

Е. Е. САВИЦКИЙ

НАЦИОНАЛИЗМ – ПОСЛЕДНЯЯ УГРОЗА ДЕМОКРАТИИ? ЕВРОПЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НАЦИОНАЛИЗМА И ИХ ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ КРИТИКА В 1980–1990-е гг.

В статье показано, как исторический контекст дискуссий о национализме в 1980–1990-е гг. повлиял на изменения в подходах к данной проблематике, и как эти трансформации стали, в свою очередь, предметом критики со стороны историков, относящихся к направлению «постколониальные исследования». Особое внимание уделено позиции Ранаджит Гухи, Парты Чаттерджи, Шахида Амина по вопросу о трактовке и способах репрезентации межнационального и межэтнического насилия.

Ключевые слова: национализм, насилие, демократия, колониализм, гуманизм, постколониальные исследования, Ранаджит Гуха, Шахид Амин, Парта Чаттерджи.

В 1980-е – начале 1990-х гг. появился целый ряд теоретических и конкретно-исследовательских текстов о национализме (Б. Андерсона, Э. Геллнера, Э. Смита, Э. Хобсбома и др.¹), в которых история возникновения наций и национализма исследовалась с критической перспективы, указывалось на связь истории наций с «убийствами, казнями, войнами, массовыми бойнями» (Б. Андерсон). Целью этих работ было сделать национализм политически неприемлемой идеологией². Интересно сравнить контекст возникновения этих антинационалистических текстов и их использование в последующие годы.

Андерсон, Геллнер, Хобсбом – британцы, близкие к движению «новых левых». Книги Андерсона и Геллнера вышли в 1983 г., сразу после Фолклендской войны и подъема великодержавных настроений, как реакция на использование правительством Тэтчер национализма для преодоления крайне острых тогда социальных противоречий в стране. При этом своеобразным зеркалом служила судьба национализма в бывших британских колониях, где он изначально культивировался как атрибут цивилизованности (гражданской нации по «британскому образцу»), затем стал идеологическим инструментом борьбы за построение своей нации и независимость от англичан, но к 1970-м годам стал восприниматься как постколониальная идеология подавления («колониализм»).

¹ Armstrong. 1982. Breuilly. 1982; Андерсон. 2001 [1983]; Геллнер. 1991 [1983]; Smith. 1986. Хобсбаум. 1998 [1990]

² Что отнюдь не было очевидным в те годы – сравнить хотя бы эти тексты с начавшими издаваться тогда же «Местами памяти» П. Нора, где подчеркивается невозможность республики без нации и ее особой памяти.

лизм без англичан»), как оправдание мер по насильственной модернизации страны (принудительные вакцинации и стерилизации, снос «трупобных» домов и выселение городских бедняков, борьба с «религиозными предрассудками», «интеграция» национальных меньшинств). В целом, исследования британских исследователей показывали давнюю и крайне проблематичную связь между парламентской демократией, подразумеваемым ею формированием гражданской нации, прогрессистскими образами времени, модернизацией страны, повышением качества жизни («общества роста», по Геллнеру), и тем насилием, которое ради создания, сохранения и прогресса этой нации совершается.

Иным был контекст дискуссий о национализме в 1990-е гг., когда эта тема (до появления новой главной мировой угрозы в лице «исламских фундаменталистов») стала одной из самых обсуждаемых (и в политических, и в историографических дискуссиях). Тогда в значительной части Европы, освободившейся от коммунизма, национализм стал политически вполне приемлемой и очень востребованной идеологией. Одновременно, однако, кровавые этнические чистки прямо посреди Европы делали связь национализма и демократии слишком уж непристойной. Национализм начинает трактоваться как последняя угроза демократии после победы над коммунизмом. Демократические страны выступают против националиста С. Милошевича в Сербии, против Й. Хайдера в Австрии, в центре внимания оказываются рост ксенофобии во Франции, межэтнические конфликты в бывшем СССР, этнические чистки в Руанде или прошлые преступления С. Хусейна против курдов в Ираке³. Эти политические дискуссии повлияли и на обсуждение национализма историками, как на Западе, так и в России: например, Ю. Л. Бессмертный, критикуя А. Я. Гуревича, обвинял историю ментальностей именно в том, что та создает предпосылки для поддержания националистических коллективных стереотипов. Еще более резкие дискуссии вызвало появление издававшегося Ю. С. Пивоваровым и А. И. Фурсовым «Русского исторического журнала», и разные новые версии школьных учебников.

