая история увлечения и изучения различных религиозных сект образованными радикалами – от народников до большевиков – очередной пример экзотизации собственного народа, на который проецируются утопические чаяния и политические искания элиты. В последних двух главах осуществляются интерпретации литературных текстов имперского периода. Эткинд предлагает свое прочтение «Сердца тьмы» Конрада и «Очарованного странника» Лескова, акцентируя внимание на русских мотивах первого и колониальных мотивах второго текста. Часть завершается опытом обнаружения колониальной проблематики в сюжетных схемах классической русской литературы, в разных конфигурациях задействующих образы *человека из народа, человека культуры и русской красавицы*.

В заключении к книге автор повторяет важнейшие тезисы и пробует свести вместе разнонаправленные векторы своей работы. «В XIX веке Россия была колониальной империей, как Британия или Австрия, и одновременно колонизованной тер-

ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОВА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED



риторией, как Конго или Вест-Индия» (с. 383). Следствиями парадоксальной внутренней колонизации были «обратный имперский градиент» и «отрицательная гегемония», в результате которой «покоренные народы – русский и иные – считались наделенными более высокой культурой и моралью, чем сама элита» (с. 388). Империя не могла добиться господства ненасилственными методами. «На этом фоне поразителен успех русской литературы как самого успешного института культурной гегемонии империи» (с. 389). Однако русская литература очень быстро оказалась носителем антиимперских смыслов, и «ее классическим текстам рукоплескали колониальные читатели по всему миру» (с. 390). Этот субверсивный потенциал объясняется так:

«[Русские писатели] говорили за себя и одновременно за субалтернов, с их молчанием, страданиями, жертвами. Эти авторы оказались способны к такой сложной, полифонической речи – великому памятнику человеческой солидарности – потому, что сами испытали политическое преследование в его чистом виде. [...] Эти белые, образованные, часто состоятельные люди принадлежали к угнетенному меньшинству» (с. 390).

Что можно в целом сказать обо всех этих идеях? Вероятно, самую взвешенную и обстоятельную оценку «Внутренней колонизации» дал в рецензии на англоязычное издание книги историк Александр Моррисон, профессионально занимающийся российской имперской экспансией в Центральной Азии<sup>7</sup>. Отдавая должное начитанности Эткинды, тонкости некоторых разборов и пронизательности отдельных наблюдений, он делает следующие критические замечания. В первую очередь глубоко проблематичным представляется центральное для книги понятие «внутренней колонизации». Как его можно четко определить? В какой, собственно, момент колонизация превращается из внешней во внутреннюю, учитывая реальное этническое многообразие практически всех регионов России, как центральных, так и окраинных? Стоит ли размывать грань между колонизацией русскими земель, на которых до этого жили другие народы, и совершенно отдельным феноменом эксплуатации и экзотизации социальных низов политическими и культурными элитами страны?

Не меньше вопросов вызывает и тезис об «обратном имперском градиенте». Представление о том, что больше всего в империи были угнетены сами русские, восходит к позднеимперскому националистическому дискурсу, не выдерживает критики и игнорирует факт активного конструирования рус-

7 MORRISON A. (Review of:) *Alexander Etkind, Internal Colonization. Russia's Imperial Experience* // *Ab Imperio*. 2013. № 3. P. 445–457.

ской нации во второй половине XIX века и постепенного возникновения неравенства между политически более привилегированным русским центром империи и ее колониальными окраинами. Помимо прочего, этот тезис Эткинды опасным образом напоминает постоянные попытки властей современной России закрепить за ней статус одновременно великой державы и вечной исторической жертвы.

Наконец, неочевидным кажется решение реконструировать «имперский опыт» России, опираясь в первую очередь на канонические тексты и фигуры русской культуры. Агентами российского государства и колонизации были не столько образованные дворяне, болезненно переживающие и рефлексирующие свое отпадение от народа, сколько офицеры и чиновники гораздо более пестрого происхождения, и культурное измерение этих процессов во многом определялось рецепцией более массовых, повседневных и эфемерных жанров и медиа, которые пока еще не дождались изучения с этой точки зрения.

Все эти соображения не помешали активному усвоению и использованию эткиндовской концепции внутренней колонизации многими исследователями русской литературы и культуры. Этому можно найти целый ряд объяснений – от неопоримого влияния интеллектуальных парадигм до непреодолимой силы личных связей. В любом случае интересно отметить, что за внешней новизной и радикальностью «Внутренней колонизации» скрывается во многом знакомое и традиционное содержание. Эта книга предлагает русистам проект постколониальных исследований, удивительно удобным образом почти не призывающий к выходу за устоявшиеся дисциплинарные границы. Под «имперским опытом» здесь подразумевается опыт образованных русских элит из метрополии, а все гибридные, периферийные, субалтерные идентичности закономерным образом не имеют голоса. Крепостные крестьяне, коренные народы Сибири, жители Кавказских гор и центральноазиатских степей фигурируют в книге только в качестве предметов внимания, изучения, страха, отвращения, подражания со стороны русских элит, в качестве непознаваемых вещей-в-себе, экранов, на которые колонизаторы проецируют свои чаяния и тревоги. «Внутренняя колонизация» не только исследует российскую культурную мифологию, но и соучаствует в ее воспроизводстве. Обидно ориентализирующий – но столь важный! – взгляд Запада, мучительное отчуждение от экзотизируемого «народа», вечное насилие со стороны собственного государства, ресурсная зависимость, смутное сознание своей имперскости и колониальности, совмещенное с убежденностью в собственной угнетенности, – и надежда, приходящая в уютном облике великой русской литературы, счастливо избежавшей кооптации

ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОВА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED



злом и несущей в себе искупление и прощение. Соблазн назвать все это манифестацией либерального или интеллигентского сознания был бы непреодолим, если бы эти категории не были столь вопиюще неопределенными.

Как бы то ни было, книга Эткинда предлагала свежий и довольно прогрессивный взгляд на прошлое и отчасти настоящее России, который при этом щадяще относился к национальным чувствам и обидам россиян, не предлагал радикально проблематизировать колониальную и имперскую историю и современность, не деконструировал представления о литературном каноне и великой русской культуре, не помещал в центр внимания меньшинства и маргинализованные группы, а также – что довольно характерно – не выражал симпатии советскому проекту и практически полностью игнорировал проблематику социального и экономического неравенства, подменяя ее метафорой «внутренней колонизации». Очевидно, эта программа пришлась по вкусу многим читателям.

**За внешней новизной и радикальностью «Внутренней колонизации» скрывается во многом знакомое и традиционное содержание. Эта книга предлагает русистам проект постколониальных исследований, удивительно удобным образом почти не призывающий к выходу за устоявшиеся дисциплинарные границы.**

Впрочем, нашлись у «Внутренней колонизации» и острые критики. Если ориентированная на широкий круг образованной публики либеральная «Кольта» встретила работу Эткинда с энтузиазмом<sup>8</sup>, то специализированный «Кантовский сборник» был настроен очень скептически. В своей рецензии исследователь Канта Алексей Круглов показал, что девятая глава книги наполнена множеством фактических ошибок, неточностей, натяжек и необоснованных утверждений, тогда как ключевой тезис о субалтерном молчании немецкого философа во время русской оккупации просто не соответствует действительности<sup>9</sup>. При этом рецензент не упустил случая картинно расписаться в непонимании концептуальной рамки обозреваемого труда («Увы, я мало понимаю постколониальную философию»), указать, что фактографическая небрежность превращает «представления о внутренней колонизации» лишь в «убеждения,

8 Львовский С. *Помимо Запада и Востока* // Colta.ru. 2013. 4 сентября (<https://archives.colta.ru/docs/31055>).

9 Круглов А. Н. *Кант и «внутренняя колонизация России»* // Кантовский сборник. 2013. № 4(46). С. 87–99.

личные пристрастия и идеологемы», а также подчеркнуть западную аффилиацию Эткинда<sup>10</sup>.

Со схожих позиций развернул фундированную критику «Внутренней колонизации» и историк Михаил Киселев<sup>11</sup>. Он убедительно опроверг тезисы о ресурсной зависимости Российского государства в XVI–XVII веках от меха и о брэдобритии при Петре как попытке сконструировать подобные расам сословия, а также продемонстрировал полную несостоятельность предложенной в книге интерпретации взглядов Татищева. Киселев не просто указал на бесчисленные ошибки и упущения Эткинда, но и сделал из этого далеко идущие выводы:

«Для автора не важно, что он пишет, а важно, как пишет. Использование правильных понятий из арсенала постколониальных исследований создает положительную репутацию в глазах коллег по дискурсу. [...] Поэтому книга на самом деле] посвящена не истории России, а пространству изучения истории России, которое колонизируется самим Эткиндом, и в ходе этой колонизации ему не особо интересно знать мнение аборигенов»<sup>12</sup>.

Эти две реакции – с их характерным подозрением к любой постколониальной теории и (более или менее явным) восприятием ее как западного политико-идеологического проекта, враждебного по отношению к отечественной науке, – можно было бы связать с расколом постсоветского академического сообщества на два полюса, один из которых ориентируется на Запад, черпая оттуда как новые теории и подходы, так и символический и экономический капитал, а другой воспроизводит традиции государственных вузов и институтов и отчасти испытывает resentment по отношению к первому<sup>13</sup>. Тексты Круглова и Киселева дают основания для подобного прочтения, однако определенно им не исчерпываются. Дело в том, что удивительно похожей критике (указания на обилие фактических ошибок и произвольных толкований при поверхностном впечатлении эрудированности и основательности) подвергались и другие работы Эткинда, написанные до его обращения к постколониальной проблематике<sup>14</sup>. Эти отклики принадлежат авторам, настолько различающимся биографи-

ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОВА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED

**10** Там же. С. 87, 98, 99.

**11** Киселев М. А. *Как колонизируют историю* // Историческая экспертиза. 2014. № 1. С. 144–158.

**12** Там же. С. 158.

**13** См., например: Гапова Е. *Национальное знание и международное признание: постсоветская академия в борьбе за символические рынки* // Ab Imperio. 2011. № 4. С. 289–323.

**14** См.: Ярошевский М. Г. *Л. С. Выготский – жертва «оптического обмана»* // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 55–60; Долинин А. А. (Рец. на:) Александр Эткин. *Толкование путешествий* // Новая русская книга. 2002. № 1 (<https://magazines.gorky.media/nrk/2002/1/aleksandr-etkind-tolkovanie-puteshestvij.html>); Он же. *Необходимые разъяснения* // Новая русская книга. 2002. № 2 (<https://magazines.gorky.media/nrk/2002/2/neobhodimye-razyaseniya.html>).



чески, дисциплинарно и методологически, что их совершенно невозможно объединить под шапкой консерваторов-позитивистов, противостоящих либералу-теоретику.

В случае с рецензиями на «Внутреннюю колонизацию» произошло взаимоналожение двух независимых факторов: с одной стороны, несоответствия сочинения Эткинда базовым стандартам научной добросовестности (фактографическая точность, тщательная работа с первоисточниками, по возможности полный учет работ предшественников, аккуратность цитирования и прочее) и, с другой стороны, политически, экономически и культурно обусловленной устойчивой неприязни к постколониальной теории некоторых групп российских ученых. Небрежность исследовательской манеры автора «Внутренней колонизации» позволила этой части российской академии укрепиться в своих предрассудках против критической рефлексии о колониальном и имперском прошлом и настоящем страны.

При этом дальнейшая интеллектуальная траектория Эткинда вышла далеко за пределы узко понимаемых постколониальных исследований. Уже во «Внутренней колонизации» он не только, подобно многим другим постколониальным критикам, предлагал новые прочтения текстов литературного канона или рассуждал об имперских идентичностях, но и пробовал свои силы в области социальной и экономической истории. Глава о пушном промысле (так убедительно раскритикованная Киселевым) легла в основу более поздней книги Эткинда – по обыкновению, амбициозной работы по «культурной истории природных ресурсов», в которой он завершил свой поворот от культурного и текстуального к экологическому и материальному<sup>15</sup>.

После 24 февраля 2022 года Эткинд окончательно превратился из специалиста по русской истории и культуре в ориентированного преимущественно на западную и эмигрантскую аудиторию эксперта по современной России, объясняющего все ее особенности в первую очередь ресурсной зависимостью от нефти<sup>16</sup>. Наконец, 27 сентября 2024 года власти РФ объявили Эткинда «иностранным агентом». Можно предположить, что одним из следствий этого станет развитие (само)цензурных ограничений, которые будут изымать «Внутреннюю колонизацию», а вместе с ней и критическую постколониальную рефлексию вообще из публичного обращения в пространстве российской академии. В этой перспективе попытки представителей «традиционной» постсоветской науки изобразить себя обиженными, слабыми и угнетенными перед лицом адептов

15 См. недавно вышедшее третье, исправленное и дополненное, издание: Эткинд А. *Природа зла. Культурная история природных ресурсов*. М.: Новое литературное обозрение, 2024.

16 См. его новейшую книгу: Он же. *Россия против современности*. Рига: Überbau, 2024.

западных «новомодных» теорий и идеологий оказываются жестом, глубоко консервативным и вольно или невольно предвосхищающим действия властей РФ, которые считают нынешнюю Россию жертвой Запада и его разрушительных ценностей.

Между тем если Эткинд несводим к постколониальным исследованиям, то, конечно же, и постколониальные исследования не сводятся к Эткинду. На русской почве инициированную Саидом традицию мысли ожидала незавидная судьба. «Ориентализм» был впервые издан в России в 2006 году не в очень хорошем переводе и с послесловием националиста Константина Крылова, утверждавшего, что Россия является, подобно Востоку, жертвой колонизации и экзотизации со стороны Запада. Понятую в таком ключе книгу Саида приветствовали правые и левые борцы с американской гегемонией и зеркальным образом хулили прозападные либералы<sup>17</sup>. На этом удручающем интеллектуальном фоне красно-коричневого реваншизма и праволиберального рыночного фундаментализма, гибридом которых, в конечном счете, стал нынешний российский режим, эткиндовский вариант постколониальных исследований смотрится свежо и вызывает определенную симпатию. Совмещая очень ценную либеральную традицию растождествления себя с государством и умения говорить о его репрессивной сути с заимствованными из западной академии левыми (не политически, а скорее культурно левыми) темами и подходами, Эткинд делал работу с вполне, кажется, актуальными и нужными для России того времени политическими импликациями и резонансами. Если сама «Внутренняя колонизация» была в первую очередь сосредоточена на солипсистских переживаниях русских элит, то вдохновленные ею проекты отводили много места обсуждению российского империализма и даже внешней колонизации Россией своих соседей<sup>18</sup>. И все же ретроспективно мы понимаем, что этого было мало, и, глядя из сегодняшнего дня, кажется, что даже самым прогрессивным текстам того времени не хватает радикальности, открытой принципиальности, точности и однозначности некоторых формулировок.

Недостатки чересчур умеренного русского извода постколониальных исследований уже в то время были заметны коллегам из других стран. Так, в 2006 году работающий в США украинский исследователь Виталий Чернецкий обратил внимание на «стратегическую апроприацию некоторых элементов

ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОВА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED

**17** О первом русском переводе «Ориентализма» и откликах на него см.: Бобровников В. *Почему мы маргиналы? (Заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида)* // *Ab Imperio*. 2008. № 2. С. 325–344.

**18** См. сборник статей: *Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России* / Под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. Отдельно стоит отметить напечатанную там же программную статью Мыколы Рябчука «Русский Робинзон и украинский Пятница: особенности “асимметричных” отношений» (с. 447–477).



дискурса о постколониализме русскими учеными», которые еще недавно предпочитали полностью игнорировать эту традицию мысли, и привел в качестве одного из примеров статью Эткинда 2001 года о «внутренней колонизации», подвергнув ее критике как образец некритического воспроизведения ряда «аспектов русской колониальной идеологии»<sup>19</sup>.

Совмещая очень ценную либеральную традицию растождествления себя с государством и умения говорить о его репрессивной сути с заимствованными из западной академии левыми темами и подходами, Эткинд делал работу с вполне актуальными и нужными для России того времени политическими импликациями и резонансами.

С годами подобная критика лишь усиливалась. Как мы видели, сходные замечания высказал и историк Александр Моррисон. В 2019 году Тамар Коплатадзе, обобщая уже сложившуюся критическую традицию, описала эткиндовскую идею «обратного имперского градиента», который делал русских самым угнетенным народом империи, как одно из проявлений специфического русского варианта постколониальных исследований, утверждающего жертвенность/угнетенность/субальтерность России и невнимательного к голосам и опыту других народов Российской империи и Советского Союза<sup>20</sup>. Не стоит забывать, что в десятилетие, прошедшее с публикации «Внутренней колонизации», вопросы имперскости и колониальности обсуждались в России и других постсоветских странах все больше и больше<sup>21</sup>. Постколониальная оптика и язык постепенно вышли за пределы узких академических кругов, стали применяться во многих сегментах публичной сферы, пропитывать собой и оформлять споры в соцсетях. Постколониальный, а также более радикальный, находящийся на стыке науки, искусства и активизма, деколониальный способы мысли начали становиться для некоторых людей базовыми инструментами познания и выражения себя и интерпретации мира вокруг.

Повсеместное присутствие этого языка в дискуссиях последних двух с половиной лет невозможно понять и объяснить, если

**19** CHERNETSKY V. *On Some Post-Soviet Postcolonialisms* // PMLA. 2006. Vol. 121. № 3. P. 833–836.

**20** КОПЛАТADZE Т. *Theorising Russian Postcolonial Studies* // Postcolonial Studies. 2019. Vol. 22. № 4. P. 469–489, особенно p. 473–476.

**21** См. полезный обзор этих процессов и сопутствующих им дискуссий: Малахов В.С. *Ретроактивные категоризации, или Постколониальность как состояние* // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 3. С. 53–74.

не помнить, что вообще-то радикальная критика русского империализма и колониализма и призывы подвергнуть тотальной деколонизации русское общество и культуру присутствовали в российской публичной сфере и до 24 февраля 2022 года. Другое дело, что этот дискурс занимал довольно маргинальное положение, и лишь разразившаяся катастрофа дала импульс к его распространению в более широких оппозиционных российских кругах<sup>22</sup>. И все же он был, и одним из объектов критики этой новейшей русскоязычной пост- и деколониальной мысли рубежа 2010–2020-х был не кто иной, как Эткин, со своей концепцией «внутренней колонизации». Например, Анна Энгельхардт в статье, опубликованной в 2020 году в петербургском онлайн-издании о современном искусстве «К.Р.А.П.И.В.А.», прямо опираясь на замечания Виталия Чернецкого, охарактеризовала подход Эткина «как радикальный поворот постколониального дискурса для поддержки и оправдания российской колониальной истории»<sup>23</sup>. Приводя в пример выставку 2017 года в музее современного искусства «Гараж», на которой, по ее словам, из всей постколониальной теории цитировался только Эткин, она пишет:

«Стратегическая апроприация постколониального дискурса [...] обозначает важную тенденцию в сфере современного искусства в России, когда целью проекта ставится критический анализ колониального прошлого, но реализованный проект на практике говорит об обратном. Постколониальность в таких случаях используется как бренд, из которого вымывается политическая программа».

Таким образом, за полтора десятилетия критика Эткина слева переключалась из западных научных журналов в российские неакадемические медиа, и книга, одними воспринимавшаяся как воплощение пагубного идеологизированного постколониального подхода, занимающегося прозападным, политически мотивированным разоблачением прошлого и настоящего России, другими стала видеться как чуть ли не *soft power* этого самого русского имперства и колониализма.

24 февраля 2022 года и последующие события резко и бесспорно повысили экзистенциальные ставки этих дискуссий. До российской оппозиционной публики стали доходить голоса украинцев и их видение российской истории и культуры. В этом контексте книга Эткина с рассуждениями об «обратном имперском градиенте» и апологией великих русских пи-

ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОМА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED

**22** Как пример вдумчивой реплики в этих бурных обсуждениях см.: Смирнов Н. *Кризис деколониальности и неизбежность деколонизации* // После. 2023. 9 марта (<https://posle.media/krizis-dekolonialnosti-i-ee-neizbezhnost/>).

**23** ЭНГЕЛЬХАРДТ А. *Будущности российской деколонизации* // Syg.ma. 2020. 18 мая (<https://syg.ma/@marina-israilova/budushchnosti-rossiiskoi-diekolonizatsii>).



сателей как угнетенного меньшинства имеет мало шансов на сочувственное отношение. Дело не в том, что аргументы сторонников радикальной деколонизации нельзя оспорить. Даже в саидовском «Ориентализме» критики обнаруживали элементы сомнительной эссенциализации Запада, представления его в виде вечной, единой и неделимой сущности, по самой своей природе – а не в силу сложных исторических, экономических и политических констелляций – склонного к угнетению Востока<sup>24</sup>. Марксисты упрекают постколониальных исследователей в игнорировании капиталистических оснований колониализма и империализма, вместо чего внимание уделяется исключительно вопросам культуры, и в пестовании локальных идентичностей, контекстов и ситуаций в противовес универсализму и солидарности, основанной на единстве человеческой природы<sup>25</sup>. Еще большей критике подвергаются доводящие эти тенденции до предела провозвестники деколониальной мысли. Особенно много вопросов вызывает теоретик деколониальности Вальтер Миньоло, который в своей борьбе против европоцентризма пришел к апологии нынешних российского и китайского авторитаризма<sup>26</sup>. Здесь можно вспомнить и тот факт, что власти РФ часто используют язык деколонизации и небезуспешно пытаются склонить аудитории глобального Юга на свою сторону в конфликте с Западом и Украиной<sup>27</sup>. Деколониальный дискурс обладает опасной амбивалентностью и может парадоксальным образом срачиваться с национализмом через общее для них воображение культур как трансисторических монад с неизменными свойствами. В этой оптике история и современность предстают как «столкновение цивилизаций», вечная борьба наций/культур с несопадающими имманентными характеристиками. В этой точке формирующееся актуальными впечатлениями и потребностями популярное историческое воображение начинает сильно расходиться с менее однозначной и дробной картиной прошлого, реконструируемой историками.

Возвращаясь к Эткинду, следует признать, что наиболее суровые из его пост- и деколониальных критиков не вполне справедливы. Во «Внутренней колонизации», при всех ее странных особенностях и приводящих в недоумение тезисах, недвусмыс-

**24** CHIBBER V. *Orientalism and Its Afterlives* // Catalyst. 2020. Vol. 4. № 3. P. 10–33 (<https://catalyst-journal.com/2020/12/orientalism-and-its-afterlives>); см. также рус. перев.: ЧИББЕР В. «Ориентализм» и его наследие // Syg.ma. 2024. 18 января (<https://syg.ma/@natalia-naumova/vivek-chibber-orientalism-i-ego-nasledie>).

**25** См., например: CHIBBER V. *Capitalism, Class and Universalism: Escaping the Cul-de-sac of Postcolonial Theory* // Socialist Register. 2014. Vol. 50. P. 63–79; МАЛАХОВ В.С. Указ. соч. С. 55–56.

**26** Образец левой критики дискурса деколониальности: LARSEN N. *The Jargon of Decoloniality* // Catalyst. 2022. Vol. 6. № 2. P. 52–77 (<https://catalyst-journal.com/2022/09/the-jargon-of-decoloniality>).

**27** См. об этом материалы, собранные в: *Critical Forum: Russia's War Against Ukraine from the Perspective of the Global South* // Slavic Review. 2024. Vol. 83. № 1. P. 1–23.

ленно говорится о репрессивной колониальной политике России и не раз упоминается, например, истребление коренных народов Сибири. Тем не менее книга, повторюсь, вряд ли может вызвать сильное сочувствие в сегодняшнем контексте. Несложно вообразить полемику с доминирующими сейчас деколониальными мнениями по поводу, скажем, того, насколько исчерпывающей является характеристика русской классики как «имперской», или какой удельный вес она занимает среди дискурсов и практик, сделавших возможной нынешнюю российскую идеологию, соответствующий тип политики, и, соответственно, заслуженно ли она находится в фокусе столь оживленных споров.

ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОМА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED

**Деколониальный дискурс обладает опасной амбивалентностью и может парадоксальным образом срачиваться с национализмом через общее для них воображение культур как трансисторических монад с неизменными свойствами.**

Однако практически невозможно спорить с тем, что даже в оппозиционных кругах серьезно недооценивались опасность российского империализма и сила питающих его культурных представлений и установок. Оглядываясь назад, повсеместно обнаруживаешь черты этого в самых, казалось бы, прогрессивных артефактах прошлого десятилетия. «Внутренняя колонизация» охотно признает факты колониального подчинения Россией других народов, но не проявляет к этой теме никакого дополнительного интереса. Книга поражает своим небрежным, равнодушным, нечувствительным отношением именно к тем вопросам, которые сейчас кажутся наиболее болезненными и требующими особо аккуратного и бережного обращения. Наиболее очевидный пример – само заглавное понятие. Тот факт, что термин, на проблематичность которого, как мы видели, немедленно указали как историки, так и постколониальные исследователи, продолжал использоваться Эткиндром и его последователями, красноречиво характеризует интеллектуальную беззаботность даже самых критически мыслящих представителей российской академии.

Книга Эткинда предлагает не столько последовательную, систематически выработанную аргументацию, сколько набор слов-сигналов, знаков, благодаря которым она плотно вписывается в самые важные и актуальные современные контексты. Взятая сама по себе, вне этого проблемного поля, без шлейфа симптоматичной истории ее восприятия, она представля-



ОЛЕГ ЛАРИОНОВ

ПОСЛЕ СЛОМА.  
«ВНУТРЕННЯЯ  
КОЛОНИЗАЦИЯ»  
REVISITED

ет меньший интерес. Ее центральный тезис, смешивающий колониальное доминирование над другими народами с угнетением и экзотизацией собственных социальных низов, отвергается исследователями, которые стремятся более нюансированно реконструировать «имперский опыт России» и совместить постколониальную теорию с насыщенной исторической контекстуализацией<sup>28</sup>. Фактографическая точность Эткинды и его манера обращения с источниками вызывают не меньше вопросов и опасений, чем концептуальная рамка книги. Лишь внешний контекст и риторически рассчитанная актуальность, запрограммированная резонансность превратили «Внутреннюю колонизацию» в столь заметное интеллектуальное явление последнего десятилетия. Именно в этом статусе, как общественно значимое высказывание, она стала нагружаться сверхсмыслами и восприниматься как программное воплощение целой интеллектуальной парадигмы, революционной или скрыто-консервативной. Следует усомниться в обоснованности подобных интерпретаций. Возможно, главный парадокс этой книги состоит в том, что у нее нет ни тех новаторских достоинств, которыми ее наделяют восторженные поклонники, ни тех фатальных и зловещих недостатков, на которые указывают самые суровые из ее критиков.

**28** См., например: Ілснук У. *Nikolai Gogol: Performing Hybrid Identity*. Toronto: University of Toronto Press, 2021. Р. 8–10.

АЛЕКСЕЙ  
ЛЕВИНСОН



## К финалу юдофилии

**Н** а протяжении путинских лет российское еврейство (осознающее себя в таком качестве) пребывало в сложных чувствах.

В России евреи чувствуют и слышат, что антисемитизм если не исчез, то увял, опал. Он продолжал ютиться в некоторых изданиях ультрапатриотов, в шипении постов и комментариев в интернете, но в повседневной жизни в эти годы почти не встречался.

Многих евреев это смущает. Всю их историю пребывания в рассеянии антисемитизм был ее неотъемлемой частью. А тут вдруг (почти) исчез, и где – в России! Российские евреи привыкали к этому постепенно, признавали как факт, но радоваться новой данности долгое время не спешили.

Популярным объяснением отсутствия антисемитизма в современной России стало такое: «Дело в том, что Путин не



**СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ  
ЛИРИКА**

антисемит». Часто добавляли «почему-то не антисемит», представляя ситуацию как историческую аномалию, сродни чуду. Объяснения этому либо вовсе не находили, либо видели его в наличии евреев в путинском окружении – среди соседей, учителей, друзей. (Объяснение весьма шаткое, поскольку факт того, что вокруг русского подростка попадались евреи, может быть и объяснением его юдофобии.)

Российское еврейство, как и вся российская публика, делится на две неравные части: большинство, одобряющее деятельность Путина, и меньшинство, ее не одобряющее. Причины этого – важный и непростой вопрос, требующий отдельного рассмотрения, но сейчас важно отметить, что в структуре лояльности евреев Путину можно найти дополнительный, собственно «еврейский», фактор.

Разумеется, среди российских евреев, как и среди россиян вообще, есть те, кто критически относится к Путину и выстроенному им режиму. Их доля, может быть, даже выше, чем по населению в целом, по причинам, с еврейством как раз не связанным, но заключающимся в истории российской интеллигенции как особой социальной группы, возникшей в условиях модернизации общества. Вышедшее из изоляции и стремительно ассимилирующееся еврейское население в значительной мере влилось именно в эту группу, приняло ее систему ценностей и взглядов.

Фрагменты традиций российского вестернизированного дворянства и секуляризованного православного христианства, идеологических установок разночинцев и наследия русской деревни – все это слилось в композицию ценностных и идеологических установок социальной группы, получившей название «российская интеллигенция».

Именно ее этос принимали, вливавшиеся в российское общество представители еврейского меньшинства, получавшие доступ к профессиям и занятиям, ранее для них невозможным. Совокупность специфических способностей и навыков, заданных воспитанием в еврейских семьях, энергия от выхода из замкнутой среды местечка в большой мир империи сделали евреев особо активным элементом в российской интеллигенции.

Когда тектонические сдвиги в российском обществе привели к гражданской войне, из рядов интеллигенции стала формироваться новая (советская) политическая элита. В ее состав вливались маргиналы, получившие возможность значительного социального продвижения. Сходными с евреями путями в этой среде двигались такие же, как они, выходцы из иных групп, обобщенно называемых «грузинами», «немцами», «латышами».

Судьба многих из них оказалась трагической. Как и все они, евреи заплатили огромную цену за свою активность, за свои успехи в структурах новой власти, в устройстве новой жизни. Но и те, кого обвинили в принадлежности к той или иной оппозиции и уничтожили, и те, кто тогда уцелел, а потом пошел на фронт, были безусловно лояльны стране, строю, власти. А вот то, как с ними обходились, повлияло на поколения их детей и внуков. Часть из них отказала в лояльности советской власти и СССР, покинув в несколько волн страну. Но другие остались. Так и получилось, что среди евреев, находящихся в рядах нынешней российской интеллигенции, более популярны либеральные и демократические идеи и ценности (хотя евреев можно найти и в противоположном лагере).

Но если подобные настроения среди еврейской интеллигенции специфичны, то вполне специфичными

оказывались противоречащие этому чувства, которые многие из них испытывали к Путину. По их мнению, Путин не только не дал развиваться антисемитским настроениям в России, но и установил предельно открытые и дружеские отношения с Израилем. Это имело огромное значение для судеб многих евреев и их семей, получивших возможность жить «на два дома», свободно ездить к «своим», будь они тут или там. Пусть многие черты советского в путинские годы были возрождены, но советское отношение к Израилю не возвращалось.

Однако далее сквозь эту еврейскую дрему прорвались первые всполохи тревоги. 7 октября 2023 года ХАМАС напал на Израиль. Сразу после этих событий общественное мнение в России, по данным «Левада-центра»<sup>1</sup>, отказало в симпатиях обеим сторонам конфликта (66%); о поддержке израильтян заявили только 6%, палестинцев – 21%. Симпатии российских евреев были в основном на стороне Израиля, в том числе потому, что у многих были тесные родственные и эмоциональные связи с этой страной и с живущими там людьми.

Российское еврейство в первые дни испытало шок не только от количества жертв, но и от фиаско израильских сил безопасности. Ведь именно они для многих российских евреев символизировали силу маленькой, но непобедимой страны. Непобедимой именно потому, что всегда настороже, всегда нанесет упреждающий удар. Далее начались трудности с оценкой действий израильской армии в секторе Газа. Стало ясно, что библейский принцип «око за око, зуб за зуб» соблюдаться не будет. Как не будут соблюдаться даже *de facto* введенные израильской стороной паритета: за жизнь одного плененного изра-

ильянина давать/брать несколько десятков жизней палестинских заключенных.

Для российских евреев, живущих далеко от мест, где рушатся белые палестинские многоэтажки, очень важна моральная правота Израиля, его право на самозащиту, на борьбу за свое существование, поставленное под вопрос атакой 7 октября. Ради этого никакая цена не чрезмерна, а любые гуманитарные аргументы, по идее, вторичны. Но далеко не все российские евреи смогли принять подобные доводы. К принципу «My country, right or wrong» российское интеллигентское сознание не привыкло, универсалистские, гуманистические начала его идеологии протестуют, для него это невыносимо.

Еще одним ударом стали пропалестинские демонстрации, бушевавшие в американских и европейских университетах. Сочувствие мирным жителям Газы понятно, но, если одновременно с этим проклинают Израиль, значит, в сердце западной культуры, той, что десятилетиями была против фашизма, нацизма и осуждала Холокост, загорается пламя антисемитизма. (Тонкости различных позиций университетских левых им неизвестны или малопонятны.) Это горько, поскольку российская интеллигентская культура привыкла читать себя филиалом культуры европейской, а значит, и университетской.

Но еще большее беспокойство начало вызывать положение дел в России. Позиция Путина, этого оплота антиантисемитизма, в ходе СВО стала приобретать опасные для Израиля черты в виде сближения с Ираном. С началом войны на Ближнем Востоке российские евреи с трепетом стали ждать: примет ли Россия арабскую сторону, как ранее ее принимал Советский Союз. Трепетали

**1** АНО «Левада-центр» внесена Министерством юстиции Российской Федерации в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента. – *Примеч. ред.*



не напрасно: Путин открыто и демонстративно поддержал ХАМАС – не только словами, но, кажется, и оружием. Грозит, что поддержит оружием и хуситов. Еще одно испытание для идентичности российского еврея: ждать, как опять по «нашим» в Израиле будут бить «нашими» ракетами.

Российское общественное мнение в целом не сильно взволновано событиями на Ближнем Востоке, в особенности теперь, когда заданный еще в советские времена расклад восстановился: мы поддерживаем одну сторону, Америка – другую; мы – арабов, США – израильтян. Отличие только в том, что Израиль пока остается как бы дружественной страной с безвизовым въездом. Впрочем, все больше опасений, что из России выезд закроют, и все больше слухов, что в Израиле уже не столь рады репатриантам и просто приедем из России: часть из них якобы разворачивают прямо в аэропорту. А тут и в репликах Путина стали появляться ранее не встречавшиеся обороты вроде шуточек о еврейских именинотчестве беглого Чубайса. Эти новые интонации улавливают не только евреи, но и антисемиты.

Похоже, что двадцать лет приятной юдофилии заканчиваются и все начинает возвращаться к привычно-вековечной ситуации: евреи всем мешают, мир против них. Но, мол, ничего: антисемитизм заставляет евреев подтянуться. Для еврейской публики в возрасте – это более чем так. А вот для молодых российских евреев такая атмосфера, если она установится, не будет привычной и потому приемлемой. Интересно, каковы будут реакции тех, кто предпочтет не уезжать.

На этом можно было бы закончить, но... Махачкала! А потом Махачкала и Дербент!<sup>2</sup>

Реакции на эти события изучались нами с помощью групповых и индивидуальных интервью с евреями в нескольких городах России. Как и в случае с ситуацией в Израиле, восприятие российским еврейством событий в Дагестане в основном совпадает с реакцией большинства населения, которая в свою очередь во многом совпадает с декларациями властей. Российские же власти, как сообщают медиа, настаивают, что «за антисемитскими выступлениями в Махачкале стоят страны Запада, в том числе Украина»<sup>3</sup>. Россияне, наученные видеть во всем происки Запада, охотно приняли эту версию. (Что, правда, означает не более чем согласие с общей установкой, что всякое зло исходит от Запада. Поэтому публике не требуются доказательства западного вмешательства: все ясно заранее.)

В ответах евреев, включая жителей Махачкалы и Дербента, версия о западном влиянии также звучала, причем последние стремились таким образом в том числе снять ответственность с республиканских и федеральных властей. Дагестанские респонденты настойчиво обращали внимание на то обстоятельство, что руководители республики не остались в стороне, выступили с осуждением беспорядков.

Одна из форм советской национальной политики в отношении евреев заключалась в денационализации описаний связанных с ними событий. Вместо национального определения им давалось государственное – «советские

2 Описание событий в Махачкале и Дербенте см., например, в: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Антисемитские\\_беспорядки\\_в\\_аэропорту\\_Махачкалы](https://ru.wikipedia.org/wiki/Антисемитские_беспорядки_в_аэропорту_Махачкалы); [https://ru.wikipedia.org/wiki/Нападения\\_на\\_синагоги\\_и\\_церкви\\_Дагестана#](https://ru.wikipedia.org/wiki/Нападения_на_синагоги_и_церкви_Дагестана#).

3 См., например: [www.rfi.fr/ru/россия/20231030-аэропорт-махачкалы-возобновил-работу-после-погромов-российские-власти-возложили-ответственность-за-них-на-врагов-москвы](http://www.rfi.fr/ru/россия/20231030-аэропорт-махачкалы-возобновил-работу-после-погромов-российские-власти-возложили-ответственность-за-них-на-врагов-москвы).

люди». Вот и в описании беспорядков их антисемитский умысел старались не подчеркивать как власти, так и сами евреи, в том числе жители Махачкалы. Они, безусловно, знали о целях тех, кто явился в аэропорт, но в интервью не касались этой темы – как само собой разумеющейся и при этом не очень подходящей для публичного обсуждения. Показательно, что слово «погром» прозвучало в интервью всего лишь раз, хотя дело шло именно к нему, он был задуман – но не состоялся – именно как еврейский погром. Но ни одного еврея не нашли и потому погромили аэропорт.

Поскольку худшее – еврейский погром – не состоялось, то о событиях в Махачкале участники групповых интервью предпочитали вспоминать со смехом. Непременно вспоминался кадр из видео, где один из погромщиков, ищущий евреев, заглядывает в турбину самолета. Вот, мол, каков интеллектуальный уровень этих лиц, вот где они искали евреев, ха-ха. В Махачкале, правда, не смеялись. Махачкалинские евреи не отрицали антисемитских намерений толпы, ввалившейся в аэропорт, но посчитали нужным подчеркнуть, что погромщики были настроены не против «нас» – «своих евреев», – а против «других евреев», которых якобы привезли из Израиля (и на ком лежит вина за страдания и гибель палестинцев).

Через некоторое время последовали теракты в Махачкале и Дербенте. Умысел террористов остался для публики неясным, и, в отличие от набега на аэропорт, эта акция не выглядела связанной с событиями на Ближнем Востоке. Тем активнее обсуждали принадлежность одного из террористов к семье крупного местного чиновника. Мотивов нападавших это не прояснило, но позволило направить критику в безопасном направлении: против властей, но местных. В еврейском же массовом сознании эти события отложились как очередной признак того, что спокойные времена для российских евреев уходят.

Возможно, эти опасения верны: антисемитизм действительно готовится вернуться в российское общество. Но он будет другим. Наши исследования показывают, что очень многие из традиционных обвинений в адрес евреев теряют свою силу. Среди них есть одно, которое казалось настолько весомым, что его использовали и те, кто говорил, что «я вообще-то ничего против евреев не имею, но...». И после «но» следовало: «вот мы русские, нам из России деться некуда, а у вас, если что здесь начнется, всегда есть ваш Израиль». Ну вот, началось. И здесь, и в Израиле. Вместо этого обвинения придется придумывать новые. Или признавать, что судьба все-таки общая.

## Эдвард Саид в Восточной Азии: несколько случаев рецепции<sup>1</sup>

### МОИ ВСТРЕЧИ С САИДОМ



**В**первые я услышал имя Эдварда Саида в 1975 году, на третьем курсе университета, а конкретнее, на семинаре по литературной критике. Профессор Юра́ Кимиёси – специалист по английскому романтизму – однажды принес на занятие новую книгу под названием «Феномен начала»<sup>2</sup>. «Этот человек вот прямо сейчас творит невероятные вещи!» – так профессор представил нам автора книги. В то время кумиром всех семинаристов был Михаил Бахтин, который надолго стал базисом всей нашей литературной теории. Я две недели экономил на столовских обедах, чтобы купить его исследование о Рабле! Свою магистерскую диссертацию я писал о том, как Бахтин толкует смех: двоякая природа смеха, характерная для Ренессанса, к Новому времени сходит на нет, но у Свифта она превращается в холодный саркастический гротеск – в этом была суть моей работы.

- 1 Текст написан специально для этого выпуска «НЗ» и является типичным примером «позднего стиля» Инухико Ёмоты, в котором личные воспоминания перемешаны с теоретическими и историческими рассуждениями. – *Примеч. ред.*
- 2 Оригинальное название: SAID E. *Beginnings: Intention and Method*. New York: Basic Books, 1975. На японском вышло под заголовком «Феномен начала: схема и правило» в переводе Ямагаты Кадзуми и Кобаяси Масао в издательстве университета Хосэй в 1992 году. – *Здесь и далее примеч. перев.*

**ОРИЕНТАЛИЗМ И  
«ОРИЕНТАЛИЗМ»  
В ВОСТОЧНОЙ  
ПЕРСПЕКТИВЕ**



Из книги Саида «Мир. Текст. Критика» я прочел пару эссе о Свифте, и они, как мне тогда показалось, предполагали новые подходы. Здесь Саид первым делом переосмысливает взгляд на интеллектуала новейшего времени, начиная с Маркса и Энгельса и заканчивая Грамши, после чего делает попытку взглянуть на Свифта не как на религиозного мыслителя и философа, но как на современного интеллектуала. Может быть, Свифт и в самом деле был реакционным мыслителем, но Саид доказывает, что по крайней мере, судя по его письму, он был писателем, скорее реагирующим, нежели устанавливающим свою позицию (*reactive writer*).

Ведя свой рассказ, Свифт не исходит из тех интеллектуальных ресурсов, которые стоят за ним. Опираясь на одну только деловитую стилистику, присущую идеологическим войнам, он демонстрирует глубокое отвращение к языку и речи, которые транслируют интеллектуальные манипуляции, основанные на силе и власти. Примером выступает Ирландия – первая колония Великобритании, колониальный характер и статус которой всячески отрицались. Во многих смыслах оставаясь в одиночестве, он продолжает сохранять за собой интеллектуальную позицию и статус изгоя и одиночки, еретика и иноверца. Потом уже я узнал, как к неизвестному на тот момент Саиду пришла в голову мысль написать книгу о Свифте.

Когда я дочитал рассуждения Саида о Свифте, у меня буквально с глаз спала пелена. Бахтин предлагал анализировать литературные тексты с абсолютно иных позиций. Я же столкнулся с необходимостью подвести под свою диссертацию новую теоретическую базу. При этом я ничего не знал о личных обстоятельствах Эдварда Саида, для меня он был не более чем радикальным литературоведом-теоретиком из Америки.

В 1986 году на японский язык перевели «Ориентализм», и я помню, как сразу же бросился читать эту книгу. Саид там прямо и открыто критикует те структуры власти, которые скрываются за западными научными исследованиями исламской культуры. В общем и целом оценка выносилась следующая: как литераторы, Нерваль и Флобер, понимали, что всего Востока не охватить, и с опаской ожидали наступления того дня, когда все знания о Востоке будут сведены воедино и тем самым Восток будет взят под контроль, однако им представлялось, что есть надежда избежать подобной ситуации. Переводчик «Тысячи и одной ночи» – уже тогда мне известный Ричард Бертон<sup>3</sup> – мог оценить позиции, с которых критиковали ориентализм авторитарного, академического толка. Тут все упира-

**3** Ричард Фрэнсис Бертон (1821–1890) – британский литератор, лингвист, переводчик, путешественник, авантюрист, офицер, участвовавший в нескольких военных кампаниях. Переложил (добавив немало от себя) на английский «Тысячу и одну ночь» и «Камасутру».

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ



## ИНУХИКО ЁМОТА

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ  
АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ  
РЕЦЕПЦИИ

### *Инухико Ёмота*

*(р. 1953) – поэт, переводчик, эссеист, кино-критик, специалист в области сравнительного литературоведения. Преподавал в университетах в Японии, Южной Корее, США, Италии.*

лось в характерное для Европы состязание в жажде получения знаний о Востоке. Маркс – просто банальный романтик, если он уповал на то, как народы Азии, разрушенные Европой, приблизятся к революции. Экзотизм Пьера Лоти, который уже стал частью нашего ментального обихода, – все подобные случаи и примеры Саид подвергает жесткой и суровой критике.

Стоит задуматься: неужели эта работа и в самом деле служит своего рода лакмусовой бумагой? Что, с ее помощью действительно можно разделить западных ученых и художников, воспевавших колониализм, на хороших и плохих? Это мое первое впечатление от книги необходимо тщательно и подробно проверить с помощью пристального перечитывания. Я не стремлюсь к тому, чтобы усматривать в феномене ориентализма теоретико-познавательную структуру или анонимную эпистему определенной эпохи, несмотря на археологию знания Фуко и анализ гегемоний, предпринятый Грамши, – оба эти хода оказали серьезное влияние на Саида. Вся нагрузка смысла распределена между отдельными частями и фрагментами, которые и произвели на свет этот текст. Именно в этих местах ощущаются тот особый жар, страсть, сердечный пыл, доходящие до упрямства, одержимости и мстительности.

**Я не стремлюсь к тому, чтобы усматривать в феномене ориентализма теоретико-познавательную структуру или анонимную эпистему определенной эпохи.**

Когда я закончил перечитывать «Ориентализм» Саида, мысли мои погрузились в туман неопределенности и нерешительности. Вероятно, труд Саида, критикующий западные идеи, имеющие своим объектом Средний Восток, можно направить и в сторону японского колониального дискурса. В 1910 году, когда экспансия японского империализма находилась в самом разгаре, была аннексирована Корея. Тогда же возникла теория общих корейско-японских предков, обоснованием для которой стали сравнительные лингвистические исследования корейского и японского языков. Эта теория использовалась в качестве оправдания колониальной политики Японии на Корейском полуострове. В 1930 году на всемирной выставке в Осаке разразился скандал вокруг так называемого «антропологического музея»: в одном из залов демонстрировали айнов<sup>4</sup> и жителей Окинавы<sup>5</sup>;

**4** Айны (гиляки) – древний коренной народ, некогда населявший северные районы Японии, Сахалин и Курилы. Подробнее на эту тему см., например: Щепкин В. В. *Айны глазами японцев*. СПб.: Арка, 2023.

**5** Окинава – остров к югу от Кюсю и Сикоку, жители которого – носители так называемого «окинавского диалекта», признаваемого некоторыми специалистами в качестве отдельного языка, а не диалекта японского. То же самое касается их спорной этнической принадлежности: то ли «южные японцы», то ли отдельный народ со своей культурой и обычаями.

их выставили, как редких животных в зоопарке. Разве весь курс, связанный с этой научной и выставочной деятельностью, не является неумелым японским подражанием ориентализму великих западных держав?

Я стал размышлять дальше. Некоторые японские специалисты по истории западного искусства, с одной стороны, убеждены в том, что японцам необходимо изучать великие образцы западного искусства, ибо это должно стать важной частью их эстетического воспитания, но, с другой стороны, они же хвастаются и гордятся тем, что пресловутый «японизм»<sup>6</sup> расцвел всеми красками, благодаря французскому искусству и литературе XIX века. Они даже утверждали, что японская культура в то время оказала на Европу не менее важное воздействие и влияние, чем Древняя Греция и Рим на искусство эпохи Ренессанса. Подобный наивный культурный национализм мне с самого начала представлялся явлением, абсолютно варварским. Взять тех же японских любителей оперы, этих мелких буржуа, которые восторгаются «Мадам Баттерфляй» Пуччини: задумывались ли они, что это произведение представляет собой апофеоз безграмотности и предрассудков по отношению к японской женщине? С тех пор как появилось кино, уже более ста лет Японии в западном и американском кинематографе символизируют и олицетворяют гейши и харакири, но разве нет в этой нелепой смеси пренебрежения белого человека – но также и изумления, восхищения диковинным, далеким, чем-то совсем иным?

Если продолжить эту мысль, то возникает следующая проблема: разве нет признаков колониализма уже в том случае, когда мы рассматриваем некое условное общество исключительно с позиций его искусства, не обращая внимания на общественный, политический, военный и прочие контексты? Как нам отделить экзотизм, то есть присущую литературе и искусству тягу к неизведанному и чужестранному, от ориентализма как структуры колониальной политики подчинения, доминирования и господства?

У меня есть такое предчувствие, что в случае Японии определить ориентализм – куда более сложное и хлопотное дело, нежели чем в отношении исламских стран. Начиная с XIX века Европа не скрывала своего любопытства к Японии, в результате чего страна была избыточно мифологизирована. Ровно в силу и в рамках этого Япония стала темой, целью и предме-

## ИНУХИКО ЁМОТА

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

**6** «Японизм» (*Japonaiserie*) – в узком смысле: стилевое направление в западном искусстве второй половины XIX века, разновидность ориентального экзотизма. Этому направлению в свое время отдали должное Эдуард Мане, Поль Гоген, Винсент Ван Гог и другие. В более широком смысле под «японизмом» понимается мода на «все японское» (кимоно, лаковые изделия, ширмы, веера, гравюры укие-э и так далее), возникшая благодаря всемирным выставкам в странах Европы в последней трети XIX века.



том ориенталистского дискурса. Но и сама Япония в прошлом приобрела опыт колониального ориентализма, предметом и целью которого было так называемое «окружение»: Окинава, Хоккайдо, Тайвань, Корея и Китай. Что нужно предпринять, чтобы распутать эту двойную структуру?

К сожалению, на данный момент пока что я не приблизился к пониманию этого. Однако мне неоднократно доводилось присутствовать на различных научных заседаниях и симпозиумах, где среди прочего специалисты делали доклады об ориентализме Саида, явно пристально прочтя его книгу и признавая культурный вклад автора. Если прежде эти специалисты при анализе текстов пользовались термином «экзотизм», то после Саида они с виноватыми лицами стали использовать применительно к тем же явлениям понятие «ориентализм». В остальном же в их рассуждениях царил полный хаос, они сами, как и я, пребывали в растерянности.

**Разве нет признаков колониализма уже в том случае, когда мы рассматриваем некое условное общество исключительно с позиций его искусства, не обращая внимания на общественный, политический, военный и прочие контексты?**

Нет необходимости лишний раз напоминать, что нельзя путать понятия «ориентализм» и «экзотизм». Ориентализм – это не просто стремление и любопытство по отношению к диковинной и неизведанной чужой культуре, это такая форма, такой тип западного дискурса, который основан на бинарной оппозиции Восток–Запад, воспринимаемой как незыблемый постулат и служащей контролю и реструктуризации Востока за счет владения знаниями и информацией. В основе этого дискурса находится фигура западного человека, который репрезентирует человека восточного, замещает его, выступает вместо него, поскольку у восточного человека своего дискурса нет. У Саида не было намерения поменять ложное понимание Востока на истинное. Вернее трактовать его задачу так: следует критически рассматривать те структуры знания и власти, которые позволяют европейцу шантажировать азиата, коль скоро первый монополизировал производство истинного дискурса о Востоке. Даже если осознание подобных структур власти и возможно совершенно честным и искренним образом, все равно вся эта работа проделана исключительно одним Саидом. Ему было необходимо показать, что «рубить сплеча» и выносить наивные суждения, испытывая

благоговейный трепет перед «Экзотическими духами» Бодлера и «Исидой» Нервала, как это делают те, кто никакого отношения к Востоку не имеет, – это недопустимое надругательство над литературным текстом, и ничего больше. Такую интуицию я усвоил из книги Саида.

Тем не менее пока что непонятно, что делать в ситуации, когда японские критики все же берут на себя труд чтения и понимания «Ориентализма» (а для японцев это вовсе не легкое чтение), и в результате этого саидовская могущественная лакмусовая бумага разрушает присущие им привычные ходы мысли. Несмотря ни на что, эти критики проявляют усердие в попытках понимания критических идей и концепций «Ориентализма». Однако многие современные мыслители (в действительном наличии которых я совсем не уверен) воспринимают Саида в качестве последнего модного жокея в сфере литературной критики в англоязычном мире, и не более того.

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

## «ПОСЛЕ ПОСЛЕДНЕГО НЕБА»

В 1987 году, во время своей стажировки в Колумбийском университете, я слушал курс лекций Эдварда Саида. Опорными текстами были «Мимесис» Эриха Ауэрбаха<sup>7</sup> и «Рождение трагедии» Ницше. Саид отчитывал тех студентов, которые входили в аудиторию с опозданием, и на протяжении двух часов с дикой скоростью говорил о Вико, о генеалогии, вся доска при этом была исписана мелом – сплошь имена собственные и цитаты, такие это были лекции. Однажды он обратился ко мне: «Почему это у вас в Японии все журналы называют по-гречески: “Гермес”, “Эврика”? А что круче – карате или дзюдо?» То и дело он поднимался и спускался по библиотечной лестнице Кент Холла с высоченными кипами книг в руках.

В среде студентов образ профессора Саида был окутан легендами. В его кабинете не было ничего, кроме карты Палестины – в этом мог убедиться всякий, кто приносил ему свое сочинение. Когда он возвращался к себе в кабинет после лекции, телефон на столе разрывался от звонков: звонили с приглашениями выступить на телевидении или дать интервью. Он ездил на машине с пуленепробиваемыми стеклами. Самые разные слухи распространялись вокруг фигуры этого человека. Разумеется, ни один из них не имел отношения к действительности. Если что-то и было правдой, то только вот это: в его аудитории слово «ориентализм» было запрещено. «Такой-то

**7** Эрих Ауэрбах (1892–1957) – немецкий филолог, историк литературы, один из классиков литературной компаративистики. В последние годы жизни преподавал в США. «Мимесис» (1946) – его классическая работа.



является ориенталистом, такой-то не является...» – ничего подобного он на своих лекциях никогда не говорил. Более того, слово «Палестина» тоже не употреблялось.

Мое пребывание в Нью-Йорке, разумеется, не ограничивалось одними только стенами Колумбийского университета. Я бродил по Чайнатауну, посещал выставки в Сохо, иной раз доводилось пообщаться с разными художниками и музыкантами. Интеллигенция азиатского происхождения нередко упоминала в своей речи Саида. Их прежде всего волновал палестинский вопрос, специального интереса к литературной критике у них не было. В Америке, где господствующее положение занимают белые и где считается, что американский «плавильный котел» поглотит и переработает все что угодно, к автору «Ориентализма» проявляли сочувствие. Среди многочисленной творческой интеллигенции – выходцев из Азии – Саид был фигурой, олицетворяющей высокие морально-нравственные принципы и ценности. Один драматург и сценарист из Филиппин, сейчас уже отошедший от дел и покинувший интеллектуальную сцену, признавался, что чтение Саида возвращало его к жизни и придавало ей смысл. Театральный критик из Индии не переставая громил и разносил в пух и прах «Махабхарату» Питера Брука, но Джорджа Харрисона<sup>8</sup> и Саида он обожал. А японский арт-критик с абсолютно серьезным видом рассказывал, как сын Саида в средних классах подвергался издевательствам, но, когда он объединился с одноклассником-японцем, вместе им удалось дать отпор обидчикам – это было совсем как в героических эпохах прошлых веков.

В декабре 1987 года в Газе произошла первая интифада и была образована группировка ХАМАС – движение исламского сопротивления, название которой можно также прочесть как «горячее чувство». С одной стороны, эта организация способствовала обустройству жизни в Газе и на Западном берегу; она помогала справиться с безработицей, занималась социальной поддержкой, давала деньги на образование, но, с другой стороны, эта же организация была решительно против мира с Израилем, заявляя, что еврейское государство должно исчезнуть с лица земли.

Во время палестинских событий профессор Саид непрерывно давал интервью, интенсивность его рабочего графика просто зашкаливала. По утрам, начиная с десяти часов, телефон в его кабинете звонил не умолкая. «Это уже семнадцатый звонок за сегодня», – как-то заметил коллега Саида, молодой филолог-компаративист, профессор Дэвид Дамрош.

**8** Участник «The Beatles» Джордж Харрисон с середины 1960-х стал проявлять интерес к культуре и философии Востока. В тот период он познакомился с классической музыкой Индии, начал учиться игре на ситаре у Рави Шанкара, совершил паломничество в Индию, сблизился с кришнаитами, практиковал медитацию.

Книга «После последнего неба» попала мне в руки как раз во время той стажировки в Колумбийском университете. Она была опубликована в 1986-м, то есть как раз за год до моего приезда в Нью-Йорк. Я приобрел себе экземпляр в книжной лавке на Бродвее, неподалеку от университета: магазинчик держали студенты университета, и на полках царил полный бардак. «После последнего неба» была книгой крупного формата с большим количеством изображений Палестины – спасибо фотографу.

В этой работе идет речь о печальных событиях из жизни самого профессора, о которых не знал ни я, ни другие читатели. Когда Саиду было двенадцать, его семья лишилась своего дома в Иерусалиме и его отец тогда сказал, что им придется переехать в другую страну. Большинство жителей их квартала были мусульманами-суннитами либо православными греками, поэтому протестантская в английском духе семья чувствовала себя принижено и ущербно. Когда они были на пути в Каир, на границе британский чиновник, взяв в руки паспорт матери Саида, сказал, что ей стоит воспользоваться паспортом мужа и тогда все пройдет как надо, а этот паспорт, мол, необходим для того, чтобы переправить еврейку из Европы. Отец с тех пор до самой смерти никогда не упоминал о родине, и для Саида Палестина стала чем-то вроде прустовского воспоминания.

Благодаря этой книге, я впервые узнал личную историю Саида. Его семья перебралась в Каир, где он учился в Колледже Виктории, а затем, переехав в США, – в Принстоне. Потом он возвращается в Каир и какое-то время помогает отцу с делами, но затем получает в Гарварде докторскую степень по сравнительному литературоведению. Сам себя он считает и называет палестинцем, во вторую очередь – евреем. Но известных евреев много – и Эйнштейн, и Шагал, и Фрейд, – так почему же среди знаменитостей нет ни одного палестинца? С какого-то момента он, подобно прустовскому персонажу, начинает думать о Палестине как о земле обетованной, как о краях мечты, связанных с утраченным временем. Название «После последнего неба» отсылает к стихам палестинского поэта-эмигранта Махмуда Дарвиша:

Куда нам идти после последней границы?  
Куда лететь птицам после последнего неба?  
Когда последнее дыхание оборвется, где уснуть цветам и травам?  
[...]  
Здесь и подохнуть.  
На этих путях, на этих последних тропах.  
И, может, когда-нибудь где-то здесь или вон там  
Из нашей крови вырастет оливковое дерево.

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ  
АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ  
РЕЦЕПЦИИ



Эти стихи Дарвиш написал в начале 1980-х, когда, будучи членом Организации освобождения Палестины (ООП), остановился в Бейруте и боялся, что город захватит армия Израиля и его убьют.

