

ЭДВАРД САИД И ГРАНИЦЫ

Том Томас

УДК: 929.

Перевод с английского
Татьяны Гринюк

Ключевые слова:
маргинальность,
постколониализм,
полифония.

Аннотация

«Промежуточные» пространства должны быть изучены ради их революционного потенциала, и в то же время смелость «перейти» границы таит собственную опасность. В статье предпринята попытка исследовать, как «переход через границу» и «объединение периферий» образуют междисциплинарную широту взглядов Саида, которая не поддается категоризации. Дихотомия «центр/периферия» проблематизирована через признание существования «многих голосов», в то время как «полифония» рассматривается как один из главных концептов Саида. Музыка дала ему метафоры освобождения, а «переход» был вопросом первостепенной важности. В статье рассматриваются вопросы идентичности, индивидуальности, национальности, памяти, истории, репрезентации, географии, родины и страха влияния.

Статья была впервые опубликована в журнале «Text Matters» вып. 2 № 2 за 2012 год, с. 155–168. DOI: <https://doi.org/10.2478/v10231-012-0061-8>.
Перевод публикуется с согласия автора.

Edward Said and the Margins

Dr. Tom Thomas

*Translation from English
by Tatyana Grinyuk*

*Keywords:
marginality,
post-colonialism,
polyphony.*

Abstract

“In-between” spaces have to be investigated for their radical potential, while daring to “transgress” has its own dangers. The paper tries to address how “border crossing” and the “coalescing of margins” create an interdisciplinary breadth in Said, which resists categorization. The “centre / margin” binary is problematised by acknowledging the presence of “many voices,” “polyphony” being a favourite concept of Said. Music gave to him metaphors for human emancipation, while “transgression” was vital. Questions of identity, selfhood, nationality, politics, memory, history, representation, geography, homeland, anxieties of influence are dealt with in the paper.

The article was first published in the journal “Text Matters”, Vol. 2 No. 2, 2012, pp. 155–168. DOI: <https://doi.org/10.2478/v10231-012-0061-8>. The author has given consent for this publication of the article to In Your Own Words (Svoimi Slovami).

Ощущение, будто мы находимся на грани чего-то, могло бы стать визитной карточкой сложной эпохи, в которой мы сейчас живем. Грани опытов, домыслов, воспоминаний и истории — называйте это как угодно: всевозможные границы, рамки, пределы, фронтиры и периферии — это всё пороги, ждущие, пока через них переступят; места, излучающие притягательную ауру неподчинения установленным правилам. Как сумерки, вторгающиеся и в день, и в ночь, границы проникают в центр, и ядро расширяется до периферии. Фред Даллмайр отмечает, что «границы политического дискурса <...> определяют эти пограничные зоны или перекрестки, где пересекаются внимательность и творческая инициатива и где понятия смысла и его отсутствия, порядка и беспорядка нуждаются в постоянном пересмотре» [Dallmayr 1989: ix]. Жак Деррида в книге «Правда в живописи» («La verite en peinture») объясняет, что когда мы смотрим на картину, мы считаем раму частью стены, но когда мы смотрим на стену, рама воспринимается как часть картины. Парергон («parergon») — это не сама картина («ergon») и не то, что вне ее («hors d'oeuvre»); не внутри и не снаружи, не сверху и не снизу, — всякое противопоставление становится невозможным, но при этом парергон нельзя считать неопределенным, он «порождает» работу, дает ей начало [Derrida 1987: 61]. Голоса «с окраин» будут требовать, чтобы их услышали и чтобы их особенности были учтены. Пограничные пространства должны быть «заселены», чтобы вновь провозгласить обитаемые пространства («lived spaces») местами радикальной открытости и возможностей. Пространства, прилегающие к границам — это «одновременно пространства сопротивления и его подавления» [Hooks 1990: 152], и они воспринимаются как «интервенция».

«Послание этого пограничного пространства — это послание места творческого начала и силы, того инклюзивного пространства, где мы приходим в себя и в духе солидарности стремимся стереть категорию колонизатор/ колонизированный. Маргинальность как пространство сопротивления. Войдите в это пространство. Позвольте нам встретиться там. Войдите в это пространство. Мы приветствуем вас как освободителей» [Hooks 1990: 151].

В этой статье предпринята попытка изучить, как именно Эдвард Саид позиционирует различные «границы» в своих критических трудах. Рассматривается «искусство/ акт перехода» границ в текстуальном, политическом и культурном «пограничье».

Позиция Саида — это поистине позиция интеллектуала на границе [разных дискурсов / областей знания — прим. переводчика]. Комплексный подход Саида к литературе и еще одной его большой любви — классической музыке — не поддается простой категоризации. Влияние Саида, впрочем, далеко не ограничивалось миром академического и научного дискурса. Он проявил себя как оперный критик, пианист, телезвезда, политик, медиа-эксперт, известный эссеист и лектор. Его интересы включали в себя темы от интеллектуальной истории до современных проблем, от философского до журналистского дискурса. Саид преуспел в творческом — зачастую стратегически продуманном — избирательном эклектизме. Абдирахман Хуссейн отмечает, что

«Саид зачастую соединяет в одном предложении или абзаце <...> эпистемологические и этические проблемы, материалистские построения с догадками или экзистенциальные самоопределения с глобальными социально-политическими вопросами. Учитывая это неуважение к традиционным границам между жанрами, методами исследования и сферами интеллектуального противостояния, какую схему или критерии следует использовать и с какой конкретно интерпретационной целью?» [Hussein 2002: 2].

