УДК 821.161.1

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ДИСКУРС В ПРОИЗВЕДЕНИИ ГЕРМАНА САДУЛАЕВА «Я – ЧЕЧЕНЕЦ!»

© Мария Беляева

POSTCOLONIAL DISCOURSE IN HERMAN SADULAYEV'S WORK "I AM A CHECHEN!"

Maria Belyaeva

The article discusses the specifics of postcolonial discourse functions in the "fragmentation story" "I Am a Chechen!" by G. Sadulayev and identifies the main forms of postcolonial discourse representation, characteristic of modern Russian literature. Among them, the main place is occupied by the structural features of a multicultural novel, singled out by S. Tolkachev: hybridity and the construction of hybrid identity, and heteroglossia. In addition, the mechanism of "colonization vice versa" (T. Breeva) gains significance. The article analyzes the role of neo-mythological constructions and their connection with the spatial organization and ratio of feminine and masculine imagery. Regarding the masculine component in the image of Chechnya, a reference to the culture of Japanese samurai (Bushido) becomes relevant. Regarding the feminine component in the image of the homeland, "colonization vice versa" is of significance, understood as a special method of transferring the fixed traditional national-cultural archetypes from one image to another. These are the cultural markers of the image of Russia, such as "mat' syra zemlia" ("home, sweet home") and "vsemirnaia otzyvchivost' russkoi dushi" ("the sympathetic nature of the Russian soul"), assigned to the image of Chechnya. In this case, the image of Chechnya acquires the features of multiculturalism and hybridity, while the image of Russian statehood is distinguished in its eschatologically-globalist content. The analysis of the heteroglossia mechanism takes into account both the study of the novel's text structure and the system of its images. In terms of structure, of significance is the narrative organization of the text and the complexity of its subject organization.

Keywords: postcolonial discourse, heteroglossia, hybrid, hybrid identity, colonization vice versa.

В статье рассматривается специфика функционирования постколониального дискурса в «осколочной повести» Г. Садулаева «Я – Чеченец!». Обнаруживаются основные формы репрезентации постколониального дискурса в тексте, характерные для современной русской литературы. Среди них основное место занимают выделенные С. Толкачевым структурные особенности мультикультурного романа: гибридность и построение гибридной идентичности, гетероглоссия. Помимо этого, значимым становится механизм «колонизации наоборот» (Т. Бреева). Анализируется роль неомифологических построений и их связи с пространственной организацией и соотношением феминной и маскулинной образности. В отношении маскулинного компонента образа Чечни актуальным становится обращение к культуре японского самурайства (бусидо). Касательно феминной составляющей образа родины актуализируется «колонизация наоборот», которая понимается как особый прием переноса закрепленных традиционных национально-культурных архетипов с одного образа на другой (культурные маркеры образа России, такие как «мать-сыра земля», «всемирная отзывчивость русской души», присваиваются образу Чечни). Образ Чечни в данном случае приобретает черты мультикультурности и обладает чертами гибридности, а образ российской государственности начинает отличаться эсхатологически-глобалистским содержанием. Анализ механизма гетероглоссии учитывает как исследование романной структуры текста, так и системы образов произведения. В структурном смысле значимыми становятся нарративная организация текста, а также сложность субъектной организации.

Ключевые слова: постколониальный дискурс, гетероглоссия, гибрид, гибридная идентичность, «колонизация наоборот».

Произведение Германа Садулаева «Я – Чеченец!» (2006), как и многие другие тексты постсоветского периода, обнаруживает культурную реакцию на травмирующий опыт распада СССР.

Наиболее болезненным последствием данного распада становится для автора активное переживание реалий русско-чеченской войны. Именно данная центральная тема исследуемого текста

позволяет автору сконструировать новые смыслы, обнаруживающие мультикультурный характер его творчества.

В тексте Г. Садулаева колониальный и постколониальный дискурсы идейно дополняют друг друга. Ключевыми для их репрезентации становятся механизмы, традиционные для постколониального романа: гетероглоссия (на структурном и образном уровне), гибридность (система образов, в том числе гибридная идентичность героя), а также прием «колонизации наоборот» (как пример актуализации колониального дискурса).