Благодаря «После последнего неба», мне открылись совершенно незнакомые стороны Саида. Передо мной предстал интеллигент, критикующий структуры власти и родства применительно к Востоку, продолжающий литературоведение в ницшеанском духе, сам при этом с детства лишенный родины и вынужденный обретаться где угодно, но исключительно на чужбине. Стойкость этого человека внушала мне глубокое уважение. Одновременно с этим я проникся интересом к Дарвишу и стал читать в английских переводах стихи этого поэта, оказавшего влияние на саидовский труд.

Вернувшись в Японию, я решил перевести «После последнего неба» на японский и предложил эту вещь редактору одной крупной японской газеты. Она ответила мне сухим отказом: «Наша газета не станет публиковать книгу этого никому не известного арабского автора». Ее позиция высокомерного невежества вызвала у меня отчаяние. Это означало одно: в Японии никто не имеет понятия о том, что Саид целиком и полностью погружен в палестинские дела. Саида знали только молодые филологи-англисты: он был известен как современный мыслитель, читать и понимать которого можно было без знания французского языка. «После последнего неба» вышла на японском только в 2005 году, то есть девятнадцать лет спустя публикации оригинала. Заглавие поменяли на «Что такое Палестина?»<sup>9</sup>, не оставив тем самым никаких следов поэзии Дарвиша.

В 1993 году Саид выступал против «соглашений Осло». Он настаивал на том, что освобождение Палестины и установление ее административного самоуправления – это совершенно разные проблемы, измерения и точки зрения, но к голосу Саида никто не прислушался. В Японии никто не ожидал, что это повлечет за собой обострение в ближневосточном регионе. В 1990-е в Японии еще никто знал Саида – борца за дело освобождения Палестины. Я перевел маленький сборник эссе Эдварда Саида «Возвращение в Палестину», – тот вышел в 1999 году.

## От Саида к палестинскому вопросу

Здесь я хотел бы переключиться на более личные, частные материи. В 1990-е я сосредоточился на темах, далеких от Саида. В то время я погрузился в изучение итальянского языка и кине-

9 Книга издана издательством «Иванами» в переводе Симы Хироюки (1956–2012) – специалиста по английской литературе, критика, переводчика (среди прочего) американского литературоведа Гарольда Блума.

матографа. Находясь на стажировке в Болонском университете, я числился по кафедре искусствоведения и начинал писать обстоятельное исследование о поэте и кинорежиссере Паоло Пазолини. Среди моего итальянского окружения Саид вовсе не был предметом и темой разговоров. Итальянский перевод «Ориентализма» вышел в издательстве «Фельтринелли», и я подарил его одному знакомому студенту из Марокко, на что в ответ услышал, что, мол, ученые из Англии и Франции поступили плохо – и дальше что-то слишком сложное и малопонятное. От других студентов-киноведов реакция была еще более тупой. Италия вступила в колониальные соревнования позже других стран Европы и Америки, поэтому осознание важности постколониальных исследований здесь было чем-то далеким.

В 1990-е, когда я был на стажировке в итальянском студенческом городке, никаких признаков Среднего и Ближнего Востока не ощущалось. Для местных острой проблемой была война по ту сторону Адриатики. Умер Тито, республики бывшей Югославии наперебой вопили о собственной независимости и желали отделения друг от друга, совершались невероятные зверства, разруха прогрессировала. Беженцы валили в Италию толпами, и местные думали-гадали, как со всем этим быть. Оказать радушный прием? Выгнать ко всем чертям? Так я впервые узнал выражение «очищение нации» – прежде всего в контексте тех зверств, которые сербы творили в отношении боснийских мусульман.

Внезапно мой интерес к далекому Саиду и Палестине вновь оживился. В середине 1999-го старый знакомый редактор попросил меня перевести путевые заметки Саида о его путешествиях в Палестину.

В 1991 году, когда Саиду было 56 лет, врачи поставили ему диагноз лейкемия. После долгих колебаний он принял решение отстраниться от политической активности. Бюрократизация внутри ООП усиливалась день ото дня, а физические и душевные силы Саида были истощены до предела. В 1992-м, то есть 45 лет спустя, Саид решает приехать в Иерусалим, где прошли его детские годы. Планируется семейное путешествие: его будут сопровождать жена Мариам (Кортес) – сама родом из Ливана, – сын Вади и дочь Наджля.

Безопасность этого путешествия вовсе не была гарантирована. Саиду могли запретить въезд за его давние глубоко антиизраильские выступления, кроме того, власти Израиля могли арестовать его в любой момент – такая опасность не была исключена, поскольку несколько лет назад ему уже запретили въезд в страну. Но желание хотя бы раз показать своим детям, которые никогда не видели Иерусалима, те места, где он родился, рос и воспитывался, было очень сильным. Не менее

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ



сильным было желание взглянуть на Палестину спустя полвека после Накбы, посмотреть на то, как страна изменилась под властью сионистов.

В конце концов, Саиду и его семье разрешили беспрепятственно въехать в страну, и, хотя срок пребывания был невелик, они проехали от Иерусалима до Рамаллы на Западном берегу, от Иерусалима до Назарета и Хайфы, и, наконец, они посетили сектор Газа. Везде, где бы Саид ни оказывался, он встречался с большим количеством людей, многие встречали его с распростертыми объятиями, но иной раз он уносил с собой разочарование. В доме, где Саид прожил до двенадцати лет, впоследствии жил Мартин Бубер<sup>10</sup>, затем особняк много раз переходил из рук в руки, менялся внешне, и в результате его изначальный вид почти не сохранился. Насчет места Саид был уверен, но ему потребовалось немало времени, чтобы узнать родной дом.

Заметки о палестинском путешествии были опубликованы в «Observer» и вошли в собрание текстов Саида, но отдельно публиковались только в переводе на французский и итальянский языки. Французский издатель, судя по всему, посчитал известность автора недостаточной и потому сопроводил текст предисловием Цветана Тодорова<sup>11</sup>. Я получил копию этой журнальной публикации от самого Саида по факсу и немедленно приступил к переводу. Объема текста на отдельную книжку не хватало, и я добавил еще три эссе Саида, связанных с Палестиной, вышедших сразу же после этого. Одно из них опубликовал итальянский «Иль Манифесто». Я попросил у Саида английский оригинал, но по занятости он все никак не мог мне его переслать. Делать нечего, и я перевел как есть, прямо из вырезки итальянской газеты. Абсурд какой-то, сплошное расстройство.

Таким вот образом в сентябре 1999 года в издательстве «Сакухинся» в моем переводе вышла книга Эдварда Саида «Возвращение в Палестину». В ходе работы мне попало всего одно слово, смысла которого я никак не мог понять. Это была сласть под названием «мтаббак», которая продавалась в одной кондитерской в старой части Иерусалима. В то время в моем окружении не было никого, кто мог бы мне помочь уточнить реалию. Я даже думал позвонить в консульство Палестины, но побоялся, что мне никто не ответит, и отказался от этой идеи. Я самонадеянно полагал, что своим переводом я смогу показать нового Саида: не уже известного интеллектуалам критика-литературоведа из англоязычного мира, но Саида-палестинца.

**10** Мартин Бубер (1878–1965) – австрийский, позже израильский, философ, его основной труд – «Я и Ты» (1923).

**11** Цветан Тодоров (1939–2017) – французский теоретик, философ, семиотик, структуралист, литературовед. Среди прочего занимался исследованиями фантастической литературы. Был одним из проводников идей Михаила Бахтина на Западе.

Через некоторое время я перечитал свой труд и обнаружил элементарные ошибки в названиях и именах – следствие отсутствия систематических знаний об истории и географии Палестины. Когда я перечитываю эту книжку и гляжу в наскоро состряпанные комментарии, меня прошибает холодный пот. Тем не менее работа над книгой о незнакомой мне Палестине многому меня научила. Потому я все же хотел бы остановиться на трех вещах, связанных с этой работой.

Для начала: первым, кто ее отрецензировал, был японский кореец, политический мыслитель Ким Сан Чжун. Он также был обеспокоен тем, сможет ли Саид благополучно въехать в страну, и, борясь с сомнениями, вспоминает о своем первом возвращении в Корею, когда на него напали в аэропорту. Многие корейцы, проживающие в Японии уже во втором поколении, не разговаривают на родном корейском языке. Поэтому во время визитов в Корею на них смотрят с недоверием, считают предателями, обрушиваются с дискриминирующими, уничижительными высказываниями. Ким Сан Чжун не был исключением. Он пишет о том беспокойстве, которое испытывал, впервые прилетев в Корею. Он пишет о состоянии интеллектуала, который впервые приезжает на родину, где он никогда не был, и при этом явно сочувствует Саиду. Я всегда испытывал интерес к литературе и кино японских корейцев и поэтому очень порадовался не только тому, что перевел именно эту книгу Саида, но и тому, что она привлекала внимание Кима Сан Чжуна.

Вторая радость: мой перевод послужил стимулом к тому, чтобы японский режиссер-документалист Макото Сато снял фильм «Эдвард Саид. *Out of Place*» (2006). Об этом фильме я еще расскажу подробнее.

И, наконец, третье. Вообще говоря, это совершенно частное обстоятельство касается исключительно меня одного, но тем не менее я должен признаться. Дело в том, что я преисполнился интереса к Палестине и Израилю. В университете я не изучал историю ни Среднего Востока, ни политической мысли. Никаких систематических знаний о современной истории и культуре этого региона у меня не было, даже самых базовых. Надо ли говорить, что перевод требует чтения необходимой литературы по теме. В ходе работы я узнал и о декларации Бальфура, принятой в 1917 году, и о возникновении государства Израиль, и о формировании ООП, и о палестинском сопротивлении; я узнал про интифаду и про переговоры в Осло, у меня появились общие представления об исторических обстоятельствах, связанных с Палестиной и Израилем.

В сентябре 2003 года жизнь Эдварда Саида оборвалась. Критикуя американско-израильское политическое буйство, считая конференцию в Осло лживой и обманной, не щадя своего духа

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ  
АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ  
РЕЦЕПЦИИ



и живота, Саид умер за дело освобождения Палестины. Силы покидали его, и, когда он уже не мог писать книги, он переключился на интервью, а когда и на это сил перестало хватать, он продолжал писать блербы для обложек книг и таким образом высказываться. Дебютировав критическим сборником «Начала», по мере приближения смерти он заинтересовался поздним периодом творчества мыслителей и людей искусства, и поэтому последней книгой стала работа под названием «О позднем стиле»<sup>12</sup>.

По заказу я написал текст памяти Саида, но у меня все равно осталось чувство неудовлетворенности, будто мне так и не удалось до конца прочувствовать те сожаление и досаду, которые царили в его душе. Кэндзабуро Оэ (когда-то в студенческие годы я помогал ему: работал с его рукописями, переписывал набело его черновики) хотел, чтобы я написал книжку о Саиде и включил в нее воспоминания о тех его лекциях, слушателем которых мне посчастливилось стать в свое время, но я не смог оправдать ожиданий Оэ. Дело в том, что у меня категорически не возникало желания писать такую книгу о Саиде, где я в мельчайших подробностях и деталях разбирал бы его труды, обсуждал и прослеживал изменения в его взглядах, теоретических построениях и тому подобное. По всему миру есть специалисты по Достоевскому, специалисты по Булгакову или Хлебникову, они есть даже в Японии, но быть специалистом по Саиду – с таким положением дел я никак не мог примириться, все во мне протестовало против этого. К тому же я вовсе не считал, что гожусь на эту роль. Если бы я еще учился в аспирантуре, если бы я мог ограничить свой пыл литературного критика и сосредоточиться только на одном лишь подробном и детальном рассмотрении достижений Саида, тогда из этого еще могло что-то получиться. Однако, обсуждая Саида как литературного теоретика, я бы наверняка не смог удержаться от того, чтобы упомянуть утрату, боль, тревогу, волнения и беспокойства, которые сопровождали его на протяжении всей жизни, и тут меня обуревали сомнения и скепсис. Как я мог приблизиться к его горькому осознанию того факта, что он сам был дитя ориентализма? Все же на меня всерьез повлиял тот импульс, который возник благодаря переводу книги Саида и который позволил мне немного приблизиться, вступить на территорию Палестины и Израиля.

Во время годовичного отпуска в том университете, где я работал, я подал заявление на должность корреспондента по делам

**12** В оригинале: SAID E. *On Late Style: Music and Literature against the Grain*. New York: Pantheon Books, 2006. Перевод на японский последовал незамедлительно, он был выполнен Оохаси Еити (р. 1953) – шекспироведом, профессором Токийского университета, впоследствии занявшимся поэтикой и историей, *science fiction*, гендерными исследованиями.

культуры – ее как раз учредил тогдашний глава министерства культуры Хаяо Каваи<sup>13</sup>. Это означало целый год читать лекции о японской культуре в одном из уголков мира. Предварительная оценка ситуации показала, что в такие страны, как Франция или Америка, желали поехать толпы народу – специалисты по классическому искусству, музыканты, художники манга... Но что касается Израиля, Югославии, Иордана, Исландии – выяснилось, что желающих поехать туда было ноль. В первые две страны МИД рекомендовал своим соотечественникам плыть по морю, что было сопряжено с известными неудобствами<sup>14</sup>. Без всяких сомнений я подал заявление, чтобы меня направили именно в эти страны. Документы были приняты и одобрены без проблем. Глава министерства культуры напоследок спросил только: «Неужели и в самом деле поплывете?» – и обеими руками сжал мою ладонь.

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

## Обсуждая Саида как литературного теоретика, как я мог приблизиться к его горькому осознанию того факта, что он сам был дитя ориентализма?

### По возвращении из Палестины

В 2004 году по приглашению университета Тель-Авива я читал лекции о японской культуре, сосредоточившись в основном на кино. В то время все боялись взрывавших себя палестинцев, израильская армия в свою очередь наносила точечные удары по лидерам ХАМАС, находившимся в Газе. Я нередко приезжал на Западный берег и беседовал с людьми театра из Рамаллы.

Я вспоминал лекции Саида, которые слушал в Колумбийском. Он признавался, что уже давно и мыслит, и пишет на английском, а слушать лекции, понимать вопросы и принимать участие в дискуссиях на арабском толком уже не может.

Вернувшись в Японию, я больше не возвращался к теоретическим трудам Саида. Вместо этого, привлекая в качестве справочного материала английские и французские переводы, я засел за перевод стихов Махмуда Дарвиша – того самого палестинского поэта, которого Саид цитирует в заглавии своей книги «После последнего неба». Кроме того, я пригласил

**13** Хаяо Каваи (1928–2007) – японский психолог и психиатр, родоначальник японского юнгианства, автор популярных книг о японском языке, «японском духе», феномене детства и о многом другом, написанных в том числе в соавторстве с прозаиком Кэндзабуро Оэ и поэтом Сюнтаро Таникавой.

**14** В период войн на территории бывшей Югославии и на Ближнем Востоке японский МИД из соображений безопасности рекомендовал своим гражданам в случае необходимости добираться до соответствующих стран морем, а не по воздуху.



в Японию проживавшего в Израиле палестинского актера и режиссера Махмуда Бакри и занимался подготовкой его моноспектаклей. Если в Японии готовились к показу палестинские фильмы, я писал обзоры, а когда в Японию приезжали палестинские режиссеры, брал у них интервью.

В 2000-е труды Саида стали активно переводить на японский и перевели практически все. Постепенно происходило осознание, что он не только новомодный теоретик литературы, но и интеллектуал, имеющий непосредственное отношение к палестинскому вопросу. В результате сегодняшнее печальное положение дел таково, что для многих «палестинская составляющая» Саида превосходит все прочие. Вероятно, нет необходимости писать об отдельных примерах такого рода рецепции. Вместо этого меня больше занимают особенности того, как воспринимают Саида в Японии.

В Японии о Саиде посмертно сняли документальный фильм, – уже одного этого достаточно, чтобы говорить о глубокой симпатии японцев. Кроме того, один из наиболее влиятельных и заметных писателей современной Японии – Кэндзабуро Оэ – написал прозаическую книгу, вдохновившись поздней работой Саида. Не только палестинский вопрос и современная теоретическая мысль, но и кино, и литература – на всем ощущается интеллектуальная тень влияния Саида. Я думаю, что подобное восприятие Саида в Японии уникально и специфично само по себе, если говорить только о странах Азии и сравнить этот феномен с рецепцией автора в Корее, Китае и на Тайване. Ниже я сначала в общих чертах постараюсь рассмотреть особенности рецепции Саида в Корее и в Китае с привлечением работ местных исследователей, а затем покажу на примерах, как наследие Саида отразилось в японских кино и литературе.

## САИД В КОРЕЕ

В Корее Саида восприняли более прохладно по сравнению с Японией. Связано это было в первую очередь с тем культурным национализмом, причина которого коренится в разделении страны надвое. Здесь я хотел бы рассмотреть проблему рецепции Саида в Корее, опираясь на работу «Культура и мировое гражданство. Эдвард Саид и Южная Корея» Юн Хэ Дона – корейского специалиста по истории Азии, автора труда «Новое время – создатель колоний»<sup>15</sup>.

В Южной Корее «Ориентализм» перевели только в 1991 году – на пять лет позже, чем в Японии. В 1980-е этот прорывной труд

**15** Юн Хэ Дон (р. 1959) – южнокорейский историк. Что касается Саида, то Инухико Ёмота здесь опирается на публикацию в японском журнале «Мысль» (2023. № 12).

оказался на гребне волны интеллектуальной моды во всем мире; наряду с работами последователей и толкователей Саида, такими теоретиками деколонизации, как Гаятри Спивак и Хоми Баба<sup>16</sup>, «Ориентализм» приобрел статус базового чтения для всех студентов и аспирантов, которые писали свои работы в области теории литературы. По какой же причине в Южной Корее перевод «Ориентализма» вышел с таким опозданием?

Во второй половине 1980-х Южная Корея активно сопротивлялась военной диктатуре, интенсивное демократическое движение было в самом разгаре, поэтому у интеллектуалов и студенчества не было возможности критически реагировать и прислушиваться всерьез к культурным явлениям в странах арабского мира. Затем постепенно критическая мысль Саида все же проникла на территорию корейского интеллектуального поля, где современный англоязычный мыслитель вызвал самый настоящий восторг. Тем не менее ни одна из работ Саида о палестинских проблемах на корейский язык переведена не была, что делает представления корейских интеллектуалов о Саиде однобокими; целиком и полностью критическая мысль Саида в Корее до сих пор так и не представлена. И уж тем более, в отличие от Японии, в Корее никто не вдохновился трудами Саида для создания собственных художественных произведений или литературно-критических текстов.

Юн Хэ Дон указывает на две причины такого приема, оказанного Саиду в Корее. Первая заключается в том, что Саид не то что скептичен, он просто равнодушен к марксизму. Вторая состоит в том, что Саид не предложил никакой действенной методологии для того, чтобы решить проблему агрессии японского «культурного империализма» в отношении Кореи: это роковая проблема для корейских интеллектуалов критического толка уже на протяжении долгого времени.

В 1945 году в освобожденной, но находящейся во власти военной диктатуры Южной Кореи были два культурных табу – коммунизм и японские «развлечения»<sup>17</sup>. Первое относилось к национальной политике КНДР, то есть рассматривалось в качестве чуждой государственной идеологии, которой необходимо было противостоять. Второе подлежало устранению, поскольку вызывало ностальгию и апеллировало к культурной памяти о прежнем колониальном периоде: все эти японские развлечения представлялись бесполезным мусором для ослаб-

## ИНУХИКО ЁМОТА

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

**16** Гаятри Чакраворти Спивак (р. 1942) – философ, литературный теоретик, основоположница постколониальных исследований, профессор нескольких американских университетов, в том числе Колумбийского. Перевела на английский книгу Жака Деррида «О грамматологии». Хоми Баба/Бхабха (р. 1949) – исследователь постколониализма, профессор Гарварда, испытавший на себе влияние Жака Деррида, Мишеля Фуко, Эдварда Саида.

**17** Имеется в виду японская поп-культурная индустрия, получившая мощное развитие еще перед Второй мировой войной.



ленной колониальным угнетением корейской культуры. И наоборот: после свержения военного режима для строительства по-настоящему демократического общества нужно было стратегическое использование обеих этих противоречащих друг другу стратегий. В любом случае это означало, что марксизм задавал основной тон для культурного осознания.

В 1970-е – это было время военной диктатуры – я преподавал в Сеульском университете. От своих студентов я получил растиражированные на mimeографе (гектографе) труды японских новых левых. В палатках с английской литературой в открытую продавались пиратские копии «Политического бессознательного» Фредерика Джеймисона. Если сам марксизм-ленинизм и был под запретом, то на подобного рода литературу смотрели сквозь пальцы.

Вместо Маркса читали Альтюссера и Хабермаса, поэтому я мог легко вообразить, как молодые исследователи набросятся на марксизм в оригинале, стоит случиться демократизация. Некогда так называемое «поколение 386»<sup>18</sup> заплатило за Маркса огромную цену. Их среда вертелась вокруг перевернутых ожиданий: если ты не марксист, то ты и не человек. Саид не апеллировал к Марксовой классовой борьбе напрямую, но ему все равно не удалось избежать «испытания огнем» под названием «Маркс»: Саида читали как мыслителя того же уровня, и это было искаженным восприятием – но что поделать?

Еще одна трудность, связанная с восприятием Саида в Корее, которую мне хотелось бы затронуть, заключалась в том, что критика японского колониального управления так и не приобрела своего теоретического обоснования.

Во второй половине 1980-х в студенческих кругах Кореи распространилось понятие «культурный империализм». В соответствии с его тогдашним значением определенный тип культуры берет свое начало в империализме и функционирует как управленческая идеология империализма. Может сложиться впечатление, что здесь открывается путь, ведущий к Саиду, однако ориентализм в трактовке Саида в сильной степени имеет дуалистическую схему, и в некотором смысле тут есть опасность впасть в культурный детерминизм. В 1990-е появляются важные результаты исследований антияпонского движения за независимость в Корее, но с обнаружением «прояпонской волны» (имеются в виду те люди, которые сотрудничали с Японией во времена японского присутствия) последняя становится объектом нападок на самом широком уровне. (Помню, что многие корейские деятели кино затруднились с ответом, когда на одном симпозиуме, посвященном корейскому кино периода

**18** Поколение 386 (*sampallyuk sedae*) – люди, родившиеся в 1960-х, которые в подростковом возрасте были крайне политически активны и сыграли важную роль в демократическом движении 1980-х.

колониального управления, куда позвали и меня, их спросили о прояпонских настроениях в киноиндустрии того времени.)

В рамках этого направления корейские интеллектуалы придавали большее значение не тем фантомам, которые возникают вследствие неверного понимания Востока Западом (Саид поступал точно так же), но корейскому культурному сопротивлению в колониальный период: именно эти обстоятельства были извлечены на поверхность и преданы широкой огласке. Культурологи и литературоведы не были очарованы двоякой, противоречивой схемой Саида, их внимание переключилось на теоретизирования Гаятри Спивак и Хоми Баба, критиковавших, обсуждавших и продолжавших дело Саида. Оба эти автора исходили из базовых западных теоретических построений, и их критика неокOLONIALИЗМА была слаба в прагматическом отношении. В определенный момент все подобные подходы стали воспринимать как игру и шутку, а такой взгляд кастрирует политическое сопротивление. Но это уже другой разговор. Вернемся к Саиду.

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

**Саид не апеллировал к Марксовой классовой борьбе напрямую, но ему все равно не удалось избежать «испытания огнем» под названием «Маркс»: Саида читали как мыслителя того же уровня, и это было искаженным восприятием – но что поделать?**

Если переходить к выводам, то Япония не попала в тот разряд, который Саид считает Западом. Да и у корейских интеллектуалов было произвольное отторжение от того, чтобы считать Корею одной из стран Востока. Почему? Да потому что Корея никогда не была колонией ни одной из стран Запада. Корею колонизировал Восток под названием Япония.

Однако в таком понимании есть тонкий нюанс, понятный только корейцам. Представление о том, что Корея – это маленький Китай, характерное для корейских интеллектуалов начиная с Нового времени вплоть до настоящего момента, существует на том основании, что Корея является прямым наследником конфуцианской этики Китая. Исходя из этой логики Япония – страна дикая, и ей отводится более низкий статус в культурном отношении. Корея значительно уступает Японии в плане модернизации и вестернизации; одна из причин, по которой она стала жертвой японского колониализма, заключалась в том до-модерном сознании, которое когда-то явно преобладало. В современной Корее словосочетание «колониальное управление» не используется. Исчезновение «Великой корейской империи»



в 1910 году трактуется как «принудительное объединение» с Японией. Гордость не позволяет корейским интеллектуалам прямоком перенести и спроецировать схему-оппозицию «Запад – арабский мир», на которой основана критика ориентализма Саидом, на оппозицию «Япония – Корея».

Саид критически относился к Марксовым взглядам на Азию, поэтому в разгар марксистского бума в Корею не стал его заменой-суррогатом. Саидовской схемы критикам ориентализма оказалось недостаточно, чтобы осуждать японский культурный империализм и при этом воспевать культурное сопротивление корейцев. В силу этих двух причин доброжелательного, благосклонного восприятия Саида в Корею так и не случилось, а деколониальные теоретизирования Саида продолжают оставаться для корейцев чем-то далеким. И уж тем более это касается палестинских проблем: книги Саида по этому вопросу не переведены, и никакого интереса среди корейцев к этой проблематике не обнаруживается.

## САИД В КИТАЕ

Сразу после публикации «Ориентализма» наиболее колкая и острая критика на эту работу последовала вовсе даже не из Китая, а из Австралии: от австралийского синоведа Симона Лейса<sup>19</sup> – восторженного почитателя китайской литературы, особенно Лу Синя<sup>20</sup> (см. его книгу «Пылающий лес»<sup>21</sup>). По мнению Лейса, «Ориентализм» в трактовке Саида применительно к китайской культуре и китайской ситуации бьет абсолютно мимо цели. Западные синологи до невероятия гордятся долгой историей своей науки. Развитие китайской цивилизации всегда вызывало у них глубочайший энтузиазм; превосходящая весь остальной мир экзегетика и многочисленные источники, хранящие накопленные за несколько тысяч лет знания, – все это в совокупности представлялось чем-то совершенно необъятным. Китаю повезло, но дальше констатации этого факта дело не пошло.

Саид старается избегать западных культурных искажений в отношении Востока – но так ли уж он преуспел в этом на самом деле? Ситуация обратная: для того, чтобы понять культуру Китая – а это отдельная профессиональная область, – необходимы длительные, кропотливые лингвистические штудии. С точки зрения самих китайцев, скорее всего их высокие и бла-

**19** Симон Лейс (1935–2014) – бельгийский писатель, переводчик, исследователь-синолог. С 1970-х жил и работал в Австралии, преподавал в университетах Канберры и Сиднея.

**20** Лу Синь (1881–1936) считается основоположником современной китайской литературы.

**21** LEYS S. *La Forêt en feu: Essais sur la culture et la politique chinoises*. Paris: Hermann, 1983.

городные учения вряд ли могут быть поняты, а уж тем более истолкованы иностранцами. Собственно говоря, разве имеют какое-то отношение к самому Китаю синологи, читающие свои курсы в американских университетах? Если же считать понимание различных знаний о Востоке продуктом колониализма и происками империализма, то тогда неплохо было бы, чтобы ЦРУ внес в свои сметы и бюджеты хоть немного расходов на изучение танской поэзии и сунской живописи! В подобном тоне, полном издевок и сарказма, был представлен перевод книги Саида в китаеязычных кругах в 1990 году.

Я же хотел бы кратко охарактеризовать восприятие Саида в китаеязычном мире, опираясь на статьи «Он и это. Ориентализм Эдварда Саида» Чжан Цзин-юань из Корнельского университета и «Теория и история. Восток и Запад» Лидии Лю<sup>22</sup> из Колумбийского, аннотацию к которой написал японский исследователь Масахиса Судзуки<sup>23</sup>.

В своей работе Чжан Цзин-юань очерчивает контуры восприятия Саида в Китае. Первым делом Чжан Цзин-юань разделяет ориентализм на три типа. Во-первых, ориентализм в научно-академическом смысле. Во-вторых, круг проблем понимания, связанных с оппозицией Востока и Запада. В-третьих, комплекс вопросов и проблем стиля, возникающий вследствие того, что Запад господствует над Востоком. На основе такой классификации во главу угла исследовательница ставит проблемы понимания и доминирования. Противопоставлять ориентализму оксидентализм представляется недостаточным. Для того, чтобы преодолеть оппозицию «Восток–Запад», необходимо углубиться в проблемы феминизма и разнообразных меньшинств.

После подавления протестов на площади Тяньаньмэнь в 1989 году и краха надежд на демократизацию китайскими интеллектуалами овладел страх, что гуманитарные науки окажутся в глубоком кризисе. Это было время, когда казалось, что импортированное с Запада слово «постмодерн» сможет вспороть ситуацию временного застоя (блокады); именно такие на него возлагались надежды, оно казалось авангардом интеллектуальной моды. Лидия Лю предлагает обратиться к этому периоду времени и заново задать вопросы в отношении культурной гегемонии Запада, а заодно и к феномену модерности вообще.

Пусть это будет очередной сугубо персональной интермедией, но я хочу вспомнить дискуссию на одном форуме с учеными из Пекина, в которой я принимал участие. Суперзвезда-

## ИНУХИКО ЁМОТА

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

**22** Лидия Лю (р. 1957) – американская исследовательница китайского происхождения, специалист в области медиа, литературовед-компаративист, профессор Колумбийского университета.

**23** Масахиса Судзуки (р. 1967) – профессор Токийского университета, синолог.



ми в области теории были в то время Фредерик Джеймисон<sup>24</sup> и Эдвард Саид. Открыто упоминать Маркса и Мао избегали, но зато всепобеждающим оружием была работа Джеймисона «Политическая аллегория», в которой в хвалебном тоне говорилось об общем векторе интеллектуальной мысли Лакана и Лу Синя. Когда западные ученые в дискуссии старались одолеть китайских коллег с помощью логики, в ответ они получали: «Это не более чем саидовский ориентализм!». Западная сторона мгновенно замолкала, и из разных концов аудитории начинало доноситься: «Ориентализм!» «Политическая аллегория!» Эти слова звучали подобно спасительным заклинаниям-оберегам.

Перевод книги Саида «Культура и империализм» в 1993 году задал китайским интеллектуалам несколько прямых вопросов. Саид прослеживает тесную взаимосвязь между культурой и искусством, с одной стороны, развитием и трансформацией империи, с другой. Если это так, то что же нам думать про Китай: Поднебесная империя развивалась из века в век, а знание и науки (в западном понимании этого слова), наоборот, деградировали? И является ли точка зрения Саида достаточной для того, чтобы судить о культуре Китая, история которого до конца XIX века вовсе не была колониальной в саидовском смысле?

**Саид прослеживает тесную взаимосвязь между культурой и искусством, с одной стороны, развитием и трансформацией империи, с другой. Если это так, то что же нам думать про Китай: Поднебесная империя развивалась из века в век, а знание и науки, наоборот, деградировали?**

В итоге самые разные полемисты и теоретики, взбудораженные Саидом, пришли к тезису «Пусть соперничают сто школ»<sup>25</sup>. И началось. Движением сопротивления, по Саиду, должна быть охвачена вся территория, разве не так он толкует структуру управляемого субъекта? Если ориентализму просто противопоставить оксидентализм, то это вызовет антизападнические настроения и чувства у широких масс народа, не так ли? Разве не нужно в наших рассуждениях строго разграничивать ориентализм и фиктивный образ Востока? Важным делом является вос-

**24** Фредерик Джеймисон (1934–2024) – американский марксист-теоретик, литературный критик, литературовед-компаративист, ученик Эриха Ауэрбаха.

**25** Явная отсылка к лозунгу Мао Цзэдуна «Пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ». Был провозглашен в 1957 году, призывал к гласности и выражению критики, но с появлением последней немедленно начались репрессии и травля интеллигенции.

становление китайской культурной идентичности... С чем еще нам предстоит столкнуться, особенно в период «столкновения цивилизаций»?<sup>26</sup> Подобные дебаты говорят о том, что для Китая, вступавшего тогда в глобальный мир, сохранение культурной независимости было (и остается) важной проблемой для самосознания нации. Однако стоит сказать и о том, что большая часть китайских специалистов, ведущих подобные дискуссии, – это американские ученые китайского происхождения.

В конце мне хотелось бы добавить, что когда в сравнительно короткие сроки на Тайване была переведена работа «Кто такой интеллигент?», то не только на Тайване, но и в Китае она была встречена с большим энтузиазмом. В Китае традиционно интеллигент – это тот, кто взыскует общественных перемен и способствует их свершению. Ван Сяомин<sup>27</sup>, убежденный, что гуманитарные науки находятся в кризисе, проникся огромным сочувствием к книге Саида; он настаивал, что китайской экономической прагматике можно сопротивляться только «гуманитарным духом». Он всерьез уверовал, что судьба гуманитария в такие времена – это изгойство, бродяжничество и эмиграция.

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

## Японский документальный фильм о Саиде

В Корее Саиду был оказан сдержанный прием, которому сопутствовали не слишком продуктивные дискуссии; в Китае и на Тайване – исходя из местных культурно-политических контекстов и обстоятельств – Саида восприняли более радушно и чистосердечно. А как насчет Японии? Я не собираюсь здесь подробно писать о том, какое влияние оказал Саид на современных японских мыслителей и историков. Вместо этого я приведу пару примеров того, насколько масштабное воздействие он оказал на японские кино и литературу: это уже само по себе говорит о том, с каким энтузиазмом в Японии продолжают читать и перечитывать книги Саида. Имена тех, о ком пойдет речь, я уже упоминал: это Макото Сато и Кэндзабуро Оэ.

Макото Сато (1952–2007) – яркий представитель японского документального кино. В мир документального кинематографа он вошел еще в студенчестве, работая помощником режиссера на съемках фильма о последствиях загрязнения воды. Дебютировал он картиной «Жить на берегах Агано» (1992), которая посвящена людям, населяющим берега загрязненной реки Агано: среди них режиссер прожил два года. Сато не обвиняет в открытую с целью возбудить судебное разбирательство. Он

**26** См.: HUNTINGTON S.P. *Clash of Civilizations*. New York: Simon & Schuster, 1996.

**27** Ван Сяомин (р. 1955) – профессор Шанхайского университета, специалист в области истории китайской мысли.



## ИНУХИКО ЁМОТА

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ  
АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ  
РЕЦЕПЦИИ

показывает в фильме обычную, вполне бесцветную, рутинную жизнь местных стариков. Сато избегает говорить языком мастеровитого оператора, снимающего повседневность с высоты своего искусства; напротив, ему достаточно бесстрастно показать искаленную из-за локальной экологической катастрофы руку старика – и вот уже готов сильный месседж касательно положения пожилого человека, у которого отняли возможность высказывания.

Вслед за этим Сато снял фильм о жизни фотографа, с детства страдающего избыточным весом из-за тяжелой болезни. Еще он снял документальный фильм об искусстве аутсайдеров<sup>28</sup>: в нем свои произведения искусства экспромтом создает слабоумная женщина, используя для этого продукты питания. «Эдвард Саид. *Out of Place*» (2005) – это первый и единственный фильм Сато, созданный на иностранном материале.

Могила Саида находится не в Нью-Йорке, где он прожил вторую половину жизни, и не в Иерусалиме, где он родился. Мемориальная усыпальница воздвигнута в Ливане, на протестантском кладбище в Брумане. Фильм пытается ответить на вопрос, как так вышло. В первой половине фильма мы видим родной дом Саида: это вилла в сельской местности, где прошло не одно счастливое отроческое лето. Практически пустой дом, долгое время пребывавший в заброшенном состоянии, был перестроен. Окрестные жители понятия не имели, что здесь когда-то жила мировая знаменитость. Не осталось ни одного человека, который помнил бы те времена, когда еще до основания государства Израиль палестинцы и иудеи здесь жили в мире. Атмосфера второй половины фильма уже совсем другая. Показана – в характерной для Сато бесцветной манере – жизнь в лагерях для палестинских беженцев в южном Ливане. В тесных бараках множество людей, денно и нощно за ними присматривает израильский солдат. Мы видим людей, которые даже в таких нечеловеческих условиях не теряют сил жить и сохраняют чувство юмора. Они и есть те самые братья, ради которых Саиду было не жалко принести себя в жертву.

Первая половина фильма явно контрастирует со второй. Среди прочего сюда включены ценные архивные кадры *home video*, показывающие юношеские годы Саида, а также рассказы о Саиде его супруги и двоих детей. При этом сильнее всего зрителю бросается в глаза одинокий энтузиазм Саида, лишившегося родины, но всеми силами сохранившего в себе привязанность к ней. Саид собственной жизнью демонстрирует, что

**28** Искусство аутсайдеров, арт-брют (фр. *art brut*) – визуальные работы душевнобольных, бродяг, нищих и других людей, находящихся на обочине общества. Термин «арт-брют» введен французским художником Жаном Дюбюффе в 1945 году; термин «искусство аутсайдеров» – британским искусствоведом Роджером Кардиналом в одноименной книге в 1972-м.

проблематика ориентализма является частью его биографии и повседневности. Ориентализм не пришел к нему извне. Он уходит корнями глубоко в жизнь и судьбу мыслителя, в его дом, близкий круг, семейные связи и прочее. Именно к этой правде, к этой истине и действительности апеллирует и взывает Ма-кото Сато.

Фильм не занимается прямым толкованием мысли и политической позиции Саида. Автор не использует сохранившиеся записи интервью, лекций и выступлений, вместо этого он еле-еле, слабо намекает на следы существования Саида, но сам Саид при этом отсутствует. Действительно, вот Ноам Хомский почтительно высказывается о Саиде, а вот близкий друг Саида – израильский дирижер и пианист Даниель Баренбойм – исполняет на фортепиано Шуберта. Спруга и дети предаются воспоминаниям. Зрители, которые посмотрят этот фильм, ничего не узнают ни о теоретизированиях Саида о литературе, ни о его позиции касательно палестинского вопроса. Все, что мы видим, – это красный стул, на котором больше никто не сидит, и опустевший безлюдный кабинет в Колумбийском университете.

ИНУХИКО ЁМОТА

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

**Саид собственной жизнью демонстрирует, что проблематика ориентализма является частью его биографии и повседневности. Ориентализм уходит корнями глубоко в жизнь и судьбу мыслителя, в его дом, близкий круг, семейные связи и прочее.**

Сато стремился воскресить воспоминания о родном доме в Иерусалиме и о летней вилле, которые упомянуты в «Возвращении в Палестину». Кинорежиссер прослеживает следы Саида-мальчика и Саида-юноши от Рамаллы до Каира, Бейрута и Нью-Йорка. Ему помогают в этом случайно обнаруженные на чердаке горной виллы фрагменты *home video*, где появляется Саид-ребенок. Перед нами навсегда утраченное пространство и время наивысшего счастья и блаженства. Но никаких многословных комментариев и пояснений к этим кадрам Сато не добавляет. Вместо этого он направляет камеру на троих сирийский подростков, находящихся в бывшем доме Саида. Это, если угодно, запись путешествия-паломничества в поисках человека, исчезнувшего с лица земли, которое не имеет конечного пункта назначения.

И с точки зрения географического охвата, и с точки зрения выхода за рамки привычного, думаю, что ни палестинец, ни израильтянин, ни даже американец такого фильма снять не мог бы. Находясь на позиции, в политическом плане не отдающей



предпочтения ни Палестине, ни Израилю, не касающейся Саида как современного мыслителя, Сато впервые позволил себе мягкий, свободный замысел и реализовал возможность беспрецедентного *road movie*. И вдова Саида, и близкий Саиду Кэндзабуро Оэ встретили фильм с глубоким пониманием и сочувствием. С момента своего изобретения кинематограф как оптическое устройство в основном исходит из намерения отражать реальное положение вещей. Что же, получается, в этом фильме возникает возможность показать отсутствие? Именно этот вопрос поднимается в работе Сато. Наиболее печальное в этой истории то, что режиссер, страдая тяжелой депрессией, через два года, в возрасте 49 лет покончил жизнь самоубийством.

### «О ПОЗДНЕМ СТИЛЕ» ЭДВАРДА САИДА И «В ПОЗДНЕМ СТИЛЕ» КЭНДЗАБУРО ОЭ

Кэндзабуро Оэ (1935–2023) в каком-то смысле представлял (и даже олицетворял) послевоенную литературу Японии, он был авторитетным критиком состояния японского общества и общественного мнения. Для послевоенного поколения японцев Оэ – совесть и надежда всех тех, кто уповал на демократию. В литературном плане он отталкивался от Сартра, был близок англоязычной поэзии первой половины XX века – Одену и Элиоту, – его вдохновляли Данте и Блейк. Помимо немалого количества романов, Оэ – автор репортажей о последствиях атомной бомбардировки Хиросимы и об Окинаве, где расположены американские военные базы. Высказывания Оэ не раз вызвали общественные дискуссии и даже публичные скандалы; как-то раз он даже дерзнул сравнить верноподданнические чувства японцев с терроризмом, указав на общее, с его точки зрения, – эротический экстаз. В 1994 году Оэ был удостоен Нобелевской премии по литературе. В своей нобелевской лекции он не стал, в отличие от предыдущего японского нобелиата Ясунари Кавабаты, восхвалять тонкие эстетические категории японской культуры; он сделал своей темой двойственность исторической ситуации, в которой оказалась страна в результате проведенной властью в конце XIX века ускоренной модернизации и вестернизации.

Кэндзабуро Оэ дружил со многими иностранными писателями, к примеру, с Габриэлем Гарсия Маркесом, но особенно близкие отношения его связывали в Эдвардом Саидом. В 2003 году Саид умер, а в 2006-м посмертно вышла его работа под названием «О позднем стиле», которая произвела на Оэ огромное впечатление. Несмотря на возраст и активное участие в движении против мирного использования ядерной энергии (ко-

торое достигло пика после аварии на атомной электростанции в Фукусиме в 2011 году), Оэ сочиняет сборник прозы «В позднем стиле»<sup>29</sup>.

Для тех, кто не так близко знаком с творчеством Оэ, «В позднем стиле» может оказаться нелегким чтением. Здесь появляются персонажи со странными прозвищами, их истории переплетены с другими сюжетами, состоящими из многократных повторений; более того, для проникновения в авторский замысел совершенно необходимо знание предыдущих произведений Оэ<sup>30</sup>.

Рассказчик, которого зовут «Когито» (от декартовского *cogito ergo sum*, но в то же время по соответствующим японским иероглифам «древний», «долг» и «человек»<sup>31</sup>), родился в деревне на Сикоку, ныне живет в Токио и усердно занимается писательством. У него есть жена, сын и дочь, причем сын страдает ментальным отклонением. Все это напоминает персональную жизненную ситуацию самого Кэндзабуро Оэ, и можно подумывать, что «В позднем стиле» воскрешает традиции японской эго-беллетристики начала XX века, где повествование шло от первого лица, а мысли и впечатления повествователя мешались с вымыслом. В этой книге действительно перемешаны биографические обстоятельства жизни автора и придуманные им ситуации. Так, Когито, участвуя в антиядерных протестах, получает тяжелую травму головы. Он едва не оказывается вовлечен в организацию террористического взрыва в токийском небоскребе. Когито, оторванного от повседневности книжника, обстоятельства подводят к «опасной аванюре посреди повседневной жизни». Вдобавок покончил с собой его родственник, кинорежиссер, и это стало для героя тяжелым ударом.

В какой-то момент близкие Когито поднимают мятеж. Они твердо намерены, наконец, сказать правду о своем недовольстве тем, как они сами, их поступки и слова представлены в романах Когито. Более того, они готовы взять реванш за притеснение, которое они терпели в семье. Мятежницы намерены внести поправки в текст Когито, поэтому к основному тексту в качестве дополнительного файла прилагается альтернативный.

Одновременно происходят еще несколько странных событий, связанных с прошлой жизнью Когито. Ему ничего не остается,

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

**29** На японском заглавие скорее звучит как «Собрание позднего стиля», здесь использована калька с английского «In late style» (в отличие от заглавия книги Саида – «On Late Style»).

**30** Примечательно, что персонаж с именем Когито встречается в поэзии польского поэта Збигнева Херберта, см. его сборник «Пан Когито» (отдельные стихотворения представлены в: ГАСПАРОВ М. *Экспериментальные переводы*. СПб.: Гиперион, 2003. С. 260–266). Для того, чтобы понять, что значит намеренная перегруженность повторами в последней книге Оэ, стоит прочесть его роман «Игры современников» (1979), а для того, чтобы проследить истоки того, как он в своем творчестве изображает японскую деревню, стоит ознакомиться с его романом «Футбол 1860 года» (1967). Оба романа доступны на русском языке.

**31** Что вместе может означать «человек древнего долга» или «человек длительных связей».



как переписать уже написанную в его предыдущих произведениях свою жизнь, создать другой нарратив о себе и окружающих. Как только Когито это делает, восставшие близкие (среди которых его жена) избавляются от власти повествования и повествователя и начинают новую жизнь. «В позднем стиле» заканчивается длинным стихотворением, сочиненным Когито.

В этой прозе Оэ Кэндзабуро подводит итог всем своим произведениям, как бы заново переписывая свои предыдущие романы. Даже сам Когито (*alter ego* Оэ) перекочевал из романа «Дети с горестными лицами» (2002). Как и Оэ, он борется за социальную справедливость и против атомной энергетики. Как и у самого Оэ, сын Когито страдает отклонениями в развитии. Самоубийство одного из персонажей «В последнем стиле», кинорежиссера, отсылает к судьбе документалиста Макото Сато, а через него – к Эдварду Саиду, чье эссеистическое исследование «позднего стиля» легло в основу последней книги Кэндзабуро Оэ.

Финальная переключка между «поздними стилями» Оэ и Саида – в том самом стихотворении Когито, которым завершается книга. Саид писал: «Сам человек не может ни разрушить, ни преодолеть тяжести преклонных лет, он может только усугубить ситуацию». У Когито читаем:

Во мне  
слова моей матери  
без намеков и тайн и вот наконец впервые  
я, старик, хочу дать ответ  
всем этим мелким вещам, всем мелочам  
я не могу прожить жизнь заново, но  
мы можем.

## Эпилог

В Колумбийском университете хранится архив Эдварда Саида. В нем есть масса важных и любопытных материалов, однако тот корпус текстов, который представлен японскими исследователями, говорит об одном: японцы знают Саида в качестве ученого-теоретика-литературоведа-компаративиста, но почти не знают его в качестве политического активиста, борца за свободу Палестины. Образ Саида в японском дискурсе остается однобоким и неполным.

Переписка Саида с матерью, о которой мы знаем из его автобиографии, до сих пор так и не опубликована, и в архиве Колумбийского университета она отсутствует. Между тем это довольно важный источник: судя по всему, мать Саида была одним из самых главных его корреспондентов. Тема матери, на почве которой Саида можно с легкостью породнить с Прустом,

еще ждет своего продолжения. Нам же, потомкам и в каком-то смысле продолжателям дела Саида, остается одно: повторять заветы Саида и следовать им.

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ РЕЦЕПЦИИ

## Что бы Эдвард Саид сказал по поводу нынешних событий в Газе? Эпилог переводчика

В конце 2023 года Инухико Ёмота откликнулся на просьбу токийского еженедельника «Пятница» («Кинъёби») и написал короткий текст по поводу трагических событий в Израиле и Газе. Это эссе было неизбежно связано с политическим, интеллектуальным и моральным наследием Эдварда Саида. С разрешения автора мы публикуем здесь русский перевод. **[Александр Беляев]**

10 октября 2023 года, новости. Израильские войска вошли в Газу, видны взрывы вблизи подземных тоннелей, рядом с больницами и детскими садами. Как будто кто-то разрушает муравьиное гнездо. Я сразу же вспомнил известняковые пещеры на Окинаве или южнокорейский остров Чеджудо<sup>32</sup>.

Этот выпуск журнала появится в продаже 1 декабря 2023 года. Что произойдет к тому времени – не могу даже предположить. Но смутно могу представить себе, что будет через год или через десять лет. Израиль исчерпает свои силы. Антисемитизм во всем мире наберет дикие обороты. На почве всеобщей ненависти неонацизм немедленно усилит свои позиции, вследствие чего повсюду возрастет количество таких мест, куда евреям лучше не соваться, даже если к политике Израиля они относятся критически.

Что бы сказал насчет текущей повестки дня Эдвард Саид, будь он сейчас жив? В книге «Мир. Текст. Критика»<sup>33</sup> он пишет:

«То, что рассказывается, – рассказывается исключительно в момент времени рассказа, рассказывается ради (и для) этого момента времени и рассказывается теми, кто живет в этом моменте времени. Это и есть самая буквальная, само собой разумеющаяся правда и реальность высказывания, какой бы смысл в него ни вкладывали».

**32** В XX веке история Окинавы и южнокорейского острова Чеджудо были тесно связаны с военной историей Японии и США. Американское военное присутствие на Окинаве до сих пор вызывает активное недовольство местных жителей, что дает повод японским интеллектуалам постоянно выступать с призывами к деамериканизации и демилитаризации острова. В свою очередь Чеджудо был оккупирован территорией Японии с 1910-го по 1945 год, так что в данном случае покаянный тон японских интеллектуалов вызван военными преступлениями уже самой империалистической Японии, некогда государства-агрессора.

**33** SAID E. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.



Саид родился в Палестине, изучал сравнительное литературоведение в Гарварде, проявил себя человеком невероятного ума и таланта. Он находился в авангарде современной критической мысли, переводил выступление Ясира Арафата в ООН, выступавшего спикером ООП, и вообще отдал свою жизнь делу освобождения Палестины. Я слушал его лекции в Колумбийском университете. Среди прочего он полагал:

«Профессионал и интеллектуал – это разные вещи. Интеллектуал не использует профессиональный жаргон и не опирается на уже сложившуюся систему знаний или поддержку влиятельных кругов; он тот, кто высказывается и выражается как любитель. Он не сковывает себя границами установленных профессиональных областей, академическими сферами и полями; взгляды и ценности – вот те вещи, которых он взыскует и которые он с необходимостью транслирует».

В Колумбийском университете хранится огромный архив Эдварда Саида: едешь туда, читаешь, перелопачиваешь – и все, статья, диссертация или монография у тебя в кармане. Я просто покатывался со смеху: надо же, как удобно! При этом я считаю, что явление под названием «специалист по Саиду» – это нонсенс, и дело тут не в противоречии, которое содержит в себе это нелепое словосочетание. Мне доводилось рассуждать о Саиде и в Дели, и в Бейруте, и все мои слушатели и собеседники сами читали и понимали Саида до такой степени, что он всякий раз будто бы наяву возникал перед глазами, но все равно ни у кого из них язык не поворачивался называть себя «специалистами по Саиду».

Сами по себе сочинения Саида не раз корректировали орбиты и траектории моих собственных штудий. Они, так сказать, наставляли меня на путь истинный. Будучи аспирантом, я наивно полагал, что явления вроде произведений литературы можно анализировать так, как будто это такие свободно парящие в космосе тексты-объекты. Подобная поза – это ошибка, научил меня Саид. Мне даже самому довелось переводить Саида на японский, но считать себя специалистом по нему – нет уж, увольте. Вместо этого, будучи проездом в Тель-Авиве, я находил себя в той Палестине, о которой рассуждал Саид. Я встречался с ее жителями, смотрел и обсуждал ее кино<sup>34</sup>, переводил ее стихи<sup>35</sup>. И во всем, что касается Палестины, равно как и во всем, что касается самого Саида, – я тут кругом любитель, и я намереваюсь и впредь твердо держаться подобной позиции.

**34** В 2023 году Инухико Ёмота опубликовал книгу «Прощай, Бейрут. За что боролась Жоселин?», которая посвящена памяти ливанской журналистки и кинорежиссерки Жоселин Сааб (1948–2019).

**35** В 2003 году по-японски в переводе Инухико Ёмоты вышла книга стихотворений «Писать на стене» палестинского поэта Махмуда Дарвиша (1941–2008).

Архивам присущи свои рамки и границы. Каким образом, в каком виде в архиве Эдварда Саида хранятся все те сомнения и опасения, страхи и тревоги, которые он испытывал в течение всей своей жизни? Что скажут на это самозванцы-специалисты-саидоведы, чья нога ни разу не ступала на землю Палестины, как они смогут приблизиться к этой проблеме?

*Подготовка текста, перевод с японского и комментарии  
Александра Беляева*

**ИНУХИКО ЁМОТА**

ЭДВАРД САИД В ВОСТОЧНОЙ  
АЗИИ: НЕСКОЛЬКО СЛУЧАЕВ  
РЕЦЕПЦИИ



МУХАММАД  
АЛЬ-ДААМИ

# Ориентализм: западная культурная реакция на арабо-исламскую историю<sup>1</sup>



Мухаммад аль-Даами (р. 1955) – арабский исследователь культуры и политики, автор книг об исламе, его отношениях с западным миром и глобализацией.

**К**ак верно отмечал покойный профессор Эдвард Саид, ориентализм – политическое видение реальности. Это видение строится на подчеркивании различий между привычным (Европой, Западом, «нами») и чуждым (Востоком, «ими»). Будучи сильной и привычной сущностью, Запад считает естественным, что находится в позиции превосходства и обязан (как считают некоторые лидеры общественного мнения) «включить [Восток] в себя и представлять человека Востока через гегемонистские призмы». Эти рамки стремятся к включению и представлению, принимают разные формы и прибегают к разнообразным техникам, работающим для этого. Помимо способов взаимодействия с отобранными отрывками свидетельств о прошлом, исторический нарратив помещается в пределы универсалистских рамок, которыми пользуются ориенталисты, чтобы конструировать Восток, особенно арабо-исламский.

Важность истории арабского мира для Европы связана не только с тем, что это земля трех семитских религий. Она также объясняется тем, что это единственное восточное прошлое, с которым Европа сосуществовала и вступала в конфликт до конца XVIII века, когда баланс сил изменился в ее пользу. Для Европы этот Восток – «классический», ближайший географически, наиболее связанный с ней культурно и цивилизационно конкурент. С тех пор, как США стали мировой державой, [именно] этот Восток владел умами американцев в силу их наследия, укорененного в европейской культуре, а также из-за могущественного еврейского лобби внутри [США] – все это, несмотря на огромный интерес Америки к Дальнему Востоку, с которым Америка связана с запада через Тихий океан, Японию, Китай, Корею и океанические острова.

Некоторое время назад критик Эрик Мейер опубликовал исследование, в котором резюмировал аргументы Эдварда Саида, отметив параллель между подходом ориентализма и грамматическим строением предложения в английском:

<sup>1</sup> Перевод выполнен по: AL-DAAMI M. *al-Istishrāq: al-istijāba at-thaqāfiyya al-gharbiyya li-t-tārīkh al-'arabī al-islāmī*. Beirut, 2008. P. 181–188, 190–192.

«Если рассматривать идеологический синтаксис исторического нарратива, созданного ориенталистами-романтиками, как метаграмматическое предложение, то его можно свести к структуре книги Гегеля “Философия истории”, в которой Запад (субъект действия) побеждает Восток (объект действия) во всемирной битве за историческую гегемонию»<sup>2</sup>.

МУХАММАД АЛЬ-ДААМИ  
ОРИЕНТАЛИЗМ: ЗАПАДНАЯ  
КУЛЬТУРНАЯ РЕАКЦИЯ  
НА АРАБО-ИСЛАМСКУЮ  
ИСТОРИЮ

Согласно этой логике, в основе истории Востока, написанной ориенталистами, лежат имперские амбиции: желание разместить Восток и его прошлое между молотом западных желаний и наковальней будущих планов, создав новую мировую историю. Это проявление исторического нарратива, который воплощает западное стремление к власти, представленное в качестве исторической необходимости в рамках нового мирового порядка, есть разновидность легитимации, основанной на прошлом. В целом ориенталистская историография отражает данный экспансионистский мотив, несмотря на разные оттенки и множество тайных мотиваций и веских оснований – социальных, экономических и личных – в случае каждого ориенталиста. Но ориенталисты-ученые, как и писатели, и поэты-романтики, не способны избавиться от давления чувства имперского превосходства и желания доминировать над Другим при всем разнообразии индивидуальных мотивов. Стремление присвоить мировую историю подталкивает к тому, чтобы включить истории восточных народов во всемирную западоцентричную историю в качестве не более чем побочных притоков, впадающих в общее русло западной цивилизации:

«[Западная цивилизация стремится] сформулировать мировой исторический нарратив, который должен обосновать превосходство западного модерна перед лицом иррационального восточного деспотизма – и считает, что европейский модерн представляет высшую культурную систему. Искреннее желание освободить (Другого, человека Востока, араба), характерное для романтического эллинизма, остается запертым и служит легитимации исторического нарратива, который представляет распространение европейской гегемонии на Восток естественным и неизбежным»<sup>3</sup>.

Мейер считал, что писатели и поэты-романтики также подчинены этому искусительному представлению об имперской гегемонии, считал ее реальным фактором и сильным мотивом. Причина этого в том, что западное сознание оказалось под властью образа мыслей, напоминающего о старых идеях и являющегося элементом нашего духа времени (*Zeitgeist*). Этот образ мыслей

2 MEYER E. «*I Know Thee Not, I Loathe Thy Race*»: *Romantic Orientalism in the Eye of the Other* // *English Literary History*. 1991. Vol. 58. № 3. P. 668.

3 Ibid.



видит Восток угнетенным и слабым. Но также Мейер отмечает, что вражда именно к арабо-исламскому прошлому кажется самой сильной и распространенной (по сравнению с отношением к истории других восточных народов), поскольку ориенталистские произведения выражают лишаящий сна страх перед исламом и арабами, воплощающими их первые военные успехи. Этот страх был унаследован от далекого прошлого. Его проявления можно найти в том, что накопила коллективная психология, полная комплексов и враждебности, чувствительность которой доходит до «тревожного страха перед исламом» (*Islamophobia*). Все это породило враждебные чувства к этой религии и ее воинству, арабам, которые на протяжении веков представляли вызов и угрозу для Европы на территориальном и духовном уровне, – после того, как треть западного христианского мира была потеряна им в течение столетия (или даже меньше) в результате первой стадии исламских завоеваний.

**В основе истории Востока, написанной ориенталистами, лежат имперские амбиции: желание разместить Восток и его прошлое между молотом западных желаний и наковальней будущих планов, создав новую мировую историю.**

Эдвард Саид утверждает, что «большинство великих философов истории от Гегеля до Шпенглера относились к исламу без особой симпатии»<sup>4</sup>. Это пронизывает европейскую коллективную память и подсознание и время от времени проявляется, например, в форме интеллектуальных или медийных нападков, как в случае с ведущим одной из передач на Би-би-си Робертом Килрой-Силком, принизившим арабо-исламское прошлое<sup>5</sup>. Он заявил, что «мы» не обязаны арабам ничем из достижений современной цивилизации, и представлял мусульман как террористов, которые рубят головы, отрезают конечности и притесняют женщин.