Примечательно, что, в отличие от 1980-х гг., во всех этих дискуссиях демократия и национализм противопоставлялись друг другу. Национализму необходимо было противостоять во имя демократии. Проблема того, в какой мере сама либеральная демократия подразумевает национализм, оказалась вытеснена, а понятие «гражданской нации» было заменено на более удобное «гражданское общество», хотя Геллнер,

³ См., например: Europe's New Nationalism... 1996.

Андерсон и Хобсбом писали именно о британском и, шире, о европейском опыте, сохраняющемся в современности, о капитализме с его «обществом роста» как истоке национализмов. Или, уже в начале 1990-х, ряд авторов обращали внимание на то, что национализм и демократия в равной мере подразумевают на индивидуальном и коллективном уровне самоопределение и самоидентичность, возможность и необходимость коллективной солидарности и самоотграничения⁴. Но это скорее маргинальная позиция для тогдашних политических дискуссий, национализм в основном представлялся как абсолютно недемократическое явление.

Одновременно, однако, появляются другие работы, которые были реакцией на всеобщее осуждение национализма 1990-х, и которые начинают критически исследовать саму его демонизацию. Прежде всего, такое изменение трактовок происходит в рамках «постколониальных исследований». Так, например, индийско-американский историк Парта Чаттерджи в книге «Нация и ее фрагменты»⁵ описывает то, как усвоение либерального национализма в Индии XIX – начала XX в. каждый раз сопровождалось его переименованием, переворачиванием, делавшим его зачастую прямо противоположным тому, что ожидали представители колониальных властей. Именно эти непредвиденные аспекты национализма вызывали раздражение как неправильный национализм, как его искажение, как опасность индийского национализма. Национализм все больше ассоциировался с нерациональным, насильственным, антимодернистским и тому подобными отрицательными характеристиками. Таким образом, в национализме неприятным оказывается то, что делает его угрожающим сложившемуся властному порядку. В этой связи Чаттерджи призывал к большей осторожности, как в исследовании националистических движений, так и в принятии аргументов антинационалистической критики. Не выступает ли она в действительности критикой всякого социального протеста вообще? Социального протеста отчаявшихся людей, которые ведут себя нерационально, и в их протестах больше культурной архаики, нежели высоких целей модернизации.

Что часто все бывает именно так, было показано еще европейской историографией 1960-70-х гг. Одним из первых Э. П. Томпсон в «Возникновении английского рабочего класса»⁶ написал о «моральной экономике» восстаний, в которой оказываются более значимы, например, религиозные представления рабочих, а не их прогрессивное классовое

⁴ Violence, Identity, and Self-Determination...

⁵ Chatterjee. 1993.

⁶ Thompson. 1963. См. также: Hobsbawm. 1959.

сознание, о котором так много писали марксисты. Схожим образом размышлял о восстании 1580 г. в южнофранцузском городе Романе Э. Леруа Ладюри⁷. В «Карнавале в Романе» он сначала подробно описывает социально-экономическое положение в этом регионе Франции, те противоречия, которые накапливались в вопросах землевладения, экономической власти в городе и т.д., но само восстание оказывается связано с событием по природе своей несовременным, имеющим корни чуть ли не в индоевропейской мифологии – с ежегодным карнавалом. Восстание начинается не из-за того, что возросла сознательность низших слоев общества и у них был план прогрессивных изменений своего существования, а потому, что карнавал с его праздничным переворачиванием существующих иерархий давал выход не вполне осознаваемому недовольству, накопившейся иррациональной злобе городских низов. Именно в этой иррациональности насилия происходит обращение к архаике. Наконец, пожалуй, самый известный пример – «Великое кошачье побоище» Р. Дарнтон⁸. Здесь мы снова видим бунтующих горожан, рабочих, причем самых образованных из них – парижских печатников, которые умели читать и по роду занятий должны были читать литературу своего времени. От них-то в первую очередь можно было ожидать классовой сознательности. Но устроенная ими охота на кошек, их избивание и сожжение на костре, подразумеваемое всем этим «символическое изнасилование хозяйки» очень далеки от модели истории как поступательного процесса модернизации общественного сознания. Рабочие протесты в Париже эпохи Просвещения, связанное с ними отвратительное насилие тоже, как обнаруживается, в гораздо большей степени объясняются фольклором того времени, стародавними ремесленными ритуалами, той же карнавалной культурой, культурой шаривари и других народных праздников. Творимое печатниками насилие, оказывается, невозможно оправдать даже борьбой за лучшее будущее, воплощением некоего позитивного видения этого будущего.

