

2

Провинциализируя Европу

Дипеш
Чакрабартти

18+ |



Современная
критическая
мысль

Постколониальная
теория

GARAGE

Дипеш Чакрабартти

Провинциализируя Европу

Музей современного искусства «Гараж»

Москва
2021

УДК 325.456
ББК 63.3(5Инд)
Ч-16

*Проект реализован при поддержке эндаумент-фонда
Музея «Гараж».*



*Книга издана в рамках исследовательской лаборатории
Музея «Гараж» «Пространство 1520».*

*Перевод с английского Петр Бавин
Под научной редакцией Вячеслава Морозова*

Дипеш Чакрабартти

Провинциализируя Европу / Дипеш Чакрабартти. — М.:
Музей современного искусства «Гараж», 2021.

В своей книге, ставшей частью канонического списка литературы по постколониальной теории, Дипеш Чакрабартти отрицает саму возможность любого канона. Он предлагает критику европоцентризма с позиций, которые многим покажутся европоцентричными. Чакрабартти подчеркивает, что разговор как об освобождении от господства капитала, так и о борьбе за расовое и гендерное равноправие, возможен только с позиций историцизма. Такой взгляд на историю — наследие Просвещения, и от него нельзя отказаться, не отбросив самой идеи социального прогресса. Европейский универсализм, однако, слеп к множественности истории, к тому факту, что модерность проживается по-разному в разных уголках мира, например, в родной для автора Бенгалии. Российского читателя в тексте Чакрабартти, помимо концептуальных открытий, ждут неожиданные моменты узнавания себя и своей культуры, которая

точно так же, как родина автора, сформирована вокруг драматичного противостояния между «прогрессом» и «традицией».

ISBN 978-5-6045382-1-0

Все права защищены

© Музей современного искусства «Гараж», 2021

© Дипеш Чакрабартти, текст, 2000

© Константин Ерёменко, дизайн-макет, 2021

Благодарности

Введение. Концепция провинциализация Европы

Часть первая. Историцизм и нарратив модерности

Глава 1. Постколониальность и уловка истории

Вторая глава. Две истории капитала

Третья глава. Перевод жизненных миров в труд и историю

Четвертая глава. Истории меньшинств,
множественное прошлое субалтернов

Часть вторая. Истории принадлежности

Пятая глава. Домашнее насилие и рождение субъекта

Глава шестая. Нация и воображение

Глава седьмая. «Адда»: история социальности

Глава восьмая. Семья, братство и наемный труд

Эпилог. Разум и критика историцизма

Указатель имен и терминов

Благодарности

Арджун Аппадураи, Хоми Бхабха, Гаутам Бхадра, Кэрол Брекенридж, Файсал Девджи, Саймон Дьюринг, Ли́ла Ганди, Энн Хардгроув, Прадип Джеганатан, Дэвид Ллойд, Лиза Лоу, Удай Мета, Меган Моррис, Стивен Мекке, Раджьяшри Пандей, Шелдон Поллок, Санджай Сет, Аджай Скариа и Камала Висвесваран вырастили эту книгу, обеспечив меня эмоциональным, критичным и постоянно доступным дискуссионным сообществом. Ранаджит Гуха всегда был рядом — учитель, заинтересованный критик, благожелатель и друг одновременно. Ашок Сен своим примером показал, как сочетать критику, открытость сознания и подбадривание в правильных дозах. Том Лакер прочитал несколько глав в черновой версии и дал мне исключительно дружеские и честные критические советы. Рон Инден, Стив Коллинз, К. С. Наим, Клинтон Сили, Норман Катлер, Джеймс Чандлер, Лорен Крюгер, Мириам Хансен, Джон Келли и все коллеги по Университету Чикаго помогали мне своими реакциями, критическими или не очень, в разных аспектах реализации этого проекта. Филип Госсет — замечательный, поддерживающий декан. Мои самые теплые благодарности им всем.

Друзья в разных уголках мира перепиской и беседами часто помогали мне найти свои собственные точки зрения. Я остро осознаю, как многим я обязан каждому, но из-за недостатка места могу персонально упомянуть только часть из них. Я благодарен ученым, собравшимся вокруг журналов: *Scrutiny2* в Южной

Африке (особенно Леону де Коку); *Historia y Grafia* в Мексике, *Public Culture* в США, *Postcolonial Studies* в Австралии и группе «постколониальная география» из Великобритании, а также *Shiso* в Японии за интерес, проявленный к моей работе. На протяжении многих лет мне выпала большая привилегия состоять в редакционной коллегии журнала *Subaltern Studies*. Из последующих страниц станет очевидно, как многим я обязан своим коллегам по редакции. Шахид Амин, Дэвид Арнольд, Гаутам Бхадра, Парта Чаттерджи, Дэвид Хардиман, Шайл Майярам, М. С. С. Пандиан, Гьян Пракаш, Сьюзи Тару, Аджай Скариа и Гаятри Спивак — я благодарю всех вас.