Страх перед исламом и его первопроходцами-арабами сохранялся на протяжении средних веков и крестовых походов, он воздействовал на европейцев вплоть до эпохи колониализма, когда Европа осознала, что она сильнее Азии и Африки

4 SAID E. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York, 1981. P. 13.

5 Имеются в виду колонка Килрой-Силка в газете «Sunday Express» (январь 2004 года), в которой арабы описывались как «suicide bombers, limb-amputators, women repressors». Публикация привела к скандалу, из-за которого Килрой-Силк перестал быть ведущим на Би-би-си: BLOOMFIELD S. *Race Board Backs Kilroy-Silk over "Express" Arab Rewrite* // Independent. 2004. January 11 ([www.independent.co.uk/news/media/race-board-backs-kilroysilk-over-express-arab-rewrite-73056.html](http://www.independent.co.uk/news/media/race-board-backs-kilroysilk-over-express-arab-rewrite-73056.html)).

в материальном и военном плане – а особенно сильнее своих ближайших соседей, которых подчинила Османская империя, описывавшая себя как исламскую и считавшая их своими подданными. Несомненно, вражда Запада к арабам и исламу осознанно или нет – это разновидность коллективной психологической мести, как о том писали ведущие европейские умы. Это можно принять, учитывая культурный феномен, на который обратил внимание Эдвард Саид:

«Я не смог найти ни одного периода европейской или американской истории начиная со Средневековья, когда отношение к исламу и размышления о нем выходили бы за рамки симпатий, предубеждений и политических интересов».

Этот характерный для Запада холистский подход, рассмотренный Эдвардом Саидом, кроется в любом случае интеллектуальной работе с арабо-исламским Востоком, в любой попытке познать его. И эта рамка вовсе не является плодом воображения. Однако финальный вердикт Саида в отношении ориентализма сводится к тому, что он произвольно обесценивает арабо-исламскую культуру и написанную ею историю. Конечный смысл аргументов Саида (и впоследствии Мейера) сводится к тому, что всякий ориенталист служит западной имперской и культурной кампании, призванной вообразить определенным образом Восток, господствовать над ним и эксплуатировать.

В то же время в качестве интеллектуального течения и культурного явления ориентализм – и особенно литературно-романтический ориентализм – имел множество достоинств. Польза ориентализма заключается не в том, что он служил имперским интересам, а в том, что спровоцировал в арабской и мусульманской интеллигенции гремучую смесь из коллективных побуждений, личного упорства и наследия предков, которая все же продолжает порождать идеи и порой крайне пронизательные реакции. И вопреки своим предубеждениям и пристрастности ориенталисты предоставили нам возможность взглянуть на себя со стороны, они провоцируют нас, обогащая наше понимание собственной культуры и истории. Этот культурный феномен можно описать как восточную реакцию на западную провокацию, преобладавшую на протяжении эпох (нашего) мрака и регресса. Можно найти арабские книги, которые очень умно подходят к анализу определенных аспектов арабской истории, отвечая на западные интеллектуальные провокации такого рода. Можно без преувеличения сказать, что столпы арабского возрождения (ат-Тахтауи<sup>6</sup>,

МУХАММАД АЛЬ-ДААМИ  
ОРИЕНТАЛИЗМ: ЗАПАДНАЯ  
КУЛЬТУРНАЯ РЕАКЦИЯ  
НА АРАБО-ИСЛАМСКУЮ  
ИСТОРИЮ

**6** Рифаа Рафи ат-Тахтауи (1801–1873) – государственный деятель и пионер арабского просвещения в Египте, реформатор образования, писатель и переводчик. Для этой и следующих трех сносок см.: HOURANI A. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge, 2013 [1962].



Абду<sup>7</sup>, аль-Афгани<sup>8</sup>) и некоторые современные новаторы, которые подходили к арабской истории с просвещенным взглядом (Таха Хусейн<sup>9</sup>, Али аль-Варди<sup>10</sup>), реагировали или отвечали в своем анализе на западный ориентализм, обесценивавший историю и созидательные способности арабов и ислама. Столкновение с западными идеями и стремление ответить на них (осознанное или неосознанное) привели к попытке освободить это прошлое от презрительного отношения западной аналитики, лишенной чувства сопричастности к наследию и национальной ответственности при обращении с историей ислама и арабов. Поэтому работа Саида, опуская вопрос о степени ее достоверности, в известной степени освободила арабскую культуру от этого ориенталистского вызова.

При этом необходимо осознать следующее: утверждение Саида, что ориентализм готовит агентов и экспертизу для западных империй, неизбежно ведет к концу ориентализма в его традиционном понимании, сложившемся в XIX веке, отправляя его на скамью подсудимых за то, что он империалистический. На практике это привело к тому, что интересующиеся арабским миром и арабской историей стали [...] бояться клейма «ориенталист». Это клеймо (или порой оскорбление) маркирует собой как авторов и свободных литераторов, так и агентов империалистических институтов. Такой результат совершенно неприемлем.

Можно надеяться, что есть и другие факторы, которые влияют на то, как ориенталисты подходят к арабо-исламской истории и представляют ее – некоторые из этих факторов не имеют отношения к империализму. Потому следует фиксировать и изучать эти – иные – мотивы, а затем отделить или изолировать их от общей рамки [ориентализма], которую задали Саид, Мейер и другие. Глубокое понимание западных произведений по арабской истории может быть полезно прежде всего в отношении изложенных в них точек зрения и использованных аналитических подходов, способных приподнять завесу с определенных обстоятельств, которые сложно заметить историку-мусульманину, и обнаружить самые разнообразные личные мотивации, которые подталкивают заниматься этой историей. Это обогатит нас новыми перспективами и поможет сделать наши подходы более разнообразными, а взгляд более глубоким. Это также позволит избавиться от некоторых предрассудков и домыслов, которые проникли в – или были на-

**7** Мухаммад Абду (1849–1905) – исламский реформатор, муфтий Египта в 1899–1905 годах.

**8** Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1838/1839–1897) – один из основоположников исламского модернизма, учитель Мухаммада Абду. Призывал к солидарности мусульманских народов перед лицом угрозы европейского колониализма и к конституционному ограничению власти правителей.

**9** Таха Хусейн (1889–1973) – писатель и литературный критик из Египта, один из ведущих представителей арабской литературы XX века, публичный интеллектуал.

**10** Али аль-Варди (1913–1995) – социолог и историк из Ирака.

ложены на – этот исторический нарратив за века регресса и иностранного ограбления.

[...]

Одна из мотиваций ориентализма, которую следует зафиксировать и изучить, – это личная инициатива. Некоторые западные авторы обратились к богатейшим залежам источников по арабо-исламской истории, чтобы выделиться из сонма своих коллег, отказавшись от характерной для индустриального мира научной повестки с ее заезженными вопросами. Об этом, например, можно прочесть в письме Чарльза Даути<sup>11</sup> его другу, ориенталисту [Дэвиду Джорджу] Хогарту<sup>12</sup>, где первый объясняет причины, побудившие его написать ставшее позже классическим произведение «Арабская пустыня». К этой же категории личных устремлений относится создание «Истории халифата» немецкого историка Густава Вайля<sup>13</sup>, по собственной воле взвалившего на себя труд написания этой великой книги, сопоставимой с «Историей пап» фон Ранке<sup>14</sup>.

МУХАММАД АЛЬ-ДААМИ  
ОРИЕНТАЛИЗМ: ЗАПАДНАЯ  
КУЛЬТУРНАЯ РЕАКЦИЯ  
НА АРАБО-ИСЛАМСКУЮ  
ИСТОРИЮ

**Столкновение с западными идеями и стремление ответить на них привели к попытке освободить прошлое от презрительного отношения западной аналитики, лишенной чувства сопричастности к наследию и национальной ответственности при обращении с историей ислама и арабов.**

Отца американской литературы Вашингтона Ирвинга также можно отнести к этому разряду. Конечно, сложно причислить данного писателя, творившего вскоре после обретения Соединенными Штатами независимости от Великобритании, к слугам империализма. И все же, несмотря на это, ему не чуждо всепоглощающее чувство западного превосходства над Востоком, который хоть и видится ему ослабшим, но – в то же время – источником жуткой воинственности. В письме к русскому князю Долгорукову, с которым он путешествовал по Андалузии (1829), Ирвинг называет написанное им «Завоевание Гра-

**11** Чарльз Даути (1843–1926) – британский путешественник, поэт и писатель. Самое известное его произведение – «Travels in Arabia Desert» (1888).

**12** Дэвид Джордж Хогарт (1862–1927) – британский археолог и историк Древнего Востока. В годы Первой мировой войны служил в военно-морской разведке по линии Ближнего Востока.

**13** Густав Вайль (1808–1889) – немецкий востоковед, исследовавший первые века исламской истории. Его самое известное произведение – четырехтомная «История халифата», в которой Вайль описывает события, происходившие со смерти пророка Мухаммада в 632 году до завоевания Сирии и Египта османами в начале XVI века.

**14** Леопольд фон Ранке (1795–1886) – прусский и немецкий историк и преподаватель. Считается одним из отцов академической объективистской истории. Одно из наиболее известных его произведений – трехтомная «История пап», изданная в 1834–1836 годах.



нады»<sup>15</sup> «своего рода литературным экспериментом». В одной из лучших книг Ирвинга – «Альгамбре»<sup>16</sup> – это стремление к эксперименту, очень персональное по своей природе, воплощается в использовании арабских исторических материалов и нарративных приемов, вдохновленных «Тысячью и одной ночью». Опустим вопрос об исторической достоверности, которая должна быть ориентиром для историка. Ирвинг разрушает стены между историей с одной стороны, и романтическим повествованием с другой с помощью литературного произведения нового типа, как мы можем видеть в посвящении «Альгамбры» его другу – тому самому русскому князю (который ждал от автора чего-то неповторимого, «в стиле Харуна ар-Рашида»<sup>17</sup>).

Однако же произведения Ирвинга выходят за пределы литературных экспериментов автора, вдохновленных историей арабского халифата в Испании. История Андалузии – наравне с двумя большими томами его сочинения «Мухаммад и его преемники»<sup>18</sup> – оказалась в тени желания изобразить американский «образ себя» [через исторические параллели]. Ведь чтобы нарисовать и раскрасить этот образ, автор использует арабское прошлое, военные и цивилизационные достижения арабов – порой как образец, а порой в качестве предостережения. История появления ислама в целом и история арабского халифата в Андалузии в частности представляются американскому писателю отражением того, как [сами американцы] воспринимали [свое] новое на тот момент государство. [...] Чтобы создать автопортрет Америки за счет арабского Другого, Ирвинг проводит исторические параллели между завоеванием Иберийского полуострова арабами и колонизацией нового континента по ту сторону Атлантики.

Ирвинг использует восьмивековую историю арабского присутствия в Испании для того, чтобы оправдать развитие Соединенных Штатов за счет коренного населения, игнорируя гуманное обращение пришлых арабов с местным населением Иберийского полуострова. Ведь арабы не пытались лишиться их прав или прогнать, подобно тому как переселенцы в Новом свете изгоняли и уничтожили культуру коренных американцев. Новый народ – «испанские мавры», – появившийся в результате арабского завоевания, приравнивается к новому народу, который появился в Америке позднее, поскольку это также на-

**15** «Chronicle of the Conquest of Granada» (1829). Издан под псевдонимом Fray Antonio Agapida.

**16** «The Alhambra: A Series of Tales and Sketches of the Moors and Spaniards» (1832). Издан под псевдонимом Geoffrey Crayon.

**17** Халиф из династии Аббасидов, правивший в 786–809 годах. Его правление часто связывают с расцветом Аббасидского халифата; один из героев «Тысячи и одной ночи».

**18** Помимо титула, слово «халиф» на арабском значит «преемник». Книга Вашингтона Ирвинга «Mahomet and His Successors» вышла в 1850 году и была продолжением его биографии «The Life of Mahomet», опубликованной годом ранее.

род смешанной крови, который боролся, с одной стороны, за то, чтобы закрепиться на земле, а с другой – создавал новую цивилизацию, отличавшуюся от цивилизаций Старого света.

[...]

Так арабо-исламская история используется в процессе формирования первого американского мифа. Сравнение «испанских мавров» (то есть смеси арабов и берберов с испанцами) с населением США выражает настойчивое желание Ирвинга адресоваться к гражданину Америки; возложенная автором на себя просветительская миссия заставляет его использовать арабский период истории Андалузии. Окруженные в Европе врагами арабы представляются ему примером народа-созидателя и воина, после чего Ирвинг обращается к последним дням существования их государства в Андалузии, когда арабы были расколоты; автор предостерегает сограждан-современников от внутренних политических и конфессиональных стычек – и от утраты героических лидеров. В обоих случаях, арабо-исламская история используется не в разговоре о современном Ирвингу арабском мире, а для формирования представления о себе американцев.

[...]

В то же время то, как авторы-ориенталисты используют арабо-исламскую историю, есть результат действия целого комплекса факторов из разряда коллективной психологии. Как объяснил [Ричард Уильям] Саузерн в книге «Западные представления об исламе в Средние века»<sup>19</sup>, в западном Средневековье арабо-исламский мир воспринимался со страхом. Но спустя столетия, [особенно] начиная с египетского похода Наполеона<sup>20</sup>, ознаменовавшего «золотой век» европейского колониализма (когда Запад достиг материального и военного превосходства, в то время как арабо-исламский Восток казался ослабленным и бессильным), ориентализм изобрел новые способы использовать эту историю, что было вызвано стремлением – пусть и бессознательным – вновь вызвать наружу скрытый средневековый страх европейцев. [...]

Этот процесс присвоения, как мы видим в данном контексте, в значительной степени напоминает то, что делает психоаналитик со своим пациентом: пробуждает потаенные бессознательные страхи в его душе, чтобы удалить их из его памяти, освободить его от комплексов и вернуть в мир с уверенностью в себе. Поэтому репрезентация арабо-исламской истории тут строится на идее, что погружение в это прошлое приведет

**19** SOUTHERN R. *Western Views on Islam in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

**20** С египетского похода Наполеона (1798) нередко отсчитывается современная история арабского мира. Однако этот взгляд критиковался за европоцентризм. Например, историк Альберт Хаурани отмечал, что многие процессы, определившие арабскую социальную и интеллектуальную историю XIX века, начались еще до этого: HOURANI A. *The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIII Century* // *Studia Islamica*. 1957. № 8. P. 96.

МУХАММАД АЛЬ-ДААМИ  
ОРИЕНТАЛИЗМ: ЗАПАДНАЯ  
КУЛЬТУРНАЯ РЕАКЦИЯ  
НА АРАБО-ИСЛАМСКУЮ  
ИСТОРИЮ



к психологическому освобождению Европы. Достаточно лишь продемонстрировать нелепость этого страха, обесценив прошлое арабов и мусульман в сравнении с западным *настоящим*, которое подается как пик развития человеческой цивилизации. Для немалого числа западных авторов привлекательность арабской истории состоит именно в этом. Целью немалого числа ориенталистских произведений является как раз попытка приуменьшить значимость арабо-исламских достижений посредством этого психологического приема. Вспомним, к примеру, книгу кардинала Ньюмана [...] об истории турок и их отношений с Европой<sup>21</sup>. В этом произведении арабо-исламская история преподносится таким образом, чтобы оправдать необходимость раздела Османской империи и дальнейшего контроля европейцев над ее арабскими владениями. Время от времени на Западе высказывается предположение, что мир не обязан арабам и мусульманам ничем из того, что способствовало прогрессу современной цивилизации, а западная культура описывается как вершина достижений человечества. Что же до иных культур, то они являются лишь мелкими притоками, впадающими в общий поток западной цивилизации.

Существует и другой важный феномен, который исследователю стоит иметь в виду, анализируя мотивы литературного ориентализма, а именно, неоправданная селективность. Когда западные авторы касаются какой-то исторической (или еще более широкой) темы, они в большинстве случаев выбирают арабскую историческую личность (или примечательное высказывание) и представляют эту личность (или высказывание) в отрыве от общего исторического контекста. Берется то, что просто поразило западного автора – ничего более того. Подобная избирательность рождает у читателя впечатление, что данный автор обладает глубокими познаниями, выходящими за привычные культурные рамки (автор как бы хвастается своей образованностью). У аудитории создается ощущение, что в этой иностранной истории нет ничего, заслуживающего упоминания или подробного разбора, помимо этой избранной личности (или высказывания). Это подтверждается, в частности, книгой [Томаса] Карлайла «Герои, почитание героев и героическое в истории»<sup>22</sup>, где почти все великие люди – европейцы, и только один герой – арабский (пророк Мухаммад), который был включен автором в этот Пантеон. Так что западному читателю не избежать ощущения, что исторически Европа была особенно плодородной, ведь она дала человечеству одиннадцать великих [людей], а весь Восток, древний и современный, сумел дать

**21** «Historical Sketches. Vol. 1: The Turks in their Relation to Europe. Marcus Tullius Cicero. Apollonius of Tyana. Primitive Christianity» (1872).

**22** «On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History» (1841).

лишь одного человека, что может толковаться как признак бесплодия этого Востока, подобного интеллектуальной пустыне.

Этот селективный подход красной нитью пронизывает интеллектуальную ткань произведения американского мыслителя [Ральфа Уолдо] Эмерсона. Когда он отбирает примечательные высказывания арабских или мусульманских героев, [...] у читателя создается впечатление, что арабо-исламское прошлое не заслуживает особого внимания, за исключением некоторых избранных моментов, представленных всезнающим автором. Отобранные цитаты призваны соответствовать западному настоящему, подтверждая и порождая ложные концепции, которые овладели западным разумом и которые превращают арабскую историю в набор суеверий и мифов, почерпнутых с «другой планеты». Несмотря на явное восхищение фигурой благородного пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и праведных халифов, особенно Али и Омара (да будет доволен ими Аллах), читатель обнаруживает, что все это в книге Эмерсона должно укрепить не соответствующее реальности представление: меч, а не проповедь есть главное в исламе.

МУХАММАД АЛЬ-ДААМИ  
ОРИЕНТАЛИЗМ: ЗАПАДНАЯ  
КУЛЬТУРНАЯ РЕАКЦИЯ  
НА АРАБО-ИСЛАМСКУЮ  
ИСТОРИЮ

**Когда западные авторы касаются какой-то исторической темы, они в большинстве случаев выбирают арабскую историческую личность и представляют эту личность в отрыве от общего исторического контекста. Берется то, что просто поразило западного автора – ничего более того.**

А когда кардинал Ньюман пишет об арабах в своем исследовании истории турок, он без колебаний признает их народом умным и склонным к интеллектуальным дебатам, спорам и цивилизационному обновлению. Однако он заранее предполагает, по наитию, что с самого падения халифата в Багдаде (которое он приписывает роли тюрков) арабы оставались покорными, застывшими в развитии. Чтобы обосновать свою теорию о том, что арабы и их халифат якобы стали жертвами варварского тюркского нашествия, Ньюман подводит читателя к двум выводам: во-первых, к необходимости освободить арабов от турецкого ига путем «хирургического» вмешательства европейцев (которое в свою очередь должны направлять католики); во-вторых, что арабов после их отделения от османского государства необходимо направлять и вести посредством мандатного европейского управления.

*Перевод с арабского и комментарии Максима Жабко*



# Маркс в «Ориентализме» Эдварда Саида: принадлежит ли разум Западу, а сердце – Востоку?<sup>1</sup>



**Я** начну статью с того, что поясню читателю ее цель.

Всего лишь на четырех страницах своей книги «Ориентализм», которая до сих пор вызывает огромный интерес и жаркие дискуссии в арабском мире и за его пределами, Эдвард Саид обсуждает отношения Маркса с ориенталистской мыслью и азиатским Востоком. Цель данной статьи – обсудить только слова, которые напечатаны на страницах 170–173 арабского издания этой книги, состоящего из 366 страниц:

«В основе всех достижений первых ориенталистов и того, что использовали западные непрофессионалы, лежала одна и та же схематичная модель Востока, удовлетворяющая теоретическим (и, что едва ли менее важно, практическим) требованиям преобладающей, доминирующей культуры»<sup>2</sup>.

Я начну с этого предложения, чтобы ввести читателя в базовую рамку, которая направляет мысли автора на протяжении всей книги: Восток, о котором говорят ориенталисты, – это не Восток сам по себе, а «Восток», который ориенталистская мысль конструирует, следуя своим представлением, соответствующим «преобладающей и доминирующей культуре». На Западе эта культура – культура господствующей буржуазии. Однако саидовский текст не определяет ее исторический классовый характер, а довольствуется утверждением, что это культура Запада, или европейская западная культура. И [с точки зрения Саида] она «преобладает и доминирует», поскольку эта западная культура, а не культура господствующей буржуазии. Отрицая ее классовую и историческую природу, это саидовское определение отрицает возможность существования ее противоположности – и из-за этого отрицания она приобретает универсальный характер и занимает все культурное прост-

**1** Перевод выполнен по: АМЕЛЬ М. *Mārks fī Istishrāq Idwārd Sa'īd: Hal al-'aql li-l-gharb wa-l-qalb li-sh-sharq?* // al-Karmil. 1982. № 6. P. 35–37, 39–44.

**2** Здесь и далее Саид цитируется по: Саид Э. *Ориентализм. Западные концепции Востока* / Перев. А. В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006. С. 242.

ранство. А это именно то, к чему она стремится, пользуясь своим доминантным положением. Она стремится отвергнуть все иное, казаться единственным проявлением культуры.

Однако между действительным историческим существованием западной культуры как культуры господствующей буржуазии, то есть культуры господствующего класса, и формой существования, на которую она претендует – звание абсолютной культуры и культуры всей нации, – существует различие. Оно незаметно для тех, кто смотрит на историю через призму идей доминирующего класса, даже если они смотрят критическим взглядом. Но это различие заметит всякий, кто рассматривает историю с противоположных классовых позиций, в процессе борьбы и противоречий между двумя сторонами. Отсюда и проистекает необходимость подходить к истории с позиций материализма, чтобы анализ мог быть научным.

Что касается рассуждений, которые уравнивают одно с другим, то они отрицают противоречия и борьбу в истории идей и воспринимают культуру как единое целое, то есть видят в господствующей, или «преобладающей и доминирующей», культуре всю культуру, не допуская возможность существования ее противоположности. Такой подход можно назвать по меньшей мере идеалистическим, смотрящим на историю глазами господствующей культуры, даже если он пытается быть против нее. Как мне кажется, воплощением этого является то, как Эдвард Саид видит Маркса и его связь с идеями ориентализма. Непосредственно после приведенной выше цитаты он говорит:

«Иногда бывали и исключения или во всяком случае более интересные и сложные варианты понимания этого неравного партнерства Востока и Запада. Карл Маркс ввел понятие азиатской экономической системы при анализе в 1853 году британского владычества в Индии, но мимоходом отметил, что обнищание народа было вызвано вмешательством в эту систему английских колонизаторов, их ненасытностью и неприкрытой жестокостью. От статьи к статье у него росла уверенность в том, что, даже разрушая Азию, Британия создает предпосылки для подлинной социальной революции. Стиль Маркса подталкивает нас к тому, чтобы мы, пусть и против воли, подавили в себе естественное возмущение, вызванное страданиями наших восточных собратьев, пока их общество подвергается насильственной трансформации: ведь это происходит в силу исторической необходимости»<sup>5</sup>.

- 3 О внутренних противоречиях в ЛКП см.: Мурувва К. *Великие коммунисты в истории Ливана* // Неприкосновенный запас. 2022. № 6(146). С. 200–211.
- 4 FRANGIE S. *Theorizing from the Periphery: The Intellectual Project of Mahdi Amil* // International Journal of Middle East Studies. 2012. № 44. P. 465–482. Перевод отрывков из избранных произведений автора опубликован в: SAFIEDDINE H., GIORDANI A. (Eds.). *Arab Marxism and National Liberation. Selected Writing of Mahdi Amel*. Leiden; Boston, 2020.
- 5 Саид Э. *Указ. соч.* С. 419. С. 242.

МАХДИ АМЕЛЬ

МАРКС В «ОРИЕНТАЛИЗМЕ»  
ЭДВАРДА САИДА...

*Махди Амель (1936–1987, настоящее имя Хасан Хамдан) – общественный деятель, марксист, с конца 1960-х – один из идеологов Ливанской коммунистической партии (ЛКП). Изучал философию в Университете Лиона, где сотрудничал с ливанскими и французскими коммунистами, имел тесные контакты с движением за независимость Алжира. Большое влияние на него оказал Луи Альтюссер. В конце 1960-х вернулся из Алжира в Ливан, работал учителем в школе, преподавал в Ливанском университете, тогда же формально вступил в ЛКП и участвовал в ее реформировании<sup>3</sup>. В 1987 году вошел в состав Центрального комитета ЛКП. Убит исламистами в 1987 году<sup>4</sup>.*



Давайте остановимся на этой цитате, прежде чем читать текст Маркса, с которым спорит Саид.

Существует неравное сотрудничество между Востоком и Западом – так установила ориенталистская мысль, а от нее исследователь на Западе не может избавиться, даже если он не ориенталист. Это значит, что всякая западная мысль будет по отношению к Востоку ориенталистской, поскольку смотрит на Восток через призму этой традиции и потому что этот Восток – Восток ориентализма, а не Восток сам по себе. И отношения между Востоком и Западом в западной мысли находятся во власти логики ориентализма, и никакие идеи не могут выйти за ее рамки, даже если это идеи Маркса. Текст, приведенный выше, явно настаивает на этом как на общем принципе, применимом как к Марксу, так и ко всем остальным. И дело тут не в том или ином конкретном мыслителе. По сути, это принципиальный вопрос. Идеи, доминирующие в нации, есть идеи этой нации, которые свойственны всем принадлежащим к ней индивидам, подобно ориенталистской традиции, господствующей на Западе. В ее рамках размышляют все западные исследователи, ведь «ни один ученый [...] не может противостоять давлению собственной нации или научной традиции, в которой работает»<sup>6</sup>.

**Существует неравное сотрудничество между Востоком и Западом – так установила ориенталистская мысль, а от нее исследователь на Западе не может избавиться, даже если он не ориенталист. Это значит, что всякая западная мысль будет по отношению к Востоку ориенталистской.**

Это тот всеобщий интеллектуальный закон, который сформулировал Эдвард Саид, основываясь на отрицании исторического классового характера идей и отрицании борьбы и противоречий между ними. Поле идей во всяком обществе – это, согласно Саиду, лишь поле доминирующей интеллектуальной традиции, а структура данного поля очень проста, она сводится к структуре самой [доминирующей] мысли, то есть ничего, помимо нее, не существует. Структура этого поля, в действительности определенная материальными социально-историческими факторами, [с точки зрения Саида] не является сложной структурой, сплетенной из множества противоречащих и про-

6 Там же. С. 418–419.

тивоборствующих идейных структур, включенных в исторический процесс, объединенный классово-социальными противоречиями. Напротив, у Саида она является монолитной структурой, которая, несомненно, является интеллектуальной структурой господствующего класса. Он же представляет ее как идейную структуру всей нации.

Посредством подобного утверждения, которое позволяет читателю обнаружить некоторые признаки того, что на нашем политическом жаргоне называется «националистической мыслью», внутренние противоречия в сфере классово-идеологической борьбы между противоборствующими интеллектуальными структурами подменяются отношениями внешнего противоречия между идеями нации и индивида. Однако [согласно Саиду] индивид не способен интеллектуально сопротивляться доминирующим идеям своей нации. Так что, в конце концов, нация побеждает, а индивид ей подчиняется, потому что так решил универсальный закон, определяющий [ход] интеллектуальной истории. Это закон господства национальной идеи, за пределы которой индивид не может вырваться, кроме как иногда, то есть в исключительных случаях, которые скорее подтверждают ее господство, нежели опровергают. Ведь исключение подтверждает правило в том смысле, что это лишь отклонение. И это исключение в интеллектуальной сфере не является антитезой доминирующей, или господствующей, мысли. Отсюда возникает вопрос: почему идея, доминирующая в господствующем классе, является правилом, а ее антитеза – исключением? [...]

Текст Саида, который мы прочитали, попал в такую же ловушку: как толковать Маркса и его отношения с Востоком и ориенталистской мыслью? Является ли он исключением из этой мысли или же принадлежит к установленному Саидом правилу? Это замешательство видно в начале текста («иногда бывали и исключения»): тут читатель может подумать, что Маркс – это исключение из правила ориенталистской мысли и определяющего ее принципа. По крайней мере начало текста намекает на это. [...]

В этой связи читателю будет полезно увидеть, какие из идей делают мысль Маркса исключением из правила, а в чем она подпадает под него. Если мы вернемся к саидовскому тексту, то обнаружим, что Маркс выходит за пределы ориентализма, осуждая страдания людей Востока, но вновь покоряется ему [правилу], когда рассуждает об исторической необходимости трансформаций восточных обществ. На этом толковании следует остановиться поподробнее не только потому, что оно демонстрирует плохое понимание Маркса, но также поскольку оно демонстрирует интеллектуальную структуру, с помощью

МАХДИ АМЕЛЬ

МАРКС В «ОРИЕНТАЛИЗМЕ»  
ЭДВАРДА САИДА...



которой Эдвард Саид интерпретирует текст Маркса. С точки зрения чувств, сочувствия, переживаний, иными словами эмоционально, Маркс, согласно автору, выходит за пределы ориенталистской мысли. Но он возвращается в них, когда говорит с позиции разума. Его будто раздирает борьба между сердцем и разумом. Похоже, что сердце Маркса принадлежит Востоку, а разум – Западу, так что, когда говорит сердце, разум молчит и ориентализм терпит поражение. Но, если заговаривает разум, ориентализм одерживает верх, и тогда Маркс говорит об исторической необходимости.

## Внутренние противоречия в сфере классово-идеологической борьбы между противоборствующими интеллектуальными структурами подменяются отношениями внешнего противоречия между идеями нации и индивида.

Между тем, что в последующем тексте Эдвард Саид называет «человеческим сочувствием», и между объективным научным анализом исторической необходимости существует противоречие, которое сложно примирить: либо одно либо другое – мысль или примыкает к первому, поскольку встает на сторону Востока против ориентализма, либо примыкает ко второму, то есть ориентализму, следуя логике западной мысли. Будто бы идея была рациональной именно потому, что она западная. И единственный подход, с помощью которого можно избежать впадения в логику западной мысли, – это, напротив, *духовный* подход Востока. Восток опирается лишь на сердце, без разума – ведь разум, по определению, закреплен за Западом – то есть с позиций «приверженности жизненным силам, наполняющим восточную культуру», и путем «идентификации» с ними.

Так, согласно автору, стал возможным «величайший вклад Массиньона»<sup>7</sup> в сферу востоковедения – благодаря его подходу к Востоку, который опирается на «личную интуицию с духовными измерениями», отличающую его от остальных ориенталистов. Это духовно объединяет Массиньона с Востоком и позволяет ему преодолеть рамки ориенталистской традиции – или время от времени вырываться за ее пределы. Мы говорим «время от времени», чтобы быть справедливыми к Саиду и не приписывать ему слов, которых он не говорил. Ведь он, несмотря на восхищение способностью Массиньона в его исследованиях быть приверженным «жизненным силам» Вос-

<sup>7</sup> Луи Массиньон (1883–1962) – французский востоковед, исследователь ислама, в частности, суфизма, последователи которого делают акцент на мистицизме, эзотерике и аскетизме.

тока, считает, что «в одном отношении, несмотря на масштаб личности и исключительную эксцентричность, представления Массиньона о Востоке оставались вполне традиционными и ориенталистскими»<sup>8</sup>. Однако Саид не уточняет, по крайней мере в этом тексте, в каком именно отношении идеи Массиньона остаются таковыми. Чтобы доказать это, мы приведем весь пассаж, хотя он и будет содержать некоторые повторения:

«Ни один ученый, не исключая Массиньона, не может противостоять давлению собственной нации или научной традиции, в которой работает. В том, что он говорит по поводу Востока и его взаимоотношений с Западом, в значительной мере чувствуется развитие и даже простое повторение идей других французских ориенталистов. Однако можно допустить, что его уточнения, личностный стиль, индивидуальный гений смогли бы, в конце концов, преодолеть политические рамки, безлично действующие через традицию и национальную среду. Но, если и так, в случае Массиньона мы должны также признать, что в одном отношении, несмотря на масштаб личности и исключительную эксцентричность, представления Массиньона о Востоке оставались вполне традиционными и ориенталистскими»<sup>9</sup>.

Этот фрагмент начинается с того, что преподносит читателю общий принцип националистической мысли, о котором мы говорили выше. Этот принцип истинен в отношении как Массиньона, так и Маркса. Здесь мы приводим эти имена вместе, поскольку саидовский «Ориентализм» указывает только на эти два возможных исключения – и потому, что оба они используются как пример для выделения Другого. Они также проливают свет на метод анализа в данном произведении и логику, направляющую мысль автора. Именно критика этой логики является сутью критики саидовского толкования, или саидовского прочтения, текста Маркса. Никто не может выйти за пределы этой националистической мысли, будь он хоть Массиньоном, хоть Марксом. На этом настаивает текст. Но он поправляется и приоткрывает окошко для [такой] возможнос-

**8** Саид Э. *Указ. соч.* С. 419.

**9** Продолжение цитаты: «Согласно его представлениям, исламский Восток был духовным, семитским, трайбалистским, радикально монотеистическим, неарийским – набор прилагательных, напоминающий каталог антропологических описаний конца XIX века. Жизненный опыт войны, колониализма, империализма, экономического подавления, любви, смерти и культурного обмена у Массиньона неизменно проходит сквозь фильтр метафизических, предельно дегуманизированных категорий: “семитский”, “европейский”, “восточный”, “западный”, “арийский” и т.д. Эти категории структурируют мир и придают ему своего рода глубинный смысл (по крайней мере для Массиньона). В другом отношении на фоне индивидуальных и бесконечно детализированных концепций научного мира Массиньон сумел занять особую позицию. Он воссоздавал и защищал ислам от Европы, с одной стороны, и защищал ислам от его собственной ортодоксии – с другой. Эта интервенция на Восток – а это была именно интервенция – в качестве вдохновителя и защитника означала одновременно признание Массиньоном инаковости Востока, как и его попытку сделать Восток таким, каким хотелось бы ему. У Массиньона были одинаково сильны и воля к знанию о Востоке, и воля к знанию от его лица» (Там же).



ти, сознавая, что на чисто исследовательском уровне есть вероятность существования индивидуального гения – и только он способен преодолеть этот общий принцип, определяющий мысль нации.

Однако логика не гарантирует необходимости существования такой возможности, ведь это лишь воля случая, или вероятность, и она, другими словами, выходит за рамки рационального, и ее нельзя интерпретировать на основе рациональности. Как индивидуальная гениальность, которая определяется не сама по себе, а как выход за пределы разума нации [...]. Как если бы автор «Ориентализма» в этом аспекте своей мысли косвенно воскрешал категории, правившие в господствующей – то есть доминирующей – мысли XIX века, которая заменяла противоречия, [связанные] с социальными отношениями *классового характера*, будь то в интеллектуальной, политической или экономической сфере, на противоречия *индивидуального характера* между индивидом и обществом, индивидом и нацией или индивидом и государством. В подходе, возрожденном националистической мыслью, между личностью и нацией социальных противоречий нет. В области этой традиции, если ограничиться разговором о ней, развитие этого противоречия не может иметь другого направления, кроме того, что задает одна из сторон конфликта – нация, не учитывающая другой [стороны] – индивида. Это означает, что мысль нации всегда доминирует в данном противоречии, его природа определяется таким господством. [...]

В противоречии, которое возникает между индивидом и нацией в интеллектуальной сфере и вне ее, индивид всегда остается подчинен нации, даже если в чем-то отклоняется от нее. Что же до нации, то ей свойственно постоянство, будто она перманентно воспроизводится и, по сути, повторяется. История в развитии этого противоречия не более чем процесс, в ходе которого нация утверждает свое превосходство над личностью. Будто бы история не была историей, а Запад оставался Западом с доантичных времен до [древних] греков и до наших дней. [...]

Что же до Маркса, то он подвергается куда большей критике Саида, чем Массионьон, и не удостоивается той похвалы, которую Саид высказывает последнему. Те слова Маркса о Востоке, которые кажутся исключением из правила, вырывающимся за рамки ориенталистской традиции, на самом деле не являются таковыми. Именно это утверждает Саид с величайшей уверенностью, не оставляющей и тени сомнения, и доказывает в своей книге, подкрепляя это одним текстом Маркса, на котором полностью основывается его приговор. Саидовским прочтением руководит логика, которая направляет критику им ориентализма и его интеллектуальной структуры. Я полностью проци-

тирую слова Маркса, чтобы мы могли критиковать то, как его толкует Саид:

МАХДИ АМЕЛЬ

МАРКС В «ОРИЕНТАЛИЗМЕ»  
ЭДВАРДА САИДА...

«Однако, как ни печально с точки зрения чисто человеческих чувств зрелище разрушения и распада на составные элементы этого бесчисленного множества трудолюбивых, патриархальных, мирных социальных организаций, как ни прискорбно видеть их брошенными в пучину бедствий, а каждого из членов утратившим одновременно как свои древние формы цивилизации, так и свои исконные источники существования, мы все же не должны забывать, что эти идиллические сельские общины, сколь безобидными они ни казались бы, всегда были прочной основой восточного деспотизма, что они ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы...

Вызывая социальную революцию в Индии, Англия, правда, руководствовалась самыми низменными целями и проявила тупость в тех способах, при помощи которых она их добивалась. Но не в этом дело. Вопрос заключается в том, может ли человечество выполнить свое назначение без коренной революции в социальных условиях Азии? Если нет, то Англия, несмотря на все свои преступления, оказывается, способствуя этой революции, бессознательным орудием истории.

Но в таком случае, как бы ни было прискорбно для наших личных чувств зрелище разрушения древнего мира [перед лицом истории]<sup>10</sup>, мы имеем право воскликнуть вместе с Гёте:

Если мука – ключ отрады,  
Кто б терзаться ею стал?  
Разве жизнью мириады  
Тамерлан не растоптал?»<sup>11</sup>

[...] Что говорит Маркс в этом тексте? Если читатель задаст себе этот вопрос, который мы в свою очередь задаем автору «Ориентализма», то необходимо искать ответ в тексте Маркса, а не в поэзии Гёте. Переворачивать эти отношения между текстом [Маркса] и цитатой [Гёте] было бы ошибкой и искажением их обоих. Но именно это делает Эдвард Саид. Интерпретируя текст Маркса, он отбрасывает первые два абзаца, а от третьего оставляет только стихи Гёте, которые вырывает из контекста идей Маркса, дабы поместить в контекст собственных мыслей. Таким образом, они приобретают другой смысл, отличный от того, что был в изначальном контексте, и Саид продолжает толкование, в котором Гёте затмевает Маркса, и удовлетворяется чтением поэзии одного для понимания взглядов другого.

**10** Фраза есть в немецком оригинале, но отсутствует в «Ориентализме».

**11** МАРКС К. *Британское владычество в Индии* // МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. *Полное собрание сочинений*. М.: Издательство политической литературы, 1957. Т. 9. С. 135–136.



Возвращаясь к цитате, мы видим, что в первых двух абзацах речь идет о процессе в рамках диалектического материализма – объективном историческом процессе, разрушающем социальные структуры, присущие патриархальному строю в Индии, которому способствуют английский колониализм и экспансия капитализма. Естественно, это подается с позиций их осуждения, [...] но важнейшее в этом тексте – вопрос, который четко сформулирован следующим образом: «Может ли человечество выполнить свое назначение без коренной революции в социальных условиях Азии?» [Фокус] текста Макса – на проблеме революции и ее необходимости как условия для освобождения человека в Азии.

**Существует большая разница между тем, чтобы способствовать революции и осуществить ее. Это разница между материальным процессом, который закладывает фундамент нового, уничтожая старое, и целенаправленным движением, возникающим в идеалистическом представлении, отрицающем материальное противоречие.**

Если мы спокойно и разумно прочитаем первый абзац цитаты, то увидим, что на пути этого освобождения стоят именно эти «идиллические сельские общины», которые остаются «прочной основой восточного деспотизма» и которые ограничивают «человеческий разум самыми узкими рамками». Это значит, что историческая необходимость требует разрушения этих обществ для освобождения истории, ведь только так человек сможет освободиться. Истории и человеку не уйти от этой необходимости, которая в истории [выражается] в неизбежности революции. [Маркс пишет] с позиции объективного хода истории и его неизбежности, а не с точки зрения морали или гуманизма. Маркс рассматривает процесс разрушения азиатских обществ и их слома, а также отношения между этим процессом и английским колониализмом и видит в Англии «бессознательное орудие истории», способствующее революции. [...] Существует большая разница между тем, чтобы способствовать революции и осуществить ее. Это разница между материальным – то есть объективным – процессом, который закладывает фундамент нового, уничтожая старое, и целенаправленным движением, возникающим в идеалистическом представлении, отрицающем материальное противоречие, будто это [целенаправленный] процесс «воскрешения Азии, утратившей жизненные силы», как в тексте Саида.

Итак, есть большая разница между тем, чтобы Англия была, как у Маркса, «бессознательным орудием истории» в объективном процессе, который развивается в логике диалектического материализма, не зависит от сознания и воли человека и даже идет против них, и тем, чтобы [Англия] была повелительницей истории в рамках целенаправленного процесса, где история развивается в соответствии с осознанной ориенталистской, или империалистической, идеологической логикой. И эта разница зиждется на двух разных теориях истории: первая – материалистическая, вторая – идеалистическая, или субъективная. Толковать текст Маркса в рамках последней, как это делает Эдвард Саид, неправильно. Особенно учитывая, что Маркс говорит «перед лицом истории», очевидно, использует стихотворение Гёте в этой связи. Интерпретация Саида не ограничивается тем, что со счетов сбрасываются первые два абзаца: также опускается выражение «перед лицом истории» в последнем абзаце, хотя именно в нем заключается смысл текста и им определяется смысл стихов Гёте.

МАХДИ АМЕЛЬ  
МАРКС В «ОРИЕНТАЛИЗМЕ»  
ЭДВАРДА САИДА...

*Перевод с арабского и комментарии Максима Жабко*



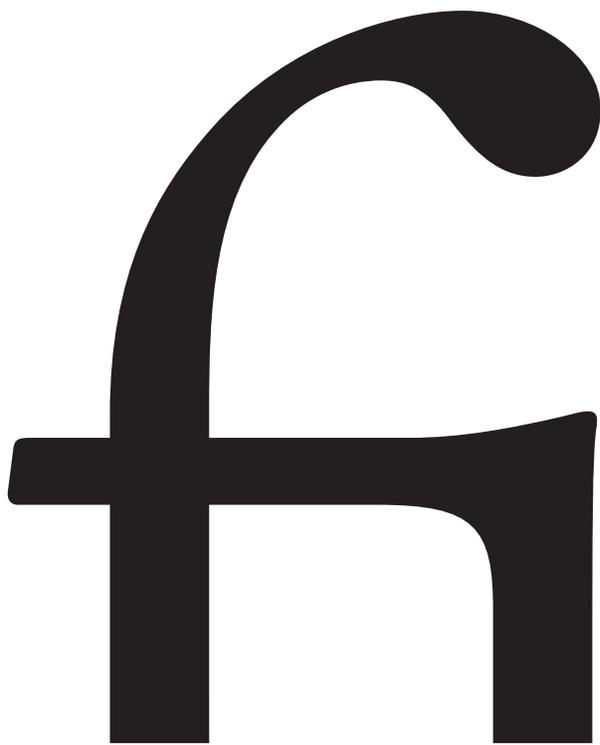


**И**стоки национализма – в насильственном отчуждении от своего<sup>2</sup>. Это утверждение – сверхобобщение, которое сразу же требует после себя оговорки. Вне всякого сомнения, не всем националистам пришлось испытать такого рода лишения – у захватчиков тоже есть собственные (нередко последовательные) идеологические установки по этому поводу. Верно также и то, что националистические взгляды зародились не среди угнетенных и изгнанных: их основным источником были нувориши или те, кто пробился в высшие слои общества в Голландии, Англии и Франции в эпоху раннего Нового времени.

Однако собственно национализмом их национально-государственная политика стала позднее, когда подобные предпринимательские общества принудительно распространили свои достижения на остальной мир в XIX веке. Распространяли они

- 1 Перевод выполнен по: NAIRN T. *Faces of Nationalism: Janus Revisited*. London: Verso, 1998. Первый вариант этой работы вышел в «London Review of Books» (1994), а недавно был переиздан на сайте издательства «Verso» ([www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/nairn-palestine](http://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/nairn-palestine)).
- 2 Термин *dispossession*, ключевой в данном тексте, трудно поддается компактному переводу на русский. Первую часть названия книги Эдварда Саида «The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969–1994 (London: Trafalgar Square, 1994) – основную, рецензируемую здесь автором, – можно дословно перевести как «Политика выселения», по прямому значению термина. Однако Саид подразумевает под ним не только и не столько выселение, сколько отчуждение в более широком смысле, «лишение того, что считается своим» – земли, имущества, языка, культуры, социального статуса. Поэтому перевод термина по тексту не унифицирован в целях более точной передачи смысла и соблюдения лексико-синтаксической сочетаемости.

**ТЕКСТЫ САИДА  
И КУЛЬТУРНО-  
ПОЛИТИЧЕСКИЕ  
АСПЕКТЫ  
МОДЕРНОСТИ**



прогресс, который заставил непрогрессивные общества впервые почувствовать себя приниженными в том всеобъемлющем и неизбежном смысле, который можно было считать идеологией. И именно отсюда возникла буря модернизации (с самого начала прогресс постоянно переименовывался). Остальная часть лоскутного одеяла человечества (большая его часть – в основном из-за угнетенности) не могла ни уклониться от индустриализации, ни смириться с ней на изначально предложенных имперских условиях. Результатом стал протест, стремление к модернизации «на своих условиях» – условиях тех обществ, которые существовали до того, как стремительно разбогатевшие (и вооруженные) страны взялись полностью переписывать сценарий.

Сценарий этот – иными словами, история, которая, по мнению некоторых, закончилась около 1990 года, – был подорван той самой реальностью, которую он стремился перекроить. В самом эпицентре бури царило своего рода спокойствие: ложное спокойствие, как постоянно повторяет в своих книгах Эдвард Саид, проистекавшее из высокомерия, невежества и военного превосходства. Метрополии считали прогресс самостоятельной силой, превосходившей его носителей, и полагали, что он неминуемо восторжествует, на каком бы языке его носители ни говорили. Российско-советская или англо-британская империи (к примеру) были просто средством его распространения. Однако на периферии, там, где, собственно, и располагались «зоны развития», экспансия метрополий воспринималась противоположным образом. Те, кто был у руля, видели ситуацию иначе, чем те, кто оказался под колесами. С точки зрения последних, эти «распространители» эксплуатировали прогресс с целью установления вечного господства определенной страны над другими. Их хваленое окультуривание закончится вытеснением «нас».

Вытеснение и отчуждение несут сообществам гибель. На уровне отдельных лиц, разумеется, ситуация иная. Каждый отдельный палестинец (теоретически) мог стать (или по крайней мере попытаться стать) израильянином, иорданцем, сирийцем или американцем (с этой личной дилеммой столкнулся сам Саид). Такой вариант всегда приветствовали в имперских и субимперских столицах (таких, как Тель-Авив). Но на практике это касается только образованных людей. Скрытая логика здесь такова: если интеллигенты (возмутители спокойствия) будут заняты своими (индивидуальными) делами и полностью ассимилируются в новой стране, то неинтеллектуальное большинство спустя некоторое количество времени просто исчезнет. Прежде, чем национализм изменил ситуацию, большинство известных нам этнолингвистических сообществ действительно исчезли –

ТОМ НЭРН

НЕЖЕЛАНИЕ ИСЧЕЗНУТЬ

*Том НэРН (1932–2023) – шотландский политический теоретик и эссеист, автор более десяти книг об истории и политике, среди которых наиболее известны «Faces of Nationalism: Janus Revisited» (1997) и написанная в соавторстве с Полом Джеймсом «Global Matrix: Nationalism, Globalism and Terrorism» (2005).*

или, точнее, «исчезли», как исчезали политические оппоненты аргентинской хунты в конце 1970-х, или как, например, пропало древнее племя пиктов с северо-востока современной Шотландии. Не так давно все указывало на то, что палестинцы тоже исчезнут. Не за горами было их «последнее небо»<sup>3</sup>, а после – небытие. Вплоть до подписания мирного соглашения в прошлом [1993] году<sup>4</sup> надежды практически не было.

Национализм, помимо прочего, можно трактовать еще и как элементарное нежелание исчезать. Для большей части коллектива его существование остается единственным шансом на спасение. Поэтому «смерть» коллектива, пусть и метафорическую, очень легко воспринять с позиции личной или семейной. Несмотря на то, что многие палестинцы успешно эмигрировали, как сам Саид, для людей на Западном берегу и в секторе Газа попросту не могло найтись сразу двух миллионов индивидуальных путей отступления такого рода. Если не выживет коллективная «Палестина», то мало кому из палестинцев это удастся. Дело не в том, что национализм – это вопрос жизни и смерти (в смысле борьбы за выживание в природе), а в том, что национализм как явление глубинным образом изменил человечество и стал в его глазах таким вопросом.

Книги Эдварда Саида «The Politics of Dispossession» и «Representations of the Intellectual»<sup>5</sup> можно читать как единое размышление на эту тему. Интеллектуал, который должен был эмигрировать и успешно ассимилироваться в метрополии, повернул назад и попытался взять на себя бремя тех, кто остался на родине. Бремя оказалось неподъемным. Как Саид откровенно признает на этих страницах, ноша эта слишком тяжела для него или для любого другого отдельного человека. Он стал самым известным интеллектуалом, высказывающимся от лица палестинского движения, но всегда был слишком честным и благородным для того, чтобы просто быть ее рупором. Став за тридцать лет свидетелем множества глубоко противоречивых и провальных решений, Саид не мог не подмечать и не подвергать их критике. Так что «The Politics of Dispossession» – это больше, чем просто сборник разрозненных эссе и рецензий. Эта книга читается как воспоминание о крестном пути или

3 Здесь и далее – отсылка к книге Эдварда Саида о палестинской идентичности под названием «After the Last Sky» («После последнего неба»). Название взято из стихотворения палестинского поэта Махмуда Дарвиша, где есть такие строки: «Куда нам идти после последней границы? / Куда лететь птицам после последнего неба?»

4 В 1993 году было подписано первое из двух так называемых «соглашений Осло», заключенных Израилем и Организацией освобождения Палестины (ООП) с целью урегулирования израильско-палестинского конфликта. 13 сентября на церемонии в Вашингтоне премьер-министр Израиля Ицхак Рабин и председатель ООП Ясир Арафат скрепили рукопожатием принятие официальной Декларации принципов о временных мерах по самоуправлению.

5 SAID E. *Representations of the Intellectual*. London: Vintage Books, 1996.

о хождении по мукам, которое в итоге оставило автора разбитым – особенно учитывая, что виновниками его страданий, как это нередко бывало, выступали «свои» же. Критика арабского национализма и палестинского парохиализма на этих страницах более сокрушительна, чем любые усилия сионистов или израильского лобби в США.

Саид страдает от острых проблем идентичности – как и все интеллектуалы-националисты. Но, поскольку он известен как человек, который следует моде, его критики не могут устоять перед искушением осыпать его дешевыми насмешками в этой связи. Пол Джонсон, к примеру, недавно написал о нем в «Sunday Times» как о «щеголе с соответствующими моде проблемами идентичности; непонятно, какой из себя Эдвард Саид на самом деле». Подразумевается, что определение собственной политической или национальной идентичности – что-то вроде позерства перед зеркалом. Это не так: на деле позером здесь является Джонсон, а не Саид.

«Мой отец в детстве продавал туристам терновые венцы у храма Гроба Господня. [...] Чуть поодаль, под выбоиной в городской стене, мы нагнулись на знаменитую кондитерскую “Zalatimo”, чье фирменное блюдо, мтаббак, издавна было любимым лакомством в нашей семье. Сморщенный старый пекарь шуровал в топке кочергой и с виду казался таким древним, будто у него еле-еле душа в теле держалась».

Как ни удивительно, Саид-старший, торговец иерусалимскими реликвиями, превратился в выдающегося модернизатора: именно он, занимаясь предпринимательством в Египте, ввел в арабскую культуру практику ведения картотек и пишущую машинку. Он понимал идентичность главным образом как то, что позволяет держать спину прямо (во всех смыслах), и его огорчала неспособность сына сохранять выправку в лучших традициях бойскаутов и каирского Колледжа Виктории<sup>6</sup>. Семья исповедовала греческое православие, пока в конце XIX века не обратилась в англиканство. Когда в возрасте пятнадцати лет плохая выправка юного Эдварда стала слишком уж явно выраженной, его отправили в Америку. Там он впервые увидел снег, а также был вынужден заново изобрести свою личность, поступив в пуританскую школу-интернат в Новой Англии. Несколько лет спустя он вырвался оттуда в Принстон, а затем в 1963 году подался преподавателем в Колумбийский университет в Нью-Йорке, где проработал следующие тридцать лет.

Такая биография заложила весьма необычный фундамент его идентичности. В Нью-Йорке Саиду больше всего нравится

6 Британская частная школа, где учился Эдвард Саид.

анонимность. Как ни парадоксально, идейные националисты среди интеллектуалов часто очень склонны к космополитизму: в нейтральной зоне изгнания и отчуждения они втайне (или, как в случае Саида, откровенно) чувствуют себя как дома. Это происходит потому, что сам механизм подобной идентификации (формирующий готовность стоять за свой народ и идею) запускается только на определенном расстоянии, когда личность отделяется от своей родной среды и сообщества. Нация может осознать себя – и, так сказать, заявить свои патентные права – только при посредничестве голоса другого сообщества. Но голос этот тоже адресован другим: при отсутствии внешнего, международного резонанса он не достигнет своей цели. Таким образом, те, кто формулирует и озвучивает подобные послания – интеллектуалы, – неизбежно рискуют оказаться в неоднозначном положении и подвергнуться обвинениям в предательстве с обеих сторон. Саид испытал это на себе неоднократно.

**Идейные националисты среди интеллектуалов часто очень склонны к космополитизму: в нейтральной зоне изгнания и отчуждения они втайне чувствуют себя как дома.**

Консервативные выходцы из метрополий – такие, как Джонсон, – любят представлять национализм изобретением интеллектуалов. Некоторая доля правды в этом есть: любая идеология, даже ретроградная, изначально должна быть сформулирована интеллигенцией, и процесс этот может затем быть превратно истолкован как умышленное вылепливание или измышление. Однако идеологии, способной потрясти весь мир, недостаточно быть просто умышленной. Если взглянуть на ситуацию глубже, то это национализм породил современных интеллектуалов, а не наоборот. Их история корнями уходит в европейские Возрождение и Просвещение; но эти эпохи лишь подготовили почву для все менее и менее евроцентричной современности, неотъемлемой частью которой является национализм.

Индустриальное развитие неизбежно привело к вопиющему неравенству. Возникшие на этой почве антагонизмы не могли остаться незамеченными; те, кто их обозревал и комментировал, нуждались в языке, способном отражать новую реальность; язык этот должен был быть одновременно народным (доступным для менее образованных слоев населения) и универсальным (сводимым к вопросам прав и общим принципам).

Он должен был выйти за пределы этнического парохизма (а не стереть его). Ему требовалось занять новое, универсальное измерение, и ключом к этому оказался именно парадокс «национизма» (как можно было бы назвать национализм). Действовал он через националистически настроенную интеллигенцию: умников, которые (как Саид) все сильнее делали акцент на важности выбора того, что некогда лежало далеко за пределами любого сознательного выбора – идентичности.

В каком-то смысле национализм не более чем общее название для этого развивающегося языка современности. Всерьез говорить на нем Саид начал в 1967 году, после арабо-израильской Шестидневной войны – «той ужасной недели в июне», как выразился он сам; именно тогда к нему пришло более отчетливое осознание: «Я был арабом, и нас – или “нас” для большинства моих смущенных друзей – жестоко высекли». Порка эта принесла прозрение, из которого родился «Ориентализм» – самый прославленный труд Саида. Он утверждал, что империализм породил выгодную ему мифологию вокруг арабского Востока, выпестованную совместными усилиями ученых, поэтов, миссионеров, государственных деятелей и купцов-авантюристов. В результате был создан романтический образ, нередко еще более приукрашиваемый в порыве любви. Но (увы) это была любовь к благородным туземцам, какими их представляли себе смотрящие извне – к младенцам из исламского Эдема, не запятанным атлантической скверной (включая картотеки и пишущие машинки). Обратной стороной такой любви было, разумеется, презрение, перераставшее в ненависть всякий раз, как туземцы «выходили за рамки». Ориентализм требовал от них соответствовать своей истинной, сокрытой сущности. Неспособность сделать это лишь свидетельствовала (как во время войны 1967 года) об их врожденной неприспособленности к современности: вооруженные конфликты не давались им так же, как демократия и женский вопрос.

У арабизма и антиарабизма есть кое-что общее: вера в некий панарабский дух, способный, подобно национализму, служить основой для эффективного единения народов. Поначалу Саид был готов разделить этот взгляд, но, будучи строгим и взыскательным критиком, довольно быстро в нем разочаровался. Вскоре он понял, что панарабизм ничем не лучше панэллинизма и панславизма – консервативных гипнотических идеологий, применявших риторику расовой солидарности для подавления неудобных борцов за национальную независимость, иными словами – смутьянов, особенно таких, как сам Саид. Во введении к «The Politics of Dispossession» (в одной из лучших частей книги) он рассказывает, как не смог найти арабского издателя для своего более раннего исследования, посвященного Палестине:

«Ко всему этому есть интересная сноска: после выхода “The Question of Palestine”<sup>7</sup> одно бейрутское издательство обратилось ко мне с просьбой о переводе ее на арабский язык. Я согласился и мгновенно был ошарашен, когда узнал, что должен буду исключить из текста любую критику в адрес Сирии, Саудовской Аравии и так далее. Тогда я отказался, и по сей день ни одна из моих книг о Палестине не была переведена на арабский».

У его новой книги шансов на это еще меньше, если только автономию на западном берегу Иордана вдруг не накроет неожиданная волна прогресса.