Но стоит ли вслед за Дарнтоном тут же по аналогии осуждать и «революционные судилища» 1789-93 гг.? Задача Дарнтон, писавшего во времена Холодной войны, – дискредитировать историей о кошках событие Французской революции, столь значимое для левой политической традиции. Дарнтон, как и ряд других авторов «ревизионистской школы», представляет Французскую революцию как нечто нормальное

⁷ *Le Roy Ladurie*. 1979.

⁸ *Дарнтон*. 2002. См. также: *Дэвис*. 2006. С. 111-162. *Крузе*. 2006. С. 163-190.

в культуре XVIII в., вписывающееся в тогдашние ментальные структуры, а не исключительное. Но если поставить вопрос иначе? Не заставляет ли событие Французской революции, ее великое значение для европейской истории, невозможность после нее возврата к Старому порядку, по-другому взглянуть на более ранние восстания, о которых писала культурная история 1960-70-х гг.? Не следует ли именно в реакционном насилии, несводимом к экономическим факторам или политическим идеологиям, увидеть нечто более значимое, чем то, что виделось с позиций либеральной историографии, осуждавшей всякие бесчеловечные жестокости. Не возможна ли тут иная, «нечеловеческая» точка зрения?

«Рискуя подвергнуться гневу своих цветных братьев, я скажу, что Черный – не человек»⁹, – пишет Франц Фанон во введении к своей книге «Черная кожа, белые маски», одном из основополагающих трудов в постколониальной теории. Борьба за права чернокожих начинается для него с этого утверждения: «Черный – не человек». Фанону принципиально важно отказаться от разного рода гуманистических видений проблемы подавления и возможностей сопротивления ему. И дело не только во влиянии модного тогда экзистенциализма (книга публикуется в 1952 г. при содействии Сартра). Гуманизм, по мнению Фанона, выдает за универсальную ценность образ мышления и поведения белого человека, притом что цветные люди в действительности заведомо лишены возможности стать как белые. В этой ранней книге Фанон пишет, например, о границах понимания человеческой субъективности в рамках тогдашнего психоанализа. Скажем, сталкиваясь с какими-то трудностями, белый человек может подвергнуть их вытеснению, либо заняться их рационализацией. Иначе, говорит Фанон, обстоит дело в случае негра, которому все, и враги, и друзья, говорят, что направленные против негра предрассудки связаны лишь с цветом кожи. «И что я могу сделать в итоге?», – задается вопросом Фанон. Цвет кожи – это не то, что может быть забыто, это всегда то, что присутствует, что не поддается вытеснению. И одновременно, это проблема, которая не может быть решена в гегелевской борьбе сознаний за признание, поскольку чужая ненависть направлена тут не на сознание, а именно на кожу. Поэтому, считал Фанон, для чернокожего невозможны те формы преодоления связанного с социальным подавлением невроза, которые были возможны для евреев как белых людей – евреи как раз могли, как Мозес Мендельсон, бороться с дискриминацией посредством утверждения всеобщности человеческого разума.

⁹ *Fanon*. 1952. P. 6.

Чернокожий не может действовать таким образом, и его субъективность разрушается в обществе, где в качестве всеобщей фигуры подразумевается белый, и разрушение это происходит не так, как описано у Фрейда или Адлера. Потому и решать эту проблему нужно иначе. (Тут у Фанона, по сути, и обозначается особое поле постколониальных исследований). Поэтому цинично говорить о чернокожих так, как если бы они были людьми «как все», и ожидать от них столь же универсального гуманизма. Уже особость колониальной травмы делает субъективность чернокожего иной, чем та, что подразумевается в качестве «общечеловеческой». «Черный – не человек», надо начать с этого.

В своей последней, предсмертной книге «Весь мир голодных и рабов»¹⁰ Фанон, сам участвовавший в подпольной борьбе против французских властей в Северной Африке, обращается непосредственно к теме насилия, столь важной и для последующих постколониальных исследований: насилия белых в отношении черных, черных в отношении белых, «черных» (негров, арабов, других национальных групп Африки) по отношению друг к другу. С самого начала он заявляет: «Национальное освобождение, национальное возрождение, восстановление статуса нации, образование новых государств – сегодня мы часто слышим эти слова. Но какими бы ни были газетные заголовки, какие бы новые формулировки ни вводились в информационный оборот, освобождение колоний всегда будет оставаться явлением, связанным с насилием»¹¹.

