

УДК 1/14
ББК 87.3
С 14

ISBN 5-9900557-1-4
ISBN 0-14-302798-0

© Edward W. Said 1978, 1995
© «Русский Мирь», 2006
© А. В. Говорунов, перевод, 2006
© П. Палей, оформление, 2006

Посвящается Жанет и Ибрагиму

БЛАГОДАРНОСТИ

Лекции об ориентализме я читал в течение ряда лет, но большая часть этой книги была написана в 1975–1976 годах в бытность мою стипендиатом (fellow) Стэнфордского центра фундаментальных исследований в области наук о поведении, Калифорния. В этом уникальном и щедром институте мне посчастливилось воспользоваться не только любезно предоставленной стипендией, но также и помощью Джоан Вармбрюн, Криса Хота, Джейн Кильсмайер, Престона Катлера и директора центра, Гарднера Линдзи. Список друзей, коллег и студентов, которые прочли или просмотрели частично или полностью эту рукопись столь велик, что смущает меня самого. И теперь то обстоятельство, что она наконец-то появилась в виде книги, смущает также и их. Тем не менее должен с благодарностью отметить неизменно полезную поддержку со стороны Жанет и Ибрагима Абу-Лугода (Abu-Lughod), Ноама Хомского и Роджера Оуэна, которые прошли через этот проект от начала до конца. Также я с большой благодарностью признаю плодотворный и критический интерес коллег, друзей и студентов из различных мест, чьи вопросы и суждения помогли мне значительно заострить этот текст. Андре Шифрин и Жанна Мортон из издательства

Pantheon Books были соответственно идеальным издателем и редактором, им удалось превратить мучительный (по крайней мере для автора) процесс подготовки рукописи в поучительный и поистине увлекательный процесс. Мириам Саид очень помогла мне своими исследованиями в области первоначального периода современной истории институтов ориентализма. Помимо всего прочего, ее любящая поддержка действительно сделала большую часть работы над этой книгой не только радостным, но и возможным делом.

Нью-Йорк
Сентябрь-октябрь 1977

Э. В. С.

Они не могут представлять себя,
их должны представлять другие.

Карл Маркс. 18 Брюмера Луи-Бонапарта.

Восток — это профессия.

Бенджамен Дизраэли. Танкред.

ВВЕДЕНИЕ

I

Посетив Бейрут во время ужасной гражданской войны 1975–1976 годов, один французский журналист с горестью писал о разрушенной деловой части города: «Когда-то казалось, что ... это Восток Шатобриана и Нерваля (Nerval)».*¹ Конечно же, он прав, особенно, если учесть, что это говорит европеец. Восток (Orient)² — это почти всецело европейское изобретение, со времен античности он был вместилищем романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний. Теперь он исчезал на наших глазах, в определенном смысле даже уже исчез — время его прошло. Казалось совершенно неуместным, что у восточных людей в ходе этого процесса могут быть какие-то собственные интересы, что даже во времена Шатобриана и Нерваля они жили здесь, а теперь это именно им угрожает опасность. Главным для этого европейского визитера было его собственное, европейское представление о Востоке и его нынешней судьбе, причем для журналиста и его французских читателей обе эти вещи имели особый коллективный смысл.

* *Desjardins, Thierry. Le Martyre du Liban. Paris: Pion, 1976. P. 14.*

У американцев Восток не вызывает такого чувства, поскольку для них Восток прежде всего ассоциируется с Дальним Востоком (преимущественно с Китаем и Японией). В отличие от американцев французы и англичане — в меньшей степени немцы, русские, испанцы, португальцы, итальянцы и швейцарцы — имеют давнюю традицию того, что я буду называть в дальнейшем *ориентализмом*, определенным способом общения с Востоком, основанном на особом месте Востока в опыте Западной Европы. Восток — это не только сосед Европы, но еще и место расположения ее самых больших, самых богатых и самых старых колоний, это исток европейских языков и цивилизаций, ее культурный соперник, а также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого. Кроме того, Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт. Однако ничто в таком Востоке не является сугубо воображаемым. Восток — это неотъемлемая часть европейской *материальной* цивилизации и культуры. Ориентализм выражает и репрезентирует эту часть культурно и даже идеологически как вид дискурса с соответствующими ему институтами, словарем, ученой традицией, образным рядом, доктринами и даже колониальными бюрократиями и колониальным стилем. Напротив, американский способ понимания Востока оказывается значительно менее плотным, хотя наши недавние японская, корейская и индокитайская авантюры должны теперь сделать этот образ более трезвым и более реалистичным. Более того, значительно усилившаяся политическая и экономическая роль Америки на Среднем Востоке³ теперь предъявляет к нашему пониманию Востока более серьезные требования.

Читателю станет ясно (и я постараюсь прояснить это по мере дальнейшего чтения), что под ориентализмом я имею в виду несколько вещей, причем все они, по моему мнению, взаимосвязаны. Легче всего принимают акаде-

мическое определение ориентализма. И действительно, этот ярлык все еще используется в некоторых академических институтах. Всякий, кто преподает Восток, пишет о нем или исследует его,— а это относится к антропологам, социологам, историкам или филологам,— будь то в его общих или частных аспектах, оказывается ориенталистом, а то, чем он/она занимается,— это и есть ориентализм. Правда, сегодня специалисты предпочитают ему термины «восточные исследования» (Oriental studies) или «страноведение» (area studies) как из-за его слишком общего и неопределенного характера, так и потому, что он ассоциируется с высокомерным административным отношением европейского колониализма XIX — начала XX века. Тем не менее о «Востоке» пишут книги и проводят конгрессы, где ориенталисты нового или старого образца выступают в качестве главных авторитетов. Дело в том, что даже если его нет в прежнем виде, ориентализм продолжает жить в академической среде, в доктринах и диссертациях о Востоке и людях Востока.

Помимо данной академической традиции, чьи судьбы, трансмиграции, специализации и переносы отчасти также были предметом данного исследования, существует ориентализм и в более широком понимании. Ориентализм — это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии «Востока» и (почти всегда) «Запада». Так что значительная часть авторов, среди которых есть поэты, писатели, философы, теоретики-политологи, экономисты и имперские администраторы, усвоила это базовое различие Востока и Запада в качестве отправной точки своих теорий, стихов, романов, социальных описаний и политических расчетов в отношении Востока, его народов, обычаев, «ума», судьбы и т. д. *Такой* ориентализм вмещает в себя, скажем, Эсхила и Виктора Гюго, Данте и Карла Маркса. Несколько ниже я коснусь методологических проблем, с которыми мы сталкиваемся на столь широко очерченном «поле», как это.

Взаимообмен между академическим и более или менее имагинативным вариантами понимания ориентализма идет постоянно, и с конца XVIII века он принимает значительные размеры, носит упорядоченный — возможно, даже регулируемый — характер с обеих сторон. Теперь я подхожу к третьему пониманию ориентализма, несколько более определенному в историческом и материальном отношении, чем предыдущие два. Начиная примерно с конца XVIII века, ориентализм можно считать корпоративным институтом, направленным на общение с Востоком — общение при помощи высказываемых о нем суждениях, определенных санкционируемых взглядах, его описания, освоения и управления им, — короче говоря, ориентализм — это западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком. Для того чтобы определить ориентализм, мне представляется полезным обратиться здесь к понятию дискурса у Мишеля Фуко, как он развивает его в работах «Археология знания» и «Надзирать и наказывать». Моя позиция заключается в том, что без исследования ориентализма в качестве дискурса невозможно понять исключительно систематичную дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком — даже производить его — политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже имагинативно в период после эпохи Просвещения. Более того, ориентализм занимал столь авторитетные позиции, что, я уверен, никто из пишущих, думающих о Востоке или действующих там не мог бы заниматься своим делом, не принимая во внимание ограничения, накладываемые на мысль и действие ориентализмом. Коротко говоря, из-за ориентализма Восток не был (и не является до сих пор) свободным предметом мышления и деятельности. Это не означает, что ориентализм в одностороннем порядке определяет все, что может быть сказано о Востоке, скорее, это значит, что существует целая сеть интересов, которые не-

избежно затрагиваются (а потому всегда причем) всегда, когда только дело касается этой специфической сущности под названием «Восток». То, как это происходит, я и попытаюсь показать в данной книге. Я также попытаюсь показать, что европейская культура выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставляла себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному «Я».

В историческом и культурном отношении существует качественная и количественная разница между франко-британским участием в делах Востока и — до наступления периода американского доминирования после Второй мировой войны — участием любой другой европейской и атлантической силы. Говорить об ориентализме — значит, говорить прежде всего (хотя и не только) о британском и французском культурном предприятии, проекте, затрагивающем столь различные сферы, как воображение вообще, Индия и Левант в целом, библейские тексты и библейская география, торговля специями, колониальные армии и длительная традиция колониальной администрации, гигантский ученый корпус; бесчисленные «эксперты» и «специалисты» по Востоку, профессура, сложный комплекс «восточных» идей (восточный деспотизм, восточная роскошь, жестокость, чувственность), множество восточных сект, философий и премудростей, адаптированные для местных европейских нужд, — список можно продолжать более или менее бесконечно. Моя позиция состоит в том, что ориентализм проистекает из особой близости, существовавшей между Британией и Францией, с одной стороны, и Востоком — с другой, который вплоть до начала XIX века в действительности означал только Индию и библейские земли. С начала XIX века и до конца Второй мировой войны Франция и Британия доминировали на Востоке и в сфере ориентализма. После Второй мировой войны и в сфере доминирования на Востоке, и в сфере его понимания их сменила Америка. Из этой близости, чья динамичность оказывается исключи-

тельно продуктивной, пусть даже она неизменно демонстрирует сравнительно большую силу Запада (Англии, Франции или Америки), исходит большая часть тех текстов, которые я называю ориенталистскими.

Необходимо сразу оговориться, что, несмотря на значительное число упоминаемых мною книг и авторов, гораздо большее их число пришлось оставить без внимания. Для моей аргументации, однако, не так уж важны ни исчерпывающий список имеющих отношение к Востоку текстов, ни четко очерченный список текстов, авторов или идей, в совокупности образующий канон ориентализма. Вместо этого я буду исходить из иной методологической альтернативы — той, чьим хребтом в некотором смысле является набор исторических генерализаций, которые я уже отметил в данном Введении — и именно об этом я хочу теперь поговорить более детально.

II

Я начал с предположения, что Восток не является инертным фактом природы. Он не просто *есть*, так же как есть сам Запад. Нам следует серьезно отнестись к глубокому наблюдению Вико о том, что люди творят свою историю сами, и то, что они могут познать, зависит от того, что они могут сделать, — и распространить его на географию, поскольку и географические, и культурные сущности (не говоря уже об исторических) — такие, как отдельные местоположения, регионы, географические сектора, как «Запад» и «Восток» — рукотворны. А потому так же, как и сам Запад, Восток — это идея, имеющая историю и традицию мышления, образный ряд и свой собственный словарь, обусловившие их реальность и присутствие на Западе и для Запада. Таким образом, эти две географические сущности поддерживают и до определенной степени отражают друг друга.

Сделав такое заявление, нам придется развернуть его в ряде обоснованных оговорок. Первая из них состоит в том, что было бы неправильно считать, будто Восток — это *по существу* идея, или создание, не имеющее отношения к реальности. Когда Дизраэли говорит в своем романе «Танкред», что Восток — это профессия, он имеет в виду, что интерес к Востоку станет для блестящих молодых представителей Запада всепоглощающей страстью. Неверно было бы понимать его так, будто для человека Запада Восток — это *только* профессия. Были прежде (и есть сейчас) культуры и нации, которые пространственно располагаются на Востоке, и их жизнь, история и обычаи составляют грубую реальность — очевидно, большую, чем все, что только могло быть о них сказано на Западе. По этому поводу наше исследование ориентализма мало что может добавить, разве что признать его в явной форме. Однако феномен ориентализма в том его виде, в каком о нем пойдет речь здесь, связан не столько с соответствием между ориентализмом и Востоком, но с внутренней согласованностью ориентализма и его представлений по поводу Востока (Восток как профессия), вопреки и помимо всякого соответствия или его отсутствия с «реальным» Востоком. Моя позиция состоит в том, что заявление Дизраэли по поводу Востока относится преимущественно к той рукотворной согласованности, к тому упорядоченному множеству идей, которое представляется самым важным в отношении Востока, а не просто, по выражению Уоллеса Стивена, к его существованию.

Вторая оговорка состоит в том, что эти идеи, культуру и историю невозможно понять сколько-нибудь серьезно без учета их силы, или, точнее, конфигурации власти. Верить в то, что Восток рукотворен — или, как я говорю, «ориентализирован» — и в то же время верить в то, что это произошло всего лишь в силу закономерностей воображения, значит быть совершенно неискренним. Отношение между Западом и Востоком — это отношение силы, гос-

подства, различных степеней комплексной гегемонии, что вполне точно отражено в заглавии классического труда К. М. Паниккара «Азия и господство Запада».*⁴ Восток подвергся «ориентализации» не только потому, что открылся его «ориентальный» характер во всех тех смыслах, которые считались общим местом в Европе середины XIX века, но также и потому, что его *можно было сделать* «ориентальным» (т. е. его вынудили быть таковым). Так, например, вряд ли можно согласиться с тем, что встреча Флобера с египетской куртизанкой задала получившее широкое хождение модель восточной женщины: она никогда не говорит о себе, никогда не выдает своих эмоций, присутствия или истории. *Он* говорил за нее и представлял ее. Он — это иностранец, сравнительно хорошо обеспеченный мужчина. Таковы были исторические обстоятельства доминирования, что они не только позволили ему обладать Кучук Ханем физически, но и говорить за нее и поведать читателям, в каком смысле она была «типично восточной» женщиной. Моя позиция состоит в том, что ситуация силы у Флобера в отношении Кучук Ханем — это вовсе не изолированный, единичный случай. Он лишь удачно символизирует схему распределения силы между Востоком и Западом и дискурс о Востоке, которому Кучук Ханем дала возможность проявиться.

Это подводит нас к третьей оговорке. Не следует думать, будто структура ориентализма — это нагромождение лжи, или миф, который рассыплется в прах, как только прозвучит правда. Сам я уверен, что ориентализм более ценен как знак европейско-атлантической власти над Востоком, чем в качестве правдивого дискурса о Востоке (каким он представляет себя в академической или научной форме). Тем не менее то, что нам следует уважать и попытаться понять — это явную и неразрывную силу ориенталистского

* *Panikkar K. M. Asia and Western Dominance. London: George Allen & Unwin, 1959.*

дискурса, его устойчивые связи с подкрепляющими его социэкономическими и политическими институтами, его вызывающую почтение долговечность. Как бы то ни было, всякая система идей, которой удавалось оставаться неизменной и притом пригодной для передачи знаний (в академической среде, книгах, на конгрессах, в университетах, институтах внешней политики) со времен Эрнеста Ренана в конце 1840-х вплоть до современных Соединенных Штатов, должна быть чем-то более значительным, чем простое нагромождением лжи. А потому ориентализм — это не легкомысленная европейская фантазия по поводу Востока, но рукотворное тело теории и практики, в которое на протяжении многих поколений шли значительные материальные инвестиции. Длительные инвестиции сделали ориентализм как систему знания о Востоке признанным фильтром, через который Восток проникал в западное сознание, точно так же те же инвестиции умножили — и сделали действительно продуктивными — положения, проникающие из ориентализма в культуру в целом.

Грамши ввел полезное аналитическое различие между гражданским и политическим обществом, в котором первое состоит из добровольных (или по крайней мере ненасильственных) объединений, таких как школы, семьи и союзы, а последнее — из государственных институтов (армия, полиция, центральная бюрократия), чья роль в политике состоит в непосредственном господстве. Конечно, культура действует в пределах гражданского общества, где влияние идей, институтов и других людей осуществляется не через господство, но через то, что Грамши назвал согласием. В любом нетоталитарном обществе определенные культурные формы доминируют над другими точно так же, как определенные идеи более влиятельны, чем другие; формой такого культурного лидерства является то, что Грамши определил как *гегемонию* — важное понятие для понимания культурной жизни индустриального Запада. Именно гегемония, или, скорее,

результат культурной гегемонии в действии придает ориентализму те прочность и силу, о которых шла речь выше. Ориентализм никогда далеко не удаляется от того, что Денис Хэй (Нау) назвал идеей Европы,* коллективного понятия, определяющего «нас», европейцев, в противоположность всем «им», не-европейцам, и действительно можно утверждать, что основным компонентом европейской культуры является именно то, что обеспечивало эту культурную гегемонию как внутри, так и вне Европы: идея европейской идентичности как превосходства над всеми другими неевропейскими народами и культурами. Вдобавок ко всему существует гегемония европейских идей по поводу Востока, сама утверждающая снова и снова превосходство Европы над восточной отсталостью, как правило, не допускающая возможности того, что некий более независимый или скептически настроенный мыслитель может иметь и другие взгляды по этому поводу.

Ориентализм почти всегда зависел в своей стратегии от этого гибкого *позиционального* превосходства, которое предоставляет западному человеку целый ряд возможных отношений с Востоком, сохраняя при этом его верховенство. Да и могло ли быть иначе, особенно в период исключительного доминирования Европы с конца Ренессанса и до наших дней? Естествоиспытатель, ученый-гуманитарий, миссионер, торговец или солдат был на Востоке (или думал о нем) потому, что *мог быть там* (или мог думать о нем), не встречая серьезного сопротивления со стороны его прошлого. В общем русле знаний о Востоке и под прикрытием зонтика западной гегемонии над Востоком с конца XVIII века появился комплексный Восток, пригодный и для изучения в академической среде, и для экспозиции в музеях, для реконструкции в колониальной администрации, для теоретической иллюстрации в антрополо-

* *Hay, Denys*. Europe: The Emergence of an Idea. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

гических, биологических, расовых и исторических диссертациях о человечестве и Вселенной, для примеров в экономических и социологических теориях развития, революции, культурной личности, национального и религиозного характера. Кроме того, имагинативное исследование Востока основывалось более или менее исключительно на полновластном западном сознании, из неоспоримой центральности которого появился восточный мир — вначале в соответствии с общими идеями о том, кто или что такое восточный человек, затем в соответствии со скрупулезной логикой, направляемой не одной только эмпирической реальностью, но и сонмом желаний, репрессий, инвестиций и проекций. И если можно говорить о великих, подлинно научных ориенталистских работах, таких как «Арабская хрестоматия» («Chrestomatie arabe») Сильвестра де Саси или «Сообщение о нравах и обычаях современных египтян» Эдварда Уильяма Лэйна, то следует отметить, что расовые идеи Ренана и Гобино исходили из того же импульса, что и большинство викторианских порнографических романов (см. их анализ в книге Стивена Маркуса «Сладострастный турок»^{*}).

И тем не менее следует постоянно задавать себе вопрос, что в ориентализме важнее: попирающая массу материала общая совокупность идей, неоспоримо пропитанных идеями европейского превосходства, разного рода расизма, империализма и тому подобное, догматическими взглядами по поводу «восточного человека» как своего рода идеальной и неизменной абстракции, или куда более разнообразная работа, проделанная бесчисленными отдельными авторами, которых можно взять в качестве отдельных примеров индивидов, имеющих дело с Востоком. В определенном смысле обе эти альтернативы — общая и част-

^{*} *Marcus, Steven.* The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England. 1966; reprint ed. N. Y.: Bantam Books, 1967. P. 200–219.

ная — представляют собой два подхода к одному и тому же материалу: в обоих примерах приходится иметь дело с пионерами в этой сфере, такими как Уильям Джонс, и великими художниками, как Нерваль или Флобер. И почему же нельзя воспользоваться обоими этими подходами вместе или же по очереди? Не существует ли явной опасности искажения (точно того типа, к которому всегда был склонен академический ориентализм), если систематически придерживаться либо слишком общего, либо слишком специфического уровня описания?

Мне хотелось бы избежать искажений и неточностей, или, скорее, неточностей определенного рода, обусловленных излишне догматичной генерализованностью или излишней позитивистской локализованностью внимания. Пытаясь совладать с обеими этими проблемами, я стремился работать с тремя основными аспектами нашей современной реальности, которые, как мне кажется, указывают выход из отмеченных выше методологических затруднений. Иначе эти затруднения могут увести нас в первом случае в грубую полемику на столь неприемлемо обобщенном уровне описания, что это не будет стоить затраченных усилий, а во втором случае — в разработку детализированной и атомистичной серии анализов ценой утраты возможности выхода на общие линии силы, формирующей это поле и придающей ему характерную убедительность. Как можно учесть индивидуальность и примирить ее с ее разумным, но ни в коем случае не пассивным или просто диктаторским общим и гегемонистским контекстом?

III

Я упомянул ранее о трех аспектах моей текущей реальности, настало время пояснить и кратко их обсудить так, чтобы было ясно, каким образом я пришел к такому роду исследования и письма.

1. Различие между чистым и политическим знанием.

Легко и просто утверждать, что знание о Шекспире или Вордсворте не является политическим, тогда как знание о современном Китае или Советском Союзе таковым является. Лично я формально и профессионально отношусь к разряду «гуманитариев», наименование, которое обозначает, что полем моей деятельности является гуманитарное знание, а потому навряд ли там может быть нечто, связанное с политикой. Конечно, все эти ярлыки и термины здесь полностью лишены всякого рода нюансов, однако общая мысль, мне кажется, ясна. Одна из причин, по которой можно утверждать, что пишущий о Вордсворте гуманитарий или специализирующийся на Китае редактор не имеют никакого отношения к политике, состоит в следующем: что бы он ни делал, это никак не повлияет на реальность в повседневном смысле слова. Ученый же, чьим полем деятельности является советская экономика, работает в напряженной сфере, затрагивающей правительственные интересы, а его потенциальный продукт в виде результатов исследований или рекомендаций может быть использован политиками, государственными чиновниками, институциональными экономистами или экспертами секретных служб. Различие между «гуманитарием» и теми, чья работа имеет политические импликации или политическую значимость, можно расширить далее за счет утверждения, что политический оттенок первого не имеет существенного значения для политики (хотя и может иметь большое значение для его коллег по цеху, могущих протестовать против его сталинистских, фашистских или же излишне либералистских взглядов), тогда как идеологический спектр последних непосредственно вплетен в исследуемый материал. Действительно, экономика, политика или социология в современной академической сфере — это идеологические науки, и уж конечно, они являются «политическими».

Тем не менее бóльшая часть производимого на современном Западе знания (и здесь я имею в виду прежде всего Соединенные Штаты) вполне убедительно претендует на то, что оно носит неполитический, т. е. научный, академический, непредвзятый характер, стоит выше партийных или ограниченных доктринальных убеждений. Возможно, с подобными амбициями можно мириться в теории, но на практике реальность оказывается куда более проблематичной. Еще никому не удавалось отделить ученого от обстоятельств его жизни, от его причастности (сознательной или бессознательной) к определенному классу и набору убеждений, социальной позиции, или же просто от его включенности в общество. Это сказывается на его профессиональных занятиях, даже если его исследования и их плоды естественным образом направлены на достижение относительной свободы от препонов и преград грубой повседневной реальности. Ведь существует такая вещь, как знание, которое скорее менее, чем более предвзято, чем производящий его индивид (со всеми его запутанными и замутняющими суть дела обстоятельствами). И все же такое знание не становится тем самым неполитическим автоматически.

Действительно ли дискуссии по литературе или классической филологии исполнены политического смысла или нет — этот серьезный вопрос я пытался подробно рассмотреть в другом месте.* Сейчас меня интересует вопрос о том, как общее либеральное убеждение, будто «истинное» знание стоит принципиально вне политики (и наоборот, что откровенно политическое знание не может быть «истинным») затемняет высоко (хотя и неотчетливо) организованные политические обстоятельства, складывающиеся в ходе производства знания. Трудно говорить об этом сегодня, когда прилагательное «политический» используется

* См. мою работу: *Criticism Between Culture and System*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (в печати).

как ярлык при дискредитации любой работы, бросающей вызов правилам якобы надполитической объективности. Мы можем сказать, во-первых, что гражданское общество признает градации политической значимости в различных областях знания. Отчасти придаваемая той или иной области политическая значимость в данной исходит из возможности ее непосредственного перевода в экономические термины; но по большей части политическая значимость зависит от близости такого знания к явным источникам власти в политическом обществе. Так, вполне вероятно, что экономическое исследование энергетического потенциала Советского Союза в долгосрочной перспективе и его воздействия на обороноспособность проводится по заданию министерства обороны, и тем самым оно приобретает своего рода политический статус, немыслимый для исследования раннего творчества Толстого, которое частично финансируется каким-нибудь фондом. И тем не менее с точки зрения гражданского общества оба эти исследования относятся к одной и той же области — исследованию России, хотя при этом одну работу может выполнять крайне консервативный экономист, а другую — радикальный историк литературы. Моя позиция состоит в том, что «Россия» в качестве общего предмета имеет политический приоритет над более тонкими различиями, такими как «экономика» или «история литературы», потому что политическое общество в смысле Грамши простирается и в такие сферы гражданского общества, как академические исследования, и насыщает их непосредственно связанными с собой смыслами.

Я не хочу более оставаться только на общетеоретической почве: мне кажется, что ценность и достоверность моей позиции можно продемонстрировать и более конкретным образом. Например, Ноам Хомский изучал инструментальную связь между вьетнамской войной и понятием объективности в гуманитарном знании в том его виде, как оно использовалось для сокрытия субсидируе-

мых государством военных исследований.* Ныне, поскольку Англия, Франция, а с недавних пор и Соединенные Штаты являются имперскими державами, их политическое общество придает гражданскому обществу своего рода импульс, в некотором смысле политически обуславливает его там и тогда, когда речь идет об их имперских интересах за рубежом. Не думаю, например, что можно было бы счесть противоречием утверждение, что интерес англичанина к Индии или Египту в конце XIX века так или иначе был обусловлен их статусом британских колоний. Может показаться, что это совершенно не то же самое, что утверждение, будто все академическое знание об Индии и Египте каким-то образом несет на себе отзвук, испытывает влияние и попирается этим вопиющим политическим фактом — и тем не менее именно *это и я утверждаю* в данном исследовании ориентализма. Если верно, что никакое производство знания в гуманитарных науках не может игнорировать или отрицать тот факт, что на его автора оказывают влияние обстоятельства его жизни, тогда так же верно и то, что занимающийся исследованием Востока европеец или американец не может отрицать основные обстоятельства *своей* действительности. А именно того, что он подходит к Востоку прежде всего как европеец или американец, и лишь затем как индивид. И в данной ситуации быть европейцем или американцем — дело далеко не второстепенное. Это означало и означает поныне (причем данное обстоятельство осознается, хотя и смутно), что этот некто принадлежит к державе, имеющей определенные интересы на Востоке, и что более важно, он принадлежит к той части света, которая имеет определенную историю вовлеченности в дела Востока чуть ли не со времен Гомера.

* Прежде всего в его работе: *Chomsky, Noam. American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays.* New York: Pantheon Books, 1969; *его же: For Reasons of State.* N. Y.: Pantheon Books, 1973.

Но в таком виде данные политические реалии все еще слишком неопределенны и общи для того, чтобы вызвать действительный интерес. С этим согласится всякий, и во все не обязательно признавать при этом, что нечто подобное имело существенный смысл, например для Флобера при написании романа «Саламбо» или для Г. А. Р. Гибба (Gibb) в ходе его работы над книгой «Современные тенденции в исламе». Дело в том, что слишком велика дистанция между этим крупным доминирующим фактом, как я его описал, и деталями повседневной жизни, управляющими текущей дисциплиной художественного или гуманитарного научного текста в процессе его создания. Однако если с самого начала отказаться от мысли о том, что «крупные» факты, как, например, имперское господство, можно механическим и детерминистским образом приложить к таким сложным вопросам, как культура или идеи, мы подойдем к весьма интересному рода исследованию. Моя идея состоит в том, что европейские и американские интересы на Востоке носили политический характер, судя по некоторым явным историческим признакам, о которых только что шла речь, но именно культура породила этот интерес, который динамично действует наряду с откровенными политическими, экономическими или военными соображениями. В итоге Восток оказывается тем разнообразным и сложным полем, каким он очевидно предстает в той области, которую я называю ориентализмом.

А потому ориентализм не есть ни только лишь политическое образование или сфера, пассивно отражаемая культурой, гуманитарной наукой или институтами, ни громадное и хаотичное собрание текстов о Востоке, ни выражение и проявление какого-то гнусного «западного» империалистического заговора с целью держать «восточный» мир в подчинении. Скорее, это *распространение* геополитического сознания на эстетические, гуманитарные, экономические, социологические, исторические и фило-

логические тексты. Это *разработка* не только базового географического различия (мир состоит из двух неравных половин — Востока и Запада), но также и целого ряда «интересов», которые такими средствами, как гуманитарные открытия, филологические реконструкции, психологический анализ, ландшафтные и социологические описания он не только создает, но и поддерживает его. Это не столько выражение, сколько определенная *воля* или интенция понимания, а в некоторых случаях — инструмент контроля, манипулирования, даже инкорпорирования того, что выступает как явно иной (или альтернативный и новый) мир. Прежде всего, ориентализм — это такой дискурс, который никоим образом не состоит в непосредственных отношениях с политической властью как таковой; скорее, дело обстоит так, что он производится и существует в неравном обмене с различными видами власти, он до некоторой степени сформирован этим обменом с политической властью (с колониальным или имперским истощением), интеллектуальной властью (например, господствующими науками вроде сравнительной лингвистики или анатомии, или с современными политическими науками), властью культурной (как например, с традициями и канонами вкуса, текстами, ценностями), властью моральной (с представлениями о том, что такого делаем «мы», чего «они» не могут ни сделать, ни понять). Моя позиция состоит в том, что ориентализм является — а не только репрезентирует — важным измерением современной политико-интеллектуальной культуры, и в качестве такового имеет больше общего с «нашим» миром, нежели с Востоком.

Коль скоро ориентализм — это культурный и политический факт, он существует вовсе не в некоем архивном вакууме. Напротив, можно показать, что то, что думают, говорят или даже делают в отношении Востока следует определенным и вполне интеллектуально познаваемым линиям (а возможно, и совершается в их русле). Здесь

так же имеется множество нюансов и усложнений, как между широким давлением надстройки и деталями композиции, фактами текстуальности. Большинство ученых-гуманитариев вполне удовлетворяются сознанием того, что текст существует в контексте, что существует такая вещь, как интертекстуальность, что давление условностей, предшественников и риторических стилей ограничивают то, что Вальтер Беньямин назвал однажды «чрезмерным напряжением продуктивного человека во имя ... принципа „творчества“», в котором поэт, как считается, на свой страх и риск и непосредственно из собственного чистого ума вершит свой труд.* Однако они весьма неохотно допускают, что на автора-индивида действуют также и разнообразные политические, институциональные или идеологические ограничения. Гуманитарии готовы признать важность для любого толкователя творчества Бальзака того факта, что на его «Человеческую комедию» оказал влияние конфликт между Жоффруа Сент-Илером и Кювье, но считается, что точно такое же давление на Бальзака глубоко реакционного монархизма неким неясным образом принижает его литературный «гений» и потому в меньшей степени заслуживает серьезного исследования. Аналогично, как Гарри Бракен не устает это повторять, философы ведут дискуссии о Локке, Юме и эмпиризме, не принимая в расчет, что имеется явная связь между «философскими» доктринами этих классических авторов и расовой теорией, оправданием рабства, или доводами в пользу колониальной эксплуатации.** Хорошо известны те приемы, при помощи которых современная гуманитарная наука блюдет свою чистоту.

* *Benjamin, Walter*. Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism. Trans. Harry Zohn. London: New Left Books, 1973. P. 71.

** *Bracken, Harry*. Essence, Accident and Race, *Hermathena* 116. Winter 1973. P. 81–96.

Возможно, что большинство попыток ткнуть культуру носом в грязь политики действительно были вульгарно-иконоборческими; возможно также, что социальные интерпретации литературы в моей собственной сфере просто не учитывали технический прогресс в области детального текстуального анализа. Но от того факта, что литературные исследования в целом и американские марксисты, в частности, избегают серьезных попыток преодоления пропасти, разделяющей надстроечный и базисный уровни в текстуальном, историческом исследовании, отделаться не удастся. Однажды я увлекся настолько, что высказал соображение, будто литературно-культурный истеблишмент в целом вообще поставил серьезные исследования империализма и культуры под запрет.* Ведь ориентализм подводит людей непосредственно к этому вопросу, а именно к осознанию того, что политический империализм направляет всю сферу исследования, воображения и научных институтов таким образом, что обойти его интеллектуально и исторически невозможно. И тем не менее у нас всегда остается способ ухода: мы можем сказать, что ученый-литератор или философ, например, обладают профессиональной подготовкой соответственно в литературе и философии, но не в политике или идеологическом анализе. Другими словами, аргумент специалиста вполне эффективно может работать на блокирование большей и — в моем понимании — более интеллектуально значимой перспективы.

Здесь, как мне кажется, вполне возможен простой ответ, состоящий из двух частей по крайней мере, если речь идет об изучении империализма и культуры (или ориентализма). Прежде всего почти всякий автор в XVIII веке (и то же касается и довольно большого числа авторов более ранних периодов) прекрасно сознавал факт существования империи: эта тема еще недостаточно исследована,

* Интервью было опубликовано в: *Diacritics*. Fall 1976. Vol. 6, no. 3. P. 38.

но современный специалист по викторианской Англии не станет спорить, что либеральные культурные герои, такие как Джон Стюарт Милль, Арнольд, Карлейл, Ньюмен, Маколей, Рескин, Джордж Элиот и даже Диккенс имели определенные взгляды на расу и империализм, следы которых несложно отыскать в их работах. Так что даже специалисту приходится смириться с тем, что Милль, например, ясно выразился в работе «О свободе и представительном правлении» («On Liberty and Representative Government»): его взгляды нельзя переносить на Индию (добрую часть своей жизни он проработал в министерстве по делам Индии), потому что индийцы, если и не в расовом, то в цивилизационном отношении стоят ниже нас. Такого же рода парадоксы, как я постараюсь показать ниже, можно найти и у Маркса. Во-вторых, считать, что политика в лице империализма имеет отношение к созданию литературы, гуманитарного знания, социальной теории и исторических работ — это ни в коем случае не то же самое, что утверждать, будто культура тем самым оказывается унижена или опорочена. Ровно наоборот: вся моя позиция состоит в попытке сказать, что мы лучше сможем понять устойчивость и прочность таких гегемонических систем, как культура, если поймем, что их внутренние ограничения, накладываемые на писателей и мыслителей, действительно были *продуктивными*, а не только лишь сдерживающими. Именно эту идею определенно Грамши, а Фуко и Реймонд Уильямс⁵ каждый в свойственной ему манере и пытались проиллюстрировать. Даже пара страниц о «пользе империи» из «Долгой революции» Уильямса скажет нам о богатстве культуры XIX века больше, чем многие тома герметичного текстурального анализа.*

Поэтому я рассматриваю ориентализм как динамический обмен между отдельными авторами и крупными по-

* *Williams, Raymond. The Long Revolution. London: Chatto & Windus, 1961. P. 66–67.*

литическими темами (concerns), заданными тремя великими империями — Британской, Французской и Американской — на чьей интеллектуальной и имагинативной территории это письмо (writing) создавалось. Как ученого, меня более всего интересует не столько общая политическая достоверность, сколько детали, как нас интересует у тех же Лэйна, Флобера или Ренана не столько неоспоримая (для них) истина о том, что западные люди стоят гораздо выше людей восточных, сколько глубоко обоснованные и выверенные свидетельства их скрупулезной работы в пределах широкого пространства, открываемого этим обстоятельством. Нужно только вспомнить, что «Сообщение о нравах и обычаях современных египтян» является классикой исторического и антропологического наблюдения благодаря своему стилю, благодаря его исключительно метким и блестящим подробностям, а не просто из-за рассуждений о расовом превосходстве, чтобы понять, что я имею в виду.

Ориентализм поднимает политические вопросы следующего характера: какие еще типы интеллектуальных, эстетических, научных и культурных энергий участвуют в создании такой имперской традиции как ориентализм? Каким образом филология, лексикография, история, биология, политическая и экономическая теория, художественная литература и лирическая поэзия становятся на службу широкому империалистическому взгляду ориентализма на мир? Какие изменения, корректировки, усовершенствования, даже революции происходят в пределах ориентализма? Какова роль в этом контексте оригинальности, преемственности, индивидуальности? Каким образом ориентализм передается или воспроизводится от эпохи к эпохе? В общем, каким образом мы можем относиться к культурному, историческому феномену ориентализма как роду *сознательной деятельности человека* — а не только как к безапелляционным рассуждениям — во всей его исторической сложности, деталях и достоинствах, одновременно не упуская из виду альянса между культурной

работой, политическими тенденциями, государством и специфическими реалиями господства? В таком случае гуманитарное исследование сможет ответственно обращаться к политике и культуре. Однако это совсем не то же самое, что сказать, будто подобное исследование устанавливает жесткие правила взаимоотношений между знанием и политикой. Моя позиция состоит в том, что каждое гуманитарное исследование должно выявить природу этой связи в специфическом контексте исследования, предмета и его исторических обстоятельств.

2. *Методологический вопрос.* В предшествующей книге я много говорил о методологической важности выявления начала, отправной точки, исходного принципа исследования в области гуманитарных наук.* Главный урок, который я извлек для себя и попытался передать его другим, состоит в следующем: нет ничего такого, что могло бы считаться всего лишь данностью или просто подходящей начальной точкой — начало каждого проекта должно быть таким, чтобы *обеспечить* возможность последующего движения. И нигде в моей практике вся трудность этого урока не проявилась столь явно (в какой степени успешно или неуспешно — не мне судить), как при исследовании ориентализма. Идея начала, — а в действительности акта начала, — с необходимостью включает в себя акт размежевания в ходе которого нечто отсекается от большой массы материала, отделяется от него и объявляется — а также действительно становится — исходной точкой, началом. Для того, кто изучает тексты, такой позицией начального размежевания является идея Луи Альтюссера о *проблеме*, аналитически вскрываемом специфически детерминированном единстве текста или группы текстов.** Однако при изучении ориентализма (в отличие от текстов Мар-

* *Said*. *Beginnings: Intention and Method*. N. Y.: Basic Books, 1975.

** *Althusser*, *Louis*. *For Marx*. Trans. Ben Brewster. N. Y.: Pantheon Books, 1969. P. 65–67.

кса, являющихся предметом изучения у Альтюссера) проблема состоит не просто в том, чтобы найти отправную точку или проблему, но это также и вопрос определения того, какие тексты, авторы или периоды являются наиболее подходящими для исследования.

Мне показалось глупым пытаться дать энциклопедический очерк истории ориентализма, прежде всего потому, что если моей направляющей идеей является «европейская идея Востока», то материал, с которым мне пришлось бы иметь дело, практически неисчерпаем, во-вторых, потому что нарративная модель вообще не отвечает моим дескриптивным и политическим интересам, в-третьих, потому что в таких работах, как «Восточное Возрождение» Раймона Шваба, «Арабские исследования в Европе с начала XX столетия» Йоганна Фюка, а также в недавней работе Доротеи Метлицки «Арабская тема в средневековой Европе»^{*} уже дано энциклопедическое исследование определенных аспектов взаимоотношений Запада и Востока, что несколько меняет задачу критики в том общем политическом и интеллектуальном контексте, который я набросал выше.

Остается задача усечения весьма пухлого архива до доступных размеров, и что более важно, выявления природы интеллектуального порядка в пределах этой группы текстов, не прибегая при этом к бездумному следованию хронологическому порядку. Таким образом, моей отправной точкой стал британский, французский и американский опыт Востока, взятый как целое, что обусловило возможность такого опыта в качестве исторического и интеллектуального фона, каковы были качество и характер этого опыта. По причинам, которые я сейчас назову, мне при-

^{*} *Schwab, Raymond*. La Renaissance orientale. Paris: Payot, 1950; *Fück, Johann W.* Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955; *Metlitzki, Dorothee*. The Matter of Araby in Medieval England. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977.

шлось ограничить и без того ограниченный (хотя все еще остающийся исключительно большим) круг вопросов относительно англо-франко-американского опыта контактов с арабами и исламом, которые в течение тысячелетий были синонимом Востока. Это сразу же привело к отсечению значительной части Востока — Индии, Японии, Китая и других регионов Дальнего Востока, но не потому что они не важны (это явно не так), а потому что оказалось возможным обсуждать европейский опыт Ближнего Востока, или ислама, отдельно от опыта Дальнего Востока. Тем не менее определенные моменты в общей истории интереса Европы к Востоку, а также отдельные регионы Востока, такие как Египет, Сирия или Аравия, невозможно обсуждать, не учитывая также европейское присутствие в более отдаленных регионах, наиболее важными среди которых являются Персия и Индия. Примечательный в этом отношении случай — связь между Египтом и Индией, обусловленная тем, что с XVIII—XIX веков они находились в зоне внимания Британии. Аналогично роль французов при расшифровке Зенд-Авесты, первенство Парижа как центра санскритологии в первой декаде XIX века, тот факт, что интерес Наполеона к Востоку был обусловлен его пониманием роли Британии в Индии, — все эти дальневосточные интересы непосредственно повлияли на интерес Франции к Ближнему Востоку, исламу и арабам.

Британия и Франция господствовали в восточном Средиземноморье примерно с конца XVII века и далее. Тем не менее в моем обсуждении господства и систематических интересов не рассматривается (а) важный вклад в ориентализм, внесенный Германией, Италией, Россией, Испанией и Португалией, и (б) тот факт, что одним из важных импульсов к изучению ориентализма в XVIII веке послужила революция в библеистике, вызванная действиями таких различных интересных новаторов, как епископ Лоуф, Айххорн, Гердер и Михаэлис.⁶ Прежде всего мне пришлось строго сфокусироваться на англо-французском, а затем на

американском материале, поскольку было совершенно очевидно, что Англия и Франция были не только нациями-пионерами на Востоке и в сфере исследований Востока, но что эти авангардные позиции были возможны благодаря двум величайшим колониальным системам в истории до XX века. Америка после Второй мировой войны занимает на Востоке позиции (таково мое вполне осознанное мнение), которые соответствуют месту, созданному прежде этими двумя европейскими державами. Также я уверен, что само качество, последовательность и общая масса английских, французских и американских работ по Востоку ставит их безусловно выше несомненно значительной работы, проделанной в Германии, Италии, России и где-либо еще. Но, как мне кажется, справедливость требует признать, что главные шаги в изучении Востока были первоначально сделаны в Британии и Франции, а затем уже продолжены и развиты в Германии. Так, например, Сильвестр де Саси⁷ не только был первым современным институционализированным европейским ориенталистом, который занимался исламом, арабской литературой и религией друзов и Персией Сасанидов, но он также был учителем Шампольона и Франца Боппа, основателя сравнительной лингвистики в Германии. Аналогичные утверждения о приоритете и последующем преимуществе можно сделать относительно Уильяма Джонса и Эдварда Уильяма Лэйна.

Во-вторых (и здесь недостатки моего исследования ориентализма могут быть щедро восполнены), есть еще важные фоновые работы недавнего времени в области библеистики, способствовавшие становлению того, что я назвал современным ориентализмом. Лучшая и наиболее поучительная работа в этом направлении — замечательная книга Е. С. Шафера «„Хан Хубилай“ и падение Иерусалима»,*

* *Shaffer E. S.* «Kubla Khan» and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

исключительно важное исследование истоков романтизма и интеллектуальной деятельности, лежащей в основе того, что позднее продолжается у Кольриджа, Браунинга и Джордж Элиот. До некоторой степени работа Шафера уточняет сделанные Швабом наброски, артикулируя подходящий материал из немецкой библеистики и используя его для глубокого и неизменно интересного прочтения работ трех главных британских авторов. Однако этой книге не хватает некоторого чувства политической, а также идеологической остроты, которую придают восточному материалу британские и французские авторы, что в первую очередь меня и привлекало. Кроме того, в отличие от Шафера, я пытаюсь разъяснить последующее развитие в академической сфере, равно как и литературный ориентализм, с одной стороны, и рост эксплицитно колониально мыслящего империализма — с другой. Затем я также хочу показать, каким образом все эти три предшествующие темы в большей или меньшей степени воспроизводятся в американском ориентализме после Второй мировой войны.

Тем не менее в моем исследовании присутствует и момент, способный ввести в заблуждение, поскольку, за исключением попутных сносок, я не раскрываю достаточным образом вклад немецких исследователей в период после первоначального доминирования Саси. Всякая работа, претендующая на то, чтобы дать объяснение академическому ориентализму, но уделяющая недостаточно внимания таким ученым, как Штайнталь, Мюллер, Беккер, Голдциер, Брокельманн, Нольдеке (Steinthal, Müller, Becker, Goldziehr, Brockelmann, Nöldeke) — перечисляя навскидку — заслуживает серьезного упрека, и я охотно обращаю этот упрек к самому себе. В особенности же я сожалею о том, что не учел тот громадный научный престиж, который приобрела немецкая наука к середине XIX века. Именно за такого рода небрежность упрекала британских ученых Джордж Элиот. Я держу в уме незабываемый портрет м-ра Кейсобона, нарисованный Дж. Эли-

от в романе «Мидлмарч». Одна из причин, по которым Кейсобон не мог завершить свой «Ключ ко всем мифологиям», по мнению его молодого кузена Уилла Ладислава, состояла в том, что тот не был знаком с немецкой наукой. Мало того, что Кейсобон избрал предмет «столь же переменчивый, как химия, где новые открытия постоянно заставляют пересматривать прежние взгляды», он еще продельывает работу, аналогичную опровержению Парацельса, потому что «он, как вам известно, не ориенталист».*

Элиот совершенно справедливо отмечает, что к 1830 году, времени написания романа, немецкая гуманитарная наука достигла превосходства на всеевропейском уровне. Тем не менее в Германии на протяжении первых двух третей XIX века науке так и не удалось установить тесную связь между ориенталистами и долговременным, устойчивым *национальным* интересом на Востоке. В Германии не было ничего, что соответствовало бы англо-французскому присутствию в Индии, Леванте, Северной Африке. Более того, немецкий Восток — это по преимуществу научный, или классический Восток. Он стал темой для лирической поэзии, фантазий и даже романов, но он никогда не был столь же актуален, как были актуальны Египет и Сирия для Шатобриана, Лэйна, Ламартина, Бертоне, Дизраэли или Нерваля. Есть некоторый смысл в том, что две из наиболее известных немецких работ о Востоке — «Западно-восточный диван» Гете и «О языке и мудрости индийцев» («Über die Sprache und Weisheit der Indier») Шлегеля ретроспективно основывались на путешествиях по Рейну и часах, проведенных в парижских библиотеках. Действительная заслуга немецкой востоковедческой науки состоит в уточнении и разви-

* *Eliot, George. Middlemarch: A Study of Provincial Life. 1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956. P. 164. Рус. пер.: Элиот, Джордж. Мидлмарч. Картины провинциальной жизни. М.: «Правда», 1988.*

тии методов исследования текстов, мифов, идей и языков, почти в буквальном смысле накопленных на Востоке имперскими Британией и Францией.

И все же общее между немецким ориентализмом и ориентализмом англо-французским, а позднее с американским — это своего рода интеллектуальная *власть* (authority) западной культуры над Востоком. Именно эта власть и должна по большей части быть предметом всякого описания ориентализма, в том числе и в данном исследовании. Уже само название ориентализма предполагает серьезный, возможно даже тяжеловесный стиль экспертного опыта. Если я отношу его к современным американским социологам (поскольку сами себя они не называют ориенталистами, мое использование термина не совсем корректно), то только затем, чтобы привлечь внимание к тому способу, каким эксперты по Среднему Востоку все еще используют остатки ориенталистской интеллектуальной позиции Европы XIX века.

В этой власти нет ничего таинственного или естественного. Это оформленная, распространенная и насаждаемая позиция; она инструментальна, убедительна, она обладает определенным статусом, она задает каноны вкуса и значимости, ее практически невозможно отделить от определенных идей, объявляемых истинными, и от традиций, восприятий и суждений, которые она формирует, передает и воспроизводит. Кроме всего прочего, власть может и даже должна быть подвергнута анализу. Все эти атрибуты власти присущи и ориентализму, так что большая часть моего исследования состоит в описании как исторического авторитета власти в ориентализме, так и роли авторитета личного.

Мои основные методологические приемы изучения власти здесь составляют то, что можно было бы назвать *стратегическим расположением*, которое является способом описания авторской позиции в тексте, имеющим отношение к восточной тематике, и *стратегической формой*,

представляющей собой способ анализа взаимоотношения между текстами и способ, каким группы текстов, типы текстов и даже жанры текстов обретают массу, плотность и референциальную силу в своей среде и впоследствии в культуре в целом. Я использую понятие стратегии просто затем, чтобы выявить проблему, с которой сталкивается каждый пишущий о Востоке автор: каким образом можно его охватить, как к нему подойти, как не ступать или не быть подавленным перед его величием, масштабом, устрашающими размерами. Всякий пишущий о Востоке должен поставить самого себя *vis-à-vis* к Востоку. Будучи транслированным в текст, такое расположение включает в себя некую усвоенную им нарративную позицию, тип создаваемой им структуры, род образов, циркулирующих в тексте тем и мотивов, — все это накладывается на сознательные способы обращения к читателю, удерживающие Восток и в итоге репрезентирующие его и говорящие от его имени. Однако ничто из этого не происходит в абстракции. Всякий пишущий о Востоке автор (и это справедливо даже для Гомера) исходит из некоего восточного прецедента, некоторого предшествующего знания о Востоке, к которому он обращается и на которое опирается. Кроме того, каждая работа о Востоке *устанавливает отношения* с другими работами, с аудиторией, с институтами, с самим Востоком. Ансамбль отношений между работами, аудиторией и некоторыми другими аспектами Востока тем самым образует поддающуюся анализу формацию — например, формацию филологических исследований, антологии отрывков из восточной литературы, из путевых дневников, из восточных фантазий, — чье присутствие во времени, в дискурсе, в институтах (школах, библиотеках, дипломатических службах) придает ему силу и власть.

Надеюсь, понятно, что мое внимание к власти не означает анализа того, что скрыто в ориенталистском тексте, но, скорее, наоборот, предполагает анализ поверхности

текста, его внешности (экстериальности) в отношении к тому, что он описывает. Не думаю, что эту идею можно переоценить. Ориентализм исходит из экстериальности, т. е. из того факта, что ориенталист, будь то поэт или ученый, заставляет Восток говорить, описывает его, истолковывает его тайны простым языком, понятным для Запада. Его никогда не интересует Восток как таковой, кроме разве что в качестве первопричины того, что говорит он. То, что он говорит и пишет, уже самим фактом того, что это сказано или написано, предназначено показать, что ориенталист стоит вне Востока, в смысле как экзистенциального, так и морального факта. Главным результатом этой экстериальности является, конечно, репрезентация: уже в драме Эсхила «Персы» Восток превращается из весьма далекого и зачастую опасного Иного в фигуры более привычные (в случае Эсхила — в рыдающих азиатских женщин). Драматическая непосредственность репрезентации в «Персах» затемняет тот факт, что аудитория видит перед собой в высшей степени искусственное представление того, как невосточные люди становятся символом Востока в целом. Тем самым мой анализ ориенталистских текстов подчеркивает то, что никоим образом не является скрытым или тайным: то, что такие репрезентации являются именно *репрезентациями*, а вовсе не «естественными» изображениями Востока.⁸ Это столь же бросается в глаза в так называемых правдивых текстах (истории, филологическом анализе, политических договорах), как и в явно художественных (т. е. откровенно имагинативных) текстах. Следует обращать внимание прежде всего на стиль, фигуры речи, обстановку, приемы повествования, исторические и социальные обстоятельства, а *не на* правильность репрезентации или ее верность некоему великому оригиналу. В основе экстериальности репрезентации всегда стоит та или иная версия трюизма, что будь Восток в состоянии представлять себя сам, он так бы и поступал, но коль скоро он этого не может, эту задачу вы-

полняет репрезентация — для Запада, и *faute de mieux*,⁹— для бедного Востока. «Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden». «Они не могут представлять себя, их должны представлять другие», — как писал Маркс в работе «18 Брюмера Луи-Бонапарта».¹⁰

Вот еще одна причина, по которой можно настаивать на такой экстерильности — относительно культурного дискурса и обмена внутри культуры следует ясно сказать: то, что обычно передается из уст в уста, это вовсе не «истина», а репрезентации. Едва ли нужно говорить о том, что язык представляет собой высокоорганизованную и кодированную систему, заключающую в себе множество способов выразить, показать, обменяться сообщениями и информацией, представить, т. е. репрезентировать нечто, и т. д. По крайней мере в письменном языке отсутствует непосредственная презентация, но есть лишь *ре-презентация*. А потому ценность, действенность, сила, кажущаяся достоверность письменного сообщения о Востоке лишь в небольшой степени зависит (и не может зависеть инструментально) от Востока как такового. Напротив, письменное сообщение именно потому и предъявляется, презентуется читателю, что такая *реальная вещь*, как «Восток», уже изъята, вытеснена, сделалась излишней. Таким образом, весь ориентализм в целом стоит вне и помимо Востока. Такой ориентализм осмыслен именно потому, что более зависит от Запада, чем от Востока, и этот смысл непосредственно исходит из разнообразных западных методов репрезентации, которые делают Восток видимым, понятным «там», в дискурсе о нем. Эти репрезентации полагаются в своей действенности не на далекий и аморфный Восток, а на институты, традиции, правила поведения и общепринятые коды понимания.

Различие между репрезентациями Востока, имевшимися до последней трети XVIII века, и теми, которые появились позднее (т. е. теми, которые относятся к тому, что я называю современным ориентализмом), состоит в суще-

ственном расширении масштаба репрезентаций. После Уильяма Джонса, Анкетиль-Дюперрона и после египетской экспедиции Наполеона Европа стала подходить к Востоку более научным образом, относиться к нему с большим авторитетом и дисциплиной, чем когда-либо прежде. Для Европы прежде всего было важно, что расширился масштаб и появились более совершенные методы восприятия Востока. Когда на рубеже XVIII века был установлен возраст восточных языков — таким образом отдаляя от нас священное наследие иудеев — это открытие совершили, передали его другим ученым и сохранили открытие в новой науке индоевропейской филологии именно европейцы. Родилась новая могучая наука, позволяющая по-новому взглянуть на лингвистический Восток, вместе с тем, как показал Фуко в книге «Слова и вещи», была вскрыта целая сеть взаимосвязанных научных интересов. Аналогично Уильям Бекфорд, Байрон, Гете и Гюго своим творчеством реструктурировали Восток и представили его краски, огни и людей сквозь призму собственных образов, ритмов и мотивов. Самое большее, «реальный» Восток мог провоцировать видение автора, но крайне редко сам определял его.

Ориентализм более соответствовал той породившей его культуре, чем своим мнимым объектам, которые в действительности также были порождением Запада. Итак, история ориентализма обладает как внутренней связностью, так и четко артикулированным набором отношений с окружающей ее господствующей культурой. Соответственно, в своем анализе я пытаюсь показать форму этого поля и его внутреннюю организацию, его первопроходцев, авторитетных патриархов, канонические тексты, доксологические идеи, характерные фигуры, их последователей, продолжателей и новые авторитеты. Я пытаюсь также объяснить, каким образом ориентализм осуществлял заимствования и нередко формировался под воздействием «сильных» идей, учений и тенденций, определяющих

культуру. Таким образом, были (и есть поныне) лингвистический Восток, фрейдовский Восток, шпенглеровский Восток, дарвиновский Восток, расистский Восток и т. д. Однако никогда не было чистого и безусловного Востока. Равным образом никогда не было нематериальной формы ориентализма, столь же невинной, как и «идея» Востока. Именно эти лежащие в основании исследования убеждения и вытекающие из них методологические следствия отличают меня от других ученых, изучающих историю идей. Дело в том, что акценты и форма организации ориенталистского дискурса, не говоря уже о его материальной эффективности, могут существовать такими способами, которые любые герметичные истории идей склонны полностью игнорировать. Без подобных акцентов и материальной эффективности ориентализм был бы всего лишь еще одной идеей, тогда как в действительности он был и остается чем-то гораздо бóльшим. А потому я подвергаю рассмотрению не только научные работы, но и литературные труды, политические трактаты, тексты журналов, путевые заметки, религиозные и филологические исследования. Другими словами, моя гибридная перспектива носит широкий исторический и «антропологический» характер при условии, что я уверен, что все это тексты достойные и обстоятельные (конечно же, в соответствии с характером того или иного жанра и исторического периода).

Однако в отличие от Мишеля Фуко, работам которого я многим обязан, я верю в то, что индивидуальность автора налагает свой отпечаток в любом другом отношении на анонимное коллективное тело текстов, образующих такую дискурсивную формацию, как ориентализм. Единство того большого ансамбля текстов, который подвергается анализу, обусловлено отчасти тем обстоятельством, что они нередко ссылаются друг на друга: ориентализм, помимо всего прочего, — это еще и система цитирования работ и авторов. Книгу Эдварда Уильяма Лэйна «Нравы и

обычаи современных египтян» читали и цитировали такие разные фигуры, как Нерваль, Флобер и Ричард Бертон. Он был авторитетом, ссылки на который обязательны для всякого, кто писал или вообще размышлял о Востоке, а не только о Египте. Если Нерваль почти дословно заимствовал некоторые пассажи из «Нравов и обычаев современных египтян», то для того чтобы опереться на авторитет Лэйна при описании сельских сцен уже в Сирии, а не в Египте. Авторитет Лэйна и открывающиеся при цитировании его работ к месту и не к месту возможности обусловлены тем, что ориентализм смог придать его тексту статус своего рода дистрибутивной валюты. Однако, невозможно понять такую валюту Лэйна, не поняв своеобразные черты *его* текста. То же самое верно в отношении Ренана, Саси, Ламартина, Шлегеля и ряда других влиятельных авторов. Фуко уверен, что в целом индивидуальный текст или автор значат не так уж много. Эмпирическим путем — в случае ориентализма (и, возможно, нигде более) — я обнаружил, что это не так. Соответственно, в моем анализе используются такие текстуальные данные, которые направлены на раскрытие диалектики соотношения между индивидуальным текстом или автором и той сложной коллективной формацией, на которую его работа оказывает влияние.

Тем не менее, хотя в исследовании затронут широкий ряд авторов, книга далека от того, чтобы быть исчерпывающей историей или общим обзором ориентализма. Я хорошо сознаю этот недостаток. Ткань столь плотного дискурса, как ориентализм, смогла сохраниться и продолжить функционирование в западном обществе прежде всего благодаря своему богатству. Все, что смог сделать я, это описать некоторые части этой ткани в определенные моменты ее развития и всего лишь предположить существование большего целого, детализированного, интересного, насыщенного интересными фигурами, текстами и событиями. Я утешал себя надеждой, что эта книга — лишь оче-

редная лепта в более длинном ряду, и тешу себя мыслью, что и помимо меня есть ученые и критики, готовые осветить творчество тех или иных персонажей. Еще только предстоит написать более общее эссе об империализме и культуре; в других исследованиях предстоит более глубоко изучить соотношение между ориентализмом и педагогикой, а также связи между итальянским, голландским, немецким и швейцарским ориентализмом, динамику соотношений между гуманитарной наукой и художественной литературой, взаимоотношение между административными идеями и интеллектуальной дисциплиной. Возможно, самая важная задача из всего названного — это осуществить исследование современных альтернатив ориентализму, выяснить, каким образом возможно изучение других культур и народов с либертарианской, или нерепрессивной и неманипулятивной позиции. Но при этом придется подвергнуть пересмотру и заново продумать весь комплекс проблем соотношения знания и власти. Все эти задачи самым nepозволительным образом остались в данном исследовании незавершенными.

И последнее соображение касательно метода (возможно, это самообольщение): я писал эту работу, имея в виду некоторую определенную аудиторию. Для исследователей литературы и критики ориентализм представляет удивительный образец взаимоотношений между обществом, историей и текстуальностью; более того, культурная роль, которую Восток играет на Западе, связывает ориентализм с идеологией, политикой, а логика власти, как я полагаю, имеет отношение к литературному сообществу. Я обращался к современным исследователям Востока — от университетских ученых и до определяющих политику деятелей — держа в уме две цели: во-первых, представить им их собственную интеллектуальную генеалогию так, как еще не делал никто прежде, во-вторых, подвергнуть критике (с надеждой на активную дискуссию) обычно не обсуждаемые предпосылки, на которых в значительной мере

строится их работа. Для читателя-неспециалиста это исследование касается тех вопросов, которые всегда притягивают внимание. Все они связаны не только с западными концепциями и отношением к Другому, но также с исключительно важной ролью, которую западная культура играет в том, что Вико называл миром наций. Наконец, для читателей в так называемом «третьем мире» это исследование предлагается как шаг к пониманию не столько западной политической жизни и роли в ней не-западного мира, сколько *силы* западного культурного дискурса, силы, которую слишком часто ошибочно принимают за чисто декоративную или «суперструктурную». Я надеюсь, что смог проиллюстрировать чудовищную структуру культурного доминирования и в особенности для тех народов, которые лишь недавно освободились от колониальной зависимости, а также показать опасности и искушения использования этой структуры в отношении них самих или других народов.

Три большие главы и двенадцать подразделов, на которые поделена эта книга, предназначены для того, чтобы в максимальной степени облегчить данное описание. Первая глава «Масштаб ориентализма» очерчивает широкий круг аспектов этой темы как в терминах исторического времени и опыта, так и в философских и политических терминах. Глава 2 «Ориентализм строит и перестраивает» посвящена попытке проследить развитие современного ориентализма в виде широкого хронологического описания, а также через описания множества приемов, присущих работам крупнейших поэтов, художников и ученых. Глава 3 «Ориентализм сегодня» начинается с того места, где остановились мои предшественники: примерно с 1870 года. Это период великой колониальной экспансии на Восток, кульминацией которой является Вторая мировая война. Последний раздел главы 3 характеризует сдвиг от британской и французской гегемонии к гегемонии американской. В заключение я пытаюсь кратко очертить текущие

интеллектуальные и социальные реалии ориентализма в Соединенных Штатах.

3. *Личностный аспект.* В «Тюремных тетрадах» Грамши говорит: «Отправной точкой критической разработки является осознание исторического процесса как он есть и „знание себя“ как продукта произошедшего до сего времени исторического процесса, который оставил на тебе бесконечное множество следов, не оставив при этом полного их списка». Единственный доступный мне английский перевод оставляет этот комментарий Грамши без пояснений, тогда как в итальянском тексте Грамши добавляет: «Поэтому существует настоятельная потребность вначале составить такой список».*

Большая часть личных инвестиций в это исследование происходит из осознания моей собственной принадлежности к «Востоку» в качестве ребенка, росшего в двух британских колониях. Полученное мною в этих колониях (в Палестине и в Египте), а затем и в Соединенных Штатах образование носило западный характер, но тем не менее это глубокое и рано созревшее чувство [принадлежности к Востоку] у меня сохранилось. Мое исследование ориентализма было такой попыткой построить список оставшихся на мне, восточном человеке, следов культуры, чье доминирование являлось таким мощным фактором жизни для всех людей Востока. Вот почему в центре внимания для меня неизбежно стоит исламский Восток. Сумел ли я составить тот список, о котором говорит Грамши, не мне судить, хотя для меня было важным осознание того, что я этим занимаюсь. На протяжении всего исследования настолько строго и ра-

* *Gramsci, Antonio.* The Prison Notebooks: Selections. Trans, and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. N. Y.: International Publishers, 1971. P. 324. Данный отрывок целиком, отсутствующий в переводе Хора и Смита, можно найти в издании *Gramsci. Quaderni del Carcere* / Ed. Valentino Gerratana. Turin: Einaudi Editore, 1975. Vol. 2. P. 1363. См.: *Грамши А.* Тюремные тетради. В 3-х ч. Ч. 1. М.: Политиздат, 1991.

ционально, насколько я был способен, я старался удерживать критическую позицию, равно как использовать все инструменты исторического, гуманистического и культурного исследования, какими мне посчастливилось благодаря моему образованию овладеть. Однако никогда я не утрачивал чувства культурной реальности и личной сопричастности к тому, что было обозначено здесь как «Восток».

Исторические обстоятельства, обусловившие возможность такого исследования, довольно сложны, и здесь я могу назвать их лишь схематично. Всякий, живший на Западе после 1950-х годов, в особенности в Соединенных Штатах, жил в эру исключительно бурных отношений между Востоком и Западом. Вряд ли ошибусь, если скажу, что «Восток» на всем протяжении этого периода неизменно означал опасность и угрозу, даже если речь шла о традиционном Востоке или о России. В университетах растущий истеблишмент программ и институтов страноведения (area-studies) сделал ориентализм частью национальной политики. Общественное сознание в этой стране питает здоровый интерес к Востоку, причем как к его стратегическому и экономическому значению, так и к его традиционной экзотике. И если мир стал ближе для западного горожанина, живущего в электронный век, то ближе стал и Восток. И теперь это уже не миф, но, скорее, место сосредоточения интересов Запада, в особенности Америки.

Один из аспектов электронного мира постмодерна состоит в том, что стереотипы, через которые смотрят на Восток, получают определенное подкрепление. Телевидение, кино и все прочие медиаресурсы сводят всю информацию к более или менее стандартизованным формам. Как только речь заходит о Востоке, стандартизация и культурные стереотипы усиливают влияние академической и имажинативной демонологии XIX века, «таинственного Востока». Это как нельзя более относится к формам восприятия Ближнего Востока. Три вещи ответственны за то, что даже самое элементарное восприятие арабов или ислама

превращается в высокой степени политизированное, даже надрывное занятие: во-первых, это история популярных антиарабских и антиисламских предрассудков на Западе, что непосредственно отражено в истории ориентализма; во-вторых, это борьба между арабами и израильским сионизмом и ее воздействие на американских евреев, как и на всю либеральную культуру и население в целом; в-третьих, это почти полное отсутствие какой-либо культурной позиции, позволяющей непредвзято обсуждать тему арабов и ислама. Далее, вряд ли нужно говорить, что коль скоро Средний Восток ныне в такой степени отождествляется с политикой Великой державы, нефтяной экономикой и нехитрой дихотомией свободолобивого и демократичного Израиля и злых и тоталитарных террористов-арабов, шансы на сколько-нибудь трезвый взгляд на темы, хотя бы отчасти связанные с Ближним Востоком, угнетающе малы.

Мой собственный опыт подобных вопросов и побудил меня написать эту книгу. Жизнь палестинского араба на Западе, в особенности в Америке, приводит в уныние. Здесь практически все согласны с тем, что политически его как бы и не существует, а если ему и дозволяется существовать, то либо в виде досадной помехи, либо в качестве «восточного человека». Паутина расизма, культурных стереотипов, политического империализма, дегуманизирующей идеологии сильнейшим образом обволакивает всякого араба или мусульманина, и именно ее каждый палестинец ощущает как свою тягостную судьбу. Вряд ли его утешит замечание о том, что ни один человек в Соединенных Штатах, академически связанный с Ближним Востоком, т. е. ни один ориенталист, никогда искренне не идентифицировал себя культурно или политически с арабами. Конечно, на каком-то уровне такая идентификация существовала, но она никогда не получала «приемлемой» формы, как это было с отношением либеральных американцев к сионизму. Слишком часто этому препятствовала ассоциация арабов с сомнительного рода политическими и экономическими

интересами (например, нефтяными компаниями и арабистами из Государственного департамента) или с религией.

Связь знания и власти, порождающая «восточного человека» и в определенном смысле стирающая его как человеческое существо, не может быть для меня только академическим вопросом. Тем не менее это также и *интеллектуальный* сюжет, обладающий вполне очевидной значимостью. Мне удалось использовать собственную человеческую и политическую озабоченность для целей анализа и описания весьма обширной темы: становления, развития и консолидации ориентализма. Слишком уж часто литературу и культуру объявляют политически и исторически невинными. Напротив, мне всегда казалось — и в определенной степени данное исследование ориентализма убедило меня в этом (надеюсь, что смогу убедить в этом и моих коллег по литературе), что общество и литературу можно понимать и изучать только в совокупности. Кроме того, на основе почти неопровержимой логики я обнаружил, что пишу историю некоего странного и тайного пособия западного антисемитизма. То, что такого рода антисемитизм и ориентализм (по крайней мере в исламской его части) весьма схожи друг с другом — это историческая, культурная и политическая истина. Арабу-палестинцу не нужно много об этом говорить, достаточно простого упоминания, поскольку ирония ситуации всем и так понятна. Но мне также хотелось бы своей работой способствовать лучшему пониманию того способа, каким осуществляется культурное доминирование. Если это поможет становлению нового способа общения с Востоком, если это приведет к устранению и «Востока», и «Запада», только тогда мы сможем немного далее продвинуться по пути, который Реймонд Уильямс назвал «забыванием ... врожденного доминирующего стиля».*

* *Williams, Raymond. Culture and Society, 1780–1950. London: Chatto & Windus, 1958. P. 376.*

Глава 1

МАСШТАБ ОРИЕНТАЛИЗМА

...Беспокойный и честолюбивый гений европейцев,... которому не терпится воспользоваться новыми инструментами своего могущества...

Жан-Батист-Жозеф Фурье. Историческое предисловие (1809) к «Описанию Египта».

I

Познавая Восток

13 июня 1910 года Артур Джеймс Бальфур (Balfour)¹ выступил в Палате общин с лекцией о «проблемах, с которыми нам приходится сталкиваться в Египте». Эти проблемы, сказал он, «относятся совершенно к иной категории», нежели те, «с которыми нам приходится иметь дело на о-ве Уайт или в западном райдинге² Йоркшира». Он говорил это со всем авторитетом давнего члена Парламента, бывшего частного секретаря лорда Солсбери, бывшего главного секретаря по делам Ирландии, бывшего секретаря по делам Шотландии, бывшего премьер-министра, ветерана многочисленных кризисов на заморских территориях, причем успешно там себя зарекомендовавшего. Занимаясь делами империи, Бальфур служил королеве, которая в 1876 году была провозглашена императрицей Индии.³ Особенно удачно ему удавалось проведение позиции исключительного влияния в ходе афганских и зулусской войн,⁴ британской оккупации Египта в 1882 году, инцидента с гибелью генерала Гордона в Судане, Фашодского инцидента, битвы при Омдурмане (Omdurman), бурской⁵ и русско-японской войн. Кроме того, его исключительно высокое социальное положение, широта кругозора и эрудиция (он с успехом мог писать на столь различ-

ные темы, как творчество Бергсона и Генделя, теизм и гольф), полученное в Итоне и в Тринити-колледже (Кембридж) образование, прекрасное знание проблем империи,— все это придавало его выступлению в Палате общин в июне 1910 года большой вес. Но в речи Бальфура было и нечто большее, или по крайней мере это большее присутствовало в его стремлении придать речи назидательный и морализаторский оттенок. Некоторые члены Парламента выражали сомнение в необходимости построения «Англии в Египте» (этот вопрос с энтузиазмом обсуждал Альфред Милнер (Milner) в своей книге в 1892 года), указывая на то, что если некогда оккупация и была прибыльной, то теперь она превратилась в источник головной боли ввиду растущего в Египте национализма, притом что дальнейшее присутствие Британии в Египте защищать становилось все труднее. Бальфур пришлось разъяснять свою позицию.

Приняв брошенный Дж. М. Робертсоном (Robertson), членом Палаты от Тайнсайда,⁶ вызов, Бальфур сам поднял поставленный Робертсоном вопрос: «Какое вы имеет право свысока относиться к людям, которых вам вздумалось назвать „восточными“?» Термин «восточный»⁷ (Oriental) был каноническим; его использовали Чосер и Мандевиль, Шекспир и Драйден, Поуп и Байрон. Этот термин в географическом, моральном и культурном смысле обозначал Азию, или Восток. В Европе вполне можно было рассуждать о восточной личности, восточной атмосфере, восточной сказке, восточном деспотизме или восточном способе производства и при этом рассчитывать на понимание. Этот термин использовал Маркс, а теперь им воспользовался Бальфур. Итак, выбор термина понятен и не требует каких-либо пояснений.

Я не пытаюсь встать в позицию превосходства. Но я спрашиваю тех [Робертсона и других]..., кто обладает хотя бы самыми поверхностными познаниями в истории, смогут ли они взглянуть в лицо фактам, с которыми сталкива-

ется британский политик, когда его пытаются поставить в позицию превосходства в отношении великой расы, какой являются жители Египта и стран Востока. Мы знаем египетскую цивилизацию лучше, чем цивилизацию какой-либо другой страны. Мы знаем о ее незапамятной древности, мы знаем ее достаточно близко; нам многое о ней известно. Она неизмеримо превосходит ту крохотную пядь, которую занимает история нашей собственной расы. Нашу историю едва можно проследить в доисторическую эпоху, тогда как египетская цивилизация к тому времени уже миновала свой зенит. Взгляните на все восточные страны. И не говорите больше о превосходстве или неполноценности.

В его замечаниях — в этом, и в последующих — доминируют две основные темы: знание и власть — бэконовские темы. Поскольку Бальфур оправдывает необходимость британской оккупации Египта, в его сознании превосходство ассоциируется с «нашим» знанием Египта, а не преимущественно с военной или экономической властью. Знание, по Бальфуру, означает исследование цивилизации от ее истоков до зенита и далее вплоть до заката — и это, конечно, означает, что мы *в состоянии проделать* такое исследование. Знание означает возвышение над непосредственностью, движение за пределы своего Я, в чужое и далекое. Объект такого знания изначально уязвим перед лицом испытующего взгляда. Подобный объект — это «факт», который развивается, меняется или каким-либо иным образом преобразовывается, как это часто бывает с цивилизациями, но притом он все же фундаментально, даже онтологически стабилен. Иметь знание о подобном предмете — значит доминировать над ним, иметь над ним власть. И здесь обладание властью для «нас» означает отрицание автономии для «нее» — восточной страны, — поскольку это мы ее знаем, и она существует именно в том смысле, *в каком* мы ее знаем. Знание англичанами Египта — это и есть Египет Бальфура, а время

познания уводит вопросы превосходства или неполноценности на второй план. Бальфур нигде не отрицает превосходства Англии над неполноценным Египтом, он принимает его как само собой разумеющееся, поскольку описывает последствия знания.

Прежде всего взгляните на факты. Западные нации, как только они появились на арене истории, уже демонстрируют зачатки способности к самоуправлению, ... обладают собственным достоинством... Можно обозреть всю историю восточных народов, того, что называется Востоком в широком смысле, и нигде не найти даже следов самоуправления. Вся их многовековая история — а она действительно весьма обширна — прошла под знаком деспотизма, абсолютного правления. И весь их великий вклад в цивилизацию — а он действительно велик — был сделан именно при такой форме правления. Завоеватель сменял завоевателя, одно господство следовало за другим, но никогда при всех переменах судьбы и удачи не случилось, чтобы хоть одна из этих наций по собственному почину установила бы то, что мы с нашей западной точки зрения называем самоуправлением. Это факт. Это не вопрос превосходства или неполноценности. Мне кажется, права восточная мудрость, которая гласит, что текущее управление, которые мы приняли на себя в Египте или где-либо еще, это не дело философа — это грязная работа, неблагодарная работа по осуществлению неотложных дел.

Поскольку таковы факты,— а это именно факты,— Бальфур переходит к следующей части своей аргументации.

Разве плохо для этих великих наций,— а я признаю их величие,— что такое абсолютное правление будем осуществлять мы? Думаю, это хорошо. Думаю, опыт покажет, что они оказались под гораздо лучшим управлением, чем когда-либо прежде в истории всего мира, и это благо не только для них, но и, несомненно, благо для всего цивилизованного Запада... Мы находимся в Египте не только

ради египтян, хотя, конечно, и ради них тоже; мы находимся там также ради всей Европы в целом.

Бальфур не приводит доказательств того, что египтяне и «другие расы, с которыми нам приходится иметь дело», оценили или даже поняли то добро, которое принесла им колониальная оккупация. Бальфуру в голову не приходит дать египтянам возможность говорить за себя самим, поскольку ожидается, что всякий египтянин, который только осмелится заговорить, это, скорее, «агитатор, [который] хочет создать нам помехи», нежели добрый туземец, который не заметит «помех» иностранного господства. Итак, рассмотрев этические проблемы, Бальфур переходит, наконец, к практическим. «Если управлять — это наше дело, дождемся ли мы за то благодарности или нет, сохранится или нет реальная и искренняя память обо всех тех утратах, от которых мы уберегли население [Бальфур никоим образом не имеет в виду в качестве части этих утрат потерянную или хотя бы на неопределенный срок отложенную независимость Египта], имеется ли ясное представление обо всех тех благах, которые мы им дали, — если это наш долг, то каким образом мы можем его исполнить?» Англия экспортирует «в эти страны все самое лучшее, что у нас есть». Эти самоотверженные администраторы выполняют свою работу «среди десятков тысяч людей, принадлежащих к другой вере, другой расе, другой дисциплине, другим условиям жизни». Такая управленческая работа потому и возможна, что они [колониальные администраторы] понимают: дома их поддерживает правительство, которое одобряет все то, что они делают. Тем не менее,

как только туземное население инстинктивно чувствует, что за теми, с кем им приходится иметь дело, не стоит ни силы, ни авторитета, ни симпатии, ни полной и щедрой поддержки пославшей их сюда страны, оно утрачивает всякое чувство порядка, что составляет самую основу их

цивилизации, точно так же как наши офицеры утрачивают чувство власти и авторитета, которые являются самой основной их деятельности во благо тех, к кому их сюда послали.

Логика Бальфура представляет интерес не в последнюю очередь потому, что полностью согласуется с исходными посылками всей речи. Англия знает Египет, Египет — это и есть то, что знает Англия; Англия знает, что Египет не способен к самоуправлению; Англия подтверждает это оккупацией Египта; для египтян Египет — это то, что оккупировала Англия и чем теперь она управляет, иностранная оккупация таким образом становится «самой основой» современной египетской цивилизации. Египет нуждается в британской оккупации и даже настаивает на ней. Но если эту исключительную близость между управляющими и управляемыми в Египте нарушат парламентские сомнения дома, тогда «авторитет тех, ... кто является доминирующей расой — и, как мне кажется, должен оставаться доминирующей расой — оказывается под угрозой». Страдает не только престиж Англии, «тщетно было бы ожидать от горстки британских чиновников — будь они наделены какими угодно достоинствами, пусть даже всеми мыслимыми качествами характера и гения, — что они смогут исполнить в Египте столь великую миссию, которую — не только мы, но и весь цивилизованный мир — возложили на них».*

* Эта и предшествующие цитаты из речи Артура Джеймса Бальфура в Палате общин приводятся по: Great Britain, Parliamentary Debates (Commons). 1910. 5th ser., 17. P. 1140–1146. См. также: Thornton A. P. *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power*. London: MacMillan & Co., 1959. P. 357–360. Речь Бальфура была посвящена защите политики Элдона Горста в Египте, ее обсуждение см.: Mellini, Peter John *Dreyfus*. Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt. Unpublished Ph. D. dissertation, Stanford University, 1971.

В качестве риторического действия речь Бальфура примечательна теми способами, какими он разыгрывает роли и представляет ряд персонажей. Там есть, конечно же, «англичане», в отношении которых местоимение «мы» используется со всем весом выдающегося и могущественного человека, ощущающего себя представителем всего самого лучшего, что только было в истории его нации. Бальфур также может говорить от имени всего цивилизованного мира, Запада, и сравнительно небольшого корпуса колониальных чиновников в Египте. Если он не говорит непосредственно от лица восточных народов, то потому, что они, помимо всего прочего, говорят на другом языке. Однако ему известно, что они чувствуют, поскольку он знает их историю, понимает их надежду на таких, как он, знает их чаяния. Но все же он говорит за них в том смысле, что они могли бы такое сказать, если бы их спросили и они оказались в состоянии отвечать, — если только нужны подтверждения тому, что и так очевидно: они — подчиненная раса, над которой доминирует раса, которая знает их и знает, что для них хорошо и что плохо, причем лучше, чем они могли бы это знать сами. Все их величие — в прошлом, в современном мире они полезны только потому, что могущественные и отвечающие современным требованиям державы смогли эффективно вывести их из состояния глубокого упадка и вернуть им доброе имя в качестве жителей производительных колоний.

Египет в особенности представляет собой удачный пример такого рода, и Бальфур прекрасно понимал, насколько имел право говорить такое — в качестве члена парламента своей страны, от лица всей Англии, всего Запада, всей западной цивилизации — о современном Египте. Ведь Египет был не просто еще одной колонией: он был оправданием западного империализма. До аннексии Англией он был практически хрестоматийным примером восточной отсталости. Он должен был стать триумфом английского знания и английской силы. В период между

1882 годом, годом начала английской оккупации Египта и разгрома националистического восстания полковника Араби,⁸ и 1907 годом, представителем Англии в Египте, господином Египта был Эвелин Бэринг (Baring) (известный также как «Овер-Бэринг»), лорд Кромер.⁹ 30 июля 1907 года именно Бальфур в Палате общин поддержал проект о предоставлении Кромеру по выходе в отставку 50 тысяч фунтов стерлингов в награду за его деятельность в Египте. По выражению Бальфура, Кромер *создал* Египет.

Все, к чему он прикасался, увенчивалось успехом ... Стараниями лорда Кромера на протяжении последней четверти века Египет поднялся с самого низкого места в социальной и экономической градации до того уровня, на котором он находится среди восточных наций теперь, я уверен, в полном одиночестве — процветая в финансовом и моральном отношении.*

Как именно измерялось моральное процветание Египта, Бальфур не рискнул сказать. Британский экспорт в Египет равнялся общему объему экспорта в Африку, что определенно говорит о своего рода совместном финансовом процветании Египта и Англии (правда, несколько неравномерном). Однако действительно важным делом была неоспоримая и всеобъемлющая опека Запада над восточными странами — от ученых, миссионеров, бизнесменов, солдат, учителей, которые подготовили и осуществили оккупацию, до функционеров высшего ранга, таких как Кромер и Бальфур, которые считали, что продумывают, направляют, а иногда даже заставляют Египет подыматься из восточного запустения к его нынешнему высокому положению.