«Промежуточная зона» была важна для Саида не только по географическому и политическому назначению, но и с точки зрения более скрытых культурных, исторических, эпистемологических и онтологических коннотаций. Это не признак неопределенности, нейтральности или пассивности, а активное поле вовлечения, которое используется как инструмент идеологической критики. Желаемый результат его многонаправленной методологии, таким образом — расширение прав и возможностей («empowerment»). Жизнь Саида всегда проходила «между мирами», она пересекала границы. В ней постоянно присутствовал риск оказаться на той или иной стороне, но в то же время Саид уничтожал, переделывал и изменял эти границы. Его «погружение» навлекало опасность и славу «профессора террора»!

Саид был «культурной амфибией», которая торжествовала в роли «мошки-гуманиста», бросавшей вызов знатокам своего дела на их тщательно охраняемых территориях [Marrouchi 2004: 24]. Он подтверждал позицию Адорно: «Для человека, у которого больше нет родины, письмо становится местом для жизни» [Said 2001: 568]. В последнем абзаце «Культуры и империализма» Саид отмечает: «Никто сегодня не является чистой или цельной сущностью» [Саид 2012:

664], и для него идеи о единых, эссенциализированных или монолитных идентичностях — не в последнюю очередь в форме расистского или ксенофобного национализма — основная причина страданий и угнетения. Объединение границ и взаимопроникновение дискурсов было крайне важно для Саида. Патрик Уильямс отмечает, что

«Для него человечность формируется внутри и при помощи сложностей “Перекрывающихся территорий, переплетающихся историй”, как это обозначено в названии одной из глав “Культуры и империализма”, а не через идеологические конструкты, предлагаемые дискурсами или институтами — такими, как ориентализм, что подчеркивают культурные различия и иерархию, — или реакционной, упрощающей политикой идентичности, что приводит к воинственному, зачастую жестокому сепаратизму. Опять же, цель не в том, чтобы потворствовать примитивному восхвалению гибридности или синкретизма (это именно то современное теоретизирование, которое больше всего не устраивало Саида), но указать на необходимую и трудную задачу: объяснить и проанализировать формы подобных пересечений и переплетений, а также оценить их влияние. Этот процесс, одновременно исторически обусловленный и актуальный по сей день, воплощает в себе лучшее от Саида» [Williams 2004: 170].

Идентичность и ее сконструированность постоянно беспокоили Саида. Его собственная жизнь — яркий пример того, что идентичности зачастую мозаичны, множественны и парадоксальны. Саид называл себя «палестинцем, который ходит в школу в Египте и имеет при себе английское имя, американский паспорт и никакой конкретной идентичности» [Said 2001: 557]. Он нашел свое призвание, будучи в незавидном положении: он выступал для двух аудиторий, диаметрально противоположных с точки зрения их позиций — для западной и арабской. Язвительное пренебрежение Голды Меир в 1969 году — «нет такой нации, как палестинцы», — побудило его сформулировать палестинскую историю утрат и лишений [Said 2001: 563]. Саид объясняет, что его идентичность была «меньшинством среди меньшинств». Его родители были палестинскими протестантами. Большинство христиан из Средней Азии, которые были меньшинством в мусульманском обществе, исповедовали греческое православие. Миссионеры, прибывшие в Палестину, Ливан, Иорданию и Сирию в 1850-х, не смогли обратить в свою веру мусульман и евреев и в итоге обратили других христиан. Так семья его отца перешла в англиканство, а матери — в баптизм [Power... 2005: 234]. Положение

араба-христианина имело свои последствия: пока Саид пел гимны наподобие «Воинство Христово», он оказывался одновременно и агрессором, и жертвой [Said 2001: 558]. Удивительно, но несмотря на его крайне антирелигиозную политику, его восхваляли и продвигали как защитника ислама. Изгнание еще сильнее усугубило кризис идентичности. Саид замечает:

«В светском и зависящем от множества факторов мире дома всегда временные. Границы и барьеры, которые запирают нас в безопасности знакомых территорий, могут стать и тюрьмами. Эти границы отстаиваются, хотя на то нет ни оснований, ни необходимости. Изгнанники пересекают границы, ломают барьеры мышления и опыта» [Said 2001: 185].

Он нашел параллели между историей своей жизни и биографией Джозефа Конрада: они разделили судьбу странника, утратившего дом и язык. Изгнанническая утрата Палестины была жестоким наказанием. Мучительная мечта о возвращении иногда делает жизнь еще более жалкой — ведь жизнь нельзя начать заново, разорвав старые связи. Мыслителя в изгнании можно описать через беспокойство и движение — он вечно не на своем месте [Said 1994: 39]. Нужно устроить землетрясение, чтобы вытолкнуть людей из их самодовольной инертности. Мыслитель в изгнании должен быть тем сознанием, что невозможно регламентировать в абсолютно подконтрольном обществе [Said 1994: 41]. Таким образом, быть изгнанником означает «быть маргиналом», неспособным следовать предписанным путям. Это мир, «отзывающийся путешественнику, а не правителю; временному и рискованному, а не привычному; изобретениям и экспериментам, а не спущенному сверху статусу кво» [Said 1994: 47].