Почему это должно быть так? Фанон тут вводит важную и для позднейших исследователей проблематику того, что в грамшианских понятиях будет называться «господство без гегемонии»¹². Как пишет Фанон, в Европе, при всех противоречиях между различными социальными группами, в целом существует консенсус относительно основных ценностей общества, например демократии, свободы слова, необходимости решать спорные вопросы в полемике, в конкуренции мнений: «в капиталистическом обществе система образования, светская или церковная, набор нравственных рефлексов, передающихся от отца к сыну, образцовая честность рабочих, которых награждают какой-нибудь медалькой после пятидесяти лет беспорочной службы, наконец, чувство глубокой привязанности, которое проистекает из гармоничных отношений и приличного поведения, – все эти эстетические проявления уважения к основанному порядку служат определенной цели. Они создают

¹⁰ *Fanon*. 1961.

¹¹ Цит. по: *Фанон*. 2003. С. 15.

¹² См., например: *Guha*. 1997.

вокруг эксплуатируемого человека атмосферу подчинения и подавления, что на порядок облегчает задачу полицейского контроля»¹³. Иными словами, по мнению Фанона, в метрополии господство осуществляется, прежде всего, средствами культурной гегемонии, или, по крайней мере, видимости таковой. Правит тот, кто был самым убедительным на выборах, чей властный режим представляется наиболее легитимным, отвечающим принятым представлениям о власти.

Однако европейские страны, утверждает Фанон, даже не пытаются осуществлять такую гегемонию в колониях. «В странах-колониях ситуация выглядит иначе. Постоянное и не закамуфлированное присутствие полицейского и солдата, их частое и осязаемое вмешательство поддерживают непосредственный контакт с коренным населением, с помощью винтовочных прикладов и напалма убедительно советуя ему сидеть тише воды, ниже травы»¹⁴. Колониальные власти (на самом деле, тут во многом речь идет и о власти вообще), таким образом, сами привносят в колонии насилие, ответом на которое может быть только другое насилие. Ибо у нас нет возможности разговаривать. Дискурсивность здесь, подчеркивает Фанон, оборачивается насмешкой над самой собой, ибо европейцы пытаются доказывать преимущество своих ценностей уже после того, как они установили господство при помощи оружия, и соответственно всякая речь оказывается фальшивой, второстепенной, прикрывающей истинное положение дел. Возвышенные образы великой европейской культуры в этой ситуации иронически выворачиваются. «Любые ценности безвозвратно извращаются, стоит им соприкоснуться с теми людьми, что населяют колонии»¹⁵. «Насилие, при помощи которого утверждается превосходство ценностей белого человека, и открытая агрессивность, обеспечивающая победу этих ценностей над образом жизни и мышления местного жителя, приводят к тому, что для местного жителя западные ценности, о которых распинаются перед ним, становятся предметом насмешки». Отсюда большой скепсис Фанона относительно посреднических усилий национальной интеллигенции и проповеди ею ненасилия. Снова циничными оказываются призывы к человечности и человеческому достоинству, «ибо эта человеческая личность никогда не слышала о таком достоинстве. Все, что местный житель мог видеть у себя в стране, – арест в любое время дня и ночи, побои, голод». «С момента появления на свет ему ясно, что против это-

¹³ Фанон. 2003. С. 18.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 20. Позднее об этом писал и Х. Баба: *Bhabha*. 1994. P. 85-92.

го замкнутого мира, наполненного запрещающими надписями, можно выступить, лишь прибегнув к абсолютному насилию»¹⁶. И потому, как только государственное насилие ослабевает, первое желание такого человека – это подняться и воткнуть нож в хозяина¹⁷.

Таким образом, по мнению Фанона, национальное насилие оказывается неинтегрируемым «другим» западной либеральной демократии; так же и межнациональная вражда в самих (бывших) колониях происходит от того, что в условиях невозможности поднять руку на белого поработенный человек начинает выплескивать свою агрессивность на собственное окружение. «Дело в том, что ему не остается ничего, кроме как защищать свою индивидуальность перед лицом своего брата»¹⁸. И это еще больше убеждает колонизатора в том, что таких людей нельзя назвать разумными. Тут снова едва ли возможен интеллектуальный диалог, потому что со стороны западных собеседников первым делом

¹⁶ Фанон. 2003. С. 22, 23, 17.