* *Judd, Denis*. Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874–1932. London: MacMillan & Co., 1968. P. 286. См. также: P. 292. Даже в 1926 году Бальфур без тени иронии говорил о Египте как о «независимой нации».

Даже если успех Британии в Египте носит исключительный характер, говорил Бальфур, его никоим образом нельзя назвать необъяснимым или иррациональным. Дела Египта контролировались в соответствии с общей теорией, представленной как Бальфуrom в его представлениях о восточной цивилизации, так и Кромером в его повседневной управленческой деятельности в Египте. Самым важным в этой теории в первой декаде XX века было то, что она действительно работала, причем работала с ошеломительным успехом. Ее обоснование, если свести его к простейшей форме, было ясным, точным и легкодоступным. Есть люди Запада, и есть люди Востока. Первые господствуют, последние нуждаются в том, чтобы над ними господствовали, что обычно означает оккупацию их земель и жесткий контроль над внутренними делами, а их кровь и богатства при этом поступают в распоряжение той или иной западной державы. То обстоятельство, что Бальфур и Кромер, как мы вскоре это увидим, смогли свести человечество до столь безжалостной культурной и расовой сущности, еще не является показателем их особой пророчности. Скорее, это показатель того, насколько упрощенной стала общая доктрина к тому времени, когда ее применили на практике — упрощенной и эффективной.

В отличие от Бальфура, претендовавшего в отношении восточных народов на объективную универсальность, Кромер говорил о них конкретно, как о тех, кем управлял и с кем имел дело сначала в Индии, затем в течение 25 лет в Египте. За это время он стал главным генеральным консулом всей английской империи. «Восточные народы» Бальфура — это «подчиненные расы» Кромера, которым тот посвятил обширное эссе, опубликованное в «Edinburgh Review» в январе 1908 года. И вновь именно знание о подчиненных расах, или восточных народах делало управление ими простым и доходным делом. Знание дает силу, больше силы требует больше знания, и так далее в соответствии со все более прибыльной диалектикой информации

и контроля. Кромеровская позиция состоит в том, что английской империи ничего не грозит до тех пор, пока милитаризм и коммерческий эгоизм дома, а также «свободные институты» в колонии (в отличие от британского управления «в соответствии с законами христианской морали») удастся держать под контролем. Потому что, согласно Кромеру, если логика есть нечто такое, «существование чего восточный человек склонен всецело игнорировать», подходящий метод управления состоит не в том, чтобы применять к нему ультранаучные меры или физически вынуждать его принимать логику. Скорее, следует понять его ограниченность и «попытаться найти, к удовольствию подчиненной расы, более подходящие и, можно надеяться, более сильные узы единения между управляющими и управляемыми». За умиротворением подчиненной расы неизменно стоит имперская мощь, более эффективная по причине своего более тонкого понимания и нечастого использования, чем ее солдаты, жестокие сборщики налогов, и безудержная сила. Словом, империя должна быть мудрой, она должна обуздать свою алчность самоотвержением, а нетерпение — гибкой дисциплиной.

Выражаясь более явным образом, когда говорят, что коммерческий дух должен находиться под контролем, это означает, что, имея дело с индийцами, египтянами, шиллуками¹⁰ или зулусами, первый вопрос, который нужно себе задавать — что эти люди, которые в целом, говоря в масштабе всей страны, находятся более или менее *in statu pupillari*,¹¹ сами думают по поводу собственных интересов, хотя этот вопрос и требует серьезного рассмотрения. Однако важно, что каждый отдельный аспект следует рассматривать прежде всего с тех позиций, что в свете западного знания и опыта, согласованного с местными воззрениями, мы добросовестно считаем наилучшим для подчиненной расы, без оглядки на какое-либо реальное или предполагаемое преимущество, могущее выпасть на долю Англии как нации, или — как это чаще всего бывает — на

особые интересы, представленные каким-либо одним или несколькими влиятельными классами англичан. Если британская нация в целом будет настойчиво придерживаться этого принципа и станет строго следить за его соблюдением, мы никогда не создадим почвы для патриотизма вроде того, что строится на близости по расе или по языку. Возможно, нам удастся взрастить нечто вроде космополитической лояльности, основанной на уважении, всегда оказываемом выдающемуся таланту и бескорыстному поведению, и на благодарности за выгоды как уже приобретенные, так и ожидаемые в будущем. Тогда при всяком обороте дела мы можем надеяться, что египтяне хорошенько задумаются, прежде чем связывать свою судьбу с каким-либо будущим Араби... Даже дикарь в Центральной Африке в конце концов может научиться петь гимн в честь *Astraea Redux*¹² в лице британского чиновника, который отбирает у него джин, но взамен дает справедливость. Более того, выигрывает торговля.*

До какой степени «серьезному рассмотрению» должен подвергаться правитель предложения, исходящие от подчиненной расы, хорошо показало полное неприятие Кроммером египетского национализма. Свободные туземные институты, отсутствие иностранной оккупации, самодостаточный национальный суверенитет,— все эти вполне ожидаемые требования были последовательно отвергнуты Кроммером, который недвусмысленно утверждал, что «реальное будущее Египта ... лежит не на пути узкого национализма, охватывающего только коренных египтян, ... но, скорее, на пути широкого космополитизма».** Подчиненные расы сами не знают, что для них хорошо, а что плохо. Большинство из них были восточными людьми, чьи черты Кроммер хорошо знал, поскольку имел опыт об-

* *Baring, Evelyn, Lord Cromer. Political and Literary Essays, 1908–1913. 1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969. P. 40, 53, 12–14.*

** *Ibid.* P. 171.

щения с ними и в Индии, и в Египте. Одной из удобных для Кромера черт восточного человека было то, что способности управления им, хотя обстоятельства могут здесь или там несколько отличаться, почти везде были одинаковыми.* Конечно же, это потому, что восточные люди везде практически одинаковы.

Теперь мы, наконец, приближаемся к длительному времени складывавшемуся ядру эссенциального знания, как академического, так и практического, которое Кромер и Бальфур унаследовали от столетнего развития современного западного ориентализма: знание о восточных людях и знание самих восточных людей, их расы, характера, культуры, истории, традиций, общества и возможностей. Это знание было эффективным: Кромер был уверен, что опирался на него в управлении Египтом. Более того, это было проверенное и неизменное знание, поскольку «восточные люди» для всякой практической нужды были платонической сущностью, которую любой ориенталист (или восточный правитель) мог исследовать, понять и предъявить. Так, в главе 34 двухтомного труда «Современный Египет», авторитетном отчете о собственном опыте и достижениях, Кромер приводит своего рода персональный канон ориенталистской мудрости.

Сэр Альфред Лайель сказал мне однажды: «Точность совершенно чужда восточному уму. Каждый англо-индеец должен всегда помнить эту максиму». Недостаток точности, который легко превращается в лживость, — вот главная характеристика восточного ума.

Европеец — это сдержанный резонер, его фактические заключения лишены всякой двусмысленности, он природный логик, пусть даже никогда и не изучал логику специально, он по природе своей скептичен и требует до-

* *Owen, Roger. The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883–1907 // Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17 / Ed. Albert Hourani. London: Oxford University Press, 1965. P. 109–139.*

казательств, прежде чем принять истинность того или иного утверждения, его натренированный интеллект работает как своего рода механизм. Уму восточного человека, с другой стороны, как и его живописным улицам, в высшей степени недостает симметрии. Его умозаключения совершенно неряшливы. Хотя древние арабы и постигли в высокой степени своеобразную науку диалектики, их потомкам исключительно не хватает логических способностей. Часто они не способны вывести самые очевидные следствия из самого простого допущения, которое сами признают истинным. Попробуйте вытянуть простое утверждение факта из любого обычного египтянина. Его объяснения будут, как правило, пространны, но лишены ясности. Скорее всего, он, прежде чем дойдет до конца, с полдюжины раз будет противоречить сам себе. Зачастую он не выдерживает и самого мягкого перекрестного опроса.

Восточные люди, или арабы, таким образом показаны легковверными, «лишенными энергии и инициативы», в большей степени приверженными к «чрезмерной лестии», интригам, коварству и дурному обращению с животными. Восточные люди не могут идти либо по дороге, либо по тротуару (их беспорядочный ум не способен уловить то, что толковый европеец понимает сразу же, что дороги и тротуары как раз для того и сделаны, чтобы по ним ходили). Восточные люди — закоренелые лжецы, они «вялы и подозрительны», они во всем противоположны ясности, прямоте и благородству англо-саксонской расы.*

Кроммер и не пытается скрыть, что для него восточные люди всегда только и были, что человеческим материалом,

* *Baring, Evelyn, Lord Cromer. Modern Egypt. N. Y.: Macmillan Co., 1908. 2. P. 146–167.* Что касается британской точки зрения на британскую же политику в Египте, который полностью расходитя с позицией Кроммера, см.: *Blunt, Wilfrid Scawen. Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events. New York: Alfred A. Knopf, 1922.* Интересное обсуждение противодействия египтян британскому правлению см.: *Khouri, Mounah. A. Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882–1922. Leiden: E. J. Brill, 1971.*

которым он управлял в британских колониях. «Поскольку я всего лишь дипломат и администратор, подобающим предметом исследований которого является также человек, но лишь с точки зрения управления им,— говорит Кромер,— ...я удовольствуюсь тем, что отмечу следующий факт: так или иначе восточный человек обычно действует, говорит и думает ровно противоположным образом по отношению к европейцу».* Конечно, описания Кромера основываются отчасти на непосредственном наблюдении, хотя там и тут он обращается за поддержкой к ортодоксальным ориенталистским авторитетам (в особенности к Эрнесту Ренану и Костантену Вольне¹³). На их авторитет он также полагается, когда заходит речь о причинах подобного состояния восточного человека. Он не сомневается, что *любое* знание о восточном человеке подтвердит его взгляды, согласно которым, судя по описанию неспособности египтянина выдержать перекрестный опрос, восточный человек заведомо виновен. Преступление состоит в том, что восточный человек — это восточный человек, и четким знаком готовности, с какой принимается подобная тавтология, служит то, что такое можно было написать, даже не призывая на помощь европейскую логику или симметрию ума. Всякое отклонение от того, что считалось нормами поведения восточного человека, объявлялось неестественным. Поэтому в своем последнем Ежегодном докладе из Египта Кромер объявил египетский национализм «совершенно нестандартной идеей» и «растением, скорее, экзотическим, нежели присущим местной почве».**

Было бы неправильным недооценивать хранилища общепринятого знания, коды ориенталистской ортодоксии, на которые повсюду опираются в своих работах и в публичной политике Кромер и Бальфур. Просто сказать, что

* *Cromer. Modern Egypt. 2. P. 164.*

** Цит. по: *Marlowe, John. Cromer in Egypt. London: Elek Books, 1970. P. 271.*

ориентализм был рационализацией колониального правила — значит игнорировать ту степень, до которой колониальное правило заранее находило себе оправдание со стороны ориентализма, нежели на основе факта. Люди всегда делили мир на регионы, проводя реальные или мнимые различия между ними. Абсолютное разграничение между Востоком и Западом, которое Кромер и Бальфур принимали с таким самодовольством, является плодом многих годов и даже веков. Были, разумеется, бесчисленные путешествия и открытия, были контакты в форме торговли или войны. Более того, с середины XVIII века во взаимоотношениях Востока и Запада существовали два принципиальных элемента. Один из них — это рост систематического знания в Европе о Востоке, знания, подкрепленного колониальным опытом, равно как и широким распространением интереса ко всему чужому и необычному, используемое развивающейся наукой этнологией, сравнительной анатомией, филологией и историей. Впоследствии к этому систематическому знанию добавился немалый литературный корпус, созданный писателями, поэтами, переводчиками и талантливыми путешественниками. Другая черта отношений Востока и Европы состояла в том, что Европа всегда стояла в позиции силы, если не сказать господства. Об этом невозможно говорить эвфемизмами. Действительно, отношение сильного к слабому можно попытаться скрыть или смягчить, как это происходит тогда, когда Бальфур признает «величие» восточных цивилизаций. Но сущностное отношение на политической, культурной и даже религиозной основе выдвинулось (на Западе, поскольку нас здесь интересует именно этот аспект) отношением сильного партнера к слабому.

Для того чтобы выразить это отношение, использовали множество слов: Бальфур и Кромер, как правило, используют из них лишь несколько. Восточный человек иррационален, развращен, ребячлив, он «другой», тогда как европеец рационален, добродетелен, зрел, «нормален».

Но средством оживить это отношение неизменно было стремление подчеркнуть тот факт, что восточный человек жил в другом, но вполне организованном собственном мире, мире со своими собственными национальными, культурными и эпистемологическими границами и принципами внутренней связности. Тем не менее то обстоятельство, что мы привнесли в восточный мир возможность разумного постижения и идентичность, было результатом не его собственных усилий, но скорее следствием целого ряда сложных манипуляций, при помощи которых Запад идентифицировал Восток. Итак, обе черты культурного отношения, которые я упоминал выше, связаны между собой. Знание Востока, коль скоро оно исходит из силы, в определенном смысле *создает* Восток, восточного человека и его мир. На языке Кромера и Бальфура восточный человек изображен как тот, кого судят (как в суде), кого изучают и описывают (как в учебном плане), кого дисциплинируют (как в школе или тюрьме), кого необходимо проиллюстрировать (как в зоологическом справочнике). Дело в том, что в каждом из этих случаев восточный человек удерживается и репрезентируется в рамках доминирования. Откуда это все идет?

Сила культуры — не тот сюжет, который поддается простому обсуждению, и в этом одна из задач настоящей работы: проиллюстрировать, проанализировать и поразмышлять об ориентализме как осуществлении культурной силы. Иными словами, не стоит становиться на путь рискованных обобщений по поводу смутных, хотя и важных представлений о силе культуры до тех пор, пока не будет проанализировано достаточное количество материала. Но для начала, коль скоро речь идет о Западе XIX и XX веков, было высказано предположение, что Восток и все с ним связанное, если и не было в явной форме ему подчинено, то нуждалось в корректирующем исследовании со стороны Запада. Восток виделся как бы в рамке классной комнаты, уголовного суда, тюрьмы, иллюстри-

рованного руководства. В таком случае ориентализм — это знание о Востоке, помещающее все имеющее к нему отношение в рамку классной комнаты, суда, тюрьмы или учебника для внимательного изучения, суждения, дисциплинарного воздействия и управления.

В начале XX века люди, подобные Бальфуру и Кромеру, могли говорить то, что они говорили, и так, как они говорили, потому что еще более ранняя ориенталистская традиция снабдила их соответствующим вокабуляром, образным строем, риторикой и формами. Ориентализм был подкреплен определенным знанием, которое Европа, или Запад, в буквальном смысле навязала обширнейшей части земной поверхности, и сама его подкрепляла. Период стремительного развития институтов и содержания ориентализма в точности совпадает с периодом беспрецедентной экспансии Европы. С 1815 по 1914 год непосредственные колониальные владения Европы увеличились с 35 % поверхности земли до приблизительно 85 %.* В этот процесс оказались втянутыми все континенты, не только Африка и Азия. Двумя величайшими империями были Британская и Французская. Союзники и партнеры в одних делах, они были жестокими конкурентами в других. На Востоке, от восточных берегов Средиземного моря и до Индокитая и Малайи¹⁴ их колониальные владения и имперские сферы влияния находились рядом, часто накладываясь друг на друга, а нередко и сталкиваясь. Но именно на Ближнем Востоке, на землях арабского Востока, где, как считалось, культурные и расовые характеристики определялись исламом, Британская и Французская империи с наибольшей интенсивностью, знанием дела и сложностью встретились и друг с другом, и с «Востоком».

* *Magdoff, Harry*. Colonialism (1763 — с. 1970). Encyclopaedia Britannica. 15th ed. 1974. P. 893–894. См. также: *Fieldhouse D. K.* The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century. N. Y.: Delacorte Press, 1967. P. 178.

Для большей части XIX века, как выразился лорд Солсбери в 1881 году, общее представление о Востоке был чрезвычайно запутанным и проблематичным: «Если у вас появился ... верный союзник, который склонен вмешаться в дела страны, в которой вы имеете глубокие интересы — для вас открываются три перспективы: вы можете отказаться [от своего намерения], монополизировать [страну] или поделиться. Отказ от намерения означал бы, что мы позволили французам встать на нашем пути в Индию. Монополизация поставила бы нас слишком близко к грани войны. Так что мы решили поделиться».*

И они действительно поделились в тех формах, о которых пойдет речь в данном исследовании. Однако то, чем они делились — это не только земли, прибыли или правила, но и своего рода интеллектуальная власть, которую я и называю ориентализмом. В определенном смысле ориентализм был библиотекой или информационным архивом, как правило, — а в некоторых аспектах единодушно — разделяемым. Связывало этот архив в единое целое семейство идей** и общий ряд ценностей, по-своему эффективных. Эти идеи объясняли поведение восточного человека, они наделяли его определенной ментальностью, генеалогией и атмосферой и, что более важно, они позволяли европейцам общаться с ним, даже рассматривать восточного человека как явление, обладающее своими устойчивыми характеристиками. Но, как и любой набор устойчивых идей, представления ориенталистов повлияли как на тех, кого называли восточными людьми, так и на тех, кого называли людьми западными, европейцами. Коротко говоря, ориентализм, скорее, можно понимать как ряд понуж-

* Цит. по: *al-Sayyid, Afaf Lutfi*. Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations. N. Y.: Frederick A. Praeger, 1969. P. 3.

** Это выражение можно найти в: *Hacking, Ian*. The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference. London: Cambridge University Press, 1975. P. 17.

дений и ограничений мысли, чем некоторую позитивную доктрину. Если сущность ориентализма заключена в неискоренимом разделении западного превосходства и восточной неполноценности, нам следует быть готовыми к ответу на вопрос, каким образом в своем развитии и последующей истории ориентализм углубил и даже заострил это разделение. Когда обычной практикой для Британии XIX века стало отправлять своих администраторов из Индии или откуда-нибудь еще в отставку после достижения ими возраста 55 лет, произошло дальнейшее рафинирование ориентализма: ни одному восточному человеку не позволялось видеть человека Запада пожилым и утратившим силы, точно так же, как западному человеку не приходилось видеть самого себя в зеркале глаз подчиненной расы иначе, чем энергичным, неизменно бдительным молодым господином (Raj).*

На протяжении XIX—XX веков идеи ориентализма принимали различные формы. Прежде всего в Европе существовала унаследованная от европейского же прошлого обширная литература о Востоке. Отличительная особенность периода конца XIX—начале XX века (т. е. того периода, когда, согласно нашей позиции, ориентализм обретает современные черты) состоит в том, что именно тогда, по выражению Эдгара Кинета (Quinet),**¹⁵ наблюдается Восточный ренессанс. Многим мыслителям, политикам и художникам, принадлежащим к различным кругам, внезапно начинает казаться, что появилось новое понимание Востока, простирающегося от Китая до Средиземного моря. Это понимание отчасти явилось следствием повторного открытия и появления переводов восточных

* *Kiernan V. G.* The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire. Boston: Little, Brown & Co., 1969. P. 55.

** *Quinet, Edgar.* Le Génie des religions // Oeuvres complètes. Paris: Paguerre, 1857. P. 55–74.

текстов с таких языков, как санскрит, авестийский и арабский. Это также было результатом по-новому воспринимаемых отношений между Востоком и Западом. Для целей моего исследования ключевым моментом таких новых отношений с Ближним Востоком является вторжение Наполеона в Египет в 1798 году, вторжение, во многом оказавшееся моделью подлинно научного освоения одной, очевидно более сильной культуры, другой. Именно с наполеоновской оккупацией Египта пришел в движение процесс выстраивания отношений между Востоком и Западом, который до сих пор определяет наши культурные и политические перспективы. Наполеоновская экспедиция вместе с ее великим коллективным памятником эрудиции, «Description de l'Égypte»,¹⁶ открыла поле или пространство для ориентализма, поскольку Египет и вслед за ним другие исламские земли стали рассматривать как живую провинцию, лабораторию, арену для испытания эффективности западного знания о Востоке. Мы вернемся к наполеоновской авантюре несколько позже.

Вобрав в себя наполеоновский опыт, Восток в качестве корпуса западного знания претерпел модернизацию, и это вторая форма существования ориентализма XIX—XX веков. С начала этого периода, как мы увидим, почти повсеместно среди ориенталистов появляется стремление сформулировать свои открытия, опыт и озарения в современных терминах, выразить идеи по поводу Востока в тесной связи с реалиями модерна. Лингвистические исследования Ренана в области семитских языков в 1848 году, например, были выдержаны в стиле, который в значительной мере опирался на его авторитет в сфере современной сравнительной грамматики, сравнительной анатомии и расовой теории. Все это придало его (Ренана) ориентализму престиж и — другая сторона медали — открыло ориентализм более чем когда-либо прежде модным и весьма влиятельным течениям западной мысли. Ориентализм испытал на себе воздействие империализма, пози-

тивизма, утопизма, историзма, дарвинизма, расизма, фрейдизма, марксизма, шпенглерианства. Однако подобно многим естественным и социальным наукам ориентализм имел и собственные «парадигмы» исследования, свои научные общества, собственный истеблишмент. На протяжении XIX века престиж этой сферы значительно вырос, равно как репутация и влияние таких институтов, как *Société asiatique*, *the Royal Asiatic Society*, *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, *the American Oriental Society*.¹⁷ По мере роста этих научных обществ в Европе повсеместно стало расти и число профессиональных исследователей Востока, и, следовательно, ширилось число способов распространения ориентализма. Увеличению объемов знания и числа специальностей способствовала и ориенталистская периодика, начиная с «Fundgraben des Orients»¹⁸ (1809).

Однако лишь небольшая часть этой деятельности и малое число институтов существовало и процветало свободно, поскольку третья форма существования ориентализма налагала ограничения на саму мысль о Востоке. Даже наделенные таким живым воображением писатели того века, как Флобер, Нерваль, Скотт, были связаны некоторыми рамками, определявшими, что они могли испытать или сказать по поводу Востока. Поскольку ориентализм был в основе своей политическим видением реальности, его структуры способствовали выявлению различий между знакомым (Европа, Запад, «мы») и незнакомым (Восток, «они»). Такое видение в определенном смысле породило их, а затем служило обоим таким образом понимаемым мирам. Восточные люди жили в своем мире, «мы» — в своем. Видение и материальная реальность подпирали одна другую. Определенная свобода общения всегда была западной привилегией, поскольку он представлял более сильную культуру, он мог проникать, мог бороться, мог придавать форму и значение, как однажды выразился Дизраэли, великой азиатской загадке. Тем не менее, как я

полагаю, прежде упускали из виду ограниченный вокабуляр этой привилегированной позиции и сравнительную ограниченность подобного видения. Моя точка зрения состоит в том, что реальность ориентализма одновременно и антигуманна, и устойчива. Масштаб ориентализма, как и его институты и широкое влияние, сохраняются и поныне.

Но каким образом ориентализм действовал прежде и как он действует сейчас? Каким образом его можно описать в целом как исторический феномен, способ мышления, современную проблему и материальную реальность? Вновь обращаемся к Кромеру, человеку, который прекрасно владеет материалом и одновременно умеет извлекать из ориентализма выгоду. Он может дать нам ответ в первом приближении. В работе «Управление подчиненными расами» он сражается со следующей проблемой: как Британия, нация индивидуалистов, должна управлять неохватной империей в соответствии с определенным набором центральных принципов. Он противопоставляет «местного агента», который одновременно обладает специальными знаниями о туземцах и англо-саксонской индивидуальностью, и центральную власть в Лондоне. Первый мог «обращаться с субъектами локальных интересов таким образом, что мог причинить ущерб или даже поставить под серьезную угрозу имперские интересы. Центральная власть стремится устранить любую опасность такого рода». Почему? Потому что власть может обеспечить «гармоничное действие различных частей этой машины» и «должна пытаться, насколько это возможно, реализовать обстоятельства, обслуживающие управление зависимыми субъектами».* Язык этого высказывания туманен и неуклюж, но суть дела понять нетрудно. Кромер представляет себе местоположение власти на Западе, распространяющуюся оттуда на Восток чудовищную всеобъем-

* *Cromer. Political and Literary Essays. P. 35.*

лющую машину, подкрепляющую центральную власть и управляемую ею. То, что разные звенья машины поставляют на Восток — человеческий материал, материальные ценности, знания, которыми мы обладаем, — обрабатывается машиной и затем превращается в еще большую власть. Специалист непосредственно превращает то, что было всего лишь материей Востока, в полезную субстанцию: восточные народы, например, становятся подчиненной расой, примером «восточной» ментальности, — и все это ради возрастания «авторитета» метрополии. «Местные интересы» — это частные интересы ориенталиста, «центральная власть» — общий интерес имперского общества в целом. Кромер достаточно точно сознает управление знанием со стороны общества: знание — не важно в какой степени специальное — регулируется прежде всего местными заботами специалиста, затем общими соображениями социальной системы власти. Соотношение местных и центральных интересов сложно и запутано, но ни коим образом не беспорядочно.

В случае Кромера как имперского администратора, по его собственному выражению, «подобающим предметом исследований является также человек». Когда Папа провозгласил, что подобающим предметом изучения человечества является человек, он имел в виду всех людей, включая и «бедного индийца», тогда как «также» Кромера отсылает нас ко вполне определенному человеку, а именно к восточному человеку, которого можно выделить в качестве предмета «подобающего исследования». В этом смысле подобающее исследование восточных народов — это и есть ориентализм, подобающим образом отделенное от всех прочих форм знание, но в итоге полезное (в силу своей конечности) для материальной и социальной реальности, включающее в себя все знание всех времен, вспомогательное знание, приносящее пользу. Порядок суверенитета идет от Востока к Западу, мнимая цепь бытия, в наиболее явной форме представленная некогда Кипплингом.

Мул, конь, слон или вол подчиняется своему погонщику, а погонщик — сержанту, сержант — лейтенанту, лейтенант — капитану, капитан — майору, майор — полковнику, а полковник — бригадиру, командующему тремя полками, бригадир — генералу, который подчиняется вице-королю, который, в свою очередь, является слугой Императрицы.*

Столь же глубоко ложный, как эта чудовищная цепь подчинения, столь же жестко управляемый, как «гармоничная работа» у Кромера, ориентализм также может выражать силу Запада и слабость Востока — так, как это видится с Запада. Такая сила и такая слабость столь же внутренне присущи ориентализму, как они присущи любому взгляду, делящему мир на общие крупные части, сущности, между которыми имеется своего рода напряжение, задаваемое тем, что считается их радикальным различием.

В этом и состоит главный интеллектуальный сюжет, поднятый ориентализмом. Можно ли разделить человеческую реальность, — коль скоро она действительно выглядит разделенной — на четко отличающиеся друг от друга культуры, истории, традиции, общества, даже расы, и притом продолжать жить дальше по-человечески? Под жизнью по-человечески я имел в виду следующий вопрос: существует ли какой-либо способ избежать враждебности, выражаемой самим этим делением человечества на, скажем, «нас» (западных людей) и «их» (восточных людей). Ведь подобные разделения исторически и актуально использовались для того, чтобы навязать саму значимость этого различения на «тех» и «других» для, как правило, не слишком благовидных целей. Используя такие категории, как «восточный» и «западный», в качестве отправной и конечной точки анализа, исследования, публичной политики (а именно так их использовали Бальфур и Кромер), мы в результате обычно прихо-

* См.: *Raskin, Jonah. The Mythology of Imperialism. N. Y.: Random House, 1971. P. 40.*

дим к поляризации этого различия: восточные люди становятся еще более восточными, а западные — еще более западными, а на человеческое общение между различными культурами, традициями и обществами в итоге налагаются еще бóльшие ограничения. Короче говоря, с самого начала своей современной истории и до нынешних дней ориентализм как форма мысли, направленная на общение с иностранцами, обычно демонстрировал прискорбную тенденцию любого знания, основанного на столь жестких различиях как «Восток» и «Запад» — направлять мысль либо в западное, либо в восточное русло. Коль скоро эта тенденция стоит непосредственно в центре ориенталистской теории, западных практик и ценностей, чувство власти Запада над Востоком принимается как само собой разумеющееся, оно имеет статус научной истины.

Одна или две иллюстрации из современной жизни должны прояснить это наблюдение. Для людей власти совершенно естественно время от времени обследовать мир, с которым им приходится иметь дело. Бальфур проделывал такое достаточно часто. Современный политический деятель Генри Киссинджер также делает это (причем с исключительной степенью откровенности) в своем эссе «Внутренняя структура и внешняя политика». Драма, о которой идет речь, вполне реальна: Соединенные Штаты должны выстраивать свои действия в мире под давлением внутренних сил, с одной стороны, и международных реалий — с другой. Киссинджеру в его рассуждениях также приходится по этой причине устанавливать полярность между Соединенными Штатами и всем остальным миром. Кроме того, он вполне осознанно выступает как авторитетный представитель главной силы Запада, чья недавняя история и нынешние реалии ставят ее впереди всего мира, который, впрочем, не слишком охотно принимает ее господство. Киссинджер чувствует, что Соединенным Штатам удастся с бóльшим успехом общаться с индустриальным, развитым Запа-

дом, нежели с развивающимся миром. И вновь современный характер отношений между Соединенными Штатами и так называемым «третьим миром» (включающим в себя Китай, Индокитай, Ближний Восток, Африку и Латинскую Америку) явно представляет собой непростое скопление проблем, что не удастся скрыть даже Киссинджеру.

Метод рассуждения Киссинджера строится в соответствии с тем, что лингвисты называют бинарными оппозициями,¹⁹ т. е. он показывает, что существует два стиля во внешней политике (профетический и политический), два типа методов, два периода и так далее. Когда в конце исторической части своей аргументации он переходит к современному миру, то также подразделяет его на две половины: развитые страны и развивающиеся. Первая половина, к которой принадлежит Запад, «глубоко привержена представлению о том, что реальный мир существует независимо от наблюдателя, внешним по отношению к нему образом, познание состоит в установлении и классификации данных — и чем точнее, тем лучше». В доказательство своих слов Киссинджер ссылается на ньютоновскую революцию, ничего подобного чему в развивающемся мире не было: «Культуры, не испытавшие воздействия ньютоновского мышления, сохранили в сущности доньютоновское представление о том, что реальный мир существует почти полностью *внутри* наблюдателя». Следовательно, добавляет он, «эмпирическая реальность имеет существенно иное значение для многих новых стран, для обитателей Запада, потому что в определенном смысле они так и не прошли через процесс его открытия».*

В отличие от Кромера, Киссинджеру не приходится цитировать сэра Альфреда Лайеля по поводу неспособно-

* *Kissinger, Henry A. American Foreign Policy. N. Y.: W. W. Norton & Co., 1974. P. 48–49.*

сти восточного человека к точности. Отмеченная им особенность в достаточной мере бесспорна, чтобы нуждаться в каком-либо специальном обосновании. У нас была ньютоновская революция, а у них ее не было. Как мыслители, мы лучше них. Прекрасно, в итоге линии проведены почти таким же образом, как у Бальфура и Кромера. Тем не менее от британских империалистов Киссинджера отделяет шестьдесят лет или даже более. Многочисленные войны и революции убедительно доказали, что доньютоновский профетический стиль, который Киссинджер связывает с «неточностью», присущей развивающимся странам и Европе эпохи до Венского собора, не столь уж безнадежен. И вновь, в отличие от Бальфура и Кромера, Киссинджер считает своим долгом выразить уважение к этой доньютоновской перспективе, поскольку «она проявляет большую гибкость перед лицом современных революционных беспорядков». Таким образом, долг человека в постньютоновском (реальном) мире состоит в том, чтобы «создавать интернациональный порядок *до того*, как кризис вынудит нас к этому», другими словами, *нам* еще предстоит найти способ, каким мы сможем держать развивающиеся страны в узде. Разве это не то же самое, что и кромеровский образ гармонично работающей машины, направленной в конечном счете на благо центральной власти и противостоящей развивающемуся миру?

Киссинджер, возможно, даже не подозревал, с каким обладающим давней традицией массивом знания он имеет дело, когда разрезал мир надвое в соответствии с различиями концепций реальности — доньютоновской и посленьютоновской. Однако это различие в точности соответствует тому, какое проводят ортодоксальные ориенталисты, разделяя мир на восточных и западных людей. Как и различие ориенталистов, различие Киссинджера, несмотря на видимую нейтральность тона, все же не свободно от оценки. Такие слова, как «профетиче-

ский», «точность», «внутренний», «эмпирическая реальность» и «порядок», разбросаны по всему тексту, и они характеризуют привлекательные, знакомые, желательные достоинства, или же зловещие, странные, несущие с собой беспорядок недостатки. И традиционные ориенталисты, как мы увидим далее, и Киссинджер представляют себе разницу между культурами, во-первых, как разделяющий их фронт, во-вторых, как предложение Западу контролировать, обуздывать или каким-либо иным образом управлять Востоком (через посредство более совершенного знания и соответствующей власти). За счет каких последствий и какой ценой подобное воинствующее разделение поддерживалось, нет необходимости напоминать.

Под киссинджеровский анализ хорошо — даже слишком хорошо — подходит еще одна иллюстрация. В февральском номере за 1972 год «American Journal of Psychiatry» напечатано эссе Гарольда У. Глиддена (Glidden), который представлен как отставной сотрудник Разведывательного бюро при Государственном департаменте Соединенных Штатов. Название эссе («Арабский мир»), его тон и обсуждаемые темы выдают в нем присутствие в высшей степени характерного ориенталистского мышления. Так, на четырех страницах в две колонки дан психологический портрет народа с более чем стомиллионным населением, причем за период в 1300 лет. При этом Глидден называет четыре источника своих взглядов: недавно вышедшая книга о Триполи, один из номеров египетской газеты «Аль-Ахрам», периодическое издание *Oriente Moderno*²⁰ и книгу известного ориенталиста Маджида Хаддури (Majid Khadduri). Сама же статья претендует на то, чтобы раскрыть «внутреннее функционирование поведения арабов», которое с *нашей* точки зрения является «неправильным», но для арабов — «нормальным». После столь благожелательного начала нам говорят, что арабы во всем предпочитают конформизм, что они обитают в культуре сть-

да,²¹ чья «система престижа» предполагает умение привлекать последователей и зависимых людей, клиентов (как бы походя нам сообщают, что «арабское общество основано ныне и всегда будет основано на системе отношений клиент—патрон»), что арабы могут действовать только в конфликтных ситуациях, что их престиж основан исключительно на способности господствовать над другими, что культура стыда — и тем самым ислам как таковой — возводят в ранг добродетели мести (здесь Глидден торжествующе цитирует статью из номера от 29 июня 1970 год «Аль-Ахрам», где говорится, что «в 1969 году в Египте в 1070 случаях убийства, где злоумышленников удалось задержать, 20 % убийств были основаны на стремлении смыть обиду, в 30 % — на желании устранить реальную или воображаемую несправедливость и в 31 % — на мотиве кровной мести»), что если с западной точки зрения «единственный рациональный выход для арабов — это помириться, ... для арабов подобная ситуация направляется логикой иного типа, а стремление к объективности в арабской системе координат вовсе не является ценностью».

Глидден продолжает, теперь даже с еще большим энтузиазмом: «Это примечательный факт, что пока арабская система ценностей требует абсолютной солидарности внутри группы, она в то же время способствует своего рода соперничеству среди ее членов, которое оказывается разрушительным для той же солидарности», в арабском обществе только «успех принимается во внимание», а «цель оправдывает средства», арабы «естественным образом» живут в мире, который «характеризуется тревогой, выраженной во всеобщих подозрительности и недоверии, что получило название диффузной (free floating) враждебности», «искусство уловок и ухищрений высоко развито в арабской жизни, как и в исламе в целом», потребность араба в мести превосходит все прочее, в противном случае он будет ощущать «разрушающий его

Я» стыд. Тем самым, если «западные люди высоко ставят в своей системе ценностей мир» и если «мы обладаем развитым сознанием ценности времени», для арабов все это обстоит иначе. «В действительности,— говорят нам,— в арабском племенном обществе (откуда происходят арабские ценности) раздор, а вовсе не мир был нормальным положением дел, и потому набеги были одним из двух основных способов поддержания экономики». Целью такого научного исследования было просто-напросто показать, что на западной и восточной шкалах ценности «сравнительные позиции элементов совершенно различны».*

Вот подлинный апогей ориенталистской самонадеянности. Не просто утверждаются расхожие общие места, но попирается само достоинство истины, нет никаких попыток увязать теоретические характеристики черт восточного человека с его поведением в реальном мире. С одной стороны, есть западные люди, и, с другой, есть восточные люди, арабы. Первые (порядок не важен) рациональны, миролюбивы, либеральны, логичны, способны придерживаться реальных ценностей, лишены природной подозрительности; последние не обладают ни одной из этих черт. Из какого коллективного или хотя бы партикуляризированного взгляда на Восток рождаются подобные суждения? Какие специальные навыки, какое имагинативное давление, какие институты и традиции, какие культурные силы задают подобное сходство в описаниях Востока между Кромером, Бальфуrom и нашими современными государственными деятелями?

* *Glidden, Harold W.* The Arab World // *American Journal of Psychiatry*. Vol. 128, no. 8. February 1972. P. 984–988.

II

Имагинативная география и ее репрезентации: ориентализация Востока

Строго говоря, ориентализм — это сфера научного исследования. На христианском Западе официальный отсчет ориентализма ведется от решения Венского церковного собора в 1312 году открыть ряд кафедр «арабского, греческого, древнееврейского и сирийского языков в Париже, Оксфорде, Болонье, Авиньоне и Саламанке».* Тем не менее, любой разговор об ориентализме должен учитывать не только профессиональных ориенталистов и их труды, но также и само представление об этом поле исследования, которое основывается на географической, культурной, лингвистической и этнической категории под названием «Восток». Поля [исследований], конечно же, создаются людьми. Со временем они приобретают связность

* *Southern R. W.* Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1962. P. 72. См. также: *Dvornik, Francis.* The Ecumenical Councils. New York: Hawthorn Books, 1961. P. 65–66: «Особый интерес представляет одиннадцатый канон, определяющий, что кафедры для преподавания древнееврейского, греческого, арабского и халдейского должны быть созданы при главных университетах. Это предложение исходило от Раймонда Луллия, который отстаивал необходимость изучения арабского как лучшее средство для обращения арабов. Хотя канон остался практически без последствий, поскольку трудно было найти достаточное количество преподавателей восточных языков, сам факт его принятия говорит о росте миссионерских настроений на Западе. Григорий X надеялся также на обращение монголов, а францисканские монахи в своем миссионерском рвении проникли в самые глубины Азии. Несмотря на то, что эти цели не были достигнуты, миссионерский дух продолжал развиваться». См.: *Fück, Johann W.* Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

и целостность, потому что ученые так или иначе посвящают себя тому, что представляется им надлежащим предметом исследования. Однако совершенно ясно, что поле исследования в действительности редко когда задается так уж просто, как об этом говорит большинство его ревностных сторонников, — обычно это ученые, профессора, эксперты и тому подобные. Кроме того, это поле может даже в самых традиционных дисциплинах, таких как филология, история или теология, изменяться столь радикально, что универсальное определение предмета исследования оказывается практически невозможным. Определенно, именно так обстоит дело с ориентализмом, причем по самым любопытным причинам.

Говоря о научной специализации как о географическом «поле», мы отчетливо понимаем, что в случае ориентализма никто даже представить себе не может какое-то симметричное поле под названием «оксидентализм».²² В этом виден особый, можно даже сказать, аномальный подход ориентализма. Хотя многие научные дисциплины предполагают определенную позицию в отношении, так сказать, *человеческого* материала (историки судят о прошлом человечества, исходя из определенной удобной позиции в настоящем), подобная фиксированная, более или менее тотальная географическая позиция в отношении столь разнообразных социальных, лингвистических, политических и исторических реалий беспрецедентна. Специалист по классическим языкам, по романистике, даже американист, — все они фокусируются на сравнительно небольшой части мира, вовсе не претендуя на то, чтобы заниматься половиной мира. Но ориенталисты традиционно занимаются Востоком (специалист по исламскому праву, как и эксперт по китайским диалектам в равной мере называют себя ориенталистами). Мы должны научиться принимать огромный, почти необъятный размер этой сферы плюс практически бесконечную возможность ее дробления в качестве одной из главных характеристик

ориентализма — характеристики, которая отчетливо выступает в беспорядочной амальгаме имперской неопределенности и точных деталей.

Все это является описанием ориентализма как академической дисциплины. Суффикс «изм» в слове «ориентализм» служит для того, чтобы настаивать на отличии этой дисциплины от всех остальных. Правилom в академическом развитии ориентализма было расширение его масштаба, а не повышение степени избирательности. Ренессансные ориенталисты, такие как Эрпений (Erpenius) и Гийом Постель (Guillame Postel), были преимущественно специалистами по библейским языкам, хотя Постель и хвалился, что может пройти через всю Азию вплоть до Китая без переводчика. В целом до середины XVIII века ориенталистами были ученые, занимавшиеся библеистикой, изучавшие семитские языки, специалисты по исламу или, коль скоро иезуиты заново открыли для изучения Китай, синологи. Однако вся срединная часть Азии не была освоена в академическом отношении вплоть до конца XIX века, пока Анкетиль-Дюперрон и сэр Уильям Джонс не смогли внятно продемонстрировать исключительное богатство авестийского языка и санскрита. К середине XIX века ориентализм стал столь обширной сокровищницей учености, какую себе только можно представить. Существует два надежных показателя этого нового, победоносного эклектизма. Один из них — энциклопедическое описание ориентализма приблизительно с 1765 по 1850 год, данное Раймоном Швабом в его «Восточном Возрождении».* Помимо научного исследования

* *Schwab, Raymond*. La Renaissance orientale. Paris: Payot, 1950. См. также: *Barthold V.-V*. La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie. Trans. B. Nikitine. Paris: Payot, 1947, и соответствующие страницы в: *Benfey, Theodor*. Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland. Munich: Gottaf-schen, 1869. По поводу поучительного различия см.: *Monroe, James T*. Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Leiden: E. J. Brill, 1970.

Востока, которым занимались на протяжении этого периода ученые-профессионалы, в Европе разворачивается настоящая эпидемия увлечения Востоком, затронувшая практически каждого крупного поэта, эссеиста и философа того периода. Шваб считает, что термин «восточный» обозначает энтузиазм любителей и профессионалов ко всему связанному с Азией, что было синонимом всего экзотического, таинственного, глубокого и плодovitого. Это представляет собой дальнейшее распространение на Восток аналогичного энтузиазма Европы в отношении Греции и античного Рима в эпоху Высокого Возрождения. В 1829 году Виктор Гюго выразил эту смену направлений следующим образом: «Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste».*²³ Таким образом, ориенталист XIX века был либо ученым (синологом, исламистом, индоевропеистом), либо талантливым энтузиастом («Восточные мотивы» Гюго, «Западно-восточный диван» Гете), или же тем и другим одновременно (Ричард Бертон, Эдвард Лэйн, Фридрих Шлегель).

Второй показатель того исключительного характера, который ориентализм приобрел после Венского собора, можно найти в хрониках XIX века самого этого предметного поля. Наиболее полным в этом отношении является «Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales» Жюль Моля (Jules Mohl)²⁴ — двухтомный обзор всего достойного внимания, что произошло в ориентализме между 1840 и 1867 годами.** Моль был секретарем Азиатского общества в Париже, а Париж в первой половине XIX века был столицей ориенталистского мира (и даже, согласно Вальтеру Беньямину, столицей XIX века вообще). Таким обра-

* *Hugo, Victor. Oeuvres poétiques / Éd. Pierre Albouy. Paris: Gallimard, 1964. Vol. 1. P. 580.*

** *Mohl, Jules. Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867. 2 vols. Paris: Reinwald, 1879–1880.*

зом, положение Моля в Обществе как нельзя более соответствовало центральной позиции в ориентализме в целом. Едва ли найдется что-либо, сделанное европейскими учеными и имеющее отношение к Азии на протяжении этих 27 лет, что Моль не включил бы в свои «*études orientales*». Его заметки касаются, конечно, прежде всего публикаций, но спектр опубликованного материала, представляющего интерес для ученых-ориенталистов, истине поражает. Это и арабский язык, и бесчисленные индийские диалекты, древнееврейский, пехлеви, ассирийский, вавилонский, монгольский, китайский, бирманский, месопотамский, яванский языки: список считавшихся ориенталистскими филологических работ бесконечен. Более того, ориенталистские исследования охватывают собой все, от редактирования и перевода текстов — до нумизматики, антропологии, археологии, социологии, экономики, истории, литературы и культурологии в каждой из известных азиатских и северо-американских цивилизаций, древних и современных. «История европейских ориенталистов в XII—XIX столетиях (1868—1870)» Гюстава Дюга (Gustave Dugat)* — это история лишь основных фигур, но и здесь спектр представленного не менее широк, чем у Моля.

Подобный эклектизм имеет тем не менее свои белые пятна. Академические ориенталисты по большей части интересовались классическим периодом предмета своего изучения — языка или общества. И до самого конца века, за единственным важным исключением наполеоновского Института Египта, серьезного внимания академическому изучению современного, или реального Востока не уделялось. Более того, в общем и целом Восток, который они изучали, был миром текстов. Восток оказывал влияние посредством книг и манускриптов, в

* *Dugat, Gustave. Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle. 2 vols. Paris: Adrien Maisonneuve, 1868—1870.*

отличие, как это было в случае с влиянием Греции на Ренессанс, от воздействия через миметические артефакты — скульптуру и керамику. Даже самый контакт ориенталистов с Востоком носил текстуальный характер, так что, как сообщают некоторые немецкие ориенталисты начала XIX века, первый же взгляд на восьмирукую индийскую статую полностью отбил у них вкус к ориенталистике.* Когда ученый-ориенталист путешествовал по стране своей специализации, то неизменно рассматривал ее сквозь неоспоримые абстрактные максимы по поводу «цивилизации». Редко когда ориенталистов интересовало что-нибудь еще помимо доказательства верности этих банальных «истин», добываемых через их применение (впрочем, без особого успеха) к непонимающим, а следовательно, выродившимся туземцам. Наконец, сами сила и масштаб ориентализма породили не только громадный объем конкретного знания о Востоке, но также и знание, так сказать, второго порядка, сокрытого в таких областях, как «восточная» сказка, мифология таинственного Востока, представление об азиатской непостижимости, — живущего своей собственной жизнью. Это было то, что В. Дж. Кирнан (Kiernan) кстати назвал «коллективными грезами Европы о Востоке».** Одним из счастливых следствий этого обстоятельства было то, что значительное число крупнейших писателей XIX века были восторженными поклонниками Востока: думаю, что совершенно корректно говорить об ориентализме как о литературном жанре, представленном такими именами, как Гюго, Гете, Нерваль, Флобер, Фитцджеральд и многие другие. Неизбежным дополнением такой работы является своего рода диффузная мифология Востока — Восток, который ведет свой счет не

* См.: *Gérard, René. L'Orient et la pensée romantique allemande.* Paris: Didier, 1963. P. 112.

** *Kiernan. Lords of Human Kind.* P. 131.

только от современных подходов и популярных пред-
рассудков, но также от того, что Вико называл сомне-
нием наций и ученых. Я уже упоминал о политическом
использовании такого материала в XX веке.

Сегодня ориенталисты называют так сами себя значи-
тельно реже, чем это было еще перед Второй мировой
войной. Однако такое название все еще полезно, по-
скольку в университетах существуют программы и отде-
ления восточных языков или восточных цивилизаций.
Существует восточный «факультет» в Оксфорде, Отде-
ление Восточных исследований в Принстоне. Не далее как
в 1959 году Британское правительство уполномочило
специальную комиссию «рассмотреть состояние дел в
области восточных, славянских и восточно-европейских,
а также африканских исследований, ... обсудить, дать ре-
комендации и предложения на будущее».* В «Отчете
Хэйтера», как его окрестили по опубликованию в
1961 году, не чувствуется никакой озабоченности столь
широким употреблением термина «восточные», посколь-
ку сочли, что его успешно применяют таким же образом
и в американских университетах. Даже величайший ав-
торитет в современных англо-американских исследова-
ниях по исламу Г. А. Р. Гибб предпочитал сам себя назы-
вать ориенталистом, а не арабистом. Сам Гибб, класси-
цист, мог использовать этот уродливый неологизм «стра-
новедение» (*area studies*) в отношении ориентализма как
способ показать, что страноведение и ориентализм в ито-
ге оказываются взаимозаменяемыми географическими
наименованиями.** Однако, по моему мнению, это удач-
но раскрывает более любопытные взаимоотношения ме-

* University Grants Committee: Report of the Sub-Committee on
Oriental, Slavonic, East European and African Studies. London: Her
Majesty's Stationery Office, 1961.

** *Gibb H. A. R. Area Studies Reconsidered*. London: School of Oriental
and African Studies, 1964.

жду знанием и географией, о чем я хотел бы вкратце рассказать.

Несмотря на отвлекающие нас многочисленные смутные желания, импульсы и образы, ум постоянно стремится вырабатывать то, что Клод Леви-Строс назвал наукой конкретного.* Например, примитивное племя приписывает определенное место, функции или значение всякому виду растений из окружающей его среды. Многие из этих трав и цветов не имеют практической пользы, но, как утверждает Леви-Строс, сознание нуждается в поддержании порядка, а порядок достигается различением и фиксацией, надежной фиксацией всего, что отмечается сознанием, так чтобы эти заметки можно было отыскать вновь, а потому наделяя вещи определенной ролью в экономике объектов и прочих реалий, составляющих их ближайшее окружение. Такой тип зачаточной классификации обладает собственной логикой, но ее законы, согласно которым зеленый папоротник в одном обществе является символом величия, а в другом считается вредоносным, не являются универсальными, их нельзя предсказать рационально. В том, как эти различия устанавливаются, неизменно присутствует доля чистого произвола. Вслед за ними и в ценностях, если только удастся более-менее полностью докопаться до их истории, обнаружится, по всей вероятности, та же доля произвола. Это хорошо видно на примере моды. Почему парики, кружевные воротнички и сапоги с высокой шнуровкой в конце концов исчезли после того, как были в ходу в течение десятилетий? Частью ответ касается их удобства, а частью — свойственной моде красоты. Но если мы примем, что все в истории, как и она сама, делается людьми, то становится более понятно, как такое возможно. Многим

* См.: *Lévi-Strauss, Claude. The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1967. Chaps. 1–7. Рус. пер.: Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.*

объектам, местам или временам приписываются роли и придаются смыслы, которые обретают объективную достоверность лишь *после* того, как операция уже проделана. В особенности это касается всего сравнительно непривычного, например, иностранцев, мутантов, или «ненормального» поведения.

Вполне можно утверждать, что некоторые отдельные предметы являются созданием ума и что эти предметы, обретая объективное существование, обладают лишь фиктивной реальностью. Группа людей, живущих на нескольких акрах земли, устанавливает границы между своей землей и землями ближайших соседей, а также более отдаленными территориями, которые они называют «землей варваров». Другими словами, такая универсальная практика обозначения в сознании знакомого пространства как «нашего», а незнакомого как «их» пространства — это способ проведения географических различий, которые могут носить в целом совершенно произвольный характер. Я использую здесь слово «произвольный» потому, что имагинативная география в стиле «наша земля — земля варваров» не обязательно предполагает, что варвары тоже признают это различие. Достаточно и того, что эту границу провели в своем сознании «мы», а «они» становятся «ими» потому, что и их территории, и их ментальность маркируются как отличные от «наших». В определенной степени складывается впечатление, что таким вот негативным образом устанавливают свою идентичность и современные, и примитивные общества. Афинянин V века, скорее всего, чувствовал себя неварваром именно потому, что явственно ощущал себя афинянином. Географические границы вполне ожидаемым образом соотносятся с социальными, этническими и культурными границами. Тем не менее зачастую это чувство, на котором основывается ощущение себя как неиноземца, строится на весьма смутном представлении о том, что лежит там «вовне», за пределами его территории. Незнакомое пространство в боль-

шом количестве заполняют всякого рода предположения, ассоциации и домыслы.

Французский философ Гастон Башляр проанализировал то, что называется поэтикой пространства.* Внутреннее пространство дома, говорит он, приобретает смысл близости, скрытности, безопасности — реальной или воображаемой — на основе кажущегося присущего ему опыта. Объективное пространство дома — углы, коридоры, потолок, комнаты — куда менее значимо, чем то, которое наделено поэтическим смыслом. Обычно оно обладает имажинативной, или фигуративной, ценностью, которую мы можем именовать и чувствовать: так дом может быть домом с призраками, домом уютным, похожим на тюрьму или магическим. Так пространство приобретает эмоциональный и даже рациональный смысл в ходе своего рода поэтического процесса, посредством чего пустые или безымянные далекие пространства обретают для нас здесь смысл. Аналогичным образом обстоит дело со временем. Большая часть того, с чем у нас ассоциируется или что нам известно о таком периоде как «давным-давно», «начало» или «во веки веков», носит поэтический характер — оно рукотворно. Для историка, занимающегося египетским Средним царством, «давным-давно» имеет более определенное и четкое значение, но даже оно не в состоянии полностью снять то имажинативное, квазибеллетристическое свойство, которое, как мы ощущаем, таится во временах далеких и отличных от нашего. Нет сомнений, что имажинативная география и история помогают уму обострить самоощущение, подчеркивая расстояние и различие между тем, что ему близко, и тем, что далеко. Не так уж редко нам кажется, что мы были бы более «у себя дома» где-нибудь в XVI столетии, или же на Таити.

* *Bachelard, Gaston. The Poetics of Space. Trans. Maria Jolas. N. Y.: Orion Press, 1964. Рус. пер.: Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М.: РОСПЭН, 2004.*

Однако вряд ли можно утверждать, что роль воображения в наших представлениях о времени и пространстве или даже истории и географии более велика, чем во всех прочих сферах. Существуют такие науки, как позитивная история и позитивная география, которые в Европе и Соединенных Штатах добились впечатляющих успехов. Ученые сегодня знают больше о мире, его прошлом и настоящем, чем они знали, например, во времена Гиббона. Тем не менее это не то же самое, что утверждать, будто им известно все достойное познания, или, что еще важнее, будто эти знания смогли рассеять рассматриваемые нами имагинативную географию и историю. Мы не ставим здесь перед собой задачу выяснить, действительно ли имагинативное знание такого рода пронизывает историю и географию или оно в некотором смысле преобладает над ними. Скажем пока так, что оно присутствует там как нечто *большее*, нежели то, что представляется просто позитивным знанием.

С древнейших времен Восток для Европы был чем-то бóльшим, чем о нем было известно эмпирически. По крайней мере до начала XVIII века, как это изящно показал Р. У. Саутерн, понимание европейцами одной из восточных культур — ислама — было хоть и невежественным, но комплексным.* Определенные ассоциации с востоком (East) — не столь уж невежественные, но и не вполне грамотные — неизменно группируются вокруг понятия Востока (Orient).²⁵ Рассмотрим сначала разграничительную линию между Востоком и Западом. Уже во времена «Илиады» она казалась достаточно отчетливой. Две из наиболее глубоких и влиятельных характеристик, из числа тех, что ассоциируются с востоком (East), присутствуют уже в «Персах» Эхила, самой ранней, и в «Вакханках» Еврипида, самой поздней из дошедших до нас афинских драм. Эхил передает ощущение катастрофы, охватившее

* Southern. Western Views of Islam. P. 14.

персов при известии о поражении армий под предводительством царя Ксеркса. Хор декламирует следующую строфу:

Вся стонет Азия теперь,
Осиротевшая земля:
«Повел их за собою Ксеркс,
Их гибели виною Ксеркс,
Все это горе неразумный Ксеркс
Уготовил кораблям.
Почему, не зная бед,
Правил Дарий, древних Суз
Повелитель дорогой,
Славных лучников начальник?»*

Здесь важно то, что Азия говорит через и благодаря во-
ображению европейцев, которые представлены победите-
лями Азии,— того лежащего за морем враждебного «дру-
гого» мира. Азии же приписывается чувство опустошен-
ности, потери, катастрофы, что воспринимается как
возмездие за вызов Востока Западу, а также стенания по
поводу славного прошлого Азии, когда она сама праздно-
вала победу над Европой.

В «Вакханках», возможно, самой азиатской из всех ат-
тических драм, явно указывается на родство Диониса с
Азией и всей пугающей чрезмерностью восточных мисте-
рий. Пенфей, царь Фив, убит своей матерью Агавой и ее
спутницами вакханками. Оскорбив Диониса тем, что не
признал его силу и божественность, Пенфей за это страш-
но наказан, и драма кончается всеобщим признанием
ужасной власти эксцентричного бога. Современные ком-
ментаторы «Вакханок» не преминули отметить, что драма
обладает исключительным масштабом интеллектуального
и эстетического воздействия, но от них не ускользнули и
прочие исторические детали, говорящие, что Еврипид

* *Aeschylus. The Persians. Trans. Anthony J. Podleck. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970. P. 73–74. См.: Эсхил. Персы // Драмы / Пер. С. Апта. Стасим 1, строфа 1, строки 548–557.*

«несомненно находился под влиянием тех новых черт, которые дионисийский культ должен был усвоить в свете чужестранных экстатических религий Бендиса, Кибелы, Сабазия, Адониса и Изиды,²⁶ проникших из Малой Азии и Леванта и исчезнувших из Пирея и Афин за годы бесполезной и становившейся все более бессмысленной Пелопонесской войны».*

Две черты Востока, отделяющие его от Запада в обеих этих драмах, останутся важными мотивами и во всей европейской имажинативной географии. Проведена граница между континентами. Европа могущественна и может отчетливо выражать свои мысли (артикулирована), Азия — побеждена и удаленна. Эсхил *репрезентирует* Азию, заставляя ее говорить устами пожилой персидской царицы, матери Ксеркса. Именно Европа говорит за Восток. Эта артикуляция является прерогативой не кукловода, но подлинного творца, чья жизнетворная сила репрезентирует, одушевляет, конституирует в любом ином случае безмолвное и опасное пространство, лежащее за пределами знакомых границ. Есть аналогия между оркестрой Эсхила, которая вмещает в себя азиатский мир, каким его понимает автор, и ученой оболочкой ориенталистской мудрости, которая также всегда будет взирать на бескрайнюю и аморфную массу Азии пусть зачастую и с симпатией, но всегда с доминирующих позиций. Во-вторых, это мотив Востока как лукавого и вкрадчивого врага. Рациональность подрывается восточной чрезмерностью, этой таинственно-привлекательной противоположностью того, что представляется нормальными ценностями. Границу, отделяющую Восток от Запада, символизирует та суро-

* *Euripides. The Bacchae.* Trans. Geoffrey S. Kirk. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970. P. 3. По поводу дальнейшего обсуждения различия Европа-Восток см.: *Mazzarino, Santo. Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica.* Florence: La Nuova Italia, 1947 и: *Denys, Hay. Europe: The Emergence of an Idea.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

вость, с какой Пенфей поначалу отвергает истеричных вакханок. И если затем он сам становится вакхантом, то это наказание не столько за то, что он уступил Дионису, сколько за то, что первоначально неверно оценил безумие Диониса. Урок, который преподносит Еврипид, усилен присутствием в драме Кадма и Тирезия, мудрых старцев, которые поняли, что «не царь один повелевает людям»,* — есть еще и суждение, говорят они, что означает способность правильно оценить власть чуждых сил и разумно найти с ними общий язык. В последующем восточные мистерии принимали всерьез не в последнюю очередь потому, что те подвергали западный ум новым испытаниям в его извечных амбициях и стремлении к власти.

Однако одно значительное разделение — между Западом и Востоком — влечет за собой и другие, меньших масштабов, особенно если естественные процессы цивилизации побуждают нас к таким направленным вовне занятиям, как путешествие, завоевание, поиск новых впечатлений. В классических Греции и Риме свой вклад в фонд таксономических познаний, разделяющих друг от друга расы, регионы, нации и умы, внесли географы, историки, общественные деятели, такие как Цезарь, ораторы и поэты. Большая часть этого фонда существовала ради самого себя и служила доказательством того, что римляне и греки превосходили все прочие народы. Однако интерес к Востоку имеет собственную традицию классификации и иерархии. По крайней мере с конца II века до н. э. ни один путешественник или устремленный на Восток амбициозный западный властитель, который побывал на Востоке после Геродота — историка, путешественника, неутомимого собирателя диковин — и Александра — царя-воина, ученого-завоевателя — не был забыт. Тем самым Восток был поделен на те области, которые уже прежде были из-

* *Euripides*. *Vacchae*. P. 52. См.: *Еврипид*. Вакханки // Трагедии / Пер. И. Ф. Анненского. В 2-х т. М., 1969. Строка 310.

вестны, посещены, завоеваны Геродотом и Александром или их эпигонами, и на те, которые в это число не вошли. Христианство завершило установление основных внутривосточных сфер: был Ближний Восток и был Дальний Восток, Восток известный, который Рене Груссе (Grousset) назвал *l'empire du Levant* (Левантийской империей), и новый Восток. Тем самым Восток в умственной географии выступал попеременно то как Старый мир, куда мы возвращаемся как в Эдем или в Рай и где нужно воплотить вновь прежде уже бывшее, то как совсем новая область, куда мы приходим, как Колумб в Америку, для того чтобы основать Новый мир (хотя по иронии судьбы сам-то Колумб считал, что открыл новую часть Старого мира). Конечно, ни один из этих вариантов Востока не был в точности именно таким или другим: примечательно именно их чередование, их искушающая суггестивность, их способность увлекать и спутывать ум.

Примите во внимание, что Восток, и в особенности Ближний Восток, еще со времен античности воспринимался на Западе как его великая комплементарная противоположность. Были Библия и становление христианства, были путешественники, как Марко Поло,²⁷ которые составили карту торговых путей и схемы выверенной системы торгового обмена, а после него Лодовико ди Вартема и Пьетро делла Валле;²⁸ были такие сочинители, как Мандевиль,²⁹ были грозные нашествия восточных завоевателей, преимущественно, конечно же, исламских; были воинственные паломники, в основном крестоносцы. В целом внутренне структурированный архив строится на основе литературы, связанной с такого рода опытом, чем и обусловлено ограниченное число типичных форм: путешествие, история, басня, стереотип, полемическая конфронтация. Существуют некие очки, через которые воспринимают Восток (Orient), они задают язык, восприятие и форму общения между востоком (East) и западом. Определенное единство всем этим многочисленным формам

общения придают те чередования (*vacillation*), о которых я упоминал выше. Нечто заведомо чуждое и удаленное по той или иной причине приобретает статус более или менее знакомого. Ситуации предстают уже ни как полностью новые, ни как абсолютно известные, появляется новая опосредующая категория — категория, позволяющая людям воспринимать новое (то, с чем они сталкиваются впервые) как версию известного прежде. В сущности такая категория есть не столько способ получения новой информации, сколько метод контроля за тем, что кажется угрозой неким устоявшимся взглядам. Если сознанию внезапно приходится иметь дело с радикально новой формой жизни — как, например, с исламом, пришедшим в Европу в начале средневековья, — то реакция целого будет консервативной и оборонительной. Ислам объявляется новой ложной версией некоего прежнего опыта, в данном случае — христианства. Угроза приглушена, привычные ценности сохранены, и в конце концов сознание снижает давление на себя за счет того, что приспособливает все под себя в качестве либо «изначального», либо «уже прежде бывшего». С исламом «справились»: его новизна и суггестивность поставлены под контроль, так что проводимые далее более тонкие различия были бы невозможны, останься изначальная новизна ислама неосвоенной. Тем самым отношение к Востоку в целом со стороны Запада колеблется между презрительным отношением к нему как к чему-то известному и трепетом восхищения его новизной (или даже страхом перед ней).

Тем не менее там, где речь заходила об исламе, если и не всегда уважение, то уж страх у европейцев был в порядке вещей. После смерти Мохаммеда в 632 году военная, а позднее и культурная гегемония ислама существенно возросла. Сначала Персия, Сирия и Египет, а затем Турция, Северная Африка склонились перед исламскими армиями, в VIII и IX веках были завоеваны Испания, Сицилия и отдельные области Франции. К XIII—XIV веку владыче-

ство ислама распространилось на Индию, Индонезию и Китай. И на столь неслыханное оскорбление Европа смогла ответить за небольшим исключением только лишь страхом или своего рода благоговением. Христианских авторов, бывших свидетелями исламских завоеваний, мало интересовали знание, высокая культура, обычная роскошь мусульман, которая, по выражению Гиббона, «совпадала с самым темным и самым бездеятельным периодом европейского летописания». (Однако с некоторым удовольствием он добавляет: «С той поры, когда Запад снова озарился светом знаний, восточная ученость, по-видимому, стала чахнуть и приходить в упадок».)^{*} По поводу восточных армий у христиан обычно возникало ощущение, что они «во всем походят на пчелиный рой, но обладающий тяжелой рукой, ... они опустошают все на своем пути», — так писал в XI веке Эршемберт (Erchembert), клирик из Монте Кассино.^{**}

Ислам недаром олицетворял собой ужас, опустошение, демонические орды ненавистных варваров. Для Европы ислам был извечной раной. Вплоть до конца XVII века «оттоманская угроза» незримо присутствовала по всей Европе, что представляло для христианской цивилизации в целом постоянную опасность. Со временем европейская цивилизация впитала в себя эту угрозу и связанные с ней практические навыки, ее великие события, фигуры, добродетели и пороки как нечто неразрывно вплетенное в ткань собственной жизни. В эпоху Ренессанса в одной только Англии, как это подробно показывает Самуэль Чью (Chew) в своем классическом труде «Полумесяц и роза», «человек даже средней образованности и интелли-

^{*} *Gibbon, Edward*. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Boston: Little, Brown & Co., 1855. Vol. 6. P. 399. См.: *Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. Т. 6. СПб.: Наука, 2000. С. 95.

^{**} *Daniel, Norman*. The Arabs and Medieval Europe. London: Longmans, Green & Co., 1975. P. 56.

гентности» имел под рукой и мог лицезреть на лондонской сцене сравнительно большое число подробно изложенных событий из истории турецкого (оттоманского) ислама и его агрессии в отношении христианской Европы.* Дело в том, что расхожие представления об исламе были по необходимости ослабленной версией той великой и грозной силы, которую последний олицетворял собой для Европы. Подобно сарацинам Вальтера Скотта, представления европейцев о мусульманах, турках или арабах всегда были одним из способов контроля за грозным Востоком. В определенной степени это верно также в отношении методов современного научного ориентализма, чьим предметом является не столько Восток сам по себе, сколько Восток познанный и потому менее зловещий для западного читателя.

Ничего особо спорного или предосудительного в такой доместикации экзотического нет. Именно так обстоит дело в отношениях между любыми культурами и, определенно, между всеми людьми. Моя же позиция состоит в том, чтобы подчеркнуть следующий тезис: ориенталист, как и всякий другой человек на европейском Западе из тех, кто размышлял о Востоке или сталкивался с ним, также проделывает сходную ментальную операцию. Но что более важно — это ограниченный вокабуляр и образный ряд, которые до сих пор навязывают себя западному человеку. Прекрасным примером такого рода служит рецепция ислама на Западе, что блестяще показано в исследованиях Норманна Даниэля. Одни из тех шор, от которых не могли избавиться пытавшиеся понять ислам христианские мыслители, основывались на аналогии: коль скоро Христос является основой христианской веры, то считалось (совершенно неправомерно), что Мохаммед играет в исламе такую же роль. Отсюда полемическое название

* *Chew, Samuel C.* The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance. N. Y.: Oxford University Press, 1937. P. 103.

«мохаммеданизма», данное исламу, и автоматически навязываемый ярлык «обманщика» в отношении Мохаммеда.* Из этого и многих других недоразумений «сформировался круг, который так и не смогла разорвать имажинативная экстериоризация ... Христианское представление об исламе было целостным и самодостаточным».** Ислам превратился в образ (это выражение принадлежит Даниэлю, и мне кажется, что оно в полной мере приложимо и к ориентализму в целом), чья функция состояла не столько в том, чтобы репрезентировать ислам сам по себе, сколько в том, чтобы репрезентировать его для средневекового христианства.

Неизменная тенденция отрицать то, что означает Коран или что по мнению мусульман он означает, или то, что мусульмане думали или делали при любых данных обстоятельствах, с необходимостью приводит к тому, что кораническое или любые другие исламские учения представлялись в форме, которая казалась бы убедительной для христиан; и таким образом по мере удаления авторов и публики от границы с исламом становились возможными все более и более экстравагантные формы такого признания. То, что сами про себя и о собственной вере говорили мусульмане с большой неохотой, принимали за отражение истинного положения дел. Существовала только христианская картина, в которой детали (даже под давлением фактов) по возможности опускали, но в которой никогда не упускали из виду общую линию. Определенные тени различий имелись и там, но лишь в рамках общей картины. Любые корректировки, производившиеся в интересах возрастающей точности, были лишь попыткой защитить то, что уже изначально осознавалось как уязвимое, нуждающееся в подпорке шаткое строение. Мнение христиан

* *Daniel, Norman*. Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh: University Press, 1960. P. 33. См. также: *Kritzke, James*. Peter the Venerable and Islam. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964.

** *Daniel*. Islam and the West. P. 252.

было тем зданием, которое не подлежало сносу или даже перестройке.*

Этот жестко заданный христианский образ ислама получал развитие и подкрепление из самых разнообразных сфер, включая (в Средние века и в раннем Ренессансе) широкий спектр разного рода поэзии, ученых дебатов и народных предрассудков.** К этому времени Ближний Восток уже был интегрирован в общее мировоззрение латинского христианства — так, в «Песни о Роланде» сарацины поклоняются *и* Магомету, *и* Аполлону. К середине XV века, как это блестяще показал Р. У. Саутерн, серьезным европейским мыслителям стало ясно, что «с исламом что-то надо делать», что само по себе изменило ситуацию, которая сама собой приобретала в Восточной Европе черты военного противостояния. Саутерн подробно излагает яркий эпизод между 1450 и 1460 годами, когда четверо ученых — Иоанн Сеговийский, Николай Кузанский,³⁰ Жан Жермен (Jean Germain) и Энеа Сильвио Пикколомини (впоследствии папа Пий II)³¹ предприняли попытку выстроить общение с исламом через *contraferentia*, или «конференцию», обмен мнениями. Идея принадлежала Иоанну Сеговийскому: следовало установить поэтапный обмен мнениями с исламом, в ходе которого христиане попытались бы предпринять массовое обращение мусульман. «Обмен мнениями виделся ему как инструмент, обладающий не только сугубо религиозными, но и политическими функциями, и в выражениях, которые нашли бы отклик и в груди современного человека, он заявляет, что даже если бы такое продлилось всего лет десять, это все равно было бы дешевле и менее разорительно, чем война». Между этими четырьмя людьми не было договоренности, но данный эпизод имеет решающее значение, по-

* Ibid. P. 259–260.

** См., например: *Comfort, William Wistar*. The Literary Role of the Saracens in the French Epic // PMLA. Vol. 55. 1940. P. 628–659.

сколько представляет собой довольно изощренную попытку — часть общеевропейской попытки от Беды и до Лютера — дать Европе полноценное представление о Востоке, *свести* Восток и Европу вместе на общей почве. Целью этой попытки в понимании христиан было стремление наглядно показать мусульманам, что ислам — всего лишь искаженная версия христианства. Далее Саутерн заключает:

Более всего бросается в глаза неспособность какой-либо из этих систем мысли [европейских христиан] дать вполне удовлетворительное понимание феномена, который они намеревались объяснить [ислам], не говоря уже о том, чтобы решающим образом повлиять на ход практических событий. На практическом уровне события никогда не были настолько хороши или настолько плохи, как это предсказывали наиболее знающие наблюдатели. И возможно, следует отметить, что они так с тех пор и не стали лучше, чем когда лучшие судьи самонадеянно полагались на благополучный исход. Был ли вообще какой-то прогресс [в знании христиан об исламе]? Убежден, что был. Даже если решение проблемы упорно ускользало, формулировка проблемы становилась более комплексной, более рациональной и лучше подкреплялась опытом... Ученые, занимавшиеся проблемой ислама в Средние века, не смогли найти искомого и желанного решения, но они установили привычку ума и силу понимания, которая — у других людей и в других областях — могла увенчаться успехом.*

Наиболее удачной частью анализа Саутерна здесь и далее в его краткой истории представлений Запада об исламе является демонстрация того, что в конечном итоге все более утонченным и комплексным становится именно невежество Запада, а не корпус его позитивного знания, который все же ширится в объеме и становится все более подробным. Дело в том, что вымыслы имеют собственную логику и диалектику роста и упадка. Личности Мо-

* *Southern*. *Western Views of Islam*. P. 91–92, 108–109.

хаммеда в Средние века приписывали большое число свойств, соответствующих «чертам провозвестников „свободного духа“ (Free Spirit) (XII век), которые действительно появились тогда в Европе, требовали к себе доверия и собирали последователей». Аналогично, поскольку на Мохаммеда смотрели как на распространителя ложного Откровения, он стал воплощением распутства, невоздержанности, содомии и целого ряда разных пороков, которые «логически» вытекали из его доктринальной ложности.* Таким образом Восток обрел, так сказать, представителей и представительство (репрезентацию), причем более конкретное, более внутренне соответствующее определенным западным потребностям, нежели все предшествующие. Это все равно, что, раз установив Восток в качестве подходящего места для воплощения бесконечного в конечной форме, Европа так и не смогла остановиться в этой практике. Восток и восточные народы: арабы, мусульмане, индийцы, китайцы и т. п., — превратились в бесконечное псевдовоплощение некоего исходного великого оригинала (Христа, Европы, Запада), которому, как считалось, они подражали. Со временем изменился источник этих весьма нарцисстических представлений Запада о Востоке, но не их характер. Таким образом в XII—XIII века мы находим повсеместно распространенное убеждение в том, что Аравия является «окраиной христианского мира, подлинным прибежищем для разного рода еретиков»,** а Мохаммед — это коварный отступник, поскольку в XII веке всякий ученый-ориенталист или эрудированный специалист мог доказать, что ислам — это не более чем вторичный вариант арианской ереси.*** 32

* *Daniel*. *Islam and the West*. P. 246, 96, and passim.

** *Ibid*. P. 84.

*** *Duncan, Black Macdonald*. *Whither Islam? // Muslim World*. Vol. 23. January 1933. P. 2.

Наше первоначальное описание ориентализма как научной сферы теперь обретает новую конкретность. Поле исследования часто оказывается замкнутым пространством. Идея репрезентации (представления) — это театральная идея: Восток (Orient) — это сцена, пределами которой ограничивается восток (East) в целом. На эту сцену выходят фигуры, чья роль состоит в том, чтобы представлять то более широкое целое, откуда они происходят. В итоге Восток выступает не безграничным полем за пределами знакомого европейцам мира, но, скорее, замкнутым пространством, театральной сценой, дополнением к Европе. Ориенталист — это не кто иной, как специалист в определенной отрасли знания, за которое в целом отвечает Европа в том смысле, в каком за драмы, формально созданные драматургом, исторически и культурно отвечает (и воспринимает) Аудитория. В глубинах этой ориенталистской сцены открывается поразительный культурный репертуар, отдельные моменты которого пробуждают к жизни невероятно богатый мир: Сфинкс, Клеопатра, Эдем, Троя, Содом и Гоморра, Астарта, Исида и Осирис, Шеба,³³ Вавилон, джинны и волхвы, Ниневия, пресвитер Иоанн,³⁴ Магомет и многие другие; декорации, а иногда одни только имена, частью воображаемые, частью знаемые, чудища, дьяволы и герои; ужасы, удовольствия и возжеления. Воображение европейцев черпало из этого репертуара обильную пищу: в период между Средними веками и XVIII веком такие маститые писатели, как Ариосто, Мильтон, Марло, Тассо, Шекспир, Сервантес и авторы «Песни о Роланде» и «Поэмы о Сиде»³⁵ использовали эти богатства Востока в своем творчестве, заостряя при этом черты наполнявших их образов, идей и фигур. Кроме того, большая часть того, что считалось в Европе ученой ориенталистской наукой, наряду с достоверным знанием использовало и идеологические мифы.

Широко известным примером того, как драматическая форма и научное воображение сливались в театре ориен-

тализма вместе, является *Bibliothèque orientale*³⁶ Бартеlemi д'Эрбело (Barthélémy d'Herbelot), посмертно опубликованная в 1697 году с предисловием Антуана Галлана (Antoine Galland).³⁷ Во введении к недавно вышедшей «Кембриджской истории ислама» «Восточная библиотека», наряду со вступительной статьей к его переводу Корана Джорджа Сэйла (Sale) (1734) и «Историей сарацинов» Саймона Оккли (Ockley) (1708),³⁸ называется «исключительно важной» для развития «нового понимания ислама» и рекомендуется «широкому кругу читателей».* Такая рекомендация представляет работу д'Эрбело в неверном свете, поскольку она, в отличие от трудов Сэйла и Оккли, касалась не только ислама. Помимо *Historia Orientalis* Иоганна Г. Хоттингера (Hottinger),³⁹ вышедшей в свет в 1651 году, «Восточная библиотека» д'Эрбело оставалась в Европе стандартным справочным изданием вплоть до начала XIX века. Ее масштаб поистине эпохален. Галлан, первый переводчик сказок «Тысяча и одна ночь» на европейский язык и видный арабист, противопоставил достижения д'Эрбело всем прежним, отметив поразительный размах его предприятия. Д'Эрбело, пишет Галлан, прочитав огромное множество работ по-арабски, по-персидски и по-турецки, открыл тему, прежде полностью скрытую от европейцев.** Начав с составления словарей этих трех восточных языков, д'Эрбело приступил затем к

* Holt P. M. Introduction to: The Cambridge History of Islam / Eds P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. P. xvi.

** Galland, Antoine. Prefatory «Discours» to: *Barthélémy d'Herbelot. Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient.* The Hague: Neaulme & van Daalen, 1777. Vol. 1. P. vii. Точка зрения Галлана состоит в том, что д'Эрбело представил нам подлинное знание, а не легенду или миф по поводу «диких Востока». См.: Wittkower R. *Marvels of the East: A Study in the History of Monsters* // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* 1942. Vol. 5. P. 159–197.

изучению истории Востока, его теологии, географии, науки и искусства как в их легендарном, так и в подлинном вариантах. Впоследствии он решил написать две работы: одна из них — это *bibliothèque*, «библиотека», расположенный в алфавитном порядке словарь, другая — *florilège*, антология. Завершить удалось лишь первую часть работы.

В статье Галлана утверждается, что *Bibliothèque* должна была включить в себя преимущественно Левант, притом — Галлан говорит об этом с восхищением — рассматриваемый период времени не ограничивается только временем от сотворения Адама и до «*temps où nous sommes*»:⁴⁰ д'Эрбело идет значительно дальше, обращаясь ко времени, которое описывается в легендарной истории как *plus haut*⁴¹ — к длительному периоду Солейманов-преадамитов (*Solimans*).⁴² Далее в статье Галлана мы узнаем, что *Bibliothèque* была похожа на «всякую другую» историю мира, поскольку пыталась представить полный компендиум знаний, имеющихся по таким вопросам, как Творение, Потоп, разрушение Вавилонской башни и т. д. — с тем только отличием, что д'Эрбело пользовался восточными источниками. Он разделил историю на два типа — священную и профанную (евреи и христиане — в первой, мусульмане — во второй) и два периода — до- и послепотопный. Таким образом, д'Эрбело смог обсуждать столь разные вещи, как историю монголов, татар, турков и славян. Работа включает в себя также все области мусульманской империи, от Дальнего Востока до Геркулесовых столпов, вместе с их обычаями, ритуалами, традициями, комментариями, династиями, дворцами, реками и флорой. Такая работа, даже несмотря на то, что включает в себя некоторые рассуждения о «*la doctrine perverse de Mahomet, qui a cause si grands dommages au Christianisme*»,⁴³ оказалась более компетентной, нежели все прежние работы. Галлан завершает свои «Рассуждения» обстоятельным уверением читателя в том, что «Библиотека» д'Эрбело исключительно «*utile et agreeable*».⁴⁴ Другие

ориенталисты, такие как Постель, Скалигер, Голий, Поккок и Эрпений (Postel, Scaliger, Golius, Pockoke, Erpenius)⁴⁵ писали работы, носившие узко грамматический, лексикографический, географический характер или в этом роде. И только д'Эрбело удалось написать работу, способную убедить европейского читателя в том, что изучение восточной культуры отнюдь не является бесполезным и неблагодарным занятием. Только д'Эрбело, согласно Галлану, попытался сформировать в умах своих читателей достаточно подробное представление, которое могло бы насытить ум и соответствовало бы сложившимся прежде непомерным ожиданиям».*

Стараниями д'Эрбело Европа открыла для себя собственные возможности по очерчиванию (encompassing) и ориентализации Востока. В том, что Галлан говорит по поводу собственной и д'Эрбело *materia orientalia*,⁴⁶ здесь и там проглядывает определенное чувство превосходства. Как и в трудах географов XVII века, таких как Рафаэль дю Манс (R. du Mans), европейцы смогли еще раз убедиться, что западная наука обогнала и превзошла Восток.** Но очевидным становится не только преимущество западного взгляда на мир: есть еще и успешный опыт и методы освоения несказанного изобилия Востока, приведения его в систему, упорядоченную по алфавиту и доступную даже непрофессионалу. Когда Галлан говорит о д'Эрбело, что тот соответствует ожиданиям, это означает, как мне кажется, что автор *Bibliothèque* не пытается пересматривать прежние представления о Востоке. Ведь ориенталист именно тем и занимается, что *соответствует* в глазах чи-

* Galland. Prefatory «Discours» to: *d'Herbelot. Bibliothèque orientale*. P. xvi, xxxiii. По поводу состояния ориенталистики непосредственно прежде появлением труда д'Эрбело см.: Parry V. J. *Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)* // *Historians of the Middle East* / Eds Bernard Lewis and P. M. Holt. London: Oxford University Press, 1962. P. 277–289.