Структурные особенности текста во многом заявлены уже в авторском определении жанра – «осколочная повесть», что задействует семантику поствоенной травмы, контузии. Текст не имеет сквозного сюжета, стройной композиции, отчетливо прописанного героя и состоит из восьми «рассказов». Однако все части текста объединены «сквозным» нарратором, который как бы сливается с «осколочной» структурой текста. Ведущие темы текста – война и травма, ностальгия по детству и доперестроечному, довоенному времени – обуславливают и универсальную для всех частей некрологическую тональность (почти каждая история завершается ситуацией смерти одного из знакомцев или родных героя). Исторический и мифологический нарративы способствуют воспроизведению повторяющихся из рассказа в рассказ образов и символов, которые приобретают глобализационную либо постколониальную смысловую наполненность. Все это позволяет говорить об использовании Г. Садулаевым романной площадки, позволяющей реализовать систему гетероглоссии.

Наиболее значимое содержание в структуре повествования приобретает «трансисторичность» и исповедальность нарративных стратегий, что позволяет придать описанию прошлого и настоящего нации эпическое звучание. Так, основной пласт повествования оказывается сопряжен с трансляцией «исторической памяти» на личные для героя воспоминания об ушедших временах и погибших людях. Сам герой-нарратор определяет свое нахождение в прошедшем длительном времени:

Я не могу связать твои нити, не могу соткать полотно. Я помню все, и я ничего не помню. Я помню то, что было тысячи лет назад, я помню то, что было с другими людьми, и то, что только могло быть, я помню то, чего никогда не было, и иногда я помню то, что еще только будет. Такая память зовется сумасшествием [Садулаев].

Акцент на искажении памяти, напоминающем описание редкого заболевания – криптомнезии (присвоение чужих воспоминаний, иногда воспроизведение исторических и легендарных событий как своих собственных воспоминаний), позволяет усложнить и размыть границы субъектной организации и создать эффект тотального проникновения нарратора во все времена и пространства. Данный прием позволяет сконструировать многогранный и в то же время предельно конкретный взгляд на описываемые реалии русско-чеченской войны, историю, послевоенное время.

Репрезентация постколониального дискурса в системе образов актуализирует оппозицию Родины (Чечни и отчасти СССР) и государственности (Великой степи, Золотой орды, России), а также пространственную организацию и неомифологическую роль данных образов. При этом образ Родины и все связанные с ним повествовательные стратегии обладают мультикультурными свойствами.

Примечательным в отношении неомифологии оказывается также включение приема «обратной колонизации». Данный механизм реализуется посредством декодирования и переноса традиционных для России архетипов на образ Чечни и закрепления за образом российской государственности эсхатологически-глобалистской тональности, проявляющейся в стирании культурной уникальности образа.

Так, в системе образов гетероглоссия актуализируется только в отношении образа Родины (Чечни). При этом важность приобретает как исторический нарратив, который затрагивает тему этногенеза, так и неомифологический нарратив, задействующий мифы чечено-ингушских, шумерских народов, мифы древней Индии, древней Греции, а также мифологию Библии и Корана. «В произведениях писателей-мультикультураллистов зачастую заново пересоздаются миф и история, приобретая новый неомифологический контекст» [Толкачев]. Помимо этого, механизм «колонизации наоборот» приводит к тому, что «Чечня начинает осмысляться через конструкты, традиционно кодифицирующие русский мир» [Бреева, с. 141]. Так, мифологема всемирной отзывчивости русской (а здесь чеченской) души, помогает актуализировать гетероглоссный механизм текста.

В двух первых повестях «Одна ласточка еще не делает весны» и «Почему не падает небо» взаимодействие исторического нарратива и мифологемы всемирной отзывчивости позволяет выстроить гетероглоссную картину на примере формирования чеченской нации. Рассказывается,

что на протяжении всей истории ее формирования, народ, поселившийся к северу от Кавказа, принимал в себя множество и множество иных народов и культур:

Нет самого понятия происхождения чеченского этноса, потому что никакого чеченского этноса нет, по крайней мере, еще недавно не было. Были древние шумеры, жившие в эпоху Вавилонского царства, и хурритские племена, которые затем основали государство Урарту. Остатки хурритов заселили предгорья Кавказа, возможно, смешавшись с еще ранее проживавшими здесь племенами <...> И далее, тысячелетиями, одно за другим наслаивались пришлые племена [Садулаев].