Этот проект я начинал, еще будучи преподавателем в Университете Мельбурна, в Австралии. За последние десять лет Австралийский Национальный университет несколько раз выделял мне краткосрочные стипендии. Я благодарен руководству обоих университетов за финансовую и моральную поддержку. Мои друзья в Австралии помогли мне ощутить эту страну своим вторым домом. Иэн Анг, Дэвид Беннетт, Пурушоттама Билимория, Джон Кэш, Чарльз Коппел, Филипп Дерби, Грег Денинг, Рашми Десай, Майкл Даттон, Марк Элвин, Антония Финнейн, Джон Фитцджеральд, Джон Фостер, Дебжани Гангули, Мари Готтшальк, Крис Хилу, Барри Хиндесс, Жанетт Хорн, Джейн Джейкобс, Робин Джеффри, Мириам Ланг, Дженни Ли, Бен Мэддисон, Вера Макки, Брайан Массуми, Льюис Майо, Иэн Макколмэн, Гэвен Маккормак, Джонатан Ми, Донна Мервик, Тони Милнер, Тесса Моррис-Сузуки, Клаус Нойманн, Мэри Куилти, Бенджамин Пенни, Питер Фиппс, Кристофер Пинни (в АНУ), Калпана Рам, Энтони Рид, Крэйг Рейнольдс, Майкл Робертс, Джон Ранделл, Кен Рутвен, Ренука Шарма, Санджай Шривастава, Джули Стивенс, Хелен Верран, Эндрю Уэллс и Патрик Вольф — остаюсь глубоко признателен всем вам за вашу

интеллектуальную, исследовательскую и личную щедрость. Энтони Лоу стал для меня больше, чем учителем. Его поддержка, воодушевление и добрые советы всегда приходили мне на помощь, когда я больше всего в них нуждался.

Академическое сообщество Соединенных Штатов постепенно становилось для меня родным на протяжении последних десяти лет. Я хочу выразить признательность за те идеи, критику и дружбу, которые ждали меня на этом пути. Лила Абу-Луход, Пранаб и Калпана Бардхан, Тани Барлоу, Кристал Бартолович, Дилип Басу, Сугата Бозе, Элис Буллард, Сара Кастро-Кларен, Дипанкар Чакраварти, Чонгму Чой, Джеймс Клиффорд, Лауренс Коэн, Розмари Кумбе, Фернандо Коронил, Николас Диркс, Саураб Дубе и Ишита Банерджи-Дубе, Сандриа Фрайтаг, Кейя Гангули, Дилип Гаонкар, Маитриш Гхатак, Майкл Хардт, Гэйл Хершаттер, Линн Хант, Кадри Исмаил, Винай Лал, Патриция Лимерик, Джордж Липсиц, Саба Махмуд, Лата Мани, Роб Маккарти, Аллан Мегилл, Том и Барбара Меткалф, Уолтер Миньоло, Тим Митчелл, Альберто Морейрас, Аамир Муфти, Марк Постер, Арвинд Раджагопал, Сумати Рамасвами, Наоки Сакаи, Энн Столер, Джулия Томас, Ли Шлезингер и Стивен Властос — благодарю всех, кто делился со мной мыслями и идеями, пока я был увлечен обдумыванием этого проекта. Николас Диркс, Петер ван дер Веер и Гаури Висванатан прочитали и прокомментировали рукопись целиком. Алан Томас, Тимоти Бреннан и Кен Виссокер на протяжении длительного времени выражали интерес и энтузиазм в отношении проекта, возможно, даже не подозревая, как это меня воодушевляло.

Для меня также большая радость вспомнить доброту и интеллектуальную поддержку, которой я имел счастье пользоваться на протяжении многих лет в своем родном городе — Калькутте. Анил Ачарья,

Прадуюмна Бхаттачарджи, Гоури Чаттерджи, Рагабендра Чаттопадхай, Аджит Чодури, Субенду и Кейя Дас Гупта, Арун и Манаши Дас Гупта, Сусанта Гхош, Друба Гупта, Сушил Ханна, Индранат Маджумдар, Бхаскар Мухопадхай, Рудраншу Мукерджи, Тапан Райчодури, Продип Сетт, друзья, связанные с газетами *Naiya* и *Kathapat*, коллеги по факультету истории Калькуттского университета и Центра по изучению общественных наук — я благодарен всем вам. Мне всегда будет не хватать страстной критики, которую наверняка высказали бы Хитесранджан Саньял и Ранаджит Дас Гупта, если бы они были с нами. Я благодарен Баруну Де за его интеллектуальную щедрость, которой я всегда с радостью пользовался. Визит в университет Джавахарлала Неру в Дели в 1998 году запомнился мне теплым приемом и словами поддержки, которые я получил от Сабьясачи Бхаттачарья, Кунала и Шубры Чакрабарты, Муширула и Зои Хасан, Маджида Сиддики, Музаффара Алама, Ниладри Бхаттачарья и Читры Джоши, Прабу Мохapatры, Дипанкара Гупты и Ани Лумба. Надеюсь, они увидят, что их постоянный интерес к моей работе оправдался появлением этой книги. Мой дорогой друг Ахмед Камаль, историк из университета Дакки (Бангладеш) стал моим наставником по социальной истории бенгальских мусульман. Без его доброго и критичного интереса к этой работе я не осознал бы неизбежную индуистичность моего воображения.