Чтобы чего-то добиться, палестинскому национализму необходимо было обособиться от общего болота. Автор называет это «процессом редукции» или «попыткой разложить арабский национализм на отдельные составляющие, остро ощущающие истинную цену реальной независимости». Палестинцам потребовалось ждать 25 лет и потерпеть череду ужасающих поражений, худшие из которых были от рук арабов: в Иордании, Ливане и Кувейте. «Страны, которые громче всего высказываются в поддержку Палестины, относятся к палестинцам хуже всех», – гневно замечает Саид. Когда начиная с 1987 года интифада мобилизовала население непосредственно для борьбы против израильского контроля, она довольно быстро добилась как минимум ограниченного успеха. Широкое признание извне отнюдь не является для национально-освободительного движения лишним и незначительным бонусом – в каком-то смысле это его главная цель (даже если впоследствии и требуются подробные переговоры для решения вопроса о форме новой политической организации). К марту 1988 года, вспоминает Саид, можно было фактически констатировать победу, которая символически ознаменовалась встречей между ним самим, еще одним палестинцем-преподавателем вуза и госсекретарем США Джорджем Шульцем: теперь весь мир должен был услышать запрос на признание нации, которая отказывалась исчезать. Однако наслаждаться успехом было рано: ситуацию усложнили война в Персидском заливе и безрассудная поддержка Саддама Хусейна со стороны ООН.

По второму пункту Саид местами высказывается ужасно непоследовательно. «Это неправильно и до неприличия глупо», – признает он; но в то же время осуждает выступавших за мир израильтян, которые объявили это поводом для разрыва отношений: «Как будто в Палестине под израильской военной оккупацией все было просто отлично до войны в Персидском заливе». Это слабый риторический ход. Очень сомневаюсь, что

7 ИДЕМ. *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books, 1979.

израильтяне так думали; просто правительство Ирака осыпало их ракетами (а также готовило новый, крупнокалиберный вариант «окончательного решения» еврейского вопроса).

«Ориентализм» представлял собой хлесткий анализ сконструированной метрополиями расистской белиберды. Но стремление нанести ответный удар и утвердить свою национальную идентичность всегда таит в себе опасность чрезмерно, вплоть до одержимости, сфокусироваться на объекте обличения. Удары кнута никогда не прекращают сыпаться (такое чувство возникает при чтении), мучительные раны на иссеченной спине никогда не затянутся. Частично все это объясняется особой ситуацией Саида. В Нью-Йорке ему приходилось ежедневно сталкиваться с представителями другой изгнанной интеллигенции – великолепно организованным израильским лобби. Возможно, не все европейские читатели представляют себе, насколько агрессивным и беспринципным может быть этот тип национализма – чтение «*The Politics of Dispossession*» просветит их на этот счет. Должно быть, это было все равно что раз за разом проживать Шестидневную войну.

Привкус одержимости, который ощущается в «Ориентализме», привел автора к конфликту с Эрнестом Геллнером<sup>8</sup>. Рецензируя развивающий тему «Ориентализма» труд под названием «*Culture and Imperialism*»<sup>9</sup> в «*Times Literary Supplement*», Геллнер откровенно обвинил Саида в том, что тот «изобрел пугало под названием “ориентализм”» и слишком много всего приписывает его всепроникающему культурному влиянию:

«Между истиной и политической добродетелью нет никакой корреляции (ни прямой, ни обратной). Утверждать иное – значит быть виновным в том самом грехе, который Саид желает изобличить. Подобно дождю, истина омывает как правых, так и виноватых. Проблема власти и культуры, а также их сложных взаимоотношений во время великих метаморфоз нашего социального мира слишком важна, чтобы заниматься ею на поле литературной критики».

Наверное, Саиду это было как теркой по незаживающим мозолям. Скандал наделал шума. Он был громкий, но (как по мне) незаслуженно раздутый до масштаба якобы конфликта мировоззрений. По факту же резкость с одной стороны столкнулась с чрезмерной обидчивостью с другой.

У выпада Геллнера были две содержательные линии. Он обвинял Саида в том, что тот недостаточно четко разместил вы-

**8** Эрнест Геллнер (1925–1995) – британский философ и социальный антрополог чехословацкого происхождения, профессор Кембриджского университета, автор влиятельных работ о проблеме исторического национализма. После «бархатной революции» в Чехословакии вернулся в Прагу, где возглавил Центр изучения национализма в только что созданном Центрально-европейском университете.

**9** ИДЕМ. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

бранную им культурную полемику в рамках более масштабного или эпохального контекста, а именно «перехода от аграрного общества к индустриальному», который издавна был излюбленной темой самого Геллнера. Лишенный достаточной степени теоретической ясности крестовый поход Саида против ориентализма слишком часто сводился к банальному оправданию и доказательству правоты его жертв. Если большая часть западных исследований и текстов о Востоке представляет собой заговор ориенталистов, тогда все надежды следует возлагать исключительно на тех, кого унижают, огульно классифицируют или же любят по надуманным причинам. Но беда в том, что в этом антиимпериалистическом лагере все довольно безнадежно: гнусь диктатуры, цензура, фанатичная религиозность и традиционализм несовместимы с какой бы то ни было модернизацией (под руководством Запада или же нет).

**Стремление нанести ответный удар и утвердить свою национальную идентичность всегда таит в себе опасность чрезмерно, вплоть до одержимости, сфокусироваться на объекте обличения.**

Я считаю, что по первому пункту Геллнер абсолютно прав. Саид не теоретик и редко располагает свои культурологические исследования в более широком историческом контексте. Совершенно верно, что прогресс должен был начаться в каком-то одном регионе мира. Глобального неравенства можно было бы избежать, только получив руководство из космоса от каких-то высших сил типа чудо-камней из романа Артура Кларка «2001». Прогресс мог бы разразиться, скажем, в Китае, и тогда некий атлантический эквивалент Эдварда Саида мог бы сейчас критиковать «оксидентализм» и всеобщее презрение к носу картошкой и прямому разрезу глаз, проявляемое в научном мире лакеями Пекина. Или прогресс мог бы (как и сами *homo sapiens*) нагрянуть из Африки. В этом случае и Саид, и Геллнер сегодня обрушивались бы на септентрионистские заблуждения о бледнокожих: пустые черепные коробки естественны для людей с недостатком пигментации, но их иррациональность просто очаровательна. В реальности же, по причинам, до сих пор не до конца понятным, прогресс зародился в странах евро-атлантического региона и дал группе розоволицых кланов преимущество перед остальным миром.

Насчет второго пункта я не так уверен. Из неравенства возник национализм, в том числе тот, который защищает Эдвард Саид, и, по-моему, в долгосрочной перспективе именно жертвы,

вероятно, могли бы лучше и точнее всего рассказать о том, что с ними произошло, а также о своей социальной и культурной истории до того, как случился скачок в развитии. Дождь истины всегда лил неравномерно. После упомянутого скачка, как и во время переходного периода, он будет распределяться не одинаково – в таком соотношении, которое, вероятно, ближе к справедливости в представлении противников ориентализма.

Проблема в том, что мы живем в краткосрочной перспективе. И здесь жертвам ориентализма и дальше будет крайне трудно чего-то достичь – кроме как в риторическом поле (что как раз и осуждал Геллнер). Так сложилось отнюдь не по каким-то субъективным и моральным причинам (как склонны полагать жертвы) вроде предательства, злокозненности и так далее. Виной всему институциональные факторы. Колонизированным и менее развитым обществам не хватает ресурсов для того, чтобы дать продвинутым обидчикам адекватный культурный ответ. И напротив, империалисты в избытке имеют профессорских званий, исследовательских институтов, хорошо финансируемых антропологов и литературных журналов (а также ракет и авианосцев). Наиболее серьезные исследования могут проводиться только от их лица, пусть даже их взгляд неизбежно рискует быть искажен недугом ориентализма. Чтобы получить представление о противоположной стороне и понять, о чем речь, не обязательно обращаться к Геллнеру – достаточно прочесть «The Politics of Dispossession» Саида:

«Во всем арабском мире нет ни одной приличной библиотеки. Чтобы изучать нашу собственную историю, культуру, литературу, нам все равно приходится ехать на Запад и учиться, склонившись перед ориенталистами, многие из которых открыто объявили себя противниками ислама и арабов. [...] [Но также с нашей стороны не было] никаких попыток вкладывать деньги в западные университеты для развития в них программ по изучению арабской и исламской цивилизации, что было бы *в наших же* интересах. Как ни посмотри, очевидно, что в мировом масштабе мы, арабы, – интеллектуальный и моральный люмпен-пролетариат».

Вот и выходит, что долгосрочная перспектива действительно долгосрочна: она предполагает комплексный процесс модернизации, который позволит арабам снять с себя этот статус «люмпен-пролетариата», а также выстроить государственные и гражданские институты. Для этого и существуют нации. Или по крайней мере лучшего способа достичь этих целей пока не было обнаружено. «Арабский мир, – продолжает Саид, – претерпевает преждевременную технократизацию», – по шаблону, заложенному его собственным отцом: пишущие машинки раньше демократии, так сказать, что ведет к господству жесто-

кой правой автократии, типичными представителями которой являются Саддам Хусейн и Башар Асад.

Однако арабский мир – это тоже часть проблемы, а не ее решение. Термин этот обозначает не конкретную нацию, а некий народ – в духе цветистых послеобеденных речей, столь любезных Уинстону Черчиллю: «англоязычные народы»<sup>10</sup>, слегка рассредоточившись, обзавелись представлением о собственной судьбе, сохранили определенные элементы общей культуры – и так и не смогли все это превозмочь. При Тэтчер некоторым из нас казалось, что это никогда не кончится. Ощущение, что на вашей стороне целый мир, – серьезное отклонение, что-то вроде националистического эквивалента мышечной дистрофии. Однако статус жертвы усугубляет искушение отдалиться от этого чувства, поскольку легко вообразить, что более обширные миры обладают спасительным потенциалом, недоступным отдельным нациям. Если же светская версия этой фантазии не оправдывает ожидания обездоленных, в игру может вступить еще более головокружительный сценарий: другой мир общей веры, в данном случае исламский мир. Впрочем, Саида нельзя обвинить в том, что его тянет в эту сторону. Его подход был и остается агрессивно светским:

«Мы должны рассматривать проблемы конкретно, а не оперировать беззаботными пустыми абстракциями, которые нередко доминируют в наших дискуссиях. Истинного воинствующего интеллектуала отличает, во-первых, его или ее стремление понять вещи такими, какие они есть в соответствующей методологической и политической перспективе, и, во-вторых, представление о своей работе как об активной деятельности, а не пассивном созерцании».

Этот рецепт борьбы также изложен в «Representations of the Intellectual», и сам Саид добросовестно соответствовал данным критериям в течение своей долгой деятельности в качестве борника палестинского национального движения. Среди интеллектуалов-националистов, которых я знаю или о которых читал, я не могу припомнить ни одного, кому бы менее подходило прозвище «профессор терроризма», которым частенько именует Саида израильское лобби.

Тем не менее этот ярлык снова вернулся в употребление после того, как Саид осудил соглашение 1993 года между Арафатом и Рабином. Объяснение этому находим во введении и эпилоге к «The Politics of Dispossession». Во введении Саид рассказывает о своем разочаровании в руководстве ООП, нараставшем задолго до подписания соглашения. Больше всего многих читателей удивит описанный здесь практически без-

**10** «История англоязычных народов» – четырехтомный труд Уинстона Черчилля, впервые опубликованный в 1956–1958 годах.

граничный, упрямый парохализм верхушки организации. По словам Саида, она вообще не имела представления о том, как функционируют политика и общественное мнение в США.

ТОМ НЭРН  
НЕЖЕЛАНИЕ ИСЧЕЗНУТЬ

«В течение всего этого периода [1980-е] Арафат не боролся за расширение солидарности палестинцев на Западе, не укреплял сообщество сторонников палестинского национализма, которое ожидаемо состояло из либералов, диссидентов, женского движения и так далее. Вместо этого он и его соратники, похоже, искали на Западе покровителей, которые могли бы предложить им какое-то готовое решение. Эта донкихотская фантазия возникла из веры в то, что Соединенные Штаты функционируют так же, как, скажем, Сирия или Ирак: стоит лишь сблизиться с кем-то, кто близок ко всемогущему вождю, как тебе откроются все двери».

Когда дверь, наконец-то, приоткрылась, Арафат бросился внутрь. В 1985 году он сказал Саиду, что не намерен кончить тем же, чем до него – на более раннем этапе палестинской голгофы – кончил муфтий Иерусалима<sup>11</sup>, «так толком ничего и не достигнув за десятки лет борьбы против сионистского движения». Теперь Саид обвиняет ООП в том, что она согласилась довольствоваться столь малым: крошечными куполами Газы и Иерихона на фоне «последнего неба» – наиболее стесненным пространством для маневра и организации самоуправления, которое только можно себе представить.

**Ощущение, что на вашей стороне целый мир, – серьезное отклонение, что-то вроде националистического эквивалента мышечной дистрофии. Однако статус жертвы усугубляет искушение отдаться этому чувству, поскольку легко вообразить, что более обширные миры обладают спасительным потенциалом, недоступным отдельным нациям.**

Но Саид в типичной для себя манере тут же сопровождает критику этих уступок практическими предложениями о том, как извлечь из ситуации максимальную выгоду, как расширить площадь автономии и превратить его страну, Палестину, в настоящее национальное государство. Старый сионистский лозунг построения нации – «еще один акр, еще одна коза» – он

**11** Мухаммад Амин аль-Хусейни (1897/1895(?) – 1974) – лидер националистического движения палестинских арабов, в 1921–1937 годах – великий муфтий Иерусалима. Во время Второй мировой войны активно сотрудничал с нацистами, выступая в роли их главного пропагандиста в арабском мире. Родной дядя Ясира Арафата.

противопоставляет апокалиптическому энтузиазму, пропитывающему риторику арабского мира и ООП. В новых условиях, полагает он, палестинцам нужна собственная версия лозунга для национального строительства:

«Идея “ограниченной автономии” может привести к независимости, но с тем же успехом она может привести и к дальнейшему угнетению. В любом случае главная задача палестинцев состоит в том, чтобы знать и понимать общую карту территорий, оккупируемых израильянами, и затем разработать конкретную тактику сопротивления. (В истории колониализма карты всегда составляют победители, поскольку карты есть инструмент для завоевания; [...] географию [...] можно также обернуть на благо сопротивления, если иметь контркарту и контрстратегию)».

Контрстратегия эта не имеет ничего общего с тем, в чем некогда регулярно упрекали «профессора терроризма». Речь идет о программе национального строительства, предполагающей максимально эффективное использование тех немногих активов, которыми обладают палестинцы. Он утверждает, что у этого обездоленного народа, находящегося по сути в уникальном положении, есть одно преимущество, потенциал которого практически не используется: возможно, самая многочисленная, одаренная и рассредоточенная интеллигенция из всех, какими могли похвастаться любые национальные движения в истории. Сионизм является здесь очевидным историческим прецедентом; но надо учитывать, насколько еврейские интеллектуалы были разделены и насколько среди них были сильны антиссионистские взгляды вплоть до Второй мировой войны. Саид отмечает:

«Во всем арабском мире, Европе и Соединенных Штатах проживает необычайно большое количество одаренных и успешных палестинцев, которые внесли свой вклад в медицину, юриспруденцию, банковское дело, градостроительство, архитектуру, журналистику, промышленность, образование, подрядную деятельность. Почти все эти люди могли бы направить значительно больше усилий на поддержку палестинского национального движения».

Таким образом, должна оформиться новая национальная инициатива, качественно отличная от подхода как ООП, так и интифады. Это должен быть международный проект по построению национального государства, палестинцы должны найти «способы противостоять действительности с помощью собственных фактов и институтов и, наконец, способы отстаивать свое национальное присутствие демократическим путем и при участии масс». Другими словами, это курс на светский, демократический, институциональный национализм малень-

кой страны. Он в целом похож на еврейский национализм, но без сионистской составляющей. Кроме того, это фактически полная противоположность тому, за что выступали Саддам Хусейн, король Хусейн, президент Асад и (периодически) ООП: арабскому миру диктаторских режимов, жестокой паранойи, массового угнетения и (потенциально) теократических конвульсий. Неудивительно, что они так сильно ненавидят палестинцев: этот народ имеет уникальную историю лишений и угнетения, располагает мощной диаспорой и терпит нескончаемые страдания – вопреки и благодаря всему этому «палестинизм» (назовем его так) оказывается единственным лучиком политической надежды в арабском мире.

«Счастлива та страна, у которой нет героев»<sup>12</sup>, – в наши дни это нередко подается как самоочевидная истина. Довольно сомнительно. Я скорее сказал бы, что счастлива та нация – или национализм, – от лица и в интересах которой выступают такие вот интеллектуалы.

*Перевод с английского и примечания Марии Ермаковой*

**12** НэРН неточно цитирует реплику из пьесы Бертольта Брехта «Жизнь Галилея»: «Несчастлива та страна, которая нуждается в героях» (в переводе Льва Копелева); БРЕХТ Б. *Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания: В 5 т.* М.: Искусство, 1963. Т. 2. С. 401. – *Примеч. перев.*

## Вопрошая о «восточном вопросе»: попытка примирить Гёте и Эдварда Саида<sup>1</sup>



*Штефан Вейднер (р. 1967) – немецкий исламовед, писатель и переводчик, член исполнительного комитета Немецкой академии языка и поэзии, лауреат премии шейха Хамада за перевод и взаимопонимание между народами (Катар, 2018).*

**П**озитивный и романтический образ Востока, представленный в поэтическом сборнике Гёте «Западно-восточный диван», и постколониальную критику европейских воззрений на Восток, излагаемую в главной работе Эдварда Саида «Ориентализм», довольно трудно соотнести друг с другом. Однако концепт «мировой литературы», предложенный Гёте, может помочь преодолеть пропасть, которая разделяет эти две перспективы. Он позволяет отрицать ориенталистские клише и открыть «Восток» как мультикультурное пространство – проводя ревизию ориентализма и заново открывая его былой утопический потенциал.

Представление о существовании так называемого «ориентального», или «восточного», вопроса сформировалось в XIX веке – в позднюю «эпоху Гёте», как немцы любят называть время жизни своего величайшего литератора (1749–1832). Сущностной чертой колониализма выступало то, что объект, предусматриваемый этим вопрошанием – то есть сам Восток, – никогда не играл роли в выработке ответа<sup>2</sup>. Суть вопроса заключалась в следующем: каким образом Османскую империю, последнюю из великих мусульманских держав, можно «справедливо» разделить между крупными европейскими государствами? Тема обсуждалась, несмотря на то, что Османская империя на тот момент оставалась вполне живой политией. Интересно, что в некоторых своих гранях этот вопрос продолжает бытовать и сегодня – например, в виде до сих пор не нашедшей разрешения проблемы взаимоотношений Европы с Турцией или же, применительно к Ближнему Востоку, проблемы «справедливого» раздела Палестины.

Поэтический сборник Гёте «Западно-восточный диван» вышел из печати примерно в то же время, когда в Европе начали ставить упомянутый «восточный вопрос», причем оба феноме-

**1** В основу статьи положен доклад, с которым автор выступил 18 ноября 2019 года на открытии фестиваля «Новый диван» в Музыкальной академии Баренбойма-Саида в Берлине. Текст печатается с любезного разрешения автора.

**2** Ср. с замечанием Назан Чичек: «Британцы ставили, обсуждали, описывали “восточный вопрос” к месту и не к месту, но их ничуть не интересовало, что думают об их “восточном вопросе” сами турки» (ÇİÇEK N. *The Young Ottoman: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*. London: I.B. Tauris, 2010. P. 4).

на имели одни и те же исторические корни. Весной 1814 года появился немецкий перевод «Дивана» – сборника стихов Хафиза Ширази (ум. 1390), выполненный австрийским востоковедом Йозефом фон Хаммер-Пургшталем, который познакомился с этим средневековым персидским поэтом во время своей дипломатической миссии в Стамбуле, столице Османской империи. Хафиз жил в XIV веке в городе Ширазе. Его лирические стихи, или газели, в которых каждая строка заканчивается одной и той же рифмой, считались воплощением восточной поэзии. Регион, в котором его творчество знали и почитали, простирался далеко за пределы нынешнего Ирана, охватывая обширный, но удивительно однородный исламизированный мир<sup>3</sup>, раскинувшийся от Балкан на западе до Индии на востоке<sup>4</sup>.

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ»...



Илл. 1. Йозеф фон Хаммер-Пургшталь (1774–1856) – австрийский дипломат и востоковед (Wikimedia Commons).

- 3 Автор использует здесь термин *Islamicate world*, не имеющий русского аналога, и предлагает читателю следующую ссылку для прояснения смысла вводимого им понятия: <https://intellectualhistory.web.ox.ac.uk/article/venture-islamicate-history-key-concept-islamic-intellectual-history>. – Примеч. перев.
- 4 «На протяжении нескольких столетий после его смерти вкус к поэзии Хафиза больше культивировался не в самой Персии, а в Индии и османском мире», – пишет Леонард Льюисон в послесловии к сборнику переводов Хафиза на английский язык (LEWISON L. *Afterword* // HAFIZ. *The Angels Knocking on the Tavern Door*. New York: Harper Perennial, 2009).

Хафиз также задавал образцовую модель для лирической поэзии, которая создавалась при османском дворе и писалась на гибридном языке, состоящем из персидского и турецкого<sup>5</sup>. В силу сказанного неудивительно, что Хаммер-Пургшталь впервые познакомился с этим персидским поэтом именно в Стамбуле – космополитичном плавильном котле культур, в котором мы сегодня склонны видеть исключительно турецкий город. Примечательно также и то, где и кем газели Хафиза были впервые напечатаны на персидском языке в виде отдельной книги. Это произошло в 1791 году в Калькутте, то есть в контролируемой британцами Индии, по инициативе Азиатского общества Бенгалии<sup>6</sup>. До того момента газели распространялись лишь устно или в рукописях. Публикация самого известного мусульманского поэта британскими востоковедами в Индии показывает, что колониализм и западное «открытие» восточной поэзии тесно связаны.

Эта же связь лежит в основе идеи, высказанной Гёте в беседах со своим молодым другом и почитателем Иоганном Петером Эккерманом, который опубликовал их беседы уже после смерти гения. 31 января 1827 года Эккерман сообщает о впечатлениях Гёте от недавно прочитанного им китайского романа: «Национальная литература сейчас мало что значит, на очереди эпоха всемирной литературы, и каждый должен содействовать скорейшему ее наступлению»<sup>7</sup>. Эта фраза знаменует собой рождение нового тогда и распространенного ныне термина «мировая литература» (*Weltliteratur*). Я вернусь к нему позже, а пока лишь замечу, что идея «мировой литературы» изначально противоречит национализму и «мало что значащему», как выразился Гёте, понятию «национальной литературы». Более того, колониализм и империализм, с произведенным ими «открытием» неевропейской литературы и распространением знаний о ней, заметным образом способствовали умалению значимости не только национальной литературы, но, возможно, и самого национализма!

Как бы то ни было, вскоре после того, как Хаммер-Пургшталь перевел «Диван» Хафиза, осенью 1814 года, состоялся Венский конгресс, установивший новый порядок в Европе. Эта новая, реструктурированная Европа в свою очередь через несколько десятилетий породит «восточный вопрос». Довольно скоро после завершения Венского конгресса, в июне 1815 года, На-

5 Примеры этой поэзии в английском переводе можно найти в: ANDREWS W.G. ET AL. (Eds.). *Ottoman Lyric Poetry: An Anthology*. Seattle: Washington University Press, 2006.

6 КНАН М.А.Т. (Ed.). *Diwan-i-Khwajah Hafez-i Shirazi. The Works of Hafez, with an Account of His Life and Writings*. Calcutta: Aaron Upjohn, 1791.

7 ЕСКЕРМАНН Ж.-П. *Conversations of Goethe*. London: George Bell and Sons, 1906. P. 216. [ЭККЕРМАН И.-П. *Разговоры с Гёте в последние годы его жизни* / Перев. с нем. Н. МАН. М.: Художественная литература, 1986. С. 214. – Примеч. перев.]

полеон был окончательно разгромлен в битве при Ватерлоо, а Гёте почти одновременно написал первые поэмы «Западно-восточного дивана». Однако связь между «восточным вопросом», зарождающимся колониализмом и генезисом «Западно-восточного дивана» уходит гораздо глубже. К тому времени, когда Хаммер-Пургшталь перевел Хафиза, европейские державы, в первую очередь Франция, Великобритания и Австрия, уже более столетия занимались на Востоке своего рода «майнингом данных». Эта деятельность включала в себя изучение восточных языков, а также поиск, перевод и публикацию восточных рукописей. Самым известным, наверное, ее примером можно считать работу Антуана Галлана (1646–1715) – первого переводчика «Тысячи и одной ночи». В знак признания его заслуг в качестве собирателя восточных рукописей «король-солнце» Людовик XIV (1638–1715) присвоил ему почетный титул королевского антиквара. Гёте приобрел у Галлана несколько восточных манускриптов для библиотеки своего покровителя – герцога Саксен-Веймарского Карла Августа.

«Майнинг данных», затрагивающий Восток, проявлял себя в страстном коллекционировании восточных рукописей<sup>8</sup>. Предварительный сбор информации был необходимым условием для любого последующего изучения социально-политических структур, бытовавших в исламизированном мире. Только знающий хотя бы что-то об этом регионе мог иметь представление о том, что и как там можно собрать и каким образом этим следует заниматься. Соответственно, работа с восточной литературой обнаруживала европейское превосходство в таких медиатехнологиях, как книгопечатание. «Диван» Хафиза, изданный в Калькутте, был лишь единичным и малым проявлением тех «неизменяемых мобильностей», в которых социолог Бруно Латур видел решающий фактор европейского доминирования. Латур определяет эти феномены как ресурсы – такие, например, как письменное слово или изображение, – которые благодаря печатному станку могут передаваться с полной надежностью («без порчи», по его выражению, то есть без возможности внесения каких-то промежуточных изменений) на большие пространственные и временные расстояния.

Иначе говоря, информация, полученная в Индии или Южной Америке, обрабатывалась в Лондоне, Париже или Вене и отраженным светом отправлялась обратно, подвергаясь на месте эффективному социальному контролю даже из столь отдаленных краев, как европейские столицы<sup>9</sup>. В случае с литературой

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ»...

**8** Невероятная история подобной деятельности детально представлена в: BEVILACQUA A. *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge: Belknap Press, 2018.

**9** См.: SCHÜTTPELZ E. *Die medientechnische Überlegenheit des Westens: Zur Geschichte und Geographie der immutable mobiles Bruno Latour* // DÖRING J., THIELMANN T. (Hrsg.). *Mediengeographie: Theorie – Analyse –*

это означало, что западным филологам было под силу утвердить собственную гегемонию в интерпретации этих ресурсов, которая затем могла ретроспективно влиять на регионы или культуры, откуда эти тексты были изначально извлечены – и фундаментально преобразовывать их в соответствии с европейскими ценностями.

**Информация, полученная в Индии или Южной Америке, обрабатывалась в Лондоне, Париже или Вене и отраженным светом отправлялась обратно, подвергаясь на месте эффективному социальному контролю даже из столь отдаленных краев, как европейские столицы.**

### СЛУЧАЙ «АРАБСКИХ НОЧЕЙ»

Исходя из сказанного перевод Хафиза, который выполнил Хаммер-Пургшталь, и реакция на него Гёте, которая была явлена в его «Западно-восточном диване» (как, кстати, и открытие европейцами «Тысячи и одной ночи» – зачастую называемой просто «Арабскими ночами» – за сто лет до этого) могут трактоваться как своеобразное присвоение, переосмысление и трансформация оригинальной поэзии или оригинальных сказок. В соответствии с интерпретацией Латюра это можно считать стратегическим преимуществом Европы перед Востоком, поскольку последний был неспособен на что-либо сопоставимое. Указанный факт и сегодня влияет на наше восприятие Востока, а также на самооценку жителей стран, получивших ярлык «восточных».

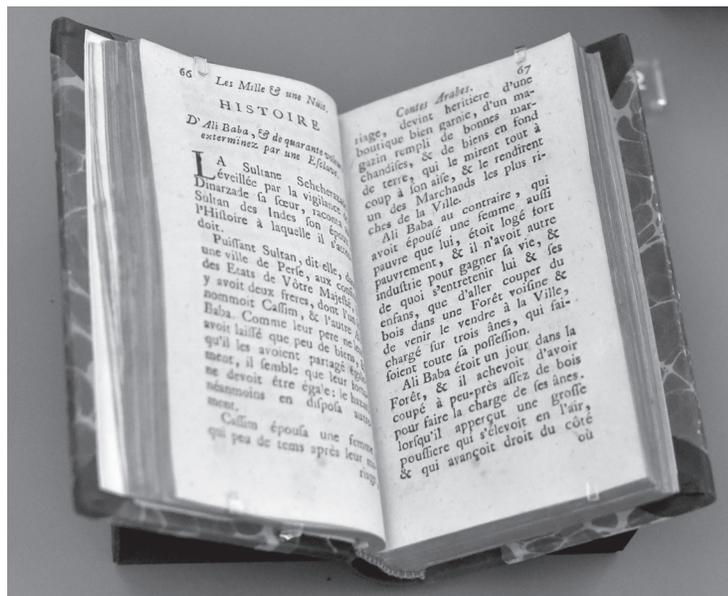
Когда «Тысяча и одна ночь» еще оставалась чисто восточным сборником сказок, причем ни один европеец не знал о его существовании, книга состояла всего из 282 «ночей». В до-модерные времена этого было вполне достаточно, чтобы собрание сочли бесконечным: и действительно понятие «бесконечность плюс один» являлось как раз тем, что призвано было передать число в оригинальной арабской рукописи, датированной XIV веком. Но Галлан воспринял это число буквально, на

*Diskussion.* Bielefeld: transcript Verlag, 2009. Здесь, в частности, можно прочитать: «Будет поощряться *все*, что ускоряет мобильность следов информации, которой одна локация может обогащаться за счет другого места, а также *все*, что позволяет этим следам, не трансформируясь, перемещаться из одного места в другое» (s. 70). [Автор ссылается на статью, имеющуюся в русском переводе: ЛАТУР Б. *Визуализация и познание: изображая вещи вместе* // Логос. 2017. № 2. С. 95–156. – *Примеч. перев.*]

самом деле собрав вместе 1001 историю из различных источников, включая и устные. В их число вошли и наиболее известные сказки – такие, как «Али-Баба и сорок разбойников», «Синдбад-мореход», «Аладдин и волшебная лампа», – ни одна из которых не встречается в оригинальной рукописи.

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ»...



Илл. 2. Первое европейское издание «Тысячи и одной ночи», подготовленное Антуаном Галландом, 1730 год (Wikimedia Commons).

Однако, если в наши дни вы зайдете в книжный магазин в Каире или Касабланке, Багдаде или Тегеране и попросите экземпляр «Тысячи и одной ночи», вам вручат книгу, содержащую 1001 историю, а не 282. Отсутствие воображения, отличавшее европейцев эпохи пост-Просвещения, которые не смогли идентифицировать 1001 – «бесконечность плюс один» – как чисто риторическую фигуру, известную под названием гиперболы или преувеличения, а вместо этого приняли ее за чистую монету, создало прецедент для Востока, который тоже последовал примеру и отныне начал воспринимать число буквально. В случае «Тысячи и одной ночи» эта неспособность ухватить изначальный смысл названия пошла на пользу, поскольку теперь читателям предлагается гораздо больше историй, которые в то же время безоговорочно воспринимаются как автохтонные – даже несмотря на то, что арабские первоисточники некоторых из них до сих пор так и остаются найденными.

Другим важным фактором в этом преобразующем литературном обмене выступает перевод, влияние которого отнюдь не ограничивается лишь тем языком, на котором он выполняется. В эпоху Средневековья «Тысяча и одна ночь» расходилась в арабском мире как форма популярной литературы, устно распространяемой сказителями. Упрощенный и отчасти даже

неправильный язык, посредством которого это происходило, делал интересующее нас собрание историй не слишком привлекательным для образованных слоев населения; вместо этого в сказках видели низкопробное развлечение – что-то вроде современных блокбастеров. Однако, благодаря французскому переводу Галлана, те же самые истории начиная с раннего XVIII века неожиданно обретают новый статус: они становятся изысканным развлечением для высших слоев общества: для всех, кто умел читать и мог позволить себе покупку книг. На протяжении XVIII столетия арабские сказки сделались настолько популярными в литературном истеблишменте Европы, что Гёте без смущения сравнивает себя с Шахерезадой – рассказчицей из «Тысячи и одной ночи».

**Поскольку европейская перспектива глубоко амбивалентна – в ней очарование Востоком и его мистификация соседствуют с презрением и осуждением, – усвоение ее самими арабами и мусульманами влечет за собой самую настоящую «культурную шизофрению».**

Со временем облагороженная таким образом «Тысяча и одна ночь» и в глазах арабских читателей тоже становится чем-то абсолютно отличным от того недооцененного произведения популярной словесности, которым она издавна считалась. Начиная с XX века арабские писатели стали видеть в этих рассказах весьма серьезное литературное произведение, и поэтому современная литература Востока изобилует аллюзиями на них. Однако в той мере, в какой арабские писатели отождествляют себя с упомянутыми сказками или ссылаются на них, видоизменяется и их представление о самих себе. Причина такого превращения проста: ведь в своем нынешнем виде эти истории, по сути, остаются европейским продуктом – в том смысле, что в них воплощается европейский взгляд на Восток, для которого сборник «Тысяча и одна ночь» изначально был знаковым. Но, поскольку европейская перспектива глубоко амбивалентна – в ней очарование Востоком и его мистификация соседствуют с презрением и осуждением, – усвоение ее самими арабами и мусульманами влечет за собой самую настоящую «культурную шизофрению»: феномен, описанный в одноименной книге иранского философа и религиоведа Дариуша Шаегана<sup>10</sup>.

10 См.: SHAYEGAN D. *Schizophrenie culturelle. Les sociétés islamique face à la modernité*. Paris: Albin Michel, 1989.

Наилучший способ доминирования над противником или конкурентом состоит в том, чтобы посеять раскол в его рядах, разжечь междоусобицу и спровоцировать внутреннюю войну. Для современных арабских и мусульманских интеллектуалов «культурная шизофрения» обернулась именно этим: кто-то из них беспредельно презирает собственное культурное наследие, в то время как другие, напротив, превозносят его до такой степени, что любое иностранное влияние кажется им ненавистным.

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ  
ВОПРОСЕ»...

## ЕВРЕИ: СОБСТВЕННЫЙ «ВОСТОК» ЕВРОПЫ

Уже при жизни Хаммер-Пургшталя и Гёте европейский образ Востока все больше приобретал двуликий характер. С одной стороны, ярче манифестировала себя, особенно в искусстве, литературе и музыке, идея позитивного и вдохновенного Востока; это был чисто интеллектуальный, воображаемый и вымышленный Восток, страстно лелеемый небольшой группой писателей, композиторов, художников, филологов, а также интеллектуальных аутсайдеров и еретиков. С другой стороны, диаметральной противоположностью такого восприятия представлялся Восток, интерпретируемый европейскими политиками, военачальниками и предпринимателями, которые считали его проблематичным, разрушительным, а иногда и откровенно отравляющим. Соответственно, по их мнению, если Восток не хочет оказаться на свалке истории, то ему нужно реформироваться и европеизироваться. Навязчивая идея эпохи воплощалась в образах угасающего Востока, над которым уже кружат стервятники, и томящихся в ожидании его кончины европейских держав, готовых в любой момент поделить его наследство между собой. Эта тема, занимавшая политиков, прессу, дискуссионные клубы, генералов и авантюристов, составляла неизменный стержень «восточного вопроса». Назан Чичек пишет:

«Даже беглый взгляд на политическую литературу, выходящую в западном мире в XIX веке, говорит об одержимости европейцев “восточным вопросом”. В период с 1876-го по 1885 год в десяти наиболее популярных ежемесячных журналах одной только Великобритании появились около пятисот статей, посвященных различным аспектам этой темы. Даже те исследователи, которые просто путешествовали в том столетии по владениям султана, редко могли устоять перед искушением посвятить хотя бы одну главу своих дневников динамике “восточного вопроса” и порассуждать о судьбах “ветшающей” Турецкой империи»<sup>11</sup>.

11 ÇİÇEK N. *Op. cit.* P. 1.

Современные комментаторы с готовностью замалчивают тот факт, что эта стойкая тенденция к принижению и обесцениванию Османской империи – последней из оставшихся восточных держав, – а вместе с ней и Востока в целом затронула также европейских евреев, на которых, вопреки всем их эмансипационным порывам, продолжали смотреть как на инородный восточный элемент внутри западного тела. Кстати, сегодня ровно та же роль подозрительного чужака, откуда ни возьмись оказавшегося на нашей европейской родине, отводится иммигрантам-мусульманам. Желая показать, каким именно образом евреев трактовали в качестве «восточных людей», я сошлюсь на немецкого профессора-ориенталиста, который в свое время был весьма знаменитым. Этого человека, одного из самых отъявленных немецких антисемитов и националистов XIX столетия, звали Пауль де Лагард (1827–1891). В своем трактате «Роль религиозных общин в государстве» (1881) он рассуждал о строительстве новых синагог в так называемом «мавританском», то есть в ориентальном, стиле:

«Их [семитов] чужеродность обнаруживается каждый день, причем усердствуют в этом сами евреи, строящие свои синагоги в определенной стилистике. Причем это не мешает им настаивать на равенстве с немцами. Но какой же смысл, скажите на милость, претендовать на высокое звание немца и в то же время придавать своим святыням мавританский вид? Они хотят, чтобы мы ни на минуту не забывали, что их племя – семитское, азиатское, постороннее?»<sup>12</sup>

Горькая ирония этого заявления заключается в том, что возведение синагог в мавританском стиле отнюдь не было чем-то «древним» или «семитским» – оно представляло собой новшество, порожденное XIX веком, с присущим ему игривым историзмом. Здания, построенные в том же ориенталистском архитектурном стиле – такие, например, как берлинская Новая синагога, венский храм в Леопольдштадте или пражская Испанская синагога, – всегда чем-то напоминали театральные декорации. Табачной фабрике Йенице в Дрездене были присущи те же стилистические особенности, которые отличали, скажем, здание паровой машины императорского комплекса в Сан-Суси в Потсдаме или Оперного театра в Тбилиси. Нелепо обвинять евреев в том, что они несут ответственность за такую сугубо европейскую и западную архитектурную моду, как этот самый мавританский стиль. Однако Лагарду и его единомышленникам-антисемитам подобные обвинения помогали маркировать евреев как выходцев с Востока – «семитов, азиатов, посторонних».

**12** Цит. по: KALMAR I. *Moorish Style: Orientalism, the Jews, and Synagogue Architecture* // *Jewish Social Studies*. 2001. Vol. 7. № 3. P. 89.



*Илл. 3. Синагога в Леопольдштадте, Вена (Wikimedia Commons).*

*Илл. 4. Табачная фабрика Йенице, Дрезден (Wikimedia Commons).*

*Илл. 5. Здание паровой машины в Сан-Суси, Потсдам (Wikimedia Commons).*

*Илл. 6. Национальная опера, Тбилиси (Wikimedia Commons).*

Несомненно, обсуждения «восточного вопроса» весьма созвучны дискуссиям о «еврейском вопросе», который широко муссировался примерно с того же времени. Оба сюжета подпитывались одними и теми же расистскими корнями. Французский востоковед Эрнест Ренан (1823–1892) писал: «Семитский

дух проявился только в двух по-настоящему чистых формах: еврейской (Моисеевой) и арабской (исламской)<sup>13</sup>. Еврей, таким образом, представлял Востоком внутри Европы, абсолютным Другим, презренным семитским элементом европейского общества. Одновременно мусульманский, исламизированный мир был репрезентацией Востока вне Европы, представляя таких же «семитов, азиатов, посторонних». Мы в долгу перед Эдвардом Саидом и некоторыми его учениками за то, что они подчеркнули эту аналогию между евреями и мусульманами, иудейским и исламским Востоком в контексте европейского расизма XIX столетия. Действительно, Саид характеризовал ориентализм, под которым он понимал псевдонаучное очернение арабов, как «тайный аспект западного антисемитизма»<sup>14</sup>:

«Итак, араба теперь представляют как тень, которая травит евреев. К этой тени (благо и арабы, и евреи – это восточные люди и семиты) можно привязать любое традиционное, латентное недоверие из тех, что западный человек испытывал по отношению к человеку Востока»<sup>15</sup>.

## ОРИЕНТАЛИСТСКАЯ ЛЮБОВЬ К ВОСТОКУ

Принимая во внимание предпринятую Эдвардом Саидом язвительную критику европейских клише и склонность Запада приносить «Восток» и «восточное», как нужно истолковывать поистине любовную связь Европы с Востоком, воплощенную в «Западно-восточном диване» Гёте? Ведь в ней мы имеем дело не с причудливым капризом, слепым увлечением или психической аберрацией, а с выражением самой что ни на есть подлинной и глубокой потребности, проявлением страстного желания и утопической устремленности.

Политические грани европейского тяготения к Востоку в полной мере проявляют себя лишь тогда, когда мы начинаем сравнивать его с упомянутым выше пренебрежительным восприятием Востока – вопрошая себя, каким образом оба видения

**13** Развивая свою мысль, Ренан далее пишет: «Необходимо признать, что еврейская форма довольно скоро начала смешиваться с противостоящей ей иной формой и весьма показательным образом во многих отношениях вышла за рамки своего уникального расового духа; иначе говоря, подлинным мерилем семитского духа оказывается Аравия» (RENAN E. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Paris: L'imprimerie impériale, 1858. P. 14).

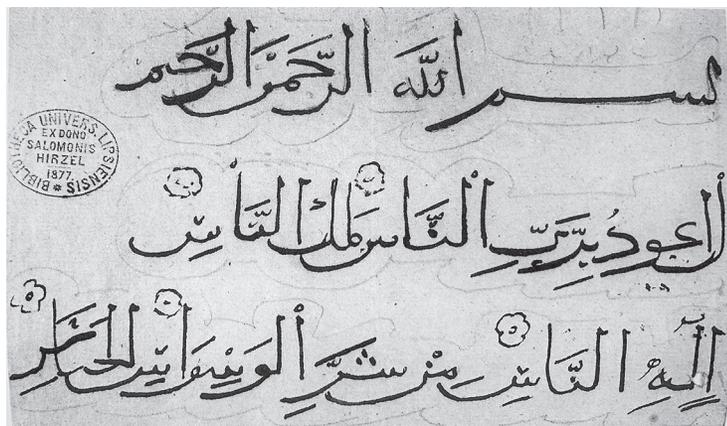
**14** «На основе почти неопровержимой логики я обнаружил, что пишу историю некоего странного и тайного пособника западного антисемитизма. То, что такого рода антисемитизм и ориентализм (по крайней мере в исламской его части) весьма схожи друг с другом, – это историческая, культурная и политическая истина. Арабу-палестинцу не нужно много об этом говорить, достаточно простого упоминания, поскольку ирония ситуации всем и так понятна» (SAID E. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage, 1979. P. 28). [Цит. по: Саид Э.В. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб.: Русский мир, 2006. С. 47. – Примеч. перев.]

**15** Ibid. P. 286. [Там же. С. 440. – Примеч. перев.]

сочетаются друг с другом. Действительно, как получается, что две перспективы могут не только сосуществовать бок о бок, но даже и проистекать из одного и того же источника – глобальных колонизаторских устремлений европейцев, – но при всем этом вызывать столь противоположную реакцию? Возможно ли примирить взгляды Гёте и Саида, не ущемляя ни одного из них, не расценивая того или другого в качестве отклонения от нормы, не подвергая их воззрения релятивизации? И, наконец, не является ли нынешнее поколение наиболее подходящим для того, чтобы именно сейчас заново поставить переосмысленный и актуализированный «восточный вопрос», спустя двести лет после публикации «Западно-восточного дивана»?

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ»...



Илл. 7. Одна из сур Корана, переписанная рукой Гёте. Изображение представлено автором.

Нам стоит попытаться постичь западную любовь к Востоку и тоску по нему, впервые расцветшие в романтический период, взглянув на них на фоне оформлявшегося одновременно национализма XIX столетия. Открытие чуждого и экзотического в виде воображаемого (по большей части) Востока сопровождалось открытием столь же воображаемого чувства дома, самости, национальности. Ведь, согласно Бенедикту Андерсону, нация есть не что иное, как «воображаемое сообщество»<sup>16</sup>. Эти два концепта – «нация» и «Восток» – находились в антагонистическом противостоянии друг с другом. И если националисты, подобные Лагарду, относились к Востоку с крайним пренебрежением и клеймили евреев как восточных семитов, то более критически настроенные умы видели в том же Востоке желательное средство исправления узколобого европейского национализма.

Одним из примеров сказанного может послужить произведенное Гёте в «Западно-восточном диване» включение Восто-

<sup>16</sup> См.: ANDERSON B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006. [АНДЕРСОН Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. – Примеч. перев.]

ка в предложенное им понятие «мировая литература». Другим примером служит инкорпорация восточной поэзии в орбиту немецкого языка, произведенная в творчестве неумолимого поэта и переводчика Фридриха Рюккерта (1788–1866), который стремился сочетать космополитическую чувствительность с бесспорно националистическими взглядами. Последний изложил принципы, которыми руководствовался при переводе старых арабских стихов, в стихотворении, предваряющем собранную им поэтическую антологию, причем главным адресатом здесь выступает сама арабская поэзия:

O kommt im schlichten Hemde  
Zum buntgemischten Mahl!  
Ihr sollt und seid ihr Fremde,  
Nicht fremd sein hier zumal.  
Ich bring' euch als die meinen  
So möget ihr erscheinen  
Im deutschen Gastversammlungssaal<sup>17</sup>.

Войди к нам, добрый странник!  
Пусть скромн твой наряд  
И пусть ты чужестранец –  
Тебе тут каждый рад.  
Введу тебя в покои,  
Вина тебе налью,  
Гостеприимством немца тебя я покорю!

В этих стихах высказана утопическая идея о том, что немецкий язык способен стать прибежищем для самых разных идентичностей. Мы отмечаем, что пришествию странника, о котором упоминает Рюккерт, «каждый рад», причем, несмотря на его прибытие из далеких краев, ему будут оказаны все немецкие почести, полагающиеся дорогому гостю. Здесь также можно услышать подспудный комментарий к обвинению, выдвинутому Лагардом против евреев: ведь те, по его словам, как были, так и останутся посторонними, куда бы ни мигрировали. И, когда Рюккерт сравнивает иноязычные стихи с людьми издалека, нам стоит воспринимать его метафору буквально: это снабдит нас этическим критерием, позволяющим сформировать свое отношение к нынешним иммигрантам из дальних стран.

Таким образом, как раз в тот момент, когда Европа преобразовывала свои территории в национальные государства, разворачивала индустриализацию, прославляла научный позитивизм, обращалась к завоеванию мира, веря при этом, что все перечисленное оправдывается разумом, историей и естествен-

17 RÜCKERT F. *Hamâsa*. Göttingen: Wallstein, 2004. S. 988.

ным порядком, начала формироваться альтернативная концепция, воплощаемая в идеях «Востока» и «восточного», которые представляли в виде исламского мира вне Европы и еврейской общины внутри нее. Результатом этого процесса стал ориентальный эскапизм, запечатленный в первых строфах «Западно-восточного дивана» Гёте:

Flüchte du, im reinen Osten  
Patriarchenluft zu kosten<sup>18</sup>.

На Восток отправься дальний  
Воздух пить патриархальный<sup>19</sup>.

В то время как европейцы в большинстве своем даже сегодня негативно относятся к предполагаемой инаковости Востока и используют ее как предлог для вмешательства в восточные дела, именно эта инаковость привлекала Гёте, Рюккерта и многих других почитателей ориентализма. Примечательно, что образ Востока, критикуемый Саидом, и образ Востока, рисуемый Гёте, идентичны по сути: оба мыслителя видят в Востоке нечто иное, чуждое, противостоящее Западу. Однако каждый из них оценивает этот образ Востока по-разному. Если Саид видит в нем негативное и унижающее клише, то Гёте, напротив, расценивает его как позитивную и жизнеспособную альтернативу тому порядку вещей, который сложился в Европе. Любой, кому был не по душе мир модерна, характеризующийся рационализмом и Просвещением, либо находил антитезу ему на Востоке, либо верил, что сумеет подверстать Восток под выполнение этой роли. Рюккерт выразил этот контраст между Востоком и зарождающимся современным миром в четверостишии из своего лирического дневника:

Mag der Orient ewig still stehen  
Der Occident schnell wie er will gehen  
Immer bleiben jene Karawanen  
Poetischer als diese Eisenbahnen<sup>20</sup>.

Пусть сонною негой от века охвачен Восток,  
А Запад пусть рвется вперед, волей крепок и рьян –  
Куда поэтичней бегущих вагонов железных дорог  
Останется мерно бредущий в песках караван.

Запад, возможно, и быстрее, но Восток более поэтичен. Чего мы хотим больше – скорости или поэзии? Или того и другого вместе? В начале XX века художественное движение, извест-

**18** ГОЕТЕ J.W. *West-östlicher Divan*. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag, 2010. S. 12.

**19** Цит. по: ГЁТЕ И.В. *Западно-восточный диван* / Перев. В.В. Левика. М.: Наука, 1988. С. 5.

**20** Неопубликованная рукопись. Городской архив Швайнфурта: Rückert Kollektion All 71a–145b.

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ  
ВОПРОСЕ»...

ное как футуризм, устремлялось к поэзии и скорости одновременно. Горькая ирония заключается в том, что футуризм входил в жизнь как причудливо датированное «сегодня» – со всеми его бипланами и паровозами. Возьмем, к примеру, турецкое футуристическое стихотворение 1923 года:

trrrrum, trrrrum, trrrrum!  
trak tiki tak!  
makinalas mak istiyorum!  
beynimden, etimden, iskeletimden geliyor bu! [...]  
ve ben ancak bahtiyar olacağım  
karnıma bir türbin oturtup  
kuyruğuma çift uskuru taktığım gün!  
trrrrum. trrrrum, trrrrum!  
trak tiki tak!  
makinalasmak istiyorum!<sup>21</sup>

Тррррум, тррррум, тррррум!  
Трак-тики-так!  
Я хочу стать машиной!  
Этот импульс исходит из моего мозга, из моей плоти, из моего скелета! [...]

И я буду счастлив лишь тогда,  
когда в животе у меня появится турбина,  
а на хвосте будут винты.  
Тррррум, тррррум, тррррум!  
Трак-тики-так!  
Я хочу стать машиной!

Автором этих строк был выдающийся турецкий поэт-модернист Назым Хикмет (1902–1963). Из текста, который, безусловно, написан с иронией, видно, что Восток быстро – слишком быстро! – оказался подхвачен и унесен водоворотом современности с ее научно-техническим позитивизмом. Скорее всего, по-иному и быть не могло. Чтобы противостоять европейскому вторжению, восточным государствам нужно было европеизироваться, и ни одно из них не подошло к этому делу с большей тщательностью, чем Османская империя, которая в 1923 году превратилась в Турецкую республику.

После поражения в Первой мировой войне Стамбул и Анатолия были оккупированы союзниками – почти так же, как Германия после Второй мировой войны. Если бы Кемаль Ататюрк, основоположник современной Турции, не выиграл «войну за независимость», Турции, вероятно, сегодня вообще не было бы. Однако вынужденной платой за избавление от европейской оккупации стала попытка стереть любые следы османского и

21 НИКМЕТ Н. *Bütün şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007. S. 38.

мусульманского Востока, то есть решительно модернизировать и европеизировать страну – причем руками не европейцев, а самих турок, вполне в русле той «культурной шизофрении», которую описал Дариуш Шаеган.

Хотя такая европеизация выглядела менее унижительно, нежели европеизация, проводимая колониальной державой, конечный результат был аналогичным. В полном соответствии с официальным нарративом, пропагандирующим национальную гомогенность, это очищение Востока (и посредством самого Востока) от самого себя и всего восточного (включая османский турецкий алфавит) сопровождалось насильственным «очищением» от всех, кто не признавался настоящим турком: сначала геноцидом армян, а затем изгнанием греков, проживавших в Малой Азии и депортированных из страны в 1920-е, в рамках так называемого «обмена населением»: их «обменяли» на турок, которые к тому моменту жили в Греции. Следующий этап того же процесса, который пошел особенно интенсивно после основания в 1948 году Государства Израиль, был отмечен постепенным выдавливанием из Турции еврейского населения. А в настоящее время в качестве «чужеродного элемента» снова (или по-прежнему) рассматриваются курды, которых турецкое государство постоянно ущемляет и подавляет.

Парадоксальным образом именно политика нарочитого «неоосманского возрождения», проводимая президентом Эрдоганом, не позволяет нынешнему турецкому правительству выработать позитивное отношение к этническому разнообразию, которое в свое время характеризовало подлинную Османскую империю, а также ее многоязычную и космополитичную столицу. В плане своих культурных горизонтов Партия справедливости и развития Эрдогана по-прежнему остается в плену у провинциального менталитета Анкары – города, который был избран Атаатюрком в качестве столицы страны как раз потому, что, в отличие от Стамбула, воплощал в себе незамутненную и аутентичную турецкость.

Тот факт, что Эрдоган постоянно апеллирует к исламу, все не означает, что турецкий лидер намерен обратить вспять изгнание Востока из Турции, ибо движущей силой, способствующей возрождению религиозного фундаментализма в Турции, выступает турецкий национализм, который, подобно всем прочим национализмам, резко контрастирует с концепцией и реальностью романтической идеи Востока в том виде, в каком ее воспринимали Рюккерт и Гёте. В полном соответствии с идеологией, экспортируемой Европой в остальной мир (я обобщенно называю ее «идеологией Запада»<sup>22</sup>), караваны и железные

**22** См. мою книгу: WEIDNER S. *Jenseits des Westens. Für ein neues kosmopolitisches Denken*. München: Hanser Verlag, 2018.

дороги, Восток и национальное государство, домодерное и модерное время, поэтические строфы и машинные ритмы остаются непримиримыми противоположностями, которые с неизбежностью будут конфликтовать друг с другом – до тех пор, пока одна из них не одержит верх, а другая не будет повержена, уничтожена, изгнана. На Ближнем и Среднем Востоке «восточный вопрос» был разрешен самим Востоком, предпринявшим европеизацию себя самого по рецептам Ататюрка; в Европе же конец ему положил Холокост.

## К НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ВОСТОКА

Учитывая всю эту историю, можем ли мы одновременно, с одной стороны, восхвалять Гёте, который сугубо благосклонен к Востоку, а с другой стороны, соглашаться с Саидом, который к тому же Востоку в его западных интерпретациях весьма критичен? Выше я уже отмечал, что оба подхода к ориентальным материям, позитивный и негативный, имеют один и тот же корень и зародились еще в тот период, когда европейцы только начали заниматься на Востоке «майнингом данных». Ярким примером тому можно считать европейскую ориенталистику, которая для Саида выступает одним из главнейших объектов критики. На первый взгляд, эта дисциплина предполагает непредвзятый подход к филологии; среди прочего в ее рамках производится редактирование текстов, подобных, например, «Дивану» Хафиза. Однако то, как европейские интеллектуалы-востоковеды обращаются с исходным текстовым материалом, полностью зависит от них самих. Кого-то, как, например, Гёте или Рюккерта, восточная поэзия вдохновляла на создание собственных стихотворений. Однако западные ученые были столь же вольны объявлять ориентальную поэзию – как и исламские культуры в целом – чуждой, непонятной и бесполезной. И многие именно так и поступали.

Проблема тут не только в том, что мы, опираясь на эту двойственность, в один момент времени способны превозносить интересующее нас явление, а в другой готовы принижать его. И то и другое может происходить одновременно – вот в чем дело. Или, выражаясь конкретнее, если мы готовы следовать критике Саида с неукоснительной строгостью, то нам придется с равным скепсисом отнести как к позитивному, так и к негативному взгляду на Восток. Ведь, в конечном счете, даже в позитивной ориенталистике постулируется образ непросвещенного и домодерного Востока, который изображается как иной мир, куда, по замыслу Гёте, можно бежать, чтобы насладиться его «патриархальным воздухом». Более того, этот ориенталь-

ный мир гораздо более поэтичен, чем Запад, как раз по той причине, что его воспринимают в виде чего-то принципиально непохожего. Но разве не этот образ Востока Эдвард Саид и другие постколониальные критики заклеямили как «отчуждающий»? Следовательно, даже восхищение и очарование обладают способностью отчуждать.

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР  
ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ  
ВОПРОСЕ»...

## На Ближнем и Среднем Востоке «восточный вопрос» был разрешен самим Востоком, предпринявшим европеизацию себя самого по рецептам Ататюрка; в Европе же конец ему положил Холокост.

Хотя Рюккерт был непреклонен в том, что караваны гораздо поэтичнее локомотивов – и, по его мнению, это было однозначно положительной чертой, – Саид, возражая, заметил бы, что Восток не обречен навечно оставаться со своими верблюдами и что, как утверждал в своем приведенном выше стихотворении Хикмет, он тоже способен ускоряться, приобщаясь к технологическому развитию. Следовательно, ассоциация между Востоком и караваном проблематична, а в Европе прокладывание железных дорог на Востоке и вовсе рассматривалось как необходимость. Немцы подтвердили это, построив железную дорогу Берлин–Багдад, сыгравшую важную роль в годы Первой мировой войны. Именно военно-колониальные цели вдохновляли их на этот технологический дар османам, которые оставались союзниками Германии на протяжении всей войны.

Еще более проблематичным кажется другой аспект нашей темы. Если кто-то находит «иное» привлекательным именно в силу его «непохожести» – иными словами, если кому-то Восток кажется прекрасным из-за того, что он олицетворяет домодерность, поэтичность и все то, чего мы больше не находим у себя дома, на Западе, – то как же нам придется поступать, если под давлением Европы, вынуждающей Восток реформироваться, тот больше не захочет оставаться очаровательным, медлительным и архаичным? Иначе говоря, если он впредь откажется быть чуждым, азиатским, ориентальным, а вместо этого предпочтет стать похожим на Европу?

Такая ситуация явно чревата опасностью, в силу которой наше восхищение всем ориентальным может в одно мгновение превратиться в разочарование – как это происходит у человека, который отправляется в путешествие по Ближнему Востоку, имея в голове набор манящих романтических образов, но, прибыв на место, не обнаруживает там ничего, кроме небоскребов, автострад и аэропортов, сконструированных мировыми архи-

текстурными знаменитостями. И какая же тогда польза от Востока, который уже давно перестал быть самим собой?

И, наоборот, проблему можно попытаться перевернуть с ног на голову и заявить, что в «слепой зоне» оказываются не поэтические почитатели Востока как иной и непохожей сущности, но вместо них те, кто, подобно Эдварду Саиду, клеймит *каждый* случай «инаковости», усматривая в нем исключительно расизм – и ничего более. Действительно, разве сторонников этого критического подхода не следует пожуричь за то, что у них самих отсутствует какое бы то ни было видение или понимание «другого» – ведь в их перспективе, помимо Запада, не остается вообще ничего, поскольку наличие «другого» в лице «Востока» начисто отвергается ими как полнейшая абберрация? Признает ли такой образ мысли сам факт существования чего-то, коренным образом отличающегося от нас и вообще не вмещающегося в нашу ментальную картину мира? Удастся ли втиснуть такие вещи в созданный Саидом критический космос?