** Barthold. *La Découverte de l'Asie*. P. 137–138.

тателей их представлениям о Востоке, он и не пытается разрушать уже устоявшиеся убеждения. Все, что делает «Bibliothèque orientale», — это репрезентирует Восток более полно и более ясно. То, что прежде было бессвязным собранием случайно добытых фактов по поводу левантской истории, библейских представлений, исламской культуры, наименований мест и т. д., превращается в рациональную панораму Востока от А до Я. Статью «Мохаммед» д'Эрбело начинает с перечисления всех имен пророка, а затем утверждает его идеологическую и доктринальную значимость следующим образом.

Это известный обманщик Магомет, создатель и основатель ереси, которая называет себя религией и которую мы называем магометанством. См. статью *Ислам*.

Толкователи Аль-Корана и другие доктора мусульманского, или магометанского, права воздали этому ложному пророку все хвалы, которые ариане, павликиане или паулинисты и прочие еретики приписывали Иисусу Христу, отрицая при этом его божественную сущность ...*⁴⁷

«Магометанство» — весьма важный (и притом оскорбительный) европейский термин; «ислам», правильное название мусульманской веры, отсылает нас к другой статье. «Ересь, ... которую мы называем магометанством», «разоблачена» как имитация христианской имитации подлинной религии. Затем в ходе пространного исторического обзора жизни Мохаммеда д'Эрбело уже может обратиться к более-менее правильному изложению. Однако в «Библиотеке» важно именно *расположение* статьи о Мохаммеде. Опасности безудержного распространения ереси устраняются тем, что дело превращается в идеологически прозрачный вопрос алфавитного порядка. Мохаммед более не бродит по Европе как опасный и безнравственный распутник, но спокойно занимает свое (по общему

* *D'Herbelot*. Bibliothèque orientale. Vol. 2. P. 648.

признанию, значительное) место на сцене ориенталистики.* Приводится его генеалогия, доводы и даже развитие, — все это в рамках простых заявлений, которые не позволяют ему блуждать где-либо в другом месте.

Подобные «образы» Востока являются именно образами, которые репрезентируют или символизируют весьма обширную сущность, в ином случае невозможно диффузную, именно с их помощью ее удастся охватить взглядом и понять. Это также и *характеры*, отсылающие нас к таким описанным Теофрастом, Лабрюйером и Селденом⁴⁸ типам, как хвостун, скряга или обжора. Возможно, не совсем верным будет утверждать, что перед нами *воочию встают* такие характеры, как *miles gloriosus*,⁴⁹ или Магомет-обманщик, поскольку налагаемые дискурсивные ограничения рассчитаны на то, чтобы мы в лучшем случае смогли без затруднений и обиняков почувствовать родовой тип характера. Однако, характер Магомета в изложении д'Эрбело — это именно *образ*, поскольку ложный пророк — часть общего театрального представления, называемого *orientale*, в полной мере представленного в «Библиотеке».

Дидактические качества ориенталистской репрезентации невозможно отделить от общего исполнения. В научной работе, такой как «Восточная библиотека», которая является результатом систематического исследования, автор подчиняет проработанный материал дисциплинарному порядку. Кроме того, он стремится ясно дать читателю понять, что издание представляет ему материал в упорядоченном дисциплинарном суждением виде. Таким образом, в действительности «Библиотека» воплощает в себе идею силы ориентализма и его эффективности. Читателю постоянно напоминают, что впредь, для того чтобы добраться до Востока, ему придется пройти сквозь выстроенные ориенталистами научные схемы и коды. Восток не

* См. также: *Watt, Montgomery. Muhammad in the Eyes of the West // Boston University Journal. Fall 1974. Vol. 22, no. 3. P. 61–69.*

только подгоняли под моральные требования западного христианства, его окружили стеной подходов и суждений, отсылавших западный ум не непосредственно к восточным источникам, но прежде всего к другим работам ориенталистов. Сцена ориентализма, как я ее называю, превращается в систему морального и эпистемологического оцепенения. В качестве репрезентирующей институционализированное западное знание о Востоке дисциплины ориентализм воздействует трояким образом. Он воздействует на Восток, на ориенталиста и на западного «потребителя» ориентализма. Думаю, было бы неверно недооценивать силу этой тройственной связи. Восток (Orient) («отсюда и далее» к востоку (East)) откорректирован, даже наказан за то, что лежит вне границ западного общества, «нашего» мира. Именно так Восток подвергается *ориентализации*. Это процесс, который не только маркирует Восток как сферу действия ориентализма, но также и заставляет непосвященного западного читателя принимать кодификации ориенталистов (как, например, выстроенную в алфавитном порядке «Библиотеку» д'Эрбело) за *подлинный* Восток. Короче говоря, истина становится функцией ученого суждения, а не самого материала, который временами, как кажется, самим своим существованием обязан ориенталистам.

В целом этот дидактический процесс не так уж сложно объяснить и не так уж сложно понять. Следует только помнить, что все культуры определенным образом корректируют сырую реальность, превращая ее из неупорядоченного набора объектов в единицы знания. Проблема, собственно, не в том, что такая конверсия имеет место. Для человеческого сознания совершенно естественно сопротивляться воздействию неведомого и чужого, а потому все культуры склонны существенным образом трансформировать другие культуры, воспринимая их не такими, какие они есть, но такими, какими они должны быть (к выгоде воспринимающего). Для западного человека

Восток всегда напоминал некоторые аспекты Запада. Так, для некоторых немецких романтиков индийская религия была в сущности восточной версией германо-христианского пантеизма. Тем не менее ориенталист делает такое превращение Востока из одного в другое сутью своей деятельности: он делает это ради себя самого, ради своей культуры, а иногда, как он полагает, и ради самого Востока. Этот процесс конверсии определенным образом дисциплинарно упорядочен: ему обучают, в его рамках существуют свои научные общества, периодические издания, традиции, вокабуляр, риторика,— все это в основе своей связано и подпитывается господствующими культурными и политическими нормами Запада. Как я постараюсь в дальнейшем показать, процесс конверсии в этой своей интенции становится все более тотальным, так что при обращении к ориентализму XIX и XX веков прежде всего бросается в глаза интенсивная схематизация им всего Востока в целом.

Сколь давнюю историю имеет подобная схематизация, видно из приведенных мною примеров западной репрезентации Востока в классической Греции. Судить же о глубине и четкости артикуляции этих репрезентаций, основанных на более ранних представлениях, об исключительной тщательности ее схематизаций, о поразительной эффективности его положения в западной имажинативной географии можно по дантову «Аду». Достоинства «Божественной комедии» Данте состоят в неразрывной связи реалистического изображения земной реальности со всеобщей и вечной системой христианских ценностей. Данте-пилигриму в его странствиях по Аду, Чистилищу и Раю открывается уникальное видение суда и воздаяния. Так, он видит Паоло и Франческу, осужденных навечно за свои грехи, но одновременно повторяющих — даже проживающих — те движения души и поступки, из-за которых они сюда попали. Каждая фигура в глазах Данте не только представляет саму себя, но и является типичной

репрезентацией определенного характера и предназначенной ему судьбы.

«Maometto» — Мохаммед — появляется в песне 28 «Ада». Он помещен в восьмой из десяти кругов ада, в девятую из десяти Злых Щелей, в круг мрачных рвов, окружающих в аду крепость Сатаны. Таким образом, прежде чем Данте доходит до Мохаммеда, он проходит через круги, где содержатся менее тяжкие грешники: сладострастники, алчные, чревоугодники, еретики, гневливые, самоубийцы, богохульники и нечестивцы. После Мохаммеда на пути к самому дну ада, где обитает Сатана, — только поддельщики и предатели (Иуда, Брут и Кассий). Таким образом, он относит Мохаммеда к суровой иерархии пороков, к категории, которая у Данте названа «*seminator di scandalo e di scisma*».⁵⁰ Кара Мохаммеда, конечно же, тоже вечная, носит особый характер: его тело рассечено от подбородка до ануса, как пишет Данте, подобно ушату без дна. В стихах Данте не упущено ни одной эсхатологической детали, так живо обрисовано наказание: кишки Мохаммеда и экскременты выписываются с поразительным тщанием.⁵¹ Мохаммед разъясняет Данте свое наказание, указывая при этом на идущего перед ним в ряду грешников Али, которого дьявол рассек надвое.⁵² Он также просит Данте предупредить Фра Дольчино, священника-отступника, чья секта проповедует общность жен и богов и кого обвиняли в прелюбодеянии, что того ожидает.⁵³ От читателя не ускользнуло, что Данте проводит параллель между бунтующей чувственностью Дольчино и Мохаммеда, а также между их претензиями на исключительное положение в теологии.

Однако это еще не все, что Данте хочет поведать нам об исламе. Еще ранее в «Аду» мы встречаемся с небольшой группой мусульман. Авиценна, Аверроэс и Саладин находятся среди добродетельных язычников, которые, вместе с Гектором, Энеем, Авраамом, Сократом, Платоном и Аристотелем осуждены на пребывание в первом круге

ада,⁵⁴ где им назначено минимальное (и даже почетное) наказание за то, что они не оценили благодать христианского откровения. Конечно же, Данте восхищается их великими достоинствами и свершениями, но, коль скоро они не христиане, вынужден их осудить, хоть и не слишком сурово, на пребывание в аду. Вечность — великий уравниватель различий, это так, однако нарочитый анахронизм и аномальность того, что дохристианские светочи помещены в ту же категорию «проклятых язычников», что и послехристианские мусульмане, совершенно не беспокоит Данте. Даже несмотря на то, что Коран объявляет Иисуса пророком, Данте предпочитает считать, что великие мусульманские философы и султан полностью невежественны относительно христианства. Они могут в какой-нибудь а-исторической версии даже оказаться вместе с героями и мудрецами классической древности, как, например, на фреске Рафаэля «Афинская школа», где Аверроэс сидит на полу Академии вместе с Сократом и Платоном⁵⁵ (или в «Диалогах мертвых» (1700–1718) Фенелона, где разворачивается дискуссия между Сократом и Конфуцием).

Эти дискриминации и тонкости поэтического изображения ислама у Данте служат примером схематической, почти космологической неизбежности, с какой ислам и его представители оказываются порождением географического, исторического и, помимо всего, морального восприятия Запада. На эмпирические данные о Востоке или какой-либо его части мало обращают внимание, прежде всего значение имеет то, что я называю ориенталистским видением — видением, которое не ограничивается сферой профессиональной учености, но, скорее, является общим достоянием всех, кто размышляет о Востоке на Западе. Поэтическое дарование Данте усиливает это видение Востока, делает его еще более репрезентативными. Мохаммеда, Саладина, Аверроэса и Авиценну включили в состав воображаемой космологии — их выстроили по по-

рядку, расклассифицировали, втиснули в жесткие рамки и закрепили, не обращая особого внимания ни на что, кроме их «функции» и той модели, которую они на этой сцене воплощают. Исайя Берлин следующим образом описал эффект подобного подхода.

В [такой] ... космологии мир людей (и в некоторых версиях вся Вселенная) представляют собой единую, всеобъемлющую иерархию, так что объяснить, почему каждый фрагмент таков, каков он есть, а также находится там и тогда, где и когда он есть, и делает то, что делает, — означает *eo ipso*⁵⁶ сказать, в чем состоит их цель, сколь успешно они ее выполняют, и каковы отношения координации и субординации между целями различных сущностей в гармоничной пирамиде, которую они в совокупности образуют. Если такая картина реальности верна, то историческое объяснение, как и всякое другое, должно состоять, помимо прочего, в атрибуции индивидов, групп, наций, видов, — каждого к своему надлежащему месту в модели Вселенной. Знать «космическое» место той или иной вещи или личности — это то же самое, что сказать, что она есть или что она делает, и в то же время почему она должна быть там и делать то, что она делает. Отсюда быть и иметь ценность, существовать и иметь функцию (и выполнять ее более или менее успешно) — это одно и то же. Модель, и лишь она одна, приводит к появлению и является причиной смерти, дарует цель, т. е. ценность и смысл, всему сущему. Понимать — значит воспринимать модели... Чем более неизбежным можно представить событие, действие, характер, тем лучше их можно понять, тем глубже озарение исследователя и тем ближе мы стоим к конечной истине.

Такой подход является глубоко антиэмпирическим.*

То же самое относится и к ориенталистскому подходу в целом. Как и магия или мифология, он обладает характе-

* *Berlin, Isaiah. Historical Inevitability. London: Oxford University Press, 1955. P. 13–14.*

ром само-ограничивающей, само-подкрепляющей системы, в которой вещи таковы, каковы они есть, потому что они именно таковы, однажды, на все времена, по онтологическим соображениям, которые никакому эмпирическому материалу никогда не удастся ни поколебать, ни изменить. Европейец встречается с Востоком, и в особенности с исламом, во всеоружии такой системы репрезентации Востока и, как предположил Анри Пирен (Henri Pirenne), ислам становится для него олицетворением чужака, против которого и была направлена вся европейская цивилизация в целом еще с эпохи Средневековья. Упадок Римской империи в результате нашествия варваров имел парадоксальный эффект включения варварских областей в римскую или средиземноморскую культуру, Романию (Romania),⁵⁷ тогда как продолжающееся с VII века исламское вторжение, как отмечает Пирен, привело к смещению центра европейской культуры к северу из района Средиземного моря, ставшего теперь арабской территорией. «На сцену истории вышел германизм. Тем самым римская традиция была прервана. Теперь же грядет новая, самобытная романо-германская цивилизация». Европа была заперта в себе самой: Восток, если это не просто торговый регион, был культурно, интеллектуально и духовно *чужд* Европе и европейской цивилизации, которая, по словам Пирена, стала «одним великим христианским сообществом, объединенным общей *ecclesia*⁵⁸... Отныне Запад зажил своей собственной жизнью».* В поэме Данте, в работах Петра Достопочтенного (Peter the Venerable)⁵⁹ и других ориенталистов из Клуни, в полемике с исламом христианских авторов от Гиберта Ногентского (Guibert of Nogent)⁶⁰ до Беды Достопочтенного,⁶¹ от Роджера Бэкона, Вильяма Триполлийского, Бурхарда Сионского (Burchard of Mount Syon) и Лютера, в «Поэме о Сиде», в «Песни о Роланде», в трагедии

* *Pirenne, Henri*. Mohammed and Charlemagne. Trans. Bernard Miall. N. Y.: W. W. Norton & Co., 1939. P. 234, 283.

Шекспира «Отелло» (то, что про «чернокнижника и колдуна, / Который промышляет запрещенным»⁶²), — Восток и ислам неизменно репрезентированы как олицетворение *чужака*, играющего особую роль *внутри* Европы.

Имагинативная география — от ярких портретов из «Ада» и до прозаических описаний в «Восточной библиотеке» д'Эрбело — легитимизирует вокабуляр, универсум репрезентативного дискурса, свойственного восприятию и пониманию ислама и Востока. То, что в рамках этого дискурса считается фактом, например то, что Мохаммед — обманщик, на деле является компонентом дискурса, позицией, которую этот дискурс заставляет нас принимать, как только встречается имя Мохаммеда. В основе всех этих составляющих ориенталистского дискурса (под которым я понимаю всего лишь вокабуляр, используемый тогда, когда речь идет о Востоке) — лежит ряд фигур репрезентации, или тропов. Эти фигуры относятся к действительному Востоку — или исламу, который является главным предметом моего исследования, — так же, как стилизованные костюмы к персонажам пьесы. Они подобны кресту, который, например, несет на себе Всякий (Everyman),⁶³ или пестрому костюму Арлекина в комедии дель арте. Другими словами, нам не приходится обращать внимание на соответствие между языком, используемым для изображения Востока, и самим Востоком, и не столько потому, что язык неточен, но также и потому, что он даже не пытается быть точным. Как и Данте в своем «Аду», этот язык одновременно пытается и охарактеризовать Восток как чуждый, и схематически вывести его на театральную сцену, чья аудитория, импресарио и актеры рассчитаны *на* Европу, и только на Европу. Отсюда колебания между знакомым и чужым. Мохаммед — всегда обманщик (он знаком нам именно потому, что пытается быть похожим на Иисуса, каким мы его знаем) и всегда — восточный человек (т. е. чужой, потому что, хотя в каком-то отношении он и похож на Иисуса, все же не такой, как Иисус).

Чем перечислять связанные с Востоком фигуры речи — его странность, отличие от нас, экзотическую чувственность и т. д. — лучше попытаемся выявить некоторые их общие черты, как они дошли до нас еще от эпохи Ренессанса. Все они декларативны и самоочевидны, грамматическое время, которым они оперируют — это вневременная вечность; они выражают впечатление повторяемости и силы, они всегда симметричны европейскому эквиваленту (хотя и диаметрально ниже), который иногда специфицируется, а иногда — нет. Для всех этих функций зачастую достаточно одной простой частицы «есть». Так, Мохаммед «есть» обманщик, сама эта фраза канонизирована в «Библиотеке» д'Эрбело и в известном смысле драматизирована Данте. Не нужно никакого фона, необходимое свидетельство для того, чтобы осудить Мохаммеда, уже содержится в частице «есть». Не нужно квалифицировать фразу, нет необходимости говорить, что Мохаммед «был» обманщиком, равно как не нужно задумываться о времени, когда не придется повторять это утверждение. Она просто («есть») *повторяется*, он «есть» обманщик, и каждый раз, когда кто-либо это говорит, Мохаммед все более и более становится обманщиком, а автору заявления добавляется еще немного авторитета от того, что сказал такое. Так, знаменитая биография Мохаммеда Хамфри Придокса (Prideaux) XVII века имеет подзаголовок «Истинная природа обмана». Наконец, конечно же, такие категории, как обманщик (или, что то же самое, «восточный» человек), предполагают, даже требуют противоположной категории, оппозиции, которая не была бы связана ни с мошеннической подменой, ни бесконечно нуждалась бы в эксплицитной идентификации. И такой оппозицией является категория «оксидентальный», «западный», или, в случае Мохаммеда — Иисус.

В философском отношении тот тип языка и видения, который я в самом общем смысле называю ориентализмом, является формой радикального реализма. Всякий,

кто обращается к ориентализму (а это вполне обычное дело, если сталкиваешься с вопросами, объектами и регионами, которые принято считать восточными), будет обозначать, именовать, указывать, фиксировать то, что говорит и о чем думает словом или фразой, которые, как считается, либо полностью овладели реальностью, либо даже и есть сама реальность. Говоря риторически, ориентализм абсолютно анатомичен и эnumerативен: пользоваться его вокабуляром, значит участвовать в партикуляризации и разделении Востока на поддающиеся управлению части. В психологическом отношении ориентализм — это форма паранойи, знание, отличающееся, скажем, от обычного исторического познания. Как мне кажется, отчасти это следствие имагинативной географии и тех жестких границ, которые она задает. Однако существуют также и сугубо современные вариации этих ориентализированных следствий, к рассмотрению которых я теперь и перехожу.

III

Проекты

Судя по тому, до такой степени не оправдалось (и до такой степени было ложным) высказанное Мишле⁶⁴ грозное предостережением о том, что «Восток наступает, незримый, губительный для богов света по причине чарующих своих грез и магии свойственного ему *chiaroscuro*»,^{*} ⁶⁵ нам необходимо заняться исследованием очевидного практического успеха ориентализма. Несмотря на то, что проведенная между Востоком и Западом граница оказывала на

* Цит. по: *Baudet, Henri. Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man. Trans. Elizabeth Wentholt. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965. P. xiii.*

Европу постоянное воздействие, культурные, материальные и интеллектуальные отношения между этими регионами развивались и прошли бесчисленный ряд фаз. В целом можно сказать, что именно Запад двигался на Восток, а не наоборот. «Ориентализм» — это родовый термин, который я применяю для описания западного подхода к Востоку, ориентализм — это дисциплина, при помощи которой обеспечивался (и обеспечивается) систематический подход к Востоку как к предмету познания, открытия и практики. Но помимо этого я использовал данный термин для обозначения собрания грез, образов и вокабуляров, открытых каждому, кто только пытался говорить о том, что лежит к востоку от этой разграничительной линии. Эти два аспекта ориентализма не разделены непроходимой границью, поскольку, опираясь на них обоих, Европа беспрепятственно смогла продвигаться — и отнюдь не метафорически — на Восток. Здесь мне хотелось бы прежде всего рассмотреть материальные свидетельства этого продвижения.

За исключением ислама, вплоть до XIX века Восток для Европы был сферой непрерывного и безраздельного доминирования Запада. Это абсолютно верно в отношении британского опыта в Индии, португальского опыта в Ост-Индии, Китае и Японии, а также французского и итальянского опыта в различных регионах Востока. Правда, встречались отдельные случаи сопротивления туземцев, что несколько нарушает идиллию. Так, например, в 1638–1639 годах японские христиане вышвырнули португальцев из страны. Но по большому счету только арабский и исламский Восток представлял для Европы серьезный вызов на политическом и интеллектуальном, а иногда и на экономическом уровнях. На протяжении большей части истории ориентализм несет на себе печать проблематического отношения европейцев к исламу. В этом и состоит исключительно чувствительный аспект ориентализма, вокруг которого вращаются мои основные интересы в данном исследовании.

Без сомнения, ислам во многих отношениях был продолжительной провокацией. Он был слишком близок к христианству географически и культурно. Он был близок к иудео-эллинистической традиции, он многое творчески заимствовал из христианства, он смог гордиться своими беспрецедентными военными и политическими успехами. Но и это еще не все. Исламские земли находятся совсем рядом и перекрываются с библейскими землями. Более того, сердцевина исламской сферы всегда была наиболее близким к Европе регионом — тем, что называют Ближним Востоком. Арабский и древнееврейский принадлежат к одной группе семитских языков, и совместно они обладают (*dispose and redispose*) исключительно важным для христианства материалом. С конца VII века и до битвы при Лепанто в 1571 году⁶⁶ ислам в его арабской, оттоманской или северо-африканской, или испанской форме доминировал над европейским христианством или вполне реально угрожал ему. Ни в отношении прошлого, ни в отношении настоящего Европы никак нельзя упускать из виду то обстоятельство, что успехи ислама превзошли и затмили Рим. В этом отношении даже Гиббон не был исключением, как это видно из следующего пассажа из «Истории упадка и разрушения Римской империи».

В победоносные для римской республики дни сенат сосредоточивал усилия своих консулов и легионов на одной войне и старался полностью раздавить первого врага, прежде чем вступать в борьбу со вторым. Такими трусливыми политическими принципами арабские калифы пренебрегали из великодушия или из энтузиазма. Они нападали с одинаковой энергией и одинаковым успехом и на преемников Августа, и на преемников Артаксеркса; и две соперничающие между собой монархии одновременно сделались жертвами врага, которого они так давно привыкли презирать. За десять лет Омарова правления сарацины подчинили его власти тридцать шесть тысяч городов и замков, разрушили четыре тысячи церквей или храмов,

принадлежавших неверным, и соорудили тысячу четырехста мечетей для исповедования религии Магомета. Через сто лет после бегства пророка из Мекки завоевания и владычество его преемников простирались от Индии до Атлантического океана, охватывая различные и отдаленные провинции...*

Если термин «Восток» (Orient) понимали как-то иначе, нежели как синоним азиатского востока (East) в целом или как общее обозначение всего далекого и экзотического, то наиболее строгое его понимание касалось именно исламского Востока (Orient). За этим «воинственным» Востоком утвердилось с подачи Анри Боде (Baudet) название «азиатской приливной волной».** Конечно, в середине XVIII века в Европе был момент, когда анналы «ориентального» знания вроде «Восточной библиотеки» д'Эрбело перестали соотносить преимущественно с исламом, арабами или оттоманами. Прежде культурная память по понятным причинам отдавала первенство таким сравнительно удаленным событиям, как падение Константинополя, крестовые походы, покорение Сицилии и Испании. Но даже если эти события означали Восток угрожающий, это не распространялось на остальную часть Азии.

Всегда была Индия, где после появления там первых португальских опорных пунктов в начале XVI века, обозначивших ее присутствие, Европа (и прежде всего Англия) после длительного периода преимущественно экономической деятельности (с 1600 по 1758 год), стала доминировать также и политически, как оккупационная сила. Тем не менее сама Индия никогда не представляла собой серьезной угрозы для Европы. Именно потому, что местная власть там рухнула и открыла свои земли межевро-

* *Gibbon*. Decline and Fall of the Roman Empire. Vol. 6. P. 289. См.: *Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. Т. 6. С. 9. (Перевод изменен.)

** *Baudet*. Paradise on Earth. P. 4.

пейскому соперничеству и неприкрытому политическому контролю со стороны Европы, последняя могла относиться к индийскому Востоку с таким высокомерием. Но никогда Европа не смотрела на Индию с тем чувством настороженности, которое закрепилось исключительно за исламом.* Однако между таким высокомерием и точным позитивным знанием имелось полное несоответствие. Статьи д'Эрбело в «Восточной библиотеке» по поводу индо-персидских сюжетов полностью основывались на исламских источниках и можно со всей уверенностью утверждать, что до начала XIX века выражение «восточные языки» было синонимом «семитских языков». Восточный Ренессанс, о котором говорил Кине, имел следствием расширение некоторых довольно узких рамок, в которых ислам служил всеобъемлющим примером Востока.** Санскрит, индийская религия, история Индии получили статус научного знания лишь в конце XIX века благодаря усилиям сэра Уильяма Джонса.⁶⁷ Но даже его интерес к Индии первоначально основывался на интересе и знании ислама.

Неудивительно, что первой значительной работой ориенталистской науки после «Библиотеки» д'Эрбело стала «История сарацинов» Саймона Оккли, первый том которой вышел в 1708 году.⁶⁸ Современные историки ориентализма считают, что позиция Оккли в отношении мусульман — а именно, утверждение, что прежде всего им мы обязаны появлением первой известной христианской философии — «болезненно шокировала» европейскую аудиторию. Оккли не только отчетливо обозначил выдающуюся роль исламских авторов, но также «впервые дал Европе аутентичное и глубокое представление об арабской точке зрения по поводу войн между Византией и Персией»***

* См.: *Fieldhouse*. Colonial Empires. P. 138–161.

** *Schwab*. La Renaissance orientale. P. 30.

*** *Arberry A. J.* Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars. N. Y.: Macmillan Co., 1960. P. 30, 31.

Однако Оккли был в достаточной мере осмотрителен, чтобы оградить себя от заразного воздействия ислама и в отличие от своего коллеги Уильяма Уинстона (преемника Ньютона в Кембридже), он всегда давал понять, что ислам — это вопиющая ересь. Напротив, Уинстон за свои симпатии к исламу был в 1709 году изгнан из Кембриджа.⁶⁹

На пути к сокровищам Индии (Востока) нужно было прежде пересечь исламские области и устоять против опасного воздействия ислама как системы квазиарианской веры. И на протяжении по крайней мере большей части XVIII века Британии и Франции это удавалось. Оттоманскую империю уже давно, с тех пор как она вошла в удобный (для Европы) старческий период, именовали не иначе как «Восточным вопросом». Британия и Франция воевали друг с другом в Индии между 1744 и 1748 годами и вновь между 1756 и 1763 годами, вплоть до 1769 года, когда англичане установили практически полный экономический и политический контроль над этим субконтинентом. Может ли быть нечто более очевидное: Наполеону прежде всего следовало бы обескровить британскую Восточную империю, перерезав ее главное шоссе — Египет.

Хотя им непосредственно предшествовали по крайней мере два основных ориенталистских проекта, для современной истории ориентализма вторжение Наполеона в Египет в 1798 году и его же набег на Сирию имели гораздо бóльшие последствия. До Наполеона только дважды (и каждый раз учеными-гуманитариями) были предприняты попытки вторгнуться на Восток, снять с него его покровы таинственности, а также выйти за относительно безопасные пределы библейского Востока. Первая попытка была предпринята Авраамом-Иакинфом Анкетьиль-Дюперроном (1731–1805), эксцентричным теоретиком эгалитаризма, человеком, который умудрился сочетать в своем сознании янсенизм с ортодоксальным католицизмом и брахманизмом, который отправился в Азию,

чтобы доказать действительно примитивное существование Избранного народа и библейскую генеалогию. Однако он существенно превзошел первоначальную цель и добрался на восток аж до Сурата, где ему удалось отыскать тайник с авестийскими текстами и завершить свой перевод Авесты. Раймон Шваб сказал по поводу того таинственного авестийского фрагмента, который и позвал Анкетилья в дорогу, что если «ученые, взглянув на знаменитый фрагмент в Оксфорде, затем возвращались к своим исследованиям, то Анкетилья взглянул — и отправился в Индию». Шваб также отмечает, что Анкетилья и Вольтер, хотя по темпераменту и идеологии они представляли собой полную противоположность, имели одинаковый интерес к Востоку и Библии, «один — затем, чтобы сделать Библию более неоспоримой, а другой — чтобы сделать ее еще более невероятной». По иронии судьбы перевод Авесты Анкетилья послужил целям Вольтера, поскольку открытия первого «вскоре привели к критике самих [библейских] текстов, которые до тех пор считались текстами боговдохновенными». Конечный эффект экспедиции Анкетилья хорошо описан Швабом.

В 1759 году Анкетилья завершил в Сурате свой перевод Авесты, в 1786 году — перевод Упанишад в Париже — он прорыл канал между двумя полушариями человеческого гения, исправляя и расширяя старый средиземноморский гуманизм. Менее чем за 50 лет до этого, когда он научил их сравнивать персидские памятники с греческими, его соотечественники спрашивали себя: что это значит — быть персом? До него люди обращались за сведениями об отдаленном прошлом нашей планеты исключительно к великим латинским, греческим, еврейским и арабским авторам. Библию считали одинокой вершиной, аэролитом. Вселенная письменности была доступна, но едва ли кто подозревал о безмерности этих неведомых земель. Осознание началось с его перевода Авесты и достигло головокружительных высот благодаря изучению в Центральной Азии языков, число которых после Вавилона быстро рос-

ло. В наших школах, прежде ограничивавшихся узким греко-латинским наследием Ренессанса [из которого значительная часть дошла до нас через ислам], он мимоходом открывает картину бесчисленных цивилизаций минувших эпох, бесконечное число литератур. Более того, оказалось, что немногие европейские области были вовсе не единственными землями, оставившими след в истории.*

Впервые Восток открылся Европе в материи своих текстов, языков и цивилизаций. Также впервые Азия получила точное интеллектуальное и историческое измерение, с помощью которого можно было подкрепить мифы о ее географической удаленности и безбрежности. Как неизбежная плата за внезапную культурную экспансию, вслед за восточными штудиями Анкетеля последовали труды Уильяма Джонса,⁷⁰ второго из донаполеоновских проектов, о которых я упоминал ранее. И если Анкетель распахнул перед нами широкие перспективы, то Джонс их захлопнул, систематизируя, сопоставляя, все сводя в единую плоскость. Ко времени отъезда в Индию в 1783 году он уже в совершенстве знал арабский, древнееврейский и персидский. Это, по-видимому, было наименьшим из его достижений: он также был поэтом, юристом, эрудированным знатоком истории (polyhistor), хорошо знал классическую культуру и обладал неутомимым трудолюбием ученого, чьи усилия поставили его в один ряд с Бенджаменом Франклином, Эдмундом Берком (Burke), Уильямом Питтом (Pitt) и Самуэлем Джонсоном (Johnson). В свое время он получил назначение на «почетную и доходную должность в Индиях» и, заняв вскоре по прибытии пост в Ост-Индской компании, начал собственное исследование, т. е. собирал, классифицировал, приручал Восток, тем самым превратив его в отрасль европейского знания.

* Schwab, Raymond. Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron. Paris: Ernest Leroux, 1934. P. 10, 96, 4, 6.

В своей личной работе, озаглавленной «Предметы исследования в ходе моего пребывания в Азии» среди тем исследования он обозначил следующие: «Законы индусов и магометан; современная политика и география Индостана; наилучший способ управления в Бенгалии, арифметика и геометрия, а также разного рода смешанные науки об азиатиках (Asiaticks), медицине, химии, хирургии анатомии индийцев; натуральное производство в Индии; поэзия, риторика и мораль в Азии; музыка восточных наций; торговля, мануфактура, сельское хозяйство и коммерция в Индии» и т. п. 17 августа 1787 года он скромно писал лорду Элторпу (Althorp): «Такова моя цель — узнать Индию лучше, чем кто-либо из европейцев прежде». Именно у него мог бы Бальфур в 1910 году найти прообраз свойственных англичанину притязаний знать Восток больше и лучше, чем кто-либо другой.

Официальной сферой деятельности Джонса было право — род занятий, имевший символическое значение для истории ориентализма. За семь лет до прибытия Джонса в Индию Уоррен Хастингс (Warren Hastings)⁷¹ решил, что индийцами нужно управлять в соответствии с их собственными законами — более инициативный проект, чем может показаться с первого взгляда, поскольку санскритский кодекс законов, пригодный для использования в практических целях, имелся лишь в переводе на персидский, причем в то время не было ни одного англичанина, который бы знал санскрит достаточно хорошо, чтобы сравнить его с исходным текстом. Один из чиновников компании, Чарльз Уилкинс (Wilkins), первым освоил санскрит и приступил к переводу «Законов Ману»,⁷² вскоре к нему присоединился Джонс. (Кстати говоря, Уилкинс был также первым переводчиком Бхагават-Гиты.)⁷³ В январе 1784 года Джонс собрал учредительное собрание Азиатского общества Бенгалии, которое в Индии играло ту же роль, что и Королевское общество в Англии. На посту первого президента Общества и в своей деятельности госу-

дарственного чиновника Джонс приобрел эффективные познания Востока и восточных народов, что впоследствии сделало его бесспорным основоположником (выражение А. Дж. Арберри) ориентализма. Править и познавать, т. е. сравнивать Восток с Западом — таковы были цели Джонса, которых — с его непреодолимым стремлением всегда все систематизировать, подчинять бесконечное разнообразие Востока требованиям «полноты компендиума» законов, фигур, обычаев и работ, — как считается, он сумел достичь. Его знаменитое заявление показывает степень, до которой современный ориентализм даже в своих философских основаниях был компаративистской дисциплиной, ставя главной целью отыскать корни европейских языков в удаленном и безопасном Востоке.

Санскрит, каким бы древним он ни был, — это замечательное творение, более совершенное, чем греческий язык, более богатое, чем латынь, и более изысканно утонченное, чем они оба вместе. Тем не менее он значительно более близок к ним обоим как по корням слов, так и по грамматическим формам, чем это могло быть благодаря случаю. Эта близость столь сильна, что любой филолог, изучив все три языка, не усомнился бы в том, что они происходят из одного общего источника.*

Многие из первых ориенталистов в Индии, как и Джонс, были учеными-юристами, или же, что довольно любопытно, были медиками с явными миссионерскими наклонностями. Насколько можно судить, большинство из них было воодушевлено двоякой целью исследования «наук и искусств Азии с надеждой на то, чтобы способствовать их улучшению там и развитию знания и совершенствованию искусств у себя дома»** — именно таким

* *Arberry*. *Oriental Essays*. P. 62–66.

** *Pargiter, Frederick Eden*, éd. *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823–1923*. London: Royal Asiatic Society, 1923. P. viii.

образом были заявлены общие цели ориенталистов в «Столетнем томе» Королевского азиатского общества, основанного Генри Томасом Колбруком (Colebrooke) в 1823 году. Общаясь с современными восточными людьми, первые профессиональные ориенталисты, такие как Джонс, могли выполнять только эти две роли. Но мы не вправе сегодня винить их за то, что на их гуманитарную миссию налагались некоторые ограничения, связанные с официальным *западным* характером их деятельности на Востоке. Они были либо судьями, либо врачами. Даже Эдгар Кинэ, который писал, скорее, в метафизической, нежели в реалистической манере, смутно осознавал свое терапевтическое родство. «L'Asie a les prophètes, — говорит он в работе «Le Génie des religions» («Дух религий»), — L'Europe a les docteurs».*⁷⁴ Надлежащее познание Востока строится на основе изучения классических текстов, и лишь после этого переходит к применению этих текстов к современному Востоку. Столкнувшись с бессилием и политической беспомощностью современного Востока, европейский ориенталист посчитал своим долгом спасти хотя бы часть утраченного прежнего величия классического Востока, для того чтобы «способствовать исправлению» Востока нынешнего. От классического прошлого Востока европеец заимствовал видение (и тысячи фактов и артефактов), которые только он мог использовать наилучшим образом. Современному Востоку он нес облегчение и исправление, а также выгоды своего суда как лучшее из того, в чем нуждался современный Восток.

Таковы были характерные черты всех ориенталистских проектов до Наполеона. Трудно было как-то подготовить их успех заблаговременно. Например, Анкетиль и Джонс научились тому, что знали о Востоке, уже после того, как туда попали. Перед ними простирался, так сказать, Восток как таковой, и лишь спустя некоторое время, после немалых импровизаций, им удалось свести его к сравнительно небольшому региону. С другой стороны, Наполе-

он хотел овладеть всем Египтом — никак не меньше, — и предварительная подготовка имела у него беспрецедентные размах и основательность. Но даже в этом случае такая подготовка носила поразительно схематичный и, если можно так выразиться, текстуальный⁷⁵ характер. Те же самые черты будут свойственны и некоторым другим исследованиям. Три вещи были в голове у Наполеона, пока он готовился в Италии в 1797 году к следующему военному походу. Во-первых, несмотря на то что Англия все еще оставалась грозной силой, его военный успех, достигший кульминации в договоре Кампо Формио,⁷⁶ не представлял ему иной возможности стяжать новую славу иначе, как на Востоке. Более того, Талейран незадолго до этого критически высказывался о «les avantages á retirer de colonies nouvelles dans les circonstances présentes»,⁷⁷ и эти представления, наряду с соблазнительной перспективой нанести ущерб Британии, толкали его на Восток. Во-вторых, Наполеона влекло на Восток еще с юности. В его юношеских записках, например, имеется конспект «Истории арабов» Мариньи (Marigny «History des Arabes»), и из записок и из разговоров, видно, как отмечает Жан Фети (Jean Thiry), что перед его глазами стояла память и слава Александрова Востока в целом, и Египта в особенности.* И так, идея в качестве нового Александра завоевать Египет напрашивалась сама собой, вкупе с дополнительным преимуществом приобретения новой исламской колонии за счет Англии. В-третьих, Наполеон считал Египет наиболее предпочтительным проектом потому, что знал его тактически, стратегически, исторически и — не следует недооценивать и этого — текстуально, т. е. он читал и знал о нем из книг недавних и классических авторитетных европейских авторов. Дело в том, что для Наполеона Египет был таким проектом, который обрел реаль-

* *Thiry, Jean*. Bonaparte en Egypte décembre 1797–24 août 1799. Paris: Berger-Levrault, 1973. P. 9.

ность в его сознании и затем в ходе подготовки к походу, через опыт, принадлежавший к сфере идей и мифов, почерпнутых из текстов, а не из эмпирической реальности. Его планы по поводу Египта стали первыми из длинного ряда европейских столкновений с Востоком, в которых специфический опыт ориенталистов использовался непосредственно в колониальных целях. Наступил решающий момент, когда ориенталисту приходилось решать, лежат ли его симпатии и привязанности на Востоке, или же они связаны с устремленным к завоеваниям Западом. И со времен Наполеона и далее он неизменно выбирал последний путь. Что же касается самого императора, он видел Восток только таким, каким тот был закодирован сначала в классических текстах и затем в мнениях экспертов-ориенталистов, чье основанное на классических текстах видение казалось удобной заменой встречи с реальным Востоком.

Наполеоновский список из нескольких десятков *savants*⁷⁸ для его египетской экспедиции слишком хорошо известен, чтобы останавливаться на нем подробно. Идея состояла в том, чтобы создать нечто вроде живого архива экспедиции в форме исследований по всем темам, проведенных членами основанного им Института Египта. Возможно, несколько менее известно, что прежде всего Наполеон полагался на книгу графа де Вольне, французского путешественника, чье сочинение «Путешествие в Египет и Сирию» вышло в свет в двух томах в 1787 году. За исключением краткого авторского предисловия, сообщающего читателю, что неожиданное появление некоторой суммы денег (наследства) позволило ему предпринять поездку на Восток в 1783 году, «Путешествие» Вольне представляет собой документ, угнетающе лишенный личностного начала. По-видимому, Вольне считал самого себя ученым, чья задача неизменно заключается именно в том, чтобы фиксировать *état*⁷⁹ того, что он видел. Своей кульминации «Путешествие» достигает во втором томе,

когда Вольне дает характеристику исламу как религии.* Взгляды Вольне представляют собой канонический образец враждебности исламу как религии и как системе политических институтов. Тем не менее Наполеон посчитал, что эта работа, как и другое сочинение Вольне «*Considérations sur la guerre actuel de Turcs*» (1788),⁸⁰ обладают исключительной важностью. Поскольку Вольне был, кроме того, практичным французом, он, как Шатобриан и Ламартин за четверть века до него, рассматривал Ближний Восток как подходящее место для реализации колониальных амбиций Франции. От Вольне Наполеон почерпнул также построенный в восходящем порядке по степени сложности список обстоятельств, с которыми придется столкнуться на Востоке любым французским экспедиционным силам.

Наполеон в явной форме ссылается на Вольне в своих размышлениях по поводу египетской экспедиции — записках «Египетская и Сирийская кампании 1798–1799 годов», продиктованных им генералу Бертрону на о-ве Св. Елены. Вольне, говорил он, считает, что существуют три препятствия для французской гегемонии на Востоке и что любой французской армии придется вести здесь сразу три войны: одна — против Англии, вторая — против Оттоманской Порты, и третья, самая сложная — против мусульман.** Утверждение Вольне было одновременно и резким, и трудно опровержимым, поскольку Наполеону, как и всякому, кто прочел работу Вольне, было ясно, что его «Путешествие» и «Размышления» — важные тексты, которые не может игнорировать никакой европеец, помышляющий о победе над Востоком. Иными словами, работа Вольне представляла собой настольную книгу, позволяю-

* *Volney, Constantin-François. Voyage en Egypte et en Syrie. Paris: Bossange, 1821. Vol. 2. P. 241 and passim.*

** *Napoleon. Campagnes d'Egypte et de Syrie, 1798–1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon. Paris: Comou, 1843. Vol. 1. P. 211.*

щую снять человеческий шок, с которым сталкивался европеец при непосредственной встрече с Востоком. Тезис Вольне был таков: читай книги, и ты не будешь дезориентирован на Востоке, он тебе покорится.

Наполеон понял Вольне почти буквально, но, что для него характерно, несколько тоньше. С первого же мгновения, когда египетская армия (*Armée d'Égypte*) появилась на горизонте, было сделано все, чтобы убедить мусульман, что «*nous sommes les vrais musulmans*»,⁸¹ как сказано в прокламации Бонапарта от 2 июля 1798 года, обращенной к народу Александрии.* Опираясь на поддержку целой когорты ориенталистов (и находясь при этом на борту флагманского корабля под названием «Восток»), Наполеон использовал враждебное отношение египтян к мамелюкам, чтобы призвать к революционной идее равной для всех возможности вести исключительно благодатную и избирательную войну против ислама. Более всего изумило арабского хроникера этой экспедиции Абд-ал-Рахмана ал-Джабарти то, что Наполеон использовал ученых для налаживания контактов с местными жителями, а также потрясение от наблюдения современного европейского интеллектуального истощения с близкого расстояния.** Наполеон делал все, чтобы доказать, будто сражается за ислам. Все, что он говорил, сразу же переводилось на коранический арабский. Он также постоянно отдавал распоряжения по армии, призывающие помнить о чувствительности мусульман. (Ср. в этом отношении тактику Наполеона в Египте с тактикой *Requerimiento*,⁸² составленного в 1513 году (конечно же, по-испански) испанцами для того, чтобы зачитывать его вслух индейцам: «Мы возъ-

* *Thiry. Bonaparte en Egypte*, P. 126. См. также: *Abu-Lughod, Ibrahim. Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963. P. 12–20.

** *Abu-Lughod. Arab Rediscovery of Europe*. P. 22.

мам вас и жен и детей ваших, и сделаем из них рабов, продадим и будем распоряжаться ими так, как их Высочествам [королю и королеве Испании] заблагорассудится; мы заберем ваше добро и причиним вам всякий урон и ущерб, какой только сможем, как поступают с непокорными вассалами» и т. д.*). Когда Наполеон понял, что его армия слишком мала, чтобы навязать свою волю египтянам, он попытался привлечь на свою сторону местных имамов, кади, муфтиев и улемов, чтобы они толковали Коран в пользу Grande Armée. С этой целью он пригласил шестьдесят обучавшихся в Азхаре (Azhar) улемов в свою штаб-квартиру, где им были оказаны все воинские почести, а затем они выслушали льстивые признания Наполеона в восхищении исламом и Мохаммедом, а также в его полном почитании Корана, с которым он был, по-видимому, неплохо знаком. Это себя оправдало, и вскоре население Каира, как кажется, утратило всякое недоверие к оккупантам.** Позже Наполеон дал своему заместителю Клеберу строгие инструкции, обязывавшие его всегда осуществлять административное управление Египтом через ориенталистов и религиозных исламских лидеров, которых удастся привлечь на свою сторону. Всякая другая политика была бы слишком дорогостоящей и слишком глупой.*** Гюго считал, что ему удалось передать тактичную славу восточных экспедиций Наполеона в своей поэме «Два острова».

* Цит. по: *Helps, Arthur*. The Spanish Conquest of America. London, 1900. P. 196, by *Greenblatt, Stephen J*. Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century // First Images of America: The Impact of the New World on the Old / Ed. Fredi Chiapelli. Berkeley: University of California Press, 1976. P. 573.

** *Thiry*. Bonaparte en Egypte. P. 200. Наполеон не был циником. Известно, что он обсуждал вольтеровского «Магомета» с Гете и защищал ислам. См.: *Cherfils, Christian*. Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes. Paris: A. Pedone, 1914. P. 249 and passim.

*** *Thiry*. Bonaparte en Egypte. P. 434.

Близ Нила их я встретил вновь.
Египет блистает зарею рассвета;
На Востоке восходит его имперская звезда.

Победитель, энтузиаст, алчущий славы,
Чудесный, он ошеломил землю чудес.
Старые шейхи поклоняются юному
и благодетельному эмиру.
Народ благоговееет перед его исключительной силой;
Гордый, явился он пред пораженными племенами,
Подобно Магомету Запада.*

Подобный триумф мог быть следствием только хорошей *заблаговременной* подготовки к военной экспедиции. Причем такую подготовку мог организовать лишь тот, кто сам не имел прежде иного опыта общения с Востоком, кроме как из книг и из общения с учеными. Идея предпринять полномасштабное академическое исследование в значительной степени связана с таким текстуальным подходом к Востоку. А такой подход, в свою очередь, был подкреплен конкретными Революционными декретами (в особенности одним из них — от III жерминаля — 30 марта 1793 года, — устанавливающим в *école publique* при «Bibliothèque nationale»⁸³ преподавание арабского, турецкого и персидского языков).** Целью декрета было рационалистическое развенчание тайны и институционализация даже столь труднодоступного знания. Так, многие из наполеоновских переводчиков-ориенталистов были учениками Сильвестра де Саси, который начиная с июня 1796 года стал первым и единственным преподавателем арабского в *École publique des langues orientales*. Впоследствии Саси учил почти всех главных ориенталистов в Европе. Его ученики доминировали в этой области в течение

* *Hugo*. Oeuvres poétiques. Vol. 1. P. 684. См.: *Гюго В.* Собр. соч. В 10-ти т. / Пер. П. Антокольского. М.: «Правда», 1972. Т.1. С. 8–9.

** *Dehérain, Henri*. Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples. Paris: Paul Geuthner, 1938. P. v.

почти трех четвертей столетия. Многие из них были политически востребованы, так что кое-кто оказался вместе с Наполеоном в Египте.

Однако общение с мусульманами было лишь частью проекта Наполеона по обеспечению доминирования в Египте. Другой его частью была попытка добиться полной открытости Египта, абсолютной его доступности для исследования европейцев. Из земли мрака, части Востока, известной лишь из вторых рук благодаря деяниям первых путешественников, ученых и завоевателей, Египет должен был превратиться в часть французской науки. Здесь также очевиден текстуальный и схематический подход. Институт с его сонмом химиков, историков, биологов, археологов, хирургов и антикваров был своего рода научным подразделением армии. Однако перед ним стояла не менее агрессивная задача: ввести Египет в современную Францию, и в отличие от «Описания Египта» аббата Ле Маскрие (Le Mascrier) 1735 года наполеоновское «Описание» было нацелено на полноту охвата. Практически с первых моментов оккупации Египта Наполеон наблюдал за тем, как Институт проводит свои встречи, эксперименты — осуществляет свою миссию по установлению фактов, как бы мы сказали теперь. Самое примечательное, что все, что говорили, что видели и что изучали, должны были фиксировать и действительно зафиксировали в этом великом коллективном труде по освоению одной страны другой, «Описании Египта», опубликованном в 23 увесистых томах в период между 1809 и 1828 годами.*

Уникальность этого «Описания» не только в его размерах и даже не в прозорливости авторов, но в самом подхо-

* Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites in Egypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand, 23 vols. Paris: Imprimerie impériale, 1809–1828.

де к предмету исследования. Именно подход выделяет его среди современных ориенталистских проектов. Из первых нескольких страниц исторического предисловия, написанного Жаном-Батистом Фурье (Jean-Baptiste Fourier), секретарем Института, становится ясно, что, «создавая» Египет, ученые также непосредственно столкнулись с его подлинной культурной, географической и исторической значимостью. Египет был фокальной точкой взаимоотношений между Африкой и Азией, между Европой и Востоком, между памятью и актуальностью.

Находясь между Африкой и Азией и легко сообщаясь с Европой, Египет занимает центр древнего континента. От этой страны остались лишь великие воспоминания. Она является родиной искусств и хранит бесчисленные монументы, ее главные соборы и дворцы, в которых проживают цари, все еще существуют, хотя даже самые недавние из этих сооружений были воздвигнуты во времена Троянской войны. Гомер, Ликург, Солон, Пифагор и Платон,— все они бывали в Египте, изучали его науки, религию и законы. Александр основал здесь процветающий город, который в течение длительного времени был торговым центром и который видел Помпея, Цезаря, Марка Антония и Августа, решавших здесь судьбы Рима и всего мира. А потому эта страна не может не привлекать внимания просвещенных государей, правящих судьбами наций.

Какая бы нация ни входила в силу, будь то на Западе или в Азии, она неизменно обращала свой взор к Египту, который в некоторой мере почитался ее естественным жребием.*

Поскольку Египет обладает исключительной значимостью для искусств, наук и правления, его роль заключалась в том, чтобы быть сценой, на которой происходят события всемирно-исторического значения. Подчиняя себе Египет, новая власть естественным образом демонстрировала свою силу и подтверждала историю. Судьба Египта в

* *Fourier. Préface historique // Description de l'Égypte. Vol. 1. P. 1.*

том, чтобы быть аннексированным, предпочтительно к Европе. Кроме того, такая власть также встала бы в один ряд с фигурами масштаба не меньшего, чем Александр, Цезарь, Платон, Солон и Пифагор, украшавшими Восток уже одним своим присутствием. Короче говоря, Восток существовал в качестве набора ценностей, привязанных, однако, не к современным реалиям, а к ряду особо значимых контактов с отдаленным европейским прошлым. Это чистой воды пример текстуального, схематического подхода.

Фурье продолжает развивать соображения в таком же духе примерно на 100 страницах (каждая страница, кстати говоря, размером в один квадратный метр, поскольку размер страниц должен был соответствовать масштабу проекта). Однако ему предстояло на основе столь разнородного прошлого оправдать наполеоновскую экспедицию как нечто такое, что следует отсюда с неизбежностью. Драматическая перспектива никогда не упускается из виду. Памятуя о своих читателях в Европе и восточных фигурах, которыми он манипулирует, Фурье пишет:

Мы помним впечатление, которое на всю Европу произвело ошеломительное известие о том, что французы пришли на Восток...

Этот великий проект был спланирован в тайне и подготовлен с такой энергией и секретностью, что нам удалось обмануть настороженную бдительность врагов. О наших планах они узнали только тогда, когда все уже свершилось, когда все задуманное было успешно осуществлено ...

Такая драматическая *coup de théâtre*⁸⁴ имела свои преимущества также и для Востока.

Эта страна, передавшая свои познания столь многим нациям, ныне погружена в варварство.

Только герою было под силу, как описывает Фурье, свести все факторы воедино.

Наполеон понимал, какое влияние это событие будет иметь на отношения Европы, Востока и Африки, на судоходство в Средиземном море, на судьбы Азии ... Наполеон хотел предложить полезный пример Европы Востоку, чтобы в конце концов сделать жизнь его обитателей более приятной, равно как и доставить им все преимущества совершенной цивилизации.

Ничто из этого не было бы возможно без постоянного обращения в проекте к искусствам и наукам.*

Вернуть этот регион из его нынешнего варварства обратно к прежнему классическому величию, наставить Восток (к его же пользе) на путях к современному Западу, подчинить или снизить роль военной силы и тем самым возвеличить проект выдающегося познания, приобретенного в ходе политического доминирования на Востоке; сформулировать Восток, придать ему форму, идентичность, определение с полным сознанием его места в памяти, важности для имперской стратегии и его «естественной» роли в качестве доведка к Европе; представить в выгодном свете все познания, накопленные за время колониальной оккупации, под именем «вклада в современное познание», когда местных жителей либо не спрашивали вовсе, либо обращались с ними не иначе как с неким придатком к тексту (pretext), чья польза была предназначена отнюдь не для них самих; почувствовать себя европейцем, распоряжающимся (почти по собственному произволу) историей, временем и географией Востока; ввести новые области специализации; основать новые дисциплины; разделять, развертывать, схематизировать, сводить в таблицы, указатели и фиксировать все попадающее (и не попадающее) в поле зрения; делать на основе всякой наблюдаемой детали широкие обобщения и выводить из всякого обобщения непреложные законы относительно природы Востока, его темперамента, ментальности, обычаев или

* Ibid. P. iii.

типа; и, кроме всего прочего, превращать живые реалии в материю текстов, обладать (или думать, что обладаешь) действительностью в основном потому, что Восток, по-видимому, не в состоянии противостоять его силе,— таковы черты ориенталистского проекта, в полной мере реализованного в «Описании Египта», которое само в свою очередь было подкреплено и обеспечено полным поглощением Египта в ходе реализации наполеоновского замысла инструментами западного знания и власти. Итак, Фурье завершает свое предисловие тем, что объявляет: история запомнит, как «Égypte fut le théâtre de sa [Napoleon's] gloire, et préserve de l'oubli toutes les circonstances de cet événement extraordinaire».*⁸⁵

Таким образом, «Описание» замещает собою историю Египта, или Востока, в качестве истории, которая обладает собственной связностью, идентичностью и смыслом. История, как она зафиксирована в «Описании», вытесняет историю Египта, или Востока, идентифицируя себя прямо и непосредственно с мировой историей, эвфемизмом истории Европы. Для сознания ориенталиста спасти некое событие от забвения равносильно тому, чтобы превратить Восток в театр для своих репрезентаций Востока,— именно это и говорит Фурье. Более того, уже сама возможность описать Восток в терминах современного Запада возвышает Восток из царства безмолвного мрака, где тот покоился в ничтожестве (за исключением разве что зарождающегося ропота — обширного, но еще смутного чувства собственного прошлого), к ясности современного европейского знания. Такой новый Восток фигурирует, например, в биологических разделах «Описания», подготовленных Жоффруа Сент-Илером, суть которых — в подтверждении сформулированных Бюффоном законов зоологической специализации.** Или же он служит в качестве «*contraste frappante avec les habitudes des nations*

* Ibid. P. xcii.

Européennes», *⁸⁶ где «bizarre jouissances»⁸⁷ восточных людей служат тому, чтобы подчеркнуть трезвость и рациональность привычек Запада. Или, если процитировать еще одну мысль о пользе Востока, — в телах европейцев ищут эквиваленты физиологических черт восточных людей, которые обеспечивали бы успешное бальзамирование тел так, чтобы павших на поле брани шевалье можно было бы сохранять как нетленные реликвии великой восточной кампании Наполеона.**

Даже военное поражение наполеоновской оккупации Египта не лишило плодотворности его масштабные проекты относительно Египта и всего остального Востока. Оккупация в буквальном смысле породила весь современный опыт Востока, истолкованный на основе заложенного Наполеоном в Египте универсума дискурса, агентами доминирования и диссеминации которого были Институт и «Описание». Идея, как ее характеризует Шарль-Ру (Charles-Roux), заключалась в том, что Египет, «возвращенный к процветанию, возрожденный мудрым и просвещенным правлением ... распространит свои цивилизующие лучи на всех восточных соседей»*** Действительно, эту миссию пытались осуществить и другие европейские державы, причем не только Англия. При сохранении этой общей миссии Запада в отношении Востока, несмотря на все раздоры внутри Европы, вульгарную конкуренцию и даже неприкрытую войну, это привело бы к

** *Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy*. Histoire naturelle des poissons du Nil // Description de l'Égypte. Vol. 17. P. 2.

* *De Chabrol M*. Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte // Description de l'Égypte. Vol. 14. P. 376.

** Это отчетливо видно у барона Ларе: *Larrey, Baron*. Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Egypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies // Description de l'Égypte. Vol. 13.

*** Цит. по: *Marlowe, John*. The Making of the Suez Canal. London: Cresset Press, 1964. P. 31.

созданию новых проектов, нового видения и новых инициатив, сочетающих дополнительные области старого Востока с завоевательным европейским духом. После Наполеона радикальным образом поменялся самый язык ориентализма. На новую ступень поднялся свойственный ему описательный реализм, который теперь стал не только стилем репрезентации, но и языком, действительным средством *творения*. Наряду с *langues mères*,⁸⁸ как назвал эти забытые, пребывающие в дремотной спячке источники по современной европейской демотике Антуан Фабр д'Оливье (Antonine Fabre d'Olivet), был воссоздан и Восток, его собрали заново, его смастерили (was crafted), короче говоря, он *родился* стараниями ориенталистов. «Описание» стало эталоном для всех последующих попыток приблизить Восток к Европе и тем самым поглотить его полностью и — что особенно важно — устранить, или по крайней мере смягчить его чужеродность, а в случае ислама — и враждебность. С этого момента и впредь исламский Восток становится категорией, обозначающую, скорее, силу ориентализма, нежели исламские народы как человеческих существ, или же его историю ислама как историю.

Наполеоновская экспедиция породила целое поколение текстуального потомства, от «Itinéraire»⁸⁹ Шатобриана до «Путешествия на Восток» Ламартина и «Саламбо» Флобера, и в той же традиции — «Сообщения о нравах и обычаях современных египтян» Лэйна и «Собственного повествования о паломничестве в ал-Мадину и Мекку» Ричарда Бертона. Их связывает вместе не только общий фон восточной легенды или общий опыт, но также и научный интерес к Востоку как к своего рода общему лону, из которого все они вышли. То обстоятельство, что все эти творения парадоксальным образом оказались по большей мере стилизованными симулякрами, изощренными имитациями того, как, по мнению их авторов, должен был бы выглядеть живой Восток, никоим образом не умаляет

силы европейского влияния на Восток, чьим прототипом были, соответственно, Калиостро, человек, ставший для Европы олицетворением Востока, и Наполеон, его первый современный покоритель.

Однако художественная или текстуальная работа была не единственным следствием наполеоновской экспедиции. Помимо этого был еще и более важный научный проект. Первым в этом ряду можно назвать «*Système compare et histoire générale des langues sémitiques*»⁹⁰ Эрнеста Ренана, завершенную в 1848 году (как раз вовремя, чтобы получить *Prix Volney*⁹¹), и грандиозный геополитический проект, первыми этапами которого являются сооружение Фердинандом де Лессепсем⁹² Суэцкого канала и английская оккупация Египта в 1882 году. Разница между ними не только в очевидном различии масштаба событий, но также и в характере ориенталистских убеждений. Ренан действительно верил в то, что воссоздал в своих трудах Восток таким, каким тот был в действительности. Напротив, де Лессепс, всегда испытывал своего рода благоговейный ужас перед новизной собственного проекта, пробудившей на старом Востоке новые силы. Этот смысл был очевиден каждому, для кого открытие канала в 1869 году не было ординарным событием. В статье в «Газете по туризму и экскурсиям» от 1 июля 1869 года энтузиазм Томаса Кука идет еще дальше.

17 ноября величайший инженерный подвиг нынешнего века успешно завершит величественное инаугурационное *fête*,⁹³ на которое своих специальных представителей пришлют почти все царственные европейские фамилии. И действительно, случай исключительный. О создании нового водного пути, связывающего Запад и Восток, мечтали веками, эта мысль занимала умы греков, римлян, саксонцев и галлов, однако лишь в последние годы современная цивилизация стала всерьез задумываться о том, чтобы превзойти деяния древних фараонов, много веков тому назад соорудивших между двумя морями канал, след от которого виден и поныне ... Все, что связано с [современ-

ными] работами носит гигантский масштаб, но внимательное чтение небольшого памфлета — описания предприятия, принадлежащее перу Шевалье де Сен-Стоса (Chevalier de St. Stoess), — производит на нас еще более сильное впечатление от гения великого его вдохновителя, г-на Фердинанда де Лессепса, чьей настойчивостью, спокойной отвагой и предусмотрительностью мечты веков, наконец, становятся реальностью, вещественным фактом... Это проект по установлению более близких связей между двумя странами Запада и Востока и таким образом соединению двух цивилизаций различных эпох.*

Сочетание старых идей и новых методов, установление связей между культурами, чьи отношения с XIX веком весьма различны, — вот подлинная дань власти современной технологии и интеллектуальной воли, налагаемая ею на прежде неизменные и отделенные друг от друга географические сущности, такие как Восток и Запад, — вот что видит здесь Кук и что афиширует в своих журналах, речах, проспектах и письмах де Лессепс.

Начало жизни Фердинанда с генеалогической точки зрения было вполне благополучным. Его отец, Матью де Лессепс (Mathieu), пришел в Египет вместе с Наполеоном и оставался там (в качестве «неофициального» французского представителя, как об этом говорит Марлоу**) еще четыре года после ухода французов в 1801 году. Во многих своих письмах Фердинанд затрагивает интерес Наполеона к сооружению канала, что, как он ошибочно считал, было задачей совершенно нереальной. Заразившись причудливой историей проектов сооружения канала, включая сюда и планы французов, привлечшие внимание Ришелье и последователей Сен-Симона, де Лессепс в 1854 году вернулся в Египет, где начал заниматься тем предприятием, которое в итоге завершилось 15 лет спустя.

* Цит. по: *Pudney, John. Suez: De Lesseps Canal*. N. Y.: Frederick A. Praeger, 1969. P. 141–142.

** *Marlowe. Making of the Suez Canal*. P. 62.

У него не было достаточного инженерного обоснования. Он полагался лишь на невероятную веру в собственные чуть ли не божественные способности строителя, инициатора и творца. Поскольку с помощью дипломатических талантов он сумел добиться поддержки проекта и в Египте, и в Европе, ему показалось, что он уже обладает всеми необходимыми познаниями для успешного выполнения этой задачи. И что, возможно, еще более полезно, он научился погружать (to plant) потенциальных спонсоров в драматургию мировой истории, он заставлял их почувствовать подлинный смысл «pensée morale»,⁹⁴ как он называл свой проект. Он говорил им в 1860 году: «Vous envisagez les immenses services que le rapprochement de l'occident et de l'orient doit rendre à la civilisation et au développement de la richesse générale. Le monde attend de vous un grand progrès et vous voulez répondre à l'attente du monde».*⁹⁵ Соответственно даже название созданной де Лессепсом в 1858 году инвестиционной компании несло в себе огромный энергетический заряд и отражало вынашиваемые им грандиозные планы: *Compagnie universelle*.⁹⁶ В 1862 году Французская академия предложила приз за эпическую поэму о канале. Победитель конкурса, некто Борнье (Bornier), использовал следующие гиперболы, причем ни одна из них по сути не противоречила той картине, которую нарисовал де Лессепс, и тому, что действительно произошло.

За работу! Рабочие, которых шлет наша Франция,
Прочертите для мира этот новый путь!
Ваши отцы, герои, дошли до сих пор;
Будьте твердыми и отважными,
Так же, как и они, вы боретесь у подножия пирамид,
И четыре тысячи лет вновь смотрят на вас!

* *De Lesseps, Ferdinand*. Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez. Paris: Didier, 1881. Vol. 5. P. 310. По поводу склонности де Лессепса и Сесилия Родса к мистике см.: *Baudet*. *Paradise on Earth*. P. 68.

Да, это ради всего мира! Ради Азии и Европы,
Ради тех далеких стран, что окутаны ночью,
Ради коварного китайца и полуголого индийца;
Ради счастливых, свободных, гуманных и смелых народов,
Ради злых народов, ради народов-рабов,
Ради тех, кто еще не знает Христа.*

Никогда еще де Лессепс не был так красноречив и изобретателен, чем когда от него потребовали обосновать чудовищные человеческие и финансовые затраты, которые поглощал канал. Он мог извергать целые потоки статистических данных для того, чтобы очаровать любого слушателя, он мог в равной мере свободно цитировать и Геродота, и морскую статистику. В своем дневнике за 1864 год он одобрительно процитировал наблюдение Казимира Леконта (Leconte) о том, что эксцентричная жизнь способствует развитию оригинальности в людях, а из оригинальности могут вырастать великие и необычайные свершения.** Подобные свершения оправдывают сами себя. Несмотря на бесчисленный шлейф неудач, невероятную цену, поразительные амбиции по изменению пути, который Европа предложила Востоку, канал стоил потраченных сил. Только такой проект мог преодолеть сомнения консультантов и ради преобразования Востока в целом сделать то, что интриганы-египтяне, коварные китайцы и полуголые индийцы никогда не смогли бы сделать самостоятельно.

Церемония открытия канала в ноябре 1869 года является еще более ярким примером, воплощающим в себе эти идеи, нежели вся история махинаций де Лессепса. В течение многих лет его речи, письма и памфлеты были заряжены взрывной энергией и театральной лексикой. В погоне за успехом он часто говорил о себе (всегда во множе-

* Цит. по: *Beatty, Charles*. De Lesseps of Suez: The Man and His Times. N. Y.: Harper & Brothers, 1956. P. 220.

** *De Lesseps*. Lettres, journal et documents. Vol. 5. P. 17.

ственном числе) «мы создали», «победили», «поместили», «достигли», «совершили», «признали», «упорно продолжали», «достигли». Нет ничего, как он не уставал повторять при всяком удобном случае, что могло бы нас остановить, нет ничего невозможного, ничего, что смогло бы в конечном итоге сравниться с реализацией «le résultat final, le grand but»,⁹⁷ как он полагал, решенного и в конце концов осуществленного. В своей речи на церемонии 16 ноября, обращенной к высшим чиновникам, папский посланник изо всех сил пытался соответствовать заданному каналом де Лессепса интеллектуальному и имажинативному характеру представления.

Можно утверждать, что час, который только что пробыл,— это не только один из самых торжественных моментов нашего века, но и один из наиболее важных и решающих из тех, что видит человечество на протяжении всей своей истории. Это место, где граничат — отныне не соприкасаясь — Африка и Азия, этот великий праздник человеческого рода, это величественное и космополитическое собрание, все население земного шара, все знамена, все флаги, радостно развевающиеся под этим огромным лучистым небом, воздвигнутый крест, почитаемый всеми наряду с полумесяцем, сколько чудес, какие поразительные контрасты, мечты, казавшиеся химерами, и ставшие осязаемой реальностью! И в сочетании такого количества чудес — сколько поводов для размышлений человеку мыслящему, сколько радости в настоящем и будущем, сколько блистательных надежд!..

Две крайности земного шара сближаются; сближаясь, они узнают друг друга; узнав же, что все люди — дети одного и того же Бога, испытывают радостный восторг взаимного братства! О, Запад! О, Восток! Приблизьтесь, всмотритесь, узнайте, приветствуйте и обнимите друг друга!..

Но за материальными событиями взгляд мыслителя обнаруживает более широкие горизонты, нежели конечные пространства — это безграничные горизонты, где сверша-

ются высшие судьбы, славнейшие завоевания, бессмертная уверенность человеческого рода....

[Господь], пусть Твой божественный дух парит над этими водами! Пусть пройдет он с Запада на Восток и с Востока на Запад! О, Господь! Используй этот путь, чтобы приблизить людей друг к другу! *

Казалось, весь мир спешит засвидетельствовать поддержку плана, который мог благословить и осуществить только сам Бог. Прежние различия и препоны преодолены: Крест поверг Полумесяц, Запад пришел на Восток, для того чтобы остаться там навсегда (до тех пор, пока в июле 1956 года Гамаль Абдель Насер не поднимет весь Египет, вновь воспользовавшись именем де Лессепса).

В идее Суэцкого канала мы видим логическое завершение ориенталистской мысли и, что более важно, трудов ориенталистов. Для Запада Азия некогда олицетворяла нечто чуждое и далекое, а ислам — воинственную и враждебную по отношению к европейскому христианству силу. Для того чтобы преодолеть столь грозные константы, Восток нужно было сначала узнать, потом овладеть им, затем воссоздать его усилиями ученых, солдат и судей, которые вывели из забвения утраченные языки, историю, расы и культуры, чтобы водрузить их — вне сферы современного Востока — в качестве подлинного классического Востока, который в свою очередь можно было использовать для того, чтобы судить и управлять Востоком современным. Мрак рассеялся, и на смену ему пришли парниковые, искусственные сущности. Восток (Orient) стал научной категорией, означающей то, во что современная Европа за непродолжительное время превратила все еще сохранивший свое своеобразие восток (East). Де Лессепс и его канал покончили с удаленностью Востока (Orient), с его уединенным затворничеством в отношении Запада, с его вековой экзотикой. Точно так

* Ibid. P. 324–333.

же, как земную преграду можно превратить в водную артерию, так же и Восток в целом можно провести от враждебного противостояния к доброжелательному и смиренному сотрудничеству. После де Лессепса никто уже не мог говорить о Востоке как о другом мире в строгом смысле слова. Был только «наш» мир, «один» мир, связанный водоедино, поскольку Суэцкий канал выбил почву из-под ног тех последних провинциалов, которые все еще верили в разницу между мирами. Тем самым термин «восточный человек» стал понятием административным. Отныне он относится к сфере исполнительной власти и используется в связи с демографическими, экономическими и социологическими факторами. И для империалистов вроде Бальфура, и для антиимпериалистов вроде Дж. А. Хобсона (Hobson) восточные народы, равно как и африканцы, — это прежде всего представители подчиненной расы, а не обитатели определенной географической области. Де Лессепс нарушил географическую идентичность Востока (почти буквально), перетащив Восток на Запад и в конце концов развеяв морок исламской угрозы. После этого появляются новые категории и новый опыт, включая и опыт империализма, и ориентализм со временем адаптируется и к ним (хотя и не без трудностей).

IV

Кризисы

Может показаться странным, что я говорю, будто что-то или кто-то придерживается *текстуального* подхода. Однако это выражение будет легче понять, если припомнить позицию Вольтера в «Кандиде», или же то отношение к реальности, которое в сатирическом ключе отразил Сервантес в «Дон-Кихоте». Им было совершенно

ясно: надеяться, будто эту роящуюся, непредсказуемую и невнятную путаницу, в которой только и живут человеческие существа, можно понять на основе книг — текстов — это глубокое заблуждение. Применять вычитанное из книг непосредственно и буквально к реальности — значит подвергать себя опасности безрассудства или полного краха. Никто уже не может рассчитывать воспользоваться «Амадисом Галльским» для понимания Испании XVI века (или современной Испании) с бóльшим успехом, нежели пытаться понять на основе Библии то, что происходит, скажем, в Палате общин. Но совершенно очевидно, что подобные попытки столь простодушного использования текстов в действительности были, иначе бы «Кандид» и «Дон-Кихот» не оставались своеобразным вызовом читателю до сих пор. Это кажется обычным человеческим недостатком — предпочитать схематический авторитет текста дезориентирующему воздействию непосредственного контакта с людьми. Но присутствует ли такой недостаток постоянно, или же существуют такие обстоятельства, которые более, чем другие, способствуют проявлению текстуального подхода?

Текстуальному подходу способствуют две ситуации. Одна из них — когда человек нос к носу сталкивается с чем-то неизвестным и пугающим, что прежде всегда находилось где-то там, далеко. В этом случае ему приходится искать опору, отыскивая нечто сходное не только в собственном прежнем опыте, но и в том, что ему известно из книг. Путевые заметки или путеводители оказываются здесь таким же «естественным» видом текста, столь же логичным по композиции и использованию, как и любая другая пришедшая на ум книга, именно потому что человеку вообще свойственно прятаться за текст, если кажется, что неопределенности ситуации в ходе путешествия по незнакомой земле угрожают его самообладанию. Многие путешественники ловили себя на том, что когда они рассказывали, насколько опыт жизни в новой стране отлича-

ется от того, что они ожидали, имели при этом в виду, что реальность оказалась не такой, как это было описано в книгах. И конечно же многие авторы путевых дневников и путеводителей писали их именно для того, чтобы сказать: эта страна *действительно* такова или даже лучше, она *действительно* полна красок, драгоценна, интересна и т. д. В любом случае, идея состоит в том, что люди, места и опыт всегда можно описать в книге (или в тексте) так, что книга (или текст) обретает большой авторитет и даже пользу в сравнении с описываемой действительностью. Комизм попыток Фабрицио дель Донго попасть на поле битвы при Ватерлоо не столько в том, что ему никак не удастся его отыскать, сколько в том, что ищет он то, о чем вычитал в книгах.⁹⁸

Вторая ситуация, способствующая текстуальному подходу, — это видимость успеха. Если кто-то прочтет в книге, что львы свирепы, и затем повстречается со свирепым львом (я, конечно же, упрощаю ситуацию), то велика вероятность, что он прочтет еще несколько книг того же автора и будет им доверять. Но если помимо всего прочего в этой книге про львов будет написано, как себя вести со свирепыми львами, и эти советы действительно окажутся полезными, то автор не только заслужит доверие, но его еще и попросят попробовать себя в других жанрах. Существует достаточно сложная диалектическая связь, посредством которой реальный опыт читателя определяется тем, что он читает, а это в свою очередь влияет на выбор писателем тем, наперед заданных опытом читателя. Книга о том, как совладать со свирепым львом, может послужить причиной появления целого ряда книг на такие темы, как свирепость львов, истоки их свирепости и т. д. Аналогичным образом, по мере того как текст фокусируется более строго на этой теме — уже не лев как таковой, но именно его свирепость, — можно ожидать, что те советы, которые даются на случай встречи со свирепым львом, в действительности будут (*преувеличивать*) его свирепость, вынуж-

дать его быть свирепым, поскольку именно в этом и есть его (льва) суть; в сущности это и есть то, что мы знаем или *только* и можем знать о нем.

Текст, претендующий на то, чтобы содержать в себе знание о чем-то действительно важном, и вырастающий из обстоятельств, аналогичных названным, не так-то просто выбросить из головы. За ним стоит определенный опыт. В нем аккумулирован авторитет академических ученых, институтов и правительств, окружая его гораздо большим престижем, чем это мог бы обеспечить ему сам по себе практический успех. Самое важное в том, что подобные тексты могут *порождать* не только знание, но и саму описываемую ими реальность. Со временем такое знание и такая реальность создают традицию, или то, что Мишель Фуко назвал дискурсом, чье материальное присутствие или вес (а вовсе не оригинальность отдельного автора) в действительности ответственны за возникающие в ее пределах тексты. Такого рода тексты состоят из предзаданных единиц информации, которые Флобер поместил в список *ideés reçues*.⁹⁹

В свете всего сказанного посмотрим еще раз на Наполеона и де Лессеписа. Все, что было им известно о Востоке, в той или иной степени пришло из книг, написанных в ориенталистской традиции и попавших в разряд *ideés reçues*. Для них Восток подобен свирепому льву — это нечто, с чем сталкиваешься и с чем нужно суметь справиться — отчасти *потому*, что именно такой Восток стал возможен благодаря текстам. Этот Восток безмолвен, он беспрепятственно позволяет Европе осуществлять свои проекты, которые затрагивают интересы местных жителей, но никогда непосредственно перед ними не ответственны. Этот Восток не в силах противиться подобным специально для него разработанным проектам, образам или простым описаниям. Ранее в этой главе я назвал такие отношения между письмом Запада (и его последствиями) и молчанием Востока результатом и знаком большой культурной силы

Запада, его воли к власти над Востоком. Но есть и иная сторона этой силы, сторона, существование которой зависит от давления ориенталистской традиции и свойственного ей текстуального отношения к Востоку. Эта сторона существует в нашей жизни подобно тому, как книги про свирепых львов будут существовать до тех пор, пока львы не смогут нам как-либо ответить. Перспектива, в которой редко рассматривают Наполеона и де Лессепса,— если брать среди авторов множества проектов, вынашивавших планы относительно Востока, только этих двух,— состоит в том, чтобы рассмотреть осуществление этих планов на фоне полного безгласия Востока,— в основном потому, что именно ориенталистский дискурс (сверх и помимо неспособности Востока им противостоять) придает такой деятельности значение, вразумительность и реальность. Ориенталистский дискурс плюс то, благодаря чему он оказался возможен (в случае Наполеона — это несомненно бóльшая военная мощь Запада в сравнении с Востоком), дают нам того самого восточного человека, которого можно было представить в «Описании Египта», и тот самый Восток, который можно было перекроить наново, как перекроил Суэцкий перешеек де Лессепс. Более того, именно ориентализм и обеспечил успех подобным действиям (по крайней мере так представляется с их точки зрения, которая не имеет ничего общего с точкой зрения самих восточных народов). Иными словами, успех имел все признаки действительно взаимовыгодного обмена между восточным человеком и западным, как и тот, о котором идет речь в рефрене Судьи «сказал я себе, сказал я» (said I to myself, said I) из «Суда присяжных».¹⁰⁰

Коль скоро мы представили ориентализм как своего рода проекцию Запада на Восток и волю управлять последним, нам предстоит столкнуться еще с несколькими неожиданностями. Если можно сказать, что такие историки, как Мишле, Ранке, Токвиль и Буркхардт, *выстраи-*

вали свои нарративы «как своего рода историю»,* то же самое верно и для ориенталистов, которые выстраивали историю Востока, его характер и судьбу на протяжении сотен лет. В течение XIX и XX веков число ориенталистов значительно возросло, потому что диапазон имажинативной и реальной географии сузился, потому что взаимоотношения Востока и Запада определялись безостановочной европейской экспансией в поисках рынков, ресурсов и колоний и, наконец, потому что ориентализм завершил собственный метаморфоз, превратившись из научного дискурса в имперский институт. Свидетельства подобного метаморфоза очевидны в том, что я говорил о Наполеоне, де Лессепсе, Бальфуре и Кромере. Их проекты на Востоке лишь в самом первом приближении можно представить как действия гениальных и прозорливых людей, героев в смысле Карлейла. Действительно, действия Наполеона, де Лессепса, Кромера и Бальфура покажутся нам, скорее, вполне *привычными* и менее неожиданными, если вспомнить схематику д'Эребело и Данте и добавить к ним современный эффективный движитель (например, европейскую империю XIX века) и позитивный ракурс: поскольку никому не под силу аннулировать Восток онтологически (уже д'Эребело и Данте, по всей видимости, это понимали), нам следует им овладеть, наладить с ним отношения, усовершенствовать его, радикально при этом переиначив.

Моя позиция состоит в том, что произошел переход от преимущественного текстуального восприятия, формулирования или определения Востока к практическому использованию этих позиций, и что ориентализм во многом связан (если только можно использовать этот термин буквально) с *перевернутым* переходом. Если говорить об ори-

* *White, Hayden*. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973. P. 12. См.: *Уайт Х.* Метаистория: историческое воображение в XIX веке. Екатеринбург, 1999. С. 25–26.

ентализме как о сугубо научной деятельности (а я пытался показать, что идею научной деятельности как незаинтересованного и абстрактного познания не так-то просто понять, хотя и можно допустить ее умом), на его счету значительные достижения. На пике его расцвета в XIX веке появились ученые-ориенталисты, увеличилось число изучаемых на Западе языков и количество изданных, переведенных и прокомментированных манускриптов, не так уж редко появлялись исследователи, которые относились к Востоку с симпатией и с неподдельным интересом занимались такими вопросами, как грамматика санскрита, финикийская нумизматика и арабская поэзия. Тем не менее — и здесь не должно быть недомолвок — ориентализм подмял под себя Восток. Как система мышления по поводу Востока, он всегда восходил от специфически человеческих деталей к надчеловеческим обобщениям. На основе творчества какого-нибудь арабского поэта X века ориентализм переходил к рассуждениям о политике в отношении (и по поводу) восточной ментальности в Египте, Ираке или Аравии. Аналогичным образом стих из Корана мог считаться лучшим свидетельством неискоренимого сладострастия мусульман. Ориентализм воспринял Восток неизменным, абсолютно отличным от Запада (причем причины такой позиции от эпохи к эпохе менялись). Ориентализму, как он сформировался после XIX века, никогда не удавалось подвергнуть самого себя ревизии, критически к себе отнестись. Все это вместе делает появление Кромера и Бальфура в качестве наблюдателей и управителей Востока совершенно неизбежным.