Мне выпала большая удача преподавать у нескольких очень талантливых студентов в Австралии и Соединенных Штатах. Любопытные, критичные, интеллектуально смелые, они обеспечили мне лучшую аудиторию, которую можно представить. Аманда Хэмилтон, Спенсер Леонард и Авадхендра Шаран помогли мне как исследователи-ассистенты в этом

проекте. Мои благодарности и наилучшие пожелания им всем.

«Глобализированная» жизнь, тонким слоем разбросанная по трем континентам, и некоторые природные уязвимости моего организма придавали еще большую ценность дружбе и привязанностям, которые мне, к счастью, довелось испытать в своей личной жизни. Я, как и всегда, благодарен моим родителям, сестре и ее семье за то, что они оказывались там, где мне это было необходимо. Кавери и Арко с любовью принимали меня во время моих визитов в Австралию последние несколько лет. Эта книга, надеюсь, объяснит Арко, в чем состоит эта «постмарксистская, постмодернистская чепуха», которой он часто дразнил меня. Санджай Сет, Раджьяшри Пандей и Ли́ла Ганди в Мельбурне, Камаль и Тун в Дакке на протяжении долгого времени составляли мою большую субконтинентальную семью. Мои друзья Шилу и Рита Чаттопадхай, Деби и Тандра Базу, Гаутам Бхадра и Нараяни Банерджи (все они из Калькутты) позволили мне просить их о том, о чем обычно просят только братьев и сестер. Дружба Фионы Николл и ее интерес к изучению австралийских аборигенов обогатили мою жизнь во многих отношениях, даже больше, чем я могу сказать. Робин Джефффри щедро делилась своей дружбой с первого дня моего приезда в Австралию. Эту книгу я не смог бы написать без любви, дружбы и повседневных бесед с Энн Хардгроув. Некоторым из них эта книга с благодарностью и признательностью посвящена.

Я благодарен персоналу Национальной библиотеки Калькутты, Индийской библиотечной службы и Британской библиотеки в Лондоне (особенно — Грэму Шоу), Библиотеки Байльё в Университете Мельбурна, библиотеки Мензис в Австралийском национальном университете, библиотеки Регенстайн в Университете

Чикаго (особенно — Джеймсу Ни) за помощь и содействие, которые они мне оказали. Мэри Маррелл, мой редактор в издательстве Университета Принстона была образцом ума, терпения и понимания в доведении этой рукописи до стадии финальной публикации. Могу только подтвердить те похвалы, которые высказывали в ее адрес другие авторы. И моя огромная благодарность Маргарет Кейс, чья внимательная и точная редакция рукописи помогли придать тексту ясность и фокусировку, которых не было бы без ее помощи.

Некоторые главы книги — это переработанные версии статей, публиковавшихся ранее. Первая глава в более длинной версии публиковалась в журнале *Representations* № 37, зима 1992 г. Третья глава была опубликована в сборнике под редакцией Лизы Лоу и Дэвида Ллойда *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham: Duke University Press, 1997). Четвертая глава впервые была опубликована краткими тезисами в *Humanities Research*, зима 1997, и в *Perspectives* №35, no. 8 (ноябрь 1997), а впоследствии в исправленной версии — в *Economic and Political Weekly* № 33, no. 9 (1998); *Scrutiny* 2, 3, no. 1 (1998); и *Postcolonial Studies* №1, no. 1 (апрель 1998). Ранняя версия пятой главы публиковалась в сборнике под редакцией Тимоти Митчелла и Лилы Абу-Лугход *Contradictions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999). Седьмая глава публиковалась в *Public Culture* №11, no. 1 (1999). Восьмая глава основана на моей статье «Различие-отсрочка колониальной модерности: публичные дебаты о домохозяйстве в Британской Индии» (The Difference-Deferral of Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India) в *History Workshop Journal* №36 (1993). Я признателен редакторам всех этих журналов и сборников за разрешение опубликовать эти статьи в их нынешнем виде в этой книге.

Чикаго

31 июля 1999 г.

Введение Концепция провинциализация Европы

Европа... с 1914 года становится провинцией ... только естественные науки способны вызвать живой международный отклик.

Ханс-Георг Гадамер, 1977

Запад — это одновременно и именование субъекта, собирающего себя в дискурсе, и предмет, конституируемый дискурсивно; это наименование, всегда ассоциирующееся с определенными территориями, общинами и народами, которые кажутся политически или экономически находящимися выше, чем другие территории, общины и народы. В принципе, это же справедливо и для слова «Япония». <...> Оно заявляет, что способно поддерживать, если не превзойти, импульс к выходу за пределы любых частностей.