Эту тему затронул Вазль Халляк – преподаватель Колумбийского университета и один из ближайших учеников Саида – в своей книге «Переосмысление ориентализма». Он приходит к выводу, что его учитель, критикуя – и совершенно справедливо! – западные воззрения на Восток, сам не имел скольконибудь конкретной концепции Востока или исламского мира:

«Саид не разработал собственного понимания Востока, колеблясь между “иным” Востоком ориенталистов, который именно из-за того, что он другой, отвергался с предубежденностью, и современным, либеральным Востоком, дающим повод для обвинений в меньшем предубеждении – вере в то, что Восток можно “перелицевать” по образу и подобию Запада»<sup>23</sup>.

Разворачивая свою аргументацию, Халляк сыплет соль на ту же самую рану, к которой чуть выше прикоснулся и я: в мире Саида вообще не находится места для позитивного образа Востока, продвигаемого европейскими поэтами и мыслителями, как старыми, так и новыми. Его критический инструментарий не позволяет адекватно постигать их идеи. В учении Саида здесь зияет пробел, который важно восполнить. Более того, это надо сделать столь искусно и деликатно, чтобы не оказалось отброшенным поэтическое и позитивное видение Востока, которое, несмотря на всю его «инаковость», по-прежнему прекрасно и утопично – и именно в таком виде принимается европейской интеллигенцией.

В попытке проделать эту операцию формируется часть ответа на фундаментальный вопрос: нельзя ли, обращаясь к пробле-

23 HALLAQ W. B. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2018. P. 22.

мам, которые ставит перед нами модерность, раскрыть какие-то принципиально новые перспективы? Сказанное касается и другого вопроса, тесно связанного с предыдущим: а можем ли мы, собственно, позволить себе полностью подавить идеи, которые у нас ассоциируются с Востоком и за появление которых мы должны благодарить именно Восток, – расправляясь с ними сугубо потому, что они подпадают под суровые инвективы Саида в отношении «ориентализма»? Лично я твердо убежден, что мы не можем себе этого позволить.

Мы живем в такую эпоху, когда почти все плоды оптимистической веры в прогресс, научный позитивизм, социально-политические идеалы модерности – иначе говоря, все, чему европейские поэты XIX столетия противопоставляли лелеемый ими Восток, – подвергаются взыскательной и обоснованной переоценке. С некоторых пор вопрос уже не в том, что более поэтично – караваны или железные дороги, а в том, какой образ жизни или вид транспорта представляется для нынешних людей максимально приемлемым. Довольно много времени прошло с тех пор, когда мнение, согласно которому верблюжьих караваны лучше железных дорог (не говоря уже о воздушном транспорте) – в силу своей устойчивости, безвредности для окружающей среды и тому подобного, – перестало отстаиваться всерьез кем бы то ни было. Однако сегодня с былой очевидностью покончено: эта точка зрения (или это прозрение) прочно вернулась в сферу рационально правдоподобного. И не получится ли, в конечном счете, так, что Восток, к которому Европа так долго относилась пренебрежительно – Восток, который и его почитателями вроде Рюккерта и Гёте, и его хулителями представлялся, воображался и рисовался как нечто антимодерное, – в конечном счете, предстанет перед нами обладателем наиболее оптимальных и адекватных решений?

Вопрос не менее актуален и в том случае, если мы размышляем не в технологических, а в политических терминах. Реорганизация мира в форме национальных государств – абсолютно современная и европейская идея, которая со временем стала реальностью на всех континентах. Для начала отметим, что концепт был пронизан чувством надежды – на свободу, равенство, братство. Однако встроенные в него опасности и проблемы, а также порождаемые им расколы и разрывы в ту эпоху осознавались лишь немногими (Гёте, кстати, был среди этих немногих). Более того, официальной политикой Запада начиная по крайней мере с Четырнадцати пунктов, выдвинутых президентом Соединенных Штатов Америки Вудро Вильсоном в 1918 году – и в особенности пунктов 12 и 13, которые непосредственно касались бывших территорий Османской империи, – было воссоздание Востока не как политического пространства, сообща

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ»...

разделяемого многими народами, как то было раньше, но как совокупности национальных государств, принадлежащих конкретным этническим сообществам, большинство из которых, как точно подметил Бенедикт Андерсон, являются вымышленными. На обширных пространствах исламского мира эту идею восприняли с энтузиазмом; Восток в очередной раз показал себя усердным учеником Запада. В 1968 году это прекрасно отразил сирийский поэт Адонис (р. 1930):

Себя терзая детскими вопросами,  
Восток нафантазировал о Западе.  
В его глазах предстал тот мудрым светочем,  
Который никогда не ошибается<sup>24</sup>.

В настоящее время почти повсеместно в арабском мире национализм превалирует столь же мощно, если не больше, как и в Европе. Вот только «мудрый» Запад, к несчастью, ошибся и на каком-то этапе изменил свое мнение; с тех пор он пытается обуздать национализм, но пока без особого успеха. Но в то время, как национализм по-прежнему процветает, а в последние годы и вообще переживает новый подъем, границы, которые он когда-то прочертил, кажутся все менее стабильными, особенно на (Ближнем) Востоке. Стихотворение Адониса заканчивается следующими строками:

Но карта мира стала недействительной,  
Поскольку старое сгорело в пламени.  
В одной могиле общей, бок о бок,  
Покоятся теперь Восток и Запад,  
А прах обоих стал их общим прахом.

Процитированное стихотворение выступает хорошей иллюстрацией того, насколько упорно, последовательно и давно современные писатели (Ближнего) Востока размышляют над теми же вопросами, которые я поднял в настоящей статье. Стихотворение Адониса можно прочитать и как язвительный комментарий к следующим строкам из «Западно-восточного дивана» Гёте:

Wer sich selbst und andere kennt,  
Wird auch hier erkennen:  
Orient und Occident  
Sind nicht mehr zu trennen<sup>25</sup>.

**24** См. подготовленное мной двуязычное арабо-немецкое собрание его стихов: ADONIS. *Verwandlungen eines Liebenden*. Frankfurt-am-Main: S. Fischer, 2011. S. 240. Второй фрагмент цитируется по тому же источнику.

**25** ГОЕТЕ J.W. *Op. cit.* S. 614.

Кто постиг и себя и других,  
Тот поймет, без сомненья:  
Неотделимы Восток и Запад,  
Навек слились их теченья<sup>26</sup>.

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ  
ВОПРОСЕ»...

Изменившиеся карты, которые разодрали исламский мир на части и способствовали его погружению в пламя, на протяжении всего XX столетия оставались центральной темой современной неевропейской литературы. Салман Рушди прославился своим романом «Дети полуночи»<sup>27</sup>, в котором в качестве отправной точки берется именно такой тип колониального размежевания: бесчеловечно и кроваво реализованный раздел Британской Индии на мусульманскую и индуистскую зоны, породивший на свет нынешние Пакистан (ранее включавший Бангладеш) и Индию. В качестве еще одного примера можно сослаться на антологию арабской поэзии 1980-х, носящую символичное и красноречивое название «Жертвы карты»<sup>28</sup>. Именно в этот том вошли строки палестинского поэта Махмуда Дарвиша: «У нас есть страна, составленная из слов. Говорите, говорите побольше – и тогда мы узнаем, где конец этого странствия»<sup>29</sup>.

Вряд ли кто-то осмелится критиковать палестинцев, курдов и другие народы за стремление обзавестись собственным национальным государством после того, как Европа на целые века сделала своей миссией приобщение всех народов Земли к этой идее. Однако, чем пристальнее мы всматриваемся в будущее, тем более ценной мыслью представляется либо серьезное дополнение концепта *nation-state* чем-то еще, либо полный отказ от него ради каких-то иных вариантов. И надо сказать, что писатели Востока уже занимаются этим делом, нарушая или ставя под сомнение все установленные границы – будь то буквально, своими ногами, или метафорически, своими поэтическими голосами. Они делают это посредством языков, на которых пишут, уже давно переставших быть чисто восточными языками; к тому же происходит это в тех местах, где им на сегодняшний момент доводится жить, а именно по всему земному шару.

В этой связи мне хотелось бы вспомнить Эссада Бея (1905–1942), который стал не только первым автором с Востока, писавшим на немецком языке – начиная с его автобиографии «Кровь и нефть на Востоке», вышедшей в 1929 году, – но и писателем, целенаправленно называвшим себя «восточным» и рассматривавшим этот атрибут в качестве отличительного маркера. Бо-

**26** Этот фрагмент, не вошедший в русскоязычное издание «Западно-восточного дивана», дается в переводе Николая Вильмонта. – *Примеч. перев.*

**27** RUSHDI S. *Midnight's Children*. London: Jonathan Cape, 1981. [Рушди С. *Дети полуночи*. СПб.; М.: Лимбус Пресс, 2006. – *Примеч. перев.*]

**28** AL-UDHARI A. (Ed.). *Victims of a Map: A Bilingual Anthology of Arabic Poetry*. London: Saqi Books, 2004.

**29** Ibid. P. 31.

лее того, он делал это вопреки разнообразным вариациям национализма, свирепствовавшим в 1930-е. Будучи евреем по происхождению и практикующим мусульманином по жизни (да, такие люди действительно существовали!), а также азербайджанцем русского происхождения и натурализованным немцем, он наряду с публицистическими произведениями писал художественные книги на немецком языке, отличавшиеся выраженным восточным колоритом; среди них был, например, роман «Али и Нино»<sup>30</sup>, опубликованный в 1937 году под псевдонимом «Курбан Саид».

**Вряд ли кто-то осмелится критиковать палестинцев, курдов и другие народы за стремление обзавестись собственным национальным государством после того, как Европа на целые века сделала своей миссией приобщение всех народов Земли к этой идее.**

Итак, есть ли какие-то преграды, способные помешать носителям немецкого языка одновременно создавать и произведения арабской или иной ориентальной литературы? И разве они не занимаются этим делом уже некоторое время? В качестве примеров подобной устремленности можно сослаться на «Западно-восточный диван» Гёте или поэтический сборник Рюккерта «Мудрость брахманов» (1836). А в наши дни ничто не препятствует польско-немецкому писателю Станиславу Страсбургеру (р. 1975) в романе «Продавец историй»<sup>31</sup> творить «арабскую» – и это подтверждается сопутствующим списком используемых им арабских источников – литературу на польском языке. Причем автор лично принимал участие в переводе своего романа на немецкий и арабский. Было бы абсурдно приписывать подобных мастеров слова только к одной нации, одной культуре, одной литературе.

Или давайте возьмем пример Моны Яхьи, которая родилась в еврейской семье в Багдаде в 1954 году. Она провела свое детство в Ираке, а затем бежала с семьей в Израиль, где прожила всю свою юность и где начала получать высшее образование. Потом она переехала во Францию, а сейчас живет в Германии и пишет на английском – об Ираке или об истории своей семьи в Османской империи. Единственной категорией, способной адекватно характеризовать ее творчество, оказывается «миро-

**30** SAID K. *Ali und Nino*. München: Ullstein Verlag, 2000. [Саид К. *Али и Нино*. М.: Ad Marginem, 2008. – Примеч. перев.]

**31** Книга издана автором под псевдонимом: SUBART J. *Handlarz wspomnień albo bitwa poetów. Transkulturowa powieść poetycka*. Warszawa: Jeden Świat, 2009.

вая литература», предложенная Гёте. Наконец, и Салмана Рушди было бы неверно трактовать как только лишь англоязычного или индийско-британского автора; к добру ли это или к худу, но он еще и мусульманский писатель – и без его мусульманского бэкграунда ни его книги, ни траектория его жизни, включая полосу преследований и гонений, не будут должным образом поняты.

Учитывая все сказанное, я предлагаю не просто возрождать идею Гёте о мировой литературе, но одновременно существенно расширять и заново интерпретировать ее. Даже сам Гёте обращал внимание на то, что в становлении мировой литературы может таиться тенденция к стандартизации и конвергенции отдельных литератур, а в наши дни наличие такого неприятного явления вообще не вызывает сомнений. Это обстоятельство, кстати, уже спровоцировало жаркие дебаты и породило на свет книги с такими названиями, как, например, «Против мировой литературы»<sup>32</sup>.

Чтобы противостоять этой тенденции к единообразию, европеизации и конвергенции в нынешнем литературном мире, исключительно важно подчеркивать базовый космополитизм, составляющий основу любой идеи всемирной литературы. Суть эта, запечатленная в стихотворении Рюккерта об арабских текстах, которые приветствуются именно потому, что они «чужие» и «иные», предполагает восприятие и уважение всех литератур планеты как общего свершения и наследия всего человечества, а не отдельных наций, народов, языков или культур. Классическая литература Востока, о которой Гёте пишет во второй части книги, озаглавленной «Статьи и примечания к лучшему уразумению “Западно-восточного дивана”», предоставляет нам яркие примеры этого. Ведь, скажем, Хафиз не был просто (или в первую очередь) иранским поэтом: он скорее являлся поэтическим вестником того большого феномена, который Хамид Дабаш – другой видный ученик Эдварда Саида – назвал «персидским литературным гуманизмом»<sup>33</sup>, вполне сравнимым с латинским гуманизмом европейского Средневековья. Причем первый возник даже немного раньше второго, распространился более широко и просуществовал дольше. Более того, в отличие от латинского гуманизма, он и сегодня способен похвастаться несколькими авторами, которых люди до сих пор читают в персидских оригиналах: среди них Фирдоуси, Аттар, Руми, Саади, Низами, Хафиз, Омар Хайям.

Восток, даже если он и продолжает носить давно дискредитированное, но все еще привлекательное название, созрел для того, чтобы быть заново открытым и по-новому оцененным –

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР

ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ»...

**32** См.: АРТЕР Е. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. London: Verso, 2013.

**33** См.: ДАШАНИ Н. *The World of Persian Literary Humanism*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

ШТЕФАН ВЕЙДНЕР  
ВОПРОШАЯ О «ВОСТОЧНОМ  
ВОПРОСЕ»...

в качестве мультикультурного (то есть принадлежащего и доступного всем народам и всем культурам) царства воображаемого, которое обладает огромным критическим и утопическим потенциалом. В ходе этой переоценки концепт мировой литературы поможет нам разрешить внутренний конфликт, который был присущ западному взгляду на Восток с эпохи Просвещения. Если Восток и Запад, как писал Гёте, на самом деле отныне будут неотделимы друг от друга, то и ориентализм тоже перестанет существовать. А когда «восточный вопрос» перестанет вставать перед нами, мы сможем сказать себе: наконец-то, мы ответили на него правильно.

*Перевод с английского Андрея Захарова, доцента факультета международных отношений, политологии и зарубежного регионоведения РГГУ*

## ВЕЛИКИЙ БОМБООТРАЖАТЕЛЬ И ЕГО КОНСТРУКТОРЫ

**Д**ля начала – пара цитат из личных писем жителей Семипалатинска (восточный регион Казахской ССР), отправленных в 1960-е. В них рассказывается об ощущениях и мыслях, которые вызывают испытания атомного оружия, проводящиеся у этих людей под боком – на Семипалатинском ядерном полигоне. В двух письмах, датированных 1965 годом и отправленных в Ленинград и в Судак (Республика Крым), читаем:

«Сажу на диване и пишу, а он дрожит, и чувствую, что колеблется. В мыслях: опять подземное испытание. Вот несчастная область. До этого было испытание, так отделались сильным сотрясением почвы».

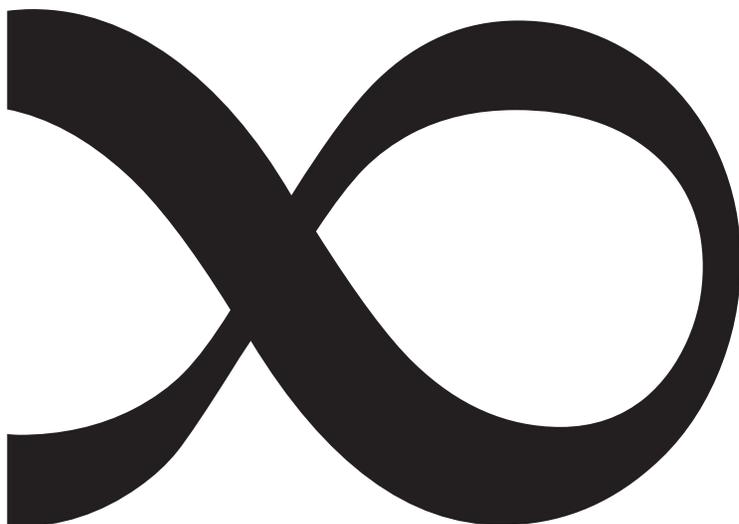
«Как оформлю пенсию, так решил покинуть Семипалатинск, чтобы не быть подопытным животным, не слышать гула взрывов»<sup>2</sup>.

Эти письма вызывают ряд взаимосвязанных вопросов: что значит быть «подопытным животным»? Куда можно сбежать,

- 1** Я благодарю Дениса Шалагинова за его редакторское участие, без которого это эссе не могло бы появиться.
- 2** Информация начальника УКГБ при Совете Министров Казахской ССР по Семипалатинской обл. М. Джандильдинова первому секретарю Семипалатинского обкома КП Казахстана М.П. Карпенко об отрицательной реакции населения на атомные испытания, 19 августа 1966 г. Секретно // Казахстан за безъядерный мир. Сборник документов и материалов / Ответ. ред. В.Н. ШЕПЕЛЬ. Алматы: Print Express, 2011. С. 64, 65.



Анна Горская – филолог,  
исследовательница  
космизма.



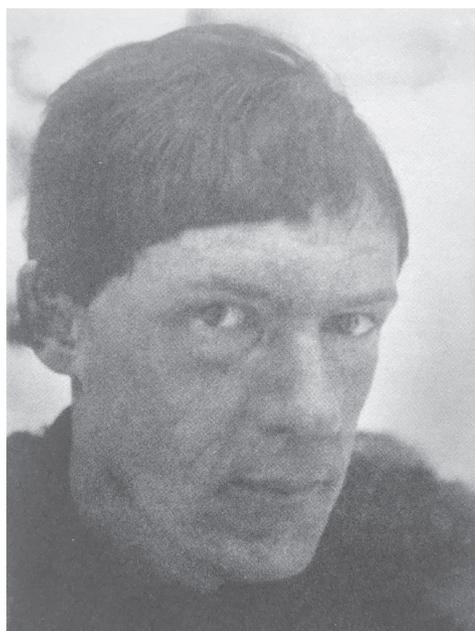
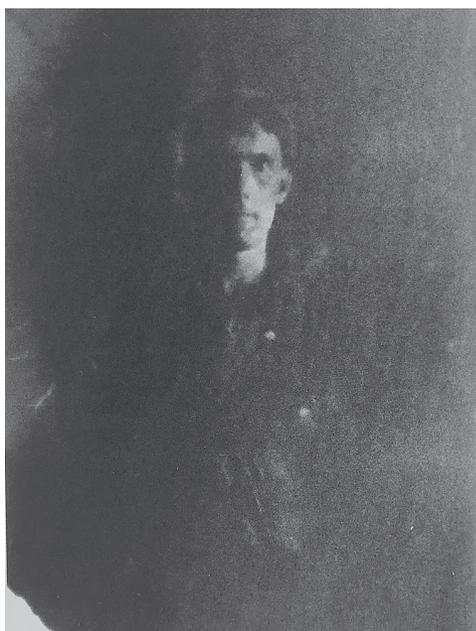
CASE  
STUDY

АННА ГОРСКАЯ  
БЕЗ ПРЕТЕНЗИЙ  
НА ЧИСТОТУ

Илл. 1, 2. Сергей  
Калмыков. Фото из  
личного архива худож-  
ника в Центральном  
государственном архиве  
Республики Казахстан.  
Здесь и далее – все фото-  
графии предоставлены  
арт-группой ORTA.

чтобы перестать им быть? Если (применительно к Семипалатинску) государственное чрезвычайное положение – это когда диван, многоэтажка и земля, на которой она стоит, ходят радиоактивным ходуном, то как сделать так, чтобы это землетрясение превратилось в действительное чрезвычайно положение?<sup>3</sup> И что оно будет собой представлять?

К этим вопросам подводит серия «Спектаклярных Экспериментов», которой этой весной в нью-йоркском экспериментальном театральном пространстве «La MaMa» открылся долгосрочный художественный проект под названием «Планетарная Программа Великого Атомического Бомбоотражателя (ВАБО)». Это инициатива казахстанской арт-группы ORTA, работающей на стыке театра, изобразительного и инженерного искусства, видео-арта, музыки и социально-философских исследований. ORTA заявили о себе в 2022 году, когда превратили первый национальный павильон Казахстана на Венецианской биеннале в «ЛАЙ-ПИ-ЧУ-ПЛИ-ЛАПА Центр Новой Гениальности», созданный, как и все, что делают ORTA, по мотивам жизни и мысли Сергея Калмыкова (1891–1967) – казахстанского художника, теоретика искусства, писателя, визионера и самопровозглашенного «Гения Абсолютной Межпланетарной Категории»<sup>4</sup>.



- 3 «Традиция угнетенных учит нас, что переживаемое нами “чрезвычайное положение” не исключение, а правило», и значит, «наша задача – создание действительного чрезвычайного положения» (Беньямин В. *О понятии истории* // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 83).
- 4 Калмыков С. *Путеводитель по Сергею Калмыкову*. Алматы, 2022. О первом Казахском павильоне на Венецианской биеннале см.: LACE I. ORTA's «LAI-PI-CHU-PLIEE-LAPA Centre for the New Genius» // e-flux. 2022. June 10 ([www.e-flux.com/criticism/474279/orta-s-lai-pi-chu-plee-lapa-centre-for-the-new-genius](http://www.e-flux.com/criticism/474279/orta-s-lai-pi-chu-plee-lapa-centre-for-the-new-genius)).

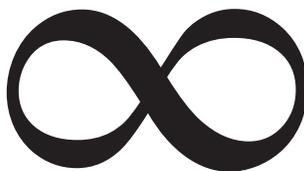
Ниже я подробнее рассмотрю концептуальную связь между творчеством Калмыкова и ORTA, пока же в качестве преамбулы отмечу, что (вне)научно-фантастические Атомические Бомбоотражатели – тоже придумка Калмыкова, датируемая, правда, еще 1930-ми. Тогда у Советского Союза не было ни ядерного вооружения, ни нужды создавать для него в казахстанской степи испытательный полигон размером с Бельгию. Все изменилось после Второй мировой войны, когда в июле 1945 года на Потсдамской конференции президент США Гарри Трумэн в частном порядке сообщил Сталину, что у Америки есть теперь новое оружие небывалой разрушительной мощи, а 6-го и 9 августа Соединенные Штаты сбросили ядерные бомбы на Хиросиму и Нагасаки. После этого советское правительство всерьез взялось за собственный ядерный проект. Первое испытание атомной бомбы состоялось на Семипалатинском полигоне 29 августа 1949 года. За этим – и вплоть до 12 февраля 1989-го<sup>5</sup> – последовали еще более 450 взрывов, сначала атмосферные и наземные (включая два термоядерных мощностью до 1,6 мегатонн), а с 1963-го – подземные<sup>6</sup>. Их истории, унесшие и искалечившие огромное количество жизней, и являются фактической основой нового проекта ORTA.

В частности, это истории степи, которая в некоторых областях оказалась на столетия заражена опасными радионуклидами (срок полураспада америция-241, к примеру, составляет 432 года); истории подопытных овец, коров, свиней, собак и других животных, на которых испытывалось воздействие ядерных взрывов на живую плоть; истории нескольких молодых людей, которых с той же целью не эвакуировали во время первого термоядерного взрыва из ближайшего к полигону села Карааул, в результате чего лишь некоторые из них дожили до 50 лет; истории стариков из этого и других подобных сел, рассказывающих современным исследователям, как их родственники и друзья умирали молодыми от раковых и сердечных болезней, а сыновья и дочери кончали с собой из-за ментальных расстройств, спровоцированных испытаниями; истории их внуков и правнуков, рождавшихся без рук и с опухолями вместо лиц. И все это – на фоне сопровождавших строительство полигона циничных расчетов, согласно которым соответствующая территория мыслилась как «почти необитаемая»<sup>7</sup>. В течение сорока лет испытаний центральную власть в принципе не заботила помощь жертвам радиации: информация о влиянии

**5** Это дата последнего взрыва. Официальной же датой закрытия полигона считается 29 августа 1991, когда Нурсултан Назарбаев подписал указ «О закрытии Семипалатинского испытательного ядерного полигона».

**6** Все исторические факты и свидетельства по теме Семипалатинского полигона приведены по: KASSENOVA T. *Atomic Steppe. How Kazakhstan Gave Up the Bomb*. Stanford: Stanford University Press, 2022; *Казахстан за безъядерный мир...*

**7** KASSENOVA T. *Op. cit.* P. 13.



ядерных загрязнений на жизнь и здоровье людей собиралась и обрабатывалась, но лишь в научных, оборонных целях. Докторам из областных больниц предписывалось фальсифицировать диагнозы, связанные с последствиями облучения, а за все время функционирования полигона в окружающих его районах не было построено ни одной сельской больницы.

## ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ ПОДОПЫТНЫМ ЖИВОТНЫМ?

Главная тема нового проекта ORTA – так называемая голая жизнь, то есть жизнь, не защищенная от властных манипуляций никакими правовыми нормами, жизнь в условиях чрезвычайного положения, оказывающегося, по Джорджо Агамбену, скрытым принципом любого государства, сделавшегося до последней степени явным в XX–XXI веках. Находясь в ситуации чрезвычайного положения, мы обнаруживаем себя в паранормальном мире, где законы, ценности, жизненные статусы не играют никакой роли; их реальность целиком определяется суверенной властью. Отсюда требование Агамбена заменить прежнюю политическую онтологию, «основанную на примате действительности над возможностью»<sup>8</sup>, новой – полагающейся на неразличимость этих начал, представленных голой жизнью и пронизывающим ее суверенным законом. Предельным выражением этого отношения у Агамбена оказывается концентрационный лагерь – «чистое, абсолютное и непревзойденное биополитическое пространство», мыслимое как «тайная парадигма политического пространства современности»<sup>9</sup>.

Находясь в ситуации чрезвычайного положения, мы обнаруживаем себя в паранормальном мире, где законы, ценности, жизненные статусы не играют никакой роли; их реальность целиком определяется суверенной властью.

Судя по опыту Казахстана, другим образом для передачи этого смысла мог бы послужить советский ядерный Семипалатинский полигон и окружавшие его поселения. ORTA называют это историей «атомической бесчеловечности» и хотят использовать ее энергию «как топливо для получения гениальной энергии преобразования мира»<sup>10</sup>. Каким образом?

8 АГАМБЕН Дж. *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Европа, 2011. С. 61.

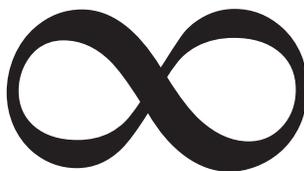
9 Там же. С. 156–157.

10 Из личной переписки с участниками ORTA.

Здесь самое время сказать, что ключевой материальный элемент всех «спектаклярных экспериментов» ORTA – это широко понятый мусор. Наравне с людьми, действующими на сцене или в кадре, с их голосами и движениями, в каждом иммерсивном перформансе ORTA (которые они называют «машинами по активации Внутреннего Гения человека»<sup>11</sup>) задействовано огромное количество упаковочного, бросового, отработанного материала: крафтовая бумага, старые ткани, скотч, пластик, пенопласт, сотни квадратных метров фольги, картон, отслужившие свое кондиционеры, магазинные витрины и хозяйственные сумки, вышедшая из употребления бытовая техника и так далее. К примеру, в нью-йоркском запуске «Планетарной Программы Великого Атомического Бомбоотражателя» использовались 25 тысяч камней-генионитов<sup>12</sup>, скатанных из фольги. И, судя по фотографиям с перформанса, которые мне показывал Рустем Бегенов, больше всего они напоминали мусорные залежи, неровным слоем покрывшие пол одной из сцен «La MaMa»<sup>13</sup>.

Голая жизнь как тема «Великого Атомического Бомбоотражателя» и эта мусорная медиальная среда хорошо согласуются друг с другом. «Мусор» и его синонимы – «отбросы», «нечистоты», «биомасса» – нередко используются в современной мысли для описания тех, кто выведен за рамки нормальной, гражданской человеческой жизни, защищенной безусловностью законов и незыблемостью прав; тех, кто самим фактом своего существования показывает защищенному законами и правами обществу, как через его чистый, благополучный *heimlich* с неизбежностью протрупа *unheimlich*<sup>14</sup>.

- 11 Гений каждого человека, пробуждаемый в нем «спектаклярными экспериментами», – один из главных концептов в работе ORTA. Как поясняет театральный режиссер Рустем Бегенов, один из создателей ORTA: «Калмыков называл себя Гением – и он им был. “Был” здесь как активное действие, а не сторонняя оценка его состояния. Каждая личность может делать то же самое: назвать себя Гением и быть им. Заявить. Решить. Практиковать. И не сравнивать себя с другими: Гений – это не оценка способностей. Гений – это абсолютная категория Четвертого Измерения, Измерения без относительности, без размерности» (ЖИЛЯЕВ А., БЕГЕНОВ Р. «Как перенести целую страну в четвертое измерение. Это задача» // Sygma. 2023. (<https://syg.ma/@sygma/arsienii-zhiliaiev-i-rustiem-bieghienov-kak-pierieniesti-tsieluiu-stranu-v-chietvierioe-izmierieniie-eto-zadacha>)).
- 12 Отсылка к частицам гениальности, генионам, впервые выявленным ORTA в ходе венецианского «ЛАЙ-ПИЧУ-ПЛИ-ЛАПА Центр Новой Гениальности». Как поясняет Рустем Бегенов: «Генионы – фундаментальные частицы в Новой Гениальности, являющиеся манифестацией Четвертого Измерения в человеке. Каждый человек пребывает в Четвертом Измерении посредством своих генионов, и Четвертое Измерение пребывает в человеке в виде генионов. Механизм Манифестации Четвертого Измерения в других известных измерениях еще не до конца изучен. Но известно, что в некоторых существующих системах этот механизм проявляет себя как “нелокальность”, “сингулярность”, “магия”. То есть генионы – это частицы, из которых состоит гений» (Там же).
- 13 Сергей Калмыков тоже ценил соответствующие материалы. После его смерти в его алма-атинской квартире были найдены «больше тысячи картин, около десяти тысяч страниц рукописей, множество альбомов с рисунками и текстами», а также «всевозможные куски обоев, картона и линолеума, на которых он также рисовал и писал» (Там же).
- 14 См.: ЛАПОРТ Д. *Non olet – Не пахнет* // *Ароматы и запахи в культуре. Книга 1* / Сост. О.Б. ВАЙНШТЕЙН. М.: Новое литературное обозрение, 2010; MARDER M. *Compassionate Genocide* // *The Philosophical Salon*. 2024. April 22 (<https://new.thephilosophicalsalon.com/compassionate-genocide/>); ŽIŽEK S. *We Are All Biomass* //



Однако само по себе это отождествление голой, полигонной жизни и мусорной сценографии ОРТА еще не проясняет замысел «ВАБО». Чтобы понять его, нужно разобраться в том, что именно ОРТА творят с мусором и почему это творчество способно предложить жертвам казахстанского ядерного геноцида такую реабилитацию, какой они не могли и никогда не смогут получить, полагаясь на государственную, правовую, демократическую поддержку.

## Куда сбежать подопытному животному?

Политику Казахстана эпохи перестройки и первого постсоветского десятилетия определяла тема освобождения от ядерного ярма. Вначале это была борьба за закрытие полигона, увенчавшаяся успехом 29 августа 1991 года. Затем повестка расширилась до избавления страны от расположенного на ее территории атомного оружия и связанного с ним радиоактивного мусора. При участии США и России Казахстан занимался вывозом своих ядерных отходов в виде высокообогащенного плутония, ликвидировал остатки взорванных шахт на местах бывших дислокаций ракет «Сатана», зачищал и консервировал многокилометровые туннели и скважины под поверхностью заброшенного полигона. Кульминацией стало принятие Казахстаном официального статуса безъядерного государства, подписание в этом качестве международного Договора о нераспространении ядерного оружия и последующее превращение Нурсултана Назарбаева во всемирного посла ядерного разоружения.

За всем этим стояло стремление казахстанцев перестать быть «мусором», советской колонией, с которой московская метрополия могла творить все что ей вздумается, желание встроиться на правах самостоятельного, перспективного участника в международную систему. Однако, как сразу стало понятно, превращение из угнетенного меньшинства в национальное демократическое большинство ничего не сделало с принципом чрезвычайного положения, принципом неразличимости между суверенной властью и пронизанной ею голой жизнью. Тогжан Касенова недвусмысленно показывает это в главах своей книги, посвященных движению Казахстана к подписанию и ратификации Договора о нераспространении. Они полны лапидарными, но постоянными указаниями на то, что парламент Казахстана – марионеточная структура, а страной правили два человека – Назарбаев и его ближайший советник Тулеген Жукеев.

Project Syndicate. 2024. July 23 ([www.project-syndicate.org/commentary/environmental-predicament-basis-for-solidarity-by-slavoj-zizek-2024-07](http://www.project-syndicate.org/commentary/environmental-predicament-basis-for-solidarity-by-slavoj-zizek-2024-07)).

Как подтверждает история Казахстана, в современном государственном устройстве бессмысленно выделять миноритариев и мажоритариев<sup>15</sup>. Однако есть и другая причина, по которой эмансипация не претендующей на чистоту, якобы «низшей» расы не может иметь ничего общего с «нашими (то есть “западными”) демократиями»<sup>16</sup>. Ведь большинство всегда вытесняет как свое «низкое» происхождение, так и становление, которое, по логике Делёза и Гваттари, единственное способно избавить всемирный «сброд» от статуса голой жизни. Лишь те, чья гибкость до крайней степени обнажена государством и рынком, что на протяжении столетий превращали этот «сброд» в живой товар, способны (при посредничестве философов и художников) на предельное высвобождение сил де- и ретерриториализации из государственных, рыночных оков, на энтузиазм бесконечного становления-любим, выводящий за границы настоящего.

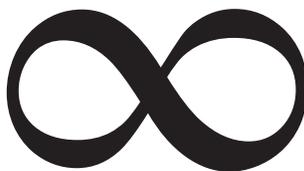
АННА ГОРСКАЯ  
БЕЗ ПРЕТЕНЗИЙ  
НА ЧИСТОТУ

## Превращение из угнетенного меньшинства в национальное демократическое большинство ничего не сделало с принципом чрезвычайного положения, принципом неразличимости между суверенной властью и пронизанной ею голой жизнью.)

Отдельные намеки на этот путь сопротивления рабству, противоречащий идее государственной, национальной идентичности, ощутимы уже в истории борьбы Казахстана за независимость. Нарисованная Умыт Сакхариевой и Жамилем Иссином эмблема народного движения «Невада–Семипалатинск», инициированного в 1989 году с требованием закрыть Семипалатинский полигон, изображает индейского и казахстанского старейшин, сидящих друг против друга посреди холмистого природного ландшафта. Тем самым на флаг оказываются подняты вовсе не «светопроницаемые» носители гражданских ценностей законности, права и свободы (торговли), а те, кто всегда был исключен из их круга, те, чьи территории воспринимались

**15** На деле вместо тех и других существует лишь сторона «сплошной катастрофы, непрестанно грозящей руины над руинами» (Беньямин В. *Указ. соч.* С. 84). Эдвард Саид проблематизирует эту общность большинства и меньшинства, призывая европейских и американских ориенталистов прекратить «блюсти свою чистоту» и, наконец, разглядеть сцену имперской колониальной политики, определившую их знание и письмо. Саид открывает на месте западного «мы», якобы превосходящего «восточную отсталость», такое же властное изобретение, какое представляет собой Восток, подвергшийся «ориентализации». Отсюда его требование: устранить – в перспективе борьбы с идеологической репрезентацией – не только «Восток», но и «Запад». См.: Саид Э. *Ориентализм. Западные концепции Востока* / Перев. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006.

**16** Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* М.: Академический проект, 2009. С. 127, 126.



европейскими колонизаторами как *terra nullius*<sup>17</sup>. Тот же выбор стороны меньшинства ощутим и в описываемом Тогжан Касеновой разговоре представителей «Невады–Семипалатинска» с советским командованием полигона. Вице-президент движения Мурат Ауэзов сначала удивил генерала Аркадия Ильенко и его офицеров неожиданным вопросом, кому из них известно творчество классиков казахской литературы, происходящих из Семипалатинской области, а затем и вовсе огорошил их, поинтересовавшись, знают ли они, сколько степных сурков погибло с тех пор, как начались испытания. «Какие еще сурки?!» – не выдержал Ильенко<sup>18</sup>. Что сказал на это Ауэзов, неизвестно, но консистентным ответом на вопрос генерала можно считать всю нынешнюю художественную работу ORTA, которые, становясь «безголовыми, безъязыкими и безграмотным», превращают атомную степь в землю, что «осуществляет на месте движение детерриториализации, тем самым преодолевая границы любой территории»<sup>19</sup>.

## ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ ЧРЕЗВЫЧАЙНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

В «Спектаклярных Экспериментах» ORTA, которые всегда устраиваются заново, мизансцены возникают из непредсказуемых монологов, звуков, перемещений самых разных людей, с одной стороны, и столь же удивительных, подвижных, порой исключительно масштабных мусорных композиций – с другой. Эти сцены – прежде всего благодаря музыке и свету, их мастерским акцентами и фону – очень хорошо удерживаются, и в то же время за ними всегда ощущается бесконечное, неприсваиваемое движение потоков мысли и материи, которое несет, пронизывает и пересобирает все моменты спектакля, погружая их в зону неразличимости воображаемого и реального.

Эти эксперименты больше всего напоминают тексты вдохновителя ORTA Сергея Калмыкова. Его поэмы со слабо прочерченными сюжетными линиями представляют собой зыбкие петли всевозможных образов, цепляющихся друг за друга, перетекающих один в другой, не нуждающихся в интерпретациях, в поиске за ними каких-то скрытых смыслов. В поэме «Потряса

**17** «Термин *terra nullius* известен как юридическое понятие. Он использовался европейскими странами во время колонизации Австралии и Африки, а также при продвижении на запад Северной Америки. Считалось, что люди, жившие в этих местах, были дикарями или кочевниками, у которых не было представления о владении землей. [...] *Terra nullius*, однако, означает гораздо больше, чем ничейная земля. Он означает землю, открытую для того, чтобы быть сформированной» (Да Кунья Д. *Речная грамотность* // Городские исследования и практики. 2024. Т. 9. № 2. С. 73–74). О «светопроницаемых телах» см.: Лапорт Д. *Указ. соч.* С. 570.

**18** Kassenova T. *Op. cit.* P. 85.

**19** Делёз Ж., Гваттари Ф. *Указ. соч.* С. 127, 98.



АННА ГОРСКАЯ  
БЕЗ ПРЕТЕНЗИЙ  
НА ЧИСТОТУ

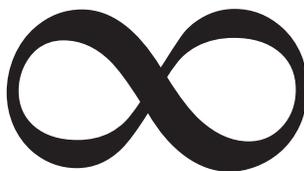
*Илл. 3. «Спектаклярные Эксперименты» в первом павильоне Казахстана на 59-й Венецианской биеннале, 2022 год. Фото Дарьи Джумели.*

платиновым жезлом (человек с расшатанными нервами)» появляется *alter ego* автора, «Гроссмейстер линейных искусств», «тысячелетний молодой человек, изобретатель золотых перекапти-поле». Две тринадцатилетние девочки показывают ему тринадцать бледно-голубых ячеек – каждое размером с голубиное, – полученных в ходе опытов на ферме, а он советует им «поднять свои интимнейшие тайны на степенность мировой рекламы» и объявить всему свету, что они сами несут эти яйца. Вот все отправляются на ту ферму на 48-моторном дирижабле под управлением «великого и презренного ЛАЙ-ПИ-ЧУ-ПЛИ-ЛАПА и Конструктора Летающих Башней-Вихрей», но в корзинах дирижабля, по которым расселись пассажиры, обнаруживаются горы мертвых мух. Их начинают выметать через дверцы в полу, и «миллиарды дохлых мух сыплются на обожженные солнцем поля и пашни», а тем временем «над полями повисают радужные тысячекилометровые буквы»: «Так жить дальше – нельзя!», «Мухи и те дохнут от скуки», «Надо обновить мир»<sup>20</sup> и так далее. У подобных калмыковских историй нет начал и концов в строгом смысле (это дополнительно подчеркивается тем, что они всегда начинаются и заканчиваются по принципу «вдруг», то есть случайно). Поэтому ORTA, вслед за самим Калмыковым, и называют десять тысяч листов его рукописного архива, которые они уже начали публиковать, «романом в тысячи томах».

Отказ от привычной ориентации на начало и конец – один из главных художественных принципов самих ORTA. Заимствуя словарь Делёза и Гваттари, можно сказать, что «Спектаклярные Эксперименты» ORTA, как и тексты Калмыкова, не столько историчны, сколько географичны, у них есть только середина<sup>21</sup>

**20** Калмыков С. *Указ. соч.*

**21** Делёз Ж., Гваттари Ф. *Указ. соч.* С. 129.



(само слово ORTA с казахского переводится именно как «середина», «среда»). Это ясно показано в документальном фильме Таисии Круговых («Gogol's Wives») «Теория новой гениальности» (2021), снятом о том, как создавалась и проходила московская постановка «Первого Атомического Бомбоотражателя» в Центре Мейерхольда, оказавшаяся эскизом для «ВАБО». В одной из сцен фильма (таймстеп 19:28) Рустем Бегенов протестует против объявления, в котором администрация Центра извиняется перед зрителями за развернувшиеся прямо в фойе работы по сборке этого спектакля, а также зовет их посетить саму постановку, назначенную на 11-е, 12-е и 13 июля. Несогласие вызвано тем, что некое «настоящее», грядущее действие оказывается,



*Илл. 4. Запуск Первого Атомического Бомбоотражателя в Центре Мейерхольда. Москва, 2021 год. Фото Екатерины Краевой.*



АННА ГОРСКАЯ

БЕЗ ПРЕТЕНЗИЙ  
НА ЧИСТОТУ

*Илл. 5. Перформер-проводник Александра Морозова во время настройки в Первом Атомическом Бомбоотражателе в Центре Мейерхольда. Москва, 2021 год. Фото Екатерина Краевой.*

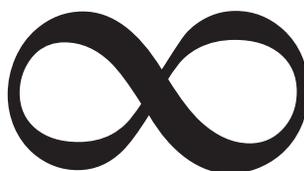
в логике этой записки, противопоставлено подготовке его сценографии, а между тем и то и другое – равноправные элементы единого художественного процесса:

«Суть монтажа выставки в том, что она на глазах зрителей и должна монтироваться, а когда мы пишем такие объявления, мы для них создаем рамку, говорим: вы на это не смотрите, а приходите 11 числа».

Стоит заметить, что Бегенов выступает не только против игнорирования метода ORTA, но и против восстановления диспозиции большинства (зрители, которым неприятно видеть хлам, поскольку они пришли в культурное место, а не на свалку) и противопоставленного ему сбродного меньшинства (создающая беспорядок и мусор подготовка сценографии «Бомбоотражателя»). Тем самым он еще раз удостоверяет: в спектаклях ORTA на месте одних и других, их общей судьбы – лишь те, кто опрокинут в бесконечное становление-любыми.

Это чувствуется даже в такой детали, как медицинские маски, которые носят многие зрители на записях спектаклей ORTA, сделанных в Казахстане и России в ковидные времена. На спектаклях ORTA эта деталь костюма и ее восприятие совершенно преобразуются. Зрители в этих постановках могут не только наблюдать за действием, но и участвовать в нем. Для них у ORTA всегда готовы листы крафтовой бумаги, фольга и прочая атрибутика, из которой публика с воодушевлением лепит всевозможные импровизированные костюмы. Маски здесь кажутся уже не знаками «мусорной» жизни, а лишь одними из множества случайных эпизодов окружающей экспериментальной среды.

Вообще зрителям на «Спектакулярных Экспериментах» ORTA позволено гораздо больше обычного, и прежде всего это каса-



ется их свободы от тех конвенциональных реакций, какие они привыкли испытывать под воздействием искусства. Рустем Бегенов рассказывает, как в Нью-Йорке, на запуске «Планетарной Программы ВАБО», одна из местных актрис поделилась своими переживаниями от спектакля, подчеркнув, что в сцене с народной казахской песней, которую исполняет в постановке перформер-проводник Александра Морозова, ОРТА совсем немножко не дотянули до того, чтобы она – как зрительница – смогла пустить слезу. Но от этих смоделированных аффектов ОРТА бежит как от огня, поскольку такое моделирование обнуляет все, чем они занимаются. Отсюда их принципиальная ориентация на бесконфликтное повествование, лишённое любого драматического противостояния, будь то борьба свободы и рока, правых и виноватых или жизни и смерти. Подобная структура всегда педагогична, она ведет к очищению в ракурсе той или иной истины, а ОРТА и их герои не претендуют на чистоту.



Илл. 6. Перформер-проводник Александра Морозова во время нью-йоркских «Спектаклярных Экспериментов» в «La MaMa», Нью-Йорк, 2024. Фото Ливии Са.

И первый из этих героев – опять же Сергей Калмыков. Живописец первого советского авангардного поколения, в 1935 году сбежавший от сталинских чисток в Казахскую ССР, получив в Алматы должность оформителя в музыкальном театре. Тот, кто при жизни, как и после смерти, никогда не признавался профессиональным арт-сообществом в качестве «хоть сколько-нибудь хорошего художника»<sup>22</sup>. Нищий старик, которого все считали помешанным и который уже был близок к смерти в своей захламленной однушке без газа и света, со стопками газет вместо мебели – но соседи взломали дверь в его квартиру и отправили его в психиатрическую лечебницу, где прежде, чем умереть, Калмыков успел порадоваться горячему супу.

22 Жилыев А., Бегенов Р. Указ соч.

«Сброд» – оптимальное резюме такой биографии. Но эта «нечистота» была доведена до такой ясности, что ее обладатель научился мастерски ускользать из голой жизни. Сначала он ускользнул в Алматы. Потом – в образы «Гроссмейстера линейных искусств» и «Конструктора Летающих Башней-Вихрей», в фантастические наряды (невероятной ширины штаны, декорированные консервными банками, красный берет), которые Калмыков придумывал для этих концептуальных персонажей, чтобы разгуливать в них по городу. Наконец, он ускользнул в сами эти прогулки, возвращаясь с которых, «Гений Абсолютной Межпланетарной Категории» записывал в дневнике: «Подходя к своему дому, я думал: “Я уже вступил в Полосу Безсмертия!”»<sup>23</sup>, ускользнул в тот план, который сам определял как «бесконечные перспективы вариационных рядов», высекающие «из пучка линий и ниток отдельные серии точек, которые мы воспринимаем как комплекс настоящего»<sup>24</sup>. С таким вдохновителем ORTA знают, из какого сора и какими путями растут новый народ и новая земля.

АННА ГОРСКАЯ  
БЕЗ ПРЕТЕНЗИЙ  
НА ЧИСТОТУ

**23** Калмыков С. *Указ. соч.* Авторская орфография сохранена.

**24** Там же.



ТАТЬЯНА  
ВОРОЖЕЙКИНА



## Венесуэльская беда – 2

**З**а два с половиной месяца, прошедших после президентских выборов 28 июля 2024 года, ситуация в Венесуэле очевидно зашла в тупик<sup>1</sup>. Результаты, о которых объявили лидеры оппозиции, Мария Корина Мачадо и Эдмундо Гонсалес Уррутия, на основании подсчета полученных ими 83,5% протоколов с избирательных участков, в начале октября были подтверждены Центром Картера – единственной независимой международной организацией, допущенной венесуэльскими властями к наблюдению за выборами. Дженни Линкольн, глава наблюдательной миссии Центра, предъявила полученные ею оригиналы протоколов на заседании Постоянного комитета Организации американских государств (Organización de los estados americanos).

**1** Подробнее о выборах и ситуации в Венесуэле см. мою предыдущую статью: Ворожейкина Т. *Венесуэльская беда* // Неприкосновенный запас. 2024. № 4 (156). С. 195–208.

**ПРЕВРАТНОСТИ  
МЕТОДА**



Центр Картера, засвидетельствовав подлинность протоколов, официально заявил, что проведенный анализ подтверждает победу Гонсалеса Уррутии, получившего более 60% голосов<sup>2</sup>.

Речь идет о протоколах голосования, которые автоматизированная система распечатывает немедленно после закрытия избирательных участков; по закону копии этих документов направляются в Центральный избирательный совет (Consejo Nacional Electoral) и в обязательном порядке выдаются всем представителям партий и наблюдателям, присутствующим на участке. Предоставления этих первичных данных голосования безуспешно добиваются от режима Мадуро лидеры иностранных государств и ведущие международные организации – ООН, Европейский союз, Организация американских государств. Но венесуэльские власти отказываются обнародовать требуемые данные и, опираясь на решения подконтрольных им Центрального избирательного совета и Верховного суда (Tribunal Supremo de Justicia), считают Мадуро избранным президентом и готовятся к его инаугурации на третий срок 10 января 2025 года.

В течение этих месяцев сторонники оппозиции неоднократно выходили на улицы венесуэльских городов, требуя опубликовать протоколы. Единственным ответом режима стали нарастающие репрессии: более 1700 человек были арестованы и заключены в тюрьмы, за август–сентябрь 2024 года количество политзаключенных выросло в шесть раз. Среди них оппозиционные руководители и мэры городов, граж-

данские активисты и наблюдатели на выборах, журналисты и многочисленные участники протестов, схваченные на улицах или в собственных домах. За участие в протестах был задержан 121 несовершеннолетний, 67 до сих пор остаются в тюрьмах. В заявлении Независимой международной миссии по установлению фактов (Misión Internacional Independiente de Determinación de los Hechos), направленной ООН в Венесуэлу, отмечается, что ее правительство «резко активизировало усилия по подавлению всей мирной оппозиции своему правлению, ввергнув страну в один из самых серьезных кризисов в области прав человека в ее новейшей истории»<sup>3</sup>. Несмотря на богатый опыт применения репрессий, накопленный за десять лет правления режима Мадуро, большинство населения оказалось не готово к нынешнему уровню их свирепости и очевидно запугано: наблюдатели отмечают, что на улицах не говорят, а шепчут.

Это состояние затронуло и оппозицию: 7 сентября Гонсалес Уррутия, после 30 июля скрывавшийся сначала в посольстве Нидерландов, а затем в резиденции посла Испании, был вынужден подписать заявление, в котором признавал решение Верховного суда, отдававшее победу на выборах Николасу Мадуро, и подчинялся этому решению. Заявление было адресовано одному из главных сподвижников Мадуро, председателю Национальной ассамблеи Хорхе Родригесу, и было подписано Гонсалесом Уррутией под личным давлением последнего и в присутствии вице-пре-

2 SINGER F. *El centro Carter presenta a la OEA las actas recopiladas por la oposición de Venezuela que otorgan la victoria a Edmundo González* // El País. 2024. 2 de octubre (<https://elpais.com/america/2024-10-02/el-centro-carter-presenta-a-la-oea-las-actas-originales-de-la-votacion-en-venezuela-que-otorgan-la-victoria-de-edmundo-gonzalez.html>).

3 MOLEIRO A. *Venezuela sextuplica el número de presos políticos y supera a Cuba y Nicaragua* // El País. 2024. 5 de octubre (<https://elpais.com/america/2024-10-05/venezuela-sextuplica-el-numero-de-presos-politicos-y-supera-a-cuba-y-nicaragua.html>).



зидента Венесуэлы Делси Родригес, доводящейся спикеру родной сестрой. Все это происходило вопреки всем международным нормам в официальной резиденции испанского посла, юридически являющейся территорией Испании. В обмен Гонсалес Уррутия, в отношении которого прокурор Венесуэлы выписал ордер на арест, получил возможность вылететь в Испанию, где попросил политического убежища. После того, как 12 сентября Гонсалеса Уррутию принял, хотя и в подчеркнута неофициальной обстановке, председатель правительства Испании Педро Санчес, венесуэльские власти обнародовали текст заявления оппозиционера, а также фотографии и аудиозаписи, опровергавшие, по их мнению, тот факт, что на него оказывалось давление<sup>4</sup>.

Это, несомненно, серьезный удар по венесуэльской оппозиции, хотя 75-летний Гонсалес Уррутия и был ее вынужденным кандидатом после того, как власти запретили участие в выборах Марии Корины Мачадо. Она остается бесспорным лидером оппозиционеров и находится в Венесуэле, хотя и на полуподпольном положении. Уже будучи в эмиграции, Гонсалес Уррутия объявил, что продолжает борьбу за признание воли восьми миллионов проголосовавших за него венесуэльцев и намерен вернуться в страну для инаугурации в качестве ее законно избранного президента. В нынешних реалиях это представляется маловероятным, хотя оче-

видно, что внутренние возможности борьбы оппозиции с режимом практически исчерпаны и лишь в международной сфере сохраняются надежды (или иллюзии) на то, что в Венесуэле может осуществиться мирная передача власти.

Выиграв внутреннюю борьбу, силой задавив всякое сопротивление, режим Мадуро оказался практически в полной международной изоляции. Левые латиноамериканские президенты – Луис Игнасиу Лула да Силва в Бразилии и Густаво Петро в Колумбии, которые пытались посредничать между режимом и оппозицией, – продолжают настаивать на том, чтобы правительство Венесуэлы опубликовало исходные протоколы, на основании которых было объявлено о победе Мадуро. Без этого, как заявил президент Петро в своем выступлении на сессии Генеральной ассамблеи ООН, не может идти речи о признании Мадуро избранным президентом Венесуэлы<sup>5</sup>. Сенат Колумбии, испанские Кортесы и Европейский парламент проголосовали за признание Гонсалеса Уррутии избранным президентом Венесуэлы и потребовали от своих правительств подтвердить это признание<sup>6</sup>. Более двух десятков стран подписали декларацию, в которой фактически признают Гонсалеса победителем выборов «на основе имеющихся протоколов». Генеральный секретарь ООН Антониу Гутерриш выразил озабоченность послевыборным насилием и нарушением прав человека в Венесуэле, потребовав от ее властей

**4** QUESADA J.D. *La historia de la polémica reunión de Edmundo González en la Embajada de España en Caracas* // El País. 20 de septiembre (<https://elpais.com/espana/2024-09-20/la-historia-de-la-polemica-reunion-de-edmundo-gonzalez-en-la-embajada-de-espana-en-caracas.html>).

**5** TORRADO S. *Petro reitera que ni Colombia ni Brasil reconocerán a Maduro si no presenta las actas electorales* // El País 2024. 25 de septiembre (<https://elpais.com/america-colombia/2024-09-26/petro-reitera-que-ni-colombia-ni-brasil-reconoceran-a-maduro-si-no-presenta-las-actas-electorales.html>).

**6** В Испании решение парламента обострило внутреннюю политическую ситуацию, поскольку вызвало раскол в правящей коалиции, ведущая партия которой – Испанская социалистическая рабочая партия (Partido Socialista Obrero Español) – проголосовала против него. Педро Санчес, как многие другие мировые лидеры, считает, что это не поможет разрешить конфликт в Венесуэле и будет повторением ситуации с «временным президентом» Хуаном Гуайдо, которого в 2019 году признали все ведущие страны мира.

большей прозрачности в предоставлении результатов выборов<sup>7</sup>. Верховный представитель Европейского союза по иностранным делам и политике безопасности Жозеп Боррель, комментируя протоколы, опубликованные Центром Картера, сказал:

«Мы не считаем Мадуро демократически избранным президентом. [...] Эти протоколы вместе с предоставленными оппозицией отражают результат, на который мы всегда указывали: Мадуро не выиграл эти выборы, их выиграл лидер оппозиции»<sup>8</sup>.

До сих пор, однако, международное давление не привело к сколько-нибудь заметным результатам. Напротив, режим Мадуро отвечает все более жестко на критику извне, намеренно демонстрируя безразличие к внешнему давлению и свою неуязвимость. В ответ на решение испанского парламента признать Гонсалеса Уррутию избранным президентом Национальная ассамблея Венесуэлы приняла 8 октября решение обратиться к президенту Мадуро с просьбой разорвать дипломатические, консульские и торговые отношения с Испанией. Комментируя это решение, председатель Национальной ассамблеи Хорхе Родригес издевательски предложил депутатам проголосовать за обращение к правительству Испании с требованием «упразднить монархию Бурбонов, которые не служили ничему, кроме коррупции и беспредела, и всегда представляли ультрапра-

вых». Еще больше досталось Боррелю, к которому Родригес обратился лично и публично:

«Дави на нас сколько душе угодно, можешь назначить Гонсалеса Уррутию инфантом [наследником престола. – Т.В.], корольком<sup>9</sup>, делай что хочешь – но у себя. Не вмешивайтесь во внутренние дела Венесуэлы – ни ты, ни Европейский союз, ни испанские Кортесы, ни правительство Испании!»<sup>10</sup>

Обращение на «ты» в испанском языке распространяется на гораздо более широкие категории и оттенки отношений, чем в русском. Однако в контексте публичного обращения к официальному лицу высокого ранга оно, несомненно, носит оскорбительный и уничижительный характер. Этот хамский стиль, чемпионом которого в Латинской Америке до сих пор оставался президент Аргентины Хавьер Милей, отличает после выборов практически все публичные выступления руководителей венесуэльского режима. В частности, Мадуро, который объявил о переносе начала рождественских праздников с 1 декабря на 1 октября 2024 года, так ответил на возражения председателя Венесуэльской епископальной конференции:

«Нет, господин в сутане, вы здесь никому не можете указывать. Иисус Христос принадлежит народу. Рождество принадлежит народу, и народ отмечает его, когда хочет»<sup>11</sup>.

Что позволяет Мадуро и его сообщникам держаться столь самоуверенно и вы-

**7** *Así le contamos el resultado de las elecciones en Venezuela 2024* // El País. 2024. 7 de octubre (<https://elpais.com/americ/2024-10-05/resultados-de-las-elecciones-en-venezuela-2024-en-vivo.html>).

**8** MOLEIRO A. *Ofensiva del chavismo: el Parlamento de Venezuela pide romper relaciones con España y carga contra la monarquía* // El País. 2024. 9 de octubre (<https://elpais.com/americ/2024-10-09/ofensiva-del-chavismo-el-parlamento-venezolano-pide-romper-relaciones-con-espana-y-carga-contra-la-monarquia.html>).

**9** Здесь использовалась игра слов: *reyezuelo* по-испански одновременно уменьшительное от король (*rey*) и название птицы – крапивника.