Такая постановка вопроса помогла Саиду показать не только две стороны, присущие каждому спорному утверждению, но и третье измерение, которое часто упускают из виду [Marrouchi 2004: 2]. Он отправился на поиски «ответов» («writing back») и зашел намного дальше национализма и постколониальной государственности, пересек границы, чтобы истолковать мир и текст, основываясь на «контрапункте», где «множество голосов» «создавали историю». Для Саида борьба за Палестину была не для того, чтобы создать нацию, которая дала бы миру очередную авиалинию, но для того, чтобы превратить палестинцев в народ, способный бороться за справедливость. Таким образом он мог восстать против Арафата и его свиты, которые выступали за простое и несправедливое решение во время переговоров в Осло [Marrouchi 2004: 10]. Отказываясь

надевать маску нейтралитета, Саид продемонстрировал, насколько эффективно теория может противостоять взрывоопасным проблемам культурной гегемонии.

Саидовские исследования «Ориента» дали голос «перифериям/пограничным зонам» различными способами. Срывая покровы с порочной связи между силой и знанием, он продемонстрировал, как «границы» создаются и управляются имперскими «центрами». Вторая часть первой главы «Ориентализма» озаглавлена «Имагинативная география и ее репрезентации: ориентализация Востока». Саид утверждает, что ориентализм сильно зависит от производства географического знания в имперском центре. Любая репрезентация «Ориента» обязательно связана с пространством. Помимо техник картографирования, преуменьшавших значение имперского проекта, Саид прежде всего обращает внимание на культурную политику пространства и места («politics of space and place»). Он отмечает, что подъем ориенталистских исследований совпал с периодом европейской экспансии 1815–1914 гг., не имевшей себе равных. Основой для появления этого дискурса послужило воображаемое существование чего-то, называемого «Ориент», который появился с помощью того, что Саид описывает как «воображаемую географию». Дерек Грегори отмечает, что «в “Ориентализме” Саид рассматривает воображаемые географии как множественные триангуляции власти, знания и географии, и концептуальная архитектура его аргумента заимствована из пространственного анализа Мишеля Фуко» [Gregory 2000: 311–312]. Читатель может найти у Саида параллели с идеями Фуко о дискурсе, дискурсивных формациях, власти/знании и репрезентации. Опираясь на прерывистую, генеалогическую историографию Фуко, Саид рассматривает весь корпус письменных источников об «Ориенте» как «дискурс». Более того, он заимствует идеи Фуко о власти, знании и дисциплинировании, чтобы проанализировать дискурс ориентализма. Фуко понимает дисциплину как форму современной карательной власти, которая устанавливает контроль над телом и делает его послушным и полезным. И, согласно Фуко, никакие властные отношения не возможны без соответствующих сфер знания. Саид, вероятно, принимает этот сигнал и показывает, как ориенталистские субъекты конструируются через отношения власти и знания. Для Саида (как и для Фуко) дискурс был средством, с помощью которого власть конструировала и объективизировала человека как субъект знания. Эту идею Фуко о «знании как власти» можно найти во всей саидовской критике ориентализма. Именно Фуко предложил Саиду способы описания отношений между знанием и властью над «Ориентом».

В «Культуре и империализме» Саид раз за разом указывает на борьбу за географию, за территорию, за пространство, за место, что особенно ярко проявляется в палестинском конфликте. Саид переосмыслил пространственную чувствительность не только с точки зрения «географии», но и в более широком эпистемологическом смысле. Будучи преданным идее о переходе устоявшихся границ, Саид размышлял о «новых топографиях», в которых герметичные отсеки культур, профессий, сфер опыта неизбежно становятся гибридными и взаимопроникающими. Так создаются промежуточные зоны и маргинальные зазоры, которые несут на себе бремя культуры. «Третье пространство», описанное Хоми Бхабха, — яркий пример такой гибридной промежуточности, подрывающей эссенциалистские репрезентации идентичности. Это пространство появляется, когда колониальный запрос не может быть передан из места, в котором он озвучен, в другое место, и, напротив, расщепляется, предоставляя возможность для чего-то иного [Bhabha 1990: 211].

Ставя под вопрос текстуальные границы, особенно в романах, Саид проблематизирует дихотомию центр / окраина, оборачивая голоса с периферии против тех, кто занимает центр. Анализ романа у Саида является одним из важнейших элементов в исследовании имперской культуры:

«Без империи не было бы европейского романа, каким мы его знаем, и если бы мы действительно изучили порождающие его импульсы, то обратили бы внимание на далеко не случайную конвергенцию между теми схемами нарративной власти, что составляют основу романа, с одной стороны, и сложной идеологической конфигурацией, на которой базируется тенденция к империализму, — с другой» [Саид 2012: 161].