Наоки Сакаи, 1998

«Провинциализация Европы» — это не книга о части света, которую мы называем «Европа». Та Европа, можно сказать, уже провинциализирована ходом самой истории. Историки давно признали, что так называемый век Европы в современной истории начал уступать место другим региональным и глобальным конфигурациям уже к середине XX века¹. История Европы более не рассматривается как воплощение «всеобщей истории человечества»². Ни один крупный западный мыслитель в настоящее время публично не

разделяет «вульгаризированный гегельянский историцизм» Фрэнсиса Фукуямы, который увидел в падении Берлинской стены конец истории для всего человечества³. Контраст с прошлым проступает еще острее, если вспомнить осторожную, но теплую ноту одобрения, с которой Кант увидел во Французской революции признаки «морального начала в человечестве», а Гегель видел отпечаток «мирового духа» в весомости этого события⁴.

По образованию я специалист по новой истории Южной Азии, и это формирует мой архив и мое поле для анализа. Европа, которую я стремлюсь провинциализировать или децентрировать, — это воображаемая фигура, по-прежнему прочно укорененная в виде *клише и условных знаков* в повседневных привычках мышления, неизменно приводящих к срезанию углов в попытках обществоведов поставить вопрос о политической модерности в Южной Азии⁵. Феномен «политической модерности» — управление через современные государственные, бюрократические институты и капиталистическое производство — в любом уголке мира невозможно помыслить без упоминания определенных категорий и концептов, генеалогия которых уходит далеко в глубь интеллектуальной и даже теологической европейской традиции⁶. Такие понятия, как гражданство, государство, гражданское общество, публичная сфера, права человека, равенство перед законом, индивид, разделение частного и публичного, идея субъектности, демократия, народный суверенитет, социальная справедливость, научный рационализм и так далее, — все несут на себе груз европейской мысли и истории. Невозможно осмыслять политическую модерность без этих и связанных с ними

понятий, которые обрели свои окончательные формы в эпоху европейского Просвещения и в XIX веке.

Эти понятия влекут за собой неизбежный и в каком-то смысле необходимый, универсалистский и секулярный образ человека. Европейский колонизатор XIX века одновременно поклонялся гуманизму Просвещения и отрицал его в своей деятельности. Но этот образ был весьма влиятельным с точки зрения его последствий. В исторической перспективе он обеспечил прочный фундамент, на котором базировалась — и в Европе, и за ее пределами — критика социально несправедливых практик. Марксистская и либеральная мысль являются наследниками этой интеллектуальной традиции. Сегодня это наследие стало всемирным. Модерный бенгальский образованный средний класс, к которому принадлежу я сам и фрагменты истории которого я затрону далее в этой книге, был охарактеризован Тапаном Райчодури как «первая значительная по численности азиатская социальная группа, ментальный мир которой был изменен взаимодействием с Западом»⁷. Длинная череда блестящих представителей этой группы — от Раджи Раммохана Роя, которого иногда называют «отцом современной Индии», до Манабендры Ната Роя, спорившего в Коминтерне с Лениным, — с воодушевлением приняли темы рационализма, науки, равенства и прав человека, которые продвигало европейское Просвещение⁸. Модерную социальную критику кастового порядка, угнетения женщин, отсутствия прав у трудящихся и угнетенных, субалтерных классов в Индии и других подобных явлений — да и саму критику колониализма — нельзя полностью осмыслить вне пределов наследия, сформировавшегося в ходе усвоения европейского Просвещения на субконтиненте. Показательно, что

конституция Индии начинается с повтора нескольких универсальных просвещенческих тем, превозносимых и в конституции США. Полезно помнить, что самые язвительные критические тексты, посвященные институту «неприкасаемых» в Британской Индии, отсылают нас к исходно европейским идеям свободы и равенства людей⁹.

Я тоже пишу находясь внутри этого наследия. Постколониальная система образования была почти по определению посвящена освоению универсалий — например абстрактного образа человека или Разума, — выкованных в Европе XVIII века и лежащих в основе социальных наук. Этот процесс освоения наложил отпечаток, например, на тексты тунисского философа и историка Хишама Джаита, обвинявшего империалистическую Европу в «отрицании своего собственного взгляда на человека»¹⁰. Борьба Фанона¹¹ за верность просвещенческому идеалу человека — вопреки пониманию того, что европейский империализм свел этот идеал к образу белого поселенца-колонизатора, — сегодня стала частью глобального наследия постколониальной мысли¹². Борьба начинается потому, что в условиях политической модерности не так просто обходиться без этих универсалий. Без них не было бы социальных наук, которые ставят проблемы современной социальной справедливости.

Вовлеченность в европейскую мысль обусловлена и тем обстоятельством, что так называемая европейская интеллектуальная традиция остается сегодня единственной живой традицией на кафедрах социальных наук большинства, если не всех, современных университетов. Слово «живая» я использую здесь в специальном значении. Только в рамках нескольких отдельных традиций мышления мы