Близость между политикой и ориентализмом — или, выражаясь более осмотрительно, огромная вероятность того, что почерпнутые из ориентализма идеи могли быть использованы в восточной политике, — является важной, хотя и чрезвычайно деликатной темой. Это ставит вопрос об обвинительном или оправдательном уклоне, научной объективности или ответственности группы давления в

таких сферах, как изучение чернокожих или женщин. Это также вызывает беспокойство по поводу культурных, расовых или исторических обобщений, их использования, ценности, степени объективности и принципиальной направленности. Но более всего привлекают внимание те политические и культурные обстоятельства, при которых западный ориентализм процветал на фоне униженного положения Востока или восточного человека в качестве объекта исследования. Могут ли быть с ориентализированным Востоком, который так точно охарактеризовал Анвар Абдель Малик, какие-то иные отношения, нежели политические отношения господина-раба?

А) На уровне *положения проблемы* и проблематичного, ... Восток и восточные люди [рассматриваемые ориентализмом] как «объект» исследования отмечен печатью «инаковости» — как и все отличающееся, будь то «субъект» или «объект» — но «инаковости» конститутивной, сущностного рода ... Такой «объект» исследования, как это обычно и бывает, должен оставаться пассивным, обладать «исторической» субъективностью, кроме того, не быть активным, самостоятельным, суверенным в отношении себя самого: единственный Восток, восточный человек, или «субъект», который здесь допускается (да и то в крайнем случае), — это, выражаясь философски, отчужденное бытие, т. е. иное в отношении самого себя, выявленное, понятое, определенное — и исполненное — другими.

Б) На уровне *тематическом* [ориенталисты] приняли эссенциалистскую концепцию изучаемых стран, наций и народов Востока, концепцию, выражающуюся в характерной этнической типологии, ... которая вскоре скатывается к расизму.

С позиции традиционного ориентализма должна быть некая сущность (иногда это явственно выражается в метафизических терминах), что является неотчуждаемой основой для рассмотрения всего сущего. Эта сущность является одновременно и «исторической», поскольку отсылает к началу истории, и фундаментальным образом а-исторической, поскольку она пронизывает собой сущее, «объект» изучения в его неотчуждаемой и неразви-

вающейся специфичности, вместо того чтобы определять его, как и все прочие существа, страты, нации, народы и культуры,— как продукт, результат действующих в сфере исторической эволюции сил.

Таким образом, дело заканчивается типологией,— основанной на реально существующей специфичности, но оторванной от истории и, следовательно, постигаемой как нечто неосознаваемое, сущностное — что делает «объект» изучения другим существом, по отношению к которому познающий субъект оказывается трансцендентным. В итоге мы получаем хомо китаикуса, хомо арабикуса (или даже хомо египтикуса, почему нет), хомо африкануса и человека вообще (в смысле «нормального человека»), под которым подразумевается европеец исторического периода, т. е. после античной Греции. Всякому ясно до какой степени, начиная с XIX и по XX век, разоблаченная Марксом и Энгельсом гегемония владетельных меньшинств и вскрытый Фрейдом антропоцентризм связаны с европоцентризмом в области гуманитарных и социальных наук и в особенности тех из них, которые имеют непосредственное отношение к неевропейским народам.*

Абдель Малик говорит о собственной истории ориентализма, которая в соответствии с представлением о «Востоке» конца XX века ведет его в описанный выше тупик. Позвольте нам кратко проследить ход этой истории, начиная с XIX века, рассмотреть, каким образом он приобретает вес и силу, «гегемонию владетельных меньшинств» и антропоцентризм вкупе с европоцентризмом. С последних десятилетий XIX века и по крайней мере в течение следующих полутора веков в ориентализме как дисциплине лидирующую роль играли Англия и Франция. Великие филологические открытия в сравнительной грамматике, сделанные Джонсом, Францем Боппом, Яковом Гримом и другими, первоначально были всецело обязаны манускриптам, попадавшим с Востока в Париж и Лондон.

* *Abdel Malek, Anwar. Orientalism in Crisis // Diogenes. Winter 1963. Vol. 44. P. 107–108.*

Почти все без исключения ориенталисты начинали свою карьеру в качестве филологов, и революция в филологии, совершенная Боппом, Саси, Бурнуфом (Burnouf) и их учениками, заключалась в создании компаративистской дисциплины, основывавшейся на допущении, что (все) языки относятся к определенным семьям, примером чего являются прежде всего индоевропейская и семитская семьи. С самого начала ориентализм нес в себе две основные черты: (1) недавно обретенное научное самосознание, основанное на лингвистической значимости Востока для Европы, и (2) тенденцию разделять, подразделять и разделять заново свой предмет, сохраняя при этом способ мышления о Востоке, всегда остающийся неизменным, единообразным и предельно своеобразным объектом.

Примером сочетания обеих этих черт является изучавший санскрит в Пакистане Фридрих Шлегель. Хотя ко времени опубликования его работы «О языке и мудрости индийцев» в 1808 году Шлегель уже практически отрекся от своего ориентализма, он все еще считал, что санскрит и персидский, с одной стороны, и греческий и немецкий языки, с другой, имеют между собой больше общего, чем с семитскими, китайскими, американскими или африканскими языками. Более того, индоевропейская семья была с художественной точки зрения проста и понятна, тогда как, например, семитская семья такими чертами не обладала. Подобные абстракции не беспокоили Шлегеля, для которого нации, расы, умы и народы — все, о чем можно говорить со страстью (и в постоянно сужающейся перспективе популизма, от чего первым предостерегал Гердер), — сохраняли притягательность на протяжении всей его жизни. Тем не менее Шлегель нигде не говорит о живом, современном Востоке. Когда в 1800 году он сказал: «Именно на Востоке должны мы искать высший романтизм», — то имел в виду Восток Шакунталы,¹⁰¹ Зенд-Авесты и Упанишад. Что же касается семитов, чей язык агглютинативен, неэстетичен и механичен, то они —

иное дело, они стоят ниже по уровню, это отсталые народы. Лекции Шлегеля о языке и жизни, истории и литературе полны подобных дискриминаций, которые он продлевает ничтоже сумняшеся. Древние евреи,— говорит он,— созданы для того, чтобы быть народом пророков и прорицаний. А вот мусульмане несут «мертвый, пустой теизм, всего лишь негативную унитарную веру».*

Большая часть из расистских элементов, присутствующих в упреках Шлегеля в адрес семитов и других «низших» восточных народов, была широко распространена в европейской культуре. Но нигде более, вплоть до дарвинистов-антропологов и френологов конца XIX века, не стали они основой научного рассмотрения, как это произошло в сравнительной лингвистике и в филологии. Кажется, что язык и раса связаны множеством сложнейших взаимосвязей, и «хороший» Восток — это всегда классический период какой-нибудь древней Индии, тогда как «плохой» Восток связан с нынешней Азией, частично с Северной Африкой и повсеместно — с исламом. «Ариане» были ограничены рамками Европы и древнего Востока, как показал Леон Поляков (не упомянув ни разу, что «семиты» — это не только древние евреи, но также и мусульмане**), арианский миф доминировал в исторической и культурной антропологии за счет «меньших» народов.

Официальная интеллектуальная генеалогия ориентализма определенно должна включать в себя Гобино, Рена, Гумбольдта, Штайнталя, Бурнуфа, Ремюса, Пальмера, Вайля, Доци, Мюира (Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer,

* *Schlegel, Friedrich*. Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde. Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808. P. 44–59; *Schlegel*. Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828 / Ed. Jean-Jacques Anstett. Vol. 9 // Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe / Ed. Ernest Behler. Munich: Ferdinand Schöningh, 1971. P. 275.

** *Poliakov, Léon*. The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe. Trans. Edmund Howard. N. Y.: Basic Books, 1974.

Weil, Dozy, Muir), если называть почти наугад только самые известные имена XIX века. Она также должна включать в себя диффузный слой различных ученых обществ: Société asiatique, основанное в 1822 году, the Royal Asiatic Society, основанное в 1823 году, American Oriental Society, основанное в 1842 году и т. д.¹⁰² Но, возможно, официальная генеалогия попыталась бы отрицать, что значительный вклад в нее внесли также художественная литература и путевые заметки, подкреплявшие установленные ориенталистами различия между отдельными географическими, темпоральными и расовыми регионами Востока. Однако подобное отрицание было бы некорректным, поскольку в отношении исламского Востока эта литература особенно богата и вносит существенный вклад в построение ориенталистского дискурса. Сюда входят труды Гете, Гюго, Бертона, Шатобриана, Кинглейка (Kinglake), Нерваля, Флобера, Лэйна, Бертона, Скотта, Байрона, Виньи, Дизраэли, Джордж Элиот и Готье. Позднее, в конце XIX—начале XX века, к этому ряду можно добавить Даути (Doughty), Барраса, Лоти, Т. Е. Лоуренса, Форстера (Barrès, Loti, Lawrence, Forster). Все эти авторы явственно очертили то, что Дизраэли назвал «великой азиатской тайной». Существенную роль в этом предприятии сыграли не только раскопки мертвых цивилизаций Востока в Месопотамии, Египте, Сирии и Турции (осуществленные европейскими археологами), но также основные географические экспедиции, неизменно проходившие через Восток.

К концу XIX века все эти достижения получили материальное подкрепление в виде европейской оккупации всего Ближнего Востока (за исключением отдельных частей Османской империи, поглощенных после 1918 года). И вновь главными колониальными силами были Британия и Франция, хотя Россия и Германия также играли в этом процессе определенную роль.* Колонизация означала прежде всего

осознание — а на самом деле и созидание — интересов. Это могли быть коммерческие, коммуникационные, религиозные, военные и культурные интересы. Например, в том, что касается ислама и исламских территорий, Британия считала, что она, как христианская держава, имеет законные интересы по обеспечению собственной безопасности. Возникает сложный аппарат по обслуживанию этих интересов. Так появляются первые организации вроде Общества содействия распространению христианского знания (1698), Общества распространения Евангелия за рубежом (1701), Церковного миссионерского общества (1799), Британского и иностранного библейского общества (1804), Лондонского общества содействия распространению христианства среди евреев (1808). Все эти миссии «открыто присоединились к европейской экспансии».* Добавьте к этому торговые компании, научные общества, фонды географических исследований, переводческие фонды, насаждение на Востоке школ, миссий, консульских отделов, фабрик и иногда крупных европейских сообществ, и понятие «интереса» более полно раскроет свой смысл. Как бы то ни было, эти интересы защищали с большим рвением и затратами.

Однако мой очерк носит самый общий характер. Что общего между типичным опытом и эмоциями, которые сопутствуют и научным успехам ориентализма, и политическим завоеваниям, опирающимся на помощь ориентализма? Во-первых, это разочарование от того, что современный Восток не похож на книги о *нем*. Вот фрагмент из письма Жерара Нерваля, написанного Теофилю Готье в конце августа 1843 года.

Я уже потерял, царство за царством, провинцию за провинцией, самую прекрасную часть Вселенной, и скоро не останется ни одного места, где я смог бы найти убежище для своих грез; но больше всего я сожалею о Египте: ему

* *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine, 1800–1901. London: Oxford University Press, 1961. P. 5.

нет больше места в моем воображении, теперь я с горечью поместил его в своей памяти.*

Это писал автор великого «Путешествия на Восток». Сетования Нерваля — общая тема романтизма (обманутые грезы, как об этом говорит Альберт Бегин (Béguin) в работе «Романтическая душа и мечта» («L'Âme romantique et le rêve»)) и путешественников по библейскому Востоку, от Шатобриана до Марка Твена. Как это хорошо видно в «Песни о Магомете» (Magometgesang) Гете или в «Прощании аравитянки» («Adieux de l'hôtesse arabe») Гюго, всякий непосредственный контакт с реальным Востоком оборачивался ироничным комментарием к его романтической оценке. Воспоминания о современном Востоке соперничают с воображением, отсылая нас вновь к воображению как более близкому европейскому восприятию месту, нежели Восток реальный. Как сказал однажды Нерваль, обращаясь к Готье, для человека, который никогда не видел Востока, лотос — все еще лотос; а для меня — это просто один из видов луковичи. Писать о современном Востоке — значит либо брать на себя тяжкий груз демистификации почерпнутых из текстов образов, либо ограничиваться тем Востоком, о котором говорил Гюго в своем первоначальном предисловии к «Восточным мотивам», — Востоком как «образом» или «мыслью», символами «une sorte de préoccupation générale».** 103

Если поначалу индивидуальное разочарование и общее предубеждение достаточно хорошо картируют настроенные ориенталистов, за ними следуют также и другие, более привычные мысли, чувства и восприятия. Ум научается отделять общее восприятие (apprehension) Востока от специфического опыта о нем. Каждый, так сказать, идет своим собственным путем. В романе Скотта «Талисман» (1825) сэр Кеннет, рыцарь Спящего Леопарда, где-то на

* *De Nerval, Gerard. Oeuvres / Éd. Albert Béguin and Jean Richet. Paris: Gallimard, 1960. Vol. 1. P. 933.*

** *Hugo. Oeuvres poétiques. Vol. 1. P. 580.*

границе Палестинской пустыни сходитя в поединке с неким сарацином. Когда позже крестоносец и его противник (а это на самом деле переодетый Саладин) вступают в разговор, христианин видит, что мусульманин в конце концов не так уж и плох. Тем не менее он отмечает:

Я так и думал, ... что твоя ослепленная раса ведет свой род от этих нечистых демонов: ведь без их помощи вам никогда бы не удалось держать в своих руках эту благословенную землю Палестины против такого числа доблестных воинов Господних. Мои слова относятся не только лично к тебе, сарацин, я говорю о твоём племени и вере вообще. Мне странно, однако же, не то, что ты ведешь свой род от врага рода человеческого (Evil One), но то, что ты еще и кичишься этим.*

Но сарацин действительно гордится тем, что ведет счет своей расы от Иблиса, мусульманского Люцифера. Однако, что действительно любопытно, это не художественный историзм, при помощи которого Скотт стилизует сцену под «Средневековье», вкладывая в уста христианина теологические нападки на мусульманина в том духе, который уже не был свойствен европейцам XIX века (хотя бывало и такое). Скорее, это легкомысленно высокомерное осуждение целого народа чохом. Оскорбление смягчает лишь холодное «мои слова относятся не только лично к тебе».

Конечно, Скотт не был знатоком ислама (хотя Г. А. Р. Гибб, ценивший «Талисман» за понимание ислама и Саладина, таковым, несомненно является**) и потому позволял себе значительные вольности в отношении роли Иблиса, превращая того в героя для правоверных. Познания Скотта, по всей видимости, идут от Байрона и Бекфорда (Beckford). Однако здесь нам достаточно отметить,

* *Scott, sir Walter. The Talisman. 1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914. P. 38–39. См.: Скотт В. Талисман // Собр. соч. Т. 19. М.: Терра, 1999. С. 44. (Перевод изменен.)*

** См.: *Hourani, Albert. Sir Hamilton Gibb, 1895–1971 // Proceedings of the British Academy. 1972. Vol. 58. P. 495.*

до какой степени приписываемый всему Востоку в целом характер мог противостоять и риторической, и экзистенциальной силе явно противоречащих ему случаев. Это как если бы, с одной стороны, существовала некая корзина под названием «Восток», куда бездумно сваливали бы все научные, анонимные и традиционные западные подходы к Востоку, но при этом, с другой стороны, в соответствии с традицией рассказывания баек и анекдотов, можно было говорить об опыте пребывания на Востоке и общения с Востоком, который с этой весьма полезной корзиной ничего общего не имеет. Но уже сама структура прозы Скотта показывает, что мы имеем дело с еще более тесным переплетением одного и другого. Общая категория заранее ограничивает ту область, в рамках которой только и можно обсуждать тот или иной конкретный случай. Не так уж важно, насколько глубоки специфические отличия, не так уж важно, в какой степени тот или иной отдельный восточный человек может выбиваться за положенные ему пределы, *прежде всего* он — восточный, и лишь *затем* — человек, и, *наконец*, снова восточный.

Такие общие категории, как «восточный», могут довольно любопытным образом варьироваться. Энтузиазм Дизраэли в отношении Востока первоначально возник в ходе его поездки по Востоку в 1831 году. В Каире он записал: «Мои глаза и ум все еще поражены великолепием, которое столь мало согласуется с тем, как мы его изображаем».* Общее великолепие и страсть инспирировали трансцендентное чувство, но мало способствовали интересу к подлинной реальности. В его романе «Танкред» полно расовых и географических банальностей. Все дело в расе, утверждает Сидония, так что спасение можно найти только на Востоке и среди восточных рас. Там, по ходу

* Цит. по: *Jerman B. R. The Young Disraeli*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960. P. 126. См. также: *Blake, Robert. Disraeli*. London: Eyre & Spottiswoode, 1966. P. 59–70.

дела, друзья, христиане, мусульмане и евреи легко могут вести дружескую беседу, потому что, как кто-то саркастически заметил, арабы — это тоже евреи, только на лошадях, в душе все они — восточные люди. Соответствие выстраивается между общими категориями, а не между категорией и ее предметом. Восточный человек живет на Востоке, он ведет праздную восточную жизнь в государстве восточной деспотии и похоти, отягощенный чувством восточного фатализма. Столь разные авторы, как Маркс, Дизраэли, Бертон и Нерваль, могли вести между собой долгие дискуссии (как это в действительности и было), используя подобного рода обобщения как бесспорные и даже вполне разумные.

Что касается лишнего чар и генерализованного — если не сказать шизофренического — представления о Востоке, есть еще одна любопытная деталь. Превратившись в генерализованный объект, весь Восток в целом мог стать иллюстрацией определенной формы эксцентрики. Хотя тот или иной отдельный восточный индивид не мог поколебать или изменить общие категории, наделявшие его странность смыслом, эту странность начинают ценить ради нее самой. Вот, например, как Флобер описывает зрелище Востока.

Чтобы позабавить толпу, шут Мохаммеда Али однажды привел женщину на каирский базар, посадил напротив лавки и овладел ею прилюдно, пока хозяин лавки хладнокровно курил трубку.

По дороге из Каира в Шубру (Shubra) некоторое время тому назад молодой человек публично занимался содомией с громадной обезьяной, как и в предыдущей истории, лишь для того, чтобы представить себя в выгодном свете и позабавить народ.

Некоторое время назад умер марабут¹⁰⁴ — идиот, которого долгое время почитали святым, отмеченным печатью Бога. Все мусульманские женщины пришли посмотреть на него и мастурбировали его так, что в конце концов он умер

от истощения — с утра до ночи это была одна непрерывная мастурбация¹⁰⁵ ...

*Quid dicis*¹⁰⁶ по поводу следующего факта: некоторое время тому назад один *сантон* (священник-аскет) имел привычку прогуливаться по улицам Каира абсолютно голым, за исключением колпака на голове и еще одного колпачка, прикрывающего его мужское достоинство.¹⁰⁷ Чтобы помочиться, он снимал этот колпачок, и бездетные женщины, желавшие родить, подставляли себя под его струю и натирались мочой.*

Флобер откровенно признает, что это гротеск особого рода. «Все старое комическое ремесло», под которым Флобер понимает всем известные условности, вроде «слуги, которого поколотили палками, ... непристойного сводничества, ... плутоватого торговца», приобретает на Востоке новый «свежий, ... искренний и очаровательный» смысл. Этот смысл нельзя повторить, им можно наслаждаться только на месте, да и «припомнить» его можно лишь весьма приблизительно. За Востоком *наблюдают*, поскольку его почти (но никогда не чрезмерно) вызывающее поведение одновременно скрывает в себе бездну удивительного. Европейец, позволяющий своей чувственности отправиться в путешествие по Востоку, всегда наблюдатель и никогда не участник, он всегда отстранен, всегда готов к новым примерам того, что в «Описании Египта» называется «bizarre jouissance».¹⁰⁸ Восток становится живым собранием причуд.

И это собрание причуд вполне логично становится отдельным сюжетом для текстов. Круг замыкается: проявив себя с той стороны, о которой тексты не говорили, Восток возвращается вновь как предмет письма, но уже в рамках определенной дисциплины. Его инаковость можно перевести, его смысл — декодировать, его враждебность — ус-

* Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour. Trans. and ed. Francis Steegmuller. Boston: Little, Brown & Co., 1973. P. 44–45. См: *Flaubert, Gustave. Correspondance / Éd. Jean Bruneau. Paris: Gallimard, 1973. Vol. 1. P. 542.*

мирить, но тем не менее приписываемая Востоку *обобщенность*, разочарование, которое испытываешь после встречи с ним, присущая ему непонятая эксцентричность, — все это сказывается на том, что говорят и пишут о Востоке. Например, для ориенталистов конца XIX и начала XX века ислам является типично восточным явлением. Карл Беккер считал, что хотя «ислам» (заметьте широту обобщения) наследовал эллинистической традиции, он не смог ни воспринять, ни воспользоваться гуманистической традицией греков. Более того, чтобы понять ислам, необходимо помимо всего прочего рассматривать его не как «самобытную» религию, но как своего рода неудачную попытку Востока использовать греческую философию, но без того творческого вдохновения, которое мы видим в ренессансной Европе.* С точки зрения Луи Массиньона, возможно, самого известного и самого влиятельного из современных французских ориенталистов, ислам был систематическим отрицанием воплощения Христа, а его величайший герой — вовсе не Мохаммед или Аверроэс, а ал-Халладж,¹⁰⁹ мусульманский святой, распятый ортодоксальными мусульманами за то, что чрезмерно персонализировал ислам.** Эксцентричность Востока как таковая оставалась вне поля исследования Беккера и Массиньона, хотя косвенно они вынуждены были ее признать тем, что с таким трудом пытались ее упорядочить в западных терминах. Мохаммед был отвергнут, а на первый план вышел ал-Халладж, потому что стал олицетворением Христа.

В качестве судьи Востока современный ориенталист, что бы он о себе ни думал и в чем бы ни уверял нас, далек от объективности. Его человеческая отчужденность, знаком чего является едва прикрытое профессиональной

* Этот аргумент представлен в работе: *Becker, Carl H. Das Erbe der Antike im Orient und Okzident. Leipzig: Quelle & Meyer, 1931.*

** См.: *Massignon, Louis. La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj. Paris: Paul Geuthner, 1922.*

эрудицией отсутствие симпатии, тяжким бременем тяготеет над всеми ортодоксальными подходами, перспективами и настроениями ориентализма. Его Восток — это не Восток как таковой, но Восток ориентализированный. Нерушимая связка знания и власти объединяет европейских, или западных, политиков и западных ориенталистов. Она задает круг сцены, на которой раскрывает себя Восток. К концу Первой мировой войны и Африка, и Восток были для Запада не столько интеллектуальным зрелищем, сколько своего рода привилегированным пространством для последнего. Масштаб ориентализма в точности соответствовал масштабу империи, существовало полное согласие между ними обоими, что спровоцировало единственный в истории Западной мысли кризис по поводу того, что такое Восток и как с ним следует обращаться. И этот кризис продолжается до сих пор.

Начиная с 20-х годов, от одного края Третьего мира до другого, ответ империи и империализма носил диалектический характер. Ко времени Бандунгской конференции¹¹⁰ 1955 года весь Восток в целом обрел политическую независимость от западных империй и столкнулся с новой конфигурацией империалистических сил — Соединенными Штатами и Советским Союзом. Оказавшись не в состоянии признать в новом Третьем мире «свой» Восток, ориентализм теперь стоял лицом к лицу с уверенным в себе и политически подготовленным Востоком. Перед ориентализмом раскрывались две альтернативы. Одна заключалась в том, чтобы продолжать действовать так, как будто бы ничего не произошло. Вторая состояла в том, чтобы адаптироваться к новым условиям. Но для ориенталиста, убежденного в неизменности Востока, новое — это попросту обманутое новым старое, ложный *дис-ориентализм* (позволим себе такой неологизм). Третью, ревизионистскую альтернативу, заключавшуюся в том, чтобы вовсе обойтись без ориентализма, всерьез рассматривало лишь незначительное меньшинство.

Одним из показателей кризиса, согласно Абдель Малику, было не просто то, что «национально-освободительное движение в бывших колониях» Востока покончило с ориенталистской концепцией пассивных, фаталистически настроенных «подчиненных рас»; но кроме того тот факт, что «специалисты и общественность в целом осознали временной лаг, имеющийся не только между ориенталистской наукой и изучаемым ею материалом, но также (и это главное) между концепциями, методами и инструментарием исследований в гуманитарных и социальных науках и таковыми в ориентализме».* Ориенталисты — от Ренана и до Голдциера, Макдональда, фон Грюнебаума, Гибба и Бернарда Льюиса — смотрели на ислам, например, как на «культурный синтез» (выражение П. М. Хольта), который можно изучать в отрыве от экономики, социологии и политики исламских народов. Для ориентализма ислам имел тот смысл, который, если поискать более лаконичные формулировки, можно найти в первом трактате Ренана: для лучшего его понимания ислам надо свести к «шатру и племени». Влияние колониализма, ситуации в мире, исторического развития, — для ориенталистов это было все равно, что мухи для необузданных юнцов — взять и растереть, — это никогда не принималось всерьез настолько, чтобы задуматься о более сложной сущности ислама.

Карьера Г. А. Р. Гибба демонстрирует нам, как внутри него самого уживались два альтернативных подхода, при помощи которых ориентализм реагировал на современный Восток. В 1945 году Гибб выступил на Хаскелловских чтениях (Haskell Lectures) в Чикагском университете. Мир, который исследовал он, уже совсем не тот, с каким имели дело Бальфур и Кромер перед Первой мировой войной. Несколько революций, две мировые войны и бесчисленные экономические, политические и социальные потрясения совершенно явственно сделали Восток

* *Abdel Malek. Orientalism in Crisis. P. 112.*

1945 года новым — даже катастрофическими новым — объектом. Но несмотря ни на что, Гибб открывает свои лекции, заявленные как «Современные тенденции в исламе», следующим пассажем.

Тому, кто изучает арабскую цивилизацию, постоянно приходится сталкиваться с разительным контрастом между силой воображения, представленной, например, в определенных сферах арабской литературы, и педантизмом, присутствующим в обосновании и описании, даже если речь идет о тех же самых произведениях. Действительно, среди мусульманских народов были великие философы, причем некоторые из них были арабами, но это редкое исключение. Ум араба, будь то в отношении к внешнему миру или в отношении к процессам мышления, не может избавиться от глубокого чувства разобщенности и индивидуальности конкретных событий. Я уверен, что это один из главных факторов, лежащих в основе «недостаточного чувства закона», которое профессор Макдональд считает характерным отличием восточных народов.

Данное обстоятельство объясняет также — и это трудно усвоить западному исследователю (до тех пор, пока ему это не разъяснит ориенталист) — антипатию мусульман к рационалистическому мышлению ... Неприятие рационалистического способа мышления и неотделимой от него утилитарной этики имеет свои истоки не в так называемом «обскурантизме» мусульманских теологов, но в атомизме и дробности арабского воображения.*

Конечно, все это чистой воды ориентализм, но даже если признать необъятные познания автора в области институционального ислама, характерные для остальной части книги, заявленные во вступительной речи позиции остаются чудовищным препятствием для всякого, кто питает надежду понять современный ислам. В чем смысл термина «отличие», если предлог «от» упущен из виду?

* *Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1947. P. 7.*

Разве нам не предлагают еще раз исследовать того же самого восточного мусульманина, как будто его мир в сравнении с нашим — «в отличие» от него — не менялся с VII века? Что же касается самого современного ислама, то несмотря на всю комплексность и безусловно авторитетную его трактовку автором, непонятно, чем вызвана столь непреклонная враждебность? Если в исламе с самого начала имелся изъян по причине его вечной немощи, тогда получается, что ориенталист сопротивляется всяким попыткам реформирования ислама, потому что в соответствии с его взглядами реформы — это предательство ислама, — именно таковы аргументы Гибба. Как может восточный человек вырваться из этих пут в современный мир, кроме как, разве, повторяя вслед за шутком в «Короле Лире»: «Они грозятся отхлестать меня за правду, ты — за ложь а иногда меня бьют за то, что я отмалчиваюсь».¹¹¹

Спустя 18 лет Гибб выступал перед аудиторией соотечественников-англичан, но на этот раз он говорил уже как директор Центра исследований Среднего Востока в Гарварде. Тема его выступления была объявлена так: «Еще раз о страноведении» («Area Studies Reconsidered»), где, среди прочих *aperçus*,¹¹² он признал, что «Восток — слишком важное дело, чтобы доверить его ориенталистам». Был провозглашен новый, или второй, альтернативный подход ориентализма, точно так же как «Современные тенденции» олицетворяли собой первый, или традиционный подход. Формула Гибба в докладе «Еще раз о страноведении» преисполнена самых лучших побуждений до тех пор, конечно, пока речь идет о западных экспертах по Востоку, чья работа заключается в том, чтобы готовить студентов к карьере «в общественной жизни и бизнесе». Нам нужен сейчас, говорит Гибб, традиционный ориенталист *плюс* хороший ученый-социолог, действующие заодно: вдвоем они смогут выполнить «междисциплинарную» работу. Однако традиционный ориенталист не станет прилагать устаревшие знания к Востоку; нет, его опыт

эксперта послужит несведущим в области страноведения коллегам напоминанием, что «применять психологию и механику западных политических институтов к азиатской или арабской ситуации — это чистой воды Уолт Дисней».*

На практике это означало, что если восточные народы боролись против колониальной оккупации, вы должны были говорить (исключительно для того, чтобы не впасть в «диснейзм»), что восточный человек, в отличие от «нас», всегда понимал под самоуправлением нечто иное, нежели имеем в виду мы. Когда некоторые из восточных народов выступали против расовой дискриминации, тогда как другие ее практиковали, вы говорили, что «все они по сути восточные люди», и классовые интересы, политические обстоятельства и экономические факторы не имеют к ним никакого отношения. Или же вместе с Бернардом Льюисом вы говорили, что если арабы-палестинцы протестуют против израильских поселений и оккупации своих земель, то это всего лишь «возвращение ислама», или, как его определяет современный подновленный ориентализм, исламское противодействие не-исламским народам,** исламский принцип, идущий еще с VII века. История, политика и экономика — все это не имеет значения. Ислам — это ислам, а Восток — это Восток, и, пожалуйста, ступайте со всеми идеями по поводу левого и правого крыла, революций и перемен обратно в Диснейленд.

Если подобные тавтологии, претензии и нежелание никого слышать не столь привычны для историков, социологов, экономистов и гуманитариев где-либо помимо ориентализма, то причина этого совершенно очевидна. Как и его мнимый предмет исследования, ориентализм не допускает, чтобы идеи могли поколебать его глубочайшее спокойствие. Но современные ориенталисты — или стра-

* *Gibb*. *Area Studies Reconsidered*. P. 12, 13.

** *Lewis, Bernard*. *The Return of Islam // Commentary*. January 1976. P. 39–49.

новедеды, если использовать этот новый термин — не отсиживаются пассивно в языковых институтах. Напротив, они сумели извлечь из совета Гибба пользу. Большинство из них сегодня ничем не отличаются от других «экспертов» и «советников» в том, что Гарольд Лассвелл (Lasswell) назвал стратегическими науками (*policy sciences*).^{*} Так вскоре открылись военно-разведывательные перспективы союза между, скажем, специалистом в области «изучения национального характера» и экспертом по исламским институтам — по соображениям целесообразности, только и всего. В конце концов «Запад» после Второй мировой войны столкнулся с умным и тоталитарным противником, который вербовал себе союзников среди легковверных восточных наций (африканских, азиатских и других слабо-развитых народов). Что может быть лучше для того, чтобы перехитрить такого противника, как не начать играть с ним в те алогичные игры восточного ума, в которых разбираются лишь ориенталисты? Так появились такие излюбленные уловки, как метод «кнуа и пряника», Альянс ради прогресса,¹¹³ СЕАТО¹¹⁴ и т. д. Все они основывались на традиционном «знании», лишь слегка модернизированном для лучшего управления предполагаемым объектом.

Как только на исламском Востоке назревают революционные беспорядки, социологи напоминают нам, что арабы вообще любят поговорить,^{**} ¹¹⁵ тогда как экономисты — эти «перекрашенные» ориенталисты¹¹⁶ — заявляют, что для современного ислама в целом ни капитализм, ни социализм не являются адекватными категориями.^{***} По мере

^{*} См.: *Lerner, Daniel and Lasswell, Harold*, eds. *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951.

^{**} *Berger, Morroe*. *The Arab World Today*. Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1962. P. 158.

^{***} Краткое изложение подобных подходов приводится и подвергается критическому анализу в: *Rodinson, Maxime*. *Islam and Capitalism*, Trans. Brian Pearce. N. Y.: Pantheon Books, 1973.

того, как антиколониализм охватывает и на деле объединяет восточный мир, ориенталисты осыпают проклятиями эти процессы не только как досадную неприятность, но и как помеху всем западным демократиям. В то время как перед миром встают исключительно важные проблемы: проблема атомной опасности, катастрофического истощения ресурсов, беспрецедентной потребности людей в равенстве, справедливости и экономическом паритете, — политики используют расхожие карикатуры на Восток, причем их идеологическим источником выступают не только полуграмотные технократы, но и сверх-образованные ориенталисты. Легендарные арабисты из Государственного департамента предостерегают о планах арабов овладеть всем миром. Вероломные китайцы, полуголые индийцы и пассивные мусульмане представляются исключительно как стервятники, заряющиеся на «наши» щедрые дары. Нам предрекают, что «они все равно переметнутся» к коммунизму или вернуться к собственным неискоренимым восточным инстинктам: разница едва ли существенна.

Подобные воззрения современных ориенталистов наводняют прессу и заполняют сознание обывателей. Например, считается, что арабы ездят на верблюдах, что все они террористы, что у них нос крючком, что они продажные распутники, а их незаслуженное богатство — это оскорбление подлинной цивилизации. Всегда существует соблазн считать, что хотя западных потребителей — численное меньшинство, именно им предназначено судьбой либо владеть большей частью мировых ресурсов, либо потреблять их (или же то и другое вместе). Почему? Потому что они, в отличие от восточного человека, являются настоящими людьми. Вряд ли можно найти лучший пример того, что Анвар Абдель Малик назвал «гегемонизмом владельцев меньшинств» и антропоцентризмом вкупе с европоцентризмом: белый западный человек, принадлежащий к среднему классу, уверен в том, что его человеческой прерогативой является не только управлять не-белым миром, но

также и владеть им, просто потому, что, по определению, «это» — не такие же люди, как «мы». Нет более яркого примера, чем подобное дегуманизированное мышление.

В определенном смысле ограниченность ориентализма, как я уже говорил выше, проистекает из безразличия, эссенциализации, отрицания гуманной сути другой культуры, народа или географического региона. Но ориентализм идет дальше: он видит Восток как нечто такое, чье существование не только проявляется, но и действительно оказывается для Запада фиксированным во времени и пространстве. Дескриптивный и текстуальный успех ориентализма был столь впечатляющим, что целые периоды в культурной, политической и социальной истории Востока считались всего лишь реакцией на действия Запада. Запад — деятель (actor), Восток — пассивная сторона (reactor). Запад — и зритель, и судья, и присяжные для каждой черточки восточного поведения. И когда на протяжении XX столетия история приводила к существенным изменениям на Востоке и для Востока, ориенталист каждый раз оказывался искренне ошеломленным: он никак не мог понять, что до некоторой степени:

новые [восточные] лидеры, интеллектуалы или политики извлекли хорошие уроки из страданий своих предшественников. Им также способствуют структурные и институциональные трансформации, произошедшие в переходный период, и тот факт, что им предоставлена большая свобода в определении будущего облика своих стран. Они также значительно более уверены в себе и, возможно, несколько более агрессивны. И никогда им уже не придется действовать с оглядкой на незримых присяжных с Запада. Они ведут диалог уже не с Западом, а со своими согражданами.*

* *Abu-Lughod, Ibrahim*. Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics // Review of Politics. October 1966. Vol. 28, no. 4. P. 475.

Более того, ориенталист утешает себя тем, что если его тексты не смогли подготовить его (к реальности), то это результат либо внешней агитации, либо плохого управления пустым и бессмысленным Востоком. Ни один из бесчисленных ориенталистских текстов по исламу, включая и их *сумму* — «Кембриджскую историю ислама», не смог подготовить читателя к тому, что происходит в Египте, Палестине, Ираке, Сирии, Ливане или в Йемене после 1948 года. Когда догмы по поводу ислама перестают работать даже у отъявленных ориенталистских панглоссов,¹¹⁷ их последним прибежищем остается ориентализированный социологический жаргон, такие расхожие абстракции, как «элиты», «политическая стабильность», «модернизация» и «институциональное развитие». На всем этом лежит печать ориенталистской мудрости. Тем временем углубляющийся и становящийся все более и более опасным разлом разделяет Восток и Запад.

Нынешний кризис высветил несоответствие между текстами и реальностью. В данном исследовании ориентализма я намереваюсь не только выявить источники представлений ориенталистов, но хочу также поразмышлять о его значимости. Современный интеллектual верно ощущает, что в нынешней ситуации игнорирование значительной части мира, к чему его демонстративно подталкивают, ведет к неизбежному разрыву с реальностью. Гуманитарии слишком часто замыкались на поделенных на различные темы исследований сюжетах. Их ничему не научил пример таких дисциплин, которые, как ориентализм, лелеяли неумеренные амбиции править даже не отдельной легко вычлняемой частью мира вроде отдельного автора или собрания текстов, но всем миром в целом. Однако несмотря на наличие таких академических убежищ, как «история», «литература» или «гуманитарное знание», несмотря на его далеко идущие устремления, ориентализм все же является частью всемирно-исторических процессов, как бы он ни пытался скрыть это за при-

вычным высокопарным сциентизмом и призывами к рационализму. Из ориентализма современный интеллектуал может научиться тому, как, с одной стороны, следует либо ограничить, либо расширить в разумных пределах масштаб своих дисциплинарных притязаний, и, с другой — научиться различать человеческую основу («грязную лавку старьевщика», как называл ее Йейтс), в которой тексты, взгляды, методы и дисциплины возникают, растут, процветают и угасают. Исследовать ориентализм — это также значит предложить интеллектуальные пути для решения тех методологических проблем, которые история преподнесла нам в этом предмете, Востоке. Однако прежде необходимо конкретно рассмотреть гуманистические ценности ориентализма, которые были почти забыты на фоне его масштабных притязаний, опыта и структур.

Глава 2

ОРИЕНТАЛИЗМ СТРУКТУРИРУЕТ И ПЕРЕСТРУКТУРИРУЕТ

Когда сейид Омар, Накииб эль-Ашраф (глава потомков Пророка)... спустя примерно 45 лет выдавал замуж дочь, впереди процессии шел молодой человек, который вспорол себе живот и выпустил оттуда большую часть кишок. Он нес их перед собой, подобно серебряному подносу. После окончания церемонии он сложил все обратно и провел в постели много дней, прежде чем оправился от последствий этого неразумного и отвратительного поступка.

Эдвард Уильям Лэйн. Сообщение о нравах и обычаях современных египтян.

... В случае падения этой империи, либо по причине революции в Константинополе, либо в силу постепенного ее распада, каждая из европейских держав возьмет под протекторат ту часть империи, которая будет предоставлена ей по условиям конгресса; эти протектораты, со строго разграниченными территориями, определенными в соответствии с безопасностью границ по аналогии с религиями, обычаями и целесообразностью ... будут подчиняться лишь властям европейских держав. Определяемый таким образом тип власти, в соответствии с европейским правом, будет заключаться главным образом в полномочиях занимать ту или иную часть территории или морских берегов, чтобы создавать там либо свободные города, либо европейские колонии, либо порты и центры торговли ... Над своим протекторатом каждая держава осуществляет лишь военную и гражданскую опеку; она гарантирует его существование и начала развития нации под флагом более сильной нации...

Альфонс де Ламартин. Путешествие на Восток.

I

Заново проведенные границы, переопределенные темы, секуляризованная религия

Гюстав Флобер умер в 1880 году, так и не закончив роман «Бувар и Пекюше», комическую энциклопедию познаний своего поколения и тщетности человеческих усилий. Тем не менее основные черты его воззрений достаточно ясны и в изобилии подтверждаются отдельными подробностями романа. Два клерка, выходцы из буржуазии, получив благодаря неожиданному наследству одного из них такую возможность, уезжают из города, чтоб провести остаток жизни в загородном поместье, занимаясь тем, что душе угодно («nous ferons tout ce que nous plaira!»).¹ По замыслу Флобера, это времяпрепровождение превращается у Буvara и Пекюше в длительный практический и теоретический экскурс по агрономии, истории, химии, проблемам образования, археологии, литературе, причем неизменно с более чем скромными результатами. Они идут по полям науки подобно путешественникам во времени и знании, переживая разочарования, катастрофы и крушение несбывшихся надежд дилетантов-любителей. В действительности же их ждет полное разочарование во всем опыте XIX столетия, в результате чего, по выражению Шарля Моразе (Morazé), «les bourgeois conquerants»² становятся неуклюжими жертвами собственной тривиализирующей некомпетентности и посредственности. Весь энтузиазм на поверку оказывается скучным клише, а всякая дисциплина или отрасль знания ведет их от надежды и силы к хаосу, крушению и тоске.

Среди набросков Флобера, которые должны были довершить эту панораму отчаянья, есть два сюжета, представляющие для нас особый интерес. Герои романа спорят о будущем человечества. Пекюше видит «будущее человечества в мрачных тонах», а Бувар — видит его «светлым»!

Современный человек прогрессирует, Европу возродит Азия. Законы истории гласят, что цивилизация движется с Востока на Запад,.. обе формы человечества в конце концов срастутся воедино.*

Этот явный отзвук Кине является началом очередного цикла энтузиазма и разочарования, через который им предстоит пройти. Из заметок Флобера видно, что, как и прежде, новый проект Буvara рассыпается в прах при столкновении с реальностью — на этот раз неожиданным появлением жандармов, которые обвиняют их в дебоше. Однако несколькими строками ниже возникает еще один интересный момент. Оба героя одновременно признаются друг другу в том, что втайне мечтают когда-нибудь снова вернуться в свою контору и заняться переписыванием бумаг. Они приобретают одну конторку на двоих, покупают книги, карандаши, стирательные резинки, и — этим завершается набросок у Флобера — «ils s'y mettent»:³ действительно начинают заниматься копированием. Начав с попытки прожить более или менее непосредственно опираясь на знание, Бувар и Пекюше заканчивают тем, что бездумно переписывают из одного текста в другой.

Однако буваровский образ Европы, возрожденной через Азию, раскрыт не вполне. Его (а также то обстоятельство, что рождается он за конторкой копииста) можно понимать по-разному. Как и многие другие планы этих двух героев, этот также является *глобальным и реконструктивным*. Он представляет собой свойственную, по ощущениям Флоберу, всему XIX веку склонность перестраивать мир в соответствии с имажинативным видением, иногда дополненным специальными научными методами. Среди таких планов Флобер имел в виду утопии Сен-Симона и

* *Flaubert, Gustave. Bouvard et Pécuchet // Oeuvres. Vol. 2 / Éds A. Thibaudet and R. Dumesnil. Paris: Gallimard, 1952. P. 985. Рус. пер.: Флобер Г. Бувар и Пекюше // Собр. соч. В 4-х т. М.: «Правда», 1971. Т. 1.*

Фурье, возрождение человечества посредством наук, предсказываемое Контом, а также все технические или секулярные религии, создаваемые идеологами, позитивистами, эклектиками, оккультистами, традиционалистами и идеалистами, такими как Дестю де Траси, Кабанис, Мишле, Кузен, Прудон, Курно, Кабе, Жане и Ламеннэ.*⁴ На протяжении всего романа Бувар и Пекюше увлекаются какой-то из многочисленных концепций, представленными этими именами, затем, потерпев неудачу, переходят к следующему, впрочем, с тем же результатом.

Корни подобных ревизионистских амбиций следует искать в романтизме, однако в романтизме весьма специфическом. Не следует забывать, до какой степени большая часть духовных и интеллектуальных проектов конца XIX века представляли собой возрожденную теологию, — по выражению М. Г. Абрамса, «естественный супернатурализм». В основе этого направления мысли лежат типичные взгляды XIX века, которые Флобер и высмеивает в «Буваре и Пекюше». Понятие возрождения, таким образом, отсылает нас к

явному стремлению романтизма [вернуться] после рационализма и внешних приличий Просвещения ... к неистовой трагедии и сверхрациональным мистериям христианской истории и учений, к яростным конфликтам и крутым извивам внутренней жизни христианина, включая сюда крайности разрушения и созидания, ада и рая, изгнания и воссоединения, смерти и возрождения, уныния и радости, рая потерянного и рая обретенного... Но коль скоро эпоха Просвещения уже в прошлом, романтики использовали эти античные сюжеты несколько иначе: они возрождали их как панораму человеческой истории и судеб, экзистенциальных парадигм и кардинальных ценностей религиозного наследия, таким образом они придали им интеллек-

* Есть подробный обзор всех этих образов и утопий. См.: *Charlton, Donald G. Secular Religions in France, 1815–1870. London: Oxford University Press, 1963.*

туально приемлемую, равно как и эмоционально уместную, соответствующую новым временам форму.*

То, что было у Буvara на уме — возрождение Европы через Азию — стало весьма популярной в романтизме идеей. Фридрих Шлегель и Новалис, например, призывали своих соотечественников, и даже всех европейцев в целом, внимательно изучать Индию, потому что, как они утверждали, именно индийская культура и религия смогли бы сокрушить материализм и механицизм (а также республиканский дух) западной культуры. А уж из этого поражения восстала бы новая, преображенная Европа: в этом призыве отчетливо чувствуются библейские образы смерти, возрождения и искупления. Более того, романтико-ориенталистский проект был не просто частным примером общей тенденции, но могущественным ее творцом, как это со всей убежденностью утверждал Раймон Шваб в работе «Восточный Ренессанс» («La Renaissance orientale»). Однако на первом плане стояла все же не сама Азия, а та *польза*, которую могла из нее извлечь современная Европа. Таким образом, всякий, кто, как Шлегель или Бопп, владел восточными языками, оказывался духовным героем, странствующим рыцарем, возвращающим Европе некогда утраченный смысл ее священной миссии. Именно такой смысл несли в себе изображаемые позднее Флобером секулярные религии XIX века. Не в меньшей степени, чем Шлегель, Вордсворт и Шатобриан, Огюст Конт — как и Бувар — были поборниками и проповедниками секулярного постпросвещенческого мифа, в общих очертаниях которого безошибочно угадывалось христианство.

Каждый раз позволяя Бувару и Пекюше проходить через увлечение ревизионистскими представлениями — от начала и до комически сниженного конца, — Флобер привлекал внимание к общему всем этим проектам человеческому недостатку. Он прекрасно видел, что за *idée reçue* «возрожденной-через-Азию-Европы» стоит чрезвычайно

коварная спесь (*hubris*). Ни «Европа», ни «Азия» ровным счетом ничего не значили без визионерских техник, позволяющих превратить обширные географические пространства во внятные и вменяемые сущности. По сути, Европа и Азия были *нашей* Европой и *нашей* Азией — нашими *волей* и *представлением*, как сказал бы Шопенгауэр. Исторические законы в действительности были законами *историков*, точно так же как «две формы человечества» привлекали внимание не столько к действительности, сколько к способности европейцев придавать рукотворным различиям вид неизбежности. Что касается второй половины этой фразы — «в конце концов срастутся воедино», то здесь Флобер пародирует жизнерадостное безразличие науки в отношении действительности, науки с ее анатомированным и выхолощенным представлением о человеческой сущности, по типу косной материи. Однако это касается не всякой науки: была и исполненная энтузиазма, почти мессианского сознания европейская наука, в число побед которой входили несостоявшиеся революции, войны, гонения и безрассудное влечение к тому, чтобы, на манер Дон-Кихота, внедрять грандиозные книжные идеи непосредственно в жизнь. Такая наука никогда не обращала особого внимания на собственное глубоко в ней укорененное и несознаваемое дремучее невежество и сопротивление ей реальности. Когда Бувар играет роль ученого, он наивно полагает, что наука просто существует, что реальность именно такова, как об этом говорит наука, что не так уж важно, кто такой ученый: круглый дурак или визионер. Он (или кто-либо другой, кто думает так же, как и он) не видит, что Восток, возможно, вовсе и не горит желанием возродить Европу, или же что Европа вовсе не готова слиться демократическим образом с желтыми или смуглыми азиатами. Короче говоря, такой ученый не в со-

Abrams M. H. Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature. N. Y.: W. W. Norton & Co., 1971. P. 66.

стоянии распознать в своей науке эгоистическую волю к власти, питающую его устремления и искажающие его амбиции.

Флобер, конечно же, прекрасно понимает, что его горе-ученые для того и существуют, чтобы ткнуть их носом в эти трудности. Бувар и Пекюше в итоге поняли, что идеи с реальностью лучше не смешивать. В финале романа нас ждет трогательная картина совершенного удовлетворения, с каким оба они тщательно переписывают свои излюбленные идеи из книг на бумагу. Знание более не нуждается в том, чтобы соотноситься с реальностью, знание — это то, что в молчании и без комментариев кочует из одного текста в другой. Идеи передаются и распространяются анонимно, их повторяют безо всякой атрибуции. Они на самом деле стали *idée reçue*: значение имеет только то, что они *там*, их повторяют, к ним прислушиваются и бездумно поддакивают.

В чрезвычайно сжатой форме этот эпизод из заметок Флобера к «Бувару и Пекюше» воспроизводит современные структуры ориентализма, который в конце концов является всего лишь одной из дисциплин среди множества секулярных (и квазирелигиозных) вариантов веры в европейской мысли XIX века. Мы уже дали характеристику общего масштаба мысли о Востоке, существовавшего на протяжении Средних веков и периода Ренессанса, и для которого ислам в сущности и был подлинным Востоком. Однако на протяжении XIX века появились и новые, взаимосвязанные элементы, которые отсылали нас к наступающей евангелической фазе, чьи контуры предстояло воссоздать Флоберу.

Кроме того, обнаружилось, что существует Восток и далеко за пределами исламских земель. Эти количественные перемены в значительной мере были результатом продолжающегося и ширящегося освоения Европой остального мира. Растущая роль путевых заметок и романов о путешествиях, воображаемых утопий, моральных воляжей и научных отчетов задали более точный и более глу-

бокий фокус Востока. Если мы и говорим, что ориентализм в долгу прежде всего перед плодотворными открытиями последней трети века Анкетилия и Джонса, то это следует рассматривать в более широком контексте, задаваемом деятельностью Кука и Бугенвиля (Bougainville), путешествиями Турнефора и Адансона (Tournefort, Adanson),⁵ «Histoire des navigations aux terres australes»⁶ президента де Броссе (Président de Brosse), французской торговлей в районе Тихого океана, иезуитскими миссиями в Китае и обоих Америках, исследованиями и сообщениями Уильяма Дампира (Dampier),⁷ бесчисленными байками по поводу гигантов, патагонцев, дикарей, туземцев и чудищ, якобы обитающих далеко к востоку, западу, югу или северу от Европы. Однако в ходе подобного расширения горизонта Европа продолжала твердо стоять в центре, в привилегированной позиции, как главный наблюдатель (главным образом наблюдаемая, как говорит Голдсмит⁸ в своей книге «Гражданин мира»). По мере того, как Европа раздавалась вширь, крепло и ощущение ее культурной силы. Причем именно из таких рассказов путешественников, а не только лишь в рамках грандиозных институций, вроде разных Индских компаний⁹ — в итоге появлялись колонии и крепи этноцентрические представления.*

* Дополнительный материал см.: *Nash, John P.* The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th–19th Centuries // *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal*. 1930. Vol. 15. P. 33–39; см. также: *Laffey, John F.* Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon // *French Historical Studies*. Spring. 1969. Vol. 6, no. 1. P. 78–92, and *Leportier R.*, *L'Orient Porte des Indes*. Paris: Éditions France-Empire, 1970. Большое количество информации содержится также в следующих работах: *Omont, Henri.* Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles. 2 vols. Paris: Imprimerie nationale, 1902, а также в: *Hodgen, Margaret T.* Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964, а также в работах: *Daniel, Norman.* Islam, Europe and Empire. Edinburgh: University Press, 1966. Нельзя также пройти мимо двух не-

Еще один, более перспективный для целей познания, подход к чужому и экзотическому исходил не только от путешественников и исследователей, но также и от историков, которые успешно сравнивали европейский опыт с опытом других цивилизаций, часть из которых была гораздо старше нее. Это мощное течение в исторической антропологии XVIII века, описанное учеными как «война богов», означало, что Гиббон мог извлекать из роста ислама урок для клонящегося к закату Рима, точно так же как Вико мог понимать современную цивилизацию в терминах варварского и поэтического блеска ее ранних истоков. Если для ренессансных историков Восток неизменно был врагом, историки XVIII века взирали на своеобразие Востока с некоторой отстраненностью, предпочитая черпать материал непосредственно из восточных источников, возможно, потому что подобные же методы позволили европейцам в свое время лучше понять самих себя. Примером подобных изменений может послужить сделанный Джорджем Сэйлом перевод Корана, снабженный вступительной статьей и комментариями. В отличие от предшественников, Сэйл пытался обращаться с арабской историей с позиций арабских же источников. Более того, он позволил мусульманским комментаторам говорить самим за себя.* У Сэйла, как и в дальнейшем на протяжении всего XVIII века, простой компаративизм был лишь первой фазой развития компаративных дисциплин (филологии,

больших по объему работ: *Hourani, Albert*. Islam and the Philosophers of History // *Middle Eastern Studies*. April 1967. Vol. 3, no. 3. P. 206–268, and *Rodinson, Maxime*. The Western Image and Western Studies of Islam // *The Legacy of Islam* / Eds Joseph Schacht and C. E. Bosworth. Oxford: Clarendon Press, 1974. P. 9–62.

* *Holt P. M.* The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale // *Historians of the Middle East* / Eds Bernard Lewis and P. M. Holt. London. Oxford University Press, 1962. P. 302. См. также: *Holt*. The Study of Modern Arab History. London: School of Oriental and African Studies, 1965.

анатомии, юриспруденции, религии), ставших впоследствии предметом гордости методологии XIX века.

Однако у некоторых мыслителей существовала также тенденция при помощи симпатической идентификации выйти за пределы компаративных исследований с их рассудительным обследованием человечества от «Китая и до Перу». Это третий из элементов XVIII века, подготовивших дорогу современному ориентализму. То, что сегодня мы называем историзмом — это идея XVIII века. Вико, Гердер и Гаманн, как и некоторые другие, верили в органическую связь и внутреннюю согласованность всех культур, в то, что они связаны воедино духом, гением, *Klima*¹⁰ или национальной идеей, в которую сторонний наблюдатель может проникнуть только благодаря акту исторической симпатии. Так, Гердер в своих «Идеях к философии истории человечества» (1784–1791) дал панорамный обзор различных культур, каждая из которых пронизана чуждым нам творческим духом и открывается только такому наблюдателю, который готов распротиться со своими предрассудками в пользу *Einführung*.¹¹ Проникнувшись отстаиваемым Гердером и другими авторами* популистским и плюралистским смыслом истории, сознание XVIII века смогло пробить брешь в воздвигнутых между Западом и исламом доктринальных стенах и увидеть скрытые элементы родства между собой и Востоком. Удачным примером такой (как правило, избирательной) идентификации через симпатию может служить Наполеон. Еще один пример — Моцарт. Его «Волшебная флейта» (в которой масонские коды перемежаются с образами благословенного Востока) и «Похищение из сераля» помещают исключительно благородный вид человечества именно на Востоке. И это обстоятельство в гораздо большей степени, чем мод-

* Трактовка позиции Гердера как популистской и плюралистской изложена в следующей работе: *Berlin, Isaiah. Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. N. Y.: Viking Press, 1976.

ные тогда «турецкие» музыкальные мотивы, заставляет Моцарта смотреть на Восток с симпатией.

Однако очень трудно отделить такие восточные институции в духе Моцарта от сплошного спектра преромантических и романтических представлений о Востоке как об экзотике. Популярный ориентализм на протяжении конца XVIII—начала XIX века превратился в повсеместную моду. Однако даже такую моду, отчетливо узнаваемую в творчестве Уильяма Бекфорда, Байрона, Томаса Мура и Гете, не так легко отделить от увлечения готическими романами, псевдосредневековыми идиллиями, образами варварской роскоши и жестокости. Так, в некоторых случаях репрезентации Востока можно связать с тюрьмами Пиранези, в других — с роскошью Тьеполо, в третьих — с экзотической величием живописи конца XVIII века.* Позже, в XIX веке, в работах Делакруа и в буквальном смысле дюжины других французских и английских художников восточная жанровая живопись придала этим репрезентациям визуальное выражение, зажившее в дальнейшем собственной жизнью (что в данной книге нам придется, к сожалению, опустить). Чувственность, обещания, террор, величие, идиллия наслаждения, напряженная энергия: Восток как фигура преромантического и претехнического воображения в ориентализме в Европе конца XIX века превращается в нечто поистине хамелеонообразное под названием (в качестве прилагательного) «восточный» (ориентальный).** Однако этот хаотичный Восток будет безжалостно отброшен прочь с пришествием академического ориентализма.

Четвертый элемент, из тех, что пролагали путь современным ориенталистским структурам,— это стремление классифицировать природу и человека на типы. Крупнейшие имена в этом ряду — конечно же, Линней и Бюффон,

* Обсуждение подобных мотивов и репрезентаций см.: *Starobinski, Jean. The Invention of Liberty, 1700–1789. Trans. Bernard C. Smith Geneva: Skira, 1964.*

однако широкое распространение получил также интеллектуальный процесс, в ходе которого телесное (а вскоре и моральное, интеллектуальное и духовное) протяжение (extension) — типическую материальность объекта — удалось превратить из простого зрелища в точное измерение характерных элементов. Линней говорил, что всякое замечание по поводу естественного типа «должно быть продуктом числа, формы, пропорции и ситуации». И действительно, если посмотреть на Канта, Дидро или Джонсона, повсюду мы увидим аналогичную склонность драматизировать общие черты, сводить обширное число объектов к сравнительно небольшому числу упорядоченных и поддающихся описанию *типов*. В естественной истории, антропологии и культурологии тип обладает определенным *признаком*, позволяющим наблюдателю производить обозначение и, как говорит Фуко, «контролируемую деривацию». Эти типы и признаки образуют систему, сеть связанных обобщений. Таким образом,

любое обозначение должно было теперь вступить в определенное отношение со всеми другими возможными обозначениями. Распознавать то, что по праву принадлежит индивиду, значит располагать классификацией или возможностью классифицировать совокупность прочих индивидов.*

** Работ, которые раскрывали бы эту малоизученную тему, совсем немного. Из них наиболее известны следующие: *Conant, Martha P.* The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century. 1908; reprint ed., N. Y.: Octagon Books, 1967; *de Meester, Marie E.* Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century // *Anglistische Forschungen*. Heidelberg, 1915. No. 46; *Smith, Byron Porter.* Islam in English Literature. Beirut: American Press, 1939. См. также: *Doutrelant, Jean-Luc.* L'Orient tragique au XVIII^e siècle // *Revue des Sciences Humaines*. April—June 1972. Vol. 146. P. 255—282.

* *Foucault, Michel.* The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. N. Y.: Pantheon Books, 1970. P. 138, 144. См.: *Фуко М.* Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С. 168, 174. См. также: *Jacob, François.* The

В работах философов и историков, энциклопедистов и эссеистов мы находим признак-как-обозначение, проявляющийся в физиологико-моральной классификации: например, дикие люди, азиаты и т. д. Конечно же, это есть у Линнея, но также встречается у Монтескье, Джонсона, Блюменбаха,¹⁴ у Сёммерринга (Soemmerring), у Канта. Физиологические и моральные характеристики распределяются более-менее поровну: американцы — «краснокожие, холерики, бодрые», азиаты — «желтокожие, меланхолики, ригидные», африканцы — «чернокожие, флегматики, вялые». * Но подобные обозначения набирают силу позднее, когда в XIX веке они соединяются с признаком-как-деривацией, генетическим типом. Например, в Вико и Руссо сила моральной генерализации дополняется меткостью, с какой драматические, почти архетипические фигуры — примитивный человек, гиганты, герои — выставляются в качестве истока современной морали, философии и даже лингвистики. Так, когда речь заходит о восточном человеке, то используются такие термины генетических универсалий как его «примитивное» состояние, примитивные признаки, особый духовный фон.

Описанные мною четыре элемента — экспансия Востока, встреча (конфронтация), симпатия и классификации — это те течения мысли XVIII века, на которых строятся специфические интеллектуальные и институциональные структуры современного ориентализма. Без них

Logic of Life: A History of Heredity. Trans. Betty E. Spillmann. New York: Pantheon Books, 1973. P. 50 and passim, and *Canguilhem, Georges*. La Connaissance de la vie. Paris: Gustave-Joseph Vrin, 1969. P. 44–63.

* См.: *Burke, John G.* The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology // *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism* / Eds Edward Dudley and Maximilian E. Novak. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972. P. 262–268. См. также: *Biou, Jean*. Lumières et anthropophagie // *Revue des Sciences Humaines*. April–June 1972. Vol. 146. P. 223–234.

ориентализм, как мы видим теперь, не мог бы состояться. Более того, именно эти четыре элемента привели к тому, что Восток в целом и ислам в частности вышли за узкие рамки религиозного подхода, в пределах которого его до сих пор рассматривал христианский Запад. Другими словами, современный ориентализм ведет свой счет от секуляризованных элементов европейской культуры XVIII века. Первый из них, экспансия Востока (Orient), его продвижение далее на восток географический (East) и обратное движение на время существенно ослабили, даже разрушили библейские рамки. Точками отсчета были уже не христианство и иудаизм с их весьма скромными календарями и картами, но Индия, Китай, Япония, а также Шумер, буддизм, санскрит, зороастризм и Ману. Второй элемент — способность общаться исторически (а не редуцированно, в качестве лишь одного из моментов религиозной политики) с неевропейскими и неиудео-христианскими культурами усиливалась по мере того, как саму историю стали понимать более глубоко, чем прежде. Понять Европу надлежащим образом значило также понять объективные отношения между Европой и ее прежде недостижимыми темпоральными и культурными границами. В определенном смысле идея Иоанна Сеговийского о *contraferentia* между Востоком и Европой была реализована, хотя и в совершенно секуляризованном виде. Гиббон уже мог относиться к Мохаммеду как к историческому деятелю, повлиявшему на Европу, а не как к злостному еретичу, болтающемуся где-то между магией и ложным пророчеством. Третий элемент — избирательная идентификация с другими регионами и культурами, отличными от нашей, приводит к смягчению жестких границ собственного Я и идентичности, что прежде принимало характер предельно поляризованного сообщества правоверных, изготовившихся к битве и противостоящих варварским ордам. Границы христианской Европы перестали быть своего рода таможней. Широкое хождение получили

представления о близости всего человечества и человеческих возможностях — в противоположность узкоместническим позициям. Четвертый элемент — по мере того как возможности категориального обозначения и исследования истоков (десигнации и деривации) выходили за пределы, поставленные Вико в виде деления на языческие и священные нации, росло и число используемых классификаций человечества. Раса, цвет, происхождение, темперамент, характер и типы заслонили собой различие между христианами и всеми остальными.

Но даже если эти взаимосвязанные элементы вместе складываются в секуляризирующую тенденцию, это еще не значит, что прежние религиозные модели человеческой истории и судьбы и «экзистенциальные парадигмы» были попросту отброшены. Вовсе нет. Они были воссозданы, заново введены в оборот и обрели новую жизнь в этих секулярных рамках. От каждого, кто занимается Востоком, требовалось овладеть соответствующим этим рамкам секулярным вокабуляром. И хотя ориентализм обеспечивал вокабуляр, концептуальные рамки и методы — а именно это и есть то, чем ориентализм с конца XVIII века *занимался* и чем он *был* — в его дискурсе также сохранялся не до конца изжитый, пусть и преобразованный, религиозный импульс, натурализованный супернатурализм. Далее я попытаюсь показать, что данный импульс в ориентализме укоренился в представлениях ориенталистов о самих себе, о Востоке и о своей дисциплине.

Современный ориенталист, каким он себя видит,— это герой, спасающий Восток от невежества, отчужденности и эксцентричности, которые ему с его позиции прекрасно видны. В своих исследованиях он воскрешает забытые языки, нравы и даже ментальности, как Шампольон воскресил египетские иероглифы из Розеттского камня.¹⁵ Специфические методы работы ориенталистов — составление словарей (лексикография), грамматика, переводы, декодирование культуры — возвратили,

облекли плотью, заново утвердили ценности как древнего, классического Востока, так и традиционных дисциплин филологии, истории, риторики и доктринальной полемики. Однако в этом процессе и сам Восток, и востоковедческие дисциплины претерпели диалектическое преобразование, поскольку не могли сохраниться в прежнем своем виде. Восток даже в «классической» форме, которой обычно и занимались ориенталисты, подвергся модернизации, был приближен к современности. Традиционные дисциплины также подключились к современной культуре. Однако обе стороны несли на себе следы *власти* — власти воскрешать, даже заново создавать Восток; власти, присущей новым, научно обоснованным методам филологии и антропологической генерализации. Короче говоря, сдвинув Восток поближе к современности, ориенталист мог считать свой метод и позицию почти что позицией секулярного творца, человека, который создает новые миры, подобно Богу, некогда сотворившему прежний мир. Коль скоро такие методы и позиции выходили за пределы отдельной человеческой жизни, то возникала секулярная традиция преемственности, светский порядок дисциплинарных методологов, чье братство основывалось не на общности крови, но на общности дискурса, практики, библиотеки, совокупности усвоенных идей, короче говоря, доксологии, разделяемой всеми, кто вступает в эти ряды. Флобер прозорливо отметил, что в итоге современный ориенталист превращается в копииста, как Бувар и Пекюше. Однако на начальном его этапе, во времена Сильвестра де Саси и Эрнеста Ренана, такая опасность еще никак себя не проявила.

Мой тезис состоит в том, что существенные аспекты современной ориенталистской теории и практики (из которых исходит нынешний ориентализм) могут быть поняты не столько как внезапный прорыв к объективному познанию о Востоке, сколько как секуляризация, пе-

реструктурирование и переформирование ряда унаследованных от прошлого структур под воздействием таких дисциплин, как филология, которые в свою очередь оказались натурализованными, модернизированными и перешедшими в светскую область субститутами (или версиями) христианского супернатурализма. В форме новых текстов и идей восток (East) был, по сути, адаптирован под эти новые структуры. Вклад в современный ориентализм таких лингвистов и исследователей как Джонс и Анкетиль, конечно же, огромен, однако специфику данного поля исследования, группы идей, дискурса задает деятельность именно последнего поколения ориенталистов. Если принять наполеоновскую экспедицию (1798—1801) за первый полноценный опыт современного ориентализма, то его героев-основателей, а в исламских исследованиях это Саси, Ренан и Лэйн, можно считать одновременно созидателями самого этого поля, творцами традиции, прародителями ориенталистского братства. Саси, Ренан и Лэйн поставили ориентализм на научную, рациональную основу. Это означает, что они своей деятельностью не только задали определенный образец, но также создали вокабуляр и идеи, которые уже безличным образом могли быть использованы всяким, кто желал стать ориенталистом. Созидание ориентализма — это настоящий подвиг. Тем самым была заложена возможность использования научной терминологии, борьбы с невежеством, заложены основы особой формы просвещения для Востока. Это событие превратило фигуру ориенталиста в центральный авторитет *по* Востоку, оно легитимизировало особый род специфически ориенталистской работы, ввело в культурный оборот своего рода дискурсивную валюту, с помощью которой впредь только и можно было *говорить за* нынешний Восток. Кроме того, основатели ориентализма своим упорным трудом создали поле исследования и семейство идей, которые в свою очередь смогли сформировать сообщество ученых, чье

происхождение, традиции и устремления одновременно были и внутренне присущи этому полю, и в достаточной мере внешними, для того чтобы обеспечить ему общую престижность. И чем больше Европа на протяжении XIX столетия посягала на Восток, тем большим доверием публики пользовался ориентализм. Но в то же время, если сопоставить эти прибыли с утратой оригинальности, вряд ли следует удивляться, что весь он от начала и до конца превратился в сплошные реконструкции и повторения.

И еще одно итоговое наблюдение: с конца XVIII—начала XIX века идеи, институты и фигуры, о которых пойдет речь в этой главе, оказываются важным моментом, решающей составной частью первой фазы величайшего периода территориальных приобретений, который когда-либо знало человечество. К концу Первой мировой войны Европа колонизировала уже 85% всей поверхности Земли. Сказать, что современный ориентализм является одним из аспектов империализма и колониализма — значит сказать нечто совершенно бесспорное. Этого совершенно недостаточно, необходимо еще проработать это утверждение аналитически и исторически. Я хочу показать, как современный ориентализм, в отличие от доколониальной эрудиции Данте и д'Эребело, воплощает в себе систематическую дисциплину *аккумуляции*. А поскольку последний процесс далеко не ограничивается интеллектуальными или теоретическими рамками, это неизбежным образом привело ориентализм к систематической аккумуляции людей и территорий. Возродить мертвый или забытый восточный язык означало в итоге возродить мертвый или отверженный Восток. Это также означало, что точная реконструкция, наука и даже воображение могли впоследствии открыть дорогу армиям, администраторам и бюрократии. В определенном смысле оправданием ориентализма служил не только его интеллектуальный или

II

Сильвестр де Саси и Эрнест Ренан: рациональная антропология и филологическая лаборатория

Две великие темы в жизни Сильвестра де Саси — героический труд и неизменное чувство педагогической и рациональной пользы. Антуан Исаак-Сильвестр родился в 1757 году в янсенистской семье, чьим традиционным занятием был нотариат. Частным образом он изучал в бенедиктинском аббатстве сначала арабский, сирийский и халдейский языки, а затем древнееврейский. Арабский язык в особенности раскрыл перед ним Восток, потому что именно по-арабски, как отмечает Жозеф Рено (Reinaud), восточный материал, и священный, и мирской, сохранился в его наиболее древней и наиболее поучительной форме.* Несмотря на то, что Саси был легитимистом, его пригласили в 1769 году первым учителем арабского во вновь открытую школу *langues orientales vivantes*,¹⁶ которую в 1824 году он возглавил в качестве директора. В 1806 году он стал профессором в Коллеж де Франс, оставаясь при этом с 1805 году штатным ориенталистом при французском министерстве иностранных дел. Там его обязанностью (вплоть до 1811 года неоплачиваемым) был поначалу перевод бюллетеней Великой армии и наполеоновского Манифеста 1806 года, в котором автор выражал надежду, что «мусульманский фанатизм» можно будет противопоставить русскому православию. После этого в течение многих лет Саси готовил переводчиков для французского восточного драгоманата,¹⁷ а также будущих ученых. Когда французы в 1830 году оккупировали Алжир, именно Саси переводил обращенную к алжирцам прокламацию. С ним

* *Dehérain Henri*. Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples. Paris: Paul Geuthner, 1938. P. 111.

регулярно консультировались по всем связанным с Востоком дипломатическим вопросам министр иностранных дел, а иногда — и военный министр. В возрасте 75 лет он сменил на посту секретаря Академии надписей Дасье (Dacier), а также стал куратором отдела восточных рукописей при Королевской библиотеке (Bibliothèque royale). На протяжении всей долгой и славной карьеры его имя в послереволюционной Франции непосредственно было связано с реструктурированием и реформированием образования (в особенности в области востоковедения).^{*} Вместе с Кювье в 1832 году Саси стал новым пэром Франции.

Имя Саси связывают со становлением современного ориентализма не только потому, что он был первым президентом Азиатского общества (основано в 1822 году). Причина в том, что своей деятельностью он фактически задал в профессии систематический свод текстов, педагогическую практику, научную традицию и заложил основы важной связи между востоковедением и публичной политикой. В деятельности Саси впервые в Европе со времен Венского собора присутствовал осознанный методологический принцип, по значимости сопоставимый с научной дисциплиной. Не менее важно то, что Саси всегда понимал, что стоит у истоков важного ревизионистского проекта. Он сознавал собственную роль основателя и, в полном согласии с нашим основным тезисом, в своих работах выступал как секуляризованный священник, для которого Восток — был его верой, а студенты — прихожанами. Герцог де Бройль (Duc de Broglie),¹⁸ его восхищенный современник, сказал о деятельности Саси, что тот сочетал методы работы ученого и библейского учителя, и что Саси был единственным, кто смог примирить «цели Лейбница с действиями Боссюэ».^{**} Следовательно, все, что он пи-

^{*} По поводу этих и других подробностей см.: Ibid. P. i—xxxiii.

^{**} *De Broglie, Duc. Éloge de Silvestre de Sacy // Sacy. Mélanges de littérature orientale. Paris: E. Ducrocq, 1833. P. xii.*

сал, было адресовано преимущественно ученикам (в первой его работе «Принципы общей грамматики» (*Principes de grammaire générale*, 1799) учеником выступал его собственный сын) и подавалось не столько как открытие нового, сколько как исправленное извлечение лучшего из того, что уже было сделано, сказано или написано ранее.

Обе эти черты — дидактическая репрезентация в расчете на учеников и откровенная направленность на повторение через исправление и извлечение — чрезвычайно важны. Письмо Саси постоянно передает тон устной речи; в текстах полно местоимений первого лица, личных оценок и риторических приемов. Даже в наиболее темных местах как, например, в его ученых заметках по поводу Сасанидской нумизматики III века — чувствуется не столько письменная речь как таковая, сколько запись устной речи. Ключ ко всей работе содержится в первых строках посвящения сыну в «*Principes de grammaire générale*»: «*C'est à toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris*», что означает: я пишу (или говорю) это тебе, потому что тебе это следует знать, а поскольку ничего этого в сколько-нибудь пригодной форме нет, мне пришлось проделать эту работу самому. Прямая адресация, польза, успех, непосредственная и благотворная рациональность. Саси был уверен, что все, несмотря на сложность задачи и запутанность темы, можно сделать более ясным и рациональным образом. Здесь чувствуются суровость Боссюэ и лейбницеvский абстрактный гуманизм, равно как и *тон* Руссо, — все вместе в том же стиле.

Цель избранного Саси тона — сформировать круг, отделяющий его и его аудиторию от мира в целом, наподобие того как отгорожены от всего мира в классной комнате учитель с учениками. В отличие от предмета физики, философии или классической литературы, предмет востоковедения — скрыт. Этот важно тем людям, у которых уже пробудился интерес к Востоку, но которые хотели бы узнать его получше, более упорядоченным образом, а в этом случае наиболее эффективным и наиболее привлекатель-

ным средством является педагогическая дисциплина. Следовательно, автор-дидактик (педагог) *преподносит* материал ученикам, чья роль сводится к восприятию тщательно отобранных и систематизированных тем. Поскольку Восток древен и удален от нас в пространстве, учитель доносит его в виде реконструкции, подвергнув ревизии то, что ушло из более общего круга знаний. И поскольку безмерно богатый (в пространстве, во времени и по обилию культур) Восток не может быть представлен полностью, нужно воспользоваться только его наиболее репрезентативными частями. Таким образом, Саси фокусируется на антологии, хрестоматии, картине, обзоре общих принципов, в которых Восток представлен ученику через сравнительно небольшое число наиболее ярких и убедительных примеров. Эти примеры убедительны по двум причинам: во-первых, потому что они отражают право и власть Саси как западного авторитета преднамеренно отбирать из Востока то, что его удаленность и эксцентричность до сих пор держали сокрытым, и, во-вторых, потому что эти примеры обладают семиотической силой (или ею их наделяет ориенталист) обозначать Восток.

Все работы Саси носят в значительной мере компилятивный характер, они манерно дидактичны и усердно ревизионистичны. Помимо «Принципов общей грамматики» он написал также Арабскую хрестоматию (*Chrestomathie arabe*) в 3-х томах (1806, 1827) и антологию арабской письменной грамматики (1825), грамматику арабского языка (1810) (*à l'usage des élèves de l'École spéciale*),¹⁹ трактаты по арабской просодии и религии друзов, а также бесчисленные небольшие работы по восточной нумизматике, ономастике, эпиграфике, географии, истории, а также по весам и мерам. Он осуществил множество переводов и две великолепных комментария к «Калила и Думна» («*Calila and Dumna*»)²⁰ и макамах ал-Харири (*al-Hariri*).²¹ В равной степени Саси был весьма деятелен в качестве редактора, автора мемуаров и историка современной науки. В других

смежных дисциплинах, где он не был *au courant*,²² для него было мало интересного, несмотря на то, что его собственное письмо было просто и бесхитростно и в том, что выходило непосредственно за пределы ориентализма, он придерживался довольно узкого позитивизма.

Тем не менее, когда в 1802 году Institut de France получил от Наполеона задание составить *tableau générale*²³ состояния и развития искусств и наук после 1789 года, в состав авторов был включен и Саси: он был самым скрупулезным среди специалистов и самым исторически мыслящим среди универсалов. В отчете Дасье (Dacier), как это известно из неофициальных источников, были отражены многие из пристрастий Саси, равно как был отмечен и его вклад в развитие востоковедения. Заглавие отчета — «Tableau historique de l'érudition française»²⁴ — провозглашает появление нового исторического (в отличие от сакрального) сознания. Такое сознание сценично: познание может быть представлено в таких, так сказать, декорациях, чтобы его целостность легко можно было бы обозреть. В обращении к королю предисловии Дасье точно формулирует тему. Подобное обозрение позволило сделать то, чего ни один правитель даже не пытался сделать, а именно: охватить единым *coup d'œil*²⁵ всю совокупность человеческого познания. Будь такая *tableau historique* предпринята ранее, продолжает Дасье, мы могли бы располагать множеством шедевров, ныне либо утраченных, либо разрушенных. Интерес и польза от такой картины состоит в том, чтобы сохранить знание и сделать его по возможности непосредственно доступным. Дасье намекает, что такую задачу облегчила восточная экспедиция Наполеона, одним из следствий которой было повышение уровня современного географического знания.* (В этой точке, как

* Dacier, Bon Joseph. Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789. Paris: Imprimerie impériale, 1810. P. 23, 35, 31.

нигде более во всем *дискурсе* Дасье, видно насколько сценичная форма *tableau historique* функционально аналогична галереям и прилавкам современного универмага.)

Tableau historique важна для понимания начальной фазы ориентализма тем, что она экстериоризирует форму ориенталистского знания и его черты, а также описывает отношение ориенталистов к своему предмету. В подготовленных Саси разделах об ориентализме — как и в других своих работах — он говорит, что *открыл, пролил свет, спас* большое количество темного материала. Почему? Для того чтобы *предоставить его* в распоряжение учеников. Как и все его образованные современники, Саси считал научную работу позитивным приращением здания, которое совместными усилиями возводят все ученые. Познание — это, в сущности, *выведение на свет* материала, и целью *tableau* было возведение чего-то вроде бентамовского Паноптикума.²⁶ Научная дисциплина оказывалась таким образом своего рода технологией власти: она давала своему обладателю (и его ученикам) инструменты и знание, которые (если речь идет об историках) были прежде утрачены.* И действительно, вокабуляр специализированной власти и овладения прежде всего ассоциируется с репутацией Саси как пионера-ориенталиста. Его героизм ученого состоял в том, чтобы успешно справляться с невероятными трудностями. Он нашел средство открывать своим ученикам поле исследования там, где его прежде не было. Он, по выражению герцога де Бройля, *сделал* книги, принципы и образцы. Результатом этой деятельности было создание материала о Востоке, методов его изучения и образцов для подражания, которыми не располагали даже сами народы Востока.**

* *Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Trans. Alan Sheridan. N. Y.: Pantheon Books, 1977. P. 193–194. См.: Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad marginem, 1999.*

** *Broglié. Éloge de Silvestre de Sacy. P. 107.*

В сравнении с работой эллинистов или латинистов, работавших вместе с ним в Институте, труд Саси был поистине каторжным. Если у первых были тексты, традиции, школы, то у него же ничего этого не было, и, следовательно, все пришлось создавать самому. В трудах Саси навязчиво присутствует динамика первоначальных потерь и последующих приобретений. Его вклад был поистине велик и достался ему тяжким трудом. Как и его коллеги в других областях, он был уверен, что знать — это значит видеть (так сказать, паноптически), но в отличие от них ему приходилось не только распознавать знание, но еще и расшифровывать его, интерпретировать и, что самое трудное, делать его доступным. Трудом Саси было открыто целое поле исследований. Будучи европейцем, он подробно обследовал восточные архивы, и мог это проделывать не покидая Франции. Отобранные тексты он восстанавливал, исправлял, аннотировал, кодифицировал, упорядочивал и готовил к ним комментарии. Со временем Восток как таковой стал значить меньше, чем то, что с ним делали ориенталисты. Таким образом, запечатанный Саси в герметичное пространство педагогической *tableau*, Восток ориенталистов с большой неохотой встречался с реальностью.

Саси был слишком разумным человеком, чтобы оставить свои взгляды и практику без обоснования. Прежде всего он всегда прямо и без обиняков объяснял, почему «Восток» сам по себе не мог выдержать европейский вкус, разум или настойчивость. При этом Саси отстаивал пользу и значимость, например, арабской поэзии. Однако он также утверждал, что прежде чем арабскую поэзию можно будет оценить, над ней должны соответствующим образом поработать ориенталисты. Причины этого были эпистемологическими в широком смысле слова, но в них содержалось также и самообоснование ориентализма. Арабская поэзия создана совершенно чужим для европейцев народом, обитающим в совершенно

иных климатических, социальных и исторических условиях. Кроме того, эта поэзия обращена «мнениями, предрассудками, верованиями, суевериями, которые мы сможем усвоить только после длительного и скрупулезного исследования». И если даже кто-то решится пройти сквозь все тернии специальной подготовки, в этой поэзии полно описаний, которые совершенно непонятны европейцам, «достигшим более высокой ступени цивилизации». Тем не менее то, что доступно, имеет для нас огромную ценность, поскольку европейцы привыкли скрывать собственные внешние черты, свою телесность и отношение к природе. А потому ориенталист полезен прежде всего тем, что может сделать для соотечественников доступным значительный массив необычного опыта, и что еще более важно, ту литературу, которая могла бы помочь нам понять «поистине божественную» поэзию древних евреев.*

Таким образом, коль скоро ориенталист необходим, потому что достает перлы из глубин Востока, и коль скоро Восток нельзя познать без посредника, столь же верно, что нельзя брать всю восточную письменность в целом. Таково введение Сасы в его теорию фрагментов, обычно вызывающую интерес у романтиков. Произведения восточной литературы не только по сути своей чужды европейцам, они также не способны длительное время привлекать достаточное внимание, им также недостает «вкуса и критического духа», а потому вряд ли они заслуживают публикации, за исключением отдельных извлечений (*pour mériter d'être publiés autrement que par extrait*).**²⁷ Таким образом ориенталист необходим для

* *Sacy*. *Mélanges de littérature orientale*. P. 107, 110, 111–112.