Роман — как культурный артефакт буржуазного общества — и империализм немыслимы друг без друга. Непрерывность британской имперской политики в XIX веке активно сопровождалась описанием Британии в романах той эпохи как центра империи. Таким образом, задача романа не задавать вопросы об этой идее, а сохранить империю более или менее на месте [Саид 2012: 196–197]. Обязательной задачей становится переинтерпретировать архив западной культуры как географически раздробленный из-за действующего имперского разделения.

Главное методологическое предложение Саида — это «контрапунктное чтение». Это форма «перечитывания» («reading back») с перспективы колонизированных, смысл которой — показать, как

неочевидное, но критически важное присутствие империи проявляется в каноничных текстах. Осведомленность и об «истории метрополии», и о «других историях» необходима во время чтения. Идея контрапунктного чтения выросла из восхищения, которое Саид испытывал к канадскому пианисту-виртуозу Гленну Гульду, который был живым примером контрапунктного выступления в своей способности разрабатывать до малейших деталей ту или иную музыкальную тему [Ashcroft, Ahluwalia 2001: 192]. Контрапунктное чтение — техника темы и вариации, с помощью которой устанавливается контрапункт между имперским нарративом и пост-колониальной перспективой — контрнарратив, который продолжает пронизывать поверхность отдельных текстов, чтобы выявить вездесущее присутствие империализма в канонической культуре. Как замечает Саид,

«В западной классической музыке контрапункт означает, что различные темы взаимодействуют друг с другом, причем какая-то одна из них может находиться в привилегированном положении лишь временно. Тем не менее в итоговой полифонии есть порядок и согласие, упорядоченное созвучие, истоком которого являются темы, а не жесткий мелодический или формальный принцип, накладываемый на произведение извне» [Саид 2012: 127–128].

Контрапунктное чтение вовлекает оба (или все) измерения этой полифонии, а не только одно главенствующее, чтобы обнаружить, что именно однозначное прочтение может умолчать о политической приземлённости канонических текстов. Мастерство, с которым Саид читает «Мэнсфилд-парк», «Аиду», «Ким», Альберта Камю и Уильяма Йейтса, свидетельствует об этом контрапункте и «ответах» («writing back»). Р. Радхакришнан справедливо замечает, что «Культура и империализм» — это работа, располагающаяся «практически на границе нескольких дискурсов, проблемных вопросов и повесток» [Robbins et al 1994: 15]. В то же время Мэри Луиза Пратт выявляет «ахронологичность» как один из важных принципов, установленных методом Саида [Robbins et al 1994: 3]. Она раскрывает свою мысль, подчеркивая, что Саид читает прошлое сквозь призму настоящего, читает «ретроспективно и гетерофонично». Пратт описывает:

«Она [ахронологичность — прим. перев.] призывает нас, например, не “уважать целостность и неприкосновенность принципов («integrity»)” английского XIX века в обмен на более полное его понимание. Подразумевается, в частности, включение в учеб-

ную программу и обсуждение текстов XX века о деколонизации, антиимпериалистской мысли или историческом ревизионизме, чтобы создать контрапункт для — в противном случае — непреклонного <...>, крайне отчуждающего имперского/этноцентричного взгляда. Обоснование здесь скорее интеллектуальное, чем этическое: так вы лучше поймете XIX век» [Robbins et al 1994: 3].

Эдвард Саид путешествовал сквозь методологии. Разделить его деятельность как критика на две в корне различающиеся части — деятельность активиста и деятельность теоретика — и лишить их всякого диалога между собой означает изолировать и деполитизировать труд Саида. Это обострило бы уже существующий раскол между политической и профессиональной деятельностью — ведь тогда солидарность ассоциировалась бы с политикой, а оппортунизм — с профессиональными начинаниями [Robbins et al 1994: 16]. Саид стремился культивировать знание как мост между различными интересами и позициями. Помимо уточнения различия «внутри»/«снаружи», его задачей было построить когнитивные и этико-политические мосты. Он прошел сквозь разделенные истории и пространства с помощью универсалистского воображения, признавая при этом, что эти истории и пространства частично пересекаются. Р. Радхакришнан отмечает, что работа Саида по медиации, переводу и репрезентации заключается в следующем:

«...пограничная задача, которая не полностью метропольная и не полностью периферийная. Если Саид и отдает предпочтение позиции метрополии, так это предпочтение ее атмосферы, стимулирующей, несмотря на асимметричное разделение, начало диалога. Его прочтение Ранаджита Гуха, Сирила Джеймса, Джорджа Антониуса и Алатаса в контексте метрополии — это способ “периферизировать” центр, а не капитулировать перед ним. <...> Саид глубоко увлечен своей задачей — определить связь между “различиями внутри ‘первого мира’” и “‘третьим миром’ как различием”. Иными словами, когда постколониальность перемещается в центр, сам центр не остается и не может оставаться прежним. Обыденная деятельность в нем больше не может продолжаться по-старому» [Robbins et al 1994: 17].