изучаем давно умерших фундаментальных мыслителей не только как людей, принадлежавших своему времени, но и так, как будто они являются нашими современниками. В социальных науках есть такие мыслители, с которыми ты неизбежно сталкиваешься, оказываясь внутри традиции, которая привыкла называть себя «европейской» или «западной». Мне известно, что нечто, именуемое «европейской интеллектуальной традицией», якобы уходящей в прошлое вплоть до древних греков, была сфабрикована относительно недавней европейской историей. Мартин Бернал, Самир Амин и другие справедливо критиковали претензии европейских мыслителей как на само существование такой неразрывной традиции, так и на то, что ее можно назвать собственно «европейской»¹³. Дело однако в том, что в эту генеалогию, сфабрикованную или нет, встроены социальные науки. Столкнувшись с задачей анализа развития социальных практик в Индии в Новое время, немногие существующие индийские обществоведы или специалисты, занимающиеся Индией, стали бы всерьез спорить, скажем, с Гангешей — логиком XIII века, Бхартрихари — грамматиком и философом-лингвистом V–VI веков, или с Абхиванагуптой — эстетиком X–XI веков. Как это ни печально, но одним из итогов европейского колониального правления в Южной Азии стало то, что интеллектуальные традиции, выживавшие и поддерживавшиеся на санскрите, фарси или арабском языке, остались для большинства — а возможно и для всех — работающих в этом регионе современных обществоведов лишь предметом исторических исследований¹⁴. Ученые относятся к этим традициям как к подлинно мертвым, как к истории. Хотя категории, служившие предметом детального теоретического осмысления и изучения, сегодня существуют как

практические понятия, утратившие связь с теоретической традицией, но встроенные в повседневные практики в Южной Азии. Современные южно-азиатские обществоведы редко обладают достаточной подготовкой, чтобы превратить эти концепты в источник критического осмысления актуальных процессов¹⁵. А европейские мыслители прошлого и их категории анализа никогда не оказываются для нас в такой же степени мертвыми. Южноазиатские обществоведы и специалисты по региону будут яростно спорить с Марксом или Вебером, не ощущая потребности историзировать их или помещать в их собственный европейский интеллектуальный контекст. Иногда, хотя это скорее редкость, они будут даже спорить с античными, средневековыми или раннемодерными предшественниками этих европейских теоретиков.

Однако сама история политизации населения или наступления политической модерности за пределами ареала западных капиталистических демократий создает глубокую двусмысленность в истории политического развития. История призывает нас переосмыслить два концептуальных понятия Европы XIX века, ключевых для понятия модерности. Первое — историцизм. Представление о том, что для понимания какого-либо явления его следует рассматривать одновременно и в своей целостности, и в историческом развитии. Второе — сама идея «политического». Именно опыт политической модерности в стране вроде Индии и позволяет осуществить такой проект, как «провинциализация Европы». Европейская мысль находится в противоречивых отношениях с проявлениями политической модерности. Она и необходима, и недостаточна для осмысления разнообразных жизненных практик, составляющих

«политическое» и «историческое» в Индии. Изучение как в теоретическом, так и в фактологическом регистре одновременной недостаточности и необходимости общественно-научной мысли — это задача, стоящая перед данной книгой.

Политика историцизма

Тексты философов-постструктуралистов (в частности, Мишеля Фуко) стали одним из стимулов для глобальной критики историцизма¹⁶. Но было бы ошибкой считать постколониальную критику историцизма простой производной от критики, уже разработанной постмодернистскими и постструктуралистскими мыслителями Запада. На самом деле размышления в таком ключе сами по себе подразумевают историцизм, поскольку они во многом воспроизводят темпоральную структуру тезиса «сначала на Западе, затем — по всему миру». Говоря об этом, я не собираюсь уклоняться от недавних споров вокруг историцизма. Критики, принимающие участие в этих спорах, констатируют упадок историцизма на Западе, который произошел в силу «культурной логики позднего капитализма»¹⁷. Культуролог Лоуренс Гроссберг задается очень точным вопросом: не ставят ли консюмеристские практики современного капитализма под угрозу саму историю? Как производить историческое наблюдение и анализ, «когда любое событие потенциально служит доказательством, детерминантой и в то же время меняется слишком быстро, чтобы его можно было комфортно критиковать с академической обстоятельностью?»¹⁸. Но даже эти, вполне достойные, аргументы обходят стороной тему истории политической модерности в третьем мире. От Мандела¹⁹ до Джеймисона — никто не рассматривает

«поздний капитализм» как систему, мотор которой может находиться в третьем мире. Коннотации слова «поздний» заметно различаются в зависимости от того, идет ли речь о развитых или о «развивающихся» странах. «Поздний капитализм» — это название явления, относящегося преимущественно к развитому капиталистическому миру, хотя его влияние на остальные части земного шара никогда не отрицалось²⁰.

Западные критики историцизма, опирающиеся на характеристики «позднего капитализма», упускают из виду глубокие связи, скрепляющие историцизм как образ мышления и формирование политической модерности в бывших европейских колониях. Историцизм сделал возможным европейское господство в мире XIX века²¹. Можно сказать, что это была одна из важнейших форм, которые идеология прогресса, или «развития», принимала в XIX веке и позднее. Именно историцизм позволил модерности или капитализму предстать не просто глобальным явлением, но таким, которое стало глобальным *с течением времени*, которое зародилось в одном месте (Европа) и распространилось за ее пределами. Такая структура глобального исторического времени — «сначала в Европе, затем в остальном мире» была историцистской. Различные незападные националистические движения позднее порождали локальные версии этого нарратива, в которых место «Европы» занимали локально сконструированные центры. Именно историцизм позволил Марксу²² сказать, что «страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину её собственного будущего»²³. Именно историцизм привел выдающихся историков, в частности Филлис Дин, к описанию развития промышленности в Англии как «первой» промышленной революции²⁴.