Однако формирование чеченской нации отличается отсутствием окончательной переплавки народностей, в результате ее социальной и родоплеменной политики (тэйпов). Тэйпы предполагали закрепление чеченского генотипа только по мужской линии, при этом практиковалось взятие жен из других народов или тэйпов во избежание вырождения нации. Данная деталь закрепляет за образом Чечни имманентный приоритет гетероглоссной культуры.

Гетероглоссия в отношении чеченской культуры репрезентуется и актуализацией легендарно-мифологического контекста. Органичным становится наложение мифов разных народов на культуру Чечни и сюжетику русско-чеченской войны, что дополняет повествование аксиологической риторикой. Особенно широко в тексте используются отсылки к индийской и древнегреческой мифологии, которые конструируют параллели с чечено-ингушской мифологией. Проводятся параллели между образами Пхьармата из чеченской мифологии и Прометея из древнегреческой, верховного бога Дела и индуистского бога Шивы. Семантика данных образов дополняет эсхатологическое содержание образа русско-чеченской войны. Аналогию можно провести и между чечено-ингушской богиней Тушоли и индийской Священной Коровай, в отношении которых отмечается витальная семантика матери-кормилицы. Однако наиболее значимыми становятся образы богини Тушоли, верховного бога Дела и нартов (аналога древнегреческих титанов). Три этих образа структурируют пространственную организацию образа Чечни, где небо и земля находятся в состоянии жесткой конфронтации.

Начиная с первой повести чеченская земля символизируется семантикой витальности и материнства, ее образным воплощением в первой части произведения становится богиня Тушоли (богиня весны и плодородия, покровительница

женщин и детей, дочь верховного бога Дела в мифологии чеченцев и ингушей), что соответствует архетипу матери-сырой земли. Образу Тушоли противостоит верховный бог Дел, символизирующий небесное пространство, несущее разрушение для земли. Это символ российской государственности, пытающейся путем реколонизационного вмешательства навязать свою власть и глобализационную политику, главным образом с помощью бомбардировок ВВС мирного населения. Так, небесная символика осмысляется как источник всевозможных угроз, разрушений и смерти.

Здесь примечательно и то, что в «главе» «Одна ласточка еще не делает весны» образ матери раздваивается на образ конкретной матери Веры и образ Чечни. В обоих случаях возникает ситуация попорченной женственности, раскрываемой через мотив телесной угнетенности женщины. Это описание всевозможных болезней как конкретной женщины (тромбы, больные ноги, слепота) в результате пережитых невзгод, так и родной земли (разрушенные дома, хозяйства, воронки) в результате военных действий:

Меня не было рядом с тобой, когда упали первые тяжелые бомбы, тебе нечем было прикрыть тело, твоё платье порвалось, раны воронок вывернули твою женскую плоть, и даже жестокое, бесстыдное небо закрыло глаза [Там же].

Данный мотив, казалось бы, нарушает витальную составляющую феминной ипостаси образа Чечни, однако она постоянно реабилитируется, ввиду того что образ матери-сырой земли не может быть конечно смертным, в связи с ситуацией постоянной цикличности и возможности возрождения. Необходимость защиты феминной, витальной составляющей образа родины актуализирует маскулинную образность и тему родовой памяти, что активизируются в вертикальном пространстве Чечни, которому соответствуют образы гор и башен. Горы здесь – то пространство, где чеченский народ привык находить спасение от нашествия всевозможных инородных племен. Когда-то жителей северного Кавказа хранили и оберегали жившие в горах нарты, иначе говоря титаны, могущие противостоять небесным богам. Однако их время вышло, и ответственность за сохранение жизни рода и родины матери легла на мужчин, которые должны строить башни из белого сланца (воспитывать себя, становиться мужчинами в культурном понимании чеченцев).