** *De Sacy, Silvestre*. *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes*. 1826. Vol. 1; reprint ed., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973. P. viii.

того, чтобы *представить* Восток рядом репрезентативных фрагментов, фрагментов заново опубликованных, разъясненных, аннотированных и сопровождаемых другими фрагментами. Для такой презентации требуется особый жанр — хрестоматия. Именно в этом жанре, как полагает Саси, польза и значимость ориентализма представлены наиболее полно и в самом выгодном свете. Наиболее известное произведение Саси — трехтомная «Арабская хрестоматия» («Chrestomathie arabe»), которая была, так сказать, запечатана в самом начале, как печатью, внутренней рифмой арабского двестишия: «Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid; / wa gam'i al shatur min manthoum wa manthur» (книга приятная и полезная для прилежного ученика; в ней собраны и поэтические, и прозаические фрагменты).

Антологиями Саси широко пользовались в Европе на протяжении нескольких поколений. Хотя их содержание и подавалось как типическое, за этим стояла скрытая цензура Востока, произведенная ориенталистом. Более того, ни внутренний порядок содержания, ни расположение частей, ни выбор фрагментов, — ничто не позволяло раскрыть эту тайну. Складывалось впечатление, что если фрагменты отбирались не по степени их важности, не как пример хронологического развития и не из-за их эстетического совершенства (чего Саси действительно не делал), то они тем не менее должны воплощать определенную природу Востока или его типичную характеристику. Но и об этом нигде нет речи. Саси утверждает, что просто действовал от лица своих студентов, дабы им не пришлось приобретать (или читать) абсурдно громадную библиотеку по Востоку. Со временем читатель забывает об этих усилиях ориенталиста и принимает представляемый хрестоматией реструктурированный Восток за Восток *tout court*.²⁸ Объективное структурирование (обозначение Востока) и субъективное реструктурирование (репрезентация Востока ориенталистом) становятся взаимосвя-

меняемыми. Восток затушеван, скрыт рациональностью ориенталиста, принципы последнего становятся принципами Востока. Из бесконечно далекого Восток становится вполне доступным, из совершенно чуждого (unsustainable) превращается во вполне педагогически полезный. Он был потерян, но теперь найден вновь, даже если отдельные его части пришлось по ходу дела опустить. Антологии Саси не только восполняют (supplement) Восток, они восполняют его в качестве события Запада.* Работа Саси канонизирует Восток, она задает канон текстуальных объектов, передаваемый от одного поколения студентов к другому.

А живое наследие учеников Саси поистине впечатляет. Всякий значительный арабист в Европе на протяжении XIX века возводил свой интеллектуальный авторитет именно к нему. Все университеты и академии Франции, Испании, Швеции, Дании и особенно в Германии были наводнены студентами, сформировавшимися под его влиянием и под воздействием заданных его трудами антропологических *tableaux*.** Однако, как это бывает со всеми интеллектуальными наследиями, достоинства и недостатки идут рука об руку. Генеалогическое первенство Саси состояло в следующем: Восток должен быть восстановлен не только из-за, но также и несмотря на беспорядок современного Востока и его непостижимость. Саси *поместил арабов на Востоке*, который сам, в свою оче-

* По поводу концептов «supplementarity» (восполнительность), «supply» (восполнять) и «supplication» (просьба, прошение) см.: *Derrida, Jacques. De la grammatologie. Paris: Éditions de Minuit, 1967. P. 203 and passim. См.: Деррида Ж. О грамматиологии. С. 294 и по всему тексту. См. также комментарии переводчика русского издания: Автономова Н. Деррида и граммотология // Там же. С. 95–97.*

** По поводу далеко не полного списка студентов Саси и его влияния см.: *Fück, Johann W. Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955. P. 156–157.*

редь, был помещен на общую *tableau* современного познания. Ориентализм тем самым принадлежит к европейской гуманитарной науке, но его материал должен быть воссоздан ориенталистом прежде, чем он сможет занять свое место рядом с латинизмом и эллинизмом. Каждый ориенталист создавал свой собственный Восток в соответствии с фундаментальными эпистемологическими законами достоинств и недостатков, впервые предложенными и введенными в оборот Саси. Точно так же, как он был отцом ориентализма, он стал и первой его жертвой, поскольку последующие поколения ориенталистов в деле перевода новых текстов, фрагментов и извлечений полностью вытеснили работу Саси своими собственными реконструкциями Востока. Однако как бы то ни было, запущенный им процесс будет продолжаться, поскольку прежде всего филология пробудила такие систематизирующие и институциональные силы, которые Саси и не снились. Именно в этом состоит заслуга Ренана — связать Восток с самыми современными компаративистскими дисциплинами, среди которых одно из виднейших мест занимала филология.

Разница между Саси и Ренаном — это разница между основателем и преемником. Саси — основатель, чья работа состоит в определении поля исследования и его статуса как дисциплины XIX века, корнями своими уходящей в революционный романтизм. Ренан принадлежит к следующему поколению ориенталистов: его задачей было закрепить официальный ориенталистский дискурс, систематизировать озарения и установить интеллектуальные и практические институты. Для Саси это было личным делом, позволившим выявить и придать энергию этому полю исследований и его структурам. Для Ренана это было уже адаптацией ориентализма к филологии и их обоим — к интеллектуальной культуре того времени, что позволило увековечить ориенталистские структуры интеллектуально и придало им большую зримость.

Ренан был фигурой самостоятельной, ни полностью оригинальной, ни полностью вторичной. А потому как влиятельного деятеля культуры и как видного ориенталиста его нельзя понять, исходя лишь из его личных особенностей или из набора разделяемых им схематических идей. Скорее, Ренана можно понять как динамическую силу, чьи возможности уже были заложены пионерами вроде Саси, но которая сумела внести их совместный вклад в культуру как своего рода валюту (*currency*), которую он использовал вновь и вновь (если еще немного поэксплуатировать этот образ) в соответствии со своим безошибочным чувством возвратности (*re-currency*). Коротко говоря, Ренан — это фигура, которую следует понимать как тип культурной и интеллектуальной практики, как стиль производства ориенталистских утверждений в пределах того, что Мишель Фуко назвал бы архивом своего времени.* Важно не только то, *что* Ренан сказал, но и то, *как* он это сказал. Важно понять, зная контекст и полученную им подготовку, что он выбирает в качестве предмета исследования, что с чем сочетает и т. д. Тогда можно будет описать отношение Ренана к предмету исследований, к своему времени и аудитории, даже к своей собственной работе без обращения к формуле, основыв-

* Характеристику Фуко концепта архива можно найти в его работе «Археология знания»: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer. N. Y.: Pantheon Books, 1972. P. 79–131. См.: *Фуко М. Археология знания*. Киев.: Ника-Центр, 1996. Габриэль Моно, один из младших и исключительно проницательных современников Ренана, заметил, что тот никоим образом не был революционером в лингвистике, археологии или экзегезе, но тем не менее обладал самой широкой и глубокой эрудицией среди всех, живших в то время. Он был наиболее видным представителем своего времени. (*Renan*. Taine, Michelet [Paris: Calmann-Lévy, 1894]. P. 40–41). См. также: *Dumas, Jean-Louis*. La Philosophie de l'histoire de Renan // *Revue de Métaphysique et de Morale*. January—March 1972. Vol. 77, no. 1. P. 100–128.

вающейся на неочевидном допущении онтологической стабильности (вроде *Zeitgeist*,²⁹ истории идей, биографического метода (life-and-times)). Тогда мы сможем представить Ренана как такого автора, который делает определенные более-менее понятные вещи, в определенное время, определенном месте и в определенной культуре (а потому и в рамках определенного архива), для определенной аудитории и, что не менее важно, для утверждения своей собственной позиции в ориентализме его времени.

Ренан пришел в ориентализм из филологии,³⁰ и именно благодаря исключительно богатой и выдающейся культурной позиции этой дисциплины он привнес оттуда наиболее важные технические характеристики ориентализма. Для всякого, для кого слово «филология» отдает скучным и педантичным словокопанием, восклицание Ницше «мы, филологи», имевшего в виду величайшие умы XIX столетия, прозвучит неожиданно. Однако вспомним бальзаковского «Луи Ламбера».

Что за чудную книгу можно было бы написать, рассказывая о жизни и приключениях одного слова! Конечно, оно получало различные оттенки благодаря тем событиям, которым оно служило; в зависимости от места действия оно пробуждало различные идеи; но разве не важнее рассмотреть его в трех различных отношениях: души, тела и движения?*

Что представляет собой эта категория, спрашивает далее Ницше, куда помимо него входят Вагнер, Шопенгауэр, Леопарди, — все в качестве филологов? По-видимому, данный термин предполагает дар исключительного духовного проникновения в суть языка и способность осуществлять нечто, артикуляция чего обладает эстетической и исторической силой. Хотя филология как профессия поя-

* *De Balzac, Honoré. Louis Lambert. Paris: Calmann-Lévy, n. d. P. 4. См.: Бальзак О. Собр. соч. В 24-х т. М.: ТЕРА, 1998. Т. 19. С. 210.*

вилась не ранее 1777 года, «когда Ф. А. Вольф придумал для себя наименование „*stud. philol*“.³¹ Ницше тем не менее, пытается показать, что профессиональные ученые, занимающиеся классическими языками — греческим и латынью — обычно оказываются не в состоянии понять эту дисциплину: «они не достигают *корней вопроса*: они не могут постичь филологию как проблему». По той простой причине, что «филология как наука о древнем мире не может, разумеется, продолжаться вечно; материал ее исчерпаем».* Именно этого толпа филологов понять и не в состоянии. Но отдельные избранные гении (spirits), по мнению Ницше, достойны хвалы — не столь однозначной и не так поверхностной, как я это здесь излагаю — за их глубокий вклад в современность, вклад, обязанный своим появлением их занятиям филологией.

Филология ставит под вопрос саму себя, тех, кто ею занимается, само настоящее. Она специфическим образом совмещает в себе качества принадлежности к современности и к европейскому человечеству, коль скоро ни одна из этих категорий не имеет подлинного смысла без соотношения с более ранней, чужой культурой и временем. Ницше видит филологию как нечто *рожденное, созданное* в смысле Вико как знак человеческой инициативы, сотворенное как категория человеческого раскрытия, самораскрытия и самобытности. Филология — это способ исторически отделить себя, как это делают великие художники, от времени и непосредственного прошлого, даже

* Замечания Ницше по поводу филологии рассыпаны в его текстах повсюду. См., в особенности, его заметки по поводу выражения «мы, филологи» из записных книжек периода января—июля 1875 г. (translated by William Arrowsmith as «Notes for 'We Philologists'», *Arion*, N. S. VI (1974). P. 279–380); см. также его высказывания о языке и перспективизме в «Воле к власти» (*The Will to Power*. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. N. Y.: Vintage Books, 1968). См. рус. пер.: *Ницше Ф. Мы, филологи* // *Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху*. М.: REFL-book, 1994.

если, как ни парадоксально и антиномично это звучит, мы действительно таким образом характеризуем собственное время.

Между Фридрихом Августом Вольфом 1777 года и Фридрихом Ницше 1875 года стоит Эрнест Ренан, филолог-востоковед, человек также обладавший комплексный и интересным чувством того, каким образом филология и культура связаны между собой. В работе «Будущее науки» («L'Avenir de la science») (написанной в 1848 году, но впервые опубликованной лишь в 1890 году) он писал, что «основоположники современного сознания — филологи». А что такое современное сознание, пишет он в предыдущем предложении, как не «рационализм, критицизм, либерализм,— все, что вместе возникает как филология?» Филология, продолжает он, это компаративная дисциплина, свойственная только нашему времени, и одновременно это символ превосходства современности (и европейской культуры). Всякий успех, достигнутый человечеством после XV века, можно приписать тому, что мы называем филологическим сознанием. Задача филологии в современной культуре (культуре, которую Ренан называет филологической) состоит в том, чтобы по-прежнему видеть реальность и природу ясно и отчетливо, отвергая таким образом супернатурализм, и дальше шагать в ногу с физикой. Но кроме того, филология способствует общему взгляду на человеческую жизнь и порядок вещей: «Находясь в центре, я вдыхаю аромат всего, сужу, сравниваю, сочетаю, побуждаю — таким образом я прихожу к самой сути вещей». Вокруг филолога ощущается отчетливая аура силы. И Ренан отмечает этот момент относительно связи филологии и естествознания.

Заниматься философией — означает познавать, ведь, следуя замечательному выражению Кювье, философия — это *наставление мира в теории*. Как и Кант, я уверен, что каждое чисто спекулятивное доказательство имеет не

больше достоверности, чем доказательство математическое, и не может научить нас ничему относительно существующей реальности. Филология — это точная наука об умственных объектах [La philology est la science exacte des choses de l'esprit]. Она представляет собой в отношении к гуманитарным наукам то же самое, что физика и химия представляют собой в отношении к наукам о телах.*

Несколько позже мы еще вернемся к цитате Ренана из Кювье, как и к его постоянным ссылкам на естествознание. Пока же следует отметить, что вся вторая часть «L'Avenir de la science» посвящена восторженным высказываниям по поводу филологии. Ренан изображает эту науку как одновременно и наиболее трудную для характеристики из всех человеческих устремлений, и как наиболее строгую среди всех дисциплин. В своем стремлении превратить филологию в подлинную науку, Ренан открыто связывает себя с Вико, Гердером, Вольфом и Монтескье, а также и с более близкими современниками-филологами, такими как Вильгельм фон Гумбольдт, Бопп и великий ориенталист Эжен Бурнуф (Vournouf) (которому и посвящена эта работа). Ренан ставит филологию в центре того, что он постоянно именуется движением познания, и сама эта книга является манифестом гуманистического мелиоризма,³² что, принимая во внимание ее подзаголовок «Размышления 1848 года» («Pensées de 1848»), а также другие работы, как, например, «Бувар и Пекюше», «18 брюмера Луи Бонапарта», не содержит в себе ни тени иронии. В определенном смысле манифест в целом и оценки Ренаном филологии, в частности — к этому времени он уже написал объемистый филологический трактат по семитским языкам, за что получил премию Вольнее, — были задуманы для того, чтобы четко обозначить его отношение как интеллектуала к великим социальным пробле-

* Renan, Ernest. L'Avenir de la science: Pensées de 1848. 4th éd. Paris: Calmann-Lévy, 1890. P. 141, 142–145, 146, 148, 149.

мам, поставленным 1848 годом. То, что он решил выразить это отношения при помощи *в наибольшей степени* опосредованной из всех интеллектуальных дисциплин (филологии), явно *не самой популярной*, самой консервативной и самой традиционной, говорит о глубокой обдуманности позиции Ренана. В самом деле, он не просто обращается как частный человек ко всем остальным, но, скорее, как рефлектирующий специалист, который исходит, как он это сделал в предисловии 1890 года, из неравенства рас и необходимости подчинения избранным как из чего-то само собой разумеющегося, из антидемократического закона природы и общества.*

Но каким образом Ренану удается удержать эти позиции и что он говорит в столь парадоксальной ситуации? Что же такое филология, как не наука всего человечества, наука, исходящая из единства человеческого рода в целом и значимости каждой человеческой детали? Но, с другой стороны, кто же такой филолог, как не человек, безжалостно делящий людей на высшие и низшие расы (как это доказал сам Ренан своими печально известными расовыми предрассудками в отношении восточных семитов, изучение которых и принесло ему профессиональную известность**), либеральный критик, в чьих трудах вызревают самые эзотерические представления о темпоральности, происхождении, развитии, взаимоотношениях и человеческом достоинстве? Часть ответа, как показывают его более ранние письма на филологиче-

* Ibid. P. xiv and passim.

** Вся вступительная глава книги I «Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, in Oeuvres complètes» (Éd. Henriette Psichari. Paris: Calmann-Lévy, 1947–1961. Vol. 8. P. 143–163) представляет собой подлинную энциклопедию расовых предрассудков, направленных против семитов (т. е. мусульман и евреев). Остальная часть книги также обильно сдобрена представлениями того же рода, как и многие другие работы Ренана, включая «Будущее науки» и в особенности его заметки.

ские темы к Виктору Кузену, Мишле и Александру фон Гумбольдту,* состоит именно в том, что как профессиональный ученый, профессиональный ориенталист Ренан обладал сильным цеховым чувством, что явно не способствовало его единению с широкими массами. Но, по моему мнению, еще более важна собственная оценка Ренаном его роли как филолога-ориенталиста в рамках более широкой истории филологии, ее развития и целей, как он их понимал. Другими словами, то, что нам может показаться парадоксальным, в действительности было закономерным результатом восприятия Ренаном своей династической позиции в рамках филологии, ее истории и основополагающих открытий и того, что он сам, Ренан, в этой сфере совершил. А следовательно, более верной будет следующая характеристика: Ренан не столько говорит о филологии, сколько *говорит филологически* со всей страстью неопита, используя для этого кодированный язык новой престижной дисциплины, ни одно из утверждений которой нельзя принимать непосредственным или наивным образом.

В соответствии с тем, как Ренан понимал филологию и чему его учили, эта дисциплина накладывает на исследователя ряд доксологических правил. Быть филологом означает руководствоваться в своей деятельности прежде всего недавними принципиальными открытиями, которые положили начало науке филологии и придали ей самостоятельный эпистемологический статус: я имею в виду период примерно с 1780-х до середины 1830-х годов, конец которого совпал с годами ученичества Ренана. По его заметкам видно, как кризис религиозной веры, завершившийся ее утратой, привел его в 1845 году в науку: это было его первым посвящением в филологию, ее мировоззрение, кризисы и стиль. Он был уверен, что на личност-

* *Renan, Ernest. Correspondance. 1846–1871. Paris: Calmann-Lévy, 1926. Vol. 1. P. 7–12.*

ном уровне в его жизни отразилась институциональная жизнь филологии. В своей жизни, однако, он решил оставаться христианином, как и прежде, но только без христианства или с тем, что он называл «мирской наукой» (*la science laïque*).*

Лучший пример того, на что такая мирская наука способна и чего она не может, Ренан дал позже в одной из своих лекции в Сорбонне в 1878 году «Об услугах, оказанных филологией историческим наукам». В этом тексте для нас важно, что Ренан, говоря о филологии, явно держит в уме религию. Так, например, он утверждает, что филология, как и религия, учит нас о происхождении человечества, цивилизации и языка только затем, чтобы пояснить слушателям, что филология не способна дать столь же связный, целостный и позитивный образ, как религия.** Поскольку Ренан был в своих воззрениях безнадежно историчен и, как он сам однажды сказал, морфологичен, всякому понятно, что единственный способ, каким этот тогда еще совсем молодой человек мог перейти от религии к филологической науке,— это удержать в новой мирской науке усвоенное им из религии историческое мировоззрение. Отсюда

* *Renan, Ernest. Souvenirs d'enfance et de jeunesse // Oeuvres complètes. Vol. 2. P. 892.* Отношение Ренана к религии и филологии подробно рассматривается в дух работа Жана Помьеа: *Pommier, Jean. Renan, d'après des documents inédits. Paris: Perrin, 1923. P. 48–68; La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan. Paris: Les Belles Lettres, 1933.* Есть и более поздние работы, см.: *Chaix-Ruy, J. Ernest Renan. Paris: Emmanuel Vitte, 1956. P. 89–111.* Также существует и более-менее стандартное описание этой темы в терминах религиозного призвания Ренана: *Lasserre, Pierre. La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle. 3 vols. Paris: Garnier Frères, 1925.* Во 2-м т. работы (Vol. 2. P. 50–166 and 265–298) содержатся полезные с точки зрения понимания соотношения филологии, философии и науки замечания.

** *Renan, Ernest. Des services rendus aux sciences historiques par la philologie // Oeuvres complètes. Vol. 8. P. 1228.*

«один-единственный род занятий кажется мне достойным того, чтобы посвятить ему свою жизнь,— это продолжать мои критические исследования в области христианства [аллюзия на главный научный проект Ренана по истории и происхождению христианства], используя гораздо более богатые средства, предоставленные мне мирской наукой».* В соответствии со своим постхристианским стилем деятельности Ренан растворяет себя в филологии.

Различие между историей, внутренне присутствующей в христианстве, и историей, предлагаемой филологией, сравнительно новой дисциплиной, и есть именно то, что сделало современную филологию возможной, и Ренан это прекрасно понимал. Когда только заходит речь о «филологии» конца XVIII—начала XIX века, под этим мы понимаем *новую* филологию, своим успехом обязанную сравнительной грамматике, новой классификации языков на семь и, наконец, отрицанию божественного происхождения языка. Не будет преувеличением сказать, что эти достижения были более-менее прямым следствием того взгляда, который считал язык исключительно человеческим явлением. А этот взгляд получил распространение после того, как эмпирически было показано, что так называемые священные языки (прежде всего древнееврейский) не были ни изначальными, ни происходили из божественного источника. То, что Фуко назвал открытием языка, было секулярным событием, разрушившим религиозное представление о том, что Бог открыл человеку язык в Раю.** Действительно, одним из следствий этого

* *Renan. Souvenirs.* P. 892.

** *Foucault. The Order of Things*, P. 290–300. (См.: *Фуко М.* Слова и вещи. Ч. II, гл. VIII.) Наряду с концепцией эдемического происхождения языка также были отвергнуты и некоторые другие представления — миф о потопе, о сооружении Вавилонской башни. Наиболее полное изложение истории теорий происхождения языков см.: *Borst, Arno. Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über*

изменения, в ходе которого этимологическое, династическое представление о лингвистической филиации было вытеснено новым представлением о языке как о сфере, обладающей высокой степенью целостности, пронизанной сложными внутренними структурами и взаимосвязями, стало резкое падение интереса к проблеме происхождения языка. Если в 1770-х, когда эссе Гердера о происхождении языка получило в 1772 году медаль Берлинской академии, еще наблюдался пик интереса к данной проблеме, то начиная с первого десятилетия следующего века она перестала вызывать в Европе интерес в качестве научной темы.

Начиная с Уильяма Джонса и его «Юбилейных речей» («Anniversary Discourses») (1785–1792), а также «Сравнительной грамматики» («Vergleichende Grammatik») (1832) Франца Боппа, происходит массивное наступление на представление о божественном происхождении языка, в конце концов приведшее к дискредитации самой этой идеи. Иными словами, нужна была новая историческая концепция, поскольку христианство, по-видимости, было неспособно противостоять эмпирическим свидетельствам, в существенной мере подрывавшим божественный статус его главного текста. Для некоторых, как отмечал Шатобриан, вера оставалась неколебимой, несмотря на все новые знания о соотношении санскрита и древнееврейского: «Hélas! Il est arrivé qu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siècles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenue croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification».*³³ Для дру-

Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker. 6 vols. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957–1963.

* Цит. по: Schwab, Raymond. La Renaissance orientale. Paris: Payot, 1950. P. 69. Что касается опасности слишком поспешных обобщений по поводу восточных открытий см. рассуждения выдающегося современного сиолога: Rémusat, Abel. Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales. Paris: Imprimerie royale, 1843. P. 226 and passim.

гих же, в особенности для филологов, к числу которых относится и сам Бопп, изучение языка повлекло за собой разработку собственной истории, философии и образования, полностью порывавших с какими-либо представлениями об изначальном языке, божественным образом дарованном человеку в Раю. Коль скоро изучение санскрита и экспансионистский дух конца XVIII века, как казалось, передвинули истоки цивилизации далеко на восток от библейских земель, то и язык также стал рассматриваться не столько как посредник (continuity) между внешней силой и человеком, сколько как внутреннее поле, создаваемое и развиваемое самими носителями языка. Не было никакого первого языка, точно так же как — за исключением того метода, к рассмотрению которого я сейчас приступаю — не было простого языка.

Наследие этого первого поколения филологов имело для Ренана величайшую важность, даже бóльшую, чем вся работа, проделанная Саси. Когда бы он ни обсуждал проблемы языка и филологии, будь то в начале, середине или конце его долгой карьеры, он постоянно повторял уроки новой филологии, центральным моментом которой являются антидинастические, антиконтинуалистские принципы технической (в противоположность божественной) лингвистической практики. Для лингвиста язык невозможно представить себе как результат действия исходящей только лишь от Бога силы. Как это выразил Кольридж, «язык — это арсенал человеческого ума; в нем одновременно содержатся достижения прошлого и оружие его будущих завоеваний».* Идея первого эдемического языка открывает дорогу эвристическому представлению о протоязыке (индоевропейском, семитском), чье существование никогда не обсуждается, поскольку признано, что та-

* Coleridge, *Samuel Taylor*. *Biographia Literaria*. Chap. 16 // *Selected Poetry and Prose of Coleridge* / Eds Donald A. Stauffer. N. Y.: Random House, 1951. P. 276–277.

кой язык невозможно возродить, его можно лишь реконструировать в филологическом процессе. В той мере, в какой можно говорить об одном языке, который служил бы (вновь эвристически) пробным камнем для всех остальных, таким языком считается санскрит в его наиболее ранней индоевропейской форме. Изменилась и терминология: теперь уже говорят о *семьях* языков (по аналогии с видами и отмеченными выше анатомическими классификациями). Существует *совершенная* лингвистическая форма, которая вовсе не обязательно должна соответствовать какому-нибудь «реальному» языку, и существуют исходные языки, которые выступают только лишь как функция филологического дискурса, но не природы.

Но некоторые авторы прозорливо предупреждали: может получиться так, что санскрит и индийская культура в целом просто заменят собой древнееврейский язык и эдемическое заблуждение. Еще в 1804 году Бенжамен Констан отмечал в своем «Journal intime», что не собирается в работе «De la religion» («О религии») говорить об Индии, потому что англичане, владевшие этой страной, и немцы, неустанно ее изучавшие, превратили Индию в *fons et origo*³⁴ всего на свете; а кроме того были еще и французы, после Наполеона и Шампольона возомнившие, будто все произошло из Египта и нового Востока.* Сей телеологический энтузиазм подогрело появление знаменитой работы Фридриха Шлегеля «Über die Sprache und Weisheit der Indier», которая, как казалось, подтверждает его собственное сделанное в 1800 году утверждение по поводу того, что Восток — это чистейшая форма романтизма.

Из всего этого энтузиазма по поводу Востока поколение Ренана — а это исследователи, сформировавшиеся между серединой 1830-х и концом 1840-х годов — вынесло понимание интеллектуальной необходимости Востока

* Constant, Benjamin. Oeuvres / Éd. Alfred Roulin. Paris: Gallimard, 1957. P. 78.

для западной науки о языках, культурах и религиях. Ключевым в этом отношении был текст Эдгара Кине «Le Génie des religions» (1832),³⁵ работа, провозгласившая наступление восточного Ренессанса и поставившая Восток и Запад в функциональную зависимость друг от друга. Я уже упоминал о широком значении этой взаимосвязи, всесторонне проанализированной Раймоном Швабом в его работе «La Renaissance orientale». Здесь я обращаюсь к ней лишь затем, чтобы отметить те конкретные ее аспекты, которые имеют отношение к призванию Ренана как филолога и ориенталиста. Союз Кине и Мишле, их интерес, соответственно, к Гердеру и Вико сделали для них очевидной необходимостью для ученого-историка встретиться лицом к лицу с иным, странным и далеким — почти так же, как для следящей за разворачиванием драматического события аудитории или для верующего, оказавшийся свидетелем откровения. Позиция Кине такова: Восток предлагает, а Запад располагает. В Азии — пророки, в Европе — доктора (ученые-гуманитарии и ученые-естественники: здесь — игра слов). Из подобного столкновения рождается новое вероучение, новый бог. Но позиция Кине состоит в том, что оба они — и восток (East), и запад — идут навстречу своей судьбе и подтверждают собственную идентичность именно в этом столкновении. В качестве научного подхода западная ученость, якобы обладая исключительно адекватной позицией для подобной оценки, предьявляет нам образ пассивного, недоразвитого, женственного, вечно безмолвного и бездеятельного востока (East). Затем, пытаясь выразить, *артикулировать* восток (East), она заставляет Восток (Orient) открыть свои тайны перед взыскательным взором ученого-филолога, чья сила исходит из его способности разгадывать секреты и расшифровывать эзотерические языки — этот мотив постоянно звучит у Ренана. То же, что Ренан утратил за 1840-е годы, годы его ученичества в качестве филолога — это драматический подход: его сменил научный подход.

Для Кине и Мишле история — это драма. Кине настойчиво описывает весь мир как храм, а человеческую историю — как род религиозного ритуала. Оба они, и Мишле, и Кине, *видели* мир, о котором говорили.³⁶ Происхождение человеческой истории было чем-то таким, что они могли описать столь же величественным и страстным языком, каким пользовались Вико и Руссо для изображения жизни на земле в первобытные времена. Для Мишле и Кине не было сомнения в том, что они принадлежат к общему европейскому романтическому предприятию — «либо в эпосе, либо в каком-либо другом из главных жанров — в драме, прозаическом романе или в визионерской „великой Оде“ — радикально переработать в соответствующих терминах исторические и интеллектуальные обстоятельства их собственного века, христианской модели грехопадения, искупления и обретения новой земли, которая послужит основой для нового, возрожденного Рая».* Думаю, что для Кине идея рождения нового бога была равноценна заполнению места, оставшегося после бога прежнего. Для Ренана, однако, быть филологом означало полностью разорвать все связи со старым христианским Богом, так что вместо нового вероучения — возможно, науки — появится нечто свободное и совершенно иное. Вся карьера Ренана была посвящена осуществлению этого прогресса.

Он выразил это очень просто в конце ничем не примечательного эссе о происхождении языка: человек более не творец (*inventor*), и век творения определенно завершен.** Был период, о котором мы можем только гадать, когда человек был буквально *перенесен*³⁷ из безмолвия в слово. После этого язык уже был, и для настоящего ученого задача состоит в том, чтобы исследовать язык как *существующий*, а не гадать об обстоятельствах его возникнове-

* *Abrams*. Natural Supernaturalism. P. 29.

** *Renan*. De l'origine du langage // *Oeuvres complètes*. Vol. 8. P. 122.

ния. Тем не менее, хотя Ренан разрушает чары неистового творения первобытных времен (вдохновлявшие Гердера, Вико, Руссо, даже Кине и Мишле), он утверждает новый, преднамеренный тип искусственного творения, который предстает как результат научного анализа. В своей *leçon inaugurale*³⁸ в Коллеж де Франс (21 февраля 1862 года) Ренан объявил свои лекции открытыми для публики, дабы каждый из первых рук мог лицезреть «le laboratoire même de la science philologique».*³⁹ Однако каждый читатель Ренана понимал, что подобное заявление несло в себе также типичный заряд иронии, пусть даже и слегка хромающей. Ренан собирался не столько шокировать публику, сколько дать ей возможность получать удовольствие пассивно. Поскольку он принимал кафедру гебраистики, лекция была посвящена вкладу семитских народов в историю цивилизации. Могло ли быть более тонкое унижение для «священной» истории, чем замена божественного вмешательства в историю филологической лабораторией, и могло ли быть нечто более красноречивое, чем объявление современного Востока всего лишь материалом для исследований европейцев?*** Безжизненные компаративные фрагменты, собранные в общую картину Саси, теперь сменяет нечто существенно новое.

Энергичные разглагольствования, которыми Ренан заключает свою лекцию, имели также и другую функцию, нежели просто попытка соединить восточно-семитскую филологию с будущим и с наукой. Этьен Катремер (Quatremère), непосредственный предшественник Ренана на посту главы кафедры гебраистики, напоминал скорее популярную карикатуру на ученого. Человек поразительного трудолюбия и педантичных привычек, он впрягся в работу, как бестактно признался Ренан журналу «Journal

* *Renan*. De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation // Oeuvres complètes. Vol. 2. P. 320.

** Ibid. P. 333.

des débats» в октябре 1857 года, подобно прилежному работнику, который, даже работая от зари и до зари, все же не мог увидеть возводимое им здание в целом. Этим зданием было не что иное, как «la science historique de l'esprit humain»,⁴⁰ которую теперь камень за камнем возводим мы.* Точно так же, как Катремер отставал от своего века, Ренан в своей деятельности стремился непременно идти с веком в ногу. Более того, если до сих пор Восток связывали исключительно и без разбора с Индией и Китаем, намерения Ренана состояли в том, чтобы создать новую, собственную область Востока, в данном случае — семитский Восток. Вне всякого сомнения, он обратил внимание на столь же небрежное, сколь и распространенное смешение арабского с санскритом (как, например, в «Шагреновой коже» Бальзака роковой талисман покрыт арабской вязью, названной санскритом), и он поставил себе задачей, соответственно, проделать в отношении семитских языков то, что Бопп проделал с индоевропейскими — именно об этом он заявляет в предисловии 1855 году к сравнительному исследованию семитских языков.** По этой же причине в планы Ренана входило свести семитские языки к четкому и эффектному фокусу *à la* Бопп и, кроме того, поднять изучение этих отверженных и неполноценных языков на уровень пылкой новой науки о сознании *à la* Луи Ламбер.

* *Renan. Trois Professeurs au Collège de France: Etienne Quatremère // Oeuvres complètes. Vol. 1. P. 129.* Ренан не слишком ошибался относительно Катремера. У него был талант находить для работы интересные темы и затем делать их исключительно скучными. См. его эссе: *Quatremère. Le Goût des livres chez les orientaux; Des sciences chez les arabes // Mélanges d'histoire et de philologie orientales. Paris: E. Ducrocq, 1861. P. 1–57.*

** *De Balzac, Honoré. La Peau de chagrin. Vol. 9. (Études philosophiques 1) // La Comédie humaine / Ed. Marcel Bouteron. Paris: Gallimard, 1950. P. 39; Renan. Histoire générale des langues sémitiques. P. 134.*

Неоднократно Ренан имел случай достаточно ясно выразить свое представление о том, что семиты и семитские языки являются *творением* ориенталистского филологического исследования.* А поскольку он и был тем человеком, который проводил эти исследования, ни у кого не должно было оставаться сомнений по поводу его собственной центральной роли в этом новом, искусственном творении. Но что же именно во всех этих примерах Ренан имеет в виду под словом «творение»? И каким образом это творение связано с естественным творением и с творением, приписываемым Ренаном и другими исследователями лаборатории и классификации вкуче с естественными науками, и прежде всего тому, что называется «философской анатомией»? Здесь нам придется немного заняться спекуляциями. На протяжении всей своей карьеры Ренан, по-видимому, представлял себе роль науки в человеческой жизни, как (я цитирую, насколько это возможно, в дословном переводе) «сообщение (говорение или артикуляцию) человеку имени [logos?] вещей».** Наука сообщает вещам дар речи. Даже лучше: наука обнаруживает, заставляет выразить себя присутствующую в вещах потенциальную речь. Особая ценность лингвистики (как тогда окрестили новую филологию) не в том, что она походит

* См., например, его: *De l'origine du langage*. P. 102; and *Histoire générale*. P. 180.

** *Renan*. *L'Avenir de la science*. P. 23. Весь отрывок выглядит следующим образом: «Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter». («Единственным результатом в науке для меня является решение загадки, окончательное объяснение человеку сути вещей, объяснение его самого, возможность дать ему от имени единственной законной власти, каковой является человеческая природа в целом, символ, который религии давали ему готовым и который он не в состоянии больше принимать».)

на естественные науки, но, скорее, в том, что она обращается со словами как с естественными, но в любом ином случае безмолвными объектами, единственное назначение которых — раскрывать свои секреты. Следует помнить, что главным прорывом в изучении надписей и иероглифов было открытие Шампольона, что символы на Розеттском камне наряду с *фонетическими*, имели еще и семантические компоненты.*⁴¹ Заставить объекты говорить — это то же самое, что заставить говорить слова, наделяя их обстоятельным смыслом, строго определенным местоположением в подчиненном правилам распорядке. В первом смысле «творение», как использовал это слово Ренан, означало артикуляцию, при помощи которой такой объект, как *семитские языки*, можно было бы рассматривать как своего рода результат творения. В втором смысле «творение» также означало раскрытие (помещение на виду), освещение — в случае семитских языков речь идет о восточной истории, культуре, расе, сознании — выдвижение их ученым из сокрытости. Наконец, «творение» — это формулирование системы классификации, при помощи которой можно было бы сравнивать исследуемый объект с другими подобными же объектами; и под этим словом «сравнивать» Ренан имел в виду комплексную сеть парадигматических связей, имеющих место между семитскими и индоевропейскими языками.

Если в сказанном выше я был излишне настойчив, говоря о почти забытом ныне исследовании Ренана по семитским языкам, на то есть веские причины. Ведь именно к исследованию семитских языков Ренан обратился после того, как утратил христианскую веру. Я уже говорил о том, каким образом для него изучение семитских языков заменило веру и способствовало критическому отношению к

* См.: *Madeleine V.-David. Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes. Paris: S.E.V.P.E.N., 1965. P. 130.*

ней в будущем. Изучение семитских языков было для Ренана первым полномасштабным ориенталистским и научным исследованием (завершено в 1847 году, первая публикация в 1855 года), оно вошло в последующие его основные работы по происхождению христианства и истории евреев в качестве пропедевтики. Если и не по воплощению, то по замыслу (интересно, что лишь в очень немногих из общепринятых и современных ему работ и по истории лингвистики, и по истории ориентализма он удостоился чего-то большего, нежели беглое упоминание)* его труды по семитологии преподносились как прорыв в филологии, на чем впоследствии основывался авторитет его суждений (почти всегда неудачных) по поводу религии, расы и национализма.** Когда бы Ренан ни пытался

* О Ренане мельком упоминает только Р. Шваб («La Renaissance orientale»), его совсем не упоминает Фуко («The Order of Things»), и лишь в уничижительном контексте о нем идет речь у Хольгера Педерсона (*Pederson, Holger. The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century. Trans. John Webster Spargo. 1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972*). Макс Мюллер в лекциях по языкознанию (*Müller, Max. Lectures on the Science of Language. 1861–1864; reprint ed., N. Y.: Scribner, Armstrong, & Co., 1875*) и Гюстав Дюга в «Истории ориентализма в Европе XII–XIX в.» (*Dugat, Gustave. Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle. 2 vols. Paris: Adrien Maisonneuve, 1868–1870*) не упоминают о Ренане вовсе. «Восточные эссе» Джеймса Дарместетера (*Darmesteter, James. Essais Orientaux. Paris: A. Lévy, 1883*), из которых первое, «Ориентализм во Франции» (*L'Orientalisme en France*), рассматривающее вопросы истории, посвящено Ренану, но при этом автор нигде не упоминает о его вкладе в науку. Имеется также несколько коротких упоминаний произведений Ренана в энциклопедической (и чрезвычайно важной) работе Жюля Моля (*Mohl, Jules. Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867. 2 vols. Paris: Reinwald, 1879–1880*).

** В работах, посвященных теме расы и расизма, Ренану уделяют более значительное место. О нем идет речь в следующих работах: *Seillière, Ernest. La Philosophie de l'impérialisme. 4 vols. Paris: Pion,*

высказываться, например по поводу евреев или мусульман, он неизменно делал это в весьма резких критических тонах (не имевших под собой никаких других оснований, кроме той науки, которой он занимался). Более того, семитологический трактат Ренана подавался им как вклад и в развитие индоевропейской лингвистики, и в дифференциацию ориенталистских дисциплин. Для первой семитские языки были деградировавшей формой — деградировавшей как в моральном, так и в биологическом смысле, тогда как для последних они были своего рода устойчивой формой культурного декаданса (если не образцом последнего). Наконец, семитские языки были первым творением Ренана, фикцией, созданной им в своей филологической лаборатории в соответствии с ощущением собственного места в обществе и призвания. Мы никоим образом не должны упустить из виду, что для «эго» Ренана семитские языки были символом европейского (и, следовательно, его собственного) господства над Востоком и над собственной эрой.

Следовательно, в качестве части Востока, семитские языки не были ни вполне природным объектом, вроде биологических видов обезьян, например, ни вполне неприродным, или божественным объектом, как считалось ранее. Скорее, они занимали промежуточное положение, как признанная диковина, как «язык наоборот» в отношении к нормальным языкам (понятно, что нормой выступали индоевропейские языки). Они воспринимались как

1903–1908; *Simar, Théophile*. Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle. Brussels: Hayez, 1922; *Voegelin, Erich*. Rasse und Staat. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933. Следует также отметить работу последнего *Voegelin, Erich*. Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus. Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933, которая, хотя в ней непосредственно и не идет речь о времени Ренана, содержит в себе важное дополнение к «Rasse und Staat»: *Barzun, Jacques*. Race: A Study in Modern Superstition. N. Y.: Harcourt, Brace & Co., 1937.

эксцентрический, почти чудовищный феномен отчасти потому, что местом их экспозиции и изучения были библиотеки, лаборатории и музеи. В своем трактате Ренан принял тон изложения и метод экспозиции, позволяющий извлечь максимум из книжной учености и естественного наблюдения, как его использовали такие исследователи, как Кювье и Жоффруа Сент-Илер, *père et fils*.⁴² Это было существенным стилистическим достижением, поскольку оно позволяло Ренану в качестве концептуальной рамки для понимания языка последовательно использовать, скорее, не первобытность или божественные знаменания, а библиотеки, а также *музеи*, где результаты лабораторного наблюдения выставляются на всеобщее обозрение для целей исследования и преподавания.* Ренан повсюду имеет дело с обычными человеческими фактами — языком, историей, культурой, сознанием, воображением (коль скоро речь идет о семитах и восточных народах и коль скоро их можно подвергнуть анализу в лаборатории), — как с тем, что подверглось трансформации в нечто иное, как с чем-то исключительно девиантным. Итак, семиты — это яркие монотеисты, у которых нет ни мифологии, ни искусства, ни коммерции, ни цивилизации; их ум ограничен и малоподвижен (ригиден), в конечном счете они представляют собой «une combinaison inférieure de la nature humaine».**⁴³ В то же время Ренан хочет быть верно

* В работе «La Renaissance orientale» у Шваба есть чудные страницы по поводу музея, параллелизма между биологией и лингвистикой, по поводу Кювье и Бальзака и др., см.: P. 323 and passim. По поводу библиотеки и ее значимости для культуры сер. XIX века, см.: *Foucault. La Bibliothèque fantastique*, его предисловие к книге Флобера: *Flaubert. La Tentation de Saint Antoine*. Paris: Gallimard, 1971. P. 7–33. Я глубоко признателен проф. Эугенио Донато за то, что он обратил мое внимание на эти сюжеты, см.: *Donato, Eugenio. A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction // Modern Language Notes*. Vol. 89, no. 6 (December 1974). P. 885–910.

** *Renan. Histoire générale*. P. 145–146.

понятым: он говорит о прототипе, а не о реальном семитском типе, существующем в действительности (тем не менее, он нарушил и этот принцип, рассуждая во многих своих произведениях о современных евреях и мусульманах в далеком от научной беспристрастности духе).^{*} Итак, с одной стороны, человека сводят к видовому образцу (*specimen*), а с другой стороны, имеется компаративное суждение, в рамках которого образцы остаются образцами, но становятся еще и предметом филологического, научного исследования.

По всей работе «*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*» («Общая история и сравнительная система семитских языков») разбросаны рассуждения по поводу связи между лингвистикой и анатомией (а для Ренана они важны в равной мере) и замечания о том, как эти связи могут быть использованы для истории человечества (*les sciences historiques*). Но прежде нам следует рассмотреть скрытые связи. Думаю, не будет преувеличением сказать, что типичная страница из «*Histoire générale*» Ренана типографически составлена в стиле, весьма близком к стилю Кювье или Жоффруа Сент-Илера. И лингвисты, и анатомы имеют дело с материалом, непосредственно в природе не наблюдаемым. Скелет и точные очертания мышц, как и парадигмы, конструируемые лингвистами из сугубо гипотетических протосемитских или протоиндоевропейских языков, являются продуктом лабораторной или библиотечной работы. Текст лингвистической или анатомической работы имеет к природе (или действительности) в общем плане такое же отношение, что и выставленный в музее экземпляр какого-нибудь млекопитающего или анатомический орган. И в том, и в другом случае мы имеем искажающее преувеличение, подобно тому как это имеет место во многих восточных фрагментах Саси, который ставит себе целью показать отношение между наукой (или

^{*} См.: *L'Avenir de la science*. P. 508 and *passim*.

ученым) и объектом, а не между объектом и природой. Возьмите наугад любую страницу из Ренана по поводу арабского, древнееврейского, арамейского или протосемитского языков, и вы найдете там факт власти, при помощи которой авторитет филолога-ориенталиста по собственному произволу выхватывает (*summon*) из библиотеки отдельные примеры человеческой речи и упорядочивает их при помощи учтивой европейской прозы, выявляя при этом определенные дефекты, достоинства, варваризмы и недостатки в языке, народе и цивилизации. Тон и грамматическое время (*tense*) экспозиции почти всегда помещается в текущем настоящем, так что возникает полное впечатление педагогической демонстрации, в ходе которой ученый-гуманитарий читает за кафедрой лекцию или ставит опыты в лаборатории, творя, проводя границы и вынося суждения по поводу рассматриваемого материала.

Это стремление со стороны Ренана передать ощущение протекающей прямо перед нами демонстрации еще более усиливается, когда он в явной форме отмечает: если анатомия занимается стабильными и видимыми знаками, на основе которых объекты относят к определенным классам, то иное дело — лингвистика.* Поэтому филолог должен определенным образом привести данный лингвистический факт в соответствие с историческим периодом — отсюда возможность классификации. Да, как это часто говорит Ренан, в лингвистике иногда, а в истории постоянно имеются лакуны, громадные разрывы, гипотетические периоды. Поэтому лингвистические события пребывают в нелинейном и в существенной мере дискретном темпоральном измерении, контролируемом лингвистом весьма специфическим образом. Таким методом, как настойчиво пытается показать в своем трактате по семитской ветви восточных языков Ренан, является сравнительный метод: индоевропейская группа берется как жи-

* *Renan. Histoire générale. P. 214.*

вая, *органическая* норма, тогда как семитские восточные языки, соответственно, рассматриваются как форма *неорганическая*.^{*} Время трансформируется в пространство компаративной классификации, которая в основе своей опирается на жесткую бинарную оппозицию между органическими и неорганическими языками. И так далее: с одной стороны, существуют органические, биологически генеративные процессы, представленные индоевропейскими языками, с другой — существуют неорганические, по сути негенеративные, процессы, воплощающиеся в семитских языках. Самое важное при этом то, что Ренан выражается совершенно определенно: такое высокомерное суждение филолог-ориенталист выносит именно в лаборатории, поскольку различения такого рода под силу провести и понять только обладающему хорошей подготовкой профессионалу. «Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, toute en reconnaissant qu'elles n'échappent pas que les autres oeuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives».^{** 44}

Но за спиной даже этой радикальной оппозиции в сознании Ренана стоит еще одна, и на протяжении нескольких страниц первой главы книги 5 он довольно откровенно разъясняет ее читателю. Это происходит тогда, когда он представляет взгляды Сент-Илера по поводу «деградации типов».^{***} И хотя Ренан не указывает, на кого именно из Сент-Илеров он ссылается, источник вполне ясен. Оба они — и Этьен Сент-Илер, и его сын Изидор — пользовались в биологии исключительными славой и влиянием, в

^{*} Ibid. P. 527. Эта идея восходит к различению Фридрихом Шлегелем органических и агглюнативных языков. Примером последних как раз и являются семитские языки. Аналогичное же различение принимает и Гумбольдт, как и большинство ориенталистов после Ренана.

^{**} Ibid. P. 531–532.

^{***} Ibid. P. 515 and passim.

особенности среди образованных интеллектуалов во Франции первой половины XIX века Этьен, как мы помним, даже участвовал в наполеоновской экспедиции, а Бальзак посвятил ему важный раздел в предисловии к «Человеческой комедии». Имеется множество свидетельств того, что труды и отца, и сына читал и использовал в своих работах Флобер.* Однако Этьен и Изидор унаследовали не только традицию «романтической» биологии, к которой принадлежали Гете и Кювье и которая уделяла большое внимание аналогии, гомологии и органической праформе видов, они также были специалистами в области философии и анатомии различных уродств — тератологии, как называл ее Изидор,— в рамках которой самые ужасные физиологические отклонения рассматривались как результат деградации видовой жизни.** Здесь не место вдаваться в подробности тератологии (как и предаваться ее жутковатому очарованию), но тем не менее следует отме-

* См.: *Seznec, Jean*. Nouvelles Etudes sur «La Tentation de Saint Antoine». London: Warburg Institute, 1949. P. 80.

** См.: *Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy*. Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines. Paris: published by the author, 1822. Полное название работы Исидора Сент-Илера выглядит так: Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie. 3 vols. Paris: J.-B. Baillière, 1832–1836. (Общая и частная история аномалий у человека и животных, труд, включающий в себя исследование характера, классификацию, психологическое и патологическое влияние, общие соотношения, законы и причины уродств, разновидностей и недостатков строения тела, или подверженности тератологии). Ряд важных соображений по поводу биологических представлений Гете можно найти в работе: *Heller, Erich*. The Disinherited Mind. N. Y.: Meridian Books, 1959. P. 3–34. См. Также: *Jacob*. The Logic of Life; *Canguilhem*. La Connaissance de la vie. P. 174–184, по поводу весьма интересных соображений о роли Сент-Илера в развитии науки о жизни.

тить, что оба Сент-Илеры — Этьен и Изидор — использовали теоретическую мощь лингвистической парадигмы для объяснения возможных девиаций в биологической системе. Так, представления Этьена о том, что уродство — это *аномалия* того же плана, что и в языке, когда слова существуют в аналогичных или же в аномальных отношениях друг с другом: в лингвистике эта идея уходит корнями к сочинению «De Lingua Latina» Варрона.⁴⁵ Аномалию нельзя понимать как всего лишь незаконное исключение, скорее, аномалии подтверждают правило, связывая воедино все члены данного класса. Подобный же взгляд вполне возможен и в анатомии. В одном месте «Préliminaire» к своей «Philosophie anatomique»⁴⁶ Этьен пишет так.

И действительно, характер нашей эпохи таков, что ныне становится невозможным замыкаться только лишь в рамках простой монографии. Попробуйте изучать объект в изоляции, и вы в лучшем случае сможете вернуться туда же, откуда начали и, следовательно, никогда не сможете познать его удовлетворительным образом. Но возьмите его в гуще связей с другими объектами, которые одновременно связаны друг с другом различным образом, и вы сможете понять этот объект в гораздо более широком спектре связей. Прежде всего, вы познаете его гораздо лучше даже в его специфичности. Но что более важно, вы постигнете его в самом центре сферы его действия и доподлинно узнаете, как он ведет себя в своем собственном внешнем мире, и также узнаете, как его собственные черты созидаются в ходе реакции на окружающую среду.*

И не один только Сент-Илер говорит о том, что специфической чертой современного исследования (а он писал это в 1822 году) является компаративное исследование. Он также говорит, что для ученого нет такого явления — вне зависимости от того, насколько оно исключительно и отклоняется от нормы,— которое не могло бы быть понято с

* *Saint-Hilaire E. Philosophie anatomique. P. xxii—xxiii.*

учетом его связей с другими явлениями. Отметим также, каким образом Сент-Илер использует метафору центра — *le centre de la sphère d'activité* (центра сферы действия), — которую впоследствии Ренан использует в своей книге «Будущее науки» для описания положения, которое занимает всякий объект в природе — включая даже самого филолога, — коль скоро этот объект научным образом *помещен* туда исследующим его ученым. Тем самым между объектом и ученым устанавливаются симпатические связи. Конечно же, это можно осуществить только в лабораторном эксперименте, и нигде более. Дело в том, что ученый располагает своего рода рычагом, при помощи которого даже совершенно необычное явление можно представить естественным образом и познать его научно, что в данном случае означает: познать без апелляции к сверхъестественным силам, с помощью одного только выстроенного ученым окружения. В результате саму природу можно воспринимать как непрерывное, гармонично слаженное и принципиально рационально постигаемое целое.

Итак, для Ренана семиты — это пример задержки в развитии в сравнении со зрелыми языками и культурами индоевропейской группы, и даже в сопоставлении с другими семитскими восточными языками.* Однако парадокс состоит, в том, что даже если Ренан побуждает нас смотреть на языки как на своего рода «*êtres vivants de la nature*»,⁴⁷ далее он везде утверждает, что его восточные языки, семитские языки — это нечто неорганическое, застывшее, полностью окостеневшее, неспособное к саморегенерации. Иными словами, он пытается доказать, что семитские языки — неживые, а потому и сами семиты — неживые. Более того, индоевропейские языки и культуры оказываются живыми и органическими именно *благодаря* лаборатории, а не вопреки ей. Хоть этот сюжет и занимает далеко не последнее место в ренановской работе, я уверен, что

* *Renan*. Histoire générale. P. 156.

его роль еще больше — он стоит в самом центре всей работы, его стиля, его существования в качестве архива в культуре своего времени, культуре, в которую он внес существенный вклад — культуре, где сошлись столь непохожие друг на друга фигуры, как Мэтью Арнольд,⁴⁸ Оскар Уайлд, Джеймс Фрэйзер и Марсель Пруст. Суметь провести позицию, включающую в себя и удерживающую вместе жизнь и квазживые образования (индоевропейская, европейская культура), а также квазимонструозные параллельные неорганические явления (семитская, восточная культура), — в этом и состоит достижение европейского ученого в его лаборатории. Он *конструирует*, и самый акт конструирования — это знак имперской власти над непокорными явлениями, как и подтверждение доминирования культуры и его «натурализации». Действительно, не будет преувеличением сказать, что филологическая лаборатория Ренана — это подлинное средоточие европейского этноцентризма. Однако здесь следует также подчеркнуть, что филологическая лаборатория существует внутри дискурса, письма, при помощи которого она постоянно воспроизводится и переживается. Так, даже те культуры, которые он называет органическими и живыми — европейские культуры — это в равной мере *творения, воссозданные* в его лаборатории методами филологии.

Вся последующая деятельность Ренана была связана с Европой и с культурой. Его достижения разнообразны и впечатляющи. Каким бы авторитетом ни пользовался его стиль работы, по моему мнению, он восходит к его методам конструирования неорганического (или отсутствующего) и придания ему облика жизни. Более всего он известен, конечно же, благодаря своей «Жизни Иисуса», которая положила начало его монументальным работам по истории христианства и еврейского народа. И тем не менее следует помнить, что «Жизнь Иисуса» — произведение того же типа, что и «Histoire générale», — это конструкция, основывающаяся на умении историков мастерски

воссоздавать мертвые восточные биографии (мертвые для Ренана в двойном смысле: мертвой веры и забытого, а следовательно мертвого исторического периода) — и парадокс сразу же очевиден, *как если бы* то было правдивое повествование о подлинной жизни. Все, что говорит Ренан, сначала проходит через его филологическую лабораторию. Будучи вплетенным в печатный текст, оно обладает животворящей силой современной культурной черты, вобравшей в себя из модерна всю его научную силу, как и его некритические самовосхваления. Для подобного рода культуры такие генеалогии, как династия, традиция, религия, этнические общности — всего лишь функции теории, чья задача состоит в том, чтобы наставлять мир на путь истинный. Позаимствовав последнюю фразу у Кювье, Ренан осмотрительно ставит научную демонстрацию выше опыта. Темпоральность объявляется научно бесполезной областью обыденного опыта, тогда как особой периодичности культуры и культурному компаративизму (который порождает этноцентризм, расовую теорию и экономическое угнетение) придаются силы, значительно превосходящие моральную позицию.

Стиль Ренана, его карьера ориенталиста и литератора, сообщаемые им подробности смысла, его трепетное отношение к европейской гуманитарной науке и культуре своего времени в целом — либеральное, эксклюзивное, надменное, антигуманное за исключением разве что весьма условного смысла — все это и есть то, что я назвал бы *выхолощенным* (celibate) и научным. Следующее поколение, с его точки зрения, принадлежит царству будущего, которое в своем популярном манифесте он связывает с наукой. Хотя как историк культуры он принадлежит к школе, включавшей таких исследователей, как Тюрго, Кондорсэ, Гизо, Кузен, Жоффруа и Балланш (Guizot, Cousin, Jouffroy, Ballanche), а в научной сфере — к школе Саси, Коссена де Персеваля, Озанам, Фориэля и Бурнуфа (Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel, Burnouf), мир Ренана — это полностью опустошенный, ис-

ключительно маскулинный мир истории и образования. Это воистину не мир отцов, матерей и детей, но мир таких людей, как его Иисус, его Марк Аврелий, его Калибан, его солнечный бог (как он описан в «Rêves» из «Dialogues philosophiques»⁴⁹).^{*} Он ценил силу науки, в ориенталистской филологии в особенности. Он обращался к помощи ее идей и методов, он использовал их для вмешательства — часто с неплохими результатами — в жизнь своей эпохи. Но при всем том идеальной ролью для него была роль зрителя.

По Ренану, филолог должен предпочитать *bonheur* — *jouissance*.⁵⁰ Этот выбор отражает предпочтение возвышенного, пусть и бесплодного, счастья сексуальному удовольствию. Слова принадлежат к царству *bonheur*, как умозрительно утверждает наука о словах. Насколько мне известно, во всех публичных работах Ренана вряд ли найдется большое число примеров, где благотворная и действенная роль отводится женщинам. Один из них — это мнение Ренана по поводу того, что женщины-иностранки (сиделки, горничные) должны были оказывать влияние на детей норманнских завоевателей, и на этот счет можно было отнести произошедшие в языке изменения. Обратите внимание, до какой степени продуктивность и диссеминация являются не внешними функциями, но, скорее, внутренним изменением, а также на тех, кто играет при этом вспомогательную роль. В конце эссе он пишет: «Мужчина не принадлежит ни своему языку, ни своей расе, он принадлежит лишь самому себе, поскольку прежде всего он есть свободное и моральное существо».^{**} Мужчина свободен и морален, но связан узами расы, ис-

^{*} *Renan. Oeuvres complètes. Vol. 1. P. 621–622 and passim.* См. Изысканное описание домашней жизни Ренана: *Wardman H. W. Ernest Renan: A Critical Biography.* London: Athlone Press, 1964. P. 66 and passim. Хотя, на мой взгляд, не стоило так форсировать параллель между биографией Ренана и тем, что я назвал «маскулинным» миром, приведенные Вардманом описания все же наводят на некоторые размышления.

тории и науки, как их понимал Ренан, условиями, накладываемыми на него ученым (филологом).

Изучение восточных языков привело Ренана к самой сути этих условий, а филология отчетливо показала, что знание мужчины оказывалось, перефразируя Эрнста Кассирера, поэтически преображенным* только в том случае, если прежде его удалось отделить от сырого материала действительности (подобно тому, как отделял арабские фрагменты от их действительности Саси) и затем поместить в смиренную рубашку доксологии. Став *филологией*, наука о словах, которой некогда занимались Вико, Гердер, Руссо, Мишле и Кине, утратила свою предметную область и способность, как однажды высказался Шеллинг, «драматической презентации». Вместо этого филология превратилась в эпистемологический комплекс. Одного лишь *Sprachgefühl*⁵¹ уже более не было достаточно, поскольку сами слова в меньшей степени принадлежали к чувствам или телу (как это было у Вико), и в большей — к безвидному и не имеющему образа (без-образному) абстрактному царству, в котором правят такие искусственные понятия, как раса, сознание, культура и нация. В этой дискурсивно заданной области под названием «Восток» можно делать определенного рода утверждения, при этом все они обладают одинаково высоким уровнем обобщения и культурной достоверностью. Все усилия Ренана направлены на то, чтобы отрицать за восточной культурой право быть заданной как-либо иначе, нежели искусственным образом в филологической лаборатории. Человек — вовсе не дитя культуры, эту династическую концепцию филология ставит под сомнение. Филология учит, что культура — это конст-

** *Renan*. Des services rendus au sciences historiques par la philologie // Oeuvres complètes. Vol. 8. P. 1228, 1232.

* *Cassirer, Ernst*. The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel. Trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950. P. 307. См. также: *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912.

рукт, *артикуляция* (в том смысле, в каком Диккенс употреблял это слово для обозначения профессии мистера Венуса в «Нашем общем друге»⁵²), даже творение, но во всяком случае — не более чем квазиорганическая структура.

Особый интерес у Ренана представляет то, в какой степени он сам себя признавал порождением своего времени и своей этноцентричной культуры. Воспользовавшись поводом академического отклика на речь Фердинанда де Лессепа в 1885 году, Ренан заявил следующее: «Горько быть умнее, чем та нация к которой принадлежишь... Невозможно не любить собственную Родину. Уж лучше заблуждаться вместе с нацией, чем быть правым с теми, кто говорит ей горькие истины».* Это заявление слишком уж гладко звучит, чтобы быть правдой. Разве прежде старик Ренан не говорил, что лучшие отношения — это отношения равенства с другой культурой, ее моралью, ее этосом, а вовсе не династические отношения, которые строятся по модели дитя—родитель? Его лаборатория — это платформа, с которой он обращается к миру как ориенталист, она опосредует его заявления, придает им уверенность и общую точность. Таким образом, филологическая лаборатория, как ее понимал Ренан, переопределяла не только его эпоху и культуру, датируя и формируя ее новыми способами, она придавала его восточному предмету научную связность, даже более того, впоследствии именно она сделала его (и последующих ориенталистов, работавших в этой традиции) *культурной* фигурой Запада. Можно задаться вопросом, была ли эта новая автономия в пределах культуры той самой свободой,

* *Renan*. Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885) // *Oeuvres complètes*. Vol. 1. P. 817. Тем не менее, важность быть действительным современником своей эпохи прекрасно показана на примере Ренана в статье Сент-Бёва в июне 1862 года. См. также: *Charlton, Donald G.* Positivist Thought in France During the Second Empire. Oxford: Clarendon Press, 1959, а также его: *Secular Religions in France*, и работу: *Chadbourne, Richard M.* Renan and Sainte-Beuve // *Romanic Review*. April 1953. Vol. 44, no. 2. P. 126–135.

которую, как надеялся Ренан, принесет его филологическая востоковедческая наука, или, коль скоро речь идет о критическом историке ориентализма, это устанавливает сложную связь между ориентализмом и его предполагаемым человеческим предметом, которая в итоге строится на силе, а отнюдь не на беспристрастной объективности.

III

Пребывание на Востоке и наука: требования лексикографии и воображения

Взгляды Ренана по поводу семитов как восточных народов все же в большей степени принадлежат к сфере научной филологии, чем к области расхожих предрассудков и банального антисемитизма. Читая Ренана и Саси, мы сразу же видим, как культурные генерализации облачаются в броню научной аргументации и обрастают вспомогательными исследованиями. Как и многие другие академические специальности на ранних фазах становления, современный ориентализм всеми силами стремится удержать заданный предмет исследований. На этом пути появляется подробно разработанный вокабуляр со своими функциями и стилем, тем самым Восток ставится в рамки *компаративного* исследования того рода, который использовал Ренан. Такой компаративизм редко носит чисто описательный характер, гораздо чаще он одновременно включает в себя оценку и истолкование. Вот пример типичного использования компаративного метода Ренаном.

Очевидно, что во всех своих проявлениях семиты предстают перед нами как раса несовершенно по причине своей примитивности. Эта раса, смею прибегнуть к такой аналогии, относится к индоевропейской семье как карандашный набросок к живописному полотну, ей недостает разнообразия, полнокровности, изобилия жизни, что яв-

ляется условием способности к совершенствованию. Подобно тем индивидам, чьи жизненные силы которых настолько слабы, что, выйдя из миловидности детского возраста, они достигают только самой посредственной мужественности, семитские нации пережили свой наиболее яркий расцвет на заре своего существования и так и не сумели достичь подлинной зрелости.*

Эталоном здесь выступают индоевропейцы, как и тогда, когда Ренан говорит, что восприимчивость семитов как восточных народов никогда не поднималась до высот достигнутых индоевропейскими расами.

Невозможно сказать с полной определенностью, что стоит за таким компаративным подходом — научная необходимость или замаскированный этноцентрический предрассудок. Единственное, что можно утверждать: они идут рука об руку и подкрепляют друг друга. И Ренан, и Саси пытались свести Восток к своего рода человеческой схеме, с готовностью раскрывающейся навстречу испытующему взгляду и лишенной человеческой многомерности, которая только усложняет исследование. В случае Ренана такой подход задавала сама филология. Ведь сами основные ее принципы побуждают сводить язык к его корням, после чего филолог считает возможным связать эти лингвистические корни с расой, характером и темпераментом у самых их истоков, как это делали Ренан и многие другие. Так, например, Ренан признавал свою близость к Гобино, оправдывая ее общностью позиций филологов и ориенталистов.** В последующих изданиях «Общей истории» он использовал некоторые работы Гобино. Таким образом, компаративизм в изучении Восто-

* *Renan. Oeuvres complètes. Vol. 8. P. 156.*

** Письмо к Гобино от 26 июня 1856 г.: *Oeuvres complètes. Vol. 10: 203–204.* Идеи Гобино представлены в его эссе: *Gobineau. Essai sur l'inégalité des races humaines (1853–1855).*

ка и восточных народов стал синонимом очевидного онтологического неравенства между Западом и Востоком.

Стоит кратко остановиться на основных чертах этого неравенства. Я уже упоминал об энтузиазме Шлегеля в отношении Индии, сменившемся впоследствии антипатией к ней и, конечно же, к исламу. Многие из ранних ориенталистов-любителей начинали с того, что видели в Востоке спасительный *dérangement*⁵³ европейского ума и духа. Восток превозносили за пантеизм, духовность, стабильность, древность, простоту и т. д. Шеллинг, например, видел в восточном политеизме преустройство к иудео-христианскому монотеизму: предтечей Авраама выступал Брахма. Однако почти без исключений подобное чрезмерное поклонение сменялось обратной реакцией: Восток вдруг представлялся чудовищно бесчеловечным, антидемократическим, отсталым, варварским и т. д. Маятник, далеко отклонившись в одну сторону, стремительно возвращался обратно — теперь Восток уже явно недооценивали. Ориентализм как профессия вырастал из этих крайностей, из основывавшихся на неравенстве компенсаций и поправок, из идей, взращенных в этой среде и взращивающих аналогичные идеи в культуре в целом. Действительно, связанный с ориентализмом проект ограничения и реструктурирования можно проследить непосредственно вплоть до того самого неравенства, посредством которого сравнительная бедность (или богатство) Востока взывает о научном подходе, аналогичном тому, что существует в таких дисциплинах, как филология, биология, история, антропология, философия или экономика.

Таким образом, ориентализм как профессия на деле освящал это неравенство и порожденные им специфические парадоксы. Чаще всего тот или иной человек становился профессиональным ориенталистом потому, что Восток влек его к себе. Однако чаще всего его ориенталистская подготовка, так сказать, открывала ему глаза, и он оказывался перед своего рода развенчанным проектом,

вследствие чего Восток утрачивал изрядную долю некогда пригрезившегося исследователю величия. Чем еще можно объяснить, например, недюжинные усилия, предпринятые Уильямом Мюиром (Muir) (1819–1905) или Райнхартом Доци (Dozy) (1820–1883),⁵⁴ и присутствующую в их деятельности выразительную антипатию к Востоку, исламу и арабам? Характерно, что Доци был одним из приверженцев Ренана, поскольку он в своей четырехтомной работе «Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'a la conquête de l'Andalousie par les Almoravides» («История мусульман Испании до завоевания Андалузии Альморавидами») (1861) использовал многие из антисемитских суждений Ренана, собрав их в 1864 году в один том, где утверждалось, что примитивный бог евреев — это вовсе не Яхве, а Баал, и доказательства тому следует искать в именно Мекке. Работы Мюира «Жизнь Магомета» (1858–1861) и «Халифат, его становление, закат и падение» (1891) до сих пор являются значительными памятниками науки, хотя его подход к исследуемому предмету отчетливо выражен в следующей фразе: «Меч Мохаммеда и Коран — самые непреклонные враги Цивилизации, Свободы и Истины, которые когда-либо знал мир».* Множество подобных выражений можно найти и в работе Альфреда Лайэля, одного из тех, кого сочувственно цитировал Кромер.

Даже если ориенталист в явной форме не выражал осуждение предмету своего исследования, как это делали Доци или Мюир, принцип неравенства все же оказывал влияние на его позицию. Задачей профессиональных ориенталистов было и остается так или иначе сводить воедино картину, реконструировать, так сказать, облик Востока и его народов. Фрагменты, как те, которые раскопал Саси, поставляют материал, но нарративную форму, связ-

* Цит по: *Hourani, Albert. Islam and the Philosophers of History.* P. 222.

ность и фигуры конструирует сам исследователь, для которого наука состоит из попыток перехитрить непокорную (не-Западную) не-историю Востока при помощи упорядоченной хроники, портретов и сюжетов. Трехтомный труд Коссена де Персевала «Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet» («Очерк истории арабов до принятия ислама в эпоху Магомета») (1847–1848) — это профессиональное исследование в полном смысле слова, оно опирается на источники-документы, введенные в научный оборот другими ориенталистами (и в первую очередь, конечно же, Саси), или документы — такие как тексты ибн-Халдуна, на которые Коссен ссылается особенно часто, — хранящиеся в востоковедческих библиотеках в Европе. Тезис Коссена состоит в том, что именно Мохаммед сделал арабов народом, и потому ислам — это по преимуществу инструмент политический, а не духовный. Коссен прежде всего стремится к ясности на фоне громадной массы противоречивого материала. И потому результатом исследования ислама является в буквальном смысле одномерный портрет Мохаммеда, встающий перед нами к концу книги (после того, как мы прочитали описание его смерти) почти с фотографической точностью.* Не похожий ни на демона, ни на Калиостро, Мохаммед Коссена — это человек, соответствующий истории ислама (в его наиболее приемлемой версии) как исключительно политического движения, чей образ выстроен при помощи бесчисленных цитат, которые ставят его над и в некотором смысле вне текста. Замысел Коссена состоял в том, чтобы не оставить о Мохаммеде ничего недосказанного, расставить все точки над «i». В результате Пророк предстает перед нами в ис-

* *Caussin de Perceval. Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane. 1847–1848; reprint ed., Graz, Austria: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967. Vol. 3. P. 332–339.*

кусственном свете, лишенный как своей огромной религиозной силы, так и любых следов способности внушать европейцам страх. Дело в том, что при этом Мохаммед как фигура, принадлежащая своему времени и месту, полностью изгладился, от него осталось лишь слабое подобие человека.

Близка к Коссену и карлейловская версия Мохаммеда, с той только разницей, что ее автор не является профессионалом-ориенталистом. Этот Мохаммед полностью подчинен задаче подтвердить тезис автора при полном игнорировании подлинных исторических и культурных обстоятельств, определявшихся временем и местом жизни Пророка. Хотя Карлейл и цитирует Саси, его эссе явно направлено на утверждение некоторых общих идей по поводу искренности, героизма и миссии Пророка. Такой подход оказывается благотворным: Мохаммед предстает уже не как легенда и не как бесстыжий сластолюбец или потешный мелкий кудесник, приучавший голубей склевывать у него из ушей горошины. Скорее, это человек трезвомыслящий и имеющий твердые убеждения, пусть даже он и написал Коран — «утомительное, бессвязное нагромождение, книгу незрелую и дурно обработанную, полную бесконечных повторов, длиннот, запутанную; совершенно сырую и бездарную — короче говоря, невыносимую глупость».* Понимая, что и сам не может служить образцом ясности и стилистического совершенства, Карлейл говорит это с целью уберечь Мохаммеда от применения к нему бентамовских (утилитаристских) стандартов, которые в равной мере осудили бы обоих — и его, и Мохаммеда. Но все же карлейловский Мохаммед — это герой, перенесенный в Европу из варварского Востока, которого лорд Маколей считал неполноценным в своей знаменитой «Памятной записке» (1835), в которой он утвержда-

* *Carlyle, Thomas. On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History. 1841; reprint ed. N. Y.: Longmans, Green & Co., 1906. P. 63.*

ет, что это «нашим туземным подданным» следует учиться у нас, а не нам у них.*

Иными словами, и Коссен, и Карлейл, уверяют нас, что о Востоке не следует беспокоиться — так далеко ушла Европа в своих достижениях от народов Востока. Здесь взгляды профессионала и любителя совпадают. В пределах поля компаративистики, где оказался ориентализм после филологической революции начала XIX века, и вне него — в популярных стереотипах или образах Востока, каким его представили философы вроде Карлейла, и стереотипах, подобных тем, что создавал Маколей, Восток был в интеллектуальном отношении подчинен Западу. Став предметом для изучения и рефлексии, Восток приобрел все признаки врожденной ущербности. Он стал зависеть от капризов теоретиков, которые использовали его в качестве иллюстрации для собственных концепций. Кардинал Ньюмен — не самый крупный ориенталист — избрал в 1853 году ислам темой своих лекций, оправдывавших вступление Британии в Крымскую войну.** Кювье счел нужным упомянуть Восток в своей работе «*Le Règne animal*» («Животное царство») (1816). Восток стал модной темой для бесед в различных парижских салонах.*** Список ссылок, заимствований и трансформаций, обрушив-

* Индийский опыт Маколей описан в работе: *Trevelyan, G. Otto. The Life and Letters of Lord Macaulay. N. Y.: Harper & Brothers, 1875. Vol. 1. P. 344–371.* Полный текст «Записки» Маколей без труда можно найти в книге: *Curtin, Philip D., ed. Imperialism: The Documentary History of Western Civilization. N. Y.: Walker & Co., 1971. P. 178–191.* Некоторые следствия взглядов Маколей для ориентализма обсуждаются в работе: *Arberry A. J. British Orientalists. London: William Collins, 1943.*

** *Newman, John Henry. The Turks in Their Relation to Europe. Vol. 1 // Historical Sketches. 1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920.*

*** См.: *Ancelot, Marguerite-Louise. Salons de Paris, foyers éteints. Paris: Jules Tardieu, 1858.*

шихся на восточную идею, поистине необъятен, но в основе всех достижений первых ориенталистов и того, что использовали западные не-профессионалы, лежала одна и та же схематичная модель Востока, удовлетворяющая теоретическим (и что едва ли менее важно, практическим) требованиям преобладающей, доминирующей культуры.

Иногда бывали и исключения, или, во всяком случае, более интересные и сложные варианты понимания этого неравного партнерства Востока и Запада. Карл Маркс ввел понятие азиатской экономической системы⁵⁵ при анализе в 1853 году британского владычества в Индии, но мимоходом отметил, что обнищание народа было вызвано вмешательством в эту систему английских колонизаторов, их ненасытностью и неприкрытой жестокостью. От статьи к статье у него росла уверенность в том, что, даже разрушая Азию, Британия создает предпосылки для подлинной социальной революции. Стиль Маркса подталкивает нас к тому, чтобы мы, пусть и против воли, подавили в себе естественное возмущение, вызванное страданиями наших восточных братьев, пока их общество подвергается насильственной трансформации: ведь это происходит в силу исторической необходимости.

Однако как ни печально с точки зрения чисто человеческих чувств зрелище разрушения и распада на составные элементы этого бесчисленного множества трудолюбивых, патриархальных, мирных социальных организаций, как ни прискорбно видеть их брошенными в пучину бедствий, а каждого из членов утратившим одновременно как свои древние формы цивилизации, так и свои исконные источники существования, — мы все же не должны забывать, что эти идиллические сельские общины, сколь безобидными они бы ни казались, всегда были прочной основой восточного деспотизма, что они ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы...

Вызывая социальную революцию в Индостане, Англия, правда, руководствовалась самыми низменными целями и проявила тупость в тех способах, при помощи которых она их добивалась. Но не в этом дело. Вопрос заключается в том, может ли человечество выполнить свое назначение без коренной революции в социальных условиях Азии. Если нет, то Англия, несмотря на все свои преступления, оказывается, способствуя этой революции, бессознательным орудием истории.

Но в таком случае, как бы ни было прискорбно для наших личных чувств зрелище разрушения древнего мира, мы имеем право воскликнуть вместе с Гете:

Если мука — ключ отрады,
Кто б терзаться ею стал?
Разве жизнью мириады
Тамерлан не растоптал?*

Приводимая Марксом в подтверждение тезиса о несущих в себе отраду мучениях цитата взята из «Западно-восточного дивана» и указывает нам на источники представлений Маркса о Востоке. Это романтические и даже мессианские воззрения: как человеческий материал Восток менее важен, чем он же в качестве части романтического проекта спасения. Несмотря на гуманные чувства и сострадание к бедствующим людям, которые Маркс обозначает вполне отчетливо, его экономический анализ прекрасно вписывается в стандартную схему ориенталистского предприятия. В конце концов верх берет именно романтический ориенталистский подход, и теоретические суждения Маркса по общественно-экономическим проблемам сменяются классическим стандартным суждением.

Англии предстоит выполнить в Индии двойную миссию: разрушительную и созидательную,— с одной сторо-

* *Маркс К.* Британское владычество в Индии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 9. М., 1957. С. 135–136.

ны, уничтожить старое азиатское общество, а с другой стороны, заложить материальную основу западного общества в Азии.*

Идея возрождения безжизненной в основе своей Азии — это, конечно же, типичный ход для романтического ориентализма, но услышать подобное заявление из уст того же самого автора, который только что так остро переживал страдания народа, — это поразительно. Прежде всего нам следовало бы спросить, каким образом моральное уравнение Маркса, сочетающее потери Азии с осуждаемым им британским колониальным владычеством, превращается в прежнее неравенство между Востоком и Западом, о котором мы уже столько говорили? Во-вторых, нам следовало бы спросить, куда же подевалось человеческое сострадание, в какое царство мысли оно удалилось, когда возобладал ориенталистский подход?

Сразу же бросается в глаза, что ориенталисты, как и многие другие мыслители начала XIX века, смотрят на человечество сквозь призму либо широких собирательных понятий, либо абстрактных генерализаций. Они не хотят и не могут исследовать отдельные личности: вместо этого в их сочинениях преобладают искусственные сущности, восходящие, по-видимому, к гердеровскому популизму. Для ориенталистов существуют только восточные народы, азиаты, семиты, мусульмане, арабы, евреи, только расы, типы ментальности, нации и т. п., причем некоторые из этих сущностей вызваны к жизни примерно теми же научными методами, с какими мы встречались в трудах Ренана. Точно так же и стародавние оппозиции «Европа»—«Азия», «Запад»—«Восток» за чрезвычайно широкими ярлыками скрывают все возможное человеческое многообразие, сводя его в итоге к одной-двум итоговым собирательным абстракциям. И Маркс здесь не исключение.

* *Маркс К.* Будущие результаты британского владычества в Индии // Там же. С. 225.

Ему тоже удобнее использовать для иллюстрации своей теории Восток собирательный, а не живых людей в их экзистенциальной неповторимости. Между Востоком и Западом, как и в самосбывающихся пророчествах, имеют значение (или существуют) только предельно широкие анонимные собирательные сущности. Просто никакого другого типа обмена, пусть и самого ограниченного, под рукой не было.

Но если Маркс все же мог испытывать хоть какое-то сострадание к восточным собратьям и даже отчасти отождествлял себя с позицией бедной Азии, это говорит о том, что прежде чем его сознание полностью затмили разного рода ярлыки, прежде чем он обратился к Гёте как источнику знаний о Востоке, произошло нечто важное. Похоже, нашелся хотя бы один человек (в данном случае Маркс), которому удалось разглядеть в Азии ее истинное своеобразие, еще не полностью погребенное под собирательными официальными стереотипами, — и, обнаружив такое своеобразие, он позволил первозданной Азии овладеть своими эмоциями, переживаниями, чувствами, — однако лишь затем, чтобы впоследствии о ней забыть, столкнувшись с грозной цензурой, воплощенной в самом вокабуляре, которым он вынужден был пользоваться. Эта цензура сначала приглушила, а затем и вовсе вытеснила исходное сочувствие, навязав Марксу свою лапидарную формулу объяснения: эти люди ничуть не страдают — ведь это восточные люди, а потому к ним следует относиться иначе, чем к остальным. Налет сочувствия растворился, натолкнувшись на стену неколебимых дефиниций, возведенную ориенталистской наукой и подкрепленную «восточной» эрудицией (вроде гетевского «Дивана»), призванной проиллюстрировать выводы ученых. Язык чувства отступил перед полицейской дубинкой ориенталистской лексикографии и даже ориенталистского искусства. Живой опыт был подменен словарными дефинициями: если разобраться, именно это и происходит в очерках

Маркса об Индии. Такое впечатление, что в конце концов что-то вынуждает его повернуть назад, к Гете, и предпочесть ориентализированный Восток и покровительственное к нему отношение.