**10** Ibid.

**11** SINGER F. *Ya es Navidad en Venezuela y Maduro canta villancicos... pero Santa Claus no aparece* // El País. 2024. 7 de octubre (<https://elpais.com/americ/2024-10-07/ya-es-navidad-en-venezuela-y-maduro-canta-villancicos-pero-santa-claus-no-aparece.html>).



зываются в условиях, когда значительная часть венесуэльской оппозиционной прессы в изгнании не устает предсказывать им неизбежное и скорое падение, военный переворот и прочее?

С одной стороны, это, несомненно, стремление сохранить лицо, хорошую мину при плохой игре: режим демонстрирует как своим противникам, так и сторонникам несгибаемую стойкость вопреки враждебным обстоятельствам. Потеряв поддержку двух третей населения – и в особенности тех, кто в течение последних пятнадцати–двадцати лет составлял социальную базу чавизма: бедных и исключенных<sup>12</sup>, – режим сделал ставку только на насилие, на силовое подавление всего, что он воспринимает как неподконтрольное социальное действие. Это одновременно и послание своей главной и единственной опоре – репрессивным структурам и армии, руководство которой до сих пор проявляло лояльность режиму, ничем не оправдывая надежд на ее раскол или появление в ней антидиктаторских тенденций.

С другой стороны, Мадуро уже неоднократно проявлял себя искусным мастером затягивания, демонстративной готовности к переговорам («к настоящим переговорам!») с оппозицией, что позволяло ему выигрывать время. Ровно к этой стратегии он прибег и сейчас: удерживать власть и до бесконечности говорить с теми, кто предлагает ему политический компромисс – в частности, со своими наиболее важными соседями: Колумбией и Бразилией. Хенаро Арриагада, чилийский политик, который в 1988 году был исполнительным

секретарем и одним из руководителей кампании «Нет», приведшей к поражению диктатуры Пиночета на референдуме и возвращению Чили к демократии, отмечает:

«Транзит власти, как правило, осуществляется в условиях катастрофической ничьей, когда режим силен достаточно для того, чтобы оставаться у власти, но недостаточно для того, чтобы полностью подавить оппозицию»<sup>13</sup>.

Режим Мадуро, несомненно, учитывает чилийские уроки и небезуспешно стремится ослабить оппозицию, показать населению, что нет иного выхода из кризиса, кроме смирения и/или эмиграции, масштаб которой волнует режим несравненно меньше, чем его ближних и дальних соседей.

С третьей стороны, сколь бы сильным ни было международное давление, оно до сих пор носило исключительно словесный характер, и режим это прекрасно понимает. Когда доходит до реальных экономических интересов, и он, и его противники (партнеры) ведут себя по-другому. Особенно показательным случаем Испании. В самый разгар дипломатического скандала в сентябре 2024 года, когда министр иностранных дел Венесуэлы Иван Хиль метал громы и молнии против этой страны, министр обороны которой позволила себе называть венесуэльский режим диктатурой, вице-президент Делси Родригес, недавно назначенная еще и министром нефтяной промышленности, принимала руководителя отделения испанской нефтяной компании «Repsol» в Венесуэле Луиса Антонио Гарсию Санчеса. Цель встречи:

**12** См.: ВОРОЖЕЙКИНА Т. *Венесуэльская беда*.

**13** CASTRO M. *Genaro Arriagada y la crisis de Venezuela: «Una transición pacífica tendrá elementos difíciles de tragar, pero imprescindibles»* // El País. 2024. 9 de agosto (<https://elpais.com/chile/2024-08-09/genaro-arriagada-y-la-crisis-de-venezuela-una-transicion-pacifica-tendra-elementos-dificiles-de-tragar-pero-imprescindibles.html>).

успокоить высшее руководство компании и подтвердить приверженность сотрудничеству с ней независимо от политических проблем. «Repsol», которая присутствует в Венесуэле с 1993 года, возобновила свою деятельность в стране в 2023-м, после того, как министерство финансов США выдало ей и еще нескольким транснациональным нефтяным компаниям лицензию на добычу и продажу венесуэльской нефти, сделав для них исключение в американских санкциях, введенных в 2019-м. В результате деятельности совместных предприятий, этих компании с государственной «Petróleos de Venezuela», добыча нефти в Венесуэле выросла в 2024-м до одного миллиона баррелей в день, удвоив объемы предыдущего года<sup>14</sup>.

Такую же позицию занимает и главный экономический партнер венесуэльского правительства – американская транснациональная компания «Chevron», возобновившая добычу венесуэльской нефти в марте 2022 года. По данным газеты «Wall Street Journal», ее представители уведомили администрацию США о своей позиции в отношении режима Мадуро, только что провозгласившего свою победу на выборах и начавшего крушить всех, кто с этим не согласен: «Крайне важно, чтобы “Chevron” разрешили продолжать добывать там нефть, даже если Мадуро останется». По мнению руководства компании, ее присутствие в Венесуэле обеспечивает стабильность мировых поставок нефти и укреп-

ляет энергетическую безопасность США. Бизнес «Chevron» в Венесуэле обеспечивает около 20% национального экспорта сырой нефти и 31% общего дохода правительства от нефти<sup>15</sup>.

Общий объем экспорта нефти из Венесуэлы достиг в августе 2024 года 885 тысяч баррелей в сутки; это на 50% больше, чем в июле<sup>16</sup>. В сентябре 2024-го правительство США ввело персональные санкции против шестнадцати высокопоставленных венесуэльских чиновников, ответственных за избирательный подлог. Эти санкции не меняют, однако, условий деятельности транснациональных корпораций в Венесуэле. Иначе говоря, старое правило, согласно которому бизнес предпочитает стабильность независимо от того, какой политический режим ее обеспечивает, продолжает работать и выступает одним из важных факторов устойчивости венесуэльской диктатуры<sup>17</sup>.

Выборы 2024 года и политический кризис, ими вызванный, представляют собой ключевой этап в 25-летней эволюции чавистского режима. Каким образом мечта о социальной справедливости и включении социально исключенных привела к становлению одного из самых жестоких, бездарных и одиозных авторитарных режимов, а также к самому масштабному исходу населения в современной истории Латинской Америки? Многие противники Мадуро из числа сторонников Чавеса считают, что после смерти последнего распалась

**14** MOLEIRO A., FARIZA I. *Venezuela y Repsol, obligados a entenderse* // El País. 2024. 23 de septiembre (<https://elpais.com/economia/2024-09-23/venezuela-y-repsol-obligados-a-entenderse.html>).

**15** EATON C., GARIP P., STRASBURG J. *Chevron Wants the Oil to Keep Flowing in Venezuela after Disputed Election* // Wall Street Journal. 2024. September 5 ([www.wsj.com/business/energy-oil/chevron-oil-pumping-venezuela-maduro-c9542b0f](http://www.wsj.com/business/energy-oil/chevron-oil-pumping-venezuela-maduro-c9542b0f)).

**16** HAM E. *Amid US-Venezuela Tensions, American Oil Giant Chevron Is the Winner* // Firstpost. 2024. September 16 ([www.firstpost.com/web-show/firstpost-america/amid-us-venezuela-tensions-american-oil-giant-chevron-is-the-winner-vd516782/](http://www.firstpost.com/web-show/firstpost-america/amid-us-venezuela-tensions-american-oil-giant-chevron-is-the-winner-vd516782/)).

**17** Еще перед выборами неназванные представители американского бизнеса высказывались в том духе, что их интересам больше отвечает сохранение стабильного авторитарного режима Мадуро, чем хаос, который неизбежно наступит в результате победы и передачи власти оппозиции.



та демократическая, националистическая коалиция, которая сложилась вокруг него в конце 1990-х. Хосе Баррето, давний сторонник чавизма и бывший мэр Каракаса (2004–2008), объясняет авторитарную инволюцию в Венесуэле следующим образом:

«Мы устали от безобразий, произвола, коррупции, нищеты и поддержали Чавеса. После того, как он изменил свою позицию, отказался от повторения военного переворота и насилия, встал на путь выборов и предложил Венесуэле [политический. – Т. В.] выход, националистически настроенные группы граждан, принадлежавшие к различным политическим течениям – правые, левые, центристы, – объединились вокруг проекта Чавеса, который затем воплотился в Конституции Боливарианской Республики Венесуэла. [...]

Со смертью Чавеса это разнородное и противоречивое политическое единство распалось, и у власти утвердилось господствующее течение, сегодня известное как мадуризм. Мы считаем, что с точки зрения исходного, первоначального боливарианизма это течение является авторитарно-бюрократическим. У Чавеса, в отличие от Мадуро, была определенная предрасположенность к демократии, с ним можно было вести диалог. Он обожал конфронтацию, но умел и разговаривать. Он был очень широким и глубоко демократическим человеком»<sup>18</sup>.

Увлеченность Чавесом, обладавшим мощной личной харизмой, была характерна не только для Венесуэлы, но распространялась на многих левых в Латинской Америке и даже в Европе. После крушения «реального социализма», лишившего левых антикапиталистической альтернативы, когда образ революцион-

ной Кубы окончательно обветшал, утратил привлекательность и уже не мог служить символом обновления, вдруг появился энергичный, молодой<sup>19</sup> лидер, к тому же не принадлежавший к изрядно наскучившей обойме левых и левоцентристских политиков. В Чавесе было много подлинности, он действительно хотел покончить с позорной бедностью в богатой стране, он не только казался, но и был человеком из народа. Все это придавало ему неотразимый оттенок новизны, позволявший многим забыть его военное и путчистское прошлое.

«Новизна [...] – это наш основополагающий и постоянный миф. Мы всегда считаем возможным создать новый мир. Опираясь на свой огромный коммуникативный талант и воспользовавшись самоубийственной слепотой экономических и политических элит того времени, Чавес сконструировал историю, столь же простую, сколь и эффективную: он был воплощением бедняков, их представителем перед лицом насилия со стороны сильных мира сего. Эта история, которая называлась “революция”, была совсем не новой. Но для нас она звучала ново»<sup>20</sup>.

Но было в Чавесе и другое: колоссальная воля к власти – к личной власти, которая всегда оставалась для него не только средством, но и целью, причем с течением времени становившейся главной. Даже у первоначальных сторонников чавизма, которых привлекали его несомненные демократические устремления, всегда оставались сомнения: сможет ли Чавес отказаться от власти, если он проиграет на выборах? За всю историю своего пятнадцатилетнего правления Чавес проиграл

**18** ¿Cuándo empezó la descomposición del chavismo en Venezuela? // Deutsche Welle en Español. 2024. 11 de agosto ([www.youtube.com/watch?v=nIb8nfxuMMw](https://www.youtube.com/watch?v=nIb8nfxuMMw)).

**19** В 1998 году Чавесу было 44 года.

**20** BARRERA TYSZKA A. *Un mito que se sigue muriendo* // El País. 2023. 5 de marzo (<https://elpais.com/opinion/2023-03-05/un-mito-que-se-sigue-muriendo.html>).

лишь однажды – на референдуме об отмене конституционных ограничений по срокам переизбрания президента в 2007 году. Тогда он против воли признал поражение, выступив на митинге:

«Это победа дерьма! [¡Es una victoria de mierda!] На стороне нашего поражения – называйте это так – мужество, смелость и достоинство».

Однако признание поражения не означало у Чавеса готовности отдать власть. Если оппозиция выигрывала выборы губернатора штата или мэра города, что происходило в течение его правления много раз, то победителя немедленно лишали всех экономических, финансовых и институциональных ресурсов<sup>21</sup>. Боливарианская революция, окончательная победа которой была назначена Чавесом на 2021 год, требовала сохранения всей полноты власти. Иначе говоря, и человеческие инстинкты, и идеологические установки Чавеса не оставляли возможности для ухода из власти. Он пришел к власти навсегда, и это главное, что объединяет его с Мадуро.

«[Революция] обернулась монументальным провалом, миражем, поддерживавшимся высокой ценой на нефть и великолепными способностями Чавеса как шоумена. Итог оказался чудовищным: разрушенная страна, лишенная политических институтов, страна, контролируемая новой элитой, которая привела к бедности огромное большинство населения и вытолкнула из страны более 7 миллионов ее граждан. Знамена первоначального чавизма сильно полиняли: теперь они символизируют режим, коррумпированная верхушка которого присвоила более миллиарда долларов и обвиняется международным судом в преступлениях против человечности, жестоких репрессиях, пытках и бессудных казнях. Утвердилось насилие власть предержащих.

21 ¿Cuándo empezó la descomposición del chavismo en Venezuela?

22 BARRERA TYSZKA A. *Op. cit.*

Зеркало, в которое смотрится революция, в увеличенном виде отражает все, что она обличала и с чем обещала бороться»<sup>22</sup>.

Преемники Чавеса унаследовали только его волю к власти, все остальное – его низовой демократизм и неприятие бедности – стало лишь фигурами речи все более пустой официальной риторики.

Была ли эта траектория чавизма predeterminedенной, неизбежной? По-видимому, да. За 25 лет боливарианской революции обнажилась ее голая суть – стремление удержать власть любой ценой. Левые политики и интеллектуалы, поддерживавшие Чавеса на первом этапе, были вытеснены с политических должностей, некоторые ушли в оппозицию режиму. На их место, по общему для таких режимов правилу, пришли люди другого типа: не политики, а функционеры, делом доказавшие свою безусловную преданность вождю. Один из них, Мадуро, победил в борьбе с другими политическими наследниками Чавеса; до сих пор он держал чавистскую корпорацию под контролем и смог навязать себя ей в качестве главного и постоянного лидера. Признать поражение даже в условиях очевидного электорального провала 2024 года – значит разрушить механизмы контроля, без которого разнородная конструкция, включающая высших чиновников, военных, предпринимателей, пойдет вразнос.

Созданная Чавесом властная конструкция и составляет его главное наследие, на предательство которого со стороны Мадуро сетуют левые сторонники Чавеса. Очень характерный, хотя и заочный, диалог состоялся по этому поводу у Кристины Фернандес де Киршнер, лидера левых перонистов и бывшего



президента Аргентины, с Дьосдадо Кабелью, «вечно вторым» человеком венесуэльского режима, ныне занимающим пост министра внутренних дел и отвечающим за репрессии. Выступая в Мексике на международной конференции «Политическая и электоральная реальность Латинской Америки», Кристина Фернандес с большим чувством возвала к лидерам Венесуэлы:

«Я прошу вас не только ради венесуэльского народа, ради оппозиции, ради демократии, но и ради самого наследия Уго Чавеса – опубликуйте протоколы [голосования. – Т.В.!]»

На что получила жесткий отпор со стороны Кабелью, указавшего в том числе на главный и единственный, с его точки зрения, смысл выборов, заключающийся в плебисцитарной легитимации авторитарной власти:

«Почему Милей пришел к власти в Аргентине? Из-за слабости Альберто Фернандеса<sup>23</sup>. Это они предали наследие Киршнера<sup>24</sup>, наследие Перона, они предали народ, свой собственный народ. [...] Существует огромная зависть к Венесуэле, Чавесу, Мадуро. Из-за того, что здесь, в Венесуэле, проект продолжается, а они, побыв правительствами своих стран, отдали власть ультраправым – потому, что они не были верны народу, который их избрал. [...] Наследие Чавеса в надежных руках»<sup>25</sup>.

Какова природа нынешнего авторитарного режима в Венесуэле? Есть ли смысл в том, чтобы продолжать называть его «левым»? При всей нынешней размытости категорий «правый» и «ле-

вый» самым общим критерием левизны и в Латинской Америке, и в мире остается приверженность правительств, политических партий и лидеров, во-первых, к той или иной форме перераспределения в пользу низкодоходных групп населения и, во-вторых, к определенной роли государства в этом перераспределении.

Нынешний венесуэльский режим не удовлетворяет ни одному из этих критериев. В отличие от политики Чавеса, которая позволила перенаправить часть сверхдоходов от экспорта нефти и сократить бедность в 2000-е почти вдвое, за десятилетие правления Мадуро и бедность, и неравенство выросли до рекордных на континенте уровней, в особенности в результате жесткого неолиберального регулирования, применявшегося режимом в 2020–2021 годах<sup>26</sup>. Предприятия, которые номинально находятся в государственной собственности – и, главное, приносимые ими доходы, – фактически принадлежат предпринимателям, бюрократам и политикам, связанным с режимом.

Даже в политэкономическом смысле нынешний венесуэльский режим не является левым – это неопатримониальный, авторитарный капитализм, который основывается на частной собственности лиц, обладающих властью и/или приближенных к ней. Отсюда его несомненное родство с латиноамериканскими правоавторитарными предшественниками 1960–1980-х. Ни один из них, правда, в отличие от чавистского режима в Венесуэле, не смог продер-

**23** Альберто Фернандес – перонистский президент Аргентины в 2019–2023 годах.

**24** Нестор Киршнер – президент Аргентины в 2002–2007 годах.

**25** SENTENERA M. *El inesperado protagonismo de Cristina Kirchner en Venezuela* // El País. 2024. 5 de agosto (<https://elpais.com/argentina/2024-08-05/el-inesperado-protagonismo-de-cristina-kirchner-en-venezuela.html>).

**26** См.: ВОРОЖЕЙКИНА Т. *Венесуэльская беда*. С. 198–200.

жаться у власти четверть века<sup>27</sup>. Эта важная особенность обусловлена, по-видимому, тем, что авторитарно-бюрократическим режимам второй половины XX века не удалось поставить под свой контроль всю экономику, всю собственность. Такого уровня контроля над собственностью, как в сегодняшней Венесуэле, в прошлом смогли достичь только олигархические авторитарные режимы в Центральной Америке и Карибском бассейне – династия Сомоса, которая правила в Никарагуа с 1937-го по 1979 год, и доминиканский диктатор Рафаэль Леонидас Трухильо, находившийся у власти с 1930-го по 1961-й<sup>28</sup>.

В этом отношении нельзя не отметить нарастающего и все более заметного стилистического сходства режима Мадуро с его карибскими прототипами, описанными Габриэлем Гарсия Маркесом в «Осени патриарха» и Марио Варгасом Льюсом в «Празднике козла». Организаторам предвыборной кампании в Венесуэле пришла в голову плодотворная идея: представить Мадуро в образе петуха с большим гребнем, что в карибской культуре, неотъемлемой частью которой являются петушинные бои, служит символом силы и сексуальной мощи<sup>29</sup>. Бойцовый петух Мадуро, согласно пропагандистской версии, должен был непременно растерзать своими шпорами Гонсалеса Уррутию, кото-

рого представляли в виде ошипанного цыпленка<sup>30</sup>.

Вместе с тем диктатура Мадуро, связанная исходной идеологической матрицей и образом покойного вождя, вынуждена сохранять левую фразеологию и левую вывеску, что стало для режима серьезной политической проблемой.

«У Мадуро нет той харизмы, которая позволила бы продолжать вечеринку в условиях трагических несообразностей, которые характеризуют сегодняшнюю революцию: воинственная риторика против международных санкций в стране, где множатся “погребки”<sup>31</sup> или открываются салоны “Ferrari”; пропагандистский образ “рабочего президента” и силовое подавление манифестаций трудящихся, которые требуют повышения заработной платы, аресты и произвольные заключения в тюрьму профсоюзных лидеров; левый дискурс в условиях долларизированной экономики и общества, в котором бесстыдно выставлены напоказ нарастающие несправедливость и неравенство; призывы к подлинной демократии в условиях, когда постоянно преследуются независимая журналистика и гражданская самоорганизация»<sup>32</sup>.

Зримым символом этого противоречия являются чавистские банды (*colectivos*), которые осуществляют вооруженное патрулирование квартала Петарэ в Каракасе – самого прочавистского поселка бедноты 2000–2010-х,

**27** Дольше всех – 21 год – оставался у власти авторитарно-бюрократический режим в Бразилии (1964–1985).

**28** Подробнее см.: Она же. *Авторитарные режимы XX века и современная Россия* // Вестник общественного мнения. 2009. № 4 (102). С. 50–68.

**29** «И все продолжалось, как было, еще шесть месяцев, до того злополучного воскресенья, когда петух Хосе Аркадио Буэндии в клочья разнес петуха Пруденсио Агиляра. Вне себя от проигрыша, увидев своего любимца в луже крови, Пруденсио Агиляр выскочил на середину круга и, повернувшись к Хосе Аркадио Буэндии, крикнул, чтобы все слышали:

– Поздравляю! Может, этот твой петух, наконец, ублажит твою жену!

Хосе Аркадио Буэндия преспокойно взял на руки своего петуха.

– Я сейчас вернусь, – сказал он зрителям. И добавил, кивнув Пруденсио Агиляру: – А ты иди домой за оружием, потому что сейчас я тебя убью». (ГАРСИЯ МАРКЕС Г. *Сто лет одиночества*. М., 2007).

**30** QUESADA J.D. *Una salida internacional del labirinto venezolano* // El País. 2024. 4 de agosto (<https://elpais.com/america/2024-08-04/una-salida-internacional-al-laberinto-venezolano.html>).

**31** *Bodeguitas* – магазины, продающие эксклюзивные импортные товары.

**32** BARRERA TYSZKA A. *Op. cit.*



где теперь власти вынуждены охранять памятники Чавеса от гнева толп<sup>33</sup>.

На этом фоне загадкой остается сохраняющаяся приверженность определенной части латиноамериканских левых режиму Мадуро, его защита от критики и признание официальных результатов, полученных 28 июля 2024 года с помощью очевидного подлога. С этими результатами согласилась, хотя и скрепя сердце, Коммунистическая партия Чили (Partido Comunista de Chile), которая является главной силой парламентской коалиции, поддерживающей правительство президента Габриэля Борича. Сам он, напротив, с самого начала занял в отношении этих результатов предельно четкую позицию, которая затем – в ходе его выступления 24 сентября на сессии Генеральной ассамблеи ООН – только ужесточилась:

«У меня нет сомнений, что режим Мадуро попытался совершить подлог. В противном случае он показал бы избирательные протоколы».

«Латинская Америка сталкивается с диктатурой, которая украла выборы, преследует своих противников и абсолютно безразлична к бегству не тысяч, а миллионов своих граждан»<sup>34</sup>.

«Партия трудящихся» (Partido dos Trabalhadores) Бразилии, историческим лидером которой является Лула, в отличие от компартии Чили, приветствовала победу Мадуро с большим энтузиазмом, чем поставила своего президента, пытающегося наладить диалог режима с оппозицией, в неудобное положение<sup>35</sup>.

В этом же ряду оказались испанская «Podemos» и еще целый ряд латиноамериканских и европейских левых партий.

Обаяние боливарианской революции, которое можно было понять в конце 1990-х – начале 2000-х, должно было бы полностью рассеяться на фоне неравенства, нищеты, насилия, репрессий против граждан, которые лишь требуют, чтобы власти показали им, как они проголосовали. Только ли инерция заставляет левых не видеть очевидного? По-видимому, свою роль играет и общая двусмысленность позиции левых в отношении ценностей либеральной демократии: с одной стороны, многие из них разделяют эти ценности, но, с другой стороны, правые партии, которые их отстаивают, остаются историческими противниками левых. Тем более, что в нынешней политической ситуации эти ценности пытаются присвоить ультраправые, отнюдь не демократические, популистские силы типа «Свобода наступает» («La Libertad Avanza») Хавьера Милея, являющегося одним из наиболее жестких критиков Мадуро.

Думается, что боязнь затеряться в общедемократическом поле, утратить собственный дискурс мешают многим левым сделать шаг, на который отважился Борич: поставить – вопреки всем конъюнктурным соображениям – демократию и честные выборы на первое место. За этим стоит и общий выбор новых латиноамериканских левых, которых олицетворяет фигура Борича: решение проклятой проблемы социального исключения, неравенства и беднос-

**33** SCHAMIS H. *Iconoclasia venezolana: derribando estatuas, demoliendo un mito* // Infobae. 2024. 2 de agosto ([www.infobae.com/opinion/2024/08/02/iconoclasia-venezolana-derribando-estatuas-demoliendo-un-mito/](http://www.infobae.com/opinion/2024/08/02/iconoclasia-venezolana-derribando-estatuas-demoliendo-un-mito/)).

**34** LABORDE A. *Boric redobla su presión contra Maduro en la ONU* // El País. 2024. 26 de septiembre (<https://elpais.com/chile/2024-09-26/boric-redobla-su-presion-contra-maduro-en-la-onu.html>).

**35** GALARRAGA GORTÁZAR N. *Lula se viste de estadista de nuevo para afrontar la crisis venezolana* // El País. 2024. 8 de agosto (<https://elpais.com/america/2024-08-08/lula-se-viste-de-estadista-de-nuevo-para-afrontar-la-crisis-venezolana.html>).

ти должно быть достигнуто в условиях демократии. Позицию 38-летнего Борича в отношении режима Мадуро поддержал и патриарх латиноамериканских левых, бывший городской партизан, президент Уругвая в 2010–2015 годах, 89-летний Хосе Мухика, по словам которого, режимы Никарагуа и Венесуэлы «в их нынешнем виде не поддаются защите: они играют в демократию до тех пор, пока не получают ее результатов»<sup>36</sup>. Обновление латиноамериканской левой связано, по-видимому, не только со сменой поколений; оно должно начаться с признания очевидного.

\* \* \*

На середину октября 2024 года перспективы восстановления демократии в Венесуэле и передачи власти избранному президенту Гонсалесу Уррутии выглядели достаточно печально. Режим уперся и готов оставаться у власти любой ценой. Это очень высокая человеческая цена: аналитики предсказывают новую волну беженцев из Венесуэлы, которая может достичь еще трех миллионов человек и которая, по-видимому, уже начала подниматься. От поражения, нанесенного режимом столь лобовыми и бессовестными методами, оппозиции,

если судить по прошлому опыту, будет трудно оправиться. Даже в очень тяжелых экономических условиях, включая возобновление администрации Трампа нефтяных санкций, режим может достаточно долго, как показывает пример Кубы, держаться на внушаемых населению страхе, беспомощности и апатии. Такие режимы не уходят до последнего. Надеждам оппозиции на раскол в армии, который может привести к свержению Мадуро, также, по-видимому, не суждено сбыться: память о неудавшемся военном перевороте против Чавеса в 2002 году и последовавших за этим чистках вооруженных сил работает против такого варианта развития событий<sup>37</sup>. По логике вещей, ситуация должна в ближайшие месяцы стабилизироваться в пользу Мадуро – в чем автор очень хотела бы ошибиться.

Но, к счастью – а иногда и к несчастью, как в Аргентине 2023 года<sup>38</sup>, – логика в Латинской Америке отнюдь не всегда доминирует. Заголовок «превратности метода», которым объединены статьи о латиноамериканской современной истории и политике, указывает именно на это – на изнанку, «обратный ход» (*re-curso*) картезианской логики, что делает здесь возможными любые исторические повороты. На это и остается надеяться.

**36** PISABARRO R., URWICZ T. *José Mujica: “El plebiscito crea una circunstancia dramática, pero lo más dramático es no tener la manija” del gobierno* // El Observador. 2024. 10 de octubre (<https://www.elobservador.com.uy/nacional/jose-mujica-luis-lacalle-pou-va-lograr-la-subordinacion-de-la-coalicion-pero-no-el-companerismo-n5964720>).

**37** В октябре Мадуро отправил в отставку руководителей двух спецслужб, отвечающих за политические репрессии – Главного управления военной контрразведки и Боливарианской службы разведки (SEBIN). Также он сменил командующих ВВС и ВМФ, почти всех командующих военными округами и начальника Национальной боливарианской милиции – военизированного «ополчения», входящего в состав армии и насчитывающего до пяти миллионов человек. Посты сохранили только министр обороны и начальник Национальной боливарианской гвардии. Эти перестановки свидетельствуют о недоверии Мадуро военной верхушке и о резком усилении позиций министра внутренних дел Дьосдадо Кабельо, который поставил своего родственника Алексиса Родригеса Кабельо на пост директора сеющей ужас SEBIN.

**38** См.: Ворожейкина Т. *«Да здравствует свобода, черт подери!»* // Неприкосновенный запас. 2023. № 6 (152). С. 221–232.



АНДРЕЙ  
ГЕЛИАНОВ

# Игрушечная готика, потешные вилы в кредит

*Capitalism: A Horror Story. Gothic Marxism  
and the Dark Side of the Radical Imagination*

JON GREENAWAY

London: Repeater, 2024. – 207 p.

There's a light  
(Over at the Frankenstein Place).

*Шоу ужасов Рокки Хоррора*

Set them free, let them be,  
The monsters live in you and me.

Роб Зомби

*Андрей Гелианов  
(р. 1987) – писатель, ис-  
следователь культуры.*

**И** так, перед нами книга о *готическом марксизме*. Почему бы и нет. Марксизм у нас сегодня есть на любой вкус, выбрать вариант под себя так же просто, как поменять аватарку в соцсети. Есть, например, «Магический марксизм» Энди Мерифилд<sup>1</sup>. Есть «Квир-марксизм» Кевина Флойда<sup>2</sup>. Есть «Постмодерн-неомарксизм» Джордана Питерсона<sup>3</sup>.

**1** Рус. перев.: МЭРИФИЛД Э. *Магический марксизм. Субверсивная политика и воображение*. М.: Ad Marginem, 2020.

**2** FLOYD K. *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2009.

**3** Эта, так сказать, теория, к счастью, осталась только в рамках ютуб-монологов Питерсона.

НОВЫЕ  
КНИГИ



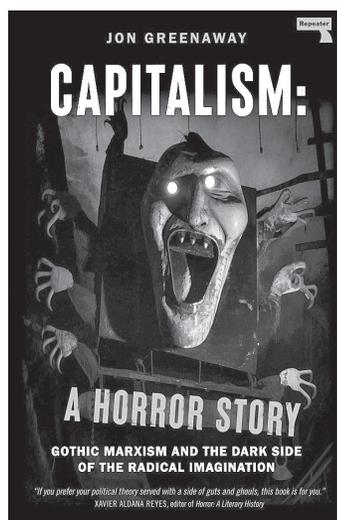
Предположим, что автор, Джон Гринуэй, имел самые искренние намерения и хотел своим неологизмом зафиксировать новый угол обзора современного положения вещей. Но почему любой мало-мальски свежий взгляд (выдадим автору аванс, предположив, что его взгляд свежий) нужно сразу брендировать – и притом довольно назойливо, повторяя неологизм не реже раза на страницу–две, чтобы читатель его не позабыл? Наверное, ибо такова капиталистическая логика момента, продавать можно только то, что имеет узнаваемое название, которое можно сделать хэштегом.

Само по себе подтрунивание над тем, что авторы левых книг вынуждены играть по правилам капитализма, конечно, бесплодно – альтернативы-то нет, как говорила Маргарет Тэтчер. И все же: уже на первых страницах мы встречаем такие неологизмы, как *critical unrealism* (кажется, он больше и не появится), *gothic Marxism* и *Marxist gothic*. Необходимо ли вводить подобные новые термины для изложения и объяснения вещей, которые уже изучены во всех аспектах, несмотря на их постоянно усложняющуюся структурную симулякрность? Ведь жизнь при развитом капитализме уже вполне отрефлексирована на новом уровне даже в поп-культуре. Например, сатирический комикс-сериал «The Boys» издевается над корпоративной культурой и кризис-менеджментом в сфере пиара – при этом оставаясь дорогим телепродуктом, снятым для «Amazon Prime Video».

Во времена Веймарской республики и первого этапа истории Франкфуртской школы при обсуждении аналогичных вопросов необходимости в подобной новой терминологии не было. Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер и Вальтер Беньямин (который, разумеется, цитируется в «Capitalism: A Horror Story»; впрочем, автор этих строк уже не помнит, когда последний раз читал книгу, где бы не цитировался Беньямин) в целом обходились имеющимся аппаратом марксистской терминологии – отдавая предпочтение, правда, не «Капиталу», а впервые опубликованным тогда «Экономическо-философским рукописям 1844 года».

Основной тезис, с которым Гринуэй работает в своей книге, таков. Необходимо осознать, что настоящее приобретает странные, нечеловеческие качества из-за экономических мутаций. Соответственно, имеет прямой смысл обращаться к прошлому-настоящему, к артефактам, призракам – и находить в них смыслы для революционного потенциала в актуальном *сейчас*. Все это не ново, об этом писали век назад те же франкфуртцы. Да и они, в общем-то, опирались на основное положение пассажа, который открывал «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» Маркса:

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ  
ИГРУШЕЧНАЯ ГОТИКА,  
ПОТЕШНЫЕ ВИЛЫ  
В КРЕДИТ



«Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. *Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых.* И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыграть новую сцену всемирной истории. Так Лютер переодевался апостолом Павлом, революция 1789–1814 годов драпировалась поочередно то в костюм Римской республики, то в костюм Римской империи, а революция 1848-го не нашла ничего лучшего, как пародировать то 1789-й, то революционные традиции 1793–1795 годов. Так новичок, изучивший иностранный язык, всегда переводит его мысленно на свой родной язык; дух же нового языка он до тех пор себе не усвоил и до тех пор не владеет им свободно, пока он не может обойтись без мысленного перевода, пока он в новом языке не забывает родной»<sup>4</sup>.

Основной пункт книги Гринуэя про освобождающую хоррор-образность и о том, что именно в хоррорах (в частности, в боди-хоррорах) современного кинематографа содержится ключ к пониманию текущей социально-экономической ситуации, также уже был предсказан почти сто лет назад (и даже в похожих терминах) Дьёрдем Лукачем – вдохновителем (и позднее оппонентом) Франкфуртской школы:

«Товарный фетишизм, существовавший при жизни Маркса, в современную эпоху становится всепроникающим. При капитализме свойства объектов, субъектов и общественных отношений становятся особым образом овеществленными или “вещеобразными”. Согласно Лукачу, механизация и специализация процессов промышленного труда разбивают человеческий опыт на фрагменты, приводя к отношению “конTEMPLАЦИИ”, пассивной адаптации к кажущейся законом общественной системе “второй природы” и к *объективирующему взгляду на психические состояния и способности.* “Товарная форма, – пишет он, – накладывает отпечаток своей структуры и на все человеческое сознание: качества и способности человека уже не связываются более в органическое единство личности, но выступают как “вещи”, которыми человек “владеет” и которые он “отчуждает” наподобие различных предметов внешнего мира... Овеществление *воздействует на отношения между людьми и даже на внутреннюю жизнь человека: он становится объектом для самого себя, отчужденным от самого себя* так

4 Маркс К., Энгельс Ф. *Полное собрание сочинений.* М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 8. С. 119. Здесь и далее курсив в цитатах мой.

же, как и от других людей, в особенности от тех, с кем, по идее, должен быть классово солидарен»<sup>5</sup>.

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ  
ИГРУШЕЧНАЯ ГОТИКА,  
ПОТЕШНЫЕ ВИЛЫ  
В КРЕДИТ

Стюарт Джеффрис в книге «Гранд-отель “Бездна”. Биография Франкфуртской школы» рассуждает об *овеществлении* (самом актуальном, по мнению франкфуртцев, прозрении Маркса в ускоряющуюся эпоху технической воспроизводимости), используя очень похожую на гринузевскую хоррор-образность:

«Подумайте о кресле, в котором вы сидите, или об айфоне, к которому вы *привязаны словно пуповиной*. Кресло – это товар не только потому, что вы в нем сидите, но и потому, что оно было произведено людьми на продажу. У него есть стоимость не потому, что стоимость – это естественное свойство кресла, но потому, что каждый товар обладает потребительной стоимостью, измеряющейся его пользой для удовлетворения желаний и потребностей. Это все очень рациональное и незатейливое объяснение, а теперь приготовьтесь и покрепче придержите свои головные уборы (тоже товар), так как мы собираемся посетить *мир, населенный призраками*. Вещи, изготовленные людьми, при капитализме начинают жить собственной фантазмагорической жизнью. “Капитал” Маркса – это не только неприступный том философской и экономической мысли, но и захватывающий *готический роман*, подобие сказки о Франкенштейне про то, как *мы создали ставшего нам чуждым монстра (капитализм)*, умертвить которого должны в ходе классовой борьбы»<sup>6</sup>.

Создается впечатление, что, несмотря на кажущуюся оригинальность темы (ого! капитализм и хоррор!), ни в постановке вопроса, ни в подходах к поиску ответа автор не предлагает нам ничего нового. Разбросанные по тексту попытки Гринуэя объяснить, что такое *готический марксизм* и зачем в принципе нужно новое понятие, не кажутся особенно убедительными:

«Готический марксизм формирует темную тень или диалектическую изнанку психоделии “кислотного коммунизма” Марка Фишера. Оба этих подхода могут служить действенными способами понимания того, как мы потенциально способны трансформировать и самих себя, и мир вокруг нас» (р. 166).

«Прежде всего готическая и хоррор-риторика в марксизме служат психологическому и феноменологическому описанию того, как это ощущается на персональном уровне – жить при капитализме» (р. 6).

«Если готический марксизм может обрисовать утопию, то это будет утопия для чудовищных и очудовищенных [*the monstered*]» (р. 155).

5 Цит. по: Джеффрис С. *Гранд-отель «Бездна». Биография Франкфуртской школы*. М.: Ad Marginem, 2018. С. 93.

6 Там же. С. 92.

Перед нами более или менее буквализация метафоры. Можно указать, что как раз из буквализаций метафор состоят во многом сами сочинения Маркса и его последователей, в том числе процитированное выше «Восемнадцатое брюмера», где автор то и дело играет с подозрной трубой оптики, в один миг превращая живых людей в абстрактные сущности типа «мелкой буржуазии» и обратно. Да и *призрак коммунизма* появляется уже в первой строчке Манифеста Коммунистической партии.

Касательно Марка Фишера: несмотря на многочисленные упоминания и цитаты из его текстов в «Capitalism: A Horror Story», одного из самых потрясающих образностью фишеровских прозрений про связь капитализма и хоррора Гринуэй так и не приводит (хотя можно предположить, что именно оно могло вдохновить автора на написание этого сочинения):

«Когда капитализм на самом деле наступает, он приносит с собой массивованную десакрализацию культуры. Это система, которая более не управляется никаким трансцендентным законом. Напротив, она разрушает все подобные коды, дабы перестроить и заново установить их в режиме *ad hoc*. Пределы капитализма не заданы указом, они определяются (и переопределяются) прагматически, в импровизации. В результате капитализм оказывается чем-то весьма похожим на “Нечто” Джона Карпентера, на монструозное, чрезвычайное пластичное существо, способное поддерживать свой метаболизм в чем угодно и поглощать все, с чем оно соприкасается. [...] Помнить следует и о том, что капитализм является гиперабстрактной безличной структурой, и о том, что без нашей поддержки он – ничто. Описание капитала, выполненное в предельно готическом стиле, самое точное. Капитал – это абстрактный паразит, ненасытный вампир и производитель зомби. Однако живая плоть, которую он преобразует в мертвый труд, – это наша плоть, а производимые им зомби – это мы сами. [...] Скорее это нечто вроде повсюду проникающей атмосферы, обуславливающей не только культурное производство, но и регуляцию труда и образования, действующей в качестве некоей невидимой преграды, блокирующей мысль и действие»<sup>7</sup>.

На этом временно закончим перечисление того, чего в этой книге нет, и перейдем к тому, что в ней есть. Большую часть занимают разборы с «классовой» точки зрения различных хоррор-фильмов, и будет логичнее назвать эту точку зрения не «классовой», а *фишеровской*, потому что методу автора «Капиталистического реализма» Гринуэй следует максимально точно, добавляя, правда, везде «хэштеги» про *готический марксизм*.

Возможно, это делается, чтобы заинтересовать целевую аудиторию, учитывая, что кино до сих пор остается самым массо-

7 Фишер М. *Капиталистический реализм*. б.м.: Ультракультура 2.0, 2010. Цитата скомпонована из отрывков глав 1, 2 и 3.

вым видом искусства. Но получается как-то скучно и однобоко, особенно если сравнивать с написанным более двадцати лет назад на ту же тему и до сих пор несправедливо не переведенным на русский «The Secret Life of Puppets»<sup>8</sup> Виктории Нельсон, где в поисках корней и смысла *готического* разбираются и архитектура, и литература, и алхимия, и прототексты (вроде рассуждения Генриха фон Клейста о марионетках<sup>9</sup>), или с ее же более поздней книгой «Gothicka»<sup>10</sup>. Или вспомним книгу Дины Хапаевой «Готическое общество: морфология кошмара»<sup>11</sup> – при всей специфичности взглядов и выводов автора там приводится масса удачных примеров из самых разных областей культуры.

Помимо хоррор-фильмов (причем в основном вышедших за последние десять лет), Гринуэй практически не затрагивает другие сферы искусства, кроме трех хрестоматийных текстов: «Замка Отранто» Хораса Уолпола (очень вскользь), «Дракулы» Брэма Стокера и «Франкенштейна» Мэри Шелли. Анализ двух последних, надо сказать, очень хорош.

О чудовище, созданном Франкенштейном, Гринуэй (или точнее – авторы текстов, на которых он ссылается) напоминают читателю несколько интересных фактов. Во-первых, что Мэри Шелли была дочерью двух радикальных реформаторов (Уильяма Годвина и Мэри Уолстонкрафт, которую часто называют «первой феминисткой») и ее роман – по сути, полемика консервативной дочери с родителями-утопистами. Во-вторых, что *монстр* был буквально шит доктором Виктором Франкенштейном из лоскутов кожи рабочего класса и представляет собой метафорическую Революцию, которую буржуа сами своим Просвещением (то есть учеными экспериментами) пробудили и сами испугались. В-третьих, что в книге (которую, вероятно, сегодня читают мало), в отличие от фильмов с Борисом Карлоффым<sup>12</sup>, монстр отнюдь не немой, а очень даже разговорчивый, социально-критичный и произносит (точнее, как тогда было модно, излагает в письме) такой, например, монолог:

«Я узнал о неравенстве состояний, об огромных богатствах и жалкой нищете, о чинах, знатности и благородной крови. Все это заставило меня взглянуть на себя как бы со стороны. Я узнал, что люди превыше всего ставят знатное и славное имя в сочетании с богатством. Можно добиться их уважения каким-нибудь одним

**8** NELSON V. *The Secret Life of Puppets*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

**9** КЛЕЙСТ Г. *О театре марионеток* // Он же. *Избранное*. М., 1977. С. 512–518.

**10** NELSON V. *Gothicka: Vampire Heroes, Human Gods, and the New Supernatural*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

**11** ХАПАЕВА Д. *Готическое общество: морфология кошмара*. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

**12** Борис Карлофф (Уильям Генри Пратт, 1887–1969) – британско-американский характерный актер. Его исполнение чудовища Франкенштейна в трех фильмах, вышедших в 1930-х, стало иконическим для поп-культуры. На закате карьеры в трэш-фильме «Франкенштейн – 1970» (1958) Карлофф сыграл уже самого доктора Франкенштейна.

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ  
ИГРУШЕЧНАЯ ГОТИКА,  
ПОТЕШНЫЕ ВИЛЫ  
В КРЕДИТ

из этих даров судьбы; но человек, лишенный обоих, считается, за крайне редкими исключениями, бродягой и рабом, обреченным отдавать все силы работе на немногих избранных»<sup>13</sup>.

Буржуазный ученый-просветитель Виктор (вероятно, пародия на обоих родителей Мэри Шелли сразу) такими заявлениями своего творения ошеломлен; в финале воплощенный голем Революции тихо гибнет где-то в арктической ночи, подальше от приличного общества:

«Создание Франкенштейна – живое воплощение – буквальное воплощение – всего того, что сам Виктор пропагандирует на протяжении всего романа, и тем не менее он может ответить на это лишь отторжением, будучи не в состоянии принять истинную универсальность мира, в котором сама смерть может быть обращена вспять и где все живые существа жаждут признания и товарищества» (р. 56).

Про Дракулу в книге Гринуэя тоже сказано немало интересного. Есть более-менее очевидная интерпретация:

«Что есть вампир? Что такое Дракула? Он, по мнению [итальянского социолога Франко] Моретти, представляет собой чистый капитал – воскрешенные и инструментализированные деньги, – форма капитала 1897 года, вернувшаяся после десятилетий рецессии и бесконечно теперь движущаяся к монополии. В конце концов, что находит Харкер в замке? Золото, которое выглядит так, будто его годами никто не трогал, и теперь оно готово отправиться в самое сердце современного капитализма. Быть втянутым в орбиту Дракулы – значит быть отчужденным от самого себя, обедняться по мере того, как Дракула становится все более могущественным» (р. 63).

А есть и интерпретация амбивалентная, приглашающая к размышлению:

«Прочтение нашей собственной связи с вампиризмом позволяет нам увидеть, что это существо не внешняя угроза кажущейся внутренней чистоте, а скорее что-то, с чем мы всегда уже чувствовали связь внутри – выражение нашей фундаментально отчужденной природы при капитализме. Нас, как показывает Дракула, преследует утопическая картина возможного мира за пределами труда, мира, в котором праздность не унижается, а восстанавливается до центрального права человеческой субъектности, где работа не выражение отчуждения, а творческое удовлетворение наших собственных обобществленных [*communalised*] потребностей» (р. 70).

Хочется отметить, что амбивалентность, которая есть в «Дракуле» и «Франкенштейне» (написанных в «героические перио-

13 Шелли М. *Франкенштейн*. М.: Азбука-классика, 2000. С. 164–165.

ды» истории капитализма), и представляет собой пространство для хотя бы подобия диалога, которое практически исчезло в культуре настоящего момента – как в экранизациях исчезли философские монологи Франкенштейна, оставив на экране только внушающее ужас лицо Бориса Карлоффа. Наша культура невероятно уплощилась, мы не знаем даже того (и прежде всего того), что, как нам кажется, мы знаем. Мы думаем, что мы знаем, что такое «Франкенштейн», но помним лишь сценическую маску Бориса Карлоффа. Монстр Франкенштейна нем, и теперь надо заново угадывать причину его претензий к миру и «иррационального зла», а ведь все это однажды было артикулировано, а потом – в кино и прочей масскультуре – стерто безо всяких затей, чтобы *не усложнять* чудовище.

Та же судьба постигла и амбивалентность самого обращения к прошлому в поисках в нем революционного потенциала. Как это используется сегодня политиками для консервативного закрепления сложившегося порядка и его легитимизации, пояснять не нужно. Это то, что в первую очередь всплывает перед глазами при самой мысли об обращении к прошлому с целью поиска каких-то устоев, или основ, или даже поводов к действию. А вот другая сторона того же процесса, возможность найти в прошлом что-то новое, что могло бы разрушить оковы старого в настоящем, выкопать мертвеца и дать ему в руки меч, – это всячески принижается, замалчивается и затушевывается господствующим культурным дискурсом. Стилизация – да (всевозможные *period pieces*), но не более. Остаются призраки и чудовища, населяющие «низкий жанр» кинематографического хоррора, тени коллективно вытесненных действительно важных вопросов.

Наверное, все же стоит напомнить: чудовищ не существует, все чудовища – это мы, люди. И напомнить – может быть, не слишком оригинальную, но все еще способную ошеломить – мысль: вышеприведенные сравнения не притянуты за уши, придуманные в позапрошлом веке литературные чудовища Франкенштейна и Дракула – это *действительно* метафоры пролетариата и капитализма, и все это – сознательно или бессознательно, в данном случае неважно – заложено авторами, а не результат произвольных интерпретаций левацких мечтателей.

Уже ближе к концу книги Гринуэй объясняет – со ссылкой, разумеется, на Вальтера Беньямина и на предложенный им образ критического исследователя как мусорщика/старьевщика, – почему анализируются именно хоррор-фильмы. Потому что для современного кинематографа хорроры – как раз такой же *мусор*, который никем не воспринимается серьезно (например никакие санкции не повлияли на наличие западных хорроров в российских кинотеатрах, это же не вполне *настоящее кино*).

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ  
ИГРУШЕЧНАЯ ГОТИКА,  
ПОТЕШНЫЕ ВИЛЫ  
В КРЕДИТ

А значит, именно в фильмах ужасов логично отыскивать следы скрытых пространств, где формируются бессознательные политические импульсы – и ключи к пониманию состояния культуры и реальности, в которой мы оказались.

Из оригинальных интерпретаций автора особенно хочется выделить разбор киносерий «Пила» («The Saw»<sup>14</sup>) и «Судная ночь» («Purge»<sup>15</sup>), особенно то место, где Гринуэй говорит о том, как в последней создатели раз за разом ставят ключевые вопросы (почему все так получается?), и сами никак не решаются дать на них точный ответ (потому что противодействуют господствующие классы). В «Судной ночи» авторы подходят каждый раз все ближе к ответу, но раз за разом вынуждены оправдывать сложившуюся модель социума-насилия рассуждениями в стиле Кормака Маккарти<sup>16</sup> об отприродной человеку – и, соответственно, Америке как государству – жестокости.

Стоит напомнить: чудовищ не существует, все чудовища – это мы, люди. Придуманные в позапрошлом веке литературные чудовище Франкенштейна и Дракула – это действительно метафоры пролетариата и капитализма, и все это заложено авторами, а не результат произвольных интерпретаций левацких мечтателей.

Про «Пилу» тоже написано интересно – и снова не без призрака Фишера с его поистине марксистским прозрением о том, как социум перекладывает ответственность за то, что индивид несчастен, на самого индивида:

«В моральной экономике [этой серии] фильмов такие вещи, как депрессия, суицидальные мысли и селф-харм, представлены как неспособность [индивида] ценить жизнь на своем индивидуальном уровне, но вместе с тем во вселенной франшизы нет более широкой социальной тотальности: все, что в ней существует, – это индивиды, из которых делают подопытных, плюс – в значительной

- 14 Крайне коммерчески успешная серия хорроров, состоящая на 2024 год из десяти фильмов. По сюжету злой гений Джон «Конструктор» Крамер (после смерти персонажа в третьей части – его последователи) похищает людей, которые, по его мнению, «не ценят свою жизнь», и заставляет их пройти через очень жестокие символические испытания, больше похожие на изощренные пытки.
- 15 Хоррор-франшиза (на 2024 год в ней пять фильмов и телесериал) о дистопической альтернативной Америке, где после экономического кризиса и государственного переворота новое правительство разрешило гражданам один день в году без легальных последствий убивать друг друга для «снятия социального напряжения».
- 16 Кормак Маккарти (1933–2023) – американский писатель, лауреат Пулитцеровской премии. Наиболее известные произведения – романы «Кровавый меридиан» и «Старикам здесь не место» (последний был удачно экранизирован и получил четыре «Оскара»). В большинстве произведений Маккарти присутствует немало сцен насилия, сопровождаемых нигилистическими монологами «злодеев».

степени неэффективные – стражи правопорядка. Эта концепция человеческой субъектности является глубоко неолиберальной, иллюстрируя то, что Марк Фишер назвал *responsibilisation*<sup>17</sup>: состояние политики, в котором системные проблемы преподносятся как что-то, за что индивид обязан нести персональную ответственность, – и, конечно, поскольку индивид не может решить проблемы, его можно обвинить в собственных неудачах, что, в конечном счете, служит средством оправдания общества, которое продолжает производить эти системные проблемы» (р. 131).

Заметим, что поп-культура до многих этих моментов догадалась гораздо раньше теоретиков, смотри, например, эпиграф из Роба Зомби к данной рецензии. Можно также вспомнить, что откровенно антикапиталистические фильмы «They Live» и «Нечто», из которых Фишер взял свою метафору капитализма, снял в 1980-х один и тот же режиссер – Джон Карпентер<sup>18</sup>. Одно из удивительных откровений, ожидающих исследователя, который решает проявить оригинальность и поискать политический смысл в дешевых «ужасниках»: оказывается, политический смысл *был в них все это время*.

Не обходится в «Capitalism: A Horror Story» и без ковида как универсального биомонстра, невидимого, полумифического, моментально обрастающего очень странным фольклором. Чудовищем, против которого вводятся (и без лишнего шума отменяются, как во сне) беспрецедентные, похожие на суеверия биополитические меры – и все оказывается зря. Ковид то ли ушел, то ли не ушел и остался с нами, невидимый. Причем некоторые опробованные в пандемию меры борьбы с ним остаются – а от них так просто перекинуть мостик к другим ограничениям. Ковид – просто логическая манифестация капитализма в вирусной плоти, завершение вышеупомянутого отчуждения-овеществления, которое и до того нас всех наполняло.

Поделюсь своим скромным антропологическим наблюдением. Первые месяцы 2020-го, когда слово «ковид» еще не вошло в обиход, а говорили «коронавирус». Я пошел в овощной ларек рядом с домом. Расплатился картой, платеж почему-то «заклинило», терминал очень долго думал, и я, и продавщица следили

**17** Марк Фишер много пишет об этом в «Капиталистическом реализме» (например в восьмой главе применительно к мировому финансовому кризису 2008 года). Лекция, в которой он связывает интернализацию системной вины в индивидах с причинами мировой эпидемии депрессии, стала одним из самых популярных в сети выступлений Фишера (<https://youtu.be/zoqgcg73sfq>).

**18** Джон Карпентер (р. 1948) – американский кинорежиссер и композитор. Практически все его фильмы (кроме породившего миллиардную франшизу хоррора «Хэллоуин» (1978)) провалились или показали скромные результаты в прокате, но сегодня они ретроспективно считаются культовой классикой. В «They Live» (1988) герои используют особые очки, чтобы увидеть маскирующихся под людей пришельцев, которые поработили человечество и заставляют его потреблять (очень прозрачный намек на капиталистов). В «Нечто» (1982) зловещий инопланетный организм имитирует формы живых существ, чтобы подобраться к человеку поближе, поглотить его, принять облик жертвы и повторить цикл. При этом исходная форма инопланетянина так и остается для зрителя неизвестной.

за ним со все возрастающим напряжением. Наконец, несколько минут спустя оплата прошла, продавщица выдохнула с облегчением – и тут же объяснила причину задержки: «Что ж поделаешь, коронавирусу». Иными словами, она возложила на невидимого и непонятного монстра мистическую ответственность за работу электронных транзакций.

Невидимый монстр всегда вокруг нас – в ожидании, чтобы ударить. Он управляет погодой и настроением, настоящим и будущим. Имя ему – капитализм, бесчеловечный принцип, созданный и исправно поддерживаемый каждый день людьми, которые сами же от него страдают, тут же о нем забывая или искренне не подозревая о его существовании. Вот это – действительно *готический хоррор*: инопланетный вирус, тайно захвативший власть и природу вполне в духе фантазий (прозревший?) Уильяма С. Берроуза<sup>19</sup>.

В книге Гринуэя весьма остроумно проводится параллель между капитализмом, ковидом и всеприсутствующим, невидимым, но невысказанно вредным микропластиком, напастью нового тысячелетия. Невидимый враг, который повсюду; причем это не паранойя, но самая реальная из реальностей:

«Рост осведомленности о таких проблемах, как “долгий COVID”, когда вирусная инфекция оставляет после себя глубокие изменения в организме – от серьезных проблем с дыханием и пищеварением до проблем с когнитивными функциями, памятью и затуманенностью мозга, – заставил осознать [непредсказуемость поведения тела и беспомощность человека] бесчисленное множество людей, которым, возможно, никогда раньше не приходилось так прямо сталкиваться с собственной физической хрупкостью и игрой случая. В сочетании с уровнем загрязнения воздуха в крупных городах это может создавать чувство фатальности. Проблема усугубляется в мире, в котором микропластик обнаруживается на самых глубоких уровнях океана, по всей пищевой цепочке и даже в крови тех, кто еще не родился» (р. 76).

Есть в книге Гринуэя еще несколько занимательных мыслей, которые от их кажущейся тривиальности не становятся менее актуальными:

«Величайший ужас заключается не в том, что существует какая-то микробная инфекция, которая может моментально положить конец жизни, а в том, что в любом случае вам все равно придется вставать и идти на работу или брать отгул, чтобы попытаться наладить отношения со своим партнером» (р. 81).

**19** Уильям Сьюард Берроуз (1914–1997) – один из самых влиятельных американских писателей второй половины XX века, наиболее известный по роману-коллажу «Голый завтрак» (1959). Основным интересом Берроуза и в жизни, и в творчестве была тема контроля массового сознания через язык, медиа, религию и химические вещества – а также способов преодоления этого контроля. В художественных целях для описания власти имущих («Агенты Контроля») он также часто использовал метафору инопланетных захватчиков.

«Большая часть [когда-то созданного контента в] сети сейчас просто лежит где-то там, больше не функционируя: ссылки, которые теперь привязаны к спаму, вредоносному программному обеспечению или машинно сгенерированному мусору, профили на давно заброшенных сайтах, ветки комментариев, заполненные лицами и лишенные сознания. Нас всех сейчас преследуют призраки – это простая истина нашего времени. На обыденном уровне это видно по множественным “я” и множественным версиям “я”, отраженным и представленным в наших профилях в социальных сетях. В результате торжества платформенного капитализма и прогрессирующей оцифровки нашей повседневной жизни мы неизбежно и неминуемо все стали своими собственными призраками» (р. 113).

«Этот короткий эпизод [...] дает представление о текущем состоянии ИИ и автоматизации, в котором большие языковые модели или наборы данных, как провозглашается, генерируют идеи, но на самом деле они генерируют только выводы, основанные на человеческом вкладе и микроработе. Все чаще большая часть этого реального труда передается на аутсорсинг низкооплачиваемым и эксплуатируемым работникам за рубежом, чей собственный труд делается невидимым, чтобы поддерживать иллюзию автоматизации [...] – от больше похожих на преисподнюю центров обработки заказов “Amazon” до работников, обучающих нейросети где-то на Филиппинах» (р. 86).

**Одно из удивительных откровений, ожидающих исследователя, который решает проявить оригинальность и поискать политический смысл в дешевых «ужастиках»: оказывается, политический смысл был в них все это время.**

Интересные мысли, впрочем, остаются разрозненными. Когда Гринуэй пытается сделать какие-то далеко идущие обобщения из своих наблюдений, они практически всегда провисают.

«Проще говоря, утопия – это становление чудовищем, чудовищем как внутри себя, так и по отношению к капиталистической системе, которое одновременно ненавидит и боится созданных ею чудовищ» (р. 150).

Но что это значит? Чего именно боится капиталистическая система: нового, сложного? Что такое чудовище сегодня? В попытках объяснить, что именно он хочет сказать, автор снова и снова (вполне в *готическом* духе) призывает из небытия призрак Марка Фишера:

«Марк Фишер, как известно, однажды спросил молодое поколение, почему они не злятся так, как должны бы, из-за всего того, что

у них отняли, – в каком-то смысле его концепция призракологии как раз и связана с этим чувством потери, отсутствием чего-то в будущем, что, казалось, обещала культура популярного модернизма. Тем не менее, если утопический проект культуры, к которой так тянулся Фишер, похоже, исчез, его руины и останки все еще преследуют современное воображение. Весь корпус [сочинений] Фишера – попытка бороться с этим наваждением и катализировать скрытые политические возможности – от повышения сознания до создания новых форм общественной жизни, – которых капиталистический реализм не мог полностью изгнать» (р. 153).