¹⁷ Эта тема интересовала писателей и до Фанона, и примером тут может быть рассказанная Г. фон Клейстом в «Обручении на Санто-Доминго» история «страшного старого негра по имени Конго Гоанго». Некогда спасший жизнь хозяина во время плавания на Кубу он, облагодетельствованный им, был во главе тех, кто пришел убивать господина де Вильнёва, как только началось гаитянское восстание рабов, и с тех пор посвятил свою жизнь ловле и истреблению белых. Примечательны комментарии, которыми снабдила текст Клейста радиостанция NDR Kultur, в сентябре 2011 г. транслировавшая в течение недели это произведение немецкой литературы эпохи романтизма. Редактор отметил, что Клейст сводит историю восстания рабов на Гаити к вражде «страшных негров» по отношению к белым. С этим трудно не согласиться. Но что если проблема здесь не только в расизме умершего 200 лет назад Клейста, но и в современном желании заслониться от той дикой и иррациональной ненависти, которая может испытываться по отношению к благополучным европейцам выходцами из «третьего мира»? Не только немецкий редактор, но и многие историки, писавшие об этом первом удавшемся случае создания независимого государства бывшими рабами, стремились отмечать борьбу этих людей за свободу, за равноправие, то, как они вообще восприняли идеи Французской революции, и тем самым в идеологическом плане восстание оказывалось понятным и даже приятным европейскому читателю. Оно вписывалось в готовые объяснения, оно, как кажется, не оказывало никакого деструктивного сопротивления рационализации. О подобном «вытеснении» историками исторического материала, о конститутивном для исторической профессии разделении его на «мыслимое» и «немыслимое» писал еще М. де Серто, предлагавший одновременно пересмотреть задачи историографии. См.: *Certeau*. 1975. P. 77-145.

¹⁸ Фанон. 2003. С. 30. В другом месте Фанон рассуждает в этой связи и о необычайной статусности колониальных обществ, где каждый следит за признаками социального отличия другого и беспокоится о том, чтобы не быть самым последним в этой иерархии. Возможно, это сопоставимо с наблюдениями социологов о значении статусности в современном российском обществе.

для местных жителей организуются учебные семинары о вреде национализма и о том, как построить правильное гражданское общество.

Фанон, таким образом, настаивает на абсолютной ценности насилия. Именно в насилии, по его мнению, рождается новый человек, чернокожий становится человеком. «Подавляемые своей ничтожностью, зрители спектакля превращаются в привилегированных актеров и внезапно оказываются в ослепительном свете мощных прожекторов, которые наводит на них сама история. Национальное освобождение привносит в бытие естественный ритм. Это бытие рождается вместе с новым человеком, а вместе с обновленным бытием появляется новый язык и формируется новая человеческая общность. Освобождение колоний оборачивается настоящим сотворением нового человека», но «это может произойти лишь после кровопролитной и решительной схватки»¹⁹.

Эта линия рассуждений получила в 1980-90-е гг. развитие в индийской постколониальной историографии, она оказалась востребована для переосмысления собственного прошлого. Уже основатель индийских «Subaltern Studies» Ранаджит Гуха указывал на самостоятельное значение насилия в книге «Основные аспекты крестьянских восстаний в колониальной Индии»²⁰, изданной тогда же, когда и «Воображаемые сообщества» специалиста по Юго-Восточной Азии Андерсона и «Нации и национализм» Геллнера). Гуха показывал, что в существующих работах историков восстания описываются обычно как нечто спонтанное и вызванное внешними причинами. Усиливается угнетение, и люди восстают. Какой-то чиновник отличается злоупотреблениями, и люди обращают на него свой гнев. В итоге, главным действующим лицом восстания, как и его истоком, причиной, является господин, а активность подвластных людей, «субалтернов», вторична. И соответственно, Гуха ставил задачу писать историю восстаний, учитывая представления и мотивы самих восставших. И для этого необходимо, прежде всего, отказаться от подчинения истории восстаний принятой научной логике причин и следствий, потому что именно эта научная логика позволяла осмысливать восстания в рамках западных, «буржуазных», объяснительных моделей, и тем самым вытеснялось то, что этим моделям «буржуазного общества» сопротивлялось. Восстания, таким образом, ассимилируются в исторических повествованиях о них, делаются понятными, ни в чем не подрывающими колониальный взгляд на мир.

¹⁹ Там же. С. 30, 31.

²⁰ Guha. 1983.