Спасение политики своей родины от задворков публичного воображения, оживление ее истоков с помощью памяти как стратегического инструмента и — как следствие — особая поэтика пространства играли чрезвычайно важную роль в трудах Саида. Через интересное

сравнение: «Я последний еврейский мыслитель... Единственный настоящий последователь Адорно. Скажем так, я еврей-палестинец» [цит. по Power... 2005], — Саид провозглашает падение структур противопоставляющих различий («*oppositional differences*») — но, однако, без уничтожения различия как такового [Hochberg 2006: 47–48]. Саид выделяет неотделимость евреев и арабов, их историй и памятей. Он бросает вызов всем «национальным памятям», построенным на исключении и предании друг друга забвению; как пример — стирание памяти в колоссальном колониальном проекте сионизма. Исцеление стоит искать через обращение к памяти, «вспоминанию / пере-включению» («*re-membling*»). Именно в воссоздании коллективных воспоминаний, в исторической непрерывности, именно «как часть общей политической, этической и психологической сферы» евреи и арабы, израильтяне и палестинцы могут обрести мирное будущее [Hochberg 2006: 48]. Главное препятствие на пути к перемирию между этими двумя «неравными сообществами страдания» — это их взаимное равнодушие к страданию другого. Их земли — это потерянное «национальное достояние» для одних и «библейский завет и принадлежность к диаспоре» для других. Обе группы считают себя «жертвами насилия» [Hochberg 2006: 50].

Память — это социальный, политический и исторический проект. В современном мире память — как для историков, так и для учреждений и простых граждан — это прежде всего то, что используется, используется неправильно и эксплуатируется, а не инертное нечто, ждущее, пока каждый конкретный человек овладеет им и присвоит его. Саид пишет:

«Память и ее репрезентации ошутимо затрагивают вопросы идентичности, национализма, силы и власти. Историческая наука — это далеко не нейтральное жонглирование (“*exercise*”) фактами и прописными истинами; это, конечно же, фундамент памяти и изучение истории в школах и университетах — это, в значительной степени, националистическая инициатива, основанная на потребности сконструировать вожделенную преданность и взгляд “своего человека” на страну, традиции и веру» [Said 2000: 178].

Название мемуаров Саида «Без места» («*Out of Place*») очерчивает тему этой личной, честной книги. Она рассказывает разочаровывающую историю поиска идентичности длиной в жизнь. Несмотря на то, что написание этой работы было вызвано в первую очередь диагнозом «хроническая лейкемия», «Без места» также выросла

из ощущения «отсутствия корней». В затруднительном положении Саида были повинны хаотичная природа времени и места его рождения и невротическая природа дома, в котором он рос. Он родился в 1935-м как «мандатный ребенок» в Тальбии в Иерусалиме, брошенном на произвол судьбы после распада Османской империи и поглощенном Британской империей в конце Первой мировой войны [Davidson 2001: 166]. В 1948 году его семья бежала в Египет после образования Израиля и потеряла свое имущество и средства в Палестине. Это оставило неизгладимый след в памяти юного Саида. Чувство оторванности и утраты, «не совсем правоты и неуместности» [Said 1999: 295] определило всю его жизнь.

Франсуаза Лионнет полагает, что постколониальная автобиография включает в себе идею о том, что «письмо имеет большое значение, и нарратив может изменить читателя» [цит. по Luca 2006: 126]. Мемуары — это форма свидетельствования об исторических явлениях. Создаются личные истории, записываются индивидуальные версии публичных событий. Мемуары придают форму прошлому с помощью памяти и воображения, которые служат современным нуждам. Мемуары Саида фиксируют политику формирования идентичности и саморепрезентации. Они рассказывают историю, чтобы сохранить ей жизнь, чтобы побороть забвение. На самом деле, Саид уже рассказывал «историю» Палестины разными способами: в «Палестинском вопросе» («The Question of Palestine», 1979), «Освещении ислама» («Covering Islam», 1981), «За последним небом: жизнь палестинцев» («After the Last Sky: Palestinian Lives», 1986), «Политике выселения: борьбе за самоопределение палестинцев 1969–1994» («The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969–1994», 1994), «Мире и недовольстве: Газа-Иерихон 1993–1995» («Peace and its Discontents: Gaza-Jericho 1993–1995», 1995). Это был его поиск «утраченного мира». По сути, единый палестинский нарратив представить невозможно; параллельные истории сообществ на оккупированных территориях, документирующих свой опыт, должны быть собраны воедино, чтобы этот «сторителлинг» состоялся. «Без места» описывает такие важные вехи в становлении Саида как «Вторая мировая война, потеря Палестины и образование Израиля, конец египетской монархии, президентство Нассера, война 1967 года, возникновение палестинского национального движения, гражданская война в Ливане, переговоры в Осло» [Said 1999: xiii], и такие места как «Иерусалим, Каир, Ливан, США» [Said 1999: xiv]. Три места, в которых вырос Саид, больше не существуют — Палестина, Ливан (до гражданской войны) и колониальный монархический Египет — и их «история достойна спасения» [Said 2001: 568].