В «Улиссе» Стивен Дедал говорит: «История – это кошмар, от которого я пытаюсь проснуться»<sup>20</sup>. Но, так как проснуться от истории невозможно, приходится партизански ползти вспять в прошлое, разыскивая особенные формы кошмаров, в которых могут быть внутри, среди всей этой слизи и мрака спрятаны семена снов о будущем.

Еще немного критики по существу. Режет глаз постоянная авторефератность, возможно, уместная в научных работах (Гринуэй имеет докторскую степень в *gothic studies* в Городском университете Манчестера – оказывается, и такое бывает), но непригодная для двухсотстраничной популярной книги. Маленькие главки разделены огромными пустыми пространствами, но практически в каждом разделе автор сначала объясняет, о чем он сейчас будет рассказывать, после чего – не слишком долго – рассказывает, затем глава заканчивается. Зачем нужно выстраивать текст таким образом, решительно непонятно.

Местами встречаются довольно странные то ли ошибки, то ли упрощения. Например, Карл Шмитт походя и безапелляционно назван «адвокатом нацизма», хотя это, мягко говоря, более сложная фигура. Всякие мелочи: например, концовку фильма Дэвида Кроненберга «Преступления будущего» Гринуэй воспроизводит неправильно, как будто не досмотрел последних пятнадцать минут или специально решил их игнорировать ради своей интерпретации.

Порой кажется, что автору «Capitalism: A Horror Story» не достает эрудиции – или интуиции. Например, он неоднократно рассуждает о революции на Гаити, но ни словом не упоминает роль, которую в тамошней культуре сыграли (и играют до сих пор) вуду-культы – хотя только на анализе документального фильма «Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti» Майи Дерен<sup>21</sup> можно было бы построить целую главу.

**20** Джойс Дж. *Улисс*. М.: Иностранка; Азбука-Аттикус, 2014. С. 36.

**21** Майя Дерен (Элеонора Соломоновна Деренковская, 1917–1961) – американская режиссер украинского происхождения, одна из основательниц западного артхаусного кино (см., например, короткометражку 1943 года «Полуденные сети»). Фильма о Гаити Дерен смонтировать не успела, умерев в 44 года от инсульта на фоне злоупотребления психостимуляторами. Картина была завершена только через двадцать лет ее близкими.

Гринуэй обходит умолчанием и разную неудобную с этической точки зрения классику – например, фильм «Freaks» Тодда Браунинга<sup>22</sup>, хотя он так и напрашивается на «классовый» разбор (в принципе, весь сюжет запускает получение лилипутом Хансом наследства). Неинтересны ему и более современные феномены поп-культуры: например, музыка Роба Зомби<sup>23</sup>, который как минимум с 2013 года занимается тем, что старательно *откапывает психоделический труп* и извлекает из него разряды революционного потенциала. Забавно, что для выпустившего книгу издательства «Repeater» эта параллель, наоборот, очевидна – буктрейлер к «Capitalism: A Horror Story» сопровождается песней «Dragula».

Да, наверное, странно критиковать книгу за то, чего в ней нет (хотя это же вполне в *готическом духе* – вопиют призраки отсутствия на месте пустот на страницах). Но можно было сделать работу намного лучше, хотя бы слегка расширив поле исследования. Можно было бы представить более интересные метафоры из современной литературы, например, из *sci-fi* хоррора «Ложная слепота» Питера Уоттса (капитализм как Чужой, прячущийся между саккадами<sup>24</sup>, постоянно присутствующий рядом, но принципиально невидимый). Можно было бы затем связать это с контекстом Франкфуртской школы: например, вспомнить, что Герберт Маркузе пишет в «Эросе и цивилизации» про радикальную трансформацию восприятия реальности:

«[При развитии капитализме] рабочим манипулируют таким образом, что ограничения либидо кажутся рациональными законами, которые затем интернализируются. *Неестественное* – то, что нашей предустановленной функцией является производство товаров и прибыли для капиталиста, – *становится для нас естественным, превращается в нашу вторую природу*. [...] Собственный труд этих индивидов, определяющий для огромного большинства населения степень и способ удовлетворения, служит аппарату, который находится вне их контроля и действует как независимая сила, которой индивиды должны подчиниться, если они хотят жить»<sup>25</sup>.

Можно было бы развить исторические экскурсы, найдя в них много занятных примеров. Например, создатель готического

**22** Американская хоррор-драма 1932 года, в которой снимались реальные люди с серьезными отклонениями в физическом развитии. Из-за этических проблем и общего шокирующего эффекта (который легко ощутить и сегодня) фильм был запрещен на тридцать лет и заново переоткрыт только в 1960-х, после смерти режиссера. Сегодня «Freaks» считается вехой в развитии кино.

**23** Роб Зомби (Роберт Бартле Каммингс, р. 1965) – американский рок-музыкант и кинорежиссер, активно эксплуатирующий хоррор-эстетику в своем творчестве. С 2010-х Каммингс изменил стилистику своей музыки и фильмов в сторону большей психоделии и культурного анализа «американского бессознательного».

**24** Часть нормального зрительного процесса, происходящие незаметно для самого человека быстрые и строго согласованные «подергивания» глазного яблока. В романе Уоттса предложена концепция инопланетян, которые передвигаются только в промежутках между саккадами и поэтому остаются невидимы для человека.

**25** Джеффри С. Указ соч. С. 303.

романа Хорас Уолпол удостаивается википедийного упоминания на один абзац – хотя и о нем можно было бы рассказать захватывающую историю: о его безумном особняке «Strawberry Hill», о том, как Уолпол, будучи богачом, чиновником, представителем правящего класса и неспешно плетя на досуге свою дизайнерскую готику, довел одним письмом до самоубийства 17-летнего нищего поэта Томаса Чаттертона<sup>26</sup>, который пытался делать в литературе то же самое. Разбора этой удивительной ситуации мы в книге тоже, к сожалению, не найдем.

Странно критиковать книгу за то, чего в ней нет. Но проблема в том, что в текущем виде то, что в ней есть, в принципе необязательно. Материала недостаточно для того, чтобы его выпускать отдельной книгой, еще и объявляя новым направлением в осмыслении культуры слева. Если вы до этого спокойно жили двадцать лет без разбора интернализации индивидом радикальных проблем социума в киносерии «Пила», то, вероятно, проживете и еще сорок без него.

Занимательно, как Гринуэй игнорирует, приплетая прилагательное «готический» ко всему подряд и постоянно обращаясь к фигуре Марка Фишера, факт существования фишеровского эссе «Покидая вампирский замок», где готические метафоры используются отнюдь не в пользу тех *новых левых*, с которыми, насколько можно понять, себя ассоциирует автор «Capitalism: A Horror Story». Напомним вкратце, о чем в нем было написано:

«“Замок вампиров” – это образ возвышенной моральной позиции, черпающей свою энергию в предъявлении обвинений остальным. Объектом атак становятся не открытые противники, но, напротив, прежде всего союзники, единомышленники и все, находящиеся на опасно близком расстоянии к обвинителям. Утверждая свою политическую или нравственную чистоту, обитатели “замка” выступают в качестве судей. [...] Место содержательной критики самого высказывания или – тем более – анализа его структурных причин занимает эссенциализация: установление личной вины, связанной с идентичностью конкретного индивида – политической позицией, гендером, социальным происхождением и так далее. Подмена суждения (предполагающего наличие общего интереса) индивидуализирующей манией судить всегда основана на стремлении закрепить собственные привилегии – как людей образованных, политкорректных и морально безупречных. За каждым их обвинением скрывается один и тот же вопрос: что дает другому право говорить?»<sup>27</sup>

**26** Томас Чаттертон (1752–1770) – английский поэт-вундеркинд из бедной семьи, который попытался сделать литературную карьеру, искусно подделывая якобы древние стихотворные рукописи. В надежде прославиться Чаттертон прислал «манускрипты» Хорасу Уолполу. После того, как тот в ответном письме уличил юношу в подделке, Чаттертон покончил с собой.

**27** Будрайтскис И. *Как читать Фишера в России: «Замок вампиров» посреди скучной дистопии* // Неприкосновенный запас. 2019. № 1(123). С. 255.

Наконец, последняя глава – где Гринуэй (второй раз, первый происходит в середине книги) вспоминает философа Поля Пресьядо<sup>28</sup> и длинно пишет о необходимости защиты прав транс-людей в Англии – очень плохо, практически никак не связана по смыслу с предшествующим текстом и изрядно портит от него впечатление. Возникает ощущение, что все рассуждения Гринуэя про готику, монстров и революцию – просто игрушки, «обман, чтобы набрать классы», стремление завлечь аудиторию, ничего на самом деле ей не сообщив. Хотя, конечно, хочется верить, что это не так.

Не может быть такой *революции*, которая одновременно сносила бы до основания укоренившийся *modus vivendi et operandi* многовековых социальных и экономических структур – и одновременно образцово-демократически соблюдала, к примеру, правила о недопустимости *hate speech* в отношении отдельных социальных групп. Большинство европейских молодых читателей (и писателей), которые, вероятно, открыли для себя Маркса через посмертные переиздания Марка Фишера и видеоигру «Disco Elysium», похоже, совершенно этого не видят и не понимают (почитали бы, например, «Чевенгур», чтобы почувствовать на себе взгляд бездны настоящего *социального изменения*).

Посидеть, поговорить про кино, процитировать Бенямина – это бесспорно приятный способ провести вечер. Но не надо делать вид, что исследования типа *готического марксизма* являются чем-то бóльшим. Впрочем, Гринуэй, кажется, и не делает: просто – ну вот есть капитализм, и это плохо, а нам всем надо стать монстрами, и это хорошо. Лайк, ретвит.

Ближе к концу книги автор продолжает рассуждать о возможности утопизма (ничего не добавляя к своим мыслям, а просто повторяя сказанное ранее):

«Таким образом, готическая марксистская философия истории собирает обломки и хлам капиталистического реализма и находит в этой низкопробной, запятнанной кровью форме культуры утопическую возможность. Однако это поднимает вопрос о необходимости более подробно описать, о какой именно утопии может идти речь. Утопическая философия, как правило, делится на два лагеря: программный [*programmatic*], с одной стороны, и, с другой стороны, тенденция, больше озабоченная самим духом утопизма. По итогам XX века программ утопий у нас маловато, и это, пожалуй, справедливо. Но если готический марксизм может сформулировать утопию, то это должна быть утопия для чудовищ и очудовищенных» (р. 159).

XX век был для Маркса *будущим*, когда он писал в «Восемнадцатом брюме́ра»:

**28** Поль Пресьядо (Беатрис Пресьядо, р. 1970) – испанский писатель, философ и куратор, квир-теоретик и активист.

«Социальная революция XIX века может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого. Она не может начать осуществлять свою собственную задачу прежде, чем она не покончит со всяким суеверным почитанием старины. Препятствия революции нуждались в воспоминаниях о всемирно-исторических событиях прошлого, чтобы обмануть себя насчет своего собственного содержания. Революция XIX века должна предоставить мертвецам хоронить своих мертвых, чтобы уяснить себе собственное содержание»<sup>29</sup>.

Маркс даже не мог себе представить того ужаса, готического или неготического, который произошел в это столетие (в частности, руками тех, кто на словах следовал учению Маркса). Для нас XX век – это прошлое. Но на самом деле – нет. Мы все еще живем в XX веке. Мы не проработали ни одного из ужасных кровавых *-измов*, которые сотрясли планету. Они все еще населяют наш язык и мышление, как те самые призраки.

Не может быть такой *революции*, которая одновременно сносила бы до основания укоренившийся *modus vivendi et operandi* многовековых социальных и экономических структур – и одновременно образцово-демократически соблюдала, к примеру, правила о недопустимости *hate speech* в отношении отдельных социальных групп.

Но мы точно так же не проработали ни одного из всего лишь, кажется, двух светлых периодов действительного прогресса в искусстве, философии и политике – 1920-х и 1960-х. Будущее есть – оно в прошлом, на том самом месте, где мы его обронили, устремившись во тьму. Нам необязательно вызывать из прошлого исключительно призраков и упырей, чудовищ и ночные ужасы. Добрые духи, невысказанные свершения, искренние сердца, недостигнутые, но очерченные идеалы – тоже там, они точно также ожидают нашего к ним обращения. Хотим ли мы жить в *утопии для чудовищ*? Их сегодня и так переизбыток.

## P.S.

Подразумеваемый в тексте Гринуэя пассаж Фишера из небольшого эссе «Good for Nothing»<sup>30</sup>, если к нему присмотреться, носит характер также совершенно *готический*:

<sup>29</sup> МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. *Указ соч.* Т. 8. С. 122.

<sup>30</sup> Изначально пост в блоге Фишера «K-punk», на бумаге опубликовано посмертно в 2018 году в составе сборника: *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*. London: Repeater, 2018. P. 749.

«Уже какое-то продолжительное время для правящего класса за-рекомендовала себя очень успешной тактика перекалывания ответственности [*responsibilisation*]. В рамках этой тактики каждого отдельного индивида эксплуатируемого класса *поощряют чувствовать*, что переживаемая им бедность, отсутствие перспектив или безработица – это только и исключительно его собственная вина. Индивиды будут продолжать винить в происходящих проблемах себя, а не породившие их определенные социальные структуры. Само существование последних в этом случае *отрицается как фантазия* (это просто оправдания, к которым прибегают слабые)».

Подобное *отрицание самого существования* проблемы – кажется, что тебя эксплуатируют? – да нет, у тебя просто депрессия из-за того, что ты никчемный, – вызывает в памяти сентенцию Шарля Бодлера, которую в интернете обычно приводят в искаженном виде:

«Братья мои, когда вы услышите хвалу просвещению, не забывайте никогда о том, что самая лучшая из всех выдумок дьявола – убедить нас в том, что его не существует!»<sup>31</sup>

Возможно, источником мысли Бодлера было малоизвестное сочинение американского пастора Уильяма Рэмзи, где приводится более развернутая аналогия (иногда эту цитату выдают за высказывание самого Бодлера):

«Одно из самых поразительных доказательств реального существования Сатаны, которое предоставляет нам наше время, – тот факт, что он оказал такое влияние на умы множества людей, [...] что заставил их поверить в то, что его в действительности не существует»<sup>32</sup>.

До написания «Капитала» оставалось еще десять лет.

31 Бодлер Ш. *Парижский сплин. Стихотворения в прозе*. М.: Рипол Классик, 2003. Цит. по фрагменту XXIX «Великодушный игрок».

32 RAMSEY W. *Spiritualism, a Satanic Delusion, and a Sign of the Times*. Boston: H.L. Hastings, 1856.

# Растительная деколонизация: от метафор к мышлению

*Растительное мышление.*

*Философия вегетативной жизни*

МАЙКЛ МАРДЕР

Перев. с англ. Денис Шалагинов

М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 240 с.



Самсон Александрович  
Либерман (р. 1993) –  
доцент кафедры соци-  
альной философии  
Казанского (Приволж-  
ского) федерального  
университета, автор  
телеграм-канала  
«Локус» @locus\_vocis.

Словосочетание «деколонизальная мысль» можно считать «зонтичным» термином, скрывающим довольно разные идеи и теории, объединенные общим посылом и настроением. Книга Майкла Мардера «Растительное мышление» дает повод попробовать обозначить некоторые векторы этого «настроения мысли», главным из которых мы считаем стремление мыслить чужое мышление.

Ниже довольно подробно пересказываются основные положения книги, однако нас интересует не только работа Мардера как таковая, но и то, как его проект вписывается (и одновременно не вписывается) в общую атмосферу деколонизальной мысли. В защиту такого «экземпляризма» отметим, что и сам Мардер пишет не столько о конкретных растениях (тюльпанах, мхах, кактусах или соснах), сколько о «растениях вообще». Он регулярно восстает против инструментального отношения к растениям, довольно часто упоминает и прямую капиталистическую эксплуатацию растений в качестве топлива – будь то источник биодизеля или элементы питания (с. 20), но основной критический пафос книги в целом направлен против *теоретической эксплуатации* растений в качестве метафор, примеров, концептов и так далее. Когда Гегель говорит о «снятии и отрицании почки цветком», Ницше – о «воле к власти и тотальному пожиранию у растений», Делёз и Гваттари – о «дереве и ризоме», они используют растения инструментально, для иллюстраций собственных философских идей, не замечая мышления самих растений.

Растительное мышление не связано ни с безудержным ростом прогресса, производства и экспансии, ни с укорененностью в почве и преданностью родине, ни с любыми другими привычными нам метафорами. Все это «человеческое, слишком человеческое», тогда как «нас ждет встреча с растениями» (с. 29) и их мышлением.

## БЫТЬ РАСТЕНИЕМ

Однако здесь возникает проблема, которую Мардер наиболее четко формулирует только в эпилоге, – «абсолютное молчание растений». Последние не имеют голоса и не могут говорить за себя сами, поэтому и возникает соблазн их инструментализации и объективации, подмены (не) принадлежащих им голосов своим собственным (с. 213). Да, само представительство неизбежно, мы действительно должны говорить за них, но с оговорками:

«[Это возможно] при условии, что “делегаты” растительной жизни, выступающие от ее имени, осознают беспочвенность своей власти – власти, не дарованной им теми, кого они берутся представлять. Необходимо ясно осознавать пределы интерпретации и делегирования, сохраняя уважение к абсолютному молчанию растительной жизни» (с. 214).

Но мало того, что у растений нет голоса, они также лишены и самости или идентичности, которую мы могли бы представлять. С одной стороны, у растений просто нет единства организма (если это слово вообще к ним применимо), их жизнь – это расщепление и распад, почти каждая их часть способна стать отдельным сущим, независимым от «материнского растения» (с. 59). «Безголовость» растений, отсутствие четкого центра, сущностного ядра или «корня» (корень, строго говоря – это только конечность, еще один отросток, продолжение, но никак не центр) затрудняет наши попытки наладить с ними диалог. С другой стороны, растения лишены целостности в смысле тотальности и завершенности, в них отсутствует рефлексивное, круговое движение возврата к себе. Движение растений не образует петли, составляющей суть «внутреннего мира», психики, интериорности человека и животного. Растительное прямолинейное движение роста направлено исключительно вовне, к Другому и исключает специфическое отношение к себе, образующее самость и идентичность. Именно эту особенность имел в виду Гегель, когда говорил о дурной бесконечности роста растений. Мардер предельно заостряет наше внимание на не-идентичности растительных (и теперь уже не только растительных) сущих:

«Растения, как и все прочие живые существа, процветают только в “распаде в разные стороны”, не удерживая себя в целостности, не сохраняя себя как себя» (с. 155).

Из-за отсутствия у растений голоса, сущности и идентичности Мардер делает оговорку об особом характере нашей встречи с ними, одновременно и необходимой, и никогда неосуществимой до конца:

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ  
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:  
ОТ МЕТАФОР  
К МЫШЛЕНИЮ

Майкл Мардер  
Растительное мышление  
Философия  
вегетативной жизни  
ad marginem



«Встреча с самими растениями, растениями как таковыми, не является целью этого исследования, хотя бы потому, что в отсутствие идентичности они никогда не являются “самими собой”, и потому, что, сопротивляясь идеализации, они не вписываются в строгие философские рамки “как такового”. Все, на что мы можем надеяться, – это прикоснуться к краям их бытия, которое является совершенно внешним и обнаженным, и, таким образом, прорасти за пределы фиктивной скорлупы нашей идентичности и нашей экзистенциальной онтологии» (с. 29).

То есть условием (невозможной) встречи является наша готовность открыться, измениться самим – в некотором смысле нам самим необходимо стать растением. Если говорить совсем грубо: «Чтобы понять растение, нужно думать, как растение». И именно этой задаче посвящена книга – научить нас думать, как растения.

На первый взгляд кажется, что это невыполнимо: как можно перестать быть человеком и стать растением? Как можно *сознательно, волевым* решением отказаться от *сознания и воли*? И, даже если мы принимаем «становление растением» только как горизонт действий, а не конечную цель, что может уверить нас в продуктивности, эффективности или хотя бы небесмысленности таких попыток?

В обосновании своего проекта Мардер опирается прежде всего на Аристотеля и его определение «растительной души» как некоторого «минимума» жизни. Любое живое существо обладает «растительной душой» в качестве базового набора способностей или движений (питание и размножение) плюс что-то специфическое для каждого вида жизни. Поэтому попытка стать растением не является бессмысленной, мы все сначала являемся растениями (безвольными и бессознательными), а уже потом всем остальным. И именно это «внутреннее растение» делает нас живыми.

То есть нам нужно не стремиться к внешнему, более совершенному идеалу, но скорее приостановить посторонние вегетативные процессы – речь, самосознание, объективацию и так далее. Мы уже растения и всегда ими были, просто на эту вегетативность наслоилося много всего остального и заслонило ее. И главный заслон на пути к растительному-в-нас – это сознание-центричная и иерархизированная метафизика. От последней, по уверениям Мардера, нам необходимо избавиться, чтобы увидеть растения не просто как вид или лауну жизни, но как саму жизнь. И этой задаче посвящена первая глава «Вегетативная антиметафизика».

После деконструкции метафизики Мардер переходит к растительному мышлению. Главный тезис второй главы «Вегетативная экзистенция» выстраивается через полемику с Мартином

Хайдеггером, который отказывал всем не-человекам в праве на экзистенцию и работу с собственным миром. Растения (равно как и животные, и в целом все живые существа) способны экзистировать, иметь смысл бытия, в первую очередь – особую темпоральность (с. 119). Кроме времени, Мардер также выделяет особую вегетативную свободу и особую мудрость. Последняя, собственно, и есть растительное мышление, к которому мы перейдем чуть позже.

При переходе от первой главы ко второй становится ясно, что статус растений противоречив. С одной стороны, аргумент Аристотеля о растениях как «минимуме» живого является краеугольным для всего философского проекта Мардера. С другой, растительное мышление позиционируется как некоторый шаг вперед и развитие уже постметафизической мысли. С одной стороны, мы все растения и всегда ими были – с другой, философии необходимо преодолеть некоторые метафизические атавизмы, отбросить, «перерасти» их, чтобы, наконец, шагнуть в прекрасное светлое «посткапиталистические» и «постметафизическое» будущее.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ  
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:  
ОТ МЕТАФОР  
К МЫШЛЕНИЮ

**Нам нужно не стремиться к внешнему, более совершенному идеалу, но скорее приостановить посторонние вегетативные процессы – речь, самосознание, объективацию. Мы уже растения и всегда ими были, просто на эту вегетативность наслоилось много всего остального и заслонило ее.**

Такой «философский анархо-примитивизм» в целом свойственен современной деколониальной мысли и в том или ином виде присутствует у многих ее представителей. Эта особенность связана со специфическим представлением о времени и прогрессе, к которому мы еще вернемся позже. Однако проект Мардера также интересен как представитель феномена, который можно назвать «философским нарциссизмом».

## ФИЛОСОФСКИЙ НАРЦИССИЗМ

Вслед за Борисом Гройсом мы будем понимать миф о Нарциссе не как историю о самолюбовании или самовлюбленности, но как замороженность своим отражением, внешней представленностью в глазах Другого<sup>1</sup>. Актуальный же интернет-нарциссизм

<sup>1</sup> Гройс Б. *Апология Нарцисса*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024.

Гройс понимает как навязанное современным платформенным капитализмом стремление контролировать свой публичный образ, редактировать и конструировать свою представленность внешнему взгляду.

Но контроль над своим отражением в чужой оптике предполагает знание устройства этой оптики. В этом случае нарциссизм «делится надвое»: оборачиваясь своей диалектической противоположностью (интерес к чужому), он остается самим собой (озабоченность самопредставленностью в оптике Другого). Отталкиваясь от соображений Гройса, мы предлагаем понимать философский нарциссизм как стремление выстроить философские основания чужого взгляда или чужую философию – например, философию растений. Один из самых ярких подобных примеров «доставания» чужой мысли и чужой философии – проект Эдуарду Вивейруша де Кастру<sup>2</sup>. Возражая против критического подхода к антропологии, он настаивает, что привычное кантовское объяснение результатов познания через условия и «априорные формы» познающего субъекта чревато солипсизмом. Если мы будем объяснять специфику тех или иных культур через установки изучающего их антрополога (языковые, социальные, познавательные, сексуальные и так далее), мы не увидим собственно Другого, мы будем сталкиваться только с собственными проекциями.

Вместо привычной интерпретации собственных методов познания и узнавания в объекте своих установок де Кастру предлагает метод контринтерпретации. Другая культура не может быть молчаливым послушным объектом, конструируемым наукой, она активно вмешивается в процесс познания. Антропологическое исследование – это всегда встреча двух интерпретаций, двух мышлений. И философский импульс антропологии, по мнению бразильского исследователя, связан не столько с рефлексией собственных философских оснований, сколько с попытками выявить такие основания у взгляда, направленного на нас, основания контринтерпретации.

В этом смысле, Мардер делает очень похожую ставку: он настаивает на том, чтобы признать растения не только в качестве объектов изучения или метафор/концептов, но и как полноценных собеседников и соучастников мышления (пусть молчаливых и безголовых). Корни такого подхода можно найти в веберовских идеях интерсубъективности и политеизме ценностей.

Чтобы объяснить специфику проекта понимающей социологии Макса Вебера, часто прибегают к аналогии игры в шах-

**2** Он называет свой проект «Анти-Нарцисс», отсылая к «Анти-Эдипу» Делёза и Гваттари. См.: Вивейруш де Кастру Э. *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. Как мы увидим далее, его Анти-Нарцисс очень похож на Нарцисса у Гройса, и связан со стремлением посмотреть на себя глазами других, достроить чужую перспективу.

маты. Если социальное действие – это такое действие, которое ориентировано на поведение других людей, то люди в рациональном обществе, подобно игрокам в шахматы, вынуждены руководствоваться не столько своими целями, ценностями, традициями и аффектами, сколько предположениями и догадками о действиях (и стоящих за ними целях, ценностях, традициях и аффектах) других людей. Такое взаимное соперничающее просчитывание друг друга и составляет специфику социальных отношений, согласно немецкому социологу.

Веберовский политеизм ценностей в случае с де Кастру и Мардером превращается в *политеизм философий* или *политеизм мышлений*. Мы очевидно не можем достигнуть конечной точки в становлении индейцем, ягуаром или растением (оба автора настаивают на материальном характере этого становления – дело не в особом понимании или «картине мира», но в материальном и телесном перевоплощении). Но мы напрямую (телесно и материально) сталкиваемся с внешним и другим, и, чтобы эта встреча была нами замечена и опознана как собственно встреча (а не, например, галлюцинация, проекция, то есть результат работы нашего собственного сознания), нам необходимо приостанавливать свою субъектность, отказываться от себя.

Как говорят современные софисты и торговцы психологической мудростью, «чтобы услышать Другого, необходимо для начала перестать говорить самому». Эмманюэль Левинас называл эту процедуру выходом из «загроможденности собой». Однако, кроме этического пафоса, здесь также присутствует эвристический или даже педагогический. Мы должны услышать Другого не только потому, что это этически правильно, но и потому, что мы хотим научиться чему-то у других культур, животных или растений.

При этом Мардер предостерегает нас от «мистицизирующей фетишизации» (с. 19, 43) и романтизации растений и Другого в целом, которые характерны для того же де Кастру и Левинаса. Необходимо «хрупкое равновесие между крайностями фетишистского обскурантизма, отрицающего саму возможность смысла, и научно-феноменологического высвечивания сокрытого» (с. 45). «Учиться у растений» у Мардера все-таки означает немного другое, чем схожие лозунги Кастанеды и других представителей *new age bullshit*.

Одним из первых проектов философского нарциссизма в отношении не-людей можно считать доклад Жака Деррида «Животное, которым я, следовательно, являюсь»<sup>3</sup>. Акцентируя внимание на взгляде животного, от которого нельзя отмахнуться,

3 Деррида Ж. *Животное, которым я, следовательно, являюсь* // Социология власти. 2019. № 3(31). С. 220–275.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ  
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:  
ОТ МЕТАФОР  
К МЫШЛЕНИЮ

он также настаивает на необходимости отказаться от романтизации и обобщении фигуры Другого. Деррида настаивает, что взгляд – это всегда чей-то конкретный взгляд: взгляд этого конкретного кота, а не метафоры, философской абстракции, поэтической или мистической фигуры.

В отечественной традиции философский нарциссизм обнаруживается в работах Оксаны Тимофеевой, которая в книге «История животных» исследует, как в истории философии (тоже начиная с Аристотеля, что видно из названия) животных использовали в качестве метафор и примеров, и пытается пересмотреть это эксплуатирующее отношение к ним. А в недавней книге «Мальчики, вы звери» Тимофеева воспроизводит аргумент о животном начале (базовом минимуме) в человеческой душе<sup>4</sup>.

## ГЕТЕРОТЕМПОРАЛЬНОСТЬ РАСТЕНИЙ

Формулу «учиться у древних, чтобы быть прогрессивнее», которую мы в начале текста окрестили «философским анархо-примитивизмом», можно приписать не только проекту Мардера, но и философским позициям Донны Харауэй, Анны Цзин, Эдуарду Вивейруша де Кастру, Юка Хуэя и многих других. Однако именно у Мардера парадоксальность этой формулы получает наиболее внятное обоснование, связанное с пересмотром отношений с будущим и временем в целом. Мардер посвящает довольно много страниц тому, чтобы выстроить особую вегетативную темпоральность. Последняя занимает буквально центральное (или срединное<sup>5</sup>) место в его книге:

«Три ключевые интерпретации времени растений: вегетативная гетеротемпоральность сезонных изменений; бесконечная темпоральность роста, не исключающая многочисленные прерывания, которые играют активную роль в процессе темпорализации; и циклическая темпоральность итерации, повторения и воспроизводства» (с. 114).

С последними двумя (линейность и циклическое повторение) дело обстоит гораздо яснее, чем с гетеротемпоральностью – она составляет специфику именно растительного бытия.

Главное, что отличает гетеротемпоральность – это отсутствие телеологии, то есть фиксированной направленности к заранее предполагаемому результату, цели. Опровергая Аристотеля

4 См.: ТИМОФЕЕВА О. *История животных*. М.: Новое литературное обозрение, 2017; Она же. *Мальчики, вы звери*. М.: Individuum; Эксмо, 2024.

5 Именно поэтому, видимо, «НЗ» выбрал эту срединную, третью (из пяти), главу для препринта: МАРДЕР М. *Время растений* // Неприкосновенный запас. 2024. № 1(153). С. 109–134.

и Гегеля, которые использовали растение как метафору собственно линейного времени и телеологических преобразований, где каждая стадия с *необходимостью* сменяется следующей (семя, росток, листок, цветок, плод), Мардер настаивает на *контингентности* (возможности, случайности) как ключевой характеристике растительной темпоральности. Семена в большей своей части не прорастают, почки вянут, не раскрывшись, а плоды сгнивают впустую. Время растений не исчерпывается воплощением заранее известного плана, актуализацией виртуального, растение не может быть завершено в плоде или другой форме. Подобно человеческому *Dasein*, смысл и бытие растения принципиально неисчерпаемы и незавершенны.

Растение не имеет заранее предзаданной сущности, его существование определяется встречами с другими. Его рост и развитие зависят от чужих ритмов и темпоральностей, под которые оно способно подстраиваться (смена времен года, миграции животных, сбор урожая, вмешательство науки и так далее). В этом смысле экзистенция растений даже более открыта, чем человеческая, поскольку никакой идентичностью или самостью (пусть и проективной в духе Сартра) вегетативные существа не обладают, они все время буквально становятся другими.

Привычные нам представления о линейности времени часто сравнивают с деревом. В геймдизайне, например, можно встретить такие выражения, как «дерево развития» или «ветки развития». Однако человек или любое другое конкретное сущее в подобных схемах отождествляется не с самим деревом, но с пространственной точкой на этой схеме, точкой, которая перемещается в заданном направлении. Дерево служит скорее метафорой самого времени и стадийного развития. Последнее может быть вариативным, но все равно имеет определенный вектор. Мардер же говорит о росте самого растения, которое не имеет никакой предзаданной схемы и вектора: у дерева нет предзаданного «дерева развития».

Дерево растет во всех направлениях одновременно (Мардер отвергает противопоставление дерева и ризомы из «Тысячи плато»), сохраняя при этом открытость Другому, с которым оно непрестанно сталкивается, поглощает его, обходит стороной или вступает в какие-то иные отношения. На это можно было бы ответить, что у растений все-таки есть некоторые устойчивые паттерны. Существует, например, генетический код, ограничивающий варианты жизни растительного тела. Однако генетический код – это не идеальная и неизменная сущность-эйдос, осуществляемая и воплощаемая в материи. Это материальная структура, которая так же, как и само растение, подвержена изменениям и столкновениям с другими сущими (мутации, радиация, генетическое вмешательство и так далее).



У растения нет цели, то есть некоторого будущего как плана, но у него так же нет и настоящего как некоторого момента напряжения или конфликта между временами – того самого «мига, который называется жизнь» из песни. «Миг между прошлым и будущим», за который и необходимо держаться, – это продукт рефлексии, сознательных усилий, на которые растения неспособны. У растений нет центра или ядра идентичности, которое могло бы «принимать» контингентные внешние вызовы и «отвечать» на них. Отвечает и реагирует всегда какая-то определенная часть растения, буквально и телесно становясь чем-то другим. Таким образом, растение представляет собой конгломерат возможностей, существующих одновременно, актуализация которых всегда зависит от отношения с другими. Формулировка «учиться у древних, чтобы быть прогрессивнее» не совсем адекватна растительному мышлению: у растения нет ни прогресса, ни древних – только постоянные встречи с другими и становление другим. То есть учиться у Другого, чтобы стать другим.

**У растения нет цели, то есть некоторого будущего как плана, но у него так же нет и настоящего как некоторого момента напряжения или конфликта между временами.**

Такая гетеротемпоральность в целом свойственна всем указанным выше проектам: контингентность у Хуэя<sup>6</sup>, миф у де Кастру, соседство и со-существование у Донны Харауэй и Анны Цзин, которые, как правило, отсылают к Делёзу. Но сам Мардер ссылается на Эмманюэля Левинаса и его идею «Другого будущего» как столкновение и встречу, возможную при условии отказа от ницшеанских (или даже скорее декартовских) усилий вечного возвращения субъекта к самому себе.

## Чужая мудрость растений

Мудрость растений, которой предлагает учиться Мардер, во многих аспектах оказывается созвучной общему настроению деколониальной мысли. Из всех этих аспектов мы выделили два ключевых – философский нарциссизм и гетеротемпоральность. Нетрудно заметить, что в основании обоих принципов лежит представление о некоторой множественности, противо-

<sup>6</sup> Подробнее см.: ЛИБЕРМАН С. *Китайская космотехника и русский космизм* // Неприкосновенный запас. 2023. № 6(152). С. 188–202.

поставляемой единству и универсализму. Этот акцент на множественности мышлений и множественности времен можно считать специфической чертой современной философии. Однако дело не столько в множественности как таковой, сколько в указании на чуждость этой множественности.

Гетеротемпоральность – это не столько про мультитемпоральность (подобные идеи можно найти уже Эрнста Блоха в 1930-е), сколько про открытость чуждому времени. Речь не о том, что «все возможно» или «все связано и одновременно», но о том, что наше собственное время определяется постоянными встречами или даже столкновениями с другими.

Также и философский нарциссизм акцентирует не столько множественность сознаний и ценностей как таковые (это было характерно, например, уже для Вебера), сколько «внешность» и чуждость любого другого мышления. Принципиально важна невозможность встречи, о которой Мардер не устает говорить с самого начала книги, но также важна и активность, внезапное вторжение этого Другого. Последний вынуждает меня приостанавливать внутренний монолог и процедуру самосознания. Причем речь идет не об абстрактном Другом поэзии или религии (как было, например, у Левинаса или Бланшо), но о вполне конкретном. Вроде моего трехлетнего сына, роняющего любимый цветочный горшок жены, или кота Жака Деррида, бесцеремонно уставившегося на гениталии французского философа. В обоих случаях темпоральность определяется внешним вторжением другого, которое застает нас врасплох.

Из-за этого характера уникальной встречи с конкретным Другим деколониальную мысль довольно трудно обобщать – каждый философский проект в своих выводах будет сильно отличаться от другого. Если сравнить «Растительное мышление» с де Кастру или Хузем, мы увидим принципиальные противоречия (если опустить максимально общие и абстрактные максимы вроде уважения к Другому) (с. 209).

Так, например, ключевыми положениями растительной мудрости для Мардера будут пункты «несознательной интенциональности» и «мышления без идентичности», тогда как для де Кастру принципиально важен именно «перспективизм», признание за любым сущим самости, способности выставлять собственный мир. Ягуары, горы и реки для индейцев де Кастру не являются «безголовыми» и безголосыми – но, наоборот: все вокруг обладает душой, причем душой хищника, имеющей собственный голос. А шаман отличается не просто способностью становиться Другим, но и возвращаться обратно в человеческое тело.

Также и в случае с Хузем, для которого направленность к Другому и столкновение с внешним (контингентность) всег-

да дополняются рефлексивной петлей обратной связи, попыткой это внешнее усвоить, адекватно на него среагировать (рекурсивность). Причем для китайского философа речь идет не только о субъектах и даже не обязательно о живых организмах, он считает рекурсивность онтологическим свойством любой (технической или социальной, органической или неорганической) системы<sup>7</sup>.

Мардер же принципиально настаивает на дурной бесконечности растения, на отсутствии в его поведении этого обратного присваивающего движения рекурсии. Растения остается с Другим, не возвращаясь к себе, и/или переставая быть собой, и/или никогда не являясь собой. Таким образом, главный этический (методологический пафос) «Растительного мышления» можно свети к рекомендациям отказаться от защиты личных границ, от достоинства и идентичности и стать открытым и безразличным к собственной судьбе, что в эпоху политики идентичности и интернетнарциссизма выглядит довольно свежо:

«Необходимо требовать не еще более критической критики, а бесконечного расшатывания, ослабления границ самости, соизмеримого с бессилием (*Ohnmacht*) самих растений» (с. 175).

Вместо того, чтобы яростно отстаивать и защищать свою угнетенность, активно выстраивать и пересобирать свою идентичность Мардер предлагает стать некоторым подобием платформы, срединным местом встречи для других. Тем самым деревом, на котором, внутри которого, вокруг и с участием которого происходят бесконечные встречи других органических видов, органического и неорганического, подземной тьмы и солнечного света, мертвых и живых (с. 85).

Кроме важного мотива щедрости и саморастраты ради Другого – «чем больше растение теряет, тем больше оно растет; растения, чье разрастание – это чистая трата, предлагают себя с безусловной щедростью» (с. 92), – стоит еще раз отметить мотив «возвращения домой», в лоно природы, и жизни как таковой (с. 208). Юк Хуэй, например, старательно оговаривается, что подобная консервативная риторика «поиска утраченной гармонии» вредна и свойственна скорее (квази)фашистским проектам вроде построений Мартина Хайдеггера, Киотской школы и Александра Дугина<sup>8</sup>. Современные левые всегда стараются оговаривать, что их обращение к природе – это переизобретение и пересборка (в духе последователей акторно-сетевой теории), а не поиск утраченного мифического единства.

Соединив эти два мотива («трата» + «возвращение домой»), мы получаем онтологический проект, напоминающий нетота-

<sup>7</sup> Хуэй Ю. *Рекурсивность и контингентность*. М.: V-A-C Press, 2020.

<sup>8</sup> Он же. *Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023 С. 249.

лизируемую множественность шизофрении из «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари<sup>9</sup>. По сути, Мардер предлагает в качестве стратегии перманентную «детерриторизацию» без «ретерриторизации», становление без последующей стабилизации, перманентную революцию без реакции и государства. Причем второе движение ретерриторизации, рефлексивности и тотальности объявляется онтологическим отклонением, сбоем, отпадением от чистого и природного становления другим.

Однако, в отличие от шизофреников, описываемых у Делёза и Гваттари, растения у Мардера сохраняют членораздельность, им не грозит слияние в неразличимое тело-без-органов. Мало того, бытие растений далеко от модуса производства и эффективности, их свобода заключается в возможности отклонения как от автономии индивидов, так и от диктата постоянного самопроизводства и желания. В отличие от постоянно растущих во все стороны имманентных машин Делёза и Гваттари, у растений есть внешнее. Они способны умирать и даже вымирать, давая возможность для существования Другого. Тогда как навязчивый бред шизофреника кажется безальтернативным и неизбежным. По крайней мере его точно нельзя назвать безразличным или бессильным, что важно для Мардера.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ  
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:  
ОТ МЕТАФОР  
К МЫШЛЕНИЮ

Каким бы рискованным и открытым ни было  
растительное мышление, оно не может пониматься как  
революционное, скорее оно ближе анархическому  
проекту, который ценит конкретные и единичные  
встречи.

Каким бы рискованным и открытым (в том числе собственной смерти) ни было растительное мышление<sup>10</sup>, оно не может пониматься как революционное, скорее оно ближе анархическому проекту, который ценит конкретные и единичные встречи. Может быть, поэтому увлечение растениями, наблюдение за ними, равно как и «заведение сородичей» (Харауэй), так вдохновляет современных философов. Такая открытость, готовность быть потрясенным другим, готовность быть застигнутым врасплох чужим взглядом или даже просто чужим присутствием, как нам кажется, вполне адекватна современной жизни. Жизни, правила которой определяются платформенным капитализмом, регу-

<sup>9</sup> См., например, в первом параграфе «Анти-Эдипа» «Желающие машины» описание шизофренического стола от Анри-Мишо (Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 21). Ужас от роста шизофренического объекта сопоставим с ужасом бесконечного роста растений.

<sup>10</sup> См.: Володина. А. *Экологии слабого внимания* // Неприкосновенный запас. 2022. № 3(143). С. 49–58.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ  
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:  
ОТ МЕТАФОР  
К МЫШЛЕНИЮ

лярно поставляющим как предметы умиления, так и катастрофы. Радикальность и парадоксальность деколониальной философии следует искать не в революционных взглядах и героических поступках, но в готовности и открытости чужому, в том числе чужому мышлению.

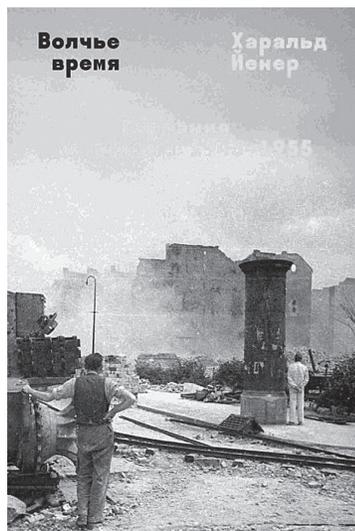
Растительное мышление всегда остается мышлением чужим, внешним, зависящим от конкретных встреч с другим, свободным и безразличным ко всякого рода «внутреннему», каких бы форм (инстинкт, сущность, самость, идентичность, закон и так далее) оно ни принимало. Этот парадокс мышления без самости, парадокс вторичности, контринтерпретации, на наш взгляд, является ключевым для деколониальной мысли – начиная с ранних работ Гаятри Спивак, Дипеша Чакрабарти, Эдварда Вади Саида и продолжая современными авторами вроде де Кастру и Мардера.

# Рецензии

## **Волчьё время. Германия и немцы: 1945–1955**

ХАРАЛЬД ЙЕНЕР

М.: Individuum, 2024. – 480 с. – 6000 экз.



«Волчьё время» в 2021 году стало лучшей книгой года по версии пяти крупнейших общественно-политических изданий Британии, включая «The Times» и «The Financial Times». Это еще одна важная книга из целого ряда зарубежных документальных исследований, вышедших в последние годы в русском переводе и посвященных обсуждению сложнейшей темы: как немцы, высококультурная европейская нация, позволили заразить себя нацизмом и как после войны они долго и трудно от него излечивались. Немецкий публицист Харальд Йенер фокусируется на послевоенном десятилетии в Германии, его цель:

«Понять причины, по которым большинство немцев при всем высокомерном отрицании индивидуальной вины в то же время избавились от ментальности, которая сделала нацистский режим возможным» (с. 409).

Автор пытается понять, как «товарищи по нации» снова стали гражданами страны, даже двух разных стран. Впрочем, Йенер пишет больше о той Германии, которая вошла в западную зону оккупации и стала потом федерацией.

Денацификация Германии происходила не одновременно, она заняла более двух десятилетий, и нельзя сказать, что сегодня она завершена, ведь демократия – это не столько результат, сколько процесс, постоянная профилактика тоталитаризма путем разнообразных гражданских практик. На этом пути возможны и относительные регрессы (косвенным подтверждением могут послужить выборы в законодательные органы Саксонии и Тюрингии, на которых в августе 2024-го правые националистические партии взяли большинство, причем эти земли расположены на территории бывшей социалистической ГДР). Важной вехой на пути денацификации стал 1968 год, когда в Европе достигло пика студенческое протестное движение, преимущественно левого толка. В ФРГ его подпитывал межпоколенческий кризис доверия: молодежь переосмысляла нацистское прошлое отцов, требовала от законодателей гарантий от авторитаризма, осуждала возвращение к власти «поколения палачей», поддерживала идеи эмансипации и прав человека. «Объявим бойкот поколению нацистов! [...] Наверстаем упущенное в 1945 году: выкурим нацистскую чуму! Проведем, наконец, настоящую денацификацию!» – говорилось в листовке 1967 года (с. 411).

У молодежи были основания для недовольства и даже протеста. После окончания войны многочисленные государственные и муниципальные должности оказались не-

возможно заполнить людьми, не запятнавшими себя членством в партии нацистов, поскольку карьеру в гитлеровской Германии могли сделать только лояльные фюреру кадры. Отсюда предсказуемый результат:

«Органы юстиции, государственной безопасности, медицина и система высшего образования кишели вчерашними верными слугами фюрера, которые вновь заняли свои прежние посты и бодро устремились вверх по карьерной лестнице» (с. 402).

Описывая послевоенное развитие Германии в условиях быстрого экономического подъема, Йенер называет его «незаслуженным счастьем», далеким от исторической справедливости: миллионы людей были истреблены германским нацизмом, но осуждение геноцида самими немцами почему-то откладывалось. Как не вспомнить эпизод из фильма Стэнли Крамера «Нюрнбергский процесс» (1961): американский судья Дэн Хейвуд (Спенсер Трейси) приезжает в Нюрнберг, чтобы возглавить специальный судебный процесс, где слушаются дела бывших нацистских судей, – и в беседе с ним вдова казненного немецкого генерала, фрау Бертольд (Марлен Дитрих), говорит: «Неужели вы думаете, что мы все такие? Что мы хотели убивать женщин и детей? Мы ничего не знали! [...] Это все Гиммлер и Геббельс! Это все дело рук СС, гестапо». «Я прихожу к выводу, что в этой стране никто ничего не знал», – заключает Хейвуд.

По мнению немецкого писателя Ганса Хабе, на которого ссылается автор, жизнь продолжалась, потому что умолкла совесть. Этот процесс аналогичен примитивной психологической защите, которая в психоанализе называется «вытеснением». Автор тоже использует этот термин, только в данном случае вытеснение недавнего прошлого произошло в сознании целого народа. Оно было настолько успешным, что через

два года после войны отдельные печатные издания уже вопрошали: «Почему немцев нигде не любят?». И это поразительно, ведь еще за два месяца до конца войны Геббельс призывал соотечественников умереть за отечество и тем самым исполнить священный долг. А потом этот «священный долг» словно отключили по щелчку невидимого тумблера:

«Казалось, будто фашизм в душах немцев вдруг бесследно растворился в воздухе. Вместо кровожадных хищников на обочинах стояли обычные люди, махавшие проезжавшим оккупантам, которые кормили их с руки шоколадом. Как это объяснить? Ведь ненависть, заставлявшая их в последние дни борьбы жертвовать даже школьниками, отнюдь не была наваждением, мимолетным умопомрачением» (с. 378–379).

Йенер пишет, что стремление немцев к психологическому комфорту «боролось со стыдом и чаще всего выигрывало» (с. 388). Массовое истребление европейских евреев было неоспоримым фактом, но большинство немцев отказывались признать свою вину, они вытесняли в сферу бессознательного зверства нацизма и свою причастность к ним, прямую или косвенную. Автор предполагает, что совершенные преступления из-за их чудовищности были недоступны для человеческого восприятия и понимания, поэтому немцы избегали разговоров об этом, уходили в глухое молчание, безучастность, меняли тему. Или прибегали к другим способам психологической защиты. Один из наиболее популярных состоял в том, чтобы убедить себя, что немцы сами стали жертвой национал-социализма:

«Люди признавали свою причастность к его злодеяниям лишь в качестве его жертвы. Нацизм воспринимался послевоенными немцами как своего рода наркотик, превративший их в слепое орудие зла» (там же).

Другой способ самооправдания за счет поддержания статуса жертвы состоял в том, чтобы объявить, что у войны своя преступная логика, что она расчеловечивает всех участников конфликта, поэтому вопрос о том, «кто первый начал», уходит на второй план. Автор называет это солдатской логикой, которая допускает возможность если не братания, то замирения врагов на том основании, что и те и другие знают одну и ту же окопную правду и прошли через похожие страдания.

Следствием упомянутого вытеснения могло стать равнодушие немцев к Нюрнбергскому процессу. Этот международный трибунал, рассматривавший деяния крупных военных преступников, шел целый год и приковал к себе внимание журналистов, писателей, общественных деятелей из десятков стран – но только сами немцы отнеслись к нему со скепсисом. Неохотно они шли и смотреть фильм «Мельницы смерти», смонтированный из материалов о концлагерях, – он в обязательном порядке демонстрировался в кинотеатрах Берлина в апреле 1946 года и был частью программы перевоспитания немцев. Насколько эффективным было его влияние, неизвестно, но довольно скоро показ его прекратили, поскольку, как считали оккупационные власти, фильм подчеркивал коллективную вину, а общество ее отторгало.

Получается, что сразу после войны немцы довольно быстро простили себе нацизм и лишь более поздний конфликт «отцов и детей» вернул тему преодоления прошлого в фокус общественной дискуссии: вытеснение сменилось осознанием. Но, как ни парадоксально, благодаря вытеснению травмы, как утверждает автор, Германия не свалилась в гражданскую войну и тем самым устояла – и со временем вернулась в семью европейских народов. Еще один парадокс: «холодная война», о которой заговорили в 1947 году, еще до разделения

Германии заставила и западные страны, и СССР больше заботиться о проигравшей стороне:

«Чем больше была их потребность в Германии как надежном партнере и союзнике, тем скорее отступала на задний план жажда возмездия и контрибуции» (с. 220).

Йенер подробно обсуждает и другие причины, которые способствовали обратному транзиту немцев от мании национального величия к нормальности. Шок от поражения был основным, но далеко не единственным фактором. В военные и первые послевоенные годы немцы освоили опыт выживания в условиях дефицита, вынужденно став агентами черного рынка, который требовал предприимчивости, сноровки и осторожности, что пригодилось им позже. Денежная реформа 1948 года, заменившая рейхсмарку немецкой маркой, запустила рыночные механизмы и помогла избавиться от рационирования продуктов и иных товаров. «Только необходимость добывать новые наличные деньги стала оживлять легальную экономику» (с. 257). В условиях нормализации экономики, чему способствовал «план Маршалла», немцы охотно вернулись к экономической деятельности, работали не покладая рук, словно соскучились по созидательному труду. Символом экономического возрождения стал миллионный Фольксваген «Жук», сошедший с конвейера завода в Вольфсбурге в 1955 году, то есть через десять лет после войны (истории этого успеха в книге посвящена целая глава).

Разрушению тоталитарного сознания способствовали и нематериальные факторы. Западные союзники стали олицетворением свободных форм жизни. Присутствие, в частности, американцев и их манера поведения оказывали магическое действие на всех – мужчин, женщин и детей. Янки были расслаблены и щедры, от них не требовали поддержания посто-

янной солдатской выправки; стало очевидно, что «войну можно выиграть и без постоянного щелканья каблуками перед начальством» (с. 194). На сдвиг ментальности была ориентирована и «программа перевоспитания»: она, в частности, заключалась в создании средств массовой информации, которые первоначально хоть и работали под контролем союзников, но допускали при этом широкую дискуссию по насущным вопросам.

Особое внимание автор уделяет преодолению прошлого через авангардное искусство и дизайн – все то, что в нацистской Германии было объявлено «дегенеративным искусством».

«Понимаемое как искусство свободы, абстрактное искусство приобрело ореол вероучения, сияющий еще более убедительно от того, что у этого искусства не было никакой необходимости в политической ангажированности. Оно предстало веселым праздником бытия, воплощало чистую жизненную энергию, пульсирующую на больших полотнах» (с. 361).

Для западных «перевоспитателей» авангард стал «эстетической программой денацификации фантазии» (там же) и способом продвижения демократии. То же касается архитектуры и дизайна мебели. Имперская громоздкая солидность уступила место легкости и подвижности, эстетике воздушности и невесомости. Это была денацификация через культивируемое замещение ментальных художественных форм, это был также художественный фронт начавшейся «холодной войны».

Денацификация не единственная тема книги. Автор много и подробно пишет о том, как немцы жили среди городских развалин; как заново учились радоваться мирной жизни; какой сложной организационной задачей было вернуть миллионы перемещенных лиц, оказавшихся на

территории Германии, в их родные страны; как тяжело проходила реадaptация «возвращенцев» – бывших солдат вермахта, ведь их навыки войны стали бесполезными в мирной жизни, что привело к развенчанию мифа о сильном мужчине и к ускоренной эмансипации женщин.

«Время волков» – исследование историческое, поэтому Йенер лишь вскользь говорит о влиянии послевоенной истории на современную политику Германии. Напоминая, что идеологию национал-социализма разделяли обычные немцы, он предостерегает соотечественников от «официозной гордости за достигнутые результаты в преодолении прошлого», которая слышится в речах современных политиков, самодовольно намекающих на «моральное превосходство Германии над другими нациями и инакомыслящими» (с. 413). Указывая на назревающий раскол в обществе, автор вспоминает призыв Карла Ясперса к открытой полемике, которая должна была помочь немцам пробиться друг к другу через общение. Призывая немцев говорить друг с другом, Ясперс предлагал положить в основу этого диалога «беспощадную честность». Следуя этому определению немецкого философа, книгу Харальда Йенера можно назвать беспощадно честной.

СЕРГЕЙ ГОГИН

## СЛАВЯНОФИЛЫ ПРОТИВ МИРОВОЙ ЗАКУЛИСЫ

*Восемь лекций о славянофильстве:  
интеллектуальная история*

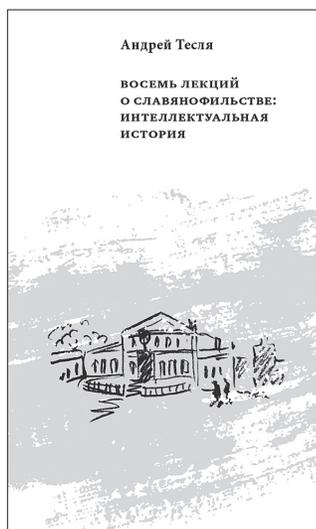
АНДРЕЙ ТЕСЛЯ

М.: Свято-Филаретовский институт, 2024. –  
212 с. – 500 экз.

Что так злится, не пойму,  
Господин сердитый?  
Видно, чудятся ему  
Здесь иезуиты.

Иоганн Вольфганг Гёте.  
«Фауст», часть первая  
Перевод Бориса Пастернака

Как выясняется из этой небольшой, но емкой книги, славянофилы – по крайней мере поздние – были пылкими приверженцами теории заговора, что, вероятно, в какой-то мере и мотивирует их болезненно гипертрофированную популярность в современной России. Точнее говоря, лучше использовать множественное число, ибо, по мнению этой яркой компании мыслителей, родина наша в позапрошлом столетии тяготилась целой паутиной заговоров, которые, как и положено, плотно переплетались друг с другом. В частности, по мнению Юрия Самарина (1819–1876) – одного из самых видных представителей поздней поросли славянофилов, – в русском закулисье в 1840–1870-е свои зловещие дела одновременно вершили и поляки, и иезуиты, и, разумеется, евреи.



Но современной и актуальной славянофильская проработка заговорщицкого этоса

становится отнюдь не из-за списка только что упомянутых темных мишеней, которые для каждой эпохи свои (хотя некоторые обитатели русского закулисья и кочуют из одного времени в другое), а в силу предложенных этими самобытными мыслителями диагностических средств, позволяющих своевременно и бдительно распознавать очередную конспирацию. Когда Самарину указывали, скажем, на некоторую антикварность его представлений об иезуитах, почерпнутых в основном из французских романов – ведь спорившие с ним просвещенные русские люди прекрасно понимали, что на отечественной сцене последователи Игнатия Лойолы развернуться никак бы не сумели, даже сильно захотев этого, – литератор резонно отвечал: если бы все здесь было по-настоящему чисто, то не циркулировало бы вокруг столько подозрений. Неожиданным образом предвосхищая ходы советского правосудия, до торжества которого оставалось еще несколько десятилетий, Самарин признается: «Меня занимает не голый факт, а *возможность* или *вероятность* факта» (с. 122).

Приходится признать, что это исключительно сильный эвристический ход. Александр Солженицын в своем обстоятельном анализе сталинской юстиции, предпринятом в «Архипелаге ГУЛАГ», уделил этой юридической с позволения сказать методике немало внимания – и правильно сделал, добавим мы от себя, поскольку в наши дни с характерными для них правовыми инновациями вроде криминализации деяний, которые на момент их совершения преступными и близко не являлись, государственные претензии с упором на «возможность» и «вероятность», адресуемые как гражданам, так и организациям, оказываются, безусловно, востребованным и сильнодействующим дисциплинарным средством. Естественно, славянофильскую подкладку тут разглядят не все, но тем не менее

из песни слов не выкинешь, и примечательные сопоставления напрашиваются сами собой.

Разумеется, в защиту славянофилов тоже можно было бы кое-что сказать, и автор этой книги своей бескрайней осведомленностью в предмете весьма помогает читателю в поисках аргументов, оправдывающих их маленькие фобии. Начать стоит с того, что глубокие духовные изыскания этой прославившей Россию интеллектуальной школы, к счастью, не сводились только к выведению на чистую воду заговорщиков и злоумышленников: как справедливо подчеркивает автор, славянофильство – «большой и многогранный феномен», который «нельзя свести к философии или богословию, невозможно приравнять к конкретной политической позиции или к литературному направлению» (с. 27). С одной стороны, спору нет, верноподданническое стремление «капнуть» властям на чье-то неподобающее отступление от вековых духовных ценностей, завещанных отцами нашими, отмечалось и современниками. Александр Герцен (1812–1870), например, прочитав написанное в 1844 году стихотворение Николая Языкова (1803–1846) «К не нашим» (в книге этот любопытный текст приводится целиком), советовал его автору в последующем издании своих стихов «не ограничиваться указанием на лица, а “приложить адреса” – тем самым публично аттестуя выступление поэта как донос» (с. 32). Но, с другой стороны, самодержавие временами смотрело на самих славянофилов довольно косо: некоторых из них не только ссылали, но и арестовывали, а в последние годы затянувшегося николаевского царствования практически все их «золотые перья» оказались под плотным цензурным запретом, *de facto* блокировавшим любые попытки печататься. Фактически, свободно выражать свои взгляды на бумаге они могли в основном только в годы «великих реформ» и на про-

тяжении нескольких последующих лет. Это, разумеется, не позволяет называть их официальными мыслителями.

