

Эдвард Саид, постколониализм и деколонизация сегодня

Игорь 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»¹ 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 подвергся 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 Чиббера². 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, чреватых 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 производства 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, насильственность 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»³.

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 Номоса⁴.

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 Раджа⁵. 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»⁶, 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 Барсамяном⁷: 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»⁸ 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»⁹, – просто не переведены, и это, конечно, очень грустно. В Украине в 2023 году вышел перевод книги Эвы Томпсон «Трубадуры империи»¹⁰ 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, Саид тут же уличил 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? Много 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-Викторского¹¹ 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 Европе¹².

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»¹³. С другой стороны, сама Россия часто понимается как объект колониальных устремлений Запада – если не в прямо политическом, то в культурно-символическом смысле. Прочитаю 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»¹⁴.

- 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 resentimentу, 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 века¹⁵. 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 переключается 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 Тольц¹⁶. 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»¹⁷, 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 особость 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 культуру¹⁸. 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»¹⁹, 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 книге²⁰ 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 Мухитдинова²¹ 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»²², 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