Тщательно продуманная организация архивов, музеев, мемуаров, празднование годовщин и написание хвалебных речей — все это необходимо, чтобы сохранить жизнь следам памяти, поскольку они уже не являются «настоящими средами памяти». Йоана Лука рассматривает «Без места» через концепцию *lieux de memoire* («мест памяти») французского историка Пьера Нора и обнаруживает в ней «места памяти», где «память кристаллизуется и источает сама себя» и проступает как следы “среды памяти” в обществе, отрезанном от собственного прошлого и даже от своего изначального местоположения» [Luca 2006: 137]. В этой книге продемонстрировано переплетение индивидуальной памяти и национальной идентичности. Палестина остается лишь в «следах памяти» и, как утверждает Нора, «это уже не совсем жизнь и еще не совсем смерть — как раковины на пляже у моря живой памяти во время отлива» [цит. по Luca 2006: 137]. «Без места» воссоздает «место памяти», в котором Палестина превращается «из тропа в полноценный топос» [Luca 2006: 140]. Мемуары стали терапией и лекарством для Саида, когда он был болен лейкемией, а также «увекочили» времена и места, которым угрожало забвение. Его автобиография выходит за традиционные рамки жанра, сопротивляется неподвижности, обитает в «третьем пространстве непрерывного становления, в пространстве “И” Делёза (“Deleuzian ‘AND’”))» [Luca 2006: 140], открывает «промежуточные пространства, где зарождаются новые формы искусства, опыта и политики» [Luca 2006: 141].

Саид исследовал культурные границы в музыкальной сфере и в то же время стремился уничтожить дисциплинарный контроль, чтобы показать: каким бы интимным ни казался музыкальный опыт, он никогда не отрывается от социального контекста и функций. Его «Музыкальные изыскания» («Musical Elaborations») сочетают теоретические размышления музыковедения и литературной теории с автобиографией. Фуко и Адорно смешиваются с Брамсом и Вагнером. Музыкальная критика — иногда профессионально-техническая, иногда более общая, импрессионистская, — соединяется с критикой литературной, и вместе они переплетаются с нарративами и воспоминаниями. Саид отмечает, что в исследованиях музыки преобладает допущение, что классическая музыка развивается согласно своей собственной внутренней формальной логике, не зависящей от социальной истории, и была практически не затронута современными открытиями в литературной и культурной теории [Said 1991a: xiii]. Его цель — взглянуть на музыку как на культурное поле и увидеть (или услышать) музыку как нечто всегда причастное социальной дифференциации и распределению ролей, а также

вопросам национальной и региональной идентичности. Для Саида и Фуко, и Адорно повинны в тотализации теории, которая мало что способна противопоставить тотализирующему обществу. «Никакая социальная система», — пишет Саид, — «никакое видение истории, никакое теоретическое обобщение — неважно, сколь сильное, — не может истощить запас альтернатив и практик, существующих внутри рассматриваемой сферы. Возможность перейти границы есть всегда» [Said 1991a: 55]. Даже «Нюрнбергские мейстерзингеры» Вагнера, образец жанра комедийной музыкальной драмы, в деталях изображающий общественный порядок, заключают в себе трансгрессию.

«Если читать и слышать в “Мейстерзингерах” переполняющую их острую силу альтернативы тому, что они сами провозглашают (то есть величие немецкого искусства и культуры), то это произведение уже не может быть сведено к националистической идеологии, на которую сделан акцент в последних строфах. Оно сформулировало слишком много в интересах контрапунктного действия, характера, новаторства» [Said 1991a: 61].

Как и Гленн Гульд, Эдвард Саид способен мыслить радикально и самостоятельно. Он не рассматривает музыкальные произведения через призму предубеждений и музыкальных клише своего времени. Как следствие, он отверг практически всю фортепианную музыку XIX века после Бетховена, не питал доверия к Вагнеру и признавал частью своего собственного канона лишь малую долю наследия Моцарта. Саид отстаивает свою эстетику с разных позиций, но лучше всего ее можно охарактеризовать как эстетику преданного, увлеченного полифониста. Мустафа Маруччи замечает, что полифония — это особая болезнь внутреннего уха Саида, практически патологическая специализация его мышления и, быть может, даже состояние его психики. Эта искренняя приверженность музыкальной полифонии инициирует его конфликт с культурой концертного зала и классической музыки [Marrouchi 2001: 102].

Труд «Параллели и парадоксы: исследования в области музыки и общества» («Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society») содержит раскованные и весьма забавные диалоги. Книга была подготовлена на основе знаменитых речей в Карнеги-холле — бесед между Дэниелом Баренбоймом, международно известным дирижером и пианистом, и Эдвардом Саидом. Баренбойм — аргентинец-израильтянин, тогда как Саид — палестинец-американец. Эти диалоги затрагивали музыкальные, литературные и обществен-

ные темы, вовлекая множество вопросов: важность чувства места; музыка как неповиновение тишине; наследие творцов от Моцарта и Бетховена до Диккенса и Адорно; антисемитизм Вагнера; необходимость «творческих решений» проблем Средней Азии — нечто, чему они оба были свидетелями, когда собирали вместе юных арабов и израильтян в оркестре «Западно-Восточный Диван», основанном в 1999-м. Этот «переход» был непростым, но стоящим усилий:

«Таким образом они сумели преодолеть существенные человеческие и бюрократические барьеры, что позволило одаренным молодым музыкантам с обеих сторон расширяющегося политического разлома посещать мастер-классы одних из наиболее опытных исполнителей и музыкантов их эпохи, а также встречаться лично и учиться друг у друга так, как в иной ситуации было бы невообразимо» [Barenboim 2004: 91].