Так, связь маскулинности и родовой памяти обеспечивается как спецификой родовой политики (тэйпов), так и задействованием вертикаль-

ного пространства гор, фаллической символики башен в горах и находящихся близ них родовых склепов. Именно благодаря горам, башням и родовым склепам в мирное время «не падает небо»:

Там у каждого рода есть своя скала, на скале стоит башня, она высокая, неприступная, в ней бойницы, широкие изнутри и сужающиеся к внешней стене, чтобы было удобно стоять лучнику, а рядом с башней стоит склеп, в нем живут наши предки, мы не закапываем их в землю, нет, мы кладем их на каменные плиты в склепе, и они всегда рядом с нами, вечером мы приходим к ним, чтобы поговорить о делах и выслушать их безмолвные советы, а когда появляется враг и каждый воин рода на счету, они тоже встают к бойницам, когда идет бой, ни один воин не будет лишним [Там же].

Значением оберега-защитника в вертикальном пространстве наделяется и образ ласточек, символизирующий души умерших предков, которые заслоняют людей от грозного неба своим полетом.

Маскулинный компонент Чечни, в отличие от феминного, абсолютизирует смертную символику, связанную с тем, что во имя жизни мужчина всегда обязан умереть. Так, помимо концепта Родины задействуется и концепт Отечества, ассоциативно воспроизводящий семантическое поле, связанное с Великой Отечественной Войной. Следует, кстати, отметить, что в произведении тематика ВОВ обладает и мультикультурной, объединительной семантикой. Наиболее показателен в этом смысле рассказ «День победы», где два ветерана войны (Алексей Павлович Родин и Ваха Султанович Асланов), прожив разные долгие жизни, сплываются и принимают смерть в ситуации «последнего боя» с неонацистами. Помимо этого, тотальный характер смертности и маскулинности связан с самурайским видением смерти и понятием самурайской чести (бусидо). Каждый чеченец-мужчина рожден, чтобы быть готовым умереть. Неслучайно лейтмотивными в произведении становятся слова «Хороший чеченец – мертвый чеченец» [Там же], и закономерно сожаление героя, который, покинув родину, сокрушается о своей маскулинной несостоятельности. Примечательно в отношении данной модели и то, что «чеченец» – не столько национальность, сколько идеологическое образование, осознанный выбор. Равно как и самурайство, которое, хотя и предполагает наследное шествие по стопам предков, в то же время должно стать осознанным выбором личности.

Еще одной темой, заканчивающей сакрализацию образа Чечни (традиционно кодирующей русскую культуру), становится тема святого,

жертвенного, провиденциального юродства, представленного образами Дуньки, Ибрашки и Солнечного Данги, а также героя-нарратора.

Перед войной много сумасшедших появилось в Чечне. Может, ожидание войны породило их, может, сама земля вытекла в них, как янтарная капля смолы обволакивает свежие порезы на дереве, только дерево еще не было порезано [Там же].

Именно они в тексте произведения становятся носителями коллективной памяти и вины за все произошедшее с их народом.

Такое взаимодействие феминного и маскулинного, смертного и вitalного на основе заимствованных архетипов, моделей и концептов создает «закольцованную» гетероглоссную картину Чечни, способную сохранить свою идентичность при восприятии многообразия культур извне, сделав их своими.

Если образ Родины (Чечни) обладает мультикультурной природой и становится базовым образом для конструирования постколониального дискурса, то образ российской государственности демонстрирует противоположные модели и смыслы. Внутренний сюжет всячески демонстрирует несостоятельность российской имперскости в попытке колонизации чеченского народа. Значимым здесь оказывается минус-прием, заключающийся в абсолютном лишении образа российской государственности национальной ментальности. Ввиду своих имперских амбиций, Россия становится своеобразным адептом глобализации, которая наделяется в тексте негативной аксиологией.

Таким образом, поглотив территорию Чечни, российская государственность, обладая лишь функцией агрессора, не в состоянии переплавить национальную самобытность чеченского народа, и, как следствие, колонизаторский механизм оборачивается – в культурном смысле – против России. Это проявляется в «навязывании России жестких границ и смысловых кодификаций» [Бреева, с. 142].

Так, главным смыслообразующим конструктом в отношении России выступает архетип вавилонской блудницы и зверя, дискредитирующие российский колонизаторский потенциал ввиду отсутствия у нее ценностного ядра:

И вот они рядом, всегда столь желанные, девушки, приносящие счастье, девушки, у которых пшеница растет прямо на головах. Россия. Здесь ночные клубы, дискотеки, бары, алкоголь и наркотики. И всегда новая девушка <...> Нет счастья, не принесли его нам светловолосые русские женщины. Мы сами стали женщинами рядом с ними [Садулаев].