Этот текст написан под влиянием Хейдена Уайта, и по его образцу Гуха выстраивает классификацию первичных, вторичных и третичных нарративов (непосредственные свидетельства, официальные отчеты, сочинения историков), которые, однако, все навязывают материалу связность и осмысленность, делают возможной речь о восстании в отсутствие самих восставших, и в итоге вписывают эти события в поступательную перспективу становления национализма (в смысле Индийского национального конгресса) или пути к социализму (в понимании индийскими марксистами времен Неру). В любом случае утрачивается то, что не вписывалось в существующие модели придания связности и осмысленности и было «немыслимым» для создаваемой по западным образцам историографии – прежде всего «реакционное» содержание восстаний, то, что в них не было направлено на какие-либо «позитивные», с европейской точки зрения, результаты, а было абсолютно бессмысленным, абсурдным, деструктивным. Но в этом, по мнению Гухи, и заключен особый интерес крестьянских восстаний для написания иных историй колониализма, того, что представляет собой неинтегрируемое «другое» западной либеральной демократии, что сопротивляется рационализации и включению в принятые модели осмысления социального. Восставшие перестают вести себя согласно нормальной человеческой логике и правилам поведения, и как раз в этом они восстают. То есть, у Гухи, при всех сходствах, было важное отличие от европейской культурной истории, «истории снизу», и это подчеркивают комментаторы его текстов: если в европейской «истории снизу» утверждалась субъективность человека, его качество индивида, то здесь, хотя и происходит тоже обращение к действующему лицу, но в тот момент, когда он «выходит из себя», утрачивает характерную для субъекта саморефлективность, самоконтроль, и начинает бунтовать. Причем бунт, как правило, заканчивается неудачей, в итоге это всегда еще и сугубо разрушительный опыт. Так Гуха не только стремится ввести новый объект рассмотрения, но и обратить внимание на то, что до сих пор служило вытеснению этой проблематики из историографического дискурса.

Историей бенгальского крестьянства занимался и тот самый Парта Чаттерджи, что в 1993 г. критически писал о либеральном присвоении темы национализма как последней угрозы демократии после коммунизма²¹. Но в то время как Чаттерджи позднее стал в большей мере заниматься интеллектуальной историей индийского национализма, ряд ав-

²¹ См.: *Chatterjee*. 1986, 1993.

торов в 1990-е гг. из схожих соображений стали в большей мере уделять внимание памяти о крестьянских восстаниях, деланию их безобидными в современной культуре, а также неадекватности языка новейшей историографии феномену межэтнического или межрелигиозного насилия.

Пожалуй, наиболее значимым исследованием такого рода является книга Шахида Амина «Событие, метафора, память: Чаури Чаура, 1922–1992»²², где Амин своеобразно развивает проблематику работ Гухи. Он рассматривает историю бунта в индийской деревне в Утар-Прадеше, во время которого был сожжен полицейский участок вместе с находившимися там двадцатью тремя полицейскими, которые в основном тоже были местными жителями. События в Чаури Чаура были сразу использованы британской пропагандой для дискредитации освободительного движения, и сам Индийский национальный конгресс, от имени которого действовали крестьяне, поспешил отмежеваться от таких насильственных действий. Ганди пришлось временно прекратить все акции гражданского неповиновения. По этой причине в официальной националистической историографии крестьянский бунт рассматривался даже как удар в спину прогрессивной борьбе ИНК с британским колониализмом. Характерное описание этого случая можно найти в автобиографии Дж. Неру: «Мы негодовали, узнав о прекращении борьбы в тот самый момент, когда мы, казалось, укрепили наши позиции и успешно продвигались на всех фронтах. <...> Мой отец (находившийся в это время в тюрьме) был сильно огорчен этим. Представители младшего поколения были, естественно, еще больше взволнованы. Такой реакции надо было ожидать, ибо внезапно рухнули наши все возраставшие надежды. <...> Случай в Чаури Чаура мог быть, и действительно был, прискорбным инцидентом, резко противоречащим всему духу ненасилия. Но разве допустимо было, чтобы отдаленная деревня и толпа охваченных возбуждением крестьян в каком-то глухом месте могли положить конец, по крайней мере на какое-то время, нашей многонациональной борьбе за свободу?»²³ Шахид Амин видит в этих словах о «глухом месте», «возбужденных крестьянах», всего лишь «отдаленной деревне» проявление того высокомерия, которым отличалось правительство независимой Индии и позднее, игнорируя местные интересы, дисквалифицируя их как проявления отсталости и дикости, подлежащих преодолению в общей борьбе за лучшее будущее.

Схожим образом, как уголовное преступление, рассматривали сожжение двадцати трех полицейских и судебные власти. Возглавлявший

²² Amin. 1995.

²³ Неру. 1955. С. 94-95.

расследования судья Теодор Пигготт говорил, что объявить этот случай восстанием – было бы сделать слишком много чести этим крестьянам, возвысить их до героев, решившихся на сопротивление Королю, и потому их следовало судить как обычных преступников.