Для Саида «контрапункт» был музыкальным приемом и личным руководством как «связывать между собой различные музыкальные и культурные контексты, а также метафорой гуманистической эмансипации» [Groot 2005: 221]. «Полифония» в музыке не допускает доминирования одного голоса над другими, но если так и происходит, то это только временно, и ведущий голос постоянно меняется. В метафорическом смысле «полифония» — это «совокупность (“totality”) равных социальных взаимоотношений» [Groot 2005: 223]. По Саиду, «дилетантизм» помог создать связи, пересекающие границы и барьеры. Он также отмечает, что «сегодня основная гуманистическая задача — неважно, в музыке, литературе, любых искусствах или гуманитарных науках — связана с необходимостью сохранить различия, не впад при этом в стремление доминировать» [Barenboim, Said 2004: 154]. Инакомыслие дозволено в полифонии, особенно ярко это заметно в случае Баха. Это могло бы помочь в кризисных социальных ситуациях, так как гуманистический идеал Саида оставляет «место для разногласия, для иных точек зрения <...> чтобы расширить человеческую <...> свободу» [Barenboim, Said 2004: 181].

Траектория Эдварда Саида пересекает несколько интеллектуальных границ. Его впечатляющее, солидное наследие «никогда не страдало от страха влияния Блума» [Bayoumi 2005: 46]. Саид свободно называет критиков, у которых он заимствует идеи и понятия. Затем он ассимилирует их и использует своим особым образом. Абдирахман Хуссейн утверждает, что Саид «заимствовал ценные наблюдения у марксистских ревизионистов — его размышления

об истории, гегемонной культуре, идентитаристском мышлении, его критическая сознательность и поздний стиль пропитаны идеями Лукача, Адорно, Грамши и Уильямса» [Hussein 2007: 102]. Саид восхищается Лукачем, поскольку «для него теория была продуктом сознания, не бегством от реальности, а революционным волеизъявлением, глубоко преданным мирской жизни и переменам» [Saïd 1991b: 234]. Саид хранит верность Георгу Лукачу и его новаторскому пониманию овеществления сознания — постоянному напоминанию о том, что **власти идентичности (как идее, форме, состоянию ума, образу мышления) нужно сопротивляться любой ценой** [Gourgouris 2004: 64]. Влияние Адорно не только определило содержание работ Саида о музыке, но и отразилось на его взглядах на критику и критицизм. Адорно (и Саид) был чрезвычайно заинтересован в идее «позднего стиля» — в том, как последние работы великих деятелей искусства (особенно Бетховена) существуют не как сумма всего наследия мастера, а фактически как позиция отстранения от собственной аудитории. Во взглядах Саида обнаруживается много общего с работами Адорно об изгнании. «Это один из моральных принципов — не быть как дома у себя дома», — пишет Адорно в «Малой этике» («Minima Moralia») [цит. по Saïd 2001: 42], идея, в которую никто не верил так сильно, как Саид. Концепция «гегемонии» Грамши дала Саиду способ объяснить, как влияние тех или иных идей об «Ориенте» преобладало над другими. Используя, по Грамши, разделение на гражданское и политическое общество в «Ориентализме», Саид рассматривает культуру (находящуюся внутри гражданского общества) как **главное средство побуждения к согласию — и, как следствие, установления гегемонии**. Саид усваивает один из основных принципов из трудов Реймонда Уильямса: сопротивление империи в определенном смысле требует картографирования или изобретения нового пространства и новой географии. Он замечает, что в заключительных главах «Страны и города» Уильямс делает набросок «новой географии зрелого империализма (“high imperialism”) и деколонизации» с акцентом на «взаимоотношениях между перифериями и центром метрополии» [Saïd 2001: 467]. То, как Уильямс изучал структуры чувств, сообщества знания, новые и альтернативные культуры, а также паттерны географического мышления, оказало огромное влияние на Саида.

Брюс Роббинс подчеркивает, что Эдвард Саид наделил силой секулярный интернационализм, основанный на неоднозначном понятии пересечения границ — «не просто изгнания (возвышающего родину) и не просто иммиграции (возвышающей место прибытия), но одновременно и изгнания, и иммиграции» [Robbins 1994: 34]. Тра-

диционные жесткие рамки и ограничения растворяются, когда смелая критика Саида ставит «границы» под вопрос. Междисциплинарная широта наследия Саида может быть рассмотрена как лекарство от избитых «микроспециализаций», которые стали камнем преткновения на пути приверженцев идей солидарности, находящихся под угрозой солипсистских, нигилистических и пессимистичных установок. То, как Саид заново открывает социальные корни опыта в «пограничных» областях, могло бы помочь разрушить глухие стены изгнания и исключения и открыть пространства для всех тех, для кого улицы собственного достоинства долгое время были закрыты.