Таким образом, историцизм установил меру культурной дистанции (по крайней мере, в институциональном развитии), которая, как считалось, существует между западным и незападным мирами²⁵. Он оправдывал тезис о принесении цивилизации в колонии²⁶. В самой Европе историцизм сделал возможным создание исторических работ, полностью замкнутых на истории Европы, где Европа описывается как место возникновения капитализма, модерности или Просвещения²⁷. Эти «события», в свою очередь, объясняются главным образом через «события», происходившие в географических пределах Европы (при всей размытости ее границ). Во временной структуре «Сначала в Европе, затем — в остальном мире» жителям колоний отводилось место «остального мира». Такое развитие историцизма Йоханнес Фабиан назвал «отрицанием одновременности»²⁸.

Историцизм и, более того, модерное, европейское понимание истории пришли к неевропейским народам в XIX веке как человек, который приходит к другому со словами «пока нет»²⁹. Возьмем классические либеральные, но историцистские труды Джона Стюарта Милля «О свободе» и «Размышления о представительном правлении». В этих работах он провозгласил самоуправление как высшую форму правления. Одновременно с этим Милль возражал против предоставления самоуправления жителям Индии или Африки, по сути, на историцистском основании. По его словам, индийцы и африканцы «еще не» достаточно цивилизованны, чтобы управлять самостоятельно. Должно пройти какое-то историческое время, требующееся на развитие и цивилизацию (колониальное управление и образование, если говорить точнее), прежде чем можно будет счесть их готовыми к решению подобной задачи³⁰.

Историцистские аргументы Милля помещают индийцев, африканцев и другие «варварские» народы в воображаемый зал ожидания истории. И, поступая так, он превращает всю историю в некое подобие зала ожидания. Мы все движемся к одной и той же конечной точке, заявляет Милль, но одни народы достигли ее раньше других. С точки зрения сторонников историцизма, жителям колоний рекомендовалось подождать. Обретение исторического самосознания, обретение общественного духа, который Милль считал абсолютно необходимым для искусства самостоятельного управления,— всё это также требовало обучения искусству ожидания. Ожидание служило реализацией принципа «еще не», провозглашенного историцизмом.

Антиколониальные демократические требования самоуправления, зазвучавшие в XX веке, напротив, во временном горизонте действия упирали на «прямо сейчас». Со времен Первой мировой войны и вплоть до движения за деколонизацию пятидесятых и шестидесятых годов антиколониальные национализмы опирались на срочность этого «сейчас». Историцизм не исчез с лица земли, но его «еще не» сегодня вступает в противоречие с глобальным требованием «прямо сейчас», характерным для всех народных движений за демократию. В поиске массовой поддержки антиколониальные национальные движения неизбежно вводили в сферу политического широкие классы и группы, которые по стандартам европейского либерализма XIX века не могли считаться подготовленными к политической ответственности за самостоятельное управление государством. Это были крестьяне, туземцы, полу- или неквалифицированные промышленные рабочие в незападных городах; мужчины и женщины из подчиненных социальных групп

— короче говоря, все субалтерные классы третьего мира.

Критика историцизма обращается к базовому вопросу о политической модерности незападного мира. Как я более подробно покажу ниже, европейская политическая и общественная мысль как раз и создавала пространство для политической модерности субалтерных классов, прибегая к той или иной версии стадияльной исторической теории, от простых эволюционистских схем до продвинутых представлений о «неравномерном развитии». Нельзя сказать, что этот теоретический посыл начисто лишен смысла. Если политическую модерность понимать как ограниченный, поддающийся определению феномен, то имело смысл использовать его определение как линейку для измерения общественного прогресса. Внутри этого конструкта всегда можно было найти основания, чтобы сказать, будто одни нации более современные, чем другие. Поэтому вторым требуется подготовительный период, время на ожидание, прежде чем можно будет признать их полноценными участниками современной политики. Но ведь таким был и аргумент колонизаторов, то самое «еще не», которому национальные движения колонизированных противопоставляли свое «прямо сейчас». Достижение политической модерности в третьем мире могло происходить только через противоречивые отношения с европейской общественной и политической мыслью. Национальные элиты часто пересказывали — и до сих пор пересказывают, если это позволяют политические структуры, — своим субалтерным классам стадияльную теорию истории, на которой базируются европейские идеи политической модерности. Однако в борьбе национальных движений произошло два важных изменения которые, если не на теоретическом, то на практическом уровне привели к отторжению

историцистских различий между домодерным (или немодерным) и модерным. Во-первых, национальные элиты отвергли версию истории с «комнатой ожидания», когда столкнулись с тем, что европейцы используют ее как аргумент против предоставления самоуправления колонизированным народам. Вторым изменением, произошедшим в XX веке, стало полноценное вовлечение в политическую жизнь крестьянина (сначала в качестве участника национального движения, затем — как гражданина независимой страны) задолго до того, как он мог получить формальные знания о доктринальных и концептуальных аспектах понятия гражданства.