Шахид Амин, который сам родом из тех мест, исследовал как официальную (британскую и националистическую), так и локальную память об этом событии. С одной стороны, он показывает, что в новейшей мемориальной традиции как крестьяне, так и погибшие полицейские стали в равной мере рассматриваться как жертвы колониализма. Событию стало приписываться преимущественно политическое измерение, так что оно теперь виделось более нейтральным. Одновременно, главной действующей силой оказывались разные внешние факторы, а не сами крестьяне. С другой стороны, исследуя предысторию восстания, беседуя с родственниками участников тех событий, Амин реконструировал локальную предысторию произошедшего, религиозные представления крестьян того времени, во многом объясняющие их поведение и выявляющие важность отнюдь не «передовых» взглядов в борьбе за независимость от британского господства. При этом он показал и то, как эта локальная память трансформировалась под воздействием позднейших официальных версий, и Амина даже упрекали позднее в том, что он так и не смог реконструировать настоящий мир угнетенного человека прошлого²⁴. Для Амина, однако, было важно показать как раз наличие этого зияния, того, что только в качестве такого зияния и существует, показать это отсутствие голоса крестьянина прошлого, в котором, в этом отсутствии, его собственная позиция лишь и становится заметной²⁵. И дело не только в недостаточности источников, в том, что тогда, в 1922 г., никому не пришло в голову заняться устной историей, а в том, что определенные вещи в прошлом только и присутствуют как такие зияния, как абсолютная негативность. Или складки чужого нарратива, в котором четко выделялись определенные действующие лица, начала и конец истории, причины и следствия – это нарративы, которые выстраивались в первых слухах о произошедшем, в последующих официальных реакциях ИНК и материалах полицейского расследования, в дальнейших интерпретациях событий.

Это внимание к «пустотам» в истории, а не только к тому, что позитивно присутствует, кажется мне важной инновацией в историогра-

²⁴ Freitag. 1998.

²⁵ Это прямо противоположно известному нам изучению «культуры безмолвствующего большинства» как чего-то позитивного, что надо наделять присутствием.

фии того времени. На самом деле, схожая проблематика в то же время появляется, например, и в историографии Холокоста²⁶, так что эту постановку вопросов нельзя считать специфически индийской или постколониальной. Особой постколониальной постановкой вопроса является тема соотношения между ненасильственным, «цивилизованным» и «прогрессивным» национализмом и национализмом насильственным, «диким» и «реакционным».

Является ли «дикое насилие» более свободной формой протеста, в большей мере сопротивляющейся идеологическому присвоению той же господствующей культурой, против которой идет борьба, – вопрос очень спорный. В отличие от Фанона, занимающийся мемориальной культурой Амин тут более скептичен. Тем не менее, представляется важным, в том числе и для российских дискуссий о национализме, что эти историки (Гуха, Амин, Пракаш и др.) считали необходимым отказаться от прямолинейно-осуждающих стереотипов в истории столкновений, погромов, мятежей, в том числе – в трактовке современных случаев межэтнического или религиозного насилия, о которых писал, например, Джан Пандей²⁷, занимающийся не только изучением индийской истории, но и правозащитной деятельностью.

Общие объяснительные модели вроде «национализма», по мнению этих авторов, больше мистифицируют, чем объясняют. Необходимы более тонкие инструменты анализа (они обращались к вошедшему тогда в моду микроанализу), а исследование различных уровней памяти указывало на невозможность какого-либо единого, центрального национального нарратива. При этом представители «постколониальных исследований» особенно настаивали на необходимости множественного взгляда на историю. Идея «многоликости прошлого» сегодня звучит банально, но она может пониматься и так, что различные трактовки прошлого несводимы друг к другу, между ними невозможно согласие и унификация, однако это и хорошо, такое множественное прошлое создает пространство для культурной и политической множественности в настоящем. Это понимание прошлого, которое не требует непрямого создания, скажем, межгосударственных «комиссий историков», которые должны непременно договориться об общей трактовке чего-то. Само желание достигнуть такого рода согласия, единства во взглядах, и при этом «демифологизировать» прошлое, отрицает то, что прошлое изначально было мифологизированным – оно было таковым, разделенным, уже в

²⁶ См.: *Probing the Limits...* 1992, а также, особенно: *Агамбен*. 2004; 2003.

²⁷ *Pandey*. 1992, а также: *Idem*. 2001.

момент своего свершения, и потому никакого «чистого» и единого прошлого быть не может. Как показывает Амин, единственное, что мы имеем – это крайне сложный процесс множественной памяти, в котором событие всегда как минимум раздвоено. И дело не в том, чтобы найти истину за некими ложными определениями (например, российском случае, «братства народов» и «советской оккупации»), а в том, чтобы мыслить историю множественно.

Эти размышления Амина, связанные с особой судьбой индийского федерализма, на самом деле, снова, совпадают с тем, что писали и некоторые европейские авторы – например, Мишель Фуко, отстаивавший преимущество раздвоенного, «шизоидного», скорее даже вообще множественного, взгляда на вещи, понимание самих вещей как не редуцируемых к некой окончательной определенности²⁸.