Таким образом, образ блудницы актуализирует «<...> целый комплекс смыслов, начиная все с того же мотива поглощения стихийной женственностью аполлонически маскулинного начала и заканчивая мотивом искушения как утраты собственной идентичности <...>» [Бреева, с. 142]

Помимо вавилонской блудницы, образ российской государственности и ее глобализационной политики дополняется образом демонического зверя / змея, что закрепляет за ним инфермальную семантику:

Духи зла, демоны темных пещер, потомки драконов и змей, бескровные чудовища, терзавшие в древние времена землю и населяющих ее людей. Теперь они снова пришли. На них зеленая, как кожа гигантских болотных жаб, одежда, погоны, как шипы, на плечах. Тот, у кого шипы крупнее, тот, у кого больше этих шипов, почитается среди чудовищ за главного, и остальные чудовища слушаются его приказаний [Садулаев].

Вследствие этого образ российской государственности и имперскости раскрывается через символы, маркированные дионисийским стихийным началом, и воспроизводит образы Великой Степи и ветра, варвара-кочевника, Золотой Орды и небесного змея, традиционно обладающие разрушительным эсхатологическим содержанием в русской литературе.

В этом смысле значимой становится и рокировка гердеровской оппозиции в отношении образов России и Чечни. Россия в тексте произведения нетрадиционно описывается доминированием «горячей крови», как область стихии и темперамента. Неслучайно первые нападения кочевников на чеченские племена ассоциируются с ураганным ветром:

На севере – Великая Степь. В степи живут кочевые люди, лихие люди живут в степи. Их много, их всегда так много, тысячи. Они несутся в степи на быстрах, как ураган, конях. Когда ураганы дуют с севера, они выворачивают с корнем деревья, сносят крыши с домов, прижимают к земле пшеницу и рожь [Там же].

Образ чеченского народа, напротив, наделяется высокоморальными этическими принципами и высоким уровнем самосознания, что актуализирует аполлоническую составляющую данного образа [Там же]. Продолжением подобной аксиологии также становится утверждение о том, что изначально для чеченских тэйпов была характерна суфийская форма исламизма, которая

отличается не ортодоксальными, толерантными установками.

Наиболее показательной для репрезентации гибридности в тексте Г. Садулаева становится структура композиции, стиля, особенности нарратора и героя текста. В начале статьи мы упоминали об «осколочной» композиции, роли исторического и мифологического нарративов, некрологической тональности и универсальной роли нарратора в тексте произведения. Данные структурные особенности становятся базовыми для построения гетероглоссной, романной структуры текста. Однако эти же структурные компоненты объясняют текст и как гибридное образование. В этом отношении показательным и то, что прием «колонизации наоборот» в отношении образа российской государственности с присвоением русских литературных архетипов демонстрирует культурную гибридность образа Чечни.

Помимо этого, в тексте действует герой, который во многом соприроден нарратору. Несмотря на отсутствие четкой фабулы и устойчивого сюжета, оказывается возможным проследить некоторые биографические этапы героя-нарратора. Гибридная идентичность трактуется в отношении героя и подобных ему «русских чеченцев» как проклятье за трусость и предательство Родины-матери, уход от корней и исполнения святых обычаев предков:

А есть мы, которые потеряли корни уже давно, еще до того, как начались войны. И мы скитаемся, подобно облаку, разорванному ветром, не находя пристанища ни в том, ни в этом мире [Там же].

Мы стали чужими там, мы никогда не станем своими здесь [Там же].

Такой герой становится сродни привидению и вынужден скитаться между двумя мирами: землей (Родина) и небом (российская государственность). Отсюда упоминания о постоянном умирании героя и в то же время о его провиденциальном юродстве как ситуации нахождения между мирами:

Если бы я погиб, я погиб бы всего один раз. Какая боль умирать снова и снова! Но я уехал, поэтому я убит пулей снайпера на улице Грозного, я взорван гранатой в Самашках, я смертельно ранен осколком бомбы в Шали, и я сгорел в танке в том бою, под Урус-Мартаном, где был уничтожен весь мой полк [Там же].