Ярким примером отказа от историцистской истории во имя национализма стало принятое сразу после обретения Индией независимости решение о всеобщем избирательном праве как основе индийской демократии. Это было прямым нарушением предписания Милля. В «Размышлениях о представительном правлении» он писал: «всеобщее образование должно предшествовать всеобщему праву голосования»³¹. Даже Индийский комитет по избирательному праву (1931 год), включавший нескольких членов-индийцев, придерживался позиции, которую можно назвать модифицированной версией тезиса Милля. Члены Комитета согласились, что, хотя всеобщее голосование взрослых было бы идеальной целью для Индии, общий недостаток грамотности в стране является огромным препятствием на пути к ее реализации³². И все-таки менее чем через два десятилетия Индия ввела всеобщее избирательное право для взрослых, хотя население оставалось преимущественно неграмотным. Защищая новую конституцию и принцип «народного суверенитета» перед общенациональным Учредительным собранием

накануне формального обретения независимости, Сарвепалли Радхакришнан, будущий первый вице-президент Индии, возражал против тезиса, будто индийцы являются народом, еще не готовым к самостоятельному управлению страной. По его мнению, индийцы, как грамотные, так и неграмотные, всегда были способны управлять собой самостоятельно. Он заявил: «Мы не можем сказать, что республиканские традиции чужды духу этой страны. Они существовали здесь с самого начала нашей истории»³³. Как еще можно трактовать эту позицию, если не как национальный жест упразднения воображаемого зала ожидания, куда поместила индийцев европейская историческая мысль? Нет необходимости напоминать, что историцизм продолжает жить в полную силу во всех практиках и девелопменталистских проектах Индийского государства³⁴. Значительная доля институциональной активности индийских властей базируется на повседневной практике историцизма: крестьян в прямом смысле все еще обучают и развивают, чтобы они стали гражданами. Но каждый раз, когда имеет место очередная популистская/политическая мобилизация населения на индийских улицах, становится видимой одна из версий «массовой демократии», а историцистское течение времени ставится на паузу. А раз в пять лет — или чаще — народ устраивает политическое представление в форме избирательной демократии, которое отбрасывает в сторону все мысли об историцистском восприятии времени. В день выборов каждый совершеннолетний житель Индии считается индивидом, наделенным навыками для совершения ключевого гражданского выбора, вне зависимости от уровня образования.

История и природа политической модерности в бывших колониальных странах, подобных Индии,

порождают напряжение между двумя аспектами положения субалтерна или крестьянина как гражданина. С одной стороны, крестьянина следует образовывать, чтобы сделать из него гражданина и таким образом вписать его во время историцизма; с другой стороны, крестьянин, несмотря на отсутствие формального образования, уже является гражданином. Это противоречие сродни тому противоречию между двумя аспектами национализма, которое Хоми Бхабха определил как педагогическое и перформативное³⁵. Национальная историография в педагогическом регистре изображает крестьянский мир — с его кровнородственными связями, богами и сверхъестественным — как анахроничный. Но «нация» и политическое *исполняются* в карнавальном аспекте демократии — в форме восстаний, протестных маршей, спортивных состязаний — и во всеобщем праве голоса. Как именно мы *мыслим* политическое в те моменты, когда крестьянин или субалтерн возникает в современной сфере политики со своими правами в качестве участника национального движения против британского правления или полноценного члена политической организации, не проведя никакой «подготовительной» работы для получения квалификации «буржуа-гражданин»?

Я должен прояснить, что, употребляя слово «крестьянин», я отсылаю не только к социологическому понятию. Я нагружаю это понятие более широким смыслом. Этот «крестьянин» фигурирует здесь как символ всех внешне немодерных, сельских, несекулярных отношений и жизненных практик, постоянно оставляющих отпечаток даже в жизни представителей индийской элиты и правительственных институтов. Крестьянин символизирует собой всё небуржуазное (в европейском смысле) в индийском

капитализме и индийской модерности. В следующем разделе я разверну этот тезис.

***Subaltern Studies* и критика историцизма**

Проблема концептуализации исторического и политического в контексте, когда крестьянин уже стал составляющей политики, была одной из ключевых для развития исследовательского проекта *Subaltern Studies*³⁶. Моя расширенная интерпретация слова «крестьянин» следует за основополагающими тезисами, изложенными Ранаджитом Гухой. Он вместе со своими коллегами пытался демократизировать индийскую историографию, посмотрев на подчиненные социальные группы как на самостоятельных вершителей своей судьбы. Мне представляется глубоко значимым тот факт, что *Subaltern Studies* были вынуждены начать с фиксации принципиального несогласия с тем пониманием «политического», как оно было изложено в воспринятой ими традиции англоязычной марксистской историографии. В ясном виде это проявилось в критике категории «дополитического», развернутой Ранаджитом Гухой в книге «Элементарные аспекты крестьянского восстания в колониальной Индии»³⁷.