Однако такая множественность в постколониальном взгляде на прошлое возникает не только из расщепления различных единств. Она возникает и из совмещения того, что обычно не соотносилось одно с другим. Это взгляд на историю, на проблематику национализма, в котором должны учитываться взаимосвязанность «отвратительного» и «прекрасного», «азиатского» и «европейского», «экстремизма» и «демократии», ее нормализующих экспансионистских проектов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агамбен Д.* Свидетель // Синий диван. 2004. № 4. С. 177-204.
- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 287 с.
- Дарнтон Р.* Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М.: Новое лит. обозрение, 2002. 378 с.
- Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. Екатеринбург, М.: У-Фактория, Астрель, 2010. 892 с.
- Дэвис Н.З.* Обряды насилия // История и антропология: Междисциплинарные исследования на рубеже XX-XXI вв. СПб.: Алетейя, 2006. С. 111-162.
- Геллнер Э.* Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 319 с.
- Крузе Д.* След другой истории: Бог и избивающие младенцы // История и антропология: Междисциплинарные исследования на рубеже XX-XXI вв. СПб.: Алетейя, 2006. С. 163-190.
- Лакан Ж.* Семинары. Кн. 11. Четыре основных понятия психоанализа (1964) / Под ред. Ж.А. Миллера. М.: Гнозис, Логос, 2004. 299 с.
- Неру Д.* Автобиография. М.: Изд. иностр. лит., 1955. 654 с.

²⁸ Фуко. 1999. О шизоидности взгляда см. также: Лакан. 2004. С. 75-131. О противопоставлении шизоидности и множественности см.: Делез, Гваттари. 2010.

- Фанон Ф.* Весь мир голодных и рабов: Отрывки из книги // Антология современного анархизма и левого радикализма. Т. 2. М.: Ультра. Культура, 2003. С. 15-78.
- Фуко М.* Это не трубка. М.: Художественный журнал, 1999. 142 с.
- Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1870 года. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.
- Agamben G.* Ce qui reste d'Auschwitz. Paris: Rivages, 2003. 195 p.
- Armstrong J. A.* Nations Before Nationalism. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1982. VII, 410 p.
- Bhabha H.* Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse // Idem. The Location of Culture. L., N.Y.: Routledge, 1994. P. 85-92.
- Breuilly J.* Nationalism and the State. Manchester: Manchester Univ. Press, 1982. 421 p.
- Certeau M. de.* L'écriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1975. 527 p.
- Chatterjee P.* The Colonial State and Peasant Resistance in Bengal, 1920-1947 // Past and Present. No. 110. 1986. P. 169-204.
- Chatterjee P.* The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton Univ. Press, 1993.
- Europe's New Nationalism: States and Minorities in Conflict / Ed. by R. Caplan, J. Feffer. L., N.Y.: Oxford Univ. Press, 1996. 256 p.
- Fanon F.* Les damnés de la terre. Paris: La Découverte, 1961. 311 p.
- Fanon F.* Peau noire, masques blancs. Paris: Seuil, 1952. 188 p.
- Freitag S. B.* Review of: Amin Sh. Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura, 1922-1992. Berkeley, Los Angeles, 1995 // American Historical Review. Vol. 103. № 5. 1998. P. 1676-1677.
- Guha R.* Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India. Cambridge (Mass.), L.: Harvard Univ. Press, 1997. XX, 245 p.
- Guha R.* Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India. Delhi: Oxford Univ. Press, 1983. XI, 361 p.
- Hobsbawm E.* Primitive Rebels. Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries. Manchester: Manchester Univ. Press, 1959. 202 p.
- Le Roy Ladurie E.* Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au Mercredi des cendres (1579-1580). Paris: Gallimard, 1979. 426 p.
- Pandey G.* In Defence of the Fragment: Writing About Hindu-Muslim Riots in India Today // Representations. № 37. Imperial Fantasies and Postcolonial Histories. 1992. P. 27-55.
- Pandey G.* Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001. 236 p.
- Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution» / Ed. S. Friedlander. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1992. 416 p.
- Smith A.* The Ethnic Origins of Nations. L., N.Y.: Blackwell, 1986. 336 p.
- Thompson E. P.* The Making of the English Working Class. L.: Vintage, 1963. 960 p.
- Violence, Identity, and Self-Determination / Ed. H. de Vries, S. Weber. Stanford: Stanford Univ. Press, 1997. XIV, 401 p.

Савицкий Евгений Евгеньевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета; savitski.rgu@gmail.com.