Более того, русскому государству и вправду было за что обидеться на славянофилов. Борясь за «предания старины глубокой», эти философствующие литераторы своими руками, может быть, и не нарочно, но неоспоримо подрывали их сакральные смыслы. Культивируя понятие «соборности», безусловно, специфического, но довольно невнятного и ускользающего от концептуализации атрибута, наличие которого якобы фундаментально отличает восточное христианство от западного, они приписывали гипертрофированное, по меркам официальной идеологии, значение его носителю – православному народу. Это выдвигание народа на роль субъекта исторического процесса автор вполне справедливо называет «принципиальным моментом в исторической конструкции славянофилов» (с. 79). При должной фантазии за подобными рассуждениями нетрудно было разглядеть тлетворные измышления французских революционеров с их химерой народного суверенитета, а это не могло не огорчать имперскую администрацию. Отсюда, собственно, и проистекает коллизия, поссорившая их с Петербургом: в глазах славянофильствующих интеллектуалов «русский народ не сливается с государством, не принимает его за свое адекватное выражение» (с. 83–84), а это, согласитесь, чистейшая крамола.

Как представлялось многим исследователям, позже копавшимся в богатом славянофильском наследии, в своих descriptions народной субстанции славянофилы изрядно присочинили. На этот счет прекрасно высказался Николай Бердяев (1874–1948):

«Русский консерватизм невозможен потому, что ему нечего охранять. Славянофильская романтика выдумала те идеальные

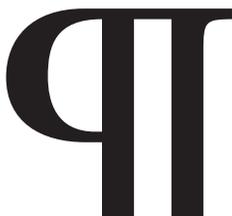
начала, которые должны быть консервированы, их не было в нашем историческом прошлом»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, из-под пера славянофилов выходил образ, не столько наличествующий, сколько чаемый – не тот богоносец, который, подобно младенцу, бесстрашно принятому на руки Чичиковым во втором томе «Мертвых душ», «сделал нехорошо», а совсем иной, реально сияющий и нравственно безупречный<sup>2</sup>. Столь великий кредит, выписанный народу русскому, естественным образом заставлял подверстывать под его необычайную богоносную миссию и само православие. Как не без иронии отмечает автор, касаясь творчества Алексея Хомякова (1804–1860), «он сопоставляет реальность католичества и протестантизма с идеальным православием, а в таком роде противопоставления идеальное всегда превзойдет реальность» (с. 59, сноски 12). Но стоит ли удивляться подобным умственным трюкам? Ведь славянофилы начинали как признанные националисты и всегда оставались таковыми, а националистическая оптика просто не может не исказить объект националистического обожания, приукрашивая ее величество нацию и приписывая ей, родной и любимой, бог знает что, порой совершенно несурзкое. Как представляется, как раз из этого страстного стремления разглядеть в русской жизни что-то такое, чего в ней, в общем-то, не было (и, добавлю, быть не могло), проистекает славянофильская тяга к разоблачению таинственных и страшных сил, маниакально стремящихся опорочить светлый образ отчизны и воспрепятствовать ее духовному и материальному подвижничеству.

В славянофильском ранжировании антирусских заговоров и заговорщиков иезуитам принадлежит важное, но не первое место. Польский заговор гораздо хуже иезуитского, хотя и тесно переплетается с последним. Поляки причиняли некоторым русским интеллектуалам XIX века мучительные нравственные страдания; у кого-то из особо экзальтированных деятелей просто в голове не укладывалось, как это *славяне* вообще могут быть *католиками*, когда им запросто разрешается исповедовать наилучшую из всех, православную, веру. «Польский сюжет, – отмечает в этой связи автор, – не только разрывал принцип “славянской общности”, но и обращал поляка во внутреннего врага – причем сразу в двух смыслах: и по отношению к славянству, и по отношению к имперскому целому» (с. 119). Религиозное противопоставление, однако, делало польского Другого зримым и опознанным, а следовательно, и не таким опасным, как, скажем, еврейский Другой. Если у ранних славянофилов, занятых выстраиванием собственных отношений с западниками, руки до евреев не доходили, то поздние смогли заняться ими вплотную. Особенно большой вклад в изучение «еврейского вопроса» внесла публицистика Ивана Аксакова (1823–1886).

Прежде всего в порядке необходимой профилактической меры этот славянофил настаивал на том, чтобы евреи ни в коем случае не допускались «к участию в законодательстве или народном представительстве». Приобщение той или иной общности к политической деятельности целесообразно лишь в том случае, если оно фиксирует какой-то национальный интерес, позволяя

- 1 БЕРДЯЕВ Н. *Судьба русского консерватизма* // Он же. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. 1900–1906*. СПб.: Издательство М.В. Пирожкова, 1907. С. 236.
- 2 На мертвенность славянофильских конструкций не раз указывал среди прочих и Василий Розанов (1856–1919). Вот один из примеров: «Славянофилы так страстно тянутся прикоснуться к родному, так глубоко понимают его и так высоко ценят, что уже безвозвратно порвали жизненную связь с ним» (Розанов В.В. *О борьбе с Западом* // Он же. *Красота в природе и ее смысл. И другие статьи. 1882–1890*. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. С. 269.



публично его выразить, – но у евреев, убежден Аксаков, такого интереса совсем нет, поскольку им присуща сугубо *конфессиональная* принадлежность; в силу сказанного Аксаков «высмеивает притязания еврейских публицистов определять себя как “национальность”, “нацию”» (с. 128). Более того, продолжает он, держась за сохранение этой самобытной принадлежности, большая часть евреев Российской империи выводит себя за рамки государственного «политического тела», буквально вынуждая власти предусматривать для них особый правовой статус.

Но главнейшим генератором антигосударственных злоумышлений Аксакову видится даже не правоверный приверженец иудаизма, с которым, как с иезуитом или поляком, все более или менее понятно, а обитатель опасной «серой зоны» – иудей, порвавший со своей исконной конфессией, но не примкнувший к православию. Наибольшую угрозу в 1860–1870-х писатель усматривает «в еврее-атеисте, то есть в том, кто выпал из своего сообщества (понимаемого как религиозное) – и в то же время не способен войти в другое, поскольку оно носит неявный, но христианский в своих основаниях характер» (с. 129). И если, как пафосно заявляет Аксаков, отсылая читателя к отборнейшим образцам антисемитской прозы, «верующий еврей продолжает в своем сознании распинать Христа и бороться в мыслях отчаянно и яростно за отжитое право духовного первенства», то евреи-нигилисты, «отрекшиеся от своей семитической идеи», формулируют запрос на «миродержавство» уже в терминах не конфессиональных, а коммерческих, опираясь на «самую греховную, самую безнравственную из сил – силу *денег*», способную ниспровергать самые мощные современные государства (с. 130–131).

Дальнейшее, собственно, понятно: Святая Русь, Православная Вера, Богоспасаемая Монархия, Империя Российская – весь

этот комплекс, дорогой сердцу каждого (ну, или почти каждого) русского патриота, оказывается в смертельной опасности. И вот тут определено требуется «реагировать», причем – припомним рекомендацию другого авторитета, уже упомянутую выше, – для такого превентивного «реагирования» на козни врагов государства достаточно уже самой «возможности и вероятности факта». Подытоживая прелестные аксаковские изыскания, автор пишет:

«Антиеврейская позиция Аксакова не является ни случайной, ни произвольной – она вытекает из самой логики славянофильского варианта русского национализма» (с. 133).

Стоит помнить об этом, восхищаясь тем, насколько смело славянофилы порой оппонировали заскорузлой и бездвижной царской администрации. Аксаков в своих сочинениях категорически настаивает на невозможности включения какой-либо общности в русское общество без принятия православия, но пробуждение «малых национализмов» по всей Европе, все более властно напоминавшее о себе по мере того, как романовская империя начинала отсчитывать свои последние десятилетия, делала его упования все более несбыточными. Чем радикальнее делались внутриимперские национализмы, тем более диким становился русский антисемитизм. Свои выводы по этому поводу автор суммирует так:

«Интенсивность мифа о “еврейском заговоре” связана в русском контексте именно с обнаруживаемым неразрешимым конфликтом между устремлениями русских националистов и реальностью процессов нациестроительства в восточно- и центральноевропейском еврействе. [...] Невозможность отказаться от собственных целей и в то же время понимание неустранимости Другого приводит к аффективным инвестициям в миф – и в потенциале, как мы знаем, ведет к возможности, через массу других событий и обстоятельств, к легитимации

для себя возможности “окончательного решения”» (с. 147).

Андрей Тесля написал великолепную книгу, в которой удалось сжато, но вместе с тем обстоятельно систематизировать духовные опыты славянофильского движения. В работе восемь глав, структурирующих весь корпус славянофильских идей и раскрывающих философские, богословские, исторические, националистические, эстетические воззрения представителей этого направления русской мысли, – самая настоящая «интеллектуальная история», как и обещано в названии.

Особую ценность авторскому исследованию придает то, что изучаемые теории неизменно вписываются в экзистенциальные контексты славянофильских жизней: герои повествования предстают перед читателем не в виде бездушных генераторов тех или иных отвлеченных концепций и принципов, а как живые люди, радующиеся и страдающие, восхищающиеся и негодующие, ссорящиеся и любящие. Хороши и уместны две таблицы, составившие приложения и завершающие книгу: в одной представлены ключевые даты эволюции славянофильского движения, а в другой отражены родословные связи ранних славянофилов.

Совсем уж в завершение скажу, что работа прекрасно издана: она эстетична и аккуратна, приятно взять в руки, и, что немаловажно по нынешним временам, избавлена от опечаток. Издатели московского Свято-Филаретовского института явно постарались, за что им редакторская хвала и читательская благодарность.

АНДРЕЙ ЗАХАРОВ, доцент факультета международных отношений, политологии и политического регионоведения РГГУ

- 3** Подробнее о деятельности этой организации, одной из самых радикальных и ярких протестных группировок 1960–1970-х в США, см. в книге: ВАЙНЕН Р. *Долгий '68: Радикальный протест и его враги*. М.: Альпина нон-фикшн, 2020.

## **Иран изнутри. Реальная история и политика Исламской Республики Иран**

МЕДЕЯ БЕНДЖАМИН

М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2023. – 240 с. – 500 экз.



Сьюзен Бенджамин родилась в семье богатого застройщика и провела детство в мечетке под названием Фрипорт. Ныне это спальный район близ Нью-Йорка, который в 1920-е был «колонизирован» театральными артистами, литераторами, издателями и прочими творческими людьми, спасавшимися там от жаркого нью-йоркского лета и, безусловно, создававшими уникальную культурную среду. В юности, увлекшись идеями гендерного и социального равенства, Сьюзен присоединилась к организации «Студенты за демократическое общество»<sup>3</sup>. Учебу девушка завершать не стала, а вместо этого отправилась автостопом по Европе и Африке. На жизнь активистка зарабатывала, преподавая от случая к случаю английский. Сколько длились ее скитания, нам неизвестно, но потом что-то все

же сподвигло ее вернуться в США и получить образование. Став магистром здравоохранения в Колумбийском университете и магистром экономики в нью-йоркской Новой школе, она десять лет проработала в Продовольственной и сельскохозяйственной организации ООН, а также в Шведском агентстве международного развития.

В 2002 году Сьюзен выступила одной из соучредительниц антивоенного женского движения «CODEPINK»<sup>4</sup>, сделав это под именем Медея Бенджамин, – она переименовала себя еще в университетские годы, проникшись судьбой греческой богини, несправедливо обвиненной в убийстве собственных детей. Помимо активного участия в политической и гражданской жизни, Сьюзен–Медея увлечена писательской деятельностью и является автором нескольких книг, среди которых наибольшую известность получили «Война дронов: убивая на расстоянии» и «Украинская война: о смысле бессмысленного конфликта»<sup>5</sup>. Рецензируемая здесь книга, вышедшая по-английски в 2018 году, пока остается единственной работой Сьюзен–Медей, изданной на русском языке. В ней, как и в прочих своих публикациях, автор пытается сочетать незыблемое следование правозащитному этосу с весьма сдержанной и, можно даже сказать, «понимающей» критикой тех правительств, для которых соблюдение международно признанных прав человека оказывается затруднительным – в силу, как утверждается, культурных, религиозных, исторических особенностей. Иначе говоря, в своих инвективах в адрес исламистского режима, торжествующего

сейчас в Иране, автор старается оставаться суровой и справедливой одновременно.

Приступая к исследованию, Медея Бенджамин пытается обосновать фокус своего внимания именно на Иране, делая это довольно оригинальным образом:

«[В США, как правило,] начинают интересоваться историческим прошлым противников, лишь когда уже слишком поздно. Интерес к странам, находящимся по ту сторону линии фронта, достигает пика после того, как американские политические лидеры отнесут их к числу врагов и уничтожат миллионы жителей этих стран, сравнивая с землей их города» (с. 11).

Отсюда делается вывод: если геополитического антагониста попытаться понять заранее, то, возможно, и воевать с ним не придется. Несмотря на столь отрадную интенцию, авторскому подходу присуще базовое противоречие, не слишком хорошо сказывающееся на повествовании: с одной стороны, оценивая современный Иран, Бенджамин неизменно соотносит его с идеальным социально-политическим типом, главным воплощением которого принято считать ее родину; с другой стороны, писательницу трудно упрекнуть в ура-патриотизме, поскольку на страницах своей книги она не раз уличает США в попрании собственных демократических ценностей и в дурной привычке вмешиваться во внутренние дела других государств.

Свободно оперируя исторической фактурой, Бенджамин производит впечатление весьма осведомленного человека. Ее интересуется происходящее не только в самом

4 На сайте организации сообщается, что ее название «обыгрывает цветковые коды, применявшиеся администрацией бывшего президента Буша-младшего для маркирования внутренних угроз безопасности США. В то время как желтый, оранжевый и красный, обозначающие различные степени террористической опасности, эксплуатировали страх и использовались для оправдания насилия, за применяемым “CODEPINK” “розовым кодом” стоит энергичный призыв бороться за мир» ([www.codepink.org/about](http://www.codepink.org/about)). Все свои акции активистки и активисты проводят, нарядившись в розовое, а в плохую погоду используют розовые плащи и розовые зонтики. В свои ряды эта феминистская группа принимает не только женщин, но и мужчин.

5 ВЕНЗАМИН М. *Drone Warfare: Killing by Remote Control*. London: Verso, 2013; ИДЕМ. *War in Ukraine: Making Sense of a Senseless Conflict*. New York: OR Books, 2022.

Иране, но и вокруг Ирана, а также по поводу Ирана. В частности, у нее нет никаких сомнений в том, что одной из мощных переменных, воздействующих на нынешний антииранский курс США, выступает израильское лобби, и Бенджамин приводит многочисленные доказательства этой точки зрения. Именно с ним она связывает стремление американского истеблишмента и американских СМИ изображать Иран в гораздо более мрачном свете, нежели он того заслуживает.

Например, описывая иранские электоральные практики и указывая на их расхождение с американскими аналогами, Бенджамин тем не менее называет иранские выборы самыми демократичными на Ближнем Востоке. По ее мнению, неизменно высокая явка, тяготение народа к активному участию в политике, готовность людей не соглашаться с властью и открыто заявлять о недовольстве ею указывают на зачатки гражданского общества. Более того, в книге утверждается, что высокая конкурентность, отличающая борьбу за власть в Иране, а также спорадические успехи либерально настроенных политиков свидетельствуют о медленной, шагком за шагком демократизации местной политической системы:

«Несмотря на глубоко недемократическую предвыборную проверку кандидатов в президенты Советом стражей Конституции Ирана и наделение властью самопровозглашенных лидеров, выборы в Иране весьма непредсказуемы» (с. 51).

Наконец, несмотря на патриархальные ценности и институциональные структуры, основанные на жесткой интерпретации исламских принципов, иранские женщины хорошо образованы, вовлечены во все аспекты общественной жизни и являются мощными проводниками перемен (с. 99).

Вместе с тем, по мнению автора, для закрепления и углубления позитивных трен-

дов, несомненно, требуется ликвидация поста Верховного лидера и подконтрольных ему клерикальных органов (с. 52). Желая содействовать демократизации Ирана, Бенджамин призывает США снизить давление на эту страну или как минимум перестать ее демонизировать. При этом автор считает ошибкой слишком тесное сотрудничество американцев с Саудовской Аравией – главной антииранской силой Ближнего Востока, – упрекая последнюю в отсутствии гибкости, угнетении женщин и поддержке терроризма. США всеми силами пытаются навязать миру образ Ирана как террористического государства, напоминает она, но именно эта страна выразила соболезнования американскому народу после террористической атаки 11 сентября 2001 года, в то время как некоторые арабские государства, напротив, приветствовали нападения на Нью-Йорк и Вашингтон как заслуженную кару главному израильскому союзнику на Ближнем Востоке (с. 147).

Обнаружив у Ирана потенциал для упрощения демократических норм – разумеется, по западному стандарту, – автор исследует страну на предмет соблюдения в ней прав разного рода меньшинств. Давняя погруженность Бенджамин в проблематику социальной справедливости, гендерного равенства, защиты униженных, естественно, не позволила ей обойти вниманием круг тех общностей, которые в одной из глав именуется «социальными девиантами», а именно, геев, проституток, наркоманов, алкоголиков. Из соответствующих разделов книги читатель – возможно, не без удивления – узнает, что в иранском обществе, подобно социумам Европы или Америки, все упомянутые категории тоже присутствуют, хотя и отличаются некоторыми местными особенностями.

Вместе с тем в ходе авторского обращения к этим сюжетам проявляется аберрация, довольно типичная для западных исследователей: читая, скажем, о преследованиях

представителей иранского ЛГБТ-сообщества, а также о массивированной помощи, оказываемой последним зарубежными правозащитными организациями, трудно избавиться от ощущения, что на самом деле геи и лесбиянки Ирана озабочены собственной участью не столь остро, как их зарубежные единомышленники. Фактически автор подтверждает это, сообщая следующее:

«В Тегеране существует развитое гей-сообщество, членами которого, как правило, являются иранцы из высшего и среднего классов, имеющие возможность вести двойную жизнь вдали от нетерпимых родственников и пристального внимания властей» (с. 77).

Как бы то ни было, активистка обеспокоена следующим парадоксом: нецигендерных людей в Иране принуждают менять пол хирургическим путем, что, по ее мнению, является примером использования либеральных инструментов в недемократических целях, поскольку «многие транссексуалы просто хотели бы, чтобы их принимали такими, какие они есть, без хирургического вмешательства» (с. 79). Вывод, который делается в итоге, вполне ожидаем: чтобы стать «подлинно демократическим» государством, Ирану не удастся отделаться лишь внедрением профсоюзных свобод, организацией конкурентных выборов, поощрением гражданского общества – по мнению американской активистки, свобода однополрой любви и раскрепощение транссексуалов также должны будут органично влиться в свод «традиционных ценностей» здешнего социума.

Впрочем, как мне представляется, тут автор допускает определенный перебор: ведь даже если из этого ничего не получится – а скорее всего именно так и будет, – грядущий переход Ирана к конкурентной политике и легальной оппозиции отнюдь не обесценится. Ведь, следует напомнить, ни Великобритания, ни США, ни Франция

не прекращали быть демократическими государствами в те достопамятные годы, когда гомосексуализм в них преследовался в уголовном порядке – несмотря на то, что сегодня о тех временах многие хотели бы забыть.

Еще одним основанием для критики современного иранского государства для автора выступает проблема смертной казни. Тегеран карает смертью людей, осужденных за политические преступления, и Бенджамин энергично поддерживает ООН, не раз призывавшую иранские власти отказаться от подобного наказания вообще или как минимум не применять его в отношении лиц, которые по международным стандартам считаются несовершеннолетними, а также политических заключенных и совершивших государственные измену (с. 70).

Стоит отметить, что автор уходит от ожидаемого в данном контексте сопоставления мрачных иранских практик с аналогичными практиками у себя на родине, хотя если бы это было сделано, то незамедлительно выяснилось бы, что в Америке смертной казнью караются примерно те же виды преступлений, что и в Иране, среди них – государственная измена, умышленное причинение смерти при отягчающих обстоятельствах, изнасилование детей, убийство за вознаграждение и так далее. Такой же неполнотой страдает и авторский взгляд на положение иранских политических заключенных, имеющих двойное гражданство; в книге игнорируется тот момент, что США и Иран очень похожи друг на друга в плане санкций, применяемых к обладателям паспортов двух стран, которые обвиняются в серьезных преступлениях.

Кстати, на это печальное сходство указывает и само американское правозащитное сообщество. Касаясь резонансного дела корреспондента «The Washington Post» Джейсона Резаяна – американца иранского происхождения, который был освобожден из

иранской тюрьмы в 2016 году в рамках двустороннего обмена заключенными, – автор сосредотачивается на описании тюремных будней подобных узников. Бенджамин с полным основанием критикует иранскую пенитенциарную систему за то, что та злоупотребляет одиночным заключением – типичным для иранских тюрем методом психологической обработки, применяемым для подавления воли заключенного.

Интересно, однако, что трое американских туристов, арестованных иранскими властями по обвинению в шпионаже в 2009 году и проведших четыре месяца в одиночных камерах, после возвращения домой первым делом организовали кампанию против применения подобной бесчеловечной меры не в Иране, как можно было бы ожидать, а в тюрьмах США. Их глубоко уязвил тот факт, что в американских пенитенциарных учреждениях ужаснувшее их в Иране одиночное заключение применяется в отношении 80 тысяч лиц, содержащихся под стражей (с. 68).

Более того, согласно данным информационных агентств, одиночное заключение для несовершеннолетних правонарушителей, официально запрещенное в федеральных тюрьмах США, вопреки этому – как и в Иране – применяется во многих учреждениях системы. В определенном смысле иранцы тут даже уступают американцам: у них нет, например, такой примечательной (и иезуитской) альтернативы круглосуточному заключению в одиночной камере, как заключение на 23 часа<sup>6</sup>. Рассказывая об адресуемых иранским властям неустанных американских призывах гуманно относиться к несовершеннолетним заключенным, Бенджамин вынуждена сетовать на то, что

если Иран еще в 1994 году ратифицировал Конвенцию о правах ребенка ООН, то США этого до сих пор так и не сделали (с. 61).

В итоге соосновательница «CODEPINK» приходит к принципиальному для нее заключению: если сами США не всегда отвечают высоким требованиям продвигаемой ими демократии, то у них нет морального права усердствовать в давлении на Иран. Когда американские политики согласятся с этим, продолжает она, иранская политическая система сможет стать более транспарентной и демократичной, что в свою очередь навсегда подорвет всемогущество иранских клерикальных элит (с. 194).

Книга Медеи Бенджамин, вне всякого сомнения, заслуживает внимания: подобного рода комплексных работ об Иране на русском языке не так уж и много – тем более, что автор определенно старается подходить к освещению фактов непредвзято. Наверное, среди читателей найдутся и те, кто, подобно мне, испытает легкое раздражение от бросающегося в глаза «радужного» («розового») оттенка повествования, но не будем забывать, что, во-первых, автор – активистка и правозащитница, причем западная, а во-вторых, ее книга – коммерческий продукт, который должен привлекать внимание. Американская писательница на многое, собственно, и не претендует: во введении к книге она пишет, что цель всего ее литературного начинания – «дать обществу базовое представление о том, что происходит как внутри Ирана, так и на международном уровне» (с. 9).

Завершая свой обзор, добавлю, что за рубежом рецензируемая работа была встречена критически: Бенджамин упрекали не только в «иноагентстве» – работе на иран-

**6** Парадоксальным образом американские тюремные практики оказываются под перекрестным огнем столь непохожих друг на друга критиков, как, например, Би-би-си и Министерство иностранных дел Российской Федерации, см.: «Невыносимая боль одиночки». В штате Нью-Йорк запретят сажать в одиночную камеру дольше, чем на 15 дней // BBC News – Русская служба. 2021. 4 апреля ([www.bbc.com/russian/features-56617567](http://www.bbc.com/russian/features-56617567)); О ситуации с правами человека в Соединенных Штатах Америки (доклад Министерства иностранных дел Российской Федерации), 25 апреля 2024 ([www.mid.ru/ru/foreign\\_policy/doklady/1946097/#\\_Точ164347825](http://www.mid.ru/ru/foreign_policy/doklady/1946097/#_Точ164347825)).

ское правительство, – но и в сотрудничестве с террористическими организациями. Глядя из России, комментировать подобные обвинения трудно, да и не хочется. Будем исходить из того, что соосновательница «CODEPINK», побывавшая в Иране дважды, просто хотела подкорректировать стереотипы, старательно культивируемые в отношении Ирана на протяжении четырех с половиной десятилетий, представив одно из виднейших государств мусульманского мира «нормальной», по сути, страной.

София Веретенникова

## Кто кого обидит, тот того и ненавидит?

### Против ненависти

Каролин Эмке

СПб.: Издательство Ивана Лимбаха,  
2024. – 296 с. – 2000 экз.

Я спокоен, вежлив, сдержан тоже,  
характер – как из кости слоновой тóчен,  
а этому взял бы, да и дал по роже:  
не нравится он мне очень.

Владимир Маяковский. *«Мое к этому отношение»*

Им овладела такая тяжелая ненависть,  
что у него даже зачесалась голова.

Антон Чехов. *«Дуэль»*

Предпосылая этому небольшому тексту эпиграфы, почерпнутые у классиков русской литературы, рецензент вовсе не пытается настроить читателя на высокий лад, привнеся в свой рассказ толику изящной словесности. Едва ли рецензия, будучи по сути текстом утилитарного назначения,

остро нуждается в таких украшениях, да и содержание этих эпиграфов далеко не самое возвышенное. Хулиганское четверостишие Маяковского и подсмотренная у Чехова фраза, слова для которой, однако, подобраны с аптечной точностью, появляются здесь как своеобразный ответ – и читательский привет – автору рецензируемой работы, где каждую главу предваряет цитата. Корпус источников, проштудированных Каролин Эмке в поисках иллюстраций и ключей к феномену ненависти, впечатляет своим объемом: в него вошли тексты, вышедшие как из-под пера признанных создателей европейского литературного канона масштаба Шекспира, так и современных авторов художественной и академической литературы, имена которых, возможно, известны далеко не самому широкому кругу читателей.



Дабы не обманывать ничьих читательских ожиданий, следует сразу оговориться, что рецензируемая работа не претендует на то, чтобы называться научной: в ней нет сухой статистики и нет теоретических выкладок, отсылающих к последним нара-

7 Этим примером толковый словарь Владимира Даля иллюстрирует слово «ненавидеть».

боткам в области психологии, социологии, нейрофизиологии или какой бы то ни было отрасли научного знания, обращение к которой позволило бы определить сущность и происхождение ненависти как таковой, а главное – предложить верное средство для ее искоренения. Но нужны ли они здесь?

Текст Эмке – пример интеллектуальной эссеистики, подпитываемой, с одной стороны, журналистским бэкграундом автора, в силу которого с опорой на фактологию и логику на страницах книги ненависть из аморфной материи превращается в сложную составную, но поддающуюся осмыслению социальную конструкцию (автор намеревается «распознать источник ненависти, структуры, питающие ее, ее механизмы», с. 18), а с другой стороны – гражданской позицией Эмке. Журналистка, будучи недовольной и обеспокоенной усугублением нетерпимости и отступлением толерантности, наблюдаемыми после недавнего наплыва беженцев в ее родной Германии и за ее пределами (здесь стоит сказать, что немецкоязычный оригинал книги был опубликован в 2016 году), считает своим долгом публично заявить о неприятии ненависти как рутинной социальной практики и панацеи, к которой следует прибегать при каждой диагностированной у социума болезни.

Стоит отметить, что автора волнует природа публичного высказывания. Залог его состоятельности Эмке видит в искренности и честности, которых лишены речи популярных всех сортов, мастерски владеющих языком вражды. Публичный дискурс, опосредующий ненависть как социальное явление, формирует политическая риторика:

«Ненависть, о которой пойдет речь, ни индивидуальна, ни случайна. Это не какое-то мутное, неопределенное чувство, которое вырывается наружу по неосторожности или мнимой необходимости. Эта ненависть коллективна и идеологически сформирована» (с. 15).

Противостоять такой риторике, по мнению автора, способен тот, кто изъясняется языком фуколдианской пархезии:

«Для Фуко суть не столько в содержании сказанного, то есть в том, что кто-то говорит правду. [...] Недостаточно просто *объявить* правду, пархезия требует, чтобы говорящий *верил в то*, что это правда. Пархезию нельзя использовать для манипуляций и обмана. Она не только честна как заявление, она истинна. Тем она и отличается от фальшивых признаний, которые мы теперь часто слышим со стороны националистических движений и правых популистских партий: они говорят, что не имеют ничего против мусульман, но... Они говорят, что не собираются нарушать право на убежище, но... Они говорят, что отвергают ненависть и насилие, *но следует заметить*... Это не имеет ничего общего с публичным высказыванием истины» (с. 244–245).

Ненависть – это плохо. Ненависть угрожает свободе не только тех, против кого она направлена, но и тех, кто ненавидит: индивидуальной свободе не бывать в обществе, где нет плюрализма. А еще ненависть – это скучно и глупо. Эти тезисы звучат едва ли не банально, но демонстративная простота исчезает, как только кто-то берет на себя труд отстаивать их публично. Именно в помощь таким людям Эмке и написала свою книгу, на страницах которой она с завидной методичностью и дотошностью (а то и занудством) разбирает практики, конструирующие ненависть.

В частности, почву для генерирования ненависти готовит практика социальной невидимости: «Невидимые, пустое место в социуме, они не принадлежат ни к какому “мы”. [...] У невидимых нет ни чувств, ни потребностей, ни прав» (с. 23–24). Таких людей, которые становятся «невидимыми» в силу того, что они каким-то образом не вписываются в бытующее в обществе представление о норме и нормальном, «воспринимают как часть определенной группы, не

как индивидуумов с различными качествами и склонностями» (с. 26).

«Эмоции вызывают иногда вовсе не те вещи, существа или события, на которые эти эмоции направлены», – замечает автор (с. 30). Способность терять зрение, по мнению Эмке, вообще заложена в человеческой природе и имеет разные проявления.

Первое – это любовь, однако «в любви наши заблуждения позитивны, [...] любящий заранее приписывает объекту своей любви определенные качества, например “милый”, “добродетельный”, “восхитительный”» (с. 32). В качестве иллюстрации слепоты любви Эмке напоминает читателю шекспировский сюжет: в пьесе «Сон в летнюю ночь» царица фей Титания влюбляется в ослиноголового ткача, однако причина такой любви – преходящие чары.

Второе – это надежда, то есть склонность человека «к нездоровому самоубеждению и самообману, будто бы непременно случится то, о чем он тоскует» (с. 34). Человек не склонен возвращаться к сложной, полной парадоксов реальности, в которую не вписываются его ожидания и благоприятные прогнозы.

Третье – это забота, подпадая под власть которой, человек в гипертрофированном виде наблюдает вокруг себя явления, осложняющие ему жизнь, повсеместно чувствуя угрозу, коварство и опасность. На поприще коллективной «озабоченности» и процветают разного рода популисты: не пытаясь раскрыть природу человеческих страхов, они с готовностью подыскивают объекты, которые могли бы стать воплощением всех наших бед. На эту роль прекрасно подходят те, кто в данном социуме не подпадает под представление о норме, будь то иммигранты, мусульмане, да и просто инакомыслящие всех родов. Однако «тревожащиеся должны научиться различать тревогу, заботу и то, что философ Марта Нуссбаум называет “проективным отвращением” – то есть отторжением других людей под

предлогом необходимости защитить себя от них» (с. 44).

В итоге в обществе, способность которого взирать на вещи беспристрастно искажена социальной слепотой, появляются Другие:

«Они не воспринимаются как часть всеобщего “Мы”. Их отрицают как человеческих существ с особой историей, особым опытом или качествами. И в то же время они видимы и сконструированы как Другие, как “не-Мы”. На них проецируются качества, которые отмечают их как жуткий, отталкивающий опасный коллектив» (с. 54).

Этой проекции достаточно для возникновения ненависти, печальное свойство которой заключается в том, что она «не может просто обойти свой объект или держаться на расстоянии, ненависти необходимо дорваться до ненавидимого, чтобы “уничтожить”» (с. 61).

Таков простой, но до ужаса живучий механизм воспроизводства ненависти. Как же его остановить? В целом никак, но отчаиваться из-за этого не стоит. Да, блокировать его не удастся, но вот подорвать его работу в каждом отдельно взятом случае вполне возможно. И в этом на помощь человеку приходит критическое мышление. Те, кто им обладает, способны позаботиться и о себе, и о тех, кто, подхватив социальную слепоту, его утратил.

«Ненависти надо избегать, противостоять ей можно только с помощью того, чего не хватает ненавидящему: мы пристально наблюдаем, дифференцируем, допускаем сомнение в самих себе и в установленных нормах и стандартах. Ненависть необходимо разложить на составные части, растворить, отделить острое, агрессивное чувство от его идеологических предпосылок, исследовать, как ненависть возникла и как действует в специфических исторических, географических и культурных условиях» (с. 18).

Подобное интеллектуальное упражнение помогает проникнуться мыслью о том, что ненависть – чувство глупое и бесполезное. Поддавшись ей, человек неизбежно сужает и упрощает реальность вокруг себя:

«Преступная энергия якобы присуща каждому беженцу. Общество пребывает в чрезвычайном положении, так нам внушают, что здесь нет места для личного счастья или для курьезных, абсурдных, трогательных, возможно, даже раздражающих, утомительных переживаний сосуществования» (с. 71).

Мир, лишенный игрового начала, и есть то однородное, первоначальное и чистое общество, представление о котором эксплуатируют разного рода фундаменталисты. Однако никто из них толком не в состоянии объяснить, почему однородная культура или нация в принципе лучше, чем разнородная. Эмке, вслед за Бенедиктом Андерсоном, напоминает читателю о фиктивной, воображаемой природе коллективных идентичностей, которые, однако, вполне способны нанести реальный вред отдельно взятому человеку, поставив под сомнение его ценность, – если он, скажем, не может пройти систему тестов, определяющих его соответствие представлению о норме:

«Клеймение и отчуждение в обществе не только ограничивают вас в возможностях, они лишают силы и мужества требовать для себя того, что дается и кажется нормальным всем остальным, – вас не только выпихивают из социума, вам запрещают *мечтать о счастье*».

Умение усомниться не только в ненависти, но и в правильности своего суждения как таковой, по мнению автора, не позволяет нам расчеловечиваться. Нежелание расставлять точки над «i», способность резервировать в суждениях зазор для собственной неправоты в итоге гарантируют

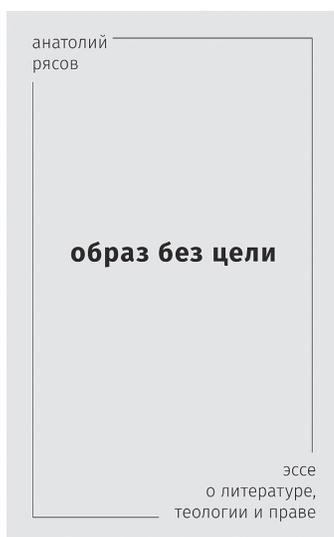
людям возможность мирно сосуществовать друг с другом в пространстве здравого смысла. По крайней мере до тех пор, пока на горизонте не маячит очередной «мировой заговор», «вторжение мигрантов» и иные чрезвычайности. Тогда шансы почувствовать зуд ненависти и желание решать проблемы кулаками вновь напомнят о себе. Увы, верного лекарства от этой напасти нет. Но есть терапия рефлексии и рационального мышления, которая, по мнению автора, прописана и доступна любому уважающему себя человеку, а по сути – всем нам.

ЕКАТЕРИНА ЗАХАРОВА

**Образ без цели. Эссе о литературе, теологии и праве**

АНАТОЛИЙ РЯСОВ

М.: Черный квадрат, 2024. – 152 с.



О проблемах, прояснению которых призвана служить эта книга, ее автор – прозаик, драматург, философ Анатолий Рясов – говорит на материале главным образом французской литературы и французского

культурного сознания<sup>8</sup>. Преобладание французов может показаться в какой-то мере случайным (как, собственно, автор и сам признается в начале книги, с. 9) и связанным, например, с тем, что французская словесность волею судеб читана и продумана автором наиболее основательно. А вот то, что основным, даже решающим материалом избрана не философия (хотя она и вовлекается в оборот), не теологические и юридические трактаты (что, казалось бы, напрашивается), а художественная литература (применительно к текстам, с которыми по преимуществу работает автор, этот термин довольно архаичен, но пусть он будет тут в рабочем порядке как наиболее близкий к делу), – это уже совсем не случайно. Хотя, – а скорее даже *потому что* – Рясов ставит здесь перед собой не литературоведческие задачи.

Изначальный его вопрос – о природе права и о его связи с теологией, точнее говоря, с сакральным. Однако связанное с этим рассуждение Рясов начинает с текстов не теолога, не правоведа, не политолога и даже не философа (первая подобная фигура, Карл Шмитт, появляется уже на втором шаге, хотя и на первой же странице, но все же к концу ее), а с литератора – Кафки. С того, что ключом к пониманию «Процесса» и «Замка» – которые лишь по слепоте и недомыслию основной массы читателей, утверждает автор, считаются «романами-антиутопиями» (с. 10) – следует считать миниатюру Кафки «К вопросу о законах», важную тем, что она «недвусмысленно указывает» на корни и природу всякого права – на его «теологические основания» (там же). Карл Шмитт потому и появляется, что именно эта мысль, как считает Рясов, получила в его работах более конкретные формулировки, пусть и «с совсем иначе расставленными акцентами» (там же). Едва ли не самым известным

из тезисов Шмитта стал следующий: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия» (там же).

Какое отношение к связи теологии и права имеет чистейше литературная, казалось бы, работа главных героев глав книги: Жана Жене, Пьера Гийота, Шарля Фердинанда Рамю, Рене Домалея, Клода Луи-Комбе, Луи-Рене Дефоре, Сэмюэля Беккета, Антуана Володина? (Спойлер: именно их тексты в силу специфики своего устройства позволяют увидеть подход к этой проблеме, может быть, наилучшим образом.) С активной вовлеченностью французских писателей и философов (Жан-Поля Сартра, Жюль Делёза, Алена Бадью) в обсуждение важных для автора вопросов соперничает разве что работа с этой повесткой немецких мыслителей; кроме Шмитта, это Вальтер Беньямин, Мартин Хайдеггер, Георг Фридрих Вильгельм Гегель, Карл Маркс. Ни одного автора, писавшего (делавшего литературу, не говоря уже о правоведении, философии и теологии) на русском языке, в нем нет – что свидетельствует о слабой проработанности соответствующего круга проблем русской мыслью и русским воображением. (Новые для нашей мысли пути прокладывает, по всей видимости, сам Рясов – но не будем торопиться.)

И все же у самого истока авторского хода мыслей в этой книге стоят как раз двое наших соотечественников. Оба философы, оба анархисты (какое-то время это обстоятельство кажется в книге существенным, пока, наконец, не уходит на второй план, чтобы так всерьез оттуда и не выйти): Михаил Бакунин (1814–1876) и наш современник Олег Горьяинов. Чуть позже в этом контексте обсуждается еще один важный русский собеседник – и опять-таки совсем не литератор – Владимир Библихин.

**8** Конечно, на материале не только литературы и не только французской, но франкофоны, включая одного швейцарского, и их словесность здесь отчетливо преобладают.

Что до Бакунина, то именно у него Карл Шмитт (1888–1985), который в полемике с умершим еще до его рождения русским анархистом формировал многие свои мысли, заимствовал словосочетание «политическая теология». Задачи у оппонентов были противоположные: Бакунин, полагавший, что «для устранения политической власти необходимо, чтобы вместе с ней исчезли теология и право» (с. 11), считал необходимым «искоренение политической теологии» (там же) – Шмитт, напротив, во избежание хаоса видел своей целью сохранение теологии «любыми средствами» и «всячески отстаивал упрочнение теологии в праве, что недвусмысленно указывает на опасения по поводу утраты этой связи» (там же). Бакунин уже не имел возможности возразить, но и от его последователей-анархистов, как замечает автор, Шмитт так и не получил «достойного ответа» (там же), тем более, что проблема связи права с теологией довольно скоро покинула круг их актуальных забот и очень долго оставалась за его пределами – вплоть до выхода книги второго из писавших по-русски вдохновителей книги Рясова.

Олег Горяинов – издавший через тридцать с лишним лет после смерти Шмитта книгу «Право имеющий. К критике политической теологии», ставшую «первой за многие десятилетия попыткой вернуть философию права в анархистскую повестку» (с. 12), вообще поначалу выглядит как главный собеседник автора. Как будто бы «Образ без цели» и начал писаться как размышление над книгой Горяинова, как продолжение его мыслей и заочный диалог с ним, как чуть ли не письмо поверх его текста. Впрочем, и Бакунин, и Горяинов (задавший непосредственный стимул ко всему этому разговору) имеют отношение только к самой постановке рассматриваемых в книге вопросов. В поиске ответов автору помогают представители уже других культур и иных областей. Прежде всего – и это стано-

вится все более очевидным по ходу изложения – Рясову помогает литература, которую философия только комментирует. И не столько то, о чем эта литература повествует, сколько само устройство ее текстов.

Кажущиеся разрозненными сюжеты из истории западных художественных и интеллектуальных практик складываются здесь в одну, хотя и пунктирную, линию (так что слово «эссе» в подзаголовке книги следует понимать не во множественном, а все-таки в единственном числе). Но Рясов и тут не историк ни литературы, ни искусства в целом и не теоретик их (как, впрочем, не правовед, не мифолог и не религиовед). О работе своих героев он, занимающий теоретическую позицию за пределами всех названных дисциплин, говорит как философ и решает философские задачи, то есть имеющие отношение к смыслообразованию вообще как таковому.

В первых двух главах – «Назад к Бакунину!» и «Сакральное управление», где речь идет о предположительно сакральных корнях права, – автор еще ведет диалог с Горяиновым и развивает его мысли, пока не добирается, наконец, до того соображения, что ключевую роль в переосмыслении вопроса «о непременно присутствии теологических призраков в понятии трансцендентного» (с. 32) способен сыграть «вопрос об образе, избавленном от обязательной привязки к области визуального» (там же). (Это и есть тот самый образ, «бесцельный» (там же), по словам Ницше, к которому отсылает название книги.)

С этой минуты – начиная с главы «Религия Пруста и миф Жене» – рассуждение перемещается на территорию литературы, чтобы не покидать ее уже до самого конца.

Легко заметить, что Рясов в этой книге, по крайней мере в «литературной» ее части, рассматривает почти исключительно авторов, которых не уложишь в конвенциональные русла, не впишешь без остатка в контексты. И если, скажем, Кафка, с кото-

рого начинается разговор и к которому он не раз вернется, еще более-менее находится в пределах изящной словесности, то, скажем, Морис Бланшо, речь о котором заходит уже ближе к концу, продвинулся существенно дальше, «размышляя о письме, существующем на границе литературы и философии»:

«При этом речь идет не о вариациях на темы метафизического романа или философского эссе, а о неизбежном движении письма к территориям, ранее представлявшимся невозможными. И в этой пересборке, в этом скольжении в темноту, в перманентном смещении Бланшо и усматривает предназначение литературы» (с. 117).

Несколько слов о – не очень очевидной – связи рассказов Бланшо «с проблемой Закона» (с. 116). На его тексты вообще, говорит автор, «вполне можно взглянуть как на способы подрыва [...] законов» – правда, (пока) всего лишь литературных, но важен сам тип действия:

«Это безэмоциональное, “белое” письмо обнаруживает куда более радикальный потенциал, чем многие эпатажные, нацеленные на громкий скандал жесты авангарда. Замысел Бланшо в первую очередь нацелен на приятие Закона во всей его двусмысленности, обуславливающий подрыв его оснований. Иными словами, речь идет не о лобовом столкновении с Законом, а об обнаружении в нем того принципиального разлада, который позволит очертить границы его возможностей» (там же).

Чем-то очень похожим занят и, например, Луи-Рене Дефоре с его текстами – «опытами, принципиально неписываемыми в привычный» (и даже кажущийся «единственно возможным») «дискурс культурной коммуникации» (с. 88–89). Согласно Рясову, «бемольные Дефоре» (с. 89) с интересом этого автора к «докоммуникативному пластику языка» (с. 88) и к «литера-

туре за пределами информативных потоков» (там же) «куда более радикально, чем любые формы акционизма, потому что Дефоре исследует области до смысла, до конвенции, до мысли – все то, что предшествует столкновениям идеологий» (с. 89). Заметим, что Рясов усматривает у этого «говорящего молчания» (там же) сходство с духовной практикой исихазма.

Что же до Владимира Библихина, то для рецензируемой книги он важен ничуть не менее, чем внимательно прочитываемые автором писатели-модернисты: он тоже из тех, кто дает автору возможность пойти глубже философии права и заглянуть в область мысли, лежащую «у самых ее истоков» (с. 71), увидеть то, «что пребывает *до права*» (там же).

Говоря о «проблеме родства между теологией и правом» (там же), автор говорит об общем порождающем условии того и другого. «Право начинается с записи закона» (с. 74); Рясов старается разведать пути к состоянию, которое предшествует этой кодификации и делает ее возможной.

Следуя Библихину, он рассматривает и право/закон, и эстетику, и отношения человека с богом/сакральным задолго до всякой их институционализации – как первоформы человеческого существования. Это область, не очень (очень не) проработанная понятийно, потому приходится изъясняться образами:

«Первостепенной остается неясность Закона, его странность – в том числе и в смысле *отстраненности*. Это неуютная ситуация вращения вокруг невидимого стержня, о котором неизвестно ничего – кроме того, что он пронзает и твоё тело тоже» (с. 75).

Еще и поэтому верными проводниками мысли автора оказываются не философы с их мнимой надежной (а на самом деле обнаруживающей свою беспомощность) понятийной оснасткой, а писатели.

Искусство (как не говорит прямо, но самим устройством своих рассуждений показывает автор) ближе всего к этому общечеловеческому (до)смысловому ядру, лучше и точнее всех иных теорий и практик умеет работать с данным материалом, делая его более воспринимаемым для носителей сегодняшнего сознания.

При этом и сам процесс скольжения своих героев-литераторов в темноту, и его результаты Рясов прочитывает именно философски (заодно отработывая новые способы понимания анализируемых культурных фигур). Как философу, ему, несомненно, важен такой, как, например, у Дефоре и Бланшо, опыт невозможного, действие такой степени радикальности. Но еще важнее ему сам этот неконтекстуализируемый остаток, сама эта неукладываемость; в пределе, его интересует квинтэссенция человеческого, которая порождает как контекстуализируемое, так и, что интереснее, неконтекстуализируемое.

Рясов, конечно, идет существенно дальше проблематики связи права и теологии с анархистской повесткой – и вообще едва ли не в другую сторону от всего этого. Он занимается проблемами, намного менее ясными, для приближения к которым то, от чего он отталкивается в первых главах, не более чем повод и взлетная полоса для разбега. Ближе к концу книги (и даже уже к ее середине) анархизм перестает упоминаться вообще.

Но что продолжается, так это полемика с Карлом Шмиттом по поводу Бакунина. Бакунин, в полном «левоегегельянском согласии с Марксом» (с. 32), противопоставил теологии (то, что его веку казалось наиболее надежным) «гипотезы рациональной науки, исходящие не из трансцендентной системы» (там же). Рясов, в отличие от современников Бакунина, уже знающий, что «безоговорочная ставка на рациональность, вполне актуальная для XIX столетия, оказы-

вается проблематичной после опыта двух мировых войн» (там же), противопоставляет теологии нечто, кажется, существенно более богатое непредвиденными возможностями и открытое тому, что – по крайней мере пока – неизъяснимо. Это опыт практик модернистской литературы, которые выходят далеко за пределы рациональности, втягивают в себя внерациональные ресурсы и, таким образом, разведывают новые пути мысли и воображению. Этим занимаются все главные герои его книги. Получается, что французские писатели преобладают в ней не только потому, что автор читал их внимательнее, нежели прочих: для такого чтения у него были очевидные основания.

Смыслообразовательный, смыслоразведывательный потенциал модернистской франкоязычной литературы, на который автор обращает последовательное, почти систематическое внимание (но это такая мягкая, разомкнутая система, способная быть достроенной за счет еще многого), оказывается существенно важнее разрешения тех или иных проблем анархистской теории. Этот потенциал предлагает инструмент существенно более универсального порядка.

Судя по всему, Рясов в своей книге пытается выработать новый тип мышления – отталкиваясь от анархистской проблематики, исследуя (создавая) саму возможность говорить о взаимосоотношении права и сакрального в принципиально иной плоскости, нежели та, в которой Карл Шмитт вел свою полемику с Бакуниным. Более того, говорить по-иному, нежели другие его герои. Не изобретая собственного концептуального аппарата, оставаясь в пределах конвенционального языка, понятного и неспециалисту, Рясов производит над мыслью и воображением освобождающие манипуляции, создавая особый способ видения. Здесь было бы преувеличением говорить о намерении объединить эстетику, этику,

мифологию, религию, теологию, политику (в ее исходном древнегреческом смысле), экономику (в том же исходном смысле: домоустройства, распределения ресурсов); сам автор вполне отдает себе отчет в том, что это разные системы интеллектуально-

го действия. Скорее тут может идти речь о попытке нащупать общую точку их роста и увидеть мир из предоставляемой ею перспективы.

Ольга Балла-Гертман

# Summary

The overarching theme of the 157th *NZ* issue is “«Orientalism» and Orientalism Today”. It is an attempt to rethink the influence of Edward Said’s concept of Orientalism on the development of the humanities and political sciences, as well as to discuss the political and ideological aspects of the way Said’s critique of colonialism is perceived in the context of the ongoing wars in Eastern Europe and the Middle East.

The issue opens with a discussion, organized by *NZ* and moderated by philosopher Igor Kobylin, called “*Edward Said, Post-Colonialism, and Decolonization Today*”. Here, the participants – anthropologist and scholar of Central Asian Studies Sergei Abashin, literary historian Kirill Ospovat, historian Evgeny Savitsky, and *NZ* editor-in-chief Kirill Kobrin – touch upon most of the topics that are subsequently explored in the other materials of the 157th issue:

- Historical, cultural and political contexts of the writing and publication of Edward Said’s “*Orientalism*” and his subsequent works;
- “*Orientalism*”: its role in the emergence of Postcolonial Studies in Western academia, and its place in today’s theories and practices of decolonization;
- The concept of Orientalism, Said’s political activism, and the Palestinian question as seen against the backdrop of the ongoing war in the Middle East;
- Last but not least, the Russian aspect of the critique of Orientalism, colonialism and imperialism, the fate of Said’s books

in Russia, and the debate over Russian Orientalism.

The last of the above-mentioned topics is further developed by Oleg Larionov in the *POLITICS OF CULTURE* section. His essay “*After the Disaster. «Internal Colonization» Revisited*” focuses on the first and only (at least to date) attempt to apply the lens of Orientalism to the history and culture of the Russian Empire. The focus here is Alexander Etkind’s book “*Internal Colonization*” (2011), which offers an original, albeit controversial, interpretation of Russia’s colonial history. Larionov gives a brief overview of responses to Etkind’s book, both enthusiastic and sharply critical; he pays special attention to how “*Internal Colonization*” reads today, after February 24, 2022.

On a related note, Alexei Levinson’s newest contribution to his regular column *SOCIOLOGICAL LYRICS* is an essay entitled “*Towards the End of Judeophilia*”, that brings up two of our topical issues – the Middle East and Ukraine. Basing his analysis on sociological data, Levinson reflects on the way the attitude of Vladimir Putin’s regime towards Russian Jewry and the “Jewish problem” as such has been changing, as well as the fact that, after two decades of official “Judeophilia”, Russian Jewry may soon face (if it has not already) a serious political (and existential) choice.

The second block the 157th *NZ* issue is called “*Orientalism and «Orientalism» from the Eastern Perspective*”. It examines the reception of Said’s ideas in those parts of the world that were the “target” of the Western concept of Orientalism and colonial expansion. Translator Maxim



Zhabko prepared a selection of excerpts from two exceptionally significant works written by Arab theorists, that represent, as it were, “the other side” or “the victim of Orientalism” (i.e., the Arab World and Islam).

The cultural and political scientist Muhammad al-Da’mi analyses several instances of Western responses to Arab-Muslim history – and discovers behind the façade of modern Orientalism a deliberate spreading of the “fear of Islam and the East”, which was characteristic of the European Middle Ages. The political theorist and activist Mahdi Amel subjects Said to Marxist criticism – for taking into account neither the aspect of class struggle, nor even Marx’s actual views on Western European colonization of the East (let alone his views on Russia). Interestingly, nowadays another theorist from a former eastern colony, Vivek Aslam Chibber, continues to produce Marxist criticism of Said’s concept. Chibber’s views were examined in the opening discussion.

Another text in this section stands out among the rest: it is an essay entitled “*Edward Said in East Asia: Several Cases of Reception*”, written specially for *NZ* by the Japanese cultural historian, translator and prominent cultural figure Inuhiko Yomota. This genre is not very familiar for our readers: historical and cultural reflections on how and why Said’s Orientalism was perceived differently in South Korea, China and Japan are mixed here with the author’s personal recollections of Said, who supervised Yomota’s dissertation at Columbia University.

The third collection of materials in this *NZ* issue explores the problem of the relationship between Edward Said’s texts and various cultural and political aspects of modernity. It opens with a translation of the Scottish political

theorist and essayist Tom Nairn’s response to Said’s book “*The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969–1994*” (1994). Nairn endeavours to identify the essence of Palestinian nationalism (as seen through the works of Edward Said), arrive at a definition for it, and see what distinguishes it from other “nationalisms”. The author also makes space in his text for a discussion with those who harshly criticised Said’s concept – first and foremost with the British sociologist and anthropologist Ernest Gellner.

This section also contains a translation of an article by the German scholar of Islamic cultures, translator and essayist Stefan Weidner, which was based on his talk at the opening of the festival “A New Divan” at the Barenboim-Said Academy of Music in Berlin in 2019. Weidner attempts to reconcile Said and Goethe, seeing them as the embodiments of two different approaches to the West’s “obsession” with the Near and Middle East. Here, the theme of nationalism previously raised by Nairn arises again: Weidner believes that nationalism was brought to the Near and Middle Eastern world by Western political practices (and the corresponding colonial way of thinking), which then led to devastating consequences for these regions.

Finally, the CASE STUDY section, containing Anna Gorskaya’s article “*No Claims to Purity*”, also falls under the overall theme of the 157th *NZ* issue. Gorskaya introduces the readers to the Kazakhstani artistic group ORTA Collective, whose projects span theater, visual art, engineering, video and film, music, as well as social research and philosophy. ORTA have launched a long-term art project called “Spectacular Experiments

on "The Great Atomic Bombreflector" at the "La MaMa" experimental theater club in New York. According to Gorskaya, the project fully represents Soviet Kazakhstan's colonial experience, as embodied in the history of the nuclear test site in Semipalatinsk.

Beyond the scope of the main theme of the 157th issue is Tatiana Vorozheikina's piece for her regular column THE REVERSE

OF THE METHOD, once again focusing on Venezuela, which continues to grapple with a severe political crisis. The issue concludes with the NEW BOOKS section, where we can single out Andrei Gelianov's detailed response to Jon Greenaway's book *"Capitalism. A Horror Story"*, and NZ editor Andrei Zakharov's review of Andrei Teslya's *"Eight Lectures on Slavophilia: An Intellectual History"*.



[www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)

**The most important articles on European culture and politics**

Eurozine is a netmagazine publishing essays, articles, and interviews on the most pressing issues of our time.

**Europe's cultural magazines at your fingertips**

Eurozine is the network of Europe's leading cultural journals. It links up and promotes over 100 partner journals, and associated magazines and institutions from all over Europe.

**A new transnational public space**

By presenting the best articles from the partner magazines in many different languages, Eurozine opens up a new public space for transnational communication and debate.

The best articles from all over Europe at [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)

**EUROZINE**

**Оформить подписку на журнал можно в следующих агентствах:**

«Подписные издания»: подписной индекс П3832 (только по России) <https://podpiska.pochta.ru>

«МК-Периодика»: подписной индекс 45683 (по России и за рубежом) [www.periodicals.ru](http://www.periodicals.ru)

«Экстра-М»: подписной индекс 42756 (по России и СНГ) [www.em-print.ru](http://www.em-print.ru)

«Ивис»: подписной индекс 45683 (по России и за рубежом) [www.ivis.ru](http://www.ivis.ru)

«Информ-система»: подписной индекс 45683 (по России и за рубежом) [www.informsystema.ru](http://www.informsystema.ru)

«Информнаука»: подписной индекс 45683 (по России и за рубежом) [www.informnauka.ru](http://www.informnauka.ru)

«Прессинформ»: подписной индекс 45683 (по России и СНГ) <http://pinform.spb.ru>

«Урал-Пресс»: подписной индекс: 45683 (по России и за рубежом) [www.ural-press.ru](http://www.ural-press.ru)

**Приобрести журнал вы можете в следующих магазинах:**

**В Москве:**  
«Московский Дом Книги»  
ул. Новый Арбат, 8  
+7 495 789-35-91

«Фаланстер»  
М. Гнездиновский пер., 12/27  
+7 495 749-57-21

«Фаланстер» (на Винзаводе)  
4-й Сыромятнический пер., 1-6 (территория ЦСИ Винзавод)  
+7 495 926-30-42

«Циолковский»  
Пятницкий пер., 8  
+7 495 951-19-02

**В Санкт-Петербурге:**  
На складе издательства  
Лиговский пр., 27/7  
+7 812 579-50-04  
+7 952 278-70-54

**В Воронеже:**  
«Петровский»  
ул. 20-летия ВЛКСМ, 54а (ТЦ «Петровский пассаж»)  
+7 473 233-19-28

**В Екатеринбурге:**  
«Пиотровский»  
ул. Б. Ельцина, 3 («Ельцин-центр»)  
+7 343 312-43-43

**В Нижнем Новгороде:**  
«Дирижабль»  
ул. Б. Покровская, 46  
+7 831 434-03-05

**В Перми:**  
«Пиотровский»  
ул. Ленина, 54  
+7 342 243-03-51