С появлением крестьян в сфере современной политики категория «дополитического» продемонстрировала собственную ограниченность. Дальше поставленных границ историцистская марксистская мысль не решалась пойти в ответе на вызов, брошенный европейской политической мысли с появлением крестьян в сфере современной политики. Хобсбаум признавал специфические черты политической модерности в третьем мире. Он с готовностью соглашался с тем, что именно «обретение политического самосознания» крестьянами «сделало наш век самым революционным в истории». Однако он

упустил те следствия, которые вытекали для историцизма из его собственного анализа. Действия крестьян чаще всего организовывались по линиям родства, религии, касты, и наряду с людьми в политические действия включались боги, духи и сверхъестественные существа. Однако эти действия оставались для него проявлением такого типа сознания, который не вполне стыкуется с секулярно-институциональной логикой политического³⁸. Он называл крестьян «до-политическими людьми, которые еще не обрели или только начали обретать специфический язык для самовыражения. [Капитализм]³⁹ приходит к ним извне, вероломно, посредством экономических сил, действия которых они не понимают». В историцистском дискурсе Хобсбаума социальные крестьянские движения XX века остались «архаичными»⁴⁰.

Аналитический импульс работы Хобсбаума принадлежит к той версии историцизма, которую западный марксизм развивал с момента своего зарождения. Западные интеллектуалы-марксисты и их последователи в других частях мира разработали богатый набор изоциренных стратегий, позволяющих им находить доказательства «неполноты» капиталистической трансформации в Европе и на других континентах. Однако они не отказались от идеи общего исторического движения от домодерной стадии к модерности. К этим стратегиям прежде всего относится старая и ныне дискредитированная эволюционистская парадигма XIX века с ее акцентом на «выживании» и «пережитках», следы которой можно увидеть даже в текстах самого Маркса. Но существовали и другие стратегии. К ним следует отнести все вариации тезиса о «неравномерном развитии», который берет свое начало, как показал Нил

Смит, из тезиса Маркса о «неравномерной степени развития» в его «Критике политической экономии» (1859 г.) и из последующего использования этого концепта Лениным и Троцким⁴¹. Дело в том, что как бы мы ни формулировали — «неравномерное развитие», или, вслед за Эрнстом Блохом, «синхронность и не-синхронность», или, по Альтюссеру, «структурная причинность», — все эти стратегии содержат в направлении своей мысли элементы историцизма (несмотря на декларируемую Альтюссером оппозицию историцизму). Все они приписывают историческому процессу и историческому времени как минимум структурное единство, что позволяет определять отдельные элементы настоящего как «анахроничные»⁴². Как проницательно заметил Джеймс Чандлер в своей работе о романтизме, тезис о «неравномерном развитии» идет «рука об руку» с «устаревшей шкалой однородного пустого времени»⁴³.

Открыто критикуя тезис о «дополитичности» крестьянского сознания, Гуха был готов предположить, что сама природа крестьянского коллективного действия в современной Индии была такова, что растягивала категорию «политического» далеко за пределы, обозначенные для нее в европейской политической мысли⁴⁴. Сфера политики, в которой принимали участие крестьяне и их хозяева, была современной. Ибо чем еще является национализм, как не современным политическим движением к самоуправлению? Но все-таки эта политика в логике секулярно-рациональных расчетов, свойственной современным концепциям политики. Эта крестьянская-но-модерная политическая сфера не утратила представления об агентности богов, духов и сверхъестественных существ⁴⁵. Социологи могут записывать действие этих сил в рубрику «крестьянские

верования», но крестьяне-граждане не разделяют онтологических предпосылок, которые общественные науки принимают по умолчанию. В формулировке Гухи эта сфера принадлежала модерности, и, как следствие, политическое поведение или сознание крестьян нельзя было называть «дополитическим». Он настаивал на том, что крестьянин — это не анахронизм в модернизирующемся колониальном мире, а подлинный современник колониализма, основополагающая часть той модерности, которую породило колониальное правление в Индии. Сознание крестьян не было «отсталым» — менталитетом, оставшимся от прошлого, сознанием, сбитым с толку современными политическими и экономическими институтами и тем не менее устойчивым к их воздействию. Восприятие крестьянами отношений власти, с которыми им приходилось сталкиваться в этом мире, по мнению Гухи, ни в коей мере не было ни нереалистичным, ни реакционным.

Разумеется, всё это формулируется не сразу и не проступает с полной ясностью, которой можно достичь задним числом. В «Элементарных аспектах крестьянского восстания в колониальной Индии» есть фрагменты, где Гуха следует общим тенденциям европейского марксизма или либерального учения. Иногда он оценивает не-демократические отношения — в ситуациях прямого «доминирования и подчинения», включающих так называемое религиозное, или сверхъестественное, — как пережитки докапиталистической эпохи, как что-то не вполне современное и, следовательно, указывающее на проблему при переходе к капитализму⁴⁶. Подобные нарративы часто появляются и в первых томах журнала *Subaltern Studies*. Я, однако, утверждаю, что эти суждения не могут адекватно отобразить радикального потенциала, свойственного гуховской критике категории