Список литературы

1. [Ashcroft, Ahluwalia 2001]—*Ashcroft B., Ahluwalia P.* Edward Said. London: Routledge, 2001. 167 p.
2. [Barenboim 2004]—*Barenboim D.* A Musical and Personal Collaboration: Daniel Barenboim Talks about Edward Said. Interview by Rashid Khalidi // *Journal of Palestine Studies*. 2004. V. 23. № 3. P. 91–97.
3. [Barenboim, Said 2004]—*Barenboim D., Said E.* Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society / ed. A. Guzelimian. New York: Vintage, 2004. 208 p.
4. [Bayoumi 2005]—*Bayoumi M.* Reconciliation without Duress: Said, Adorno, and the Autonomous Intellectual // *Alif Journal of Comparative Poetics*. 2005. № 25. P. 46–64.
5. [Bhabha 1990]—*Bhabha, H.* The Third Space. Interview by Jonathan Rutherford // *Identity: Community Culture, Difference* / ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 1990. P. 207–221.
6. [Dallmayr 1989]—*Dallmayr F.* Margins of Political Discourse. New York: SUNY, 1989. 271 p.
7. [Davidson 2001]—*Davidson L.* Review of «Out of Place» by Edward W. Said // *Middle East Policy*. 2001. V. 8. № 4. P. 166–169.
8. [Derrida 1987]—*Derrida J.* The Truth in Painting. Chicago: University of Chicago Press. 1987. 386 p.
9. [Gregory 2000]—*Gregory D.* Edward Said's Imaginative Geographies // *Thinking Space* / ed. Mike Crang and Nigel Thrift. London: Routledge, 2000. P. 302–348.
10. [Groot 2005]—*Groot R.* Perspectives of Polyphony in Edward Said's Writings // *Alif Journal of Comparative Poetics*. 2005. № 25. P. 219–240.

11. [Gourgouris 2004]—*Gourgouris S.* Transformation, Not Transcendence // *Boundary 2*. 2004. V. 31. № 2. P. 55–79.
12. [Hochberg 2006]—*Hochberg G.* Edward Said: ‘The Last Jewish Intellectual’: On Identity, Alterity and the Politics of Memory // *Social Text*. 2006. V. 24. № 2. P. 47–65.
13. [Hooks 1990]—*Hooks B.* Yearning: Race, Gender and Cultural Politics. Boston: South End, 1990. 326 p.
14. [Hussein 2002]—*Hussein A.* Edward Said: Criticism and Society. New York: Verso, 2002. 339 p.
15. [Hussein 2007]—*Hussein A.* A New ‘Copernican Revolution’: Said’s Critique of Metaphysics and Theology // *Cultural Critique*. 2007. № 67. P. 88–106.
16. [Luca 2006]—*Luca I.* Edward Said’s *Lieux de Memoire*: Out of Place and the Politics of Autobiography // *Social Text*. 2006. V. 24. № 2. P. 125–144.
17. [Marrouchi 2004]—*Marrouchi M.* Edward Said at the Limits. New York: SUNY, 2004. 340 p.
18. [Marrouchi 2001]—*Marrouchi M.* Variation on a Theme: Edward Said on Music // *ARIEL*. 2001. V. 32. № 2. P. 91–123.
19. [Power... 2005]—*Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward Said* / ed. G. Viswanathan. London: Bloomsbury, 2005. 485 p.
20. [Robbins 1994]—*Robbins B.* Secularism, Elitism, Progress, and other Transgressions: On Edward Said’s ‘Voyage in’ // *Social Text*. 1994. № 40. P. 25–37.
21. [Robbins et al 1994]—*Robbins B., Pratt M., Arac J., Radhakrishnan R., Said E.* Edward Said’s Culture and Imperialism: A Symposium // *Social Text*. 1994. № 40. P. 1–24.
22. [Саид 2012]—*Said E.* Culture and Imperialism. London: Vintage, 1994. 443 p. Цитаты приводятся по русскоязычному изданию: *Саид Э.* Культура и империализм. СПб.: Владимир Даль, 2012. 734 с.
23. [Said 2000]—*Said E.* Invention, Memory, and Place // *Critical Inquiry*. 2000. V. 26. № 2. P. 175–192.
24. [Said 1991a]—*Said E.* Musical Elaborations. New York: Columbia UP, 1991. 109 p.
25. [Саид 2006]—*Said E.* Orientalism. 1978. London: Penguin, 1995. 396 p. Цитаты приводятся по русскоязычному изданию: *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006. 639 с.
26. [Said 1999]—*Said E.* Out of Place: A Memoir. New Delhi: Viking, 1999. 295 p.

27. [Said 2001]— *Said E.* Reflections on Exile and Other Essays. New Delhi: Penguin, 2001. 617 p.
28. [Said 1994]— *Said E.* Representations of the Intellectual. London: Vintage, 1994. 80 p.
29. [Said 1991b]— *Said E.* The World, the Text and the Critic. London: Vintage, 1991. 327 p.
30. [Williams 2004]— *Williams P.* Edward Said (1935–2003) // Theory, Culture and Society. 2004. V. 21. № 1. P. 169–71.

Том Томас

Колледж Св. Томаса
(Козхенчерри, Керала),
Департамент английского языка
tom.zemeckis@gmail.com

Dr. Tom Thomas

St. Thomas College
(Kozhencherry, Kerala),
Department of English
tom.zemeckis@gmail.com

Татьяна Юрьевна Гринюк

Национальный исследователь-
ский университет «Высшая школа
экономики» (Санкт-Петербург),
Департамент истории, бакалавр-
ская программа «История»
tyugrinyuk@gmail.com

Tatyana Grinyuk

National Research University
“Higher School of Economics”
(Saint-Petersburg),
Department of History,
BA programme “History”
tyugrinyuk@gmail.com