Ситуация гибридной идентичности героя-нарратора актуализирует тему творчества. Творчество – традиционно для мультикультурной литературы – становится универсальным «гибридным пространством», обитание в котором ком-

фортно для гибридного «Я». Так, процесс исповедального письма осмысливается в произведении как единственно возможный выход из позиции «внеаходимости», как единственный способ исполнить свой долг, «бремя чеченца» – пережить всю тяжесть войны, коллективной и личной вины за национальную и личную трагедию и умереть один раз. Свообразным образом это буквализирует концепцию смерти автора:

Когда я допишу эту повесть, я тоже смогу спокойно умереть. Все уже умерли. Что я делаю здесь, один, в этой пустоте, в этой тишине? Я знал, что должен составить одну книгу. Я ждал мудрости, приходящей с годами, ждал седины висков и отрешенности ума <...> Но наше поколение попало в зону огня. Все уже умерли. Когда я допишу эту повесть, я тоже смогу спокойно умереть [Садулаев].

Таким образом, репрезентация постколониального дискурса в произведении «Я – Чеченец!» реализуется благодаря актуализации как традиционных для мультикультурного романа механизмов (гетероглоссии, гибридности), так и оригинального приема «колонизации наоборот» в результате декодирования национальных архетипов. Актуальным становится построение гетероглоссной картины чеченской культуры и нации и перенесение позиции «Другого» на формально колонизирующий субъект. В этом смысле значимость приобретает и конструирование гибридной уникальности образа Родины и гибридной идентичности образа автора-героя-нарратора, соприродного тексту и наделенного творческой «трансцендентностью», способной вывести его «Я» в «гибридное пространство» творчества, где становится возможным заново пережить и осмыслить трагический опыт войны и травму распада СССР. На фоне этого образ

русской государственности становится объектом культурной колонизации, ввиду переноса традиционных для нее концептов, моделей и архетипов на чеченскую культуру, которая, актуализируя мифологему всемирной отзывчивости на почве имеющейся культуры, начинает обладать колониальным потенциалом.

Список литературы

Бреева Т. Н. Постколониальный дискурс в современной русской литературе // Филология и культура. Philology and Culture. 2017. № 2 (48). С. 139–145.

Садулаев Г. У. Я – Чеченец! Екатеринбург: Уральский рабочий, 2005. 279 с. URL: https://royallib.com/book/sadulaev_german/ya___chechenets.html (дата обращения: 10.06.2019).

Толкачев С. П. Мультикультурализм в постколониальном пространстве и кросс-культурная английская литература. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2013/1/Tolkachev_Multiculturalism-Cross-cultural-Literature/ (дата обращения: 09.06.2019).

References

Breeva, T. N. (2017). *Postkolonia'nyi diskurs v sovremennoi russkoi literature* [Postcolonial Discourse in Modern Russian Literature]. *Filologiya i kul'tura. Philology and Culture*. No. 2 (48), pp. 139–145. (In Russian)

Sadulaev, G. U. (2005). *Ja – Chechenets!* [I Am a Chechen!]. 279 p. Ekaterinburg, Ural'skii rabochii. URL: https://royallib.com/book/sadulaev_german/ya___chechenets.html (accessed: 10.06.2019). (In Russian)

Tolkachev, S. P. *Mul'tikul'turalizm v postkolonial'nom prostranstve i kross-kul'turnaia angliiskaia literature* [Multiculturalism in Postcolonial Space and Cross-cultural English Literature]. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2013/1/Tolkachev_Multiculturalism-Cross-cultural-Literature/ (accessed: 09.06.2019). (In Russian)

The article was submitted on 02.06.2019

Поступила в редакцию 02.06.2019

Беляева Мария Геннадьевна,
аспирант,
Казанский федеральный университет,
420008, Россия, Казань,
Кремлевская, 18.
marii2812@gmail.com

Belyaeva Maria Gennadievna,
graduate student,
Kazan Federal University,
18 Kremlyovskaya Str.,
Kazan, 420008, Russian Federation.
marii2812@gmail.com