Конечно, Маркса отчасти заботило подтверждение его собственной теории социально-экономической революции, но отчасти это было обусловлено и тем, что он опирался на многочисленные документы — как подвергшиеся внутренней обработке и консолидации со стороны ориентализма, так и инспирированные последним за пределами непосредственно контролируемой им сферы. В первой главе я попытался показать, каким образом такой контроль был обусловлен историей европейской культуры в целом со времен античности. В этой же главе моя цель состояла в том, чтобы показать, как в XIX веке формировались современная профессиональная терминология и практика, в дальнейшем определявшие всякий дискурс по поводу Востока, будь то со стороны профессиональных ориенталистов или любителей. Творчество Саси и Ренана было для нас примером того, каким образом ориентализм направлял ход развития, с одной стороны, корпуса текстов, с другой — филологического по своим истокам процесса, наделившего Восток собственной дискурсивной идентичностью, отличной от Запада. Обратившись к Марксу как примеру того, как нормальные человеческие реакции не-ориенталиста были сначала развеяны, а затем и вытеснены ориенталистскими генерализациями, мы обнаружили, что имеем дело с присущей именно ориентализму лексикографической и институциональной консолидацией. В чем же дело, почему что бы вы ни говорили о Востоке, этот чудовищный механизм всеобъемлющих дефиниций выставляет себя как единственно допустимый способ такого обсуждения? А поскольку мы также должны показать, как именно воздействует данный механизм (причем весьма эффективно!) на личный опыт, который в любом ином случае должен был бы ему противоречить,

нам необходимо также исследовать куда *они* движутся и какие формы на этом пути принимают.

Задача это непростая, требующая комплексных усилий, по крайней мере, столь же непростая и комплексная, как и тот путь, на котором всякая становящаяся дисциплина теснит конкурентов, ее традиции, методы и институты набирают вес, а ее заявления, институты и учреждения обретают общую культурную легитимность. Но мы можем в значительной мере упростить нарративную сложность этой процедуры, указав, какого типа опыт ориентализм обычно использовал для своих целей и представлял широкой непрофессиональной аудитории. В сущности этот опыт того же рода, что мы рассматривали, говоря о Саси и Ренане. Однако коль скоро эти ученые представляют собой, скорее, чисто книжную разновидность ориентализма (поскольку ни один, ни другой никогда и не претендовали на знакомство с Востоком *in situ*), то существует и другая традиция, которая основывает легитимность своих построений исключительно на тех веских доводах, что ее представителям довелось побывать на Востоке, и они обладают преимуществом непосредственного экзистенциального контакта. Понятно, что первые контуры этой традиции намечаются уже во времена Анкетиля, Джонса и наполеоновской экспедиции и что в дальнейшем она оказывает неоспоримое воздействие на всех живущих на Востоке европейцев. Эта традиция заключается в том, что власть там принадлежит именно европейцам: жить на Востоке — значит жить жизнью привилегированной, не такой, как все остальные граждане; это значит быть представителем Европы, чья империя (французская или британская) *держит* Восток в своих руках, доминирует и в военном, и в экономическом, и, что всего важнее, в культурном плане. Как следствие, опыт пребывания на Востоке и его плоды в виде научных исследований питают уже знакомую нам по трудам Ренана и Саси книжную традицию с ее характерными текстуальными установками. Вместе эти

два типа опыта общими усилиями породят чудовищный арсенал книг и научных трудов, которому никто, даже Маркс, не сможет противостоять и влияния которого никому не удастся избежать.

Пребывание на Востоке означает личный опыт и до известной степени личные свидетельства. Их вклад в общий книжный арсенал ориентализма и его консолидацию зависит от того, насколько опыт и свидетельства удастся перевести из формы сугубо личного документа в полноправные коды ориенталистской науки. Другими словами, в пределах текста должна была произойти своего рода метаморфоза из личной формы в официальную. В записках о жизни на Востоке и восточном опыте европейцу необходимо было уйти (или по крайней мере свести их к минимуму) от личных биографических заметок в пользу таких описаний, на которых ориентализм в целом и последующие поколения ориенталистов, в частности, могли бы в дальнейшем строить и основывать свои научные наблюдения. Так что, как мы видим, происходит еще более явная конверсия, нежели это было с личными переживаниями Маркса по поводу Востока, в официальные ориенталистские утверждения.

Теперь ситуация богаче и сложнее, поскольку на протяжении всего XIX века Восток, и в особенности Ближний Восток, стал для европейцев излюбленным местом путешествий и предметом литературных упражнений. Более того, появился значительный пласт европейской литературы в восточном стиле, часто основывавшийся на личном опыте путешествий. Первым на ум из значительных представителей такого рода литературы приходит, конечно же, Флобер. За ним следуют еще три имени — Дизраэли, Марк Твен и Кинглейк. Однако больший интерес представляет различие между тем письмом, которое конвертируется из личной формы в форму профессионального ориентализма, и письмом второго типа, также основывающемся на опыте пребывания на Востоке и на личных

впечатлениях, но которое остается при этом только лишь «литературой» и не претендует на научность — именно этим различием я намерен сейчас заняться.

Быть европейцем на Востоке — это *всегда* означало отличаться от других, быть осознанно противопоставленным окружающим. Но самое важное здесь — направленность этой осознанности: какова ее цель на Востоке? Зачем она нужна, особенно если (как это было в случае со Скоттом, Пюго и Гете) европейцы устремляются на Восток за опытом вполне определенного рода, при этом на самом деле даже не покидая пределов Европы? В первом приближении на ум сами собой приходят несколько категорий. 1) Это автор, намеревающийся использовать пребывание на Востоке для того, чтобы осуществить профессиональное ориенталистское исследование, имеющее научный статус. В этом случае он рассматривает свое пребывание там, как форму научного наблюдения. 2) Автор, ставящий перед собой сходные задачи, но не желающий жертвовать при этом яркостью стиля индивидуальных впечатлений в пользу безличных ориенталистских дефиниций. Последние все равно проявляются в его работе, но лишь с большим трудом их удастся отделить от индивидуальных особенностей стиля. 3) Это автор, для которого реальное или метафорическое путешествие на Восток является реализацией внутренне переживаемого и выношенного проекта. А потому его текст основывается на личностной эстетике, возвращенной и сформированной самим данным проектом. В категориях 2 и 3 значительно больше возможностей для проявления личностного — или по крайней мере не-ориенталистского — сознания, чем в категории 1. Если взять, например, «Сообщения о нравах и обычаях современных египтян» Эдварда Уильяма Лэйна в качестве выдающегося текста из категории 1, работу Бертона «Паломничество в ал-Мадину и Мекку» как пример категории 2 и «Путешествии на Восток» Нерваля как представителя категории 3, различие в возможностях проявления авторского начала будет очевидно.

Однако несмотря на все различия, эти три категории не столь уж резко отделены друг от друга, как это могло показаться. Так, ни в одной категории нет какого-либо «чистого» представителя типа. Во всех трех категориях работы основываются на сугубо эгоистических силах, а в центре стоит европейское сознание. Во всех случаях Восток существует *для* европейского наблюдателя и, что еще важнее, в той категории, к которой мы отнесли «Египтян» Лэйна, эго ориенталиста чувствуется ничуть не меньше, пусть даже он и пытается скрыть его за отстраненно-безличным стилем изложения. Более того, определенные мотивы присутствуют во всех трех категориях. Первый из них — Восток как место паломничества. То же касается и представления о Востоке как о зрелище, или *tableau vivant*.⁵⁶ Конечно, любая из работ в каждой из категорий стремится дать характеристику этого региона, но притом наибольший интерес представляет то, до какой степени внутренняя структура работы равнозначна всеобъемлющей *интерпретации* (или попытке таковой) Востока. Чаше всего (что не удивительно) такая интерпретация представляет собой своего рода романтическое реструктурирование (restructure) Востока, его ре-визию (re-vision), воссоздающее его в назидание настоящему. Всякая интерпретация, всякая созданная для Востока структура, есть тем самым его ре-интерпретация, его перестраивание (rebuilding).

Сказав это, мы тем самым вернулись к различию между обозначенными категориями. Книга Лэйна о египтянах имела большое влияние, ее часто читали и цитировали (например, наряду с другими и Флобер). Она создала автору репутацию выдающейся фигуры в мире востоковедения. Другими словами, авторитет Лэйна основывается не только на том, что он сказал, но и на том, как сказанное им могло быть адаптировано для целей ориентализма. Его цитировали в качестве источника знаний о Египте и Аравии, тогда как Бертон или Флобера читали и читают за

то, что, помимо сведений о Востоке, из их работ мы можем почерпнуть еще нечто и о самих Бертоне и Флобере. Авторская функция в «Современных египтянах» Лэйна выражена менее сильно, чем в других категориях, потому что его работа была встроена в профессию, была ею консолидирована и институционализована. Личность автора в рамках профессиональной дисциплины в работе, подобной этой, подчинена и требованиям данного проблемного поля, и требованиям предмета исследования. Такое не обходится без последствий.

Классическая работа Лэйна «Сообщения о нравах и обычаях современных египтян» (1836) явилась осознанным результатом ряда других работ, подготовленных им за время двух периодов пребывания в Египте (1825–1828 и 1833–1835).⁵⁷ Фраза об «осознанности» используется здесь, чтобы подчеркнуть, что сам Лэйн намеревался произвести своей работой, скорее, впечатление непосредственного и прямого, неприкрашенного и нейтрального описания, тогда как в действительности она была плодом значительной редакторской работы (в итоге не то он опубликовал совсем не то, что написал первоначально), а также разнообразных дополнительных действий. Казалось, что его жизненные обстоятельства никак не благоприятствовали занятиям Востоком, за исключением его методичного прилежания и способностей к классическим исследованиям и к математике, что отчасти объясняет очевидную четкость и аккуратность этой книги. В предисловии содержится ряд интересных ключей по поводу того, что именно он собирался сделать в этой книге. Первоначально он отправился в Египет для того, чтобы изучать арабский язык. Затем, когда он подготовил ряд заметок о современном Египте, Общество распространения полезных знаний предложило ему написать систематическую работу о стране и ее обитателях. Из собрания разрозненных наблюдений работа превратилась в пример полезного знания — знания, предназначенного (и соответ-

вующим образом оформленного) для каждого, кто желает иметь представление об основных чертах иностранного общества. Из предисловия ясно, что такое знание должно было неким образом развеять прежние представления, притом само оно должно было иметь исключительно действенный характер: здесь Лэйн проявляет себя как острый полемист. Прежде всего он должен продемонстрировать, что сделал нечто такое, чего не могли или не сумели сделать до него другие, а затем то, что собранная им информация одновременно аутентична и абсолютно верна. Именно в этом исток его исключительного авторитета.

Пока Лэйн в предисловии возится с «Отчетом о народе Алеппо» д-ра Рассела (забытая ныне работа), становится ясно, что основным его соперником среди предшествующих работ является «Описание Египта». Но именно эта работа, которую Лэйн загнал в обширную сноску, высокопарно именуется в заметках при цитировании «великой французской работой» по Египту. *Эта* работа, отмечает Лэйн, была одновременно и слишком философски обобщенной, и слишком легковесной. А знаменитое исследование Якоба Буркхардта⁵⁸ было названо всего лишь собранием египетской народной мудрости, «наихудшим свидетельством морали народа». В отличие от французов и Буркхардта, Лэйн смог погрузиться в среду исконных жителей, жить их жизнью, соблюдать их обычаи и «избежать при этом каких бы то ни было сомнений у иноземцев относительно того, ... тот ли он человек, который имеет право вмешиваться в их жизнь». Чтобы избежать обвинений в необъективности, Лэйн идет еще дальше, заверяя, что следовал всего лишь *словам* (курсив его) Корана и что всегда сознавал свое отличие от этой существенно иной, чуждой ему культуры.* Таким образом, пока одна часть лич-

* Lane, Edward William. Author's Preface to An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians. 1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936. P. xx, xxi.

ности Лэйна непринужденно скользит по волнам ничего не подозревающего моря ислама, подводная его часть тайно хранит в себе европейскую силу для того, чтобы комментировать, приобретать и овладевать всем вокруг.

Ориенталист вполне может имитировать Восток, обратное же неверно. Все, что он говорит о Востоке тем самым надо понимать как описание, полученное в результате одностороннего обмена: пока *они* говорят и действуют, *он* наблюдает и записывает. Его сила заключалась в том, что он жил среди них как равноправный носитель языка, но одновременно и как автор-шпион. И то, что он писал, создавалось как «полезное знание», но не для них, а для Европы и ее разнообразных диссеминативных институтов. И об этом проза Лэйна никогда не позволяет нам забыть: его эго, местоимение первого лица, продвигаясь сквозь обычаи египтян, их ритуалы, празднества, формы детства и самостоятельной жизни, похоронные обряды, — в действительности оказывается одновременно и восточным маскарадом, и приемом ориенталиста, направленным на улавливание и передачу нам ценной и в любом ином случае недоступной информации. В качестве рассказчика Лэйн — двуликий Янус, одновременно и экспонат, и экспонент, организатор экспозиции; он пользуется двойным доверием и проявляет двойное стремление к обретению опыта: одна его часть — восточная — стремится поддержать компанию (или выдает себя за таковую), а другая — западная — направлена на получение надежного и полезного знания.

Ничто не иллюстрирует это лучше, чем последний тройной эпизод в предисловии. Там Лэйн описывает своего главного информанта и друга шейха Ахмеда — и как собеседника, и как курьез. Оба они притворяются, будто Лэйн — мусульманин. Однако только после того, как Ахмед, воодушевленный отважной мимикрией Лэйна, преодолевает страх, он соглашается пойти вместе с Лэйном молиться в мечети. Этой последней победе предшествуют

две сцены, в которых Ахмед изображен как эксцентричный пожиратель стекла и приверженец полигамии. Во всех трех частях эпизода с шейхом Ахмедом дистанция между мусульманином и Лэйном увеличивается, даже если в действии она сокращается. Как посредник и, так сказать, транслятор мусульманского поведения, Лэйн иронично входит в шаблон мусульманина, но лишь настолько, чтобы быть в состоянии описать все это степенной английской прозой. Сама его личность как фальшивого правоверного и привилегированного европейца — вот суть дурной веры, поскольку второе вполне определенным образом подрывает первое. Итак, то, что на деле оказывается фактуальным сообщением о том, что делает *один* довольно любопытный мусульманин, Лэйн выдает за беспристрастное раскрытие самой сути *всей* мусульманской веры. Лэйн даже не задумывается о том, что предал свою дружбу с Ахмедом и еще с двумя такими же людьми, снабжавшими его информацией. Имеет значение единственно то, что сообщение должно производить впечатление точного, обобщенного и беспристрастного, так чтобы английский читатель поверил, что сам Лэйн никогда не был заражен этой ересью или отступничеством, и, наконец, что его текст нейтрализует человеческий контекст исследования в пользу научной достоверности.

Именно по этим причинам книга выстроена не просто как рассказ о пребывании Лэйна в Египте, но как нарративная структура, насыщенная ориенталистским реструктурированием и многочисленными подробностями. Именно в этом, как мне представляется, и состоит главное достижение Лэйна в этой работе. В том что касается общих контуров и формы, работа «Современные египтяне» следует обычной практике романа XVIII века, скажем какого-либо из романов Филдинга. Книга открывается отчетом о стране и ее окружении, затем следуют главы «Характеристики личности» и «Детство и воспитание в раннем возрасте». За 25 главами, в которых рассматрива-

ются такие сюжеты, как празднества, законы, характер, промышленность, магия и домашний быт, следует заключительная глава «Смерть и похоронные обряды». На первый взгляд работа Лэйна носит хронологический и эволюционный характер. Он пишет о себе как о свидетеле тех сцен, которые соответствуют основным этапам жизненного пути человека: образец для него — нарративная схема, как в «Томе Джонсе»,⁵⁹ включающая в себя рождение героя, его приключения, женитьбу и подразумеваемую смерть. В тексте Лэйна только фигура рассказчика лишена возраста, предмет же исследования — современный египтянин — проходит полный индивидуальный жизненный цикл. Подобное оборачивание, когда отдельный индивид сам себя наделяет способностью стоять вне времени, а на общество и народ налагает масштаб жизненного цикла личности, есть не что иное, как первая из ряда операций, регулирующих то, что поначалу могло показаться простым описанием путешествия по заморским землям. Безыскусный текст превращается в энциклопедию экзотики и площадку для ориенталистского исследования.

Однако Лэйн выстраивает материал не только на основе драматизации своего двойного присутствия (как ложного мусульманина и как подлинного европейца) и за счет манипуляции позицией рассказчика и предметом исследования, но также и тем, как он использует детали. Каждому из основных разделов в главах неизменно предпосылается какое-либо вполне предсказуемое наблюдение общего характера. Например, «обычно отмечают, что многие из наиболее примечательных особенностей в манерах, обычаях и характере нации можно соотнести с физическими особенностями страны».* Последующее изложение без труда подтверждает сказанное: Нил, «благодатный климат Египта», «размеренный» труд крестьян. Однако вместо того, чтобы перейти к следующему эпизоду в

* Ibid. P. 1.

порядке повествования, добавляется новая деталь, и, следовательно, нарративного завершения, ожидаемого по чисто формальным соображениям, не происходит. Другими словами, хотя в целом общие контуры лэйновского текста и соответствуют нарративной и каузальной последовательности рождение—жизнь—смерть, отдельные вводимые им в ход повествования детали его нарушают. От общих наблюдений — к выявлению отдельных аспектов египетского характера, к рассказу о том, как проходят у египтян детство, юность, зрелость и старость, — многочисленными деталями Лэйн каждый раз сам *нарушает* плавный ход изложения. Вскоре после того, как нам рассказывают о благодатном египетском климате, речь заходит, например, о том, что многие египтяне умирают в детстве от болезней, отсутствия медицинской помощи и гнетущей летней жары. Затем нам говорят о том, что жара «побуждает египтян [безусловное обобщение] к невоздержанности в чувственных наслаждениях», а вскоре мы вязнем в трясине наполненных схемами и рисунками описаний архитектуры Каира, украшений и фонтанов, запоров и замков. Когда же линия повествования проявляется вновь, становится ясно, что она — не более чем формальность.

Более всего препятствуют нарративному порядку (при том, что этот порядок составляет основное литературное содержание лэйновского текста) нарочитые, бьющие в глаза описания, через которые с трудом удастся продрасться. Лэйн ставит себе целью сделать Египет и египтян зримыми, не оставить ничего за кадром, не позволить ничему ускользнуть от читателя, раскрыть египтян без тайн, во всех бесчисленных подробностях. В качестве рассказчика он проявляет склонность к потрясающим воображение садомазохистским пикантностям: самоистязание дервишей, жестокость суда, смешение у мусульман религии с распутством, чрезмерности либидозных страстей и т. д. Однако независимо от того, сколь

странным или извращенным является событие и как мы себя чувствуем среди этих ошеломительных подробностей, Лэйн вездесущ, его задача состоит в том, чтобы собрать разрозненные куски вновь и позволить нам двигаться дальше, пусть и судорожными толчками. В определенной степени он делает это за счет того, что просто остается европейцем, способным сдерживать при помощи разума страсти и желания, которым мусульмане к несчастью подвержены. Но в большей степени способность Лэйна управляться с этой исключительно богатой темой связана с железными удилами дисциплины, а отстраненность обусловлена четко соблюдаемой холодной дистанцированностью от жизни египтян и их плодовитости.

Главный символический момент приходится на начало шестой главы — «Домашний уклад — продолжение». К этому времени Лэйн уже усвоил нарративный стиль движения по жизни египтян и, дойдя на этом пути до последних открытых публичному взгляду комнат и привычек ведения домашнего хозяйства у египтян (социальный и пространственный миры он смешивает друг с другом), он приступает к обсуждению интимной стороны домашней жизни. Первым делом он «должен дать отчет о браке и брачных церемониях». Как обычно, сообщение начинается с общего наблюдения: воздержание от брака, «если человек достиг соответствующего возраста и при этом не имеет препятствующих тому физических недостатков, считается у египтян неподобающим и даже недостойным поведением». Безо всякого перехода Лэйн примеряет это наблюдение на самого себя и признает себя виновным. На протяжении целого длинного параграфа он вспоминает все те попытки давления, которые оказывали на него с целью склонить к женитьбе, и которые он все решительно отменил. Наконец, после того как туземный друг даже предлагал ему устроить *mariage de convenance*,⁶⁰ также отклоненный Лэйном, вся последовательность вдруг резко

обрывается на точке и тире.* Общие рассуждения он заключает еще одним общим наблюдением.

Однако здесь мы имеем не только типичный для Лэйна перебив основного повествования хаотичными подробностями, но также твердое и буквальное отделение автором себя от продуктивного процесса в восточном обществе. Это миниповествование о том, как он отказался присоединиться к обществу, заканчивается драматическим хиатусом: по-видимому, он говорит, *ego* рассказ не может продолжаться, поскольку он так и не вошел в интимную сферу домашнего обихода. Он буквально упраздняет самого себя в качестве субъекта, отказываясь вступить в брак в рамках человеческого общества. Так он сохраняет свою официальную позицию в качестве псевдоучастника и обеспечивает объективность повествования. И если нам уже было прежде известно, что Лэйн не мусульманин, то теперь мы также знаем, что для того, чтобы оставаться ориенталистом (а не превратиться самому в человека Востока), ему пришлось отказаться от чувственных радостей семейного быта. Более того, ему также пришлось воздержаться от указания собственного возраста через вхождение в человеческий жизненный цикл. Только таким негативным образом мог он удержать свою вневременную позицию наблюдателя.

Лэйн выбирал между жизнью без «неудобств и беспокойства» и завершением своего исследования современных египтян. В результате он выбрал путь, позволявший ему дать дефиницию египтян. Если бы он стал одним из них, его взгляд уже не мог бы более оставаться стерильно и асексуально лексикографическим. Лэйн обеспечивает научную достоверность и легитимность исследования за

* Ibid. P. 160–161. Стандартная биография Лэйна была опубликована в 1877 году его внучатым племянником Стэнли Лэйн-Пул (Lane-Poole). Имеется также сочувственный рассказ о биографии Лэйна А. Дж.Арберри, см.: *Arberry A. J. Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*. N. Y.: Macmillan Co., 1960. P. 87–121.

счет двух важных и необходимых способов. Во-первых, через слияние с обычным повествованием о человеческой жизни: эту функцию выполняет обилие подробностей, при помощи которых наблюдательный глаз иностранца может усвоить и затем систематизировать громадный массив информации. Египтян, так сказать, для лучшей видимости «выпотрошили» (disembowel), а затем стараниями Лэйна вновь собрали по кускам. Во-вторых, за счет отделения себя от течения египетско-восточной жизни: эту функцию выполняет то обстоятельство, что он жертвует своими животными влечениями во имя интересов распространения информации, но распространения не *в* и *для* Египта, а ради европейской науки в целом. То обстоятельство, что ему удалось и первое, и второе — наложить научную волю на неупорядоченную реальность и сознательно отделить себя от места пребывания ради сохранения научной репутации — и является причиной его великой славы в анналах ориентализма. Полезное знание, такое как это, могло быть получено, сформулировано и распространено лишь за счет подобных отказов.

Две главные работы Лэйна — его так и оставшийся незавершенным арабский словарь и неудачный перевод «Тысяча и одной ночи» — консолидировали систему знания, начало которой было положено «Современными египтянами». В обеих последующих работах личность автора как творческого начала изглаживается совсем, как, конечно, и сама идея нарративной работы. Лэйн-человек появляется только в качестве формальной персоны рассказчика и ретранслятора («Тысяча и одна ночь») или безликого лексикографа. Из автора-современника, чья личность имела в исследовании большое значение, Лэйн превратился (как ученый-ориенталист, занимающийся классическим арабским языком и классическим исламом) в собственную тень (surviver). Однако именно такое теневое существование и представляет особый интерес. Ведь научное наследие Лэйна принад-

лежит, конечно же, не Востоку, а институтам и органам его собственного европейского общества. К числу последних принадлежали как структуры академические — официальные востоковедческие общества, институты, органы,— так и разного рода внеакадемические, фигурирующие в работах последующих европейских путешественников на Восток.

Если читать «Современных египтян» Лэйна не как источник по восточному фольклору, а как работу, направленную на рост организации академического ориентализма, это многое прояснит. Подчинение генетического эго научному авторитету у Лэйна в точности соответствует возросшей специализации и институционализации знания о Востоке, представленному различными восточными обществами. Королевское азиатское общество было основано лет за 10 до появления книги Лэйна, но корреспондентский комитет Общества, в чьи «задачи входило собирать сведения и предпринимать исследования в отношении искусств, наук, литературы, истории и древностей» Востока,* выступил как институциональный реципиент собранной Лэйном информации, обработал ее и систематизировал. Что же касается распространения таких работ, как исследование Лэйна, то существовали не только различные «общества полезных знаний». К тому времени, как исходная ориенталистская программа помощи коммерции и торговли на Востоке исчерпала себя, появились различные специализированные научные общества, направленные на демонстрацию потенциальной (или актуальной) ценности отвлеченного научного знания. Так, в программе Азиатского общества (*Société asiatique*) записано:

* *Pargiter, Frederick Eden*, ed. Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823–1923. London: Royal Asiatic Society, 1923. P. x.

составлять или публиковать грамматики, словари и прочие книги для начального образования, признанные полезными или необходимыми заранее определенными профессорами для изучения тех языков [восточных языков]; путем подписки или каким-либо иным образом способствовать публикации такого же рода работ, предпринимаемых во Франции или за рубежом; приобретать манускрипты или копировать полностью или частично оные, найденные в Европе, переводить или делать выдержки из них, умножать их число путем воспроизведения средствами гравирования (engraving) или литографии; оказывать содействие авторам полезных работ по географии, истории, искусству или науке в распространении результатов их исследований среди публики посредством периодических собраний, посвященных азиатской литературе, научным, литературным или поэтическим произведениям Востока и тому подобным, которые регулярно производятся в Европе, тем фактам по поводу Востока, которые могут иметь отношение к Европе, тем открытиям и работам всякого рода, предметом которых могут быть восточные народы: таковы цели, предлагаемые для публики и для деятельности Азиатского общества.

Ориентализм систематическим образом организовывал себя как сбор материала по Востоку и его регулируемое распространение в качестве специализированного знания. Один копировал и издавал работы по грамматике, другой приобретал оригинальные тексты, третий увеличивал число экземпляров и занимался их распространением, включая и периодические издания. Именно внутри данной системы и для нее писал Лэйн свою работу и пестовал собственное научное эго. Также был предусмотрен и способ, каким эта работа хранилась в архивах ориентализма. Там должен был быть, как говорит Саси, «музей»,

обширное хранилище разного рода объектов, рисунков, оригинальных книг, карт, отчетов о путешествиях,— все это должно быть открыто для тех, кто намеревается посвятить себя изучению [Востока]; так что всякий из этих уче-

ных мог бы почувствовать себя перенесенным, как бы по мановению, в гущу монгольского племени или китайской расы, каков бы ни был предмет его изучения... Можно сказать,... что после публикации книг начального уровня по ... восточным языкам нет ничего более важного, нежели заложить краеугольный камень музея, который я полагаю живым комментарием и толкованием [*truchement*]⁶¹ словарей.*

Слово *truchement* непосредственно происходит от арабского *turajaman*, что означает «переводчик», «посредник» или «выразитель». С одной стороны, ориентализм усваивал Восток столь буквально и широко, как только это было возможно, с другой — он приспособливал (так сказать, доместифицировал) это знание к запросам Запада, процеживая его сквозь регуляторные коды, классификации, эталонные случаи, периодические обзоры, словари, грамматики, комментарии, издания, переводы,— которые все вместе формировали симулякр Востока и воспроизводили его во плоти на Западе и для Запада. Короче говоря, Восток был конвертирован при помощи целой армии научных работников из формы личного — зачастую фальсифицированного — свидетельства отважных путешественников и резидентов в безличную словарную дефиницию. Он должен был превратиться из последовательного опыта индивидуального исследования в своего рода воображаемый музей без стен, где все собранное с необъятных просторов Востока и почерпнутое из многообразия его культур безоговорочно приобретало статус «восточного». Затем все это должно было быть конвертировано вновь, реструктурировано из груды фрагментов и вновь разобрано по кусочкам исследователями, экспедициями, комиссиями, армиями и купцами в лексикографическом, библиографическом, бюрократическом (*departmentalized*) и *текстуа-*

* Société asiatique: Livre du centenaire, 1822–1922. Paris: Paul Geuthner, 1922. P. 5–6.

лизированном ориенталистском духе. К середине XIX века Восток стал, как говорит Дизраэли, профессией, чем-то таким, где можно было переделать и воссоздать вновь не только Восток, но и самого себя.

IV

Паломники и паломничества, англичане и французы

Каждому европейцу, путешествующему по Востоку или постоянно там проживающему, приходилось защищаться от его тревожащего влияния. Кто-то, подобно Лэйну, начав писать о нем, в конце концов поностью переключил Восток и нашел ему новое место. Эксцентрика восточной жизни со всеми ее странными календарями, экзотической пространственной конфигурацией, безнадежно непонятными языками и по-видимости извращенной моралью, будучи представлена в ряде насыщенных подробностями сюжетах и изложена нормативной европейской прозой, в значительной степени меняла свой характер. Правильнее сказать, что, ориентализируя Восток, Лэйн не только дал ему дефиницию, но заодно и отредактировал. Он вырезал оттуда все, что не соответствовало его человеческим симпатиям или могло покоробить чувствительность европейца. В большинстве случаев казалось, что Восток оскорбляет нормы сексуального приличия. Весь Восток — или по крайней мере Египет Лэйна — источал опасную сексуальность, угрожая гигиеническим и обиходным правилам приличия явно избыточной «свободой половых сношений», как непривычно резко выражается Лэйн.

Однако были и иные угрозы помимо секса. Все они были направлены против дискретности и рациональности времени, пространства и личной идентичности. На Востоке можно было внезапно столкнуться и с невообразимой древностью, и с нечеловеческой красотой, и с бескрайни-

ми просторами. Все это можно было использовать, так сказать, и более безобидным образом, если сделать предметом размышления и письма, а не только непосредственного переживания. В поэме Байрона «Гяур», в «Западно-восточном диване» Гете, в «Восточных мотивах» Гюго Восток предстает формой освобождения, местом изначальных истоков — именно в этом суть гетевской «Хиджры».

Nord und West Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Fluchte du, in reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten!

Север, Запад и Юг в развале,
Пали троны, царства пали.
На Восток отправься дальний
Воздух пить патриархальный! (Пер. В. Левика)

Люди неизменно *возвращались* на Восток — «Dort, im Reinen und in Rechten/ Will ich menschlichen Geschlechtern/ In des Ursprungs Tiefe dringen» (Там, наставленный пророком,/ Возвратись душой к истокам,/ В мир, где ясным, мудрым слогом/ Смертный вел беседу с Богом),— рассматривая его как завершение и подтверждение всего, что только можно себе вообразить.

Богом создан был Восток,
Запад также создал бог.
Север, Юг и все широты
Славят рук его щедроты.*

Восток с его поэзией, атмосферой, возможностями был представлен такими поэтами, как Хафиз — *unbegrenzt*, безграничный, как говорит о нем Гете, одновременно и

* *Von Goethe, Johann Wolfgang. Westöstlicher Diwan. 1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958. P. 8–9, 12. (См.: Гете. Западно-восточный диван / Пер. В. Левика. М.: Наука, 1988. С. 5, 8.)* В связи с очевидным преклонением перед научным аппаратом у Гете в «Диване» на ум приходит Саси.

старше, и моложе, нас, европейцев. И для Гюго в его «*Cri de guerre du mufti*» и «*La Douleur du pacha*»* («Воинственный клич муфтия», «Горе паши») свирепость и безудержная меланхолия восточных людей связана не с действительным страхом жизни или чувством потерянности в мире, но с Вольне и Джорджем Сэйлом, чьи ученые труды превращали варварское великолепие в пригодную информацию для безупречно талантливому поэту.

То, что открыли Европе такие ориенталисты, как Лэйн, Саси, Ренан, Вольне, Джонс (не говоря уже об «Описании Египта») и прочие пионеры, впоследствии стала эксплуатировать образованная масса. Вспомним наше предшествующее обсуждение трех типов работ, имеющих отношение к Востоку и основанных на реальном опыте пребывания на Востоке. Жесткая ориентация на знание приводила к тому, что оттуда полностью исключались переживания автора: отсюда самоограничение Лэйна, из этой же позиции исходят и работы первого из выделенных нами типов. Что касается работ второго и третьего типа, то личность автора здесь заметным образом подчинена задаче распространения реального знания (второй тип), или же определяет и опосредует собою все, что говорится о Востоке (третий тип). Тем не менее на протяжении всего XIX века (т. е. после Наполеона) Восток был местом паломничества, и всякая значительная работа из сферы искреннего, пусть и не всегда академического ориентализма, черпала свои форму, стиль и интенцию из этой идеи паломничества на Восток. В этой идее, как и во многих других рассмотренных нами ранее формах ориенталистского письма, главным источником выступает романтическая идея восстановительной реконструкции (естественного супернатурализма).

* *Hugo, Victor. Les Orientales // Oeuvres poétiques / Éd. Pierre Albouy. Paris: Gallimard, 1964. Vol. 1. P. 616–618. См. Гюго В. Восточные мотивы // Собр. соч. В 15-ти. М.: Худ. лит., 1953. Т. 1.*

Каждый паломник все видит по-своему, однако есть определенные пределы тому, ради чего может предприниматься паломничество, какой вид и форму оно может принять, какие истины оно открывает. Все паломничества на Восток проходят или должны проходить через библейские земли. Большая их часть в действительности были попытками возродить или освободить из огромного, необычайно плодородного массива Востока кусочек иудео-христианской/греко-романской действительности. Для таких паломников ориентализированный Восток, Восток ученых-ориенталистов, был своего рода суровым испытанием,⁶² которое надо было преодолеть,— точно так же, как Библия, крестовые походы, ислам, Наполеон и Александр были почитаемыми предшественниками, с которыми следовало считаться. Однако ученый Восток не только развеивал грезы и тайные фантазии паломников, уже сам факт его наличия был преградой между современным путешественником и его письмом, если только, как это было с Нервалем и Флобером, использовавшими работы Лэйна, труды ориенталистов не извлекали с библиотечных полок и не включали их в рамки эстетического проекта. Еще одним препятствием были слишком жесткие формальные требования востоковедческой науки. Так, паломник Шатобриан, например, дерзко заявлял, что предпринял свой вояж исключительно на свой страх и риск: «J'allais chercher des images: voilà tout».*⁶³ Флобер, Виньи, Нервал, Кинглейк, Дизраэли, Бертон,— все они в своих паломничествах стремились развеять затхлую атмосферу прежнего ориенталистского архива. Их работы должны были стать новым свежим вместилищем восточного опыта, но, как мы увидим далее, даже такой проект часто (хотя и не всегда) в итоге выливался в редукционизм ориенталистики. Причины этого сложны и многогранны, в

* *De Chateaubriand, François-René. Oeuvres romanesques et voyages / Ed. Maurice Regard. Paris: Gallimard, 1969. Vol. 2. P. 702.*

значительной мере они обусловлены природой самого паломника, его манерой письма и избранной формой.

Чем был Восток для отдельного путешественника в XIX веке? Прежде всего отметим разницу между англо- и франкоговорящими авторами. Для первого Восток — это, конечно же, Индия, реальные британские владения. Идти через Ближний Восток было равнозначно тому, чтобы идти *en route*⁶⁴ к главной колонии. Уже тогда открытое игре воображения пространство сводилось к реалиям управления, территориальной законности и исполнительной власти. Для Скотта, Кинглейка, Дизраэли, Варбертона (Warburton), Бертона и даже для Джордж Элиот (в чьем романе «Даниэль Деронда» имеются некоторые планы относительно Востока), как для самого Лэйна и впоследствии для Джонса, суть Востока определялась материальным обладанием, так сказать, материальным воображением. Англия победила Наполеона, изгнала Францию: то, что открывалось взору англичанина — это имперские владения, ставшие в 1880-х годах неотъемлемой частью контролируемой Британией территории от Средиземного моря и до Индии. Писать о Египте, Сирии или Турции, как и путешествовать там, было равносильно обозрению царства политической воли, политического управления и политической дефиниции. Территориальный императив имел определяющий характер даже для такого непринужденного автора, как Дизраэли, чей «Танкред» — не просто безделица в восточном стиле, но упреждение в прозорливом политическом управлении реальными силами на реальных территориях.

Напротив, французского паломника на Востоке охватывало острое чувство утраты. Он прибыл на землю, где у Франции, в отличие от Британии, не было суверенного присутствия. Средиземноморье откликалось эхом пораженного французом — от крестовых походов и до Наполеона. То, что впоследствии стало известно под именем «la mission civilisatrice»,⁶⁵ начиналось в XIX веке как второстепенное политическое предприятие на фоне британского присут-

ствия. Следовательно, французские паломники, начиная с Вольне и далее, устремлялись, мечтали и помышляли о таких местах, которые находились прежде всего *в их умах*, они строили схемы типично французской, возможно, европейской гармонии на Востоке, которой, как предполагалось, дирижировать должны были именно они. То был Восток воспоминаний, хранящих память руин, забытых тайн, скрытых посланий и почти виртуозного стиля бытия, Восток, чьи наивысшие литературные формы встречаются у Нерваля и Флобера — творчество и того, и другого всецело находится в сфере воображения, недоступного реализации (кроме как в эстетической сфере).

В определенной степени то же самое относилось и к французским ученым-путешественникам по Востоку. Большинство их интересовало, как отмечает в своих «*Voyageurs d'Orien*» («Путешественники на Восток») Анри Бордо (Henri Bordeaux),* библейское прошлое или история крестовых походов. К этим именам следует добавить также (с подачи Хасана ал-Нути) имена ориенталистов-семитологов, включая Катремера, исследователя Мертвого моря Салси (Saulcy), Ренана в качестве занимавшегося финикийцами археолога, исследователя финикийских языков Иуду (Judas), Катафаго и Дефремери (Catafago, Défrémery), изучавших ансаритов (Ansarians),⁶⁶ исмаилитов и сельджуков; Клермон-Ганно (Clermont-Ganneau),⁶⁷ исследовавшего Иудею; маркиза де Воге (de Vogüé), чьи основные труды посвящены пальмирской (Palmyrian) эпиграфике. Кроме того была еще целая школа египтологов, ведущая начало от Шампольона и Марие-

* См.: *Bordeaux, Henri. Voyageurs d'Orient: Des pèlerins aux méharistes de Palmyre.* Paris: Pion, 1926. Интересные теоретические соображения по поводу паломников и паломничеств попались мне в работе Виктора Тернера «Драмы, поля и метафоры: символическое действие в человеческом обществе»: *Turner, Victor. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974. P. 166–230.

та (Mariette),⁶⁸ школа, давшая впоследствии таких ученых как Масперо⁶⁹ и Легран (Maspero, Legrain). В качестве еще одного показателя различия между британскими реалиями французскими фантазиями стоит упомянуть слова, сказанные в Каире художником Людовиком Лепиком (Lepic), который в 1884 году (два года спустя начала британской оккупации) горестно заметил: «L'Orient est mort au Caire».⁷⁰ И только неизменно реалистичный расист Ренан оправдывал подавление англичанами националистического восстания Араби, которое он из более высоких соображений называл «позором цивилизации».*

В отличие от Вольне и Наполеона, французские паломники XIX века стремились не столько к науке, сколько к экзотической, но потому особенно привлекательной реальности. Это в особенности верно для литературных паломников, начиная с Шатобриана, для которого Восток стал местом, созвучным его личным мифам, влечениям и запросам. Здесь следует отметить, что все паломники (но французские — в особенности) использовали в своих работах Восток так, чтобы найти в нем оправдание собственным экзистенциальным наклонностям. И только если в работе появлялась некая дополнительная познавательная цель, изливания собственного Я удастся поставить под контроль. Например, Ламартин прежде всего пишет о себе самом, но при этом пишет и о Франции как о присутствующей на Востоке силе. Этот второй мотив приглушает и в конце концов подминает под себя особенности стиля, обусловленные *его* душой, *его* памятью и *его* воображением. Но ни одному из паломников — будь то француз или англичанин — не удалось столь сурово возвыситься над собственным Я и своим предметом, как Лэйну. Даже Бертону и Т. Э. Лоуренсу⁷¹ (из них первый намеренно использовал форму мусульманского паломничества, а второй — то, что

* *Al-Nouty, Hassan. Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrés. Paris: Nizet, 1958. P. 47–48, 277, 272.*

он назвал обратным паломничеством *из* Мекки), которые доставили массу исторического, политического и социального материала о Востоке, так и не удалось отделить его от собственного Я в такой степени, как это удалось Лэйну. Вот почему Бертон, Лоуренс и Чарльз Дауги (Doughty)⁷² занимают срединную позицию между Лэйном и Шатобрианом.

«Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris» («Путешествие из Парижа в Иерусалим, и из Иерусалима в Париж») (1810–1811) Шатобриана сохранила подробности путешествия, предпринятого им в 1805–1806 годах после путешествия по Северной Америке. На многих сотнях страниц этого сочинения запечатлено признание автором того, что «je parle éternellement de moi»⁷³ до такой степени, что Стендаль, и сам не слишком привыкший себя сдерживать, признал полное фиаско Шатобриана в качестве источника достоверных сведений вследствие его «отвратительного эгоизма». Он принес с собой тяжкий груз личных предрассудков и предубеждений по поводу Востока, свалил все это там, а затем продолжил подминать под себя людей, места и идеи, касающиеся Востока, как если бы ничто вокруг было не в состоянии противостоять его надменному воображению. Шатобриан пришел на Восток не как подлинное Я, а как сконструированная *фигура*. Для него Наполеон был последним крестоносцем, он же сам был «последним французом, покинувшим свою страну, дабы совершить путешествие в Святую землю, неся с собой идеи, цели и чувства паломника прежних времен». Однако были и другие причины. *Симметрия*: побывав в Новом свете и ознакомившись с природными памятниками, он намеревался замкнуть круг исследования и посетить Восток с его памятниками знания: после римских и кельтских древностей оставались лишь руины Афин, Мемфиса и Карфагена. *Полнота*: он нуждался в пополнении запаса впечатлений. *Подтверждение важности религиозного духа*: «религия как своего рода универсальный язык, понятный всем», и где все это можно было видеть

лучше, как не на Востоке, пусть даже сегодня там правит стоящая на столь сравнительно низком уровне религия, как ислам. Кроме того, им двигала потребность увидеть все не таким, каким оно было на самом деле, но таким, каким его ожидал увидеть Шатобриан: Коран был для него «le livre de Mahomet», в нем не содержалось «ni principe de civilisation, ni précepte qui puisse élever le caractère».⁷⁴ «Эта книга, — продолжает он, давая волю воображению, — проповедует не ненависть к тирании, но любовь к свободе».*

Для столь тщательно выстроенной фигуры, как Шатобриан, Восток был всего лишь ветхим холстом, нуждающимся в реставрации с его стороны. Восточный араб был «цивилизованным человеком, вновь впавшим в дикость»: и не важно, что пытаясь изучать арабов и разговаривая с ними по-французски, он ощущал себя Робинзоном Крузо, который впервые услышал заговорившего попугая. Конечно, попадались и такие места, как Вифлеем (чьё этимологическое значение Шатобриан понял совершенно неправильно), где можно было вновь найти некоторое подобие подлинной — т. е. европейской — цивилизации. Однако их было немного и встречались они нечасто. Повсюду же были восточные люди, арабы, чья цивилизация, религия и нравы стояли так низко, были столь варварскими и противоречивыми, что сами собой напрашивались на то, чтобы их завоевали вновь. Он утверждал, что крестовые походы вовсе не были агрессией, но всего лишь ответом христиан на вторжение Омара в Европу. Кроме того, добавляет он, даже если крестовые походы в их современной или первоначальной форме и были агрессией, поднимаемые ими проблемы далеко превосходят аналогичные проблемы простых смертных.

Крестовые походы касались не только освобождения Гроба Господня, но в большей степени выяснения того,

* *Chateaubriand. Oeuvres. Vol. 2. P. 702 and note, 1684, 769–770, 769, 701, 808, 908.*

что одержит на земле верх: вера врагов цивилизации, систематически проявлявших склонность к невежеству [это, понятное дело, ислам], деспотизму, рабству, или вера, пробудившая в современных народах гений мудрой античности и уничтожившая постыдное рабство?*

Это первое значимое упоминание идеи, которая приобретет впоследствии почти непреодолимую — сколь и бездумную — власть над европейским сознанием. Это тема Европы, научающей Восток смыслу свободы, о которой восточные народы и в особенности мусульмане, как уверен Шатобриан и многие после него, не имеют ни малейшего понятия.

О свободе им ничего не известно; о пристойности они не имеют ни малейшего понятия: сила — вот их Бог. Если в течение длительного времени они не встречают завоевателя, творящего божественную справедливость, то становятся подобны солдатам без полководца, гражданам без законодателя, семье без отца.**

Уже в 1810 году мы видим европейцев, рассуждающих как Кромер в 1910 году и утверждающих, что восточным народам нужен завоеватель. И притом они не видят парадокса в том, что покорение Западом Востока в итоге оказывается вовсе не покорением, а освобождением. Шатобриан облекает всю эту идею в романтическую терминологию спасения и христианской миссии по возрождению мертвого мира, пробуждению его собственных потенций, — миссии, которую только европеец может разглядеть под этой безжизненной и выродившейся поверхностью. Для путешественника это означает, что в провожаемые по Палестине он должен взять Ветхий Завет и Евангелия,*** только так он сможет пробиться сквозь плену

* Ibid. P. 1011, 979, 990, 1052.

** Ibid. P. 1069.

*** Ibid. P. 1031.

вырождения современного Востока. При этом Шатобриан не видит никакой иронии в том, что его путешествие и его взгляды ничего не говорят о современном человеке Востока и *его* судьбе. На Востоке имеет значение только то, что он открывает Шатобриану, что позволяет сделать его духу, что Восток позволяет ему увидеть в самом себе, представления Шатобриана и его ожидания. Свобода, о которой так заботится Шатобриан, это не более, чем его собственное освобождение из враждебных просторов Востока.

Такое освобождение позволяет ему вновь отправиться напрямик в царство воображения и имагинативного истолкования. Описание Востока погребено под схемами и предрассудками имперского *эго*, не скрывающего своей силы. Если в прозе Лэйна это *эго* устраняется, так что Восток получает возможность предстать перед нами во всех реалистических подробностях, у Шатобриана *эго* растворяется в созерцании сотворенных им чудес и затем возрождается вновь, еще более сильное, чем прежде, еще более готовое упиваться собственной силой и полагаться на собственные толкования.

Когда путешествуешь по Иудее, то поначалу сердце охватывает тоска, но затем, когда переходишь из одного уединенного места в другое и когда перед тобой простирается беспредельное пространство, тоска потихоньку отступает и начинаешь ощущать тайный ужас, который, однако, не повергает душу в уныние, но, напротив, придает ей отвагу и воодушевляет национальный гений. Повсюду открываются диковинные вещи, как будто пришедшие из легенды: палящее солнце, стремительный орел, бесплодная смоковница. Все исполнено поэзии, все сцены Писания встают перед нами. Каждое имя таит в себе тайну, каждая пещера возвещает будущее; каждая вершина хранит память о словах пророка. Сам Господь вещал с этих берегов: пересохший поток, расколотые камни, разверстые гробницы свидетельствуют о чуде; кажется, что сама пус-

тыня все еще онемела от ужаса и все еще не решается нарушить тишину, услышав некогда голос вечности.*

В этом отрывке раскрывается ход мысли. Опыт паскалевского ужаса не просто сбивает самоуверенность, но таинственным образом ее стимулирует. Бесплодный ландшафт простирается подобно расписному тексту, открывающему себя взору сильного и закаленного эго. Шатобриан возвысился над низкой, если не сказать ужасающей, реальностью современного Востока, так что смог встать по отношению к нему в изначальную и творческую позицию. К концу приведенного фрагмента это уже более не современный человек, но визионер, более-менее сопричастный Богу. Если иудейская пустыня хранит молчание с тех пор, как там вещал Бог, то именно Шатобриану удалось его услышать, понять смысл его слов и заставить (ради читателя) пустыню заговорить вновь.

Великий дар симпатической интуиции, который позволил Шатобриану раскрыть и истолковать тайны Северной Америки в «Рене» и «Атале»,⁷⁵ а также христианские тайны в «Гении христианства» («Le Génie du Christianisme»), достигает еще больших высот истолкования в «Itinéraire».⁷⁶ Автор уже более не прибегает здесь к естественной простоте и романтическим сантиментам: он обращается к вечному творчеству и божественной изначальности как таковой, потому что именно на библейском Востоке они впервые были явлены и остаются здесь в непосредственной и скрытой форме. Конечно, их не так-то просто увидеть, их должен открыть и показать нам Шатобриан. Именно этой амбициозной цели и служит *Itinéraire* — тот текст, где эго Шатобриана должно было быть представлено в достаточной мере радикально, чтобы выполнить эту задачу. В отличие от Лэйна, Шатобриан пытается *поглотить* (consume) Восток. Он не только присваивает Восток, Шатобриан представляет его и говорит

* Ibid. P. 999.

за него — не в истории, но за спиной истории, во вневременном измерении полностью исцеленного мира, где люди и земли, Бог и люди являются единым целым. А потому в Иерусалиме, в центре его взора и в конечной точке паломничества, он обеспечивает себе своего рода полное примирение с Востоком: Востоком евреев, христиан, мусульман, греков, персов, римлян и, наконец, французов. Он тронут бедственным положением евреев, но решает, что и это также служит прояснению общей картины и, кроме того, придает необходимую остроту христианской мстительности. Бог, говорит он, избрал новый народ, и это не евреи.*

Однако Шатобриан делает также и другие уступки земной реальности. И если Иерусалим в его «Путевых заметках» помечен как конечная неземная цель, то Египет дает ему материал для политического экскурса. Его рассуждения по поводу Египта являются прекрасным дополнением к паломничеству. Зрелище величественной дельты Нила побуждает Шатобриана написать следующее:

Я нашел одни только воспоминания о моей славной стране, достойной столь величественных равнин; я видел остатки памятников новой цивилизации, перенесенные на берега Нила гением Франции.**

Но эти идеи выражены в ностальгическом ключе, поскольку в Египте, как считает Шатобриан, отсутствие Франции равносильно отсутствию свободного правления и счастья народа. Кроме того, после Иерусалима Египет оказывается всего лишь своего рода духовной антивершиной (*anticlimax*). После политического комментария по поводу пагубного состояния государства Шатобриан задает себе рутинный вопрос о «различии», возникшем в результате исторического развития: как может эта дегради-

* Ibid. P. 1126–1127, 1049.

** Ibid. P. 1137.

ровавшая тупая толпа «мусульман» населять те же земли, что и их прежние, столь непохожие на них обитатели, которые так поразили Геродота и Диодора?

Вот достойное прощание с Египтом, откуда он направляется в Тунис, к руинам Карфагена и, наконец, домой. И еще одна примечательная вещь: в Египте, поскольку ему удалось лишь издали полюбоваться пирамидами, он постарался отправить туда кого-то, кто написал бы его (Шатобриана) имя на камне, добавив, обращаясь к нам, что «следует исполнить эти скромные обязанности благочестивого путешественника». Обычно проходят мимо этой забавной детали из банальностей путешествия. Однако как предуготовление к самой последней странице *Itinéraire* она оказывается чем-то более важным, чем казалось с первого взгляда. Говоря о своем 21-летнем проекте познать «*tous les hasards et tous les chagrins*»⁷⁷ как об изгнании, Шатобриан элегически замечает, что каждая из его книг был в действительности своего рода продолжением его существования. Человек без крова и без возможности обрести таковой, он видит себя уже далеко не юным. Если небо дарует ему вечный покой, говорит он, он обещает в молчании посвятить себя возведению «*monument à ma patrie*».⁷⁸ Единственное, что у него осталось на земле — это его произведения, чего, если имя его будет жить, вполне достаточно, а если умрет — слишком много.*

Эти заключительные строки отсылают нас вновь к желанию Шатобриана запечатлеть свое имя на камнях пирамид. Теперь понятно, что эти выдержанные в эгоистическом духе восточные мемуары дают нам неизменно демонстрируемый и неустанно повторяемый опыт его Я. Письмо было для Шатобриана делом жизни, будь он только жив, ни один кусок камня не должен был оставаться вне его дескриптивного охвата. Если у Лэйна на порядок нарратива давит авторитет науки, то у Шатобриана ему

* Ibid. P. 1148, 1214.

предстояло трансформироваться в утверждение воли эгоистического, переменчивого индивида. Если Лэйн был готов пожертвовать своим Я ради ориенталистского канона, то Шатобриан готов был сделать все, чтобы сказанное им полностью зависело только от него. Однако ни одному из этих авторов не удалось убедить потомков плодотворно продолжить его путь. Лэйн ввел в оборот безличность технической дисциплины: его работами будут пользоваться, но только не как человеческим документом. С другой стороны, Шатобриан видел, что его писания, подобно столь символично оставленному на пирамиде имени, будут обозначать его Я. Если же нет, если он, пытаясь продолжить жизнь в своих трудах, потерпит неудачу, это будет простым излишеством, ненужным штрихом.

И хотя все путешественники на Восток после Шатобриана и Лэйна учитывали их труды (в некоторых случаях вплоть до дословного копирования), их наследие воплощает в себе судьбу ориентализма и открывающийся перед ним небогатый выбор. Можно заниматься либо наукой, как Лэйн, либо самовыражением, как Шатобриан. Недостатки первого пути связаны с безличной уверенностью Запада в том, что возможно описывать общие, коллективные явления, а также со свойственной ему тенденцией искать реальность не столько на Востоке как таковом, сколько в своих собственных впечатлениях о нем. Недостатки самовыражения состоят в том, что автор здесь неизбежно скатывается к уравниванию Востока со своими личными фантазиями, пусть даже это фантазии действительно самого высокого эстетического порядка. Конечно же, ориентализм оказывал мощное воздействие на то, как описывали и характеризовали Восток, в обоих случаях. Однако такому влиянию вплоть до наших дней препятствует ощущение того, что Восток не является ни невозможно общим, ни отрешенно частным. Ждать от ориентализма живого ощущения восточного человека или даже социальной реальности — как обитателей современного мира — напрасное дело.

Влияние двух описанных мной альтернатив — Лэйна и Шатобриана, британской и французской — вот основная причина подобной лакуны. Рост знания — в особенности знания специализированного — процесс весьма нескорый. Будучи далеко не просто аддитивным и кумулятивным, рост знания — это процесс селективной аккумуляции, замещения, устранения, реформирования и настойчивости в пределах того, что называется исследовательским консенсусом. Легитимность знания в ориентализме на протяжении XIX века строилась не на авторитете религии, как прежде, до эпохи Просвещения, но на том, что можно назвать ресторативным, восстановительным цитированием (*restorative citation*) предшествующих авторитетов. Начиная с Саси, подход ученых-ориенталистов был сродни подходу естествоиспытателя, исследующего ряд текстуальных фрагментов, которые он впоследствии редактирует и систематизирует подобно тому, как реставратор старых эскизов мог собирать по несколько набросков вместе ради имплицитно содержащейся в них совокупной картины. А потому внутри своего цеха ориенталисты относились к работам друг друга в таком же режиме цитирования. Например, Бертон использовал «Сказки тысяча и одной ночи» и материалы по Египту опосредованным образом, *через* работу Лэйна, цитируя своего предшественника, соперничая с ним, но одновременно подтверждая его высокий авторитет. Свое путешествие на Восток Нерваль строил на основе вояжа Ламартина, а последний шел по пути Шатобриана. Коротко говоря, формой роста знания в ориентализме преимущественно выступало цитирование работ предшествующих ученых в этой сфере. Даже если на этом пути попадался новый материал, ориенталист судил о нем на основе взглядов, идеологий и направляющих тезисов предшественников (как это часто и делают ученые). Строго говоря, ориенталисты после Саси и Лэйна переписывали Саси и Лэйна, а паломники после Шатобриана переписывали Шатобриана. Из всего этого сложного сплетения пе-

реписываемых текстов реалии современного Востока систематически исключались, в особенности когда такие талантливые паломники, как Нерваль и Флобер, отдавали предпочтение лэйновским описаниям перед тем, что видели своими глазами.

В системе знаний о Востоке сам Восток в большей степени оказывается местом (*place*), нежели *топосом* (*topos*), набором референций, скоплением характеристик, имеющим своим истоком, скорее, выдержки и текстовые фрагменты, цитаты из работ предшественников, прежние плоды работы воображения или же амальгаму всего этого вместе. Непосредственное наблюдение или обстоятельное описание Востока — это фикции, представленные работами о Востоке, хотя и это все полностью вторично по отношению к систематическим задачам иного рода. Для Ламартина, Нерваля и Флобера Восток — это репрезентация канонического материала, направляемая эстетической и авторской волей, способной привлечь читателя. И тем не менее все три названных автора выступают от лица ориентализма или какого-то из его аспектов, даже если, как отмечалось ранее, исключительная роль отводится нарративному сознанию. Далее мы увидим, что, несмотря на всю свою эксцентричную индивидуальность, это нарративное сознание в конце концов обнаружит, подобно Бувару и Пекюше, что паломничество — это всего лишь форма копирования.

Отправляясь в путешествие на Восток в 1833 году, Ламартин как о своей мечте говорил о «un voyage en Orient [était] comme un grand acte de ma vie intérieure».⁷⁹ Он весь — собрание предрассудков, симпатий, склонностей: он ненавидит римлян и Карфаген, но любит евреев, египтян и индусов, он даже собирался стать их Данте. Вооружившись официальным стихотворным «Adieu»⁸⁰ Франции, в котором перечисляются все его планы относительно Востока (*Orient*), он оправляется на восток (*East*). Поначалу все, что он встречает, либо подтверждает его поэтические предвидения, либо подстегивает его склонность к анало-

гиям. Леди Эстер Стенхоуп (Hester Stanhope)⁸¹ — это Цирцея пустыни, Восток — это «*patrie de mon imagination*»,⁸² арабы — примитивный народ, библейская поэзия запечатлена в земле Ливана, Восток свидетельствует о привлекательной масштабности Азии и о сравнительной малости Греции. Добравшись до Палестины, он вскоре превращается в неисправимого созидателя воображаемого Востока. Он утверждает, что равнины Ханаана лучше представлены в работах Пуссена и Лоррена (Lograin). Из «перевода» (translation), как он называл его ранее, этот вояж теперь превращается в молитву и в большей степени подвергает испытанию его память, душу и сердце, нежели глаза, ум и ли дух.*

Это искреннее признание полностью раскрывает аналогическое и реконструктивное (и к тому же недисциплинированное) усердие Ламартина. Христианство — это религия воображения и воспоминаний, а поскольку Ламартин уверен, что представляет собой тип ревностного верующего, то сам отпускает себе этот грех. Список его тенденциозных «наблюдений» можно продолжать до бесконечности: встреченная женщина напоминает ему Гайдэ из «Дон Жуана»;⁸³ отношения между Иисусом и Палестиной подобны отношениями между Руссо и Женовой; реальная река Иордан менее важна, чем пробуждаемые ею в чьей-то душе «тайны»; восточные люди в целом и мусульмане в особенности ленивы, их политики взбалмошны и капризны, пристрастны и лишены будущего. Другая женщина напоминает ему сюжет из «Аталы»; ни Тассо, ни Шатобриан (чей пример, по-видимому, часто привлекает в любом ином случае небрежный эгоизм Ламартина) не смогли понять Святую землю правильно — и т. д. Его заметки об арабской поэзии, о которой он рассуждает весьма самоуверенно, не

* *De Lamartine, Alphonse. Voyage en Orient. 1835; reprint éd., Paris: Hachette, 1887. Vol. 1. P. 10, 48–49, 179, 178, 148, 189, 118, 245–246, 251.*

оставляют сомнений в полном незнании им языка. Для него имеет значение лишь то, что в ходе путешествий по Востоку тот открывается как *la terre des cultes, des prodiges*⁸⁴ и что сам он и есть назначенный судьбой певец Востока на Западе. Без тени самоиронии он провозглашает:

Арабская земля — земля чудес; здесь все цветет и всякий протак или фанатик здесь может стать пророком в свой черед.*

Он стал пророком просто потому, что побывал на Востоке.

К концу повествования Ламартин достиг цели паломничества, Гроба Господня — начала и конца всякого времени и пространства. Он уже в достаточной мере подобрал в себя реальность, чтобы захотеть вновь вернуться к чистому созерцанию, одиночеству, философии и поэзии.**

Возвысившись над географическим Востоком (*Orient*), он трансформировался в позднего Шатобриана, обследуя восток (*East*) так, как будто это была его личная (или на худой случай французская) провинция, готовая отдать себя на милость европейских сил. Из путешественника и паломника в реальном времени и пространстве Ламартин превратился в трансперсональное эго, равняя себя по силе и сознанию со всей Европой в целом. Перед собой он видит Восток накануне неминуемого грядущего распада, попавшим под власть европейских сил и освященным сюзеренитетом Европы. Так в итоговом взоре Ламартина Восток возрождается под властью Европы.

Такого рода сюзеренитет, освященный как право Европы, будет состоять главным образом в праве оккупировать ту или иную территорию, равно как и побережья, для того чтобы основывать там свободные города, европейские колонии или коммерческие порты по необходимости...

* *Ibid.* Vol. 1. P. 363; Vol. 2. P. 74–75; Vol. 1. P. 475.

** *Ibid.* Vol. 2. P. 92–93.

Однако Ламартин и на этом не останавливается. Он заходит гораздо дальше. Восток — тот самый Восток, который он только что видел и где он только что побывал — характеризуется так: «нации без территории, *patrie*,⁸⁵ прав, законов или безопасности, ... страстно жаждущие найти приют» в европейской оккупации.*

Среди всех созданных ориентализмом образов Востока нигде нет вывода столь же цельного в буквальном смысле, как этот. Для Ламартина паломничество было связано не только с проникновением на Восток властолюбивого сознания, но также и фактическую элиминацию этого сознания в результате обретения им доступа к своего рода безличному контролю над Востоком. Подлинная идентичность Востока чахнет, превращаясь в набор последовательных фрагментов, воспоминаний Ламартина об увиденном, которые позже будут собраны и поданы как возрожденная мечта Наполеона о мировой гегемонии. Если у Лэйна человеческая идентичность растворяется в научной сетке египетских классификаций, то у Ламартина сознание полностью выходит за пределы своих нормальных границ. Поступая так, он повторяет путешествие Шатобриана и его образы лишь затем, чтобы пойти дальше, в сферу абстракций Шелли и Наполеона, которые тасовали миры и народы подобно картам на столе. То, что остается в прозе Ламартина от Востока — и вовсе несущественно. Его планы относительно Востока превыше геополитической реальности; места, которые он посетил, народы, которые он видел, опыт, который он приобрел, — все это в итоге сводится к нескольким отзвукам в высокопарных обобщениях. Последние следы конкретики исчезают в

* Ibid. Vol. 2. P. 526–527, 533. См. две важные работы французских авторов о Востоке: *Carré, Jean-Marie. Voyageurs et écrivains français en Egypte. 1 vols. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932*, и *Taha-Hussein, Moënis. Le Romantisme français et l'Islam. Beirut: Dar-el-Maeref, 1962*.

«résumé politique»,⁸⁶ которым завершается его «Путешествие на Восток».

Трансцендентному квазинациональному эгоизму Ламартина мы должны противопоставить позиции Нерваля и Флобера. Ориентальные работы играют существенную роль в их *oeuvre*⁸⁷ в целом, значительно большую, чем проникнутое духом империализма «Путешествие» Ламартина в его *oeuvre*. Тем не менее оба они, как и Ламартин, пришли на Восток, подготовленные обширным чтением классиков, современной литературы и академического ориентализма. По поводу этой подготовки Флобер гораздо более искренен, чем Нерваль, который в своих «Les Filles du feu»⁸⁸ уклончиво сообщает, что все, что ему известно о Востоке — это полузабытые воспоминания, оставшиеся от школьного образования.* Однако само «Путешествие на Восток» явно противоречит сказанному, хотя демонстрирует менее систематическое и менее упорядоченное знание реалий Востока, чем у Флобера. Однако важнее то, что оба автора (Нерваль в 1842–1843 годах и Флобер в 1849–1850 годах) извлекли из своих путешествий на Восток большую личную и эстетическую пользу, чем какие-либо прочие путешественники в XIX веке. Немаловажно так же и то, что оба они были подлинными гениями, и оба с головой ушли в те аспекты европейской культуры, которые способствовали сочувственному, пусть и извращенному, видению Востока. Нерваль и Флобер принадлежали к тому сообществу мысли и чувства, которое описал Марио Праз (Praz) в своей «Романтической агонии»,⁸⁹ сообществу, для которого воображаемые экзотические места, культивирование садомазохистских вкусов (Праз называл это *альголагнией* (algolagnia)), замороженность темой смерти и ужаса, образом роковой женщины, таинственности и оккультизма,— все эти мотивы в итоге

* *De Nerval, Gérard. Les Filles du feu // Oeuvres / Éds Albert Béguin and Jean Richet. Paris: Gallimard, 1960. Vol. 1. P. 297–298.*

слились воедино в творчестве таких авторов, как Готье (который и сам находился под очарованием Востоком), Суинберна, Бодлера и Гюйсманса (Huysmans).^{* 90} Для Нерваля и Флобера такие женские образы, как Клеопатра, Саломея и Изида, имели особое значение, и не случайно в их творчестве, как и в ходе поездок на Восток, особую значимость для них приобретали женские типы легендарного, пробуждающего фантазию и ассоциации рода.

Кроме того, в свой общий культурный подход Нерваль и Флобер привнесли и личную мифологию, в которую Восток входит и сюжетно, и структурно. Обоих их затронул восточный ренессанс, как его понимал Кинэ и другие: они искали вдохновения в легендарной древности и экзотике. Для них обоих, однако, паломничество на Восток было поиском чего-то, имеющего, скорее, личный характер: Флобер искал свое «отечество», как это назвал Жан Брюно (Bruneau),^{**} в местах зарождения религий, образов и классической древности. Нерваль искал — или же просто следовал за ними — следы своих личных переживаний и мечтаний, как некогда Йорик у Стерна.⁹¹ Для них обоих Восток был местом *дежа вю*, и для обоих — со свойственной эстетическому воображению художественной экономией — он стал тем местом, куда они вновь и вновь возвращались после того, как реальное путешествие было закончено. Для всех них Восток в этом качестве был неисчерпаем, пусть даже в их работах часто можно найти следы разочарования, неудовлетворенности и разоблачения тайн.

Первостепенная важность Нерваля и Флобера для изучения подобного рода ориенталистского сознания в XIX веке обусловлена тем, что они творили, находясь под влиянием ориентализма того рода, который мы обсуждали выше, хотя и сохраняли при этом определенную независимость. Во-первых, дело в масштабе работы. Свое «Путе-

^{**} Bruneau, Jean. Le «Conte Orientale» de Flaubert. Paris: Denoel, 1973. P. 79.

шествие на Восток» Нерваль писал как собрание путевых заметок, набросков, историй и фрагментов. Предубеждения относительно Востока можно найти и в его «Химерах», и в письмах, и в некоторых других художественных произведениях. Творчество Флобера как до, так и после путешествия, пропитано Востоком. Восток появляется в «Путевом дневнике» («Carnets de Voyage») и в первой редакции «Искушения Св. Антония» (а также в двух последних версиях), в «Иродиаде» и «Саламбо» и в многочисленных читательских пометах, сценариях и незаконченных рассказах, которые глубоко и внимательно изучил Брюно.* Отзвуки ориентализма слышны также и в двух других из основных произведений Флобера. В целом, оба они — и Нерваль, и Флобер — постоянно разрабатывали восточный материал и разнообразными способами использовали его в собственных эстетических проектах. При этом нельзя сказать, чтобы восточная тема занимала в их творчестве проходное место. В отличие от таких авторов, как Лэйн (из сочинений которого оба эти автора беззастенчиво заимствовали), Шатобриан, Ламартин, Ренан, Саси, — их Восток был не столько понят, усвоен, редуцирован и систематизирован, сколько прожит, использован эстетически и имагинативно как вместилище возможного. Первостепенное значение для них имела структура работы как свободного эстетического и личного факта, а не способ, которым при желании можно было бы эффективно овладеть Востоком или зафиксировать его графически. Их это никогда ни вбирало Восток в себя, ни полностью отождествляло его с документальным и текстуальным знанием (иными словами, с официальным ориентализмом).

С одной стороны, масштаб их работы с Востоком далеко выходит за пределы, налагаемые ортодоксальным ориентализмом. С другой стороны, предмет их деятельности — нечто большее, чем просто ориентальная, или ори-

* См.: Bruneau in *ibid.*

енталистская, работа (хотя они на свой лад тоже ориентализировали Восток). Это совершенно осознанная игра с ограничениями и вызовами, которые представляли для них Восток и знание о нем. Нерваль, например, уверен, что должен привнести жизнь в то, что видит перед глазами, поскольку, как он говорит,

Небо и море все еще там, небо Востока и море Ионии
каждое утро шлют друг другу божественный поцелуй любви;
но земля мертва; мертва, потому что человек убил ее, а
боги покинули ее.

Если Восток и продолжает жить теперь, когда его боги покинули его, то лишь благодаря плодотворным усилиям Нерваля. В «Путешествии на Восток» нарративное сознание — этот неизменно энергичный голос, пробирающийся сквозь лабиринты восточного бытия и вооруженный, как сообщает нам Нерваль, двумя арабскими словами: «тайеб» (*tayeb*), словом одобрения, согласия, и «мафиш» (*mafisch*), словом несогласия, отрицания. Эти два слова позволяют ему избирательно соприкоснуться с противоречивым восточным миром, общаться и выпытывать его тайные принципы. Он склонен признать, что Восток — это «le pays des rêves et de l'illusion»,⁹² которая подобно парандже, на которую повсюду в Каире натывается взгляд, скрывает глубокий, неисчерпаемый омут женской сексуальности. Нерваль повторяет опыт Лэйна по раскрытию роли брака в исламском обществе, но в отличие от последнего он не связывает себя с женщиной. Его связь с Зейнаб — более социальная обязанность.

Я должен соединиться с простодушной юной девушкой, с которой меня связывает священная почва, служащая для всех нас первой родиной. Я должен омыть себя в животворящих источниках человечества, из которых истекает поэзия и вера наших отцов! ... Я хотел бы прожить свою жизнь как роман и с радостью оказался бы на месте одного из тех деятельных и решительных героев, которые

хотели любой ценой создать вокруг себя драму, узел сложности, словом, породить действие.*

Нерваль инвестирует самого себя в Восток, создавая не столько романтический нарратив, сколько вечное намерение — никогда полностью не реализованное — слить воедино сознание и физическое действие. Такой антинарратив, такое парапаломничество — это уход в сторону от дискурсивной завершенности того рода, что представляли себе прежние писавшие о Востоке авторы.

Связанный с Востоком физически и симпатически, Нерваль непринужденно бродит среди его сокровищниц, в культурной (преимущественно женственной) среде, помещая в Египте в особенности тот материнский «центр, одновременно и таинственный, и доступный», из которого исходит всякая мудрость.** На эти части прихотливого, манерного повествования, выдержанного в восточном стиле, накладывают свой отпечаток его впечатления, мечты и воспоминания. Тягостные реалии путешествия — в Египет, Ливан, Турцию — перемежаются с намеренными уходами в сторону, как будто Нерваль повторяя «Itinéraire» Шатобриана, использовал тайный (underground), хотя и гораздо менее имперский и очевидный путь. Мишель Бютор (Butor) удачно выразил эту мысль:

На взгляд Нерваля, путешествие Шатобриана остается скольжением по поверхности, тогда как его собственное путешествие рассчитано с использованием дополнительных центров и преддверием контуров, окружающих главных центров. Это позволяет ему с помощью параллакса показать все аспекты ловушки, таящейся в нормальных центрах. Слоняясь по улицам и окрестностям Каира, Бейрута или Константинополя, Нерваль постоянно ожидает чего-то, что позволит ему ощутить простирающиеся под

* *Nerval. Voyage en Orient // Oeuvres. Vol. 2. P. 68, 194, 96, 342.*

** *Ibid. P. 181.*

Римом, Афинами и Иерусалимом пещеры [главные города «Itinéraire» Шатобриана]...

Как и у Шатобриана, эти три города перекликаются между собой — Рим с его императорами и Папами, собирая наследие, завет Афин и Иерусалима — в близкую связь вступают ... и пещеры у Нерваля.*

Даже два крупных сюжетных эпизода — «Сказание о калифе Хакиме» и «Сказание о королеве утра», которые, по-видимому, должны передавать прочный, цельный нарративный дискурс, как кажется, влекут Нерваля прочь от «открытой» (overground) завершенности, ставя на грань непрерывного блуждания во внутреннем мире парадокса и мечты. Обе сказки имеют дело с множественной идентичностью, один из этих мотивов — заявленный в явной форме — инцест, и оба они возвращают нас к квинтэссенции нервалевского мира Востока — неясных, текучих снов, бесконечно множащихся вне пределов ясности, определенности и материальности. По завершении путешествия, когда по пути на европейский континент Нерваль прибыл на Мальту, он понял, что теперь находится в «le pays du froid et des orages, et déjà l'Orient n'est plus pour moi qu'un de ses rêves du matin auxquels viennent bientôt succéder les ennuis du jour».**⁹³ В его «Путешествии» заметно, что многие страницы буквально заимствованы из «Современных египтян» Лэйна, но даже их рассудительная уверенность уступает этой бесконечно текучей, пещеристой стихии — Востоку Нерваля.

В его *Carnet* (путевом дневнике) мы находим два текста, важных для понимания того, до какой степени его Восток отличается от всего, что хоть отчасти напоминает ориенталистскую концепцию Востока, пусть даже его собствен-

* *Butor, Michel*. Travel and Writing. Trans. John Powers and K. Lisker // Mosaic. Fall 1974. Vol. 8, no. 1. P. 13.

** *Nerval*. Voyage en Orient. P. 628.

ная работа до некоторой степени зависит от ориентализма. В первом тексте он стремится к тому, чтобы собрать в опыте и памяти все подряд: «Je sens le besoin de m'assimiler toute la nature (femmes étrangères). Souvenirs d'y avoir vécu». Второй фрагмент несколько конкретизирует первый: «Les rêves et la folie ... Le désir de l'Orient. L'Europe s'élève. Le rêve se réalise ... Elle. Je l'avais fuie, ja l'avais perdue ... Vaisseau d'Orient».*⁹⁴ Восток олицетворяет для Нерваля ту самую эфемерную женщину, которую он всегда искал в своих грезах. Именно она находится в центре его Востока одновременно и как желание, и как утрата. «Vaisseau d'Orient» — сосуд Востока — таинственно намекает то ли на женщину как сосуд, хранящий в себе Восток, то ли, возможно, на самого Нерваля как сосуд Востока, его литературный *voyage*. В любом случае Восток определен как комеморативное *отсутствие*.

Чем еще можно объяснить, что в работе столь оригинальной и индивидуальной по стилю, как «Путешествие» Нерваля, он беззастенчиво использует обширные фрагменты из работы Лэйна в качестве *своих собственных* описаний Востока? Возникает впечатление, что, потерпев неудачу и в поисках устойчивой восточной реальности и в попытках привести в систематический порядок собственные репрезентации Востока, Нерваль прибегнул к заемному авторитету канонизированного ориенталистского текста. После его вояжа земля остается мертвой, и независимо от блестяще исполненного, хоть и несколько фрагментарного воплощения в «Путешествии», его Я также продолжает оставаться ничуть не менее отуманенным и изношенным, чем прежде. А потому остается ощущение, что Восток ретроспективно принадлежит к негативной сфере, где его единственно возможным сосудом оказываются неудачные рассказы, неупорядочные хроники, простые переводы школьных текстов. Как бы то ни было,

* Ibid. P. 706, 718.

Нерваль не пытается спасти свой проект откровенной уступкой французским планам на Востоке, хотя и обращается за поддержкой к ориентализму.

В отличие от негативного видения опустошенного Востока Нервалем взгляд Флобера в значительной мере материален и телесен. В его путевых заметках и письмах мы видим человека, скрупулезно отмечающего события, людей и обстоятельства, наслаждающегося их *эксцентричностью*. При этом он никогда не пытается преуменьшить имеющиеся на его взгляд несоответствия. В том, что он пишет (или, возможно, потому, что он пишет) главное достоинство в том, что он берет нечто бросающееся в глаза и превращает его в тщательно выстроенную фразу. Например, «Надписи и птичьи отметины — единственное в Египте, что производит какое-то впечатление жизни».* Иногда его вкус склонен к извращениям, принимающим подчас вид сочетания крайнего животного начала, почти гротескных мерзостей, с исключительной интеллектуальной утонченностью. Однако этот особый род извращенности нужно не столько наблюдать, сколько изучать, он составляет важный элемент литературного творчества Флобера. Привычные оппозиции, или, как их назвал Гарри Левин, амбивалентности, наполняющие работы Флобера, — плоть против ума, Саломея против Св. Иоанна, Саламбо против Св. Антония** — нашли могучее подтверждение в том, что он увидел на Востоке, или, учитывая его эклектичное образование, в том, что он смог в

* Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour. Trans, and ed. Francis Steegmuller. Boston: Little, Brown & Co., 1973. P. 200. Я также использовал ряд текстов, в которых можно найти «восточный» материал Флобера: Oeuvres complètes de Gustave Flaubert. Paris: Club de l'Honnête homme, 1973. Vols. 10, 11; Les Lettres d'Egypte, de Gustave Flaubert / Éd. A. Youssef Naaman. Paris: Nizet, 1965; *Flaubert. Correspondance* / Éd. Jean Bruneau. Paris, Gallimard, 1973. Vol. 1. P. 518 ff.

** *Levin, Harry*. The Gates of Horn: A Study of Five French Realists. New York: Oxford University Press, 1963. P. 285.

этой смеси знания и плотской вульгарности разглядеть. В Верхнем Египте его потрясло древнее египетское искусство — его утонченность и заведомая безнравственность: «Неужели столь грязные картинки были уже в такой древности?» То, насколько Восток в действительности больше ставил вопросов, чем их разрешал, свидетельствует следующий пассаж.

Ты [Флобер обращается к матери] спрашиваешь меня, соответствует ли Восток тому, что я ожидал увидеть? Да, соответствует. Более того, он идет значительно дальше того плоского представления, которое у меня было о нем прежде. Я нашел ясно выраженным все то, что в моем сознании было лишь туманно. На место предубеждений стали факты — причем столь уместно, что мне иногда казалось, будто я внезапно наткнулся на давно забытые сны.*

Творчество Флобера столь сложно и многогранно, что любое простое сообщение об его ориентальных работах неизбежно оказывается схематичным и безнадежно неполным. Тем не менее в контексте, заданном другими писавшими о Востоке авторами, ряд основных черт флюберовского ориентализма можно выявить вполне отчетливо. Делая скидку на разницу между откровенными личными произведениями (письмами, путевыми заметками, записными книжками) и официальным эстетическим письмом (романы и повести), можно отметить, что ориентальная перспектива Флобера коренится в устремленных на восток и на юг поисках «воображаемой альтернативы», что «означает пышные цвета в сравнении с серой тональностью французского провинциального ландшафта. Я имел в виду яркое зрелище вместо скучной рутины, извечную тайну вместо набившего оскомину».** Однако когда Флобер действительно оказался там, Восток поразил его своей старческой дряхлостью. Как и весь прочий ориентализм, ориен-

* Flaubert in Egypt. P. 173, 75.

** Levin. Gates of Horn. P. 271.

тализм Флобера носит ревайвалистский характер: именно он должен вернуть Восток к жизни, он должен открыть его самому себе и своим читателям, и именно его опыт в книгах и на месте, его язык должны свершить это чудо. Романы Флобера о Востоке полны исторических и научных реконструкций. Карфаген в «Саламбо» и порождения воспаленного воображения Св. Антония — это эстетические плоды обширной начитанности Флобера в источниках (преимущественно западных) по религиям Востока, военному искусству, ритуалам и общественной жизни.

То, что удерживает официальная эстетическая работа сверх и помимо следов ненасытного чтения и правки, — это память о путешествии на Восток. *Bibliothèque des idées reçues*⁹⁵ гласит, что ориенталист — это «un home qui a beaucoup voyagé»,^{* 96} однако в отличие от многих таких путешественников Флобер нашел своим вояжам достойное применение. Большая часть его опыта воплотилась в сценической форме. Флобера привлекает не только содержание того, что он видит — как Ренан, — но и то, *как* он это видит, тот способ, каким Восток, пусть подчас и ужасный, но неизменно влекущий к себе, раскрывается перед ним. Флобер — вот наилучшая для Востока аудитория:

... госпиталь Каср эль-'Айни (Kasr el-'Aini). В хорошем состоянии. Работа Клота Бея — его рука чувствуется и поныне. Изрядные случаи сифилиса в палате мамелюков Аббаса, у некоторых он на заднице. По знаку врача все встают на своих постелях, распускают поясные ремни (это похоже на армейское упражнение) и раскрывают анусы пальцами, чтобы показать шанкры. Чудовищная инфундибула, у одного волосы растут внутрь ануса. У одного старика пенис полностью лишен кожи. Я отшатнулся от зловония. Рахит: руки скрючены назад, ногти длинные, как клыки; ребра видны, как у скелета; все тело фантастически тощее, а на голове белесый венчик проказы.

* *Flaubert*. Catalogue des opinions chic // Oeuvres. Vol. 2. P. 1019.

Прозекторская: ... на столе лежит широко раскрытый труп араба, прекрасные черные волосы ...*

Зловещие подробности этих сцен Флобер использует потом во многих сценах в своих произведениях, где болезнь предстает перед нами как клиническое событие. Завороженность анатомированием и красотой напоминает, например, финальную сцену «Саламбо», достигающую кульминации в церемониальной смерти Мато. В подобных сценах чувства отвращения или симпатии полностью подавлены, важно лишь точно передать детали.

Самым известным моментом восточного путешествия Флобера является эпизод с Кучук Ханем,⁹⁷ знаменитой египетской танцовщицей и куртизанкой, которую он встретил в Вади Халфа (Wadi Halfa).⁹⁸ У Лэйна он читал об *алмехах* и *хавалах* (almehs and khawals), девочках и мальчиках-танцовщиках, соответственно, однако, скорее воображение, нежели текст Лэйна, позволило ему мгновенно понять и насладиться метафизическим парадоксом профессии *алмех*, а также значением ее имени. (В «Победе» Джозеф Конрад повторил наблюдение Флобера, сделав свою героиню музыкантшу Альму неотразимо привлекательной и опасной для Алекса Хейста.) *Алмах* (alemah) по-арабски означает «образованная женщина». Такое имя давали в консервативном египетском обществе в XVIII веке тем женщинам, которые достигли совершенства в декламации стихов. К середине XIX века этот титул использовался как своего рода название гильдии танцовщиц, занимавшихся также и проституцией. Именно такой женщиной была Кучук Ханем, чьим танцем «L'Abeille»⁹⁹ Флобер любовался, прежде чем отправиться с ней в постель. Она с ее образованной чувственностью, деликатностью и (согласно Флоберу) бездумной грубостью, несомненно, послужила прототипом для ряда женских персонажей в его произведениях. Особенно ему нрави-

* Flaubert in Egypt. P. 65.

лось в Кучук Ханем то, что она, казалось, не предъявляет на него никаких прав, тогда как «тошнотворный запах клопов чарующе сливался с «ароматом ее пахнувшей сандалом кожи». После путешествия он писал Луизе Коле (Colet), уверяя ее, что «восточная женщина — это не более чем машина: ей все равно, что тот мужчина, что этот». Бессловесность Кучук и ее неукротимая сексуальность позволили душе Флобера погружаться в размышления, чья мучительная власть над ним напоминает нам Делорье и Фредерика Моро в финале «Воспитания чувств».

Что до меня, то я в страхе закрыл глаза. Смотри, как это прекрасное создание спит (она храпела, ее голова лежала у меня на руке: я просунул указательный палец под ее ожерелье), моя ночь была одним длинным, бесконечно ярким сном — вот почему я остался. Я думал о ночах, проведенных в парижских борделях — целый ряд старых воспоминаний нахлынул на меня, — и я думал о ней, о ее танце, голосе, когда она пела песню, которая для меня была лишена смысла и в которой я не мог разобрать ни слова.*

Восточная женщина — это повод и возможность помечтать. Флобера привела в восторг ее самодостаточность, эмоциональная беззаботность, а так же то, что, лежа рядом с ним, она не мешала ему думать. Скорее, не столько реальная женщина, сколько проявление впечатляющей, но невыразимой в слове женственности, Кучук стала прототипом Саламбо и Саломеи, а также исходящих от женщины плотских искушений, объектом которых был Св. Антоний. Как и царица Савская (которая также танцевала «Пчелу»), она могла бы сказать — если только вообще могла говорить — «Je ne suis pas une femme, je suis un monde».**¹⁰⁰ Если взглянуть на нее под другим углом зрения, Кучук — это волнующий символ плодородия, исключительно яркое проявление Востока с ее буйной и по-видимости безграничной

* Ibid. P. 220, 130.

** *Flaubert. La Tentation de Saint Antoine // Oeuvres. Vol. I. P. 85.*

сексуальностью. Ее дом неподалеку от верховий Нила занимает место, структурно аналогичное тому, где в «Саламбо» хранилось покрывало Танит — богини, прозванной *Omniféconde*.^{* 101} Однако как Танит, Саломея и сама Саламбо, Кчук была обречена оставаться бесплодной, губительной, лишенной потомства. Степень, до какой она, как и весь восточный мир, усилили у Флобера чувство собственной бесплодности, видно из следующего пассажа.

В нашем распоряжении — большой оркестр, богатая палитра, разнообразные ресурсы. Мы знаем больше разных хитростей и уловок, чем, возможно, было известно когда-либо прежде. Однако нам не хватает внутреннего принципа, души вещей, самой идеи субъекта. Мы делаем заметки, совершаем путешествия: пустота! Пустота! Мы становимся учеными, археологами, историками, докторами, сапожниками, людьми вкуса. Что толку с того? Что такое сердце, жизненная сила, кровь? С чего начинать? Куда идти? Мы хороши только в обмане, играем во множество языковых игр, балуемся часами: только не занимаемся делом! Эякулировать, зачать дитя!^{**}

Весь восточный опыт Флобера, поразительный или разочаровывающий, пронизывает неизменная ассоциация между Востоком и сексом. Флобер не первый и не самый яркий пример этого исключительно устойчивого мотива в отношении Запада к Востоку. И действительно, хотя сам по себе этот мотив и остается неизменным, гений Флобера сумел как никто другой придать ему художественное достоинство. Почему до сих пор кажется, что Восток манит не только плодородием, но и сексуальным посулом (и угрозой), неустанной чувственностью, безграничным желанием, глубокой генеративной энергией,—

^{*} См.: *Flaubert. Salammbô // Oeuvres*. Vol. 1. P. 809 ff. См. также: *Shroder, Maurice Z. On Reading «Salammbô» // L'Esprit créateur*. Spring 1970. Vol. 10, no. 1. P. 24–35.

^{**} *Flaubert in Egypt*. P. 198–199.

об этом стоит поразмышлять. Но все же это, несмотря на частые упоминания, лежит вне сферы моего анализа. Тем не менее нужно признать важность этого сюжета, коль скоро он вызывает у ориенталистов сложные реакции, подчас даже пугающие открытия относительно самих себя, и Флобер в этом смысле представляет интерес.

Восток заставил его вновь задуматься о собственных человеческих и технических возможностях. Восток не отвечал на его присутствие, как не отвечала и Кучук. Наблюдая протекающую перед глазами жизнь, Флобер, как и прежде него Лэйн, ощущал отстраненное бессилие, возможно, им самим навеянное нежелание войти внутрь и стать частью того, что он видел вокруг. Это было его вечной проблемой, она проявилась еще до путешествия на Восток, оставалась и после. Флобер признавал за собой эту проблему, лекарством от которой в его творчестве (в особенности в ориентальном творчестве, вроде «Искушения Св. Антония») был акцент на энциклопедической *форме* подачи материала ценой человеческого контакта (*engagement*) с жизнью. Действительно, Св. Антоний — именно тот человек, для которого реальность и есть ряд книг, зрелищ и представлений, разворачивающихся перед его взором и искушающих его. Все недюжинные познания Флобера структурированы — как удачно отметил Мишель Фуко — как театральная, фантастическая библиотека, проходящая перед взором анахорета;* этот парад несет на себе следы воспоминаний Флобера о Каср эль-'Айни (армейские упражнения сифилитиков) и танце Кучук. Точнее, Св. Антоний — это девственник, для которого искушения принимают прежде всего сексуальную форму. Раскрыв перед нами все эти опасные грезы, он наконец получает возможность заглянуть в биологические процессы жизни. Его безумно влечет к тому, чтобы увидеть зарождающиеся жизни — зрелище, для которого сам Флобер во время

* *Foucault*. La Bibliothèque fantastique // Flaubert. La Tentation de Saint Antoine. P. 7–33.

пребывания на Востоке счел себя еще неготовым. Однако коль скоро Антоний безумен, вся сцена приобретает ироническое звучание. То, что ему обещано в итоге — желание *стать* материей, жизнью, — это всего лишь желание, осуществимо оно или нет, нам знать не дано.

Несмотря на всю энергию его рассудка и недюжинные способности интеллектуального восприятия, Флобер почувствовал на Востоке, что, во-первых, «чем больше концентрируешься на них [детаях], тем в меньшей степени удается ухватить целое», и, во-вторых, что «кусочки сами собой встают на место».* В лучшем случае это дает нам *захватывающую* форму, но Восток по-прежнему не подпускает к себе западного человека. На одном уровне — это личные трудности самого Флобера, и он ищет пути их разрешения (часть из которых мы уже рассмотрели). На другом, более общем уровне — это трудности *эпистемологические*, для разрешения которых и существует ориентализм как дисциплина. Однажды в ходе своего восточного путешествия Флобер посчитал, что эпистемологический вызов может также послужить толчком чему-то большему. Без того, что он называл духом или стилем, ум может «загнаться в археологии»: он имел в виду своего рода регламентированный антикварианизм, при помощи которого все экзотическое и причудливое получало четкие формулы в словарях, кодексах и, наконец, в того рода клише, что уже подверглось осмеянию в «*Dictionnaire des idées reçues*».¹⁰² В таком случае миром «управляли ли бы как колледжем. Учителя были бы законом. И все ходили бы в униформе».** Выступая против подобной внешней дисциплины, он, несомненно, чувствовал, что его собственный подход к экзотическому материалу, почерпный им за многие годы из книг и известный по собственному опыту, несравненно более привлекателен. У него по крайней мере

* Flaubert in Egypt. P. 79.

** Ibid. P. 211–212.

оставалось место для непосредственности, воображения и таланта, тогда как в шеренгах археологических томов не оставалось места ничему, кроме «научного знания». Флобер в большей степени, чем прочие романисты, был знаком с систематическим знанием, его плодами и результатами. Все это хорошо видно в описании злоключений Буваря и Пекюше, но столь же хорошо ощущается и комизм подобных результатов в таких областях, как ориентализм, чей книжный подход к миру также принадлежит к сфере *idées reçues*. А потому остается либо конструировать мир, наделяя его энергией и стилем, либо без усталости заниматься копированием в соответствии с безличными академическими правилами этой процедуры. В обоих случаях в отношении к Востоку это было откровенным признанием того, что есть и другой мир, помимо рутинных привязанностей, чувств и ценностей *нашего* западного мира.

Во всех своих романах Флобер связывал Восток с эскапизмом сексуальной фантазии. Эмма Бовари и Фредерик Моро томились по тому, чего в их пресной (или тревожной) буржуазной жизни были лишены, и что, как они понимали, легко можно было вызвать в грезах, облаченных в форму восточного клише: гаремы, принцессы и принцы, рабы, чадра, танцующие девушки и юноши, шербет, притирания и т. д. Репертуар хорошо известен не столько потому, что напоминает нам собственные путешествия Флобера и его одержимость Востоком, сколько потому, что здесь видна отчетливая ассоциация между Востоком и свободой распущенного секса. Мы также понимаем, что в Европе XIX века с ее растущим *обуржуазиванием* секс также подвергался высокой степени институционализации. С одной стороны, не было никакого «свободного» секса, а с другой — секс в обществе влек за собой целую сеть правовых, моральных и даже политических и экономических обязательств детально разработанного и явно обременительного рода. Точно так же, как колониальные владения, помимо их экономической выгоды для метрополии, были полезны

еще и тем, что туда можно было отсылать своенравных сынков, избыточное население, состоящее из преступников, нищих и прочих нежелательных лиц, так и Восток был тем местом, где каждый мог найти сексуальный опыт такого рода, который был недоступен в Европе. Фактически ни один из европейских писателей, писавших о Востоке или путешествовавших там в период после 1800 года, не избегал подобных поисков: Флобер, Нерваль, «Грязный Дик»¹⁰³ Бертон и Лэйн, — вот только наиболее значительные персоны в этом ряду. Среди писателей XX века можно упомянуть Жида, Конрада, Моэма и дюжину других авторов. Все они искали — думаю, будет вполне корректным сказать именно так — иной тип сексуальности, возможно, более близкий к либертинам и менее отягощенный чувством вины. Но даже такие поиски, повторенные достаточным количеством людей, могли стать (или уже реально стали) столь же зарегулированными и унифицированными, как и само научное знание. Со временем «восточный секс» превратился в такой же стандартный предмет потребления, как и любой другой товар массовой культуры. В результате читатели и писатели могли получить его и не отправляясь в действительности на Восток.

Определенно верно, что к середине XIX века во Франции, не меньше чем в Англии и остальной Европе, существовала процветающая индустрия знания того самого рода, которого так опасался Флобер. Издавалось огромное количество текстов, и, что более важно, повсюду появились специальные агентства и институты по его распространению и пропаганде. Как отмечают историки науки и познания, на протяжении XIX века происходит строгая и всеобъемлющая организация научных и образовательных полей. Исследование становится стандартным родом деятельности, существует регулируемый обмен информацией, существует соглашение относительно того, какие проблемы следует изучать и консенсус относительно соответствующих парадигм исследования и представления ре-

зультатов.* Обслуживающий восточные исследования аппарат стал частью этой сферы, и, несомненно, Флобер также имел его в виду, когда объявил, что «все будет приведено к общему порядку». Ориенталист перестал уже быть просто талантливым любителем-энтузиастом, и если еще оставался таковым, то наверняка испытывал проблемы с признанием его в качестве серьезного ученого. Быть ориенталистом означало получить университетскую подготовку в области востоковедческих наук (к 1850 году каждый значительный европейский университет имел полноценную программу по той или иной ориенталистской дисциплине). Это означало получение субсидий на организацию путешествий (скорее всего от одного из азиатских обществ, или же гранта от одного из фондов по проведению географических исследований, или же правительственного гранта). Это означало наличие публикаций в установленной форме (возможно, под шапкой одного из научных обществ или фондов по подготовке переводов с восточных языков). Как внутри цеха ученых-ориенталистов, так и для широкой публики в целом подобная унифицированная аккредитация, в которую облекалась ориенталистская наука в противовес личным свидетельствам и субъективным впечатлениям, и означала Науку.

Помимо подобной жесткой регуляции ориентальных сюжетов стремительно росло внимание к Востоку и со стороны Держав (как тогда называли ведущие европейские империи), в особенности к Леванту.¹⁰⁴ Даже после Чанакского договора 1806 года¹⁰⁵ между Оттоманской империей и Великобританией, восточный вопрос как никогда серьезно довлел над горизонтом средиземноморской Европы. Британские интересы на востоке (East) носили

* Об этом см.: Фуко М. Археология знания; см. также: Ben-David, Joseph. *The Scientist's Role in Society*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971. Также см.: Said, Edward W. *An Ethics of Language* // *Diacritics*. Summer 1974. Vol. 4, no. 2. P. 28–37.

более существенный характер, чем интересы Франции, но не следует при этом забывать ни о продвижении на Восток России (Самарканд и Бухара были заняты в 1868 году, транскаспийская железная дорога систематически расширялась), ни о действиях Германии и Австро-Венгрии. Однако интервенции в Северную Африку были для Франции частью не только ее исламской политики. В 1860 году во время столкновений между маронитами и друзами¹⁰⁶ в Ливане (предсказанных Ламартином и Нервалем) Франция поддержала христиан, а Англия — друзов. Центром всей европейской политики на востоке был вопрос о меньшинствах, чьи «интересы» великие державы, каждая со своей стороны, брали под защиту и обязались представлять. Евреи, греки и русские православные, друзы, черкесы и армяне, курды и разнообразные малые христианские секты, — всех их изучали, разрабатывали какие-то действия и использовали как для специально спланированных акций европейских держав, определяющих восточную политику, так и импровизаций в ходе импровизаций.

Я упомянул об этих сюжетах просто затем, чтобы поддержать живое ощущение напластования политических интересов, официального знания, институционального давления, которые наслаивались на Восток как на предмет и как на территорию на протяжении второй половины XIX века. Даже самые безобидные путевые заметки, а их во второй половине века были написаны буквально сотни,* внесли свой вклад в поддержание интереса публики к Востоку. Резкая грань отделяла восторги, разнообразные деяния и высокопарные или полные изумления свидетельства об индивидуальных паломничествах на Восток (включая сюда и вояжи некоторых американских путешественников, в том числе и Марка Твена и Германа Мел-

* См. их нескончаемый список: *Bevis, Richard*. *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East*. Boston: G. K. Hall & Co., 1973.

вилла*) от официальных сообщений путешественников-ученых, миссионеров, государственных функционеров и прочих свидетелей-экспертов. Эту грань ясно признавал и Флобер, как должен был сознавать и всякий другой человек, переросший наивное представление о Востоке как о сфере преимущественно литературного освоения.

У английских авторов в целом имелось более отчетливое и острое чувство возможных последствий таких восточных паломничеств, нежели у французов. В этом ощущении исключительно реальной и важной константой была Индия, и потому территория между Средиземным морем и Индией приобретала особое значение. В итоге у писателей-романтиков вроде Байрона и Скотта преобладало политическое видение Ближнего Востока и весьма воинственное понимание того, как должны развиваться отношения между Востоком и Европой. Скотту его чувство истории позволило перенести действие романов «Талисман» и «Граф Роберт Парижский» в Палестину времен крестовых походов и в Византию XI века соответственно, не теряя при этом проницательной политической оценки действия этих сил за рубежом. Неудачу «Танкреда» Дизраэли легко можно приписать тому, что автор, по всей видимости, переусердствовал со знанием восточной политики и сети интересов британского истеблишмента. Простодушное желание Танкреда отправиться в Иерусалим очень скоро затягивает Дизраэли в курьезно сложные описания того, как ливанский племенной вождь пытается управляться с друзьями, мусульманами, евреями и европейцами к собственной политической выгоде. Но к концу романа восточные изыскания Танкреда более или менее сходят на нет, поскольку в приземленном понимании Дизраэли

* По поводу американских путешественников см.: *Metlitski Finkelstein, Dorothee*. Melville's Orienda. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961, and *Walker, Franklin*. Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land. Seattle; University of Washington Press, 1974.

восточных реалий не было ничего, что послужило бы почвой для несколько взбалмошных устремлений паломника. Даже Джордж Элиот, которая сама никогда на Востоке не бывала, не смогла удержаться в романе «Даниэль Деронда» (1876) при описании своего рода еврейского эквивалента восточного паломничества от того, чтобы не углубиться в перипетии британских реалий, поскольку те существенным образом влияли на восточный проект.

Всякий раз, когда ориентальный мотив для англичанина не был по большей части стилистическим приемом (как для Фитцджеральда в «Рубайяте» или в «Приключениях Хаджи Баба из Исфагана» Мориера¹⁰⁷), это ставило перед индивидуальной фантазией автора ряд препятствий. В английской литературе нет эквивалентов ориентальным работам Шатобриана, Ламартина, Нерваля и Флобера, точно так же как первые оппоненты Лэйна — Саси и Ренан — в значительно большей мере, чем он, создавали, сколь многое привнесли в написанное сами. Форма таких работ, как «Эотен» (Eothen, 1844) Кинглейка¹⁰⁸ и «Личное повествование о паломничестве в ал-Мадину и Мекку» Бертона (1855—1856) выстроена в строго хронологической последовательности и столь прямолинейна, будто авторы описывают прогулку за покупками по восточному базару, а не настоящее приключение. Незаслуженно знаменитая и популярная работа Кинглейка — это своего рода патетический каталог напыщенного этноцентризма и утомительно бестолковых рассуждений о Востоке, каким его видит англичанин. Очевидная цель, которую автор преследует в этой книге, — доказать, что путешествие на Восток важно для «закалки характера, т. е. для вашей личности», но на деле это оборачивается лишь немного большим, чем махровым «вашим» антисемитизмом, ксенофобией и ходячими расовыми предрассудками, пригодными на все случаи жизни. К примеру, нам говорят, что «Сказки тысяча и одной ночи» — это слишком живое и творческое произведение, чтобы его мог создать «простой

восточный человек, который в смысле творчества мертв и сух — настоящая ментальная мумия». Хотя Кинглейк походя признается, что никаких восточных языков не знает, подобное невежество не смущает и не удерживает его от огульных обобщений по поводу Востока, его культуры, ментальности и общества. Конечно, многие из повторяемых им позиций к тому времени стали уже каноническими, но интересно, насколько мало опыт действительно увиденного на Востоке влияет на его мнения. Как и многие другие путешественники, он больше стремится подогнать самого себя и Восток (мертвый и сухой — ментальную мумию) под общий шаблон, чем попытаться увидеть то, стоит перед глазами. Каждый случай, с которым он сталкивается, всего лишь утверждает его в убеждении, что с восточным человеком лучше всего иметь дело, если его удастся напугать. А есть ли лучший инструмент запугивания, чем суверенное западное эго? При переходе в Суэц в одиночку через пустыню он хвастает самодостаточностью и силой: «Я был здесь, в этой африканской пустыне, и лишь я *сам и никто другой отвечал за собственную жизнь*».* Именно для этой сравнительно пустой цели овладения самим собой Кинглейку и нужен был Восток.

Как и Ламартин до него, Кинглейк ничтоже сумняшеся отождествляет собственное исключительное Я со всей нацией в целом. Различие здесь только в том, что в случае с англичанином в то время его правительство было ближе к тому, чтобы утвердиться на остальном Востоке, чем Франция. Это прекрасно понимал и Флобер.

Я почти уверен, что вскорости Англия станет владычицей Египта. В Адене полным-полно английских войск, и стоит только им пересечь Суэц, как в одно прекрасное утро краснокафтанники будут уже в Каире — до Франции

* *Kinglake, Alexander William. Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East / Ed. D. G. Hogarth. 1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906. P. 25, 68, 241, 220.*

же эта новость дойдет недели через две, и все будут очень удивлены! Попомните мои слова: при первых же признаках неприятностей в Европе Англия займет Египет, Россия — Константинополь, а нас в награду отправят в мясорубку в сирийские горы.*

Несмотря на его хвастливую натуру, взгляды Кинглейка отражают общественную и национальную волю в отношении Востока; его эго — лишь инструмент выражения этой воли, но никак не ее творец. Нигде в его работах нет и намёка на то, что он как-то занимался формированием нового мнения в отношении Востока. Для такой задачи ему не хватило бы ни знаний, ни масштаба личности, и в этом большая разница между ним и Ричардом Бертоном. Как путешественник, Бертон был настоящим искателем приключений, как ученый, он вполне смог бы отстаивать свою позицию перед любым академическим ориенталистом в Европе. Как человек с характером, он прекрасно сознавал неизбежность столкновения между ним и причесанными под одну гребенку учителями, которые заправляли наукой в Европе и определяли пути развития знания со строгой анонимностью и научной твердостью. Все написанное Бертоном дышит боевым задором, но как никогда явно и откровенно его презрение к оппонентам проявилось в предисловии к переводу «Тысяча и одной ночи». Он, похоже, получал своего рода инфантильное удовольствие от демонстрации того, что знал больше любого профессионального ученого, что ему известно гораздо больше разнообразных подробностей, чем доступно им, что он может обращаться с материалом с большим остроумием, тактом и свежестью, чем способны они.

Как уже говорилось ранее, работа Бертона, основываясь на его личном опыте, занимает срединную позицию между жанрами ориентализма, представленными, с одной стороны, Лэйном, и французскими авторами — с другой. Его ориентальные повести выстроены как рассказ о па-

* Flaubert in Egypt. P. 81.

ломничестве, и в случае «Возвращения в страну мидийцев» — как сообщение о повторном паломничестве по местам, имеющим временами религиозную, временами политическую, а иногда экономическую значимость. В его работах он сам — главный персонаж, равно как центральное звено фантастического приключения и даже фантазии (как это происходило у французских авторов), но в то же время — беспристрастный западный наблюдатель и авторитетный комментатор восточного общества и его обычаев (как и Лэйн). Его по праву считает первым в ряду ярких индивидуалистов-путешественников на Восток викторианской эпохи (в этом ряду также стоят Блант и Даути (Blunt, Doughty))¹⁰⁹ Томас Ассад, который строит свою работу как исследование различий в тоне и степени глубины между такими произведениями, как «Открытия на руинах Ниневии и Вавилона» Остина Лейярда (Austen Layard) (1851),¹¹⁰ знаменитый «Полумесяц и крест» Элиота Варбуртона (Eliot Warburton) (1844), «Посещение монастырей Леванта» Роберта Керзона (Robert Curzon) (1849) и (эту работу он не упоминает) в меру занимательные «Заметки о путешествии из Корнхилла в Большой Каир» Теккерера (1845).^{*} Тем не менее наследие Бертона куда шире и сложнее, чем просто индивидуализм, в его работах можно найти следы борьбы между индивидуализмом и ярким чувством национальной идентификации с Европой (прежде всего с Англией) как имперской силой на Востоке. Ассад тонко подмечает, что Бертон, несмотря на сочувственное отношение к арабам, все же империалист. Но, что еще важнее, Бертон самого себя считал одновременно и мятежником против власти (отсюда его идентификация с Востоком как местом освобождения от моральной власти викторианцев), и потенциальным агентом этой же власти на востоке (East). Наибольший интерес представляет здесь именно *способ*

^{*} *Assad, Thomas J. Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty. London: Routledge & Kegan Paul, 1964. P. 5.*

сосуществования двух таких антагонистических ролей в нем самом.

В конечном итоге проблема сводится к вопросу о познании Востока, а потому рассмотрение ориентализма Бертона¹¹¹ должно завершать наш отчет о структурировании и переструктурировании ориентализма на протяжении большей части XIX века. Как авантюрист-путешественник Бертон ощущал самого себя живущим одной жизнью с тем народом, на землях которого он находился. Ему в гораздо большей степени удалось стать восточным человеком, чем Т. Э. Лоуренсу. Он не только безукоризненно говорил по-арабски, ему также удалось проникнуть в самое сердце ислама и, выдавая себя за доктора-мусульманина из Индии, совершить паломничество в Мекку. Однако, на мой взгляд, самой поразительной чертой Бертона является то, что он постоянно сознавал, до какой степени человеческая жизнь в обществе управляется правилами и кодами. Обширная информация о Востоке, которой отмечена каждая написанная им страница, показывает нам: он знал, что Восток в целом и ислам, в частности, являются системами информации, поведения и веры. Быть восточным человеком или мусульманином означает знать определенные вещи определенным образом, и это, конечно, зависит от истории, географии и развития общества в специфических обстоятельствах. В его рассказе о путешествии на восток мы видим: он все это прекрасно сознавал и сумел с учетом этого знания выстроить повествование. Ни одному человеку, который не знал бы арабский язык и ислам так, как их знал Бертон, не удалось бы зайти по пути паломничества в Мекку и Медину так далеко. Так что перед нами история человека, проникшего в чужую культуру за счет успешного освоения ее системы информации и поведения. Свобода Бертона в том, что он сумел забыть о своем европейском происхождении настолько, чтобы зажить жизнью восточного человека. Каждая сцена в «Паломничестве» демонстрирует нам, как он преодолел

вает препятствия, встающие перед ним, иностранцем, в этих непривычных местах. Ему удавалось это потому, что он обладал достаточными познаниями о чужом обществе.

Ни у одного другого писавшего о Востоке автора, помимо Бертона, нет ощущения, что высказываемые обобщения строятся на знаниях, приобретенных в ходе непосредственного проживания на Востоке, приобретенных действительно из первых рук и являющихся результатом честной попытки увидеть жизнь Востока глазами его обитателей. Например, те страницы, где речь идет о понятии *Kauf* для араба, или о том, подходит ли образование для восточного ума (эти страницы звучат открытым обвинением недалеким заявлениям Маколея).^{*} Тем не менее в прозе Бертона содержится и иной смысл — смысл самоутверждения и преодоления всех трудностей восточной жизни. В каждой сноске Бертона, будь то в «Паломничестве» или в переводе «Тысяча и одной ночи» (то же самое относится и к «Заключительному эссе»^{**}) мы видим свидетельство его победы над подчас скандальной системой ориентального знания — системой, которой он овладел самостоятельно. Ведь даже Бертон в своей работе никогда *не предъявляет* нам Восток непосредственно. Все относящееся к Востоку мы получаем в виде толковых (и зачастую сладострастных) интервенций, при помощи которых Бертон неустанно напоминает нам, как ему удалось овладеть всеми тонкостями восточной жизни, дабы сообщить их нам. И этот факт — а в «Паломничестве» все это очевидно — возвышает его сознание до позиции превосходства над Востоком. В этой позиции его индивидуальность волей-неволей соприкасается и в итоге сливается с голосом

^{*} *Burton, Richard*. Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah / Ed. Isabel Burton. London: Tylston & Edwards, 1893. Vol. 1. P. 9, 108–110.

^{**} *Burton, Richard*. Terminal Essay // The Book of the Thousand and One Nights. London: Burton Club, 1886. Vol. 10. P. 63–302.

Империи, которая сама есть система правил, кодов и конкретных эпистемологических привычек. Так, когда Бертон говорит нам в «Паломничестве», что «Египет — это сокровище, которое стоит того, чтобы его заполучить», что он «самый заманчивый приз, не исключая и бухту Золотого Рога,¹¹² которым Восток искушает амбициозную Европу»,* он должен понимать, что его голос уникального знатока Востока формирует, вскармливает европейские амбиции править Востоком.

Два голоса, два лица Бертона, сливающиеся в одно, выступают предвестниками ориенталистов-с-имперским духом, таких как Т. Э. Лоуренс, Эдвард Генри Палмер, Д. Дж. Хогарт, Гертруда Белл, Рональд Сторрз, Сент-Джон Филби и Уильям Гиффорд Палгрейв,¹¹³ если упоминать только английских авторов. В то же время двоякая направленность работы Бертона состояла в том, чтобы использовать пребывание на Востоке для научных наблюдений, но при этом не пожертвовать собственной индивидуальностью. Вторая из этих целей неизбежно ведет его к подчинению первой, поскольку становится все более очевидным: он — европеец, для которого такое знание восточного общества, каким обладает он, возможно лишь для европейца, понимающего общество по-европейски, как собрание правил и обычаев. Другими словами, для того чтобы быть европейцем на Востоке — и притом быть знающим европейцем — надо видеть и знать Восток как область, управляемую Европой. Таким образом, ориентализм как система европейского или западного знания по поводу Востока становится синонимом европейского доминирования на Востоке, и это накладывает свой отпечаток даже на эксцентричности бертоновского стиля.

Бертон претендует на личное, аутентичное, симпатическое и гуманистическое знание Востока, коль скоро это способствует его борьбе с архивом официального евро-

* Burton. Pilgrimage. Vol. 1. P. 112, 114.

пейского востоковедения. В историю попыток возродить, реструктурировать и освободить разнообразные области знания и жизни XIX века ориентализм, как все другие вдохновляемые романтизмом научные дисциплины, также внес немалый вклад. Эта область не только прошла путь от системы вдохновенного наблюдения к тому, что Флобер называл регламентированной корпорацией научного знания, он еще и сумел низвести личностные позиции даже самых отъявленных индивидуалистов (таких, как Бертон) до положения имперских клерков. Из географического местоположения Восток стал областью подлинно научного познания и потенциальной имперской силой. Роль первых ориенталистов, таких как Ренан, Саси и Лэйн, состояла в том, чтобы выстроить для своей деятельности и для Востока в целом мизансцену (*mise en scène*). Последующие ориенталисты, будь они привержены науке или творческой фантазии, уже стояли на этой сцене твердой ногой. В дальнейшем, коль скоро этой сценой надо было управлять, стало ясно, что институты и правительства с задачей управления справляются лучше, чем отдельные индивиды. Вот наследие ориентализма XIX века, которое досталось веку XX. Теперь нам предстоит исследовать, по возможности точно, тот путь, на котором ориентализм XX века, — ознаменовавшийся длительным процессом оккупации Западом Востока с 1880-х и далее, — мог успешно контролировать свободу и знание. Короче говоря, тот путь, на котором ориентализм подвергся окончательной формализации и превратился в вечно повторяемую копию самого себя.

Глава 3

ОРИЕНТАЛИЗМ СЕГОДНЯ

Было видно, что они держат на руках своих идолов, словно больших параличных детей...

Гюстав Флобер. Испытание Св. Антония.

«Завоевание земли — большей частью оно сводится к тому, чтобы отнять землю у людей, которые имеют другой цвет кожи или носы более плоские, чем у нас, — цель не очень-то хорошая, если поближе к ней присмотреться. Испытает ее только идея, идея, на которую она опирается, — не сентиментальное притворство, но идея. И бескорыстная вера в идею — нечто такое, перед чем вы можете преклоняться и приносить жертвы...»

Джозеф Конрад. Сердце тьмы.

I

Ориентализм скрытый и явный

В первой главе я попытался представить масштаб мысли и действия, стоящих за словом «ориентализм», опираясь при этом как на наиболее представительные образцы на британский и французский опыт общения с Ближним Востоком, исламом и арабами. В этом опыте я усмотрел близкие (возможно, даже самые близкие из возможных) и богатые отношения между Востоком и Западом. Данный опыт был частью более широких взаимоотношений Европы, или Запада, с Востоком. Однако на ориентализм, по-видимому, более всего повлияло устойчивое чувство конфронтации, присутствовавшее во

взаимоотношениях между Западом и Востоком. Разграничительное представление о востоке и западе (East and West), различные степени проецируемой подчиненности или силы, размах проделанной работы, приписываемые Востоку характерные черты,— все это свидетельствует о существовавшем на протяжении многих веков сознательном имагинативном и географическом разделении на восток и запад. В главе 2 диапазон рассмотрения был в значительной мере сужен. Меня прежде всего интересовали ранние стадии того, что я назвал современным ориентализмом и что появляется в конце XVIII—начале XIX века. Поскольку я не собирался превращать свое исследование в хронику развития востоковедения на современном Западе, то рассмотрел становление и развитие ориентализма, а также формирование соответствующих институтов на фоне интеллектуальной, культурной и политической истории вплоть до примерно 1870—1880 годов. Хотя мой интерес к ориентализму затронул достаточно широкий круг различных ученых и писателей-беллетристов, я ни в коем случае не могу претендовать ни на что большее, нежели рассмотрение образующих это поле типичных структур (и соответствующих им идеологических тенденций), их связей с другими полями, а также работ некоторых из наиболее влиятельных ученых. Моим главным принципом было (и остается) утверждение, что эти области знания, равно как и работы даже самых эксцентричных из писателей, ограничиваются и направляются обществом, культурными традициями, обстоятельствами мировой истории и рядом стабилизирующих влияний, как то: влияние научных школ, библиотек и правительств. Более того, творчество как ученых, так и литераторов никогда не было в действительности свободным, но, напротив, было ограничено как по образному ряду, так и по исходным предпосылкам и интенциям. И наконец, успехи, достигнутые такой «наукой», как ориентализм в его академиче-

ской форме, вовсе не столь уж объективно истинны, как мы привыкли считать. Короче говоря, в своем исследовании я попытался описать *экономику*, которая делает ориентализм осмысленной темой для обсуждения, даже притом, что как идея, концепт или образ, слово «Восток» вызывает на Западе существенный и интересный культурный резонанс.

Я отдаю себе отчет, что подобные допущения не бесспорны. Большинство из нас в общем виде согласны с тем, что образование и наука движутся вперед. Со временем и по мере накопления информации и совершенствования методов они становятся все лучше, а позднейшие поколения ученых совершенствуют то, что создали их предшественники. Кроме того, мы принимаем в расчет мифологию творения, согласно которой предполагается, что художественный гений и оригинальный талант или же могучий интеллект могут шагнуть за пределы собственных времени и места и явить миру новый труд. Было бы бессмысленным отрицать, что в подобных идеях есть доля правды. Тем не менее возможности для работы в рамках определенной культуры даже для великого и оригинального ума никогда не бывают безграничными, хотя так же верно и то, что великий талант со здоровым уважением относится к сделанному прежде него и к тому, что происходит в этой сфере в данный момент. Работы предшественников, институциональная жизнь научной области, коллективная природа любого научного предприятия, — вот что, даже если оставить в стороне экономические и социальные обстоятельства, ограничивает эффект индивидуального творчества. Такая область, как ориентализм, обладает кумулятивной и корпоративной идентичностью — такой, в которой особенно сильны связи с традиционным образованием (классики, Библия, филология), общественными институтами (правительства, торговые компании, географические общества, университеты) и в целом установленными жанрами письма

(заметки о путешествиях, отчеты об исследованиях, фантазия, экзотические описания). В результате в ориентализме образуется своего рода консенсус: определенные действия, типы заявлений и виды работ считаются для ориенталиста правильными. Он строит на них свои работы и исследования, а те в свою очередь оказывают давление на новых писателей и ученых. Таким образом, ориентализм можно считать своего рода регламентированным письмом, видением и исследованием, в котором доминируют императивы, перспективы и идеологические предпочтения, очевидно, предназначенные именно для Востока. Восток изучают, исследуют, им управляют и о нем говорят вполне определенными дискретными способами.

Тот Восток, с которым имеет дело ориентализм,— это система репрезентаций, сформированная целым рядом сил, которые ввели Восток на Запад, в западную науку и затем в западную империю. Если подобная дефиниция ориентализма и кажется, скорее, политической, то это лишь потому, как я считаю, что сам ориентализм является продуктом определенных политических сил и действий. Ориентализм — это школа интерпретации, чьим предметом является Восток, его цивилизации, народы и характерные черты. Его реальные открытия — труд бесчисленных преданных своему делу ученых, которые редактировали и переводили тексты, составляли грамматики и словари, реконструировали мертвые эпохи, создавали верифицируемое в позитивистском смысле знание,— есть и всегда были обусловлены тем фактом, что его истины, как и всякие доставляемые языком истины, воплощены в языке. Как сказал однажды Ницше, истины языка — это лишь

подвижная масса метафор, метонимий и антропоморфизмов,— короче говоря, сумма человеческих отношений, которым случилось быть развитыми, перенесенными и приукрашенными поэзией и риторикой и которые от долгого

употребления кажутся людям каноническими и обязательными: истины — это иллюзии, о которых позабыли, что они таковы.*

Возможно, взгляд Ницше покажется нам слишком пессимистичным, но он по крайней мере привлекает внимание к тому факту, что присутствующее в западном сознании слово «Восток» обросло целым шлейфом значений, ассоциаций и коннотаций, и что все это вовсе необязательно имеет отношение к реальному Востоку, но скорее относится к сопровождающему его шлейфу.

Таким образом, ориентализм — это не только позитивная доктрина по поводу Востока, которая в каждую отдельную эпоху имела на Западе, это еще и влиятельная академическая традиция (если говорить об академическом специалисте, называемом ориенталистом), равно как и область, к которой проявляли интерес путешественники, коммерческие предприятия, правительства, военные экспедиции, представители естественной истории и паломники, для которых «Восток» — это особого рода знание по поводу определенных мест, народов и цивилизаций. Восточные идиомы вошли в обиход и заняли прочное место в европейском дискурсе. За этими идиомами лежит доктринальный слой представлений по поводу Востока. Эти доктрины сформировались на основе опыта многих европейцев, большинство которых сходились во мнениях относительно таких существенных аспектов Востока, как «восточный характер», «восточный деспотизм», «восточная чувственность» и т. п. Для всякого европейца в XIX веке (и, как мне кажется, для подобного утверждения не нужны особые познания) Восток и

* *Nietzsche, Friedrich. On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense // The Portable Nietzsche / Ed. and trans. Walter Kaufmann. N. Y.: Viking Press, 1954. P. 46–47. См.: Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994. С. 254–266. (Перевод изменен.)*

был такой системой истин, истин в смысле Ницше. И следовательно, каждый европеец, что бы он ни пытался говорить о Востоке, неизбежно оказывался расистом, империалистом и почти всегда этноцентристом. Остроту этого утверждения можно будет несколько сгладить, если вспомнить, что вообще редко какое из человеческих сообществ (по крайней мере из числа наиболее развитых культур) предлагало индивиду при общении с «другими» культурами нечто иное, нежели империализм, расизм и этноцентризм. Итак, ориентализм находит поддержку, и эта поддержка исходит из общего культурного давления, которое делает еще более жестким чувство различия между европейской и азиатской частями мира. Моя позиция состоит в том, что ориентализм — это фундаментально политическая доктрина, навязываемая Востоку, потому что Восток слабее Запада, который в свою очередь молчит о том, что Восток и его слабость — это не одно и то же.

Данное утверждение было сформулировано нами еще в главе 1, и практически весь последующий текст виделся мне как его развитие. Уже само наличие такого «поля», как ориентализм, не имеющего соответствующего эквивалента на Востоке, предполагает сопоставление силы Востока и Запада. О Востоке написано многое, и все это, конечно же, говорит о степени и характере взаимодействий между Востоком и Западом, которые поистине чудовищны. Но решающим показателем силы Запада является то, что невозможно сопоставить движение западного человека на восток (с конца XIX века) с соответствующим движением восточного человека на запад. Даже оставляя в стороне тот факт, что западные армии, консульский корпус, торговцы, научные и археологические экспедиции всегда отправлялись на восток (East), число путешественников с исламского востока в Европу между 1800 и 1900 годами по сравнению с числом отправлявшихся в других направлениях ни-

чтожно.* Более того, если восточные путешественники на запад отправлялись туда, чтобы учиться и дивиться передовой культуре, цели западных путешественников на Восток, как мы видели, были совершенно иного порядка. Кроме того, в период между 1800 и 1950 годами было написано около 60 000 книг по поводу Ближнего Востока, среди же восточных работ о Западе нельзя указать ничего подобного. Как культурный аппарат, ориентализм представляет собой агрессию, активность, критику, волю-к-истине и знание. Восток существовал для Запада, и то же самое верно для бесчисленных ориенталистов, чей подход к предмету своей деятельности был либо патерналистским, либо же откровенно высокомерным — если, конечно же, они не занимались древностью. В этом случае уже для *них* авторитетом был «классический» Восток, но ни в коем случае не находящийся в прискорбном упадке Восток современный. И кроме того, подкрепляя деятельность западных ученых, существовала многочисленная армия разного рода агентств и институтов, не имеющих параллелей в восточном обществе.

Подобный дисбаланс между востоком и западом (East and West) совершенно очевидно является функцией меняющихся исторических моделей. В период своего политического и военного расцвета с VIII по XVI век ислам доминировал как на востоке, так и на западе. Затем центр силы сместился к западу, теперь же он, по-видимому, снова возвращается на восток. В своем рассказе об ориентализме XIX века в главе 2 я остановился на особо напряженном периоде в конце века, когда зачастую неповоротливый, абстрактный и прожективный ориентализм ока-

* Количество арабских путешественников на запад примерно оценил и подсчитал Ибрагим Абу-Лугод, см.: *Abu-Lughod, Ibrahim. Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963. P. 75–76 and passim.*

зался на пороге нового ощущения своей всемирной миссии на службе у официального колониализма. Именно к этому проекту и к этому моменту я и собираюсь обратиться, в особенности принимая во внимание, что он даст нам важное понимание фона, на котором разворачивается кризис ориентализма в XX веке и возрождение культурной силы на востоке.

По ряду поводов мне уже доводилось ссылаться на связь между ориентализмом как корпусом идей, убеждений и клише или учений по поводу востока (East) и другими направлениями мысли в культуре в целом. Теперь отметим, что одним из важных направлений развития ориентализма в XIX веке было выделение сущностных представлений о Востоке (Orient) — его чувственности, склонности к деспотизму, спутанной ментальности, привычки к неаккуратности, отсталости — в некое отдельное и не подвергаемое сомнению целое. Так, если писатель использовал слово «восточный», то для читателя этого уже было достаточно, чтобы в его сознании вставала определенная информация о Востоке. Эта информация казалась в моральном отношении нейтральной и объективно достоверной. Казалось, что она имеет эпистемологический статус, равный статусу исторической хронологии или географической локализации. В его наиболее фундаментальной форме восточный материал не мог быть поколеблен никаким открытием, и представлялось, что его значимость также не подлежит полному пересмотру. Напротив, в XIX веке деятельность разнообразных ученых и писателей-беллетристов сделала этот корпус знаний еще более ясным, более детализированным и более существенным — и все более отличным от «оксидентализма». Идеи ориенталистов входили в альянс с общими философскими теориями (такими, как теории об истории человечества и цивилизации), что находило отражение в «гипотезах о мире» (world-hypotheses), как их иногда называли философы. Профессиональные ориенталисты

различными способами стремились выразить свои формулировки и идеи, научные работы, наблюдения за сегодняшним положением дел таким языком и терминологией, чья культурная достоверность была обоснована другими науками и системами мысли.

Я провожу различие между почти неосознаваемой (и определенно неприкасаемой) позитивностью, которую я буду называть *скрытым* ориентализмом, и теми разнообразными взглядами по поводу восточного общества, языков, литературы, истории, социологии и т. д., которые я буду называть *явным* ориентализмом. Происходят или нет изменения в знании о Востоке — этот вопрос мы будем исследовать почти исключительно в рамках явного ориентализма, поскольку скрытый ориентализм более-менее постоянен в своем единодушии, стабильности и устойчивости. У тех авторов XIX века, о которых шла речь в главе 2, различия в представлениях о Востоке можно охарактеризовать исключительно как явные — различия в форме и личностном стиле, редко различия в базовом содержании. У каждого из них неизменным оставалось представление об отделенности Востока, его эксцентричности, отсталости, молчаливом безразличии, его женственной пронизываемости и пассивной податливости. А потому каждый писавший о Востоке — от Ренана до Маркса (если говорить об идеологии), или от наиболее строгих ученых (Лэйн и Саси) до самых могучих беллетристов (Флобер и Нерваль) — видели в Востоке место, требующее со стороны Запада внимания, возрождения и даже искупления. Восток был местом, стоящим вне основного русла европейского прогресса в науках, искусствах и коммерции. Хорошие или дурные ценности приписывали Востоку, они неизменно оказывались функцией высокоспециализированного интереса Запада к Востоку. Такова была ситуация примерно с 1870-х годов и на протяжении первых десятилетий XX века. Однако позвольте мне проиллюстрировать сказанное несколькими примерами.

Тезис об отсталости Востока, о его вырождении и неравенстве с Западом в начале XIX века проще всего ассоциируется с представлениями по поводу биологических основ неравенства рас. Так, расовые классификации, которые можно найти в «животном царстве» Кювье, «Очерке о неравенстве человеческих рас» Гобино и «Темных расах человечества» Роберта Нокса (Кнох), находят горячий отклик в скрытом ориентализме. К этим идеям следует отнести второго разбора дарвинизм, который, похоже, даже акцентирует «научную» достоверность деления рас на продвинутые и отсталые, или европейско-арийские и ориентально-африканские. Так, весь вопрос империализма в целом, как он обсуждался в конце XIX века и про-, и антиимпериалистами, основывался на бинарной типологии развитых и отсталых (или неполноценных) рас, культур и обществ. В «Очерках о принципах международного законодательства» Джона Уэстлейка (1894) (Westlake),¹ например, утверждается, что те регионы земли, которые обозначены как «нецивилизованные» (слово, в котором чувствуется, помимо прочего, груз ориенталистских посылок), должны быть аннексированы или оккупированы более развитыми державами. Аналогично, в представлениях таких авторов как Карл Петерс,² Леопольд де Соссюр и Чарльз Темпл (Carl Peters, Leopold de Saussure, Charles Temple) присутствует бинарное деление на развитых/отсталых,* столь открыто проповедуемое в ориентализме XIX века.

Наряду со всеми прочими народами, обозначенными как отсталые, выродившиеся и нецивилизованные, на восточные народы смотрели сквозь призму биологического детерминизма и морально-политического увещевания. Таким образом, восточные народы связали с теми элементами западного общества (преступники, сума-

* См.: Curtin, Philip D., ed. *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*. N. Y.: Walker & Co., 1972. P. 73–105.

сшедшие, женщины, нищие), общим для которых была их характеристика как достойных сожаления чужих. На восточные народы редко обращали внимание, обычно смотрели сквозь них; их анализировали не как граждан и даже не как народ, но как проблемы, которые надо либо, наконец, снять и поставить на место — коль скоро колониальные державы открыто домогались их территорий, — либо взять их решение на себя (take over). Дело в том, что уже само обозначение чего-либо как «восточного» предполагает готовую сорваться с языка оценку, а в случае народов, населявших дряхлеющую Оттоманскую империю, и явную программу действий. Раз уж восточный человек принадлежит к подчиненной расе, его и следует подчинить: все так просто. *Locus classicus*³ подобного рода суждений можно найти в работе «Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples» («Психологические законы эволюции народов») (1894) Гюстава Ле Бона.

Однако у скрытого ориентализма было и другое применение. Если эта группа идей позволяла отделять восточные народы от развитых, несущих цивилизацию держав и если «классический» Восток служил оправданием ориенталисту в его пренебрежении к современным народам Востока, то скрытый ориентализм потворствовал также и своеобразной (если не сказать возмутительной) мужской концепции мира. Я уже вскользь упоминал об этом при обсуждении Ренана. Восточного мужчину рассматривали в отрыве от сообщества, в котором тот жил и на которое многие ориенталисты, следуя Лэйну, смотрели со смесью страха и презрения. Далее, сам ориентализм был исключительно мужской сферой. Как и многие другие профессиональные гильдии в современном мире, он рассматривал самого себя и свой предмет в сексистских шорах. Это особенно хорошо видно в заметках путешественников и литераторов: женщины обычно оказываются порождением мужских фантазий о силе. Они олицетворяют безграничную сексуальность, они более или менее глупы и, кро-

ме того, — постоянно хотят. Прототипом подобных карикатур, которых полным-полно в порнографических романах (например, в «Афродите» Пьера Луи (Louÿs)) и которые черпали новизну на Востоке, выступает Кучук Ханем Флобера. Более того, мужская концепция мира в ее воздействии на ориенталистов-практиков оказывается статичной, замороженной, зафиксированной навечно. Даже сама возможность развития, трансформации, человеческого движения — в самом глубинном смысле этого слова — отрицается в отношении Востока и восточного человека. Подобная неподвижность и непродуктивность в конечном итоге стала ассоциироваться с наихудшим родом вечности. Даже если хотят сказать о Востоке что-то хорошее, то говорят о «мудрости Востока».

Перенесенный из области неявной социальной оценки на культуру в целом, такой статичный мужской ориентализм проявляется в конце XIX века самым различным образом, но чаще всего тогда, когда речь заходит об исламе. Даже такие уважаемые историки культуры, как Леопольд фон Ранке и Якоб Буркхардт, выступали с нападками на ислам, как если бы они имели дело не с антропоморфной абстракцией, а с религиозно-политической культурой, в отношении которой возможны и осмыслены глубокие генерализации. В своей «Мировой истории» («Weltgeschichte») (1881–1888) Ранке говорит, что ислам потерпел поражение от германо-романских народов, а Буркхардт в своих «Исторических фрагментах» («Historische Fragmente») (неопубликованные заметки, 1893) называет ислам никудашным, пустым и тривиальным.* Подобные же интеллектуальные операции проделывает, хотя и с большим талантом и энтузиазмом, Освальд Шпенглер, чьи идеи по

* См.: *Fück, Johann W.* Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800 // *Historians of the Middle East* / Eds Bernard Lewis and P. M. Holt. London: Oxford University Press, 1962. P. 307. См. также: *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. М.: РОСПЭН, 2004.

поводу магической личности (типичным представителем которой являются мусульмане Востока) широко представлены в «Закате Европы» (1918–1922) и развиваемой им «морфологии» культур.

Широкое распространение подобных взглядов и представлений о Востоке в современной западной культуре обусловлено тем, что его практически никогда не воспринимают непредвзято и не сочувствуют ему. По целому ряду очевидных причин Восток всегда находился одновременно в положении и аутсайдера, и инкорпорированного слабого партнера Запада. В той степени, в какой западные исследователи были информированы о современных народах Востока или направлениях движения мысли и культуры на Востоке, они воспринимали последние либо как безмолвные тени, в которые ориенталисту еще предстоит вдохнуть жизнь, придать им реальность, или же как своего рода культурный и интеллектуальный пролетариат, годный лишь на то, чтобы служить полем благородной интерпретативной деятельности ориенталиста. Восток нуждается в его присутствии в качестве верховного судьи, образованного человека и могучей культурной воли. Я хочу сказать, что при обсуждении Востока последний почти полностью отсутствовал, и это притом, что ориенталист-то всегда был на месте и давал это почувствовать. Однако не следует забывать, что присутствие ориенталиста было обусловлено фактическим отсутствием Востока. Данный факт замены и вытеснения, как его следует называть, явно оказывает определенное давление и на самого ориенталиста, направленное на то, чтобы преуменьшить место Востока в его работе, даже если он и посвятил добрую часть жизни прояснению и раскрытию Востока. Чем еще можно объяснить значительную часть научной продукции такого рода, что мы связываем с именами Юлиуса Веллхаузена (Wellhausen) и Теодора Нольдеке (Nöldeke),⁴ откровенно огульные заявления, которые полностью порочат предмет своего исследования? Так, Нольдеке мог

заявить в 1887 году, что в результате деятельности в качестве ориенталиста он утвердился в «невысоком мнении» о восточных народах.* Как и Карл Беккер (Becker), Нольдеке был филэллинистом, но демонстрировал свою любовь к Греции тем необычным образом, что выказывал явную нелюбовь к Востоку, который, как бы то ни было, был предметом его научных исследований.

В своем весьма ценном и глубоком исследовании ориентализма «L'Islam dans le mirror de l'Occident»⁵ Жак Ваарденбург (Waardenburg) выделяет пять важных экспертов, которые формируют образ ислама. Весьма удачна также метафора Ваарденбурга ориентализма конца XIX—начала XX века как зеркала. В творчестве каждого из названных им выдающихся ориенталистов присутствует в высокой степени тенденциозное — в четырех случаях из пяти даже откровенно враждебное — видение ислама, как если бы каждый из них видел в исламе отражение собственной излюбленной слабости. Каждый из этих ученых был превосходно образован и обладал уникальным стилем научного творчества. Среди них пятеро представляют самое лучшее и сильное в традиции ориентализма на протяжении примерно с 1880-х и вплоть до межвоенного периода. Даже благожелательная оценка Игнацом Голдциером (Ignaz Goldziher)⁶ толерантного отношения ислама к прочим религиям обесценивается его явной нелюбовью к антропоморфизмам Мохаммеда и поверхностной теологии и юриспруденции ислама. Интерес Дункана Блэка Макдональда (Duncan Black Macdonald) к исламскому благочестию и ортодоксии искажен тем, что он считал исламским еретическим христианством; изучение Карлом Беккером исламской цивилизации приводит его к тому, что он объявляет ее прискорбно неразвитой. Весьма глубокие исследования Кристианом Снук Хергронье (Snouck Hurgronje)⁷ исламского мистицизма (который он считал существен-

* Ibid. P. 309.

ной частью ислама) привели его к резким суждениям о деформирующей ограниченности последнего. А исключительная увлеченность Луи Массиньона (Massignon) мусульманской теологией, мистической страстью и поэтическим искусством сделала его на удивление нетерпимым к исламу по той причине, что последний он считал предательским бунтом против идеи инкарнации. Явные различия в методах исследований отступают на второй план перед консенсусом ориенталистов в отношении ислама: скрытая неполноценность.*

Исследование Ваарденбурга обладает также еще одним достоинством: в нем показано, что эти пятеро ученых принадлежали к одной подлинно интернациональной интеллектуальной и методологической традиции. Уже со времен первого ориенталистского конгресса 1873 года работающие в этой области ученые следили за работами друг друга и в полной мере ощущали локоть коллег. Однако Ваарденбург недостаточно четко отмечает, что большинство из ориенталистов XIX века были также и определенным образом политически ангажированы. Снук Хергронье помимо исследования ислама был также советником голландского правительства по делам мусульманских колоний в Индонезии; к услугам Макдональда и Массиньона в качестве экспертов по вопросам ислама часто прибегали колониальные администрации от Северной Африки и до Пакистана. Как отмечает Ваарденбург (хотя и мимоходом), именно эти пятеро ученых в итоге сформировали общий согласованный взгляд на ислам, оказавший существенное влияние на правительственные круги во всем западном мире.** К наблюдениям Ваарденбурга следует добавить то, что эти ученые завершили и наиболее полно выразили существовавшую с XVI—XVII веков тен-

* См.: *Waardenburg, Jacques*. L'Islam dans le miroir de l'Occident. The Hague: Mouton & Co., 1963.

** Ibid. P. 311.

денцию относиться к Востоку не только как к туманной литературной проблеме, но, по выражению Массон-Урселя (Masson-Oursel), как к «un ferme propos d'assimiler adéquatement la valeur des langues pour pénétrer les moeurs et les pensées, pour forcer même des secrets de l'histoire».*⁸

Ранее я уже говорил об освоении и ассимиляции Востока в творчестве столь разных авторов, как Данте и д'Эрбело. Очевидно, что есть разница между этими процессами и тем, что к концу XIX века действительно превратилось в поистине чудовищное культурное, политическое и материальное предприятие Европы. Колониальная «схватка за Африку» в XIX веке, конечно же, не ограничивалась одной только Африкой. Точно так же проникновение на Восток не было внезапным и эффектным результатом многолетнего научного изучения Азии. То, о чем идет речь,— это чрезвычайно длительный и медленный процесс усвоения, в ходе которого представления европейцев о Востоке трансформировались из сугубо текстуальных и созерцательных в административную, экономическую и даже военную форму. Это фундаментальное изменение имело пространственный и географический характер, или, скорее, это было изменение в характере географического и пространственного восприятия Востока. Многовековое обозначение географического пространства к востоку от Европы как «восточного» носило частью политический, частью доктринальный, частью имажинативный характер. Оно не обязательно было связано с реальным опытом Востока и знанием того, что значит «восточный». И уж конечно ни Данте, ни д'Эрбело в своих представлениях о Востоке не имели особых притязаний, кроме, разве что, того, что опирались на длительную *научную* (но не экзистенциальную) традицию. Но в том, что Лэйн,

* *Masson-Oursel P. La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme // Revue Philosophique. July—September 1953. Vol. 143, no. 7–9. P. 345.*

Ренан, Бертон и многие сотни европейских путешественников и ученых в XIX веке говорили о Востоке, мы сразу же можем отметить гораздо более личный и даже собственнический подход к Востоку и всему восточному в целом. Будь то в классической и зачастую имеющей дело с отдаленными во времени событиями форме, как его реконструировали ориенталисты, или же в совершенно актуальной форме, в какой на современном Востоке жили, его изучали или воображали себе, — *в географическое пространство* Востока проникали, его преобразовывали и им овладевали. Кумулятивный эффект подобных усилий Запада привел к тому, что из сферы чужого Восток превратился в колониальное пространство. Важнее всего в конце XIX века было не столько то, *удастся ли* Западу проникнуть на Восток и овладеть им, но то, *каким образом* англичане и французы воспринимали сделанное ими.

Писатель-англичанин, пишущий о Востоке, и, более того, даже британский колониальный администратор имели дело с территорией, относительно которой не могло быть никаких сомнений в главенстве на ней именно британской державы, пусть даже местные жители, на первый взгляд, более тяготели к Франции и французскому образу мысли. Если говорить о реальном пространстве Востока, Англия действительно присутствовала там, а вот Франция — нет, разве что в виде ветреной искусительницы для восточных мужланов. Нет лучшего способа показать это качественное различие в пространственных подходах, чем обратить внимание на слова лорда Кромера по поводу одного особенно дорогого его сердцу сюжета.

Причины, по которым французская цивилизация обладает особой притягательностью для азиатов и левантийцев, просты. Она, совершенно очевидно, более привлекательна, чем цивилизации Англии и Германии, и более того, ей гораздо легче подражать. Сравните, например, скрытного, стеснительного англичанина с его специфической социальностью и привычками островитянина с жи-

вым и космополитичным французом, который даже слова такого «стеснительность» не знает и который уже через десять минут будет на короткой ноге с любым случайным знакомым. Полуобразованные восточные люди не понимают, что первый из них, во всяком случае, обладает достоинством искренности, тогда как последний зачастую просто разыгрывает роль. Они с прохладцей посмотрят на англичанина и бросаются в объятия француза.

Затем более или менее естественно следуют сексуальные намеки. Француз — весь улыбка, остроумие, грация и мода, тогда как англичанин — нетороплив, прилежен, следует заветам Бэкона и точен. Кромер, конечно же, строит свои аргументы на британской основательности в противовес французской соблазнительности вне какой-либо связи с реалиями Египта.

Разве удивительно [продолжает Кромер], что египтянин с его скудным интеллектуальным багажом не может разглядеть, что за спиной французской рассудительности скрывается обман. Он предпочитает довольно поверхностный блеск француза неторопливости, не слишком соблазнительному прилежанию англичанина или немца? Взгляните повнимательней на теоретическое совершенство французской административной системы, на проработанность деталей и на предусмотрительность, в которой, кажется, учтена любая возможная случайность. Сравните эти черты с практичностью английской системы, в которой установлены правила лишь для отдельных основных моментов и все прочее оставлено на усмотрение индивида. Полуобразованный египтянин, естественно, предпочитает французскую систему, поскольку по всем внешним признакам она выглядит более совершенной и более простой в применении. Он не в состоянии разглядеть, что англичанин стремится разработать систему, которая соответствовала бы имеющимся фактам, тогда как основным возражением против использования французской административной процедуры в Египте было то, что здесь слишком часто факты приходится подгонять под готовую систему.

Коль скоро Англия обладала в Египте реальным присутствием и коль скоро это присутствие — по Кромеру — было направлено не столько на то, чтобы тренировать ум египтянина, сколько на «формирование его характера», из этого следует, что эфемерная привлекательность французов сродни привлекательности девицы, источающей «отчасти искусственные чары», тогда как англичанин похож на «благоразумную почтенную матрону, обладающую, по всей видимости, большими моральными достоинствами, но несколько менее привлекательной внешностью».*

Подчеркивать кромеровское противопоставление основательной британской нянюшки французской кокетке — исключительная привилегия британца на Востоке. «Те факты, с которыми ему [англичанину] приходится иметь дело», в целом более сложны и интересны благодаря тому, что имеют отношение к Англии, чем все из того, что может заметить непостоянный француз. Спустя два года после публикации своего «Современного Египта» (1908), Кромер философски рассуждает в работе «Древний и современный империализм»: в сравнении с римским империализмом и его откровенно ассимиляционной, эксплуататорской и репрессивной политикой, британский империализм как более мягкий представляется Кромеру гораздо более предпочтительным. В отношении некоторых моментов, однако, англичане были достаточно определены, даже если «по смутной и неряшливой, но характерно англо-саксонской привычке», их империя, по-видимому, никак не может решиться выбрать «один из двух основных путей — экстенсивную военную оккупацию или принцип национальной государственности [для подчиненных рас]». Но эта нерешительность носила в конце концов академический характер, поскольку на

* *Baring, Evelyn, Lord Cromer. Modern Egypt. N. Y.: Macmillan Co., 1908. Vol. 2. P. 237–238.*

практике Кромер и сама Британия выбирали отнюдь не «принцип национальной государственности». Есть и еще ряд примечательных моментов. Во-первых, никто не собирался вовсе отказываться от империи. Во-вторых, смешанные браки между туземцами и англичанами — мужчинами и женщинами — были нежелательны. В-третьих (и это, как мне кажется, самое важное), Кромер считает, что британское имперское присутствие в восточных колониях оказывает долговременное, если не сказать катастрофическое, воздействие на сознание и общества восточных народов. Он обращается к почти теологической метафоре для проведения этой мысли, столь сильна в сознании Кромера идея проникновения Запада на просторы Востока. «Страна,— говорит он,— которой однажды коснулось насыщенное научной мыслью дыхание Запада, и, коснувшись, оставило свою долговременную метку, уже никогда не сможет быть такой, как прежде».*

В этом отношении тем не менее Кромер был далек от оригинальности. То, что он говорил, и то, как он говорил, было расхожей монетой среди его коллег как по имперскому истеблишменту, так и по интеллектуальному сообществу. Это единодушие в особенности верно в отношении коллег Кромера по посту вице-короля — Керзона, Суэттенхэма и Лугарда (Curzon, Swettenham, Lugard).⁹ Лорд Керзон особенно часто говорил об имперском лингва-франка и еще более бесцеремонно, чем Кромер, определял отношения между Британией и Востоком в терминах обладания громадным географическим пространством, находящимся в полном распоряжении эффективного колониального владыки. Для него, как он сказал как-то по случаю, империя — это не «предмет амбиции», но «прежде всего великий исторический, политический и социологический факт». В 1909 году он на-

* *Baring, Evelyn, Lord Cromer. Ancient and Modern Imperialism. London: John Murray, 1910. P. 118, 120.*

помнил участникам Имперской пресс-конференции в Оксфорде, что «мы готовим здесь и посылаем к вам ваших правителей и администраторов, судей и учителей, священников и юристов». И подобный почти педагогический взгляд на империю имел, по Керзону, особое значение для Азии, которая, по его словам, «взяла паузу и размышляет».

Мне иногда нравится представлять себе великую ткань империи как громадное строение, нечто вроде теннисононского «Дворца искусств», фундамент которого находится в этой стране, где его заложили и должны поддерживать руки англичан, колонии же — это колонны, а высоко надо всем этим парит громада купола Азии.*

С таким вот теннисононским Дворцом искусств в голове Керзон и Кромер вместе стали деятельными членами основанного в 1909 году департаментского комитета, чтобы добиться основания школы восточных исследований. Помимо замечаний о своем знакомстве с местными диалектами, которые он изучил во время своих «голодных путешествий» в Индию, Керзон утверждал, что восточные исследования являются составной частью долга Британии перед Востоком. 27 сентября 1909 года в Палате лордов он говорил, что

наше знакомство не только с языками народов Востока, но и с их обычаями, чувствами, традициями, историей и религией, наша способность понимать то, что может быть названо гением Востока, — вот единственное основание, на котором мы сможем поддерживать завоеванную нами позицию в будущем, и нет таких шагов, способных усилить эту позицию, которые не заслуживали бы внимания правительства Ее Величества или обсуждения в Палате лордов.

* *Curzon, George Nathaniel. Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings. London: George Allen & Unwin, 1915. P. 4–5, 10, 28.*

Позднее, на конференции в Мэнсон-хаус по поводу длящейся уже пять лет войны, Керзон в заключение подчеркнул, что восточные исследования — это вовсе не интеллектуальная роскошь. Это, как он сказал,

долг империи. По моему мнению, создание в Лондоне такой школы, как эта [школа восточных исследований, которая впоследствии стала Школой восточных и африканских исследований Лондонского университета], является частью необходимых аксессуаров империи. Те из нас, кто так или иначе провел несколько лет на Востоке, кто вспоминает их как счастливейшее время своей жизни и кто считает, что проделанная им там работа, будь она большой или малой, — это величайшая ответственность, которая только может быть возложена на плечи англичанина, чувствуют, что существует пробел в нашем национальном оснащении, который должен быть решительно заполнен, и что те, кто находятся в лондонском Сити, кто принял участие — будь то финансовая поддержка или какая-либо иная форма действенной или практической помощи — в заполнении этого пробела, исполняют свой патриотический долг перед Империей, способствуют благому делу и торжеству доброй воли во всем человечестве в целом.*

В значительной степени идеи Керзона по поводу исследования Востока обусловлены добрым веком британского утилитарного управления и соответствующей философии в отношении восточных колоний. Влияние Бентама и Милля на британское правление на Востоке (и в особенности в Индии) было весьма значительным и эффективно сказалось в том, что удалось покончить с чрезмерной регулирующей и инновациями. Вместо этого, как убедительно показал Эрик Стоукс, утилитаризм в сочетании с наследием либерализма и евангелизма как философии британского правления на Востоке подчеркивал рациональную

* Ibid. P. 184, 191–192. По поводу истории создания этой Школы см.: *Phillips C. H. The School of Oriental and African Studies. University of London, 1917–1967: An Introduction.* London: Design for Print, 1967.

значимость сильной исполнительной власти, вооруженной законодательными и карательными кодексами, системой доктрин по поводу таких вопросов, как границы и земельная рента, и повсеместным неослабным надзором имперских властей.* Краеугольным камнем всей системы в целом было неустанно совершенствуемое знание о Востоке, так чтобы по мере того как традиционные общества стремительно продвигались вперед и превращались в современные коммерческие общества, не был утрачен отеческий контроль Британии, а также чтобы не ослабли и ее доходы. Однако когда Керзон несколько неуклюже говорит об этом как о «необходимых аксессуарах империи», он тем самым привносит в статический образ действия англичан и туземцев, при помощи которых те ведут коммерческие дела и организуют свой быт. Со времен сэра Уильяма Джонса Восток был для Британии одновременно и объектом управления, и предметом познания: слияние между географией, знанием и властью (при условии, что Британия всегда находилась в положении господина) полностью завершилось. Фраза Керзона о том, что «Восток — это университет, в котором так никогда и не дождешься получения степени», — это еще один способ сказать, что Восток нуждался в чем-то более или менее постоянном присутствии.**

Однако были и другие европейские имперские державы — и среди них Франция и Россия, — которые неизменно создавали британскому присутствию определенную угрозу (пусть даже и косвенно). Керзон определенно понимал, что все основные западные державы подходили к остальному миру точно так же, как и Британия. Превращение географии из «скудного и педантичного» занятия (вы-

* *Stokes, Eric*. The English Utilitarians and India. Oxford: Clarendon Press, 1959.

** Цит по.: *Edwardes, Michael*. High Noon of Empire: India Under Curzon. London: Eyre & Spottiswoode, 1965. P. 38–39.

ражение Керзона в отношении того, что теперь из географии как академического предмета полностью выпало) в «самую космополитичную изо всех наук» как нельзя более *точно* отражает эту новую и широко распространенную склонность Запада. Вовсе не зря Керзон в 1912 году говорил на заседании Географического общества, президентом которого он являлся, что

произошла полная революция, и не только в формах и методах преподавания географии, но также и в ее оценке со стороны общественного мнения. Ныне мы считаем географическое знание существенной частью знания в целом. С помощью географии, и никаким иным образом, мы можем понять действие природных сил, распределение народонаселения, рост коммерции, расширение границ, развитие государств и блестящие достижения человеческой энергии в и ее различных проявлениях.

Мы считаем географию служанкой истории ... География также является наукой, родственной экономике и политике, и любому из нас, кто пытался изучать географию, известно, что как только вы отходите от поля географии, то переступаете границы геологии, зоологии, этнологии, химии, физики и всех родственных наук. А потому оправданным будет утверждение, что география — это одна из первостепенных наук: она является частью оснащения, необходимого для подобающего восприятия гражданства и выступает неотъемлемым дополнением к воспитанию общественного человека.*

География была существенной материальной основой знания о Востоке. Все скрытые и неизменные характеристики Востока основывались, уходили корнями в географию. Так, с одной стороны, географический Восток требовал внимания Запада, хотя бы потому (в соответствии с одним из тех парадоксов, которые так часто вскрывает организованное знание), что Восток — это Восток, а Запад —

* *Curzon. Subjects of the Day. P. 155–156.*

это Запад. Космополитизм географии имел, по Керзону, первостепенное значение для всего Запада, чьи отношения с остальным миром строились на откровенной алчности. Тем не менее географические устремления могли также принимать морально нейтральную форму эпистемологического импульса открывать, заселять, узнавать, как в случае с Марлоу из «Сердца тьмы», который признается в своем пристрастии к географическим картам.

Когда я был мальчишкой, я страстно любил географические карты. Часами я мог смотреть на Южную Америку, Африку или Австралию, упиваясь славой исследователя. В то время немало было белых пятен на Земле, и, когда какой-нибудь уголок на карте казался мне особенно привлекательным (впрочем, привлекательными были все глухие уголки), я указывал на него пальцем и говорил: «Вырасту и поеду туда».*

За 70 лет до того, как Марлоу сказал это, Ламартина во-все не беспокоило, что там, где на карте было белое пятно, в действительности жили люди, как ни о чем подобном даже в теории не помышлял Эммер де Ваттель,¹⁰ швейцарско-пруссский авторитет в области международного права, который в 1758 году призывал европейские государства взять власть над территориями, населенными одними только кочевыми племенами.** Важно было облагородить обыкновенное завоевание идеей, превратить тягу к обладанию географическим пространством в теорию об особом рода взаимоотношении между географией, с одной стороны, и цивилизованными и нецивилизованными народами — с другой. Но для такой рационализации требовался французский гений.

* *Conrad, Joseph. Heart of Darkness // Youth and Two Other Stories. Garden City, N. Y.: Doubleday, Page, 1925. P. 52. См.: Конрад Дж. Сердце тьмы. СПб.: Азбука, 1999. С. 14.*

** Этот показательный фрагмент из работы Ваттеля можно найти в: *Curtin, ed., Imperialism. P. 42–45.*

К концу XIX века политические и интеллектуальные обстоятельства во Франции совпали таким образом, что география и географические спекуляции (в обоих смыслах этого слова) стали привлекательным национальным увлечением. Этому способствовал и общий настрой общественного мнения в Европе; явный успех британского империализма достаточно внятно говорил сам за себя. Однако Франции и занимавшимся этим вопросом французским мыслителям всегда казалось, что Англия мешает даже относительно успешной имперской роли Франции на Востоке. Перед началом франко-прусской войны в политической мысли по восточному вопросу довольно часто принимали желаемое за действительное, причем это не ограничивалось только поэтами и писателями. Вот, например, статья Сен-Марка Жирардена (Saint-Marc Girardin) в «Revue des Deux Mondes» от 15 марта 1862 года.

La France a beaucoup à faire en Orient, parce que l'Orient attend beaucoup d'elle. Il lui demande même plus qu'elle ne peut faire; il lui remettrait volontiers le soin entier de son avenir, ce qui serait pour la France et pour l'Orient un grand danger: pour la France, parce que, disposée à prendre en mains la cause des populations souffrantes, elle se charge le plus souvent de plus d'obligations qu'elle n'en peut remplir; pour l'Orient, parce que tout peuple qui attend sa destinée de l'étranger n'a jamais qu'une condition précaire et qu'il n'y a de salut pour les nations que celui qu'elles se font elles-mêmes.*¹¹

По поводу подобных взглядов Дираэли, без всякого сомнения, сказал бы, как он это часто и делал, что у Франции в Сирии были лишь «сентиментальные интересы» (это и есть тот «Восток», о котором писал Жирарден). Фикцией «populations souffrantes»,¹² конечно же, воспользовался Наполеон, когда призывал египтян, говоря от их

* Цит. по: *de Caix M.* La Syrie in Gabriel Hanotaux, Histoire des colonies françaises, 6 vols. Paris: Société de l'histoire nationale, 1929–1933. Vol. 3. P. 481.

лица, подняться против турок во имя ислама. На протяжении 30-х, 40-х, 50-х и 60-х годов под «страдающими народами» Востока понимали лишь христианское меньшинство в Сирии. И нет никаких письменных следов «l'Orient», взывающего к Франции о спасении. Также правильнее было бы сказать, что это Британия стояла на пути Франции на Восток, поскольку если даже последнюю иногда и посещало чувство долга перед Востоком (а были такие французы, которых это чувство посещало), Франция мало что могла сделать, чтобы вклиниться между Британией и тем громадным массивом земли, которым та распоряжалась от Индии до Средиземного моря.

Одним из самых ярких последствий войны 1870 года во Франции был бурный расцвет географических обществ и вновь мощно зазвучавшее требование территориальных приобретений. В конце 1871 года Парижское географическое общество (*Société de géographie de Paris*) объявило, что не будет более ограничивать себя «научными спекуляциями». Оно призвало граждан не «забывать, что нашему прежнему превосходству был брошен вызов с того самого дня, как мы устранились от участия ... в борьбе между цивилизацией и варварством». Гийом Деппин (Guillaume Depping), глава того направления, которое получило название «географического», в 1881 году утверждал, что в ходе войны 1870 года «победил именно школьный учитель», имея в виду, что подлинный триумф касался победы прусской научной географии над французской стратегической небрежностью. Правительственный «Journal officiel» спонсировал выпуск за выпуском, посвященные достоинствам (и выгодам) географических исследований и колониальных авантюр. В одном номере граждане могли узнать от де Лессепса об «открывающихся возможностях в Африке» и от Гарнье (Garnier) об «освоении Голубой реки (Blue River)». Научная география вскоре уступила место «коммерческой географии» по мере того, как намечающееся слияние национальной гордости за научные и ци-

визационные достижения и довольно рудиментарного мотива получения прибыли были направлены в русло поддержки колониальных приобретений. Говоря словами одного энтузиаста, «географические общества созданы для того, чтобы снять роковые чары, которые держали нас в пределах наших берегов». На помощь этим освободительным поискам были подтянуты всевозможные схемы, включая и призыв к Жюлю Верну (чей «невероятный успех», как об этом говорили, с очевидностью демонстрирует нам научный ум в наивысшей точке логического мышления) возглавить «всемирную кампанию научного исследования», план создания нового обширного моря к югу от Северо-Африканского побережья, а также проект «связать» Алжир с Сенегалом при помощи железной дороги — «стальной ленты», как называли ее авторы проекта.*

В значительной мере экспансионистский пыл во Франции на протяжении последней трети XIX века был вызван явным стремлением компенсировать победу Пруссии в войне 1870—1871 годов и, что не менее важно, желание встать на равных с достижениями Британской империи. Последнее стремление было столь сильным и так соответствовало стародавней традиции англо-французского соперничества на Востоке, что Франция, похоже, была в буквальном смысле зачарована Британией, стремясь во всех связанных с Востоком вопросах непременно догнать и перегнать англичан. Когда в конце 1870-х годов *Société académique indo-chinoise*¹³ заново формулировало свои цели, оно сочло важным «ввести Индокитай в сферу ориентализма». Зачем? Затем, чтобы сделать из Кохинхины¹⁴ «французскую Индию». Отсутствие значительных колониальных владений военные называли причиной сочетания военной и коммерческой слабости в войне в Пруссии-

* Эти любопытные детали можно найти в работе: *McKay, Vernon. Colonialism in the French Geographical Movement // Geographical Review. April 1943. Vol. 33, no. 2. P. 214–232.*

ей, не говоря уже о давней и отчетливо сознаваемой колониальной слабости в сравнении с Британией. «Мощь экспансии западных рас,— утверждал ведущий географ Ла Ронсьер Ле Нури (La Roncière Le Noury),— ее высшие цели, составляющие ее влияние на судьбы человечества, послужит предметом замечательного исследования для будущих историков». Однако только если белые расы не будут отказывать себе в тяге к путешествиям — знак их интеллектуального превосходства — может произойти колониальная экспансия.*

Из подобных утверждений вырастает часто разделяемое представление о Востоке как о географическом пространстве, которое нужно возделывать, пожинать там плоды и охранять его. Образы сельскохозяйственного попечения, а также образы откровенного сексуального внимания к Востоку присутствовали повсюду. Вот типичное излияние Габриэля Чармса (Charmes), написанное в 1880 году.

В тот день, когда мы уйдем с Востока и когда туда придут другие великие европейские державы, с нашей торговлей в районе Средиземного моря будет покончено, равно как с нашим будущим в Азии и грузооборотом в наших южных портах. *Оскудеет один из самых плодоносных источников нашего национального богатства.* (Курсив Э. С.)

Другой мыслитель, Леруа-Бельё (Leroy-Beaulieu), развивал эту философию еще дальше.

Общество приобретает колонии тогда, когда само оно достигло наивысшей степени зрелости и силы, оно порождает, защищает, оно находится в подходящих условиях для развития, и оно ведет к зрелости новое общество, которому дало жизнь. Колонизация — это одно из самых сложных и тонких явлений социальной физиологии.

* *Murphy, Agnes.* The Ideology of French Imperialism, 1817–1881. Washington: Catholic University of America Press, 1948. P. 46, 54, 36, 45.

Такое уравнивание репродукции с колонизацией ведет Леруа-Бельё к довольно циничной идее о том, что все, что только ни есть живого в современном обществе, «усиливается благодаря этой бьющей вонне от собственного изобилия деятельностью». Поэтому, говорит он,

колонизация — это необузданная сила народа, это его мощь воспроизводства, *это его рост и умножение посредством пространства*, это подчинение вселенной или обширной ее части языку данного народа, его обычаям, идеям и законам.*

Дело здесь в том, что пространство более слабых или менее развитых регионов, таких как Восток, рассматривается как нечто притягивающее к себе французские интересы, вызывающее о проникновении, осеменении, — короче, о колонизации. Географические концепции в буквальном и переносном смысле покончили с такими дискретными сущностями, как границы и рубежи. Не в меньшей степени, чем провидцы-предприниматели, — такие, как де Лессепс, который намеревался освободить Восток и Запад от их географических уз, — свою избыточную активность на инертный и женственный Восток изливали французские ученые, администраторы, географы и коммерческие агенты. Появились географические общества, чье число и размеры превосходили число и размеры географических обществ по всей Европе почти вдвое. Были могущественные организации, как например *Comité de l'Asie française* и *Comité d'Orient*; были научные общества, ведущим среди которых было *Société asiatique*, чьи отделения и члены занимали прочные позиции в университетах, в институтах и в правительстве. Каждое из них на свой лад делало интересы Франции на Востоке более реальными и более значительными. Почти вековая история того, что теперь казалось пассивным

* Ibid. P. 189, 110, 136.

изучением Востока, подходила к концу — Франция на протяжении двух последних десятилетий XIX века осознала свою готовность принять на себя наднациональные обязательства.

В той единственной части Востока, где британские и французские интересы буквально накладывались друг на друга, на территории ныне безнадежно больной Османской империи, оба эти антагониста разворачивали конфликт с почти совершенной и характерной последовательностью. Британия присутствовала в Египте и Месопотамии, посредством ряда квазификтивных договоров с местными (и не имеющими власти) вождями она контролировала Красное море, Персидский залив и Суэцкий канал, равно как и большую часть земель, лежащих между Средиземным морем и Индией. С другой стороны, Франция, казалось, была обречена парить неопределенным образом над Востоком, время от времени переходя к осуществлению схем, повторяющих успех де Лессеписа с каналом. По большей части эти схемы представляли собой проекты по строительству железных дорог, такие как планировавшаяся через более или менее контролировавшуюся англичанами территорию дорога — сирийско-месопотамская линия. Кроме того, Франция считала себя защитником христианских меньшинств — маронитов, халдеев, несториан.¹⁵ Тем не менее, когда подошло время, Британия и Франция вместе пришли к согласию о необходимости раздела азиатской части Турции. Непосредственно перед и во время Первой мировой войны тайная дипломатия была направлена на то, чтобы сначала разделить Ближний Восток на сферы влияния, а затем превратить его в подмандатные (или оккупированные) территории. Во Франции большая часть экспансионистских настроений сформировалась в пору расцвета географического движения, фокусировавшегося на планах по разделению азиатской Турции, так что в Париже в 1914 году с этими целями «была развернута впечатляющая кампания в прес-

се».* В Англии многочисленные комитеты получили официальные полномочия изучать и рекомендовать политику по наиболее удачному разделу Востока. Именно из таких комиссий как Бунзеновский комитет (Bunsen Committee) выйдут впоследствии совместные англо-французские команды, среди которых наибольшую известность приобретет команда, возглавляемая Марком Сайксом и Жоржем Пико (Sykes, Picot).¹⁶ Главным тезисом этих планов был справедливый раздел географического пространства, направленный на сознательное смягчение англо-французского соперничества. Как отмечал в своем меморандуме Сайкс,

было ясно, ... что рано или поздно произойдет восстание арабов и что Франция и мы сами должны улучшить свои отношения для того, чтобы это восстание не стало проклятием вместо благословения...**

Однако враждебность сохранялась. Более того, к ней добавилось раздражение, вызванной программой Вильсона по национальному самоопределению,¹⁷ которая, как был вынужден признать сам Сайкс, обесценивала всю колониальную структуру и схемы раздела, о которых договорились державы. Здесь не место обсуждать всю запутанную и противоречивую историю Ближнего Востока начала XX века, когда его судьбы определяли великие державы, туземные династии, различные националистические партии и движения, а также сионисты. Более непосредственное отношение к нашему предмету имеют специфические эпистемологические рамки, в которых рассматривали Восток и исходя из которых действовали великие державы. Ведь несмотря на все различия, англичане и французы рассматривали Восток как географическую — а также куль-

* *Nevakivi, Jukka*. Britain, France, and the Arab Middle East, 1914–1920. London: Athlone Press, 1969. P. 13.

** Ibid. P. 24.

турную, политическую, демографическую, социологическую и историческую — сущность, над судьбой которой, как они считали, они традиционно властны. Восток для них был ни вновь открытой территорией, ни простым историческим событием, но прежде всего территорией к востоку от Европы, чей главный смысл и ценность были однозначно определены в терминах Европы, точнее, в терминах, предоставлявших именно Европе — европейской науке, образованию, пониманию и администрации — право сделать Восток тем, чем он является сейчас. И именно в этом состоит достижение — намеренное или нет, другой вопрос — современного ориентализма.

В начале XX века ориентализм использовал два метода, чтобы открыть Восток Западу. Один из них был связан с диссеминативными возможностями современной науки, богатым аппаратом научных профессий, университетов, профессиональных сообществ, исследовательских и географических организаций, издательской отрасли. Все это, как мы видели, основывалось на престижном авторитете пионеров — ученых, путешественников и поэтов, — чей совокупный взгляд сформировал представление о квинт-эссенции Востока. Доктринальным — или доксологическим — проявлением такого Востока и является то, что я называю ориентализмом. Как только кто-либо собирается высказать любого уровня суждение по поводу Востока, скрытый ориентализм предоставляет ему возможности формулирования (энунсиативные возможности), которые можно использовать, или, скорее, мобилизовать и перевести в осмысленный дискурс по тому или иному конкретному случаю. Так, когда в 1910 году Бальфур выступал в Палате общин по восточному вопросу, он явно держал в голове такие энунсиативные возможности, предоставляемые наличным и в достаточной мере рациональным языком его времени, когда можно было назвать что-либо или кого-либо «восточным» без того, чтобы прослыть явным обскурантистом. Однако как и все энунсиа-

тивные возможности и задаваемые ими формы дискурса, скрытый ориентализм глубоко консервативен — привержен, так сказать, самосохранению. Передаваясь из поколения в поколение, он является такой же частью культуры, как и язык геометрии или физики. Ориентализм крепко не столько своей открытостью и восприимчивостью по отношению к Востоку, сколько внутренней, преемственной последовательностью в отношении конститутивной воли-к-власти над Востоком. В такой форме ориентализм смог пережить революции, мировые войны и буквальное расчленение империй.

Второй метод, при помощи которого ориентализм представлял Восток на Западе, был следствием важной конвергенции. В течение десятилетий ориенталисты говорили о Востоке, переводили тексты, объясняли цивилизации, религии, династии, культуры и ментальности как академические предметы, отделенные от Европы своей полной чужеродностью. Ориенталист был экспертом, как Ренан или Лэйн, чья задача в обществе состояла в том, чтобы разъяснять, истолковывать Восток для своих соотечественников. Отношения между ориенталистом и Востоком носили герменевтический характер: стоя перед отдаленной, едва поддающейся разумному пониманию цивилизацией или памятником культуры, ученый-ориенталист устранял неясность тем, что переводил тексты, симпатически изображал, проникал внутрь этого трудноуловимого предмета. Тем не менее ориенталист находился вне Востока, который, сколько бы мы ни проясняли его, оставался вне Запада. Эта культурная, темпоральная и географическая дистанция выражалась в метафорах глубины, тайны и сексуальных посулов: выражения вроде «чадры восточной невесты», или «непостижимого Востока» вошли в обиход.

Однако как это ни парадоксально, дистанция между Востоком и Западом на протяжении XIX века сокращалась. По мере того, как коммерческие, политические и

прочие экзистенциальные встречи между Востоком и Западом становились все более частыми (о том, как это было, мы уже говорили), нарастало напряжение между догмами скрытого ориентализма, подкрепляющими его исследованиями в области «классического» Востока, и описаниями нынешнего, современного, явного Востока, артикулируемого путешественниками, паломниками, государственным чиновниками и т. п. В некоторый момент времени — точнее определить затруднительно — это напряжение привело к конвергенции обоих типов ориентализма. Возможно (это всего лишь предположение), подобная конвергенция произошла тогда, когда ориенталисты, начиная с Саси, стали выступать в качестве советников правительства по поводу современного Востока. Здесь роль получившего специальную подготовку и образование эксперта приобретает дополнительное измерение: ориенталиста можно считать специальным агентом западной мощи, коль скоро он участвует в определении политики в отношении Востока. Всякий образованный (и не слишком) европейский путешественник на Востоке чувствовал себя представителем Запада, оказавшимся посреди пелены обскурантизма. Это очевидно верно в отношении Бертона, Лэйна, Даути, Флобера и других ведущих фигур, о которых мы говорили ранее.

По мере роста территориальных приобретений Запада на Востоке особое значение приобретали и взгляды его представителей по поводу явного, современного Востока. Так, то, что ученый-ориенталист объявлял «сущностным» Востоком, иногда опровергалось, но в большинстве случаев в ходе реального административного освоения Востока — подтверждалось. Определенно, теории Кромера по поводу восточного человека — теории, заимствованные из традиционного ориенталистского архива, — за то время, пока он реально управлял миллионами восточных людей, многократно подтвердились. В меньшей степени это верно и в отношении французского опыта в Сирии, Север-

ной Африке и во всех прочих французских колониях, где бы они ни находились. Однако никогда подобная конвергенция между скрытой ориенталистской доктриной и явным опытом ориентализма не происходила более драматично, чем после Первой мировой войны, когда Британия и Франция исследовали азиатскую Турцию на предмет ее раздела. Там, на операционном столе, готовый к хирургическому вмешательству, лежал «Больной человек Европы» во всей своей немощи, со всеми характерными чертами и топографическими контурами.

В ходе этой операции неопределимо важную роль играл ориенталист с его специальными познаниями. Определенные намеки на эту новую роль ориенталиста как своего рода тайного агента *на Востоке* можно увидеть в ситуации, когда английский ученый Эдвард Генри Пальмер¹⁸ был отправлен в 1882 году на Синай, чтобы оценить антибританские настроения и возможные последствия в ходе восстания Араби. В ходе выполнения задания Пальмер погиб, однако ему всего лишь не повезло больше других среди тех, кому довелось выполнять аналогичные задания империи. Отныне серьезные и щекотливые дела стали частично доверять и «экспертам»-страноведам. Более удачливым оказался другой ориенталист: Д. Дж. Хогарт (D. G. Hogarth),¹⁹ автор знаменитого отчета об исследовании Аравии, удачно озаглавленного «Проникновение в Аравию» (1904).^{*} Во время Первой мировой войны он стал руководителем Арабского бюро в Каире. И не случайно такие люди как Гертруда Белл, Т. Э. Лоуренс и Сент-Джон Филби, — все эксперты по Востоку — отправлялись на Восток в качестве агентов империи, друзей Востока, авторов политических альтернатив, поскольку обла-

^{*} *Hogarth D. G. The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula. N. Y.: Frederick A. Stokes, 1904.* Есть удачная современная работа на эту тему: *Bidwell, Robin. Travellers in Arabia London: Paul Hamlyn, 1976.*

дали близким и глубоким знанием Востока и восточных народов. Они составили «отряд» (band) — как однажды назвал их Лоуренс,— связанный воедино противоречивыми представлениями и личным сходством: яркая индивидуальность, симпатия и личная идентификация с Востоком, ревностно хранимое чувство личной миссии на Востоке, культивируемая эксцентричность, и в итоге — неприятие Востока. Для всех них Восток — это их собственный непосредственный и специфический опыт Востока. Именно в них ориентализм в качестве эффективной практики обращения с Востоком обрел свою конечную европейскую форму — еще прежде, чем империя исчезла и передала свое наследие другим кандидатам на роль доминирующей силы.

Таких индивидуалистов, как эти, нельзя назвать сугубо академическими исследователями. Вскоре мы увидим, что они сумели извлечь выгоду из академического изучения Востока, ни в коей мере не принадлежа к официальному профессиональному сообществу ученых-ориенталистов. Однако их роль состояла не в том, чтобы ограничить академический ориентализм или ниспровергнуть его, но, скорее, в том, чтобы сделать его эффективным. Их предшественниками на этом пути выступают такие люди, как Лэйн и Бертон,— как по причине самостоятельно приобретенной энциклопедической эрудиции, так и благодаря скрупулезному, квазинаучному знанию Востока, на которое они, очевидно, опирались в своих контактах с Востоком. Систематическое изучение Востока они заменили своего рода детальной разработкой скрытого ориентализма, легко доступного в имперской культуре их времени. Их, так сказать, научный референтный круг составляли такие люди, как Уильям Мюир, Энтони Биван, М. С. Марголиут, Чарльз Лайель, Э. Дж. Браун, Р. А. Никольсон, Ги Ле Странж, Э. Д. Росс и Томас Арнольд (Muir, Bevan, Margoliouth, Lyall, Browne, Nicholson, Guy Le Strange, Ross, Arnold), в свою очередь непосредст-

венно исходившие из Лэйна. Их имажинативные представления сформировались преимущественно под влиянием их прославленного современника Редьярда Киплинга, который так ярко призывал «править пальмой и сосной».

Различия между Англией и Францией в этих делах вполне соответствовали истории каждой из этих наций на Востоке: британцы там присутствовали, а французы сокрушались по поводу утраты Индии и смежных территорий. К концу века главным фокусом деятельности французов стала Сирия, но даже там всем было ясно, что французы не могут состязаться с англичанами ни в качестве кадров, ни в степени политического влияния. Англо-французское соперничество за обладание останками Оттоманской империи ощущалось даже на поле битвы в Хиджазе,²⁰ в Сирии, Месопотамии — но во всех этих случаях, как отмечали остроумные люди вроде Эдмона Бремона (Bremond), французские ориенталисты и местные эксперты далеко уступали в блеске и тактической маневренности своим британским оппонентам.* За исключением отдельных гениев вроде Луи Массиньона, у Франции не было своих Лоуренсов, Сайксов или Белл. Однако были непреклонные империалисты, такие как Этьен Фланден и Франклен-Бульон (Flandin, Franklin-Bouillon). Выступая с лекцией в парижском *Alliance française* в 1913 году, граф де Крессати (Comte de Cressaty), отъявленный империалист, объявил Сирию собственным Востоком Франции, областью французских политических, моральных и экономических интересов — интересов, добавил он, которые нужно защищать в этот «*âge des envahissants impérialistes*».²¹ И при этом Крессати отметил, что даже с помощью французских коммерческих и производственных фирм на Востоке, с растущим

* Bremond, Edmond. Le Hedjaz dans la guerre mondiale. Paris: Payot, 1931. P. 242 ff.

числом принимаемых во французские школы туземных учеников, Францию неизменно на Востоке третируют, причем угрозы исходят не только от Британии, но и от Австрии, Германии и России. Если Франция намеревается и впредь сдерживать «le retour de l'Islam»,²² ей нужно крепче стоять на Востоке — такой аргумент выдвинул Крессати и был поддержан сенатором Полем Думе (Doumer).^{*} Подобные взгляды повторяли по разным поводам. И действительно, Франция успешно управлялась с делами в Северной Африке и Сирии после первой мировой войны, но при этом французы чувствовали, что отстают в тех специфических, конкретных навыках управления восточным населением и теоретически независимыми территориями, где всегда были сильны англичане. И, наконец, разница между современным английским и современным французским ориентализмом проявляется в стиле. Использование генерализаций в отношении Востока и восточных народов, ощущение различия, сохраняющегося между Востоком и Западом, стремление к доминированию Запада над Востоком, — все эти моменты в одинаковой мере присутствуют в обеих традициях. Среди многих элементов, определяющих то, что мы обычно называем «экспертным опытом» (expertise), ярче всего заметен стиль, который является результатом специфических мирских обстоятельств, сформированных традицией, институтами, волей и разумом в формальную артикуляцию. К рассмотрению именно этого детерминанта, этого зримого и модернизированного развития ориентализма в Англии и Франции XX века мы теперь и переходим.

^{*} *Le Comte de Cressaty. Les Intérêts de la France en Syrie.* Paris: Floury, 1913.

II

Стиль, экспертный опыт, видение: всемирный характер ориентализма

Белый Человек у Киплинга слишком часто появляется в поэмах²³ и романах (вроде «Кима»), а также во множестве афоризмов, чтобы считать его всего лишь плодом ироничной фантазии писателя. Белый Человек — как идея и как личность, как стиль бытия — сослужил службу многим британцам в бытность их за рубежом. Хотя цвет кожи явно выделял его из массы туземцев, каждый британец, который вращался среди индийцев, африканцев или арабов, понимал, что принадлежит (и может черпать оттуда практические и духовные ресурсы) к давней традиции управленческой ответственности по отношению к цветным расам. Именно исходя из этой традиции, ее успехов и неудач, Киплинг прославляет «дорогу», избранную Белыми Людьми в колониях.

Now, this is the road that the White Men tread
When they go to clean a land —
Iron underfoot and the vine overhead
And the deep on either hand.
We have trod that road — and a wet and windy road —
Our chosen star for guide.
Oh, well for the world when the White Men tread
Their highway side by side!

Вот дорога, по которой шагают Белые Люди,
Когда они собираются очистить землю —
Железо под ногами и виноградная лоза над головой,
И бездна с каждой стороны.
Мы шагали по этой дороге — раскисшей
и продуваемой ветром дороге,—
Идя вслед за путеводной звездой.
Ах, как это хорошо для мира, когда Белые Люди идут
Бок о бок по большой дороге!*

* *Kipling, Rudyard. Verse. Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1954. P. 280.*

«Очистить землю» — вот лучшее из того, что было сделано Белыми Людьми в хрупком согласии друг с другом, — аллюзия на нынешние опасности европейского соперничества в колониях, на неудачу попыток скоординировать политику. Белые Люди Киплинга уже готовы отправиться на войну: «Свобода для нас самих и для наших сыновей / А если нет, то война». За маской дружелюбного лидерства Белого Человека всегда стоит решимость применить силу, убивать и быть убитым. Определенное благородство этой миссии придает ощущение интеллектуальной преданности. Он — Белый Человек, но действует он не ради голой выгоды, поскольку «путеводная звезда» ведет его далеко от земных благ. Конечно, многие из Белых Людей часто задавались вопросом, за что они сражаются на этой «раскисшей и продуваемой ветром дороге», и конечно же, большинство из них были поражены тем, что цвет кожи давал им более высокий онтологический статус плюс огромную власть над большинством обитателей мира. Но в конце концов, быть Белым Человеком (и для Киплинга, и для тех, на чье сознание и риторику он повлиял) — это дело, само себя подкрепляющее. Некто становился Белым Человеком потому, что он уже *был* Белым Человеком. И что еще более важно, если «пить чашу сияю», жить неотвратимой судьбой Белого Человека, то времени для праздных спекуляций об истоках, причинах и исторической логике просто не остается.

Быть Белым Человеком — это и идея, и реальность. Это предполагает необходимость занять осмысленную позицию по отношению и к белому, и к не-белому миру. Это означает — в колониях — говорить определенным образом, вести себя в соответствии с определенным кодексом поведения, и даже чувствовать одно и не чувствовать другое. Это означает особого рода суждения, оценки, жесты. Это форма власти, перед которой не-белые и даже сами белые должны склониться. В институционализованных формах (колониальные правительства, консульский кор-

пус, коммерческие учреждения) Белый Человек — это агент по выражению, распространению и применению к миру определенной политики. Хотя некоторая личная свобода и позволялась, все же в пределах этого органа правила безличная коллективная идея. Короче говоря, быть Белым Человеком — это весьма определенная манера бытия-в-мире, способ овладения реальностью, языком и мышлением. Все это делало возможным определенный стиль.

Сам по себе Киплинг не смог бы состояться; то же верно и в отношении Белого Человека. Такие идеи, как и их авторы, появляются из сложных исторических и культурных обстоятельств, по крайней мере два из которых имеют много общего с историей ориентализма XIX века. Одно из них — культурно санкционированная привычка использовать широкие генерализации, при помощи которых реальность подразделяется на группы: языки, расы, типы, цвета, ментальности, притом что каждая такая категория — не столько нейтральное обозначение, сколько оценочная интерпретация. В основе подобных категорий лежит жесткая бинарная оппозиция «наших» и «их», причем первые всегда посягают на последних (вплоть до того, чтобы превратить «их» в исключительно зависимую функцию от «наших»). Эта оппозиция подкреплена не только антропологией, лингвистикой и историей, но также и дарвиновским тезисом о выживании наиболее приспособленных и естественном отборе и — не в последнюю очередь — риторикой высокого культурного гуманизма. Именно официальный характер культурного наследия давал таким авторам, как Ренан и Арнольд, право на генерализованные суждения по поводу расы. «Наши» ценности — это (скажем так) либеральные, гуманные, правильные; они опираются на традицию литературы, научного образования и рационального исследования. Как европейцы (и белые люди) «мы» всякий раз, когда эти ценности превозносятся, к ним приобщаемся. Однако челове-

ская целостность, сформированная общими культурными ценностями, в такой же мере предполагает исключение, как и единство. Всякая идея, высказываемая от лица «нашего» искусства Арнольдом, Рескиным, Миллем, Ньюменом, Карлейлом, Ренаном, Гобино или Контом,— еще одно звено в цепи, связывающей «нас» вместе,— формировалась ввиду некоего аутсайдера-изгнанника. Даже если это всего лишь вопрос риторики, следует помнить, что в Европе XIX века формирование системы науки и культуры шло ввиду, так сказать, реальных аутсайдеров (колоний, нищих, преступников), чья культурная роль в том и состояла, чтобы давать определение тому, из чего они конституционально выпадали.*

Другим обстоятельством, также свойственным становлению Белого Человека и ориентализма, является отведенное каждому из них «поле», равно как и ощущение, что это поле включает в себя определенные виды — даже ритуалы — поведения, обучения и обладания. Только западный человек мог, например, говорить о восточных народах, точно так же как только Белый Человек мог называть кого-либо цветным, или не-белым. Всякое заявление, которое делали ориенталисты или Белые Люди (что зачастую было одно и то же), несло в себе смысл неустранимой дистанции, отделяющей белого от цветного, или западного человека от восточного. Более того, за каждым заявлением стояла традиция опыта, науки и образования, которая удерживала восточного-цветного в позиции *объекта изучения западного-белого человека*, и никогда наоборот. Если один из них стоял в позиции власти — как, например, Кромер,— то восточный человек принадлежал к системе правления, чьим главным принципом было никогда не

* Эта тема исключений и ограничений в культуре XIX века сыграла важную роль в творчестве Мишеля Фуко, ближайшим образом в его книге «Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы» (рус. пер.: М.: Ad Marginem, 1999) и *его же*: Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум, 1996.

допускать, чтобы какой-нибудь восточный человек был независим и жил сам по себе. Обоснование было следующее: поскольку восточные люди понятия не имеют о самоуправлении, их следует для их же блага держать в узде.

Поскольку Белый Человек, как и ориенталист, жил очень близко к линии напряжения, держащей цветных в безвыходном положении, он ощущал лежащую на нем обязанность определить и переопределить исследуемую область. Куски нарративных описаний обычно перемежаются с фрагментами реартикулированных дефиниций и суждений, разбивающих нарратив,— таков характерный стиль письма экспертов-ориенталистов, использовавших киплингковского Белого Человека как маску. Вот фрагмент из письма Т. Э. Лоуренса к В. У. Ричардсу 1918 году:

... арабы будят мое воображение. Это старая, старая цивилизация, которая отказалась от домашних богов и доброй половины тех ловушек, к которым так стремимся мы. Евангелие бедности в материальных делах — это хорошее дело, оно предполагает, по-видимому, и своего рода моральную бедность. Араб немного поразмышляет и продолжит плавное скольжение по жизни, не пытаясь сглаживать углы или «идти в гору». Отчасти это означает ментальную и моральную усталость, расовую расслабленность (gase trained out), ведь чтобы уйти от трудностей им приходится отказываться от многого такого, что мы считаем важным и достойным: но тем не менее, ни в коем случае не разделяя эту точку зрения, я могу в достаточной мере ее понять, чтобы взглянуть на себя и других иностранцев их глазами и без осуждения. Я знаю, что я для них — чужеземец и буду таковым всегда. Но я не могу согласиться, что они хуже меня, как и не могу принять их путь.*

Аналогичные взгляды, хотя и по иному поводу, можно найти и в следующих замечаниях Гертруды Белл.

* The Letters of T. E. Lawrence of Arabia / Ed. David Garnett. 1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964. P. 244.

Сколько тысяч лет длится этот порядок вещей [а именно, что арабы живут в «состоянии войны»], те, кто прочтет ранние летописи внутренней пустыни, расскажут нам (поскольку это идет из самой древности), что за все века араб так и не набрался из опыта мудрости. Он никогда не чувствует себя в безопасности, но все же ведет себя так, как будто безопасность — его насущный хлеб.*

К этому следует добавить в качестве глоссы следующее ее наблюдение — на этот раз о жизни в Дамаске.

Я начала смутно догадываться, что означает цивилизация в таком великом восточном городе, как Дамаск, стала понимать, как они живут, о чем думают, мне удалось найти с ними общий язык. Думаю, мне здорово помогло то, что я англичанка ... Последние пять лет мы на подъеме. Разница очень существенная. Думаю, причиной тому в значительной мере успехи нашего правительства в Египте ... Поражение России значит многое, но мне кажется, что решительная политика лорда Керзона в Персидском заливе и на индийской границе значит еще больше. Не зная Востока, нельзя понять, насколько все это взаимосвязано. Едва ли будет преувеличением сказать, что если бы английскую миссию развернули от ворот Кабула, то и на улицах Дамаска на английского туриста смотрели бы косо.**

В подобных заявлениях мы сразу же отмечаем, что слово «араб», или «арабы», несет в себе ауру обособленности, определенности и коллективной самосогласованности, как бы для того, чтобы стереть все следы индивидуальных арабов из излагаемых жизненных историй. То, что пробудило воображение Лоуренса, — это ясность араба и как образа, и как предполагаемой философии (или отношения к жизни). В обоих случаях то, что привлекает к себе Лоурен-

* *Bell, Gertrude. The Desert and the Sown. London: William Heinemann, 1907. P. 244.*

** *Bell, Gertrude. From Her Personal Papers, 1889–1914 / Ed. Elizabeth Burgoyne. London: Ernest Benn, 1958. P. 204.*

са,— это араб, как бы увиденный проясняющим взором не-араба, для которого такая несознающая себя примитивная простота вроде той, что свойственна арабу, задается внешним наблюдателем, в данном случае Белым Человеком. Хотя утонченность араба, которая в своих существенных чертах соответствует представлению Йейтса о Византии, где

Пламя, питаемое не дровом, зажженное не кремнем и не сталью,
Которое не поколеблет буря; пламя, рожденное пламенем,
Где кровью пробуждены пришедшие духи
И все треволения ярости утолнены,*

ассоциируется с постоянством араба, как если бы тот не был подвержен обычному ходу истории. Парадоксально, но Лоуренсу кажется, будто араб уже исчерпал себя в этом темпоральном упорстве. Почтенный возраст арабской цивилизации в полной мере отшлифовал все его существенные атрибуты, и при этом арабы смертельно устали морально. В итоге нам достается араб Гертруды Белл: вековой опыт — и никакой мудрости. Как коллективная сущность, араб не аккумулирует никакой экзистенциальной или даже семантической плотности. Он остается тем же самым, кроме разве что опустошающей его утонченности, о которой упоминает Лоуренс, от начала и до конца «летописей внутренней пустыни». Нам остается только признать, что если *некий* араб (*an Arab*) радуется, или если он печалится из-за смерти ребенка или родителя, этот опыт с необходимостью отступает на второй план перед тем простым, неприкрашенным и упрямым фактом, что он — араб.

Примитивность подобного суждения проявляется одновременно на двух уровнях: во-первых, *в самой дефиниции*, которая носит редуцирующий характер, и, во-вторых, (согласно Лоуренсу и Белл) *в реальности*. Такое абсолют-

* *Yeats, William Butler. Byzantium // The Collected Poems. N. Y.: Macmillan Co., 1959. P. 244.*

ное согласие на самом деле не является простым совпадением. На одном уровне это возможно только извне, за счет вокабуляра и эпистемологических инструментов, направленных на то, чтобы добраться до сути вещей и не дать отвлечься на случайности, обстоятельства или опыт. На другом уровне такое согласие — результат исключительно метода, традиции и политики, взятых вместе. Каждый в определенном смысле стирал различие между типом — восточный человек, семит, араб, Восток — и обычной человеческой реальностью, «не поддающейся контролю тайной животного дна» Йейтса, в которой обитают все человеческие существа. Ученый отождествляет тип, помеченный как «восточный человек», с индивидуальным восточным человеком, которого можно встретить на улице. Годы традиции придали разговору на такие темы, как «семитский» или «восточный» дух, определенный налет легитимности. Политический здравый смысл учит, как замечательно говорит Белл, что на Востоке «все взаимосвязано». А потому приписываемая Востоку примитивность и *была* самим Востоком — идеей, к которой всякий имевший с Востоком дело или писавший о нем должен был возвращаться как к пробному камню, стоящему вне времени и опыта.

Существует прекрасный способ понять все это в применении к белым агентам, экспертам и советникам на Востоке. Для Лоуренса и Белл прежде всего было важно то, что их ссылки на арабов, или восточных людей, опираются на внятный и авторитетный способ формулирования, такой, в рамки которого уже можно встраивать отдельные детали. Но откуда, собственно, взялись эти формулы: «араб», «семит», «восточный человек»?

Мы уже отмечали, что на протяжении XIX века такие авторы, как Ренан, Лэйн, Флобер, Коссен де Персеваль, Маркс и Ламартин, черпали силу своих генерализаций по поводу «Востока» из некоего эталона «восточного». Каждая частица Востока говорила о своей «восточности», так

что атрибут принадлежности к восточному миру преобладал над любым контраргументом. Восточный человек был прежде всего восточным, и лишь затем уже человеком. Столь резкое типизирование естественным образом подкреплялось науками (или дискурсами, как я предпочитаю их называть), которые были ориентированы «назад-и-вниз» (backward and downward), к категории вида, которая, как считалось, служила онтогенетическим объяснением для каждого члена вида. В рамках широкой и наполовину популярной категории «восточный» были проведены и более научно достоверные различия. Большинство из них основывалось на языковых типах — например, семитские, дравидские и хамитские типы, — но они довольно быстро обросли и разнообразными антропологическими, психологическими, биологическими и культурными подтверждениями. Например, понятие «семитский» первоначально было у Ренана лингвистическим обобщением, которое в его руках обросло разного рода параллельными соображениями из анатомии, истории, антропологии и даже геологии. Термин «семитский» можно было уже использовать не только для целей простого описания и обозначения, его применяли к любому комплексу исторических и политических событий, дабы свести их к некоему ядру, которое одновременно и предшествует им, и является их неотъемлемой частью. Таким образом, «семитский» — это трансвременная и трансиндивидуальная категория, предназначенная для того, чтобы предсказывать любой отдельный акт «семитского» поведения на основе некоторой предпосланной «семитской» сущности и направленная также на то, чтобы истолковывать все аспекты человеческой жизни и деятельности в терминах некоторого общего «семитского» элемента.

Удивительная подверженность либеральной Европы XIX века подобного рода почти карательным идеям может показаться чуть не мистической, если не принимать во внимание, что привлекательность таких наук, как

лингвистика, антропология и биология, была обусловлена их эмпиристским духом в противовес спекулятивной и идеалистической традиции. Конечно, семиты Ренана, как и индоевропейцы Боппа, были искусственно сконструированным объектом, но это считалось логичной и неизбежной протоформой поддающихся научному изучению и эмпирическому анализу данных конкретных семитских языков. Так, стараясь выявить прототипический, примитивный лингвистический тип (а равно культурный, психологический и исторический прототип), они также осуществляли «попытку определить первичный человеческий потенциал»,* из которого по единым законам развиваются уже все конкретные варианты поведения. Такая попытка была бы невозможна, если бы при этом также не считалось — в терминах классического эмпиризма, — что тело и душа являются взаимозависимыми реалиями, причем и то, и другое изначально детерминировано данным набором географических, биологических и квазиисторических условий.** Из этого русла, которое сами туземцы не могли ни увидеть, ни осознать интроспективно, выхода не было. Преимущественный интерес ориенталистов к древности подкреплялся и подобными эмпиристскими соображениями. Во всех исследованиях по «классическому» исламу, буддизму или зороастризму они ощущали себя, по признанию д-ра Кейсобона из романа Джордж Элиот, подобно «духам прошлого, скитающимся по миру и пытающимся воссоздать его таким, каким он был раньше, невзирая на разрушения и искажающие веяния»***

* *Diamond, Stanley*. In Search of the Primitive: A Critique of Civilization. New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1974. P. 119.

** См.: *Bracken, Harry*. Essence, Accident and Race // *Hermathena*. Winter 1973. Vol. 116. P. 81–96.

*** *Eliot, George*. Middlemarch: A Study of Provincial Life (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), P. 13. Рус. пер.: *Элиот Дж.* Мидлмарч. М., 1988.

Будь подобные представления о лингвистических, цивилизационных и, наконец, расовых характеристиках всего лишь одним из моментов академических дебатов среди европейских ученых-естественников и гуманитариев, обо всем этом можно было бы забыть, как о вспомогательных материалах для незначительной кабинетной драмы. Однако дело в том, что и форма этих дебатов, и их содержание получили широкое распространение. В культуре конца XIX века, как отмечал Лайонел Триллинг, «расовая теория, подпитываемая растущим рационализмом и ширящимся империализмом, подкрепляемая несовершенным и дурно усвоенным естествознанием, была почти непререкаемой».* Расовая теория, взгляды на происхождение и классификацию примитивных народов, декаданс модерна, прогресс цивилизации и судьба белых (или арийских) рас, потребность в колониальных территориях, — все это элементы той причудливой амальгамы науки, политики культуры, которая почти без исключений была направлена на возвышение Европы и доминирование европейской расы над неевропейской частью человечества. Все также были согласны, что (в соответствии с причудливой версией дарвинизма, санкционированной самим Дарвином) современные восточные народы — это деградировавшие осколки прежнего величия. Древние, или «классические», цивилизации Востока воспринимали на фоне его нынешнего упадка, но только (а) потому, что белый специалист, владеющий высокоразвитыми научными методами, мог отделить одно от другого и произвести соответствующую реконструкцию, а также (б) потому, что вокабуляр огульных генерализаций (семиты, арийцы, восточные народы) соотносился не с какими-то фантазиями, а с казавшимися объективными и само собой разумеющимися различиями. Так, мнение о том, что могли

* *Trilling, Lionel*. Matthew Arnold. 1939; reprint ed. N. Y.: Meridian Books, 1955. P. 214.

и чего не могли делать восточные народы, подкреплялось биологическими «истинами» вроде тех, что содержатся в работах «Биологический взгляд на нашу внешнюю политику» П. Чарльза Мичела (Michel) (1896), «Борьба за существование в человеческом обществе» Томаса Генри Хаксли (1888), «Социальная эволюция» Бенджамена Кидда (Kidd) (1894), «История интеллектуального развития в свете современной эволюции» (1897–1901) Джона Б. Крозье (J. V. Crozier) и «Биология британской политики» (1904) Чарльза Харви (Ch. Harvey).^{*} Считалось, что если языки действительно отличаются друг от друга так сильно, как уверяют лингвисты, то же самое должно касаться и носителей этих языков — их сознания, культур, потенциалов и даже тел. Причем эти различия подкреплялись стоящими за ними онтологическими и эмпирическими истинами, а также убедительными демонстрациями в исследованиях происхождения, развития, характера и судьбы народов.

Следует подчеркнуть, что это представление по поводу существенных различий между расами, цивилизациями и языками представлялось (или хотело таковым быть) истиной радикальной и непререкаемой. Это представление восходило к самым основам, оно утверждало, что нельзя обмануть собственное происхождение и обусловленные им типы. Оно уводило взгляд от общих и многообразных человеческих реалий — таких как радость, страдание, политическая организация — направляя его «назад-и-вниз», к непреложным истокам. Ученый в своем исследовании так же не мог игнорировать подобные истоки, как восточный человек не мог отречься от того, что происходит от «семитов», «арабов» или «индийцев». Из этого круга восточный человек — униженный в результате колонизации, безнадежно отсталый — мог вы-

^{*} См.: *Arendt, Hannah. The Origins of Totalitarianism. N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. P. 180, note 55.*

браться разве что в качестве дидактических презентаций белого исследователя.

Профессия специалиста-исследователя давала уникальные привилегии. Вспомним, что Лэйну удавалось быть ориенталистом и сохранять при этом научную беспристрастность. Исследуемые им восточные народы в действительности были *его* народами, поскольку он видел в них не только реальный народ, но и монументализированный предмет исследований. Эта двойная перспектива способствовала своего рода структурированной иронии (structured irony). С одной стороны, были живущие в настоящем времени люди, с другой — эти же люди (как предмет исследования) были «египтянами», «мусульманами» или «восточными» людьми. Только ученый мог видеть и оперировать различиями между двумя этими уровнями. Первый из них в тенденции был направлен на раскрытие многообразия жизни, однако это многообразие всегда было ограничено, сжато в направлении «назад-и-вниз», к *базисной* точке обобщения. Даже современное, наивное их состояние следовало «отсылать назад», соотносить с исходным началом, которое со временем только упрочивалось. Такого рода «отсылками» и занимался ориентализм как *дисциплина*.

Способность Лэйна общаться с египтянами и как с современными людьми, и как с подтверждением *sui generis*²⁴ ярлыков была продуктом одновременно и ориентализма как дисциплины, и расхожих представлений о мусульманах и семитах Ближнего Востока. Ни у какого другого народа, кроме как у семитов Востока, нельзя было наблюдать настоящее и его истоки одновременно. Евреи и мусульмане в качестве предмета ориенталистского исследования вполне укладывались в рамки представлений о примитивных истоках. Это (и до известной степени ситуация сохраняется до сих пор) краеугольный камень современного ориентализма. Ренан называл семитов примером задержки в развитии, а в функциональном смысле

это означало, что для ориенталиста никакие современные семиты, сколь бы сильно они сами ни верили в то, что они современные, не могут избавиться от рамочной связи со своими истоками. Это функциональное правило работало одновременно и на темпоральном, и на пространственном уровнях. Ни один семит не ушел вперед в развитии по сравнению с «классическим» периодом, ни один семит не может вырваться из пастушеского, пустынного круга своего шатра и племени. Всякое проявление реальной «семитской» жизни может и должно быть обращено назад и соотнесено с примитивной объяснительной категорией «семитского».

Организирующая сила подобной системы референций, при помощи которой каждый конкретный случай реального поведения можно было свести «вниз-и-назад», к небольшому числу объяснительных категорий, связанных с «происхождением», «истоками», в конце XIX века была достаточно велика. Ориентализм был своего рода аналогом бюрократии в управлении обществом. Департамент был гораздо полезнее, чем индивидуальное досье, а отдельный человек имел какое-то значение лишь как повод для такого досье. Ориенталиста за работой можно представить в виде некоего клерка, сводящего вместе огромное количество отдельных досье в огромный шкаф под названием «семиты». С помощью недавних открытий в области сравнительной и примитивной антропологии такой ученый, как Уильям Робертсон Смит, смог объединить обитателей Ближнего Востока в группы и описать их системы родства и брачные обычаи, формы и содержание религиозных обрядов.²⁵ Сила работ Смита в том, что они радикально демифологизируют семитов. Номинальные барьеры, предъявленные миру исламом и иудаизмом, отброшены в сторону. Смит использует семитскую филологию, мифологию и ориенталистскую науку для того, чтобы «создать ... гипотетическую картину развития социальной системы, согласующуюся со всеми фактами из жизни

арабов». Если эта картина позволит успешно разглядеть древние, но все еще живые корни монотеизма в тотемизме, почитании животных, тогда можно будет сказать, что ученый со своей задачей справился. И все это несмотря на то, отмечает Смит, что «наши махоммеданские источники скрывают, как только они это умеют делать, все детали древнего язычества».*

Труды Смита по семитам охватывают такие области, как теология, литература и история, и при этом он учитывает проделанную ориенталистами работу (см., например, яростные нападки Смита в 1887 году на книгу Ренана «Histoire du peuple d'Israël» («История народа Израиля»)). Еще важнее то, что Смит писал ее как пособие для понимания современных семитов. Как мне кажется, именно Смит представляет собой ключевое звено в интеллектуальной цепи между Белым-Человеком-как-экспертом и современным Востоком. Без Смита не могло быть и речи о раскрытии восточной мудрости в ориентальной экспертизе Лоуренса, Хогарта, Белла и других. Но даже Смит — антикварный ученый — не стяжал бы и половины своего авторитета, не обладай он помимо прочего непосредственным опытом «арабских фактов». Именно это сочетание у Смита умения «схватывать» примитивные категории со способностью видеть за эмпирическими превращениями поведения современных людей Востока общие истины придавало его работе вес. Более того, именно это специфическое сочетание предвещало тот стиль экспертного опыта, на котором строили свою репутацию Лоуренс, Белл и Филби.

Как Бертон и Чарльз Даути до него, Смит совершил в 1880–1881 годах путешествие по Хиджазу. Аравия для ориенталиста — особое место, и не только потому, что му-

* *Smith, W. Robertson. Kinship and Marriage in Early Arabia / Ed. Stanley Cook. 1907; reprint ed. Oesterhout, N. B.: Anthropological Publications, 1966. P. xiii, 241.*

сульмане почитали ислам аравийским *genius loci*,²⁶ но и потому, что Хиджаз оказывается столь же бесплодным и отсталым исторически, как и географически. Считалось, что в отношении Аравийской пустыни можно говорить о прошлом по форме (и по содержанию) в точности так, как и о настоящем. В Хиджазе вы можете говорить о мусульманах, современном исламе и исламе примитивном, не делая при этом никаких различий. В этот лишенный исторических оснований вокабуляр Смит смог привнести печать дополнительного авторитета за счет собственных исследований семитов. В его комментариях представлена точка зрения ученого, овладевшего *всем* прошлым ислама, арабов и Аравии в целом. А потому:

для мохамедданизма характерно, что все национальные чувства принимают религиозный аспект, поскольку в мусульманской стране вся политика и социальные формы в целом облечены в религиозные одежды. Однако было бы ошибкой считать, что в основе всего того, что принимает религиозную форму, лежат подлинно религиозные чувства. Предубеждения араба коренятся в консерватизме, который лежит еще глубже, чем его вера в ислам. Это, конечно же, большой недостаток религии Пророка, что она так легко приспосабливается к предубеждениям расы, среди которой впервые была провозглашена. Под этим кровом она усвоила большое количество варварских и обветшалых идей, в которых сам Мохаммед, должно быть, не видел никакой религиозной ценности, однако ввел их в свою систему для того, чтобы облегчить пропаганду реформированного учения. Тем не менее многие из тех предубеждений, которые кажутся нам присущими именно мусульманам, не имеют никакой основы в Коране.*

Словечко «нам» в последнем предложении из этого поразительного образчика логики в явной форме раскрывает преимущество Белого Человека. Это позволяет «нам» в

* *Smith, W. Robertson. Lectures and Essays / Ed. John Sutherland Black and George Chrystal. London: Adam & Charles Black, 1912. P. 492–493.*

первом предложении сказать, что вся политическая и социальная жизнь «облачена» в религиозные одежды (таким образом, ислам может быть охарактеризован как тоталитарное учение), затем заявить, что религия — это всего лишь используемый мусульманами покров (иными словами, по сути своей все мусульмане лицемеры). В третьем предложении содержится утверждение, что ислам, даже если он и наложил отпечаток на верования арабов, не смог по-настоящему изменить их исходный доисламский консерватизм. Но и это еще не все. Если ислам и успешен как религия, то это только потому, что его слабость позволила постепенно проявиться этим «аутентичным» предрассудкам арабов. В подобной тактике (а теперь мы видим, что это была тактика со стороны ислама) мы должны винить самого Мохаммеда, который, помимо всего прочего, был еще и бесжалостным криптоиезуитом. Но все это более или менее снимается в последнем предложении, когда Смит сообщает «нам», что все сказанное им об исламе неверно, поскольку известные Западу существенные аспекты ислама в итоге вовсе и не относятся к «мохаммеданам».

Принципы тождества и противоречия для ориенталиста явно не обязательны. Всех их превосходит экспертный опыт ориенталиста, основанный на неоспоримой коллективной истине, полностью укладывающейся в пределы философского и риторического восприятия ориенталиста. Смит ничтоже сумняшеся может рассуждать о «скудной, практической и ... по составу своему иррелигиозной привычке арабского ума», об исламе как системе «организованного лицемерия», о невозможности «почувствовать какое-либо уважение к обрядам мусульман, в которых формализм и пустое повторение возведены в систему». Его нападки на ислам вовсе не носят релятивистского характера, ему совершенно ясно, что превосходство Европы и христианства носит реальный, а не воображаемый характер. Наконец, взгляд Смита устроен по бинарному принципу, что видно из следующего пассажа.

Арабский путешественник отличается от нас коренным образом. Труд передвигаться с места на места для него — сплошная досада, он не находит никакого удовольствия в усилении [как находим его «мы»] и во все горло сетует на голод и усталость [«мы» так не поступаем]. Восточного человека невозможно убедить, что, когда слезаешь с верблюда, еще может оставаться какое-то другое желание, кроме как немедленно усесться на ковре на корточках и отдыхать (*isterih*), покуривая и попивая в свое удовольствие. Более того, араба не впечатляет даже пейзаж [а «нас» — да].*

«Мы» — это одно, а «они» — другое. Какой араб, какой ислам, когда, как, по каким критериям? — все это, похоже, тонкости, которые не имеют ничего общего с исследованием Смита и его опытом пребывания в Хиджазе. Решающий момент состоит в том, что все, что только можно знать о «семитах» и «восточных людях», получает немедленное подтверждение, причем не только в архивах, но и непосредственно на месте.

Насильственно вогнав его в подобные рамки, белый ученый-европеец и формулировал свои общие истины относительно современного «цветного» человека, его прототипических лингвистических, антропологических и доктринальных предков, — именно таким образом строилась работа великих ориенталистов XX века в Англии и во Франции. В эти рамки эксперты по Востоку привнесли также свою частную мифологию и навязчивые идеи, которые у таких авторов, как Даути и Лоуренс, уже подробно изучены. Все они — Уилфред Скауэн Блант, Даути, Лоуренс, Белл, Хогарт, Филби, Сайкс, Стоппз (Wilfred Scawen Blunt, Doughty, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs) — верили, что обладают индивидуальным видением Востока, что самостоятельно сформировали его на основе интенсивного личного опыта встреч с Востоком, исламом и арабами; при этом каждый из них выражал общее презрение к офици-

* Ibid. P. 492, 493, 511, 500, 498–499.

альному знанию о востоке (East). «Солнце сделало меня арабом,— писал Даутив «Аравийской пустыне»,— но не извратило до ориенталиста». Однако в итоге все они (кроме разве что Бланта) выражали традиционную враждебность и страх Запада перед Востоком. Их взгляды облагородили и придали личностную окраску академическому стилю современного ориентализма с его набором глобальных обобщений, тенденциозной «наукой», безапелляционными и редуцированными формулировками. (И вновь Даути на той же странице, где он отпускает колкости в адрес ориентализма, пишет: «Семиты похожи на человека, сидящего по уши в дерьме, но при этом брови его касаются небес».*) На основе подобных генерализаций они действовали, обещали и давали рекомендации публичной политике. Но при этом (вот ирония судьбы) их идентичность Белого Восточного человека сформировалась в тех культурах, где им суждено было родиться, даже если (как в случае с Даути, Лоуренсом, Хогартом и Белл) их профессиональный интерес к Востоку (как у Смита) не мешал относиться к нему с совершенным презрением. Главной задачей для них было держать Восток и ислам под контролем Белого Человека.

Из этого проекта возникает и новая диалектика. От эксперта по Востоку требуется уже теперь не просто «понимание»: теперь требуется умение заставить Восток действовать по приказу, его силы нужно учесть на стороне «наших» ценностей, цивилизации, интересов и целей. Знание о Востоке непосредственно переводится в деятельность, а ее результаты дают начало новым течениям мысли и действия на Востоке. Но это в свою очередь требует от Белого Человека новых притязаний на контроль, на этот раз уже не в качестве автора научной работы о Востоке, но в каче-

* *Doughty, Charles M.* Travels in Arabia Déserta. 2nd ed., 2 vols. N. Y.: Random House, n.d. Vol. 1. P. 95. См. также прекрасную статью: *Bevis, Richard.* Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs // *Victorian Studies.* December 1972. Vol. 16. P. 63–81.

стве творца современной истории, требует знания о Востоке как о насущной актуальности (которое, коль скоро он стоял у его истоков, только эксперт сможет понять адекватно). Ориенталист теперь становится фигурой восточной истории, неотличимой от нее, ее творцом, ее характерным знаком для Запада. Вот вкратце эта диалектика.

Некоторые англичане — с Китченером во главе — были уверены, что восстание арабов против турок могло бы помочь воюющей с Германией Англии одним ударом покончить и с ее союзницей Турцией. Знание природы, власти и страны арабоязычных народов, которым они обладали, позволяло им надеяться на благоприятный исход восстания, насколько можно было судить по его характеру и средствам. И так, они подталкивают его начало, предоставив официальные гарантии помощи со стороны британского правительства. Тем не менее восстание шерифа Мекки оказалось для многих полной неожиданностью и застало союзников врасплох. Оно вызвало смешанные чувства и создало как сильных друзей, так и могущественных врагов, что вызвало взаимную подозрительность и сказывалось на ходе дел.*

Это собственный синопсис Лоуренса первой главы из его книги «Семь столпов мудрости». «Знания» «некоторых англичан» дают смешанный итог; двусмысленные, наполовину вымышленные, трагикомические плоды этого нового, возрожденного Востока стали темой для работы экспертов, новой формы ориенталистского дискурса, который представляет видение современного Востока не в виде нарратива, но во всей его сложности, проблематичности и неоправдавшихся надеждах. И при этом Белый ориенталист выступает как своего рода пророк, дающий четкие дефиниции.

* *Lawrence T. E.* The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph. 1926; reprint ed. Garden City, N. Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935. P. 28. В русском издании фрагмент отсутствует.

Поражение нарратива в пользу видения — что верно даже в отношении столь нарративной по своему строю работы как «Семь столпов» — это мы уже встречали ранее в «Современных египтянах» Лэйна. Конфликт между холистическим образом Востока (описание, монументальная летопись) и нарративом о событиях на Востоке — это конфликт, протекающий на нескольких уровнях и включающий несколько различных вопросов. Поскольку этот конфликт довольно часто встречается в ориенталистском дискурсе, стоит кратко его проанализировать. Ориенталист исследует Восток как бы сверху, имея перед собой цель овладеть всей раскрывающейся перед ним панорамой — культурой, религией, сознанием, историей, обществом. Чтобы сделать такое, он должен рассматривать каждую деталь сквозь призму ряда редукционистских категорий (семиты, мусульмский ум, Восток и т. д.). А поскольку подобные категории носят преимущественно схематический и результативный характер и поскольку все более или менее согласны, что ни один восточный человек не в состоянии познать себя самого так, как это может сделать ориенталист, всякое видение Востока в конце концов вынуждено ради собственной силы и связности опираться на определенного человека, институт или соответствующий им дискурс. Всякое всеобъемлющее видение носит фундаментально консервативный характер, и мы уже отмечали, как в истории идей по поводу Ближнего Востока на Западе эти идеи подкрепляли сами себя, невзирая на любые опровергающие свидетельства. (В самом деле, берусь доказать, что эти идеи сами создают подкрепляющие их достоверность свидетельства.)

Ориенталист — это прежде всего агент, орган такого всеобъемлющего видения. Лэйн — типичный пример такой ситуации, когда человек уверен, что полностью подчинил собственные идеи и даже то, что видит перед собой, требованиям некоего «научного» взгляда на феномен, известный под именем Востока, или восточной нации. А по-

тому видение статично, точно так же как статичны и научные категории, в которых формируется ориентализм конца XIX века: за «семитами» или «восточным умом» не стоит ничего, это конечные категории, сводящие все многообразие поведения восточного человека к одному общему представлению. Как дисциплина и как профессия, как специализированный язык или дискурс, ориентализм стоит на неизменности всего Востока в целом, поскольку без «Востока» было бы невозможно последовательное, вразумительное и артикулированное знание, называемое «ориентализмом». Итак, Восток принадлежит ориентализму точно так же, как считается, что существует относящаяся к делу информация, принадлежащая Востоку (или о Востоке).

На эту статичную систему «синхронного эссенциализма»,* которую я назвал *видением*, потому что она предполагает, что весь Восток в целом можно обозреть паноптически, оказывается постоянное давление. Источником такого давления является нарратив, через который, коль скоро любая деталь восточной жизни может быть показана в движении, в развитии, в систему вторгается диахрония. То, что казалось стабильным (а Восток — это синоним стабильности и никогда не изменяющейся вечности), теперь оказывается нестабильным. Нестабильность означает, что история — с ее подрывными подробностями, потоками перемен, тенденцией к росту, упадку или драматическим поворотам — на Востоке и в отношении Востока также возможна. История и нарратив, которым она представлена, подтверждают недостаточность видения, подтверждают, что «Восток» как безусловная онтологическая категория не соответствует потенциальной способности реальности к изменениям.

* По этому поводу см.: *Asad, Talal. Two European Images of Non-European Rule // Anthropology and the Colonial Encounter / Ed. Talal Asad. London: Ithaca Press, 1975. P. 103–118.*

Более того, нарратив — это специфическая форма, которую принимает письменная история в противоположность неизменности видения. Лэйн понимал опасности нарратива, когда отказался придать своим трудам линейную форму, предпочитая вместо этого монументальность энциклопедического, или лексикографического видения. Нарратив означает, что человек может родиться, прожить жизнь и умереть, что институты и реалии могут меняться, что вполне вероятно, что модерн и современность в конце концов возьмут верх над «классическими» цивилизациями. Кроме того, он утверждает, что доминирование видения над реальностью — это не более чем проявление воли-к-власти, воли-к-истине и истолкованию, а не объективное условие истории. Короче говоря, нарратив вносит противоположную точку зрения, перспективу, сознание в единообразную сеть видения, он подрывает утверждаемые видением безмятежные аполлонийские фикции.

Когда в результате Первой мировой войны на Восток пришла история, эту работу проделал именно ориенталист-как-агент. Ханна Арендт блестяще отметила, что партнером бюрократии выступает имперский агент.* Это равносильно тому, что сказать: если коллективное академическое предприятие под названием «ориентализм» было бюрократическим институтом, основанным на определенном консервативном видении Востока, то носителями подобного видения были имперские агенты вроде Т. Э. Лоуренса. В его работе можно видеть первое проявление конфликта между нарративной историей и видением, по мере того как, по его собственным словам, «новый империализм» активно пытался «возложить ответственность на туземные народы [Востока]**. Соперничество между ведущими европейскими державами заставило их

* *Arendt. Origins of Totalitarianism. P. 218.*

** *Lawrence T. E. Oriental Assembly. Ed. A. W. Lawrence. N. Y.: E. P. Dutton & Co., 1940. P. 95.*

теперь подталкивать Восток к активной жизни, попытаться поставить Восток себе на службу, вывести его из вековечной «восточной» пассивности к воинственности современной жизни. Однако при этом было важно не оставить его на «самотек», не предоставить Восток его собственному пути, не выпустить его из рук, поскольку, согласно каноническому взгляду, у восточных народов отсутствовала традиция свободы.

Великая драма работы Лоуренса в том и состоит, что он олицетворяет борьбу, во-первых, за то, чтобы привести Восток (безжизненный, вневременной, немощный) в движение; во-вторых, чтобы придать этому движению западную форму; в-третьих, чтобы удержать новый и возрожденный Восток в персональном видении, чей ретроспективный характер заключает в себе мощное чувство поражения и предательства.

Я намеревался создать новую нацию, восстановить утраченное влияние, дать миллионам семитов фундамент, на котором они могли бы построить заветный дворец национальной мысли ... Для меня все подчиненные провинции империи не стоят жизни и одного английского мальчика. Если я и принес на Восток некоторую толику самоуважения, цели, идеалы, если я сделал общепринятое превосходство белых над красными более строгим, то в определенной степени я помог этим народам войти в новое содружество, где доминирующие расы забудут свои жестокие деяния, а белые, красные, желтые, коричневые и черные без задней мысли встанут бок-о-бок на службе у всего мира.*

Однако ничто из этого — будь то намерение, реальные усилия или неудавшийся проект — не было бы даже в первом приближении возможно без присутствия у их истоков Белого ориенталиста.

* Цит. по: *Tabachnick, Stephen Ely. The Two Veils of T. E. Lawrence // Studies in the Twentieth Century. Fall 1975. Vol. 16. P. 96–97.*

Еврей в «Метрополе» в Брайтоне, скупец, почитатель Адониса, распутник в публичных домах Дамаска,— все они в равной степени являются знаками способности семитов к наслаждению, выражением того же самого нерва, который дает нам на одном полюсе самоотвержение эссеистов, ранних христиан или первых халифов, ищущих путь к небесам для нищих духом. Семит колеблется между наслаждением и самоотвержением.

В этих утверждениях Лоуренс опирается на respectable традицию, озаряющую, подобно лучу маяка, весь XIX век. В качестве источника света, конечно, выступает «Восток», но у него хватает сил, чтобы осветить и грубое, и утонченное в своих пределах. Еврей, почитатель Адониса, дамаский распутник,— это не столько знаки человечества, сколько, скажем так, семиотическое поле под названием «семитское», выстроенное в традиции семитского направления в ориентализме. В пределах этого поля было возможно следующее:

Араба можно гонять на идее, как на корде; потому что беззаветная преданность ума делает из них послушных слуг. Никто из них не нарушит уз до тех пор, пока не придет успех, а с ним ответственность, долг и обязательства. Затем идея уходит и работа окончена — тогда беда. Без веры их можно было бы вести на все четыре стороны земли (но не на небеса), просто указав им на сокровища и радости земные. Но если по пути им встретится ... пророк идеи, которому негде преклонить голову и который добывает пропитание милостыней или тем, что оставляют птицы небесные, они позабудут все богатства ради его вдохновенных речей ... Они переменчивы, как вода, и, как вода, они в конце концов все победят. Со времен зарождения жизни набегающими одна за другой волнами бьются они о берега плоти. Все волны разбились ... Одну такую волну (и не последнюю) поднял и я и скользил на ней впереди дыхания идеи, пока она не достигла гребня, не обрушилась и не пала на Дамаск. Откат этой волны, отброшенный сопротивлени-

ем облеченных властью, послужит материей для следующей волны, когда в свое время море вздыбится вновь.

«Если бы» да «кабы» — вот как Лоуренс вводит самого себя, так сказать, в это поле. Так создается почва для последнего предложения, где в качестве движущего начала арабов выступает он сам. Как и Курц у Конрада,²⁷ Лоуренс оторвался от своей почвы настолько, что отождествил себя с новой реальностью, дабы, как он скажет позднее, он мог нести ответственность за то, что «подталкивал вперед ... новую Азию, чье время неумолимо надвигается на нас».*

Восстание арабов обретает смысл только в том случае, когда его привносит туда Лоуренс. Смысл, которым он наделял Азию, — это триумф, «дух освобождения ... в том, что мы чувствовали, и в том, как мы восприняли чужие боль и опыт, личность другого». Теперь ориенталист выступает уже как представитель Востока, в отличие от прежней его позиции включенного наблюдателя, каким был Лэйн, для которого Восток нужно было всегда осмотрительно держать в безысходном состоянии. Однако внутри Лоуренса разворачивается неразрешимый конфликт Белого Человека и Человека Восточного, пусть он нигде и не говорит об этом открыто. Этот конфликт по сути своей замещает в его сознании исторический конфликт между Востоком и Западом. Созная свою власть над Востоком, созная также собственную двойственность и не видя на Востоке ничего, что подсказывало бы ему, что история есть история, и что даже без него арабы в конце концов ввязались бы в драку с турками, Лоуренс сводит весь рассказ о мятеже (его недолгом успехе и горьком поражении) к *своему собственному* видению его как тлеющей, «вечной гражданской войне».

Тем не менее в действительности мы родились, чтобы испустить свои грехи, или, по крайней мере потому, что так

* *Lawrence. Seven Pillars of Wisdom. P. 42–43, 661. См.: Лоуренс Аравийский. Семь столпов мудрости. СПб.: Азбука, 2001.*

было определено ради нашего блага: и можем вырваться из этого знания, только если поверим в смысл и цель...

Похоже, что для нас, идущих первыми по этой извилистой дорожке руководства, нет прямого пути, круг в круге неведомых, робких мотивов, перечеркивающих или удваивающих то, что происходило прежде.*

К этому внутреннему ощущению поражения Лоуренсу позднее пришлось добавить теорию о «стариках», укравших в него победу. Во всяком случае для Лоуренса значимо то, что как белый эксперт и как наследник давней традиции академического и популярного знания о Востоке, он способен подчинить стиль своей жизни их стилю, а потому может принять на себя роль восточного пророка, дающего форму движению в «новой Азии». А если по каким-либо причинам это движение терпит неудачу (другие обошли, цели преданы, а мечты о независимости обесценены), значение имеет только то разочарование, которое переживает он, Лоуренс. Чуждый ложной скромности и явно не считающий себя заурядным человеком, затерянным в великом круговороте событий, Лоуренс уверен, что его судьба — бороться за новую Азию.

Если Эсхил представил нам Азию, скорбящую о потерях, а Нерваль выразил разочарование от того, что Восток оказался далеко не таким гламурным, как хотелось бы ему, Лоуренс *выражает* и то, и другое: и скорбящую добродетель, и субъективное переживание, проявляющееся в почти космическом разочаровании. В конце концов Лоуренс и его видение — причем не только благодаря Лоуэллу Томасу и Роберту Грейвсу²⁸ — становятся символом восточной проблемы. Короче говоря, Лоуренс принял на себя ответственность за Восток тем, что распределил свой познавательный опыт между читателем и историей. То, что Лоуренс представляет читателю, — это непосредственная власть эксперта, власть быть, пусть и на короткое вре-

* Ibid. P. 549, 550–552.

мя, самым Востоком. Все события, которые якобы относятся к историческому арабскому мятежу, в итоге сводятся к впечатлениям самого Лоуренса.

А потому в данном случае стиль — это не только способность символизировать такие обширные обобщения, как «Азия», «Восток» или «арабы», но также форма замещения и включения, когда голос рассказчика становится историей как таковой и — для белого западного человека как читателя и как писателя — тем единственным видом Востока, который он способен понять. Точно так же, как Ренан, составил карту открытых семитам в культуре, мышлении и языке возможностей, так и Лоуренс картирует пространство (и, конечно же, осваивает его) и время современной Азии. Результат этого стиля в том, что он соблазнительно сближает Азию и Запад, но лишь на короткое мгновение. В итоге мы остаемся с ощущением, что патетическая дистанция, все еще отделяющая «нас» от Востока, обречена нести свою инаковость как знак ее вечной отчужденности от Запада. Это разочаровывающее заключение подтверждает (в то же самое время) и заключительный пассаж «Поездки в Индию» Е. М. Форстера,²⁹ где Азиз и Филдинг делают попытку примирения, но терпят при этом неудачу.

«Почему же мы не можем теперь стать друзьями? — спросил другой, в волнении сжимая ему руку.— Ведь этого хочу я, этого хочешь ты».

Но этого не хотели лошади — они разошлись в разные стороны; этого не хотела земля, посылавшая им на встречу камни, между которыми всадникам приходилось проходить друг за другом; храмы, тюрьма, дворец, птицы, падаль, гостиница, попадавшие навстречу, когда они выходили из расщелины и видели под собой Мау: они этого не хотели, они вторили сотней голосов: «Нет, не сейчас», и небо говорило: «Нет, не здесь».*

* *Forster E. M. A Passage to India. 1924; reprint ed., N. Y.: Harcourt, Brace & Co., 1952. P. 322.*

Этот стиль, эта краткая дефиниция — вот с чем неизменно сталкивался Восток.

Однако несмотря на весь пессимизм, в этой фразе содержится и позитивное политическое послание. Пропасть между Востоком и Западом можно преодолеть, как это понимали Кромер и Бальфур, при помощи превосходящего знания и власти Запада. Видение Лоуренса получило законченную форму во Франции в книге Мориса Барреса (Barrés) «Une Enquête aux pays du Levant» («Исследование Леванта»), представляющей собой описание путешествия автора по Ближнему Востоку в 1914 году. Подобно многим другим работам, «*Enquête*» — это работа-резюме, в которой автор не только ищет истоки западной культуры на Востоке, но также и повторяет путь Нерваля, Флобера и Ламартина в их путешествиях по Востоку. Для Барреса, однако, в этом путешествии есть еще одно дополнительное политическое измерение: он ищет доказательства и убедительные подтверждения конструктивной роли Франции на востоке (East). При этом разница между французским и британским экспертным опытом все еще сохраняется: если первая имеет дело с реальным единством народов и территории, то последняя — с областью духовной возможности. Для Барреса Франция лучше всего представлена французскими школами. «Отрадно видеть маленьких восточных девочек, знающих и так прелестно напевающих *фантазию* и мелодию [на своем разговорном французском] Иль-де-Франс», — говорит он о школе в Александрии. Если у Франции там в действительности нет колоний, это вовсе не означает, что ее там нет вовсе.

Там, на Востоке, есть чувство Франции, столь сильное и религиозное, что оно способно поглотить и примирить все наши самые разнообразные устремления. На Востоке мы представляем духовность, правосудие и идеалы. Англия там сильна, Германии всемогуща, но душой восточного человека владеем только мы.

Во всеуслышание оспаривая мнение Жоре (Jaurès), этот заслуженный европейский доктор предлагает вакцинировать Азию от болезней, превратить восточных людей в людей Запада, установить целительный контакт между ними и Францией. Но даже в этих проектах Баррес на деле сохраняет то самое различие между Востоком и Западом, которое сам же собирается преодолеть.

Как можем мы создать интеллектуальную элиту из восточных людей, с которыми смогли бы вместе работать, которые не утратили бы своей расовой определенности, продолжали бы развиваться в соответствии с собственной нормой, сохраняли бы связь с семейными традициями и которые таким образом образовали бы посредствующее звено между нами и массой туземцев? Как нам установить отношения, имея при этом в виду подготовить почву для заключения соглашений и договоров, которые могли бы стать приемлемой формой нашего политического будущего? Все это в итоге сводится к тому, чтобы развить у этих чуждых нам людей стремление к поддержанию контактов с нашим разумом, *даже если это стремление в действительности будет исходить из их собственного чувства национального предназначения.**

Курсив в последнем предложении принадлежит самому Барресу. Поскольку в отличие от Лоуренса и Хогарта (чья книга «Странствующий ученый» представляет собой самое информативное и лишенное романтики описание двух поездок по Леванту в 1896 и 1910 годах**) у него речь идет о мире отдаленной перспективы, он оказывается более готовым к тому, чтобы представить себе Восток, идущий собственным путем. Однако проповедуемая им связь (или цепь) между востоком (East) и западом предназна-

* *Barrés, Maurice. Une Enquête aux pays du Levant. Paris: Pion, 1923. Vol. 1. P. 20; Vol. 2. P. 181, 192, 193, 197.*

** *Hogarth D. G. The Wandering Scholar. London: Oxford University Press, 1924. Сам Хогарт описывает свой стиль следующим образом: «исследователь, во-первых, и ученый — во-вторых» (P. 4).*

на для того, чтобы создавать разнообразное интеллектуальное давление, направленное с запада на восток. Баррес видит эту картину не в терминах волн, сражений, духовных приключений, но в терминах культивирования культурного империализма, столь же неискоренимого, сколь и утонченного. Британское видение, представленное Лоуренсом, относится к главному руслу Востока, народов, политических организаций, движений, направляемых и контролируемых опытной опекой Белого человека. Восток — это «наш» Восток, «наш» народ и «наша» власть. Англичане в меньшей степени склонны проводить различие между элитами и массами, нежели французы, чьи восприятия и политика в большей мере основывались на меньшинствах, на внутреннем давлении духовного единения между Францией и ее колониальными детьми. Британские агенты-ориенталисты — Лоуренс, Белл, Филби, Сторрз, Хогарт — и в ходе, и после Первой мировой войны приняли на себя обе роли: и роль эксперта-авантюриста-эксцентрика (начало которой положено в XIX веке Лэйном, Бертоном и Эстер Стенхоуп³⁰), и роль колониального авторитета, занимающего центральную позицию непосредственно вслед за местным правителем: таковы отношения Лоуренса с хашимитами и Филби с династией саудитов (если брать только наиболее известные примеры). Британский экспертный опыт сформировался вокруг консенсуса, ортодоксии и суверенного правления; французскую ориентальную экспертизу в межвоенный период привлекало все неортодоксальное, духовные связи, эксцентрика. Совсем не случайно, что из двух крупнейших научных карьер в этот период — карьеры англичанина и карьеры француза (я имею в виду Г. А. Р. Гибба и Луи Массиньона) — одна строилась вокруг роли сунны в исламе (т. е. на ортодоксии), а другая фокусировалась вокруг квазихристианской и теософской фигуры суфия Мансура ал-Халладжа. Мы вернемся к этим двум крупнейшим ориенталистам чуть позже.

Если я уделил в этом разделе столько внимания имперским агентам и творцам политики в ущерб ученым, то только ради того, чтобы подчеркнуть главный произошедший в ориентализме, в знании о Востоке, в связях с ним сдвиг — сдвиг от академического к *инструментальному* подходу. Этому сдвигу сопутствует также изменение в подходе и индивидуальности ориенталистов. Они уже не считали себя (как это было с Лэйном, Саси, Ренаном, Коссенем, Мюллером и др.) членами своего рода цеха, обладающего собственными традициями и ритуалами. Теперь ориенталист стал представителем западной культуры, человеком, чья деятельность несет в себе сущностную двойственность, символическим проявлением которой (безотносительно к той или иной ее конкретной форме) эта деятельность и выступает: западное сознание, знание, наука, овладевающая самыми отдаленными уголками Востока, его мельчайшими деталями. Официально ориенталист считает, что способствует союзу между Востоком и Западом, но по большей части занимается утверждением технологического, политического и культурного превосходства Запада над Востоком. В таком союзе история представлена в крайне разжиженном виде, если вообще не оказывается под запретом. Рассматриваемая как текущее развитие, как нарративная нить или как динамичная сила, систематически и материально раскручивающаяся во времени и пространстве, человеческая история — восточная (East) или западная — подчинена эссенциалистской, идеалистической концепции Востока и Запада (Orient and Occident). Поскольку он ощущает себя стоящим на переднем крае, разделяющем восток и запад, ориенталист не только оперирует широкими генерализациями, но и стремится превратить каждый аспект восточной или западной жизни в непосредственный знак соответствующей географической сферы.

Взаимное чередование в работе ориенталиста между его Я эксперта и его свидетельствами как представителя

Запада выражается преимущественно в визуальных терминах. Вот типичный фрагмент (цитируемый Гиббом) из классической работы Дункана Макдональда «Религиозные взгляды и жизнь в исламе» («The Religious Attitude and Life in Islam») (1909).

Арабы показали себя не слишком склонными принимать все на веру, но, скорее, упрямыми материалистами, вопрошающими, сомневающимися, насмехающимися над собственными предрассудками и обычаями, склонными проверять сверхъестественное, — и все это в странно легкомысленной, почти детской манере.*

Ключевой глагол здесь «показали», который дает нам понять, что арабы именно так проявили себя (вольно или невольно) перед внимательным взором эксперта. Количество приписываемых им свойств за счет множественного взаимного наложения придает «арабам» своего рода экзистенциальную весомость. Таким образом «арабов» включают в рамки довольно широкой категории, общей для всей современной антропологической мысли, категории «по-детски незрелого и примитивного» общества. Это также предполагает, что Макдональд занимает особую привилегированную позицию западного ориенталиста. Его специфическая функция в том и состоит, чтобы *показывать* то, что следует видеть. В итоге всю историю ориентализма можно рассматривать как своего рода вершину или чутко реагирующую границу, одновременно присутствующую и Востоку, и Западу. Комплексная динамика человеческой жизни — то, что я называю историей, или нарративом — становится либо неуместной, либо тривиальной в сравнении с панорамным видением, на фоне которого подробности восточной жизни служат только лишь тому, чтобы еще раз подтвердить «восточность» предмета ис-

* Цит. по: *Gibb H. A. R. Structure of Religious Thought in Islam // Studies on the Civilization of Islam / Eds Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston: Beacon Press, 1962. P. 180.*

следования и «западность» (Orientalness and Westernness) наблюдателя.

Если подобное видение и напоминает нам взгляд Данте, то мы ни в коем случае не можем упустить из виду, какое громадное различие существует между этим Востоком и Востоком Данте. Используемые здесь доказательства выдаются за научные (и даже, вероятно, считаются таковыми); их родословная, говоря в генеалогическом ключе, восходит к европейской интеллектуальной и гуманитарной науке XIX века. Более того, Восток — это уже не собрание диковин, не враг и не экзотика; это политическая реальность огромной значимости. Подобно Лоуренсу, Макдональд на деле не может отделить свою репрезентирующую роль как западного человека от своей же роли как ученого-гуманитария. Таким образом, его видение ислама, как и представление Лоуренса об арабах, предполагает *дефиницию* объекта с учетом личной *идентичности* дающего ее индивида. Всякого араба, коль скоро он — восточный человек, нужно подвести под представление о восточном типе, сконструированном западным ученым. То же касается и конкретного опыта встреч с Востоком, где западный человек заново постигает (*regrasp*) суть Востока в результате собственной внутренней от него отчужденности. Если у Лоуренса и у Форстера это последнее ощущение порождает уныние и чувство личной неудачи, у таких ученых, как Макдональд, оно только способствует усилению самого ориенталистского дискурса.

Оно распространяет этот дискурс дальше, на мир культуры, политики и действительности. В межвоенный период, как это легко можно видеть, скажем, в романах Мальро, отношения Востока и Запада приняли одновременно регулярный и тревожный характер. Повсюду были видны признаки движения Востока к политической независимости. Кроме того, в расчлененной Оттоманской империи их подогревали и союзники, причем, как это хорошо вид-

но на примере арабского восстания и его последствий, это движение быстро приобретало проблематический оттенок. Теперь оказалось, что Восток бросает вызов, причем не только Западу в целом, но самому духу, знанию и империи Запада. После доброго века постоянных интервенций на Восток (и его изучения) роль Запада на фоне кризиса модерна представляется гораздо более деликатной. В этой ситуации встает вопрос об откровенной оккупации и подмандатных территориях, вопрос о европейском соперничестве на Востоке, вопрос о взаимоотношениях с туземными элитами, народными движениями, вопрос об отношении к требованиям туземцев самоуправления и независимости,— да и вопрос о цивилизационных контактах между Востоком и Западом в целом. Подобные вопросы требовали пересмотра всего западного знания о Востоке. Не кто иной, как Сильвен Леви (Sylvain Lévi), в 1928—1935 годах президент *Société asiatique*, профессор-санскритолог в *Collège de France*, всерьез размышлял в 1925 году об остроте проблемы Восток—Запад.

Наш долг состоит в том, чтобы понять восточную цивилизацию. Гуманистическая проблема, которая на интеллектуальном уровне состоит в том, чтобы предпринять сочувственные и разумные усилия для понимания чужой цивилизации в ее прошлой и будущей формах, в особой степени лежит на нас, французах [хотя аналогичные чувства мог бы выразить и англичанин, ведь проблема в действительности была *общевропейской*], в практическом плане, имея в виду наши обширные азиатские колонии ...

Эти народы — наследники длительной традиции истории, искусства и религии, суть которой они еще не полностью утратили и которую они, по всей видимости, хотели бы продолжить. Мы взяли на себя ответственность вмешаться в их развитие, иногда без спросу, иногда же в ответ на их просьбу ... Мы претендуем — справедливо это или нет — на то, чтобы представлять более высокую цивилизацию, и по праву, данному нам этим превосходством, постоянно твердим с уверенностью, которая кажется тузем-

цам недопустимой, что можем ставить под сомнение все их туземные традиции...

В целом, куда бы ни проник европеец, туземец взирал на него со своего рода общим отчаяньем, поистине горьким, оттого что он чувствовал: сумма его благосостояния в моральной сфере еще более, чем в материальной, вместо того чтобы возрастать, уменьшалась. Все то, что составляло основу его социальной жизни, оказывается непрочным и рушится под ним. Золотые опоры, на которых он намеревался перестроить свою жизнь, теперь уже выглядят не более чем блестящей мишурой.

Разочарование по всему Востоку, от края и до края, перешло в затаенную вражду, и вражда эта ныне уже близка к тому, чтобы вылиться в злобу, а злоба только и ждет подходящего момента, чтобы выплеснуться в действие.

Если по причине лености или непонимания Европа не сделает никаких усилий, которые в ее только собственных интересах, *то азиатская драма подойдет к критической точке.*

Именно здесь наука, которая есть форма и жизни, и инструмент политики — по крайней мере там, где идет речь о наших интересах — оказывается в большом долгу. Долг этот состоит в том, чтобы проникнуть в самую суть туземной цивилизации и жизни и раскрыть ее фундаментальные ценности и устойчивые характеристики, вместо того, чтобы душить туземную жизнь при помощи неясной угрозы, которую несет с собой европейская цивилизация. Мы должны предложить этим цивилизациям самих себя, как мы предлагает наши товары, т. е. на местном рынке. [Курсив оригинала.]*

Леви без труда соединяет ориентализм с политикой, поскольку давнюю (точнее, затянувшуюся) западную интервенцию на Восток отрицать невозможно — как по ее последствиям для знания, так и по воздействию на злополучных туземцев. И то, и другое вносит свою лепту в то,

* *Lefèvre, Frédéric. Une Heure avec Sylvain Lévi // Mémoires Sylvain Lévi / Éd. Jacques Bacot. Paris: Paul Hartmann, 1937. P. 123–124.*

что может скоро стать кошмаром. Несмотря на декларируемый гуманизм и трогательную заботу о ближних, Леви представляет себе эту связь весьма своеобразно. По его мнению, восточные люди видят в его мире угрозу со стороны цивилизации более высокого уровня. При этом их мотивом является вовсе не позитивное стремление к свободе, политической независимости или культурному развитию *на собственных основаниях*, а вражда или завистливая злоба. Панацеей от потенциально опасного развития событий объявляется выход Востока на западный потребительский рынок, превращение его в один из многочисленных борющихся за внимание потребителя товаров. Одним ударом можно и разрядить напряжение на Востоке (позволив ему считать себя «равноправным» товаром на западном рынке идей), и успокоить страхи Запада по поводу надвигающейся восточной волны. И наконец, главный тезис Леви (и его наиболее красноречивое признание): с Востоком надо что-то делать, иначе «азиатская драма подойдет к критической точке».

Азия страдает, но ее страдания несут в себе угрозу Европе: между Востоком и Западом пролегал извечная, напряженная граница, практически не изменившаяся с классических времен. Тому, что говорит Леви, один из наиболее видных современных ориенталистов, вторят с меньшим тактом культурные гуманисты. Газетное сообщение: в 1925 году французское периодическое издание «Les Cahiers du mois» («Мои тетради») провело исследование среди ведущих интеллектуалов: писатели обсуждали нескольких ориенталистов — Леви, Эмиля Сенара (Sempart), а также представителей литературы — Андре Жида, Поля Валерии и Эдмона Жалу (Jaloux). Вопросы, составленные в своеобразной, если не сказать нахально-провокативной форме (что тоже говорит о культурной среде того времени), касались отношений между Востоком и Западом. Легко можно видеть, как идеи, которые прежде провозглашала востоковедческая наука, теперь дошли до

уровня общепринятой истины. Один из задаваемых вопросов касался того, действительно ли Восток и Запад непроницаемы друг для друга (идея Метерлинка). Следующий — действительно ли влияние Востока представляет собой «un petit grave»³¹ (выражение Анри Матисса) для французской мысли. Третий вопрос касается тех ценностей западной культуры, в которых якобы проявляется превосходство Запада над Востоком. Мне кажется, что стоит процитировать ответы Валери, настолько откровенен и прям ход его аргументации и так он архаичен (по крайней мере для начала XX века).

С точки зрения культуры не думаю, что нам следует *сейчас* особенно опасаться восточного влияния. В нем нет для нас ничего необычного. Мы многим обязаны Востоку у истоков нашего искусства и большей части познаний. Мы также можем приветствовать то новое, что приходит с Востока сейчас, хотя я лично сомневаюсь, что такое возможно. В этом сомнении и заключается наша защита и наше оружие.

Кроме того, подлинная проблема в таких вопросах — как все это *переварить* (digest). Но что всегда отличало европейский ум на протяжении многих веков, так это его высокое своеобразие. А потому наша роль состоит в том, чтобы поддержать эту силу выбора, универсальную способность постижения или трансформации всего в нашу собственную субстанцию, — именно те способности, которые сделали нас тем, кто мы есть. Греки и римляне показали нам, как обходиться с монстрами Азии, как подвергать их анализу и извлекать из них их сущность ... Средиземноморский бассейн представляется мне закрытым сосудом, куда всегда стекалась мудрость с просторов Востока и где она конденсировалась. [Курсив и пропуски оригинала.]*

Если европейская культура в целом и переварила Восток, то Валери определенно сознавал, что одним из кон-

* Valéry, Paul. Oeuvres / Éd. Jean Hytier. Paris: Gallimard, 1960. Vol. 2. P. 1556–1557.

кретных инструментов на этом пути был ориентализм. В мире, где уже прозвучали вильсоновские принципы национального самоопределения, Валери уверенно полагает, что угрозу Востока можно устранить с помощью анализа. «Сила выбора» для Европы состоит прежде всего в том, чтобы признать, что истоки европейской науки лежат на Востоке, а затем обращаться с ним как с истоком снятым. В другом контексте Бальфур мог утверждать, что коренные обитатели Палестины, хотя и имеют преимущественное право собственности на землю, никоим образом не в состоянии ее в дальнейшем удержать. Простые желания 700 тыс. арабов, говорит он, ни на минуту нельзя сравнить с судьбой подлинно европейского колониального движения.*

Как выразился Джон Бьюкен³² (Buchan) в 1922 году, Азия весьма неприятно напоминает извержение вулкана, которое может внезапно уничтожить «наш» мир.

Земля пропитана бессвязной силой и беспорядочным знанием. Вы никогда не задумывались над этим в применении к Китаю? Миллионы острых умов задыхаются там, занимаясь всякой ерундой. У них нет цели, нет направляющей силы, а потому все их усилия тщетны, мир смеется над Китаем.**

И если Китай сумеет сорганизоваться (а именно так оно и будет), вот тогда будет не до смеха. А потому усилия Европы направлены на то, что поддерживать себя в состоянии,

* Цит по: *Sykes, Christopher*. Crossroads to Israel. 1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973. P. 5.

** Цит по: *Sandison, Alan*. The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction. N. Y.: St. Martin's Press, 1967. P. 158. Прекрасное исследование аналогичных настроений во Франции можно найти в работе: *Loufi, Martine Astier*. Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871–1914. The Hague: Mouton & Co., 1971.

которое Валери назвал «un machine puissante»,* 33 — поглощать извне все, что возможно, и перерабатывать все к своей пользе, интеллектуально и материально, удерживая Восток в избирательно организованном (или дезорганизованном) состоянии. Однако сделать это можно, лишь обладая ясностью видения и анализа. До тех пор, пока мы не увидим Восток таким, каким он есть, его сила — военная, материальная, духовная — рано или поздно грозит Европе потрясениями. Великие колониальные империи, великие системы последовательного подавления для того и существовали, чтобы в конечном счете ограждать Европу от того, чего она так боялась. Колониальные сценки, какими их увидел Джордж Оруэлл в 1939 году в Марракеше, нельзя воспринимать иначе, как своего рода континентальную эманацию — африканскую, азиатскую или восточную.

Когда идешь по такому городу, как этот, — двести тысяч жителей, из которых по крайней мере у тысячи в буквальном смысле слова ничего нет, кроме лохмотьев на теле, — когда видишь как эти люди живут, и более того, как легко они умирают, трудно поверить, что находишься среди людей. В действительности все колониальные империи основаны именно на этом факте. У людей смуглые лица, — и кроме того их так много! Неужели они одной с нами плоти? Есть ли у них имена? Или же они всего лишь часть аморфной смуглой массы и обладают индивидуальностью не более, чем, скажем, пчелы или насекомые на кораллах? Они вырастают из земли, несколько лет помяются и поголодают, а затем вновь уйдут в безымянные могильные холмики, и никто даже не заметит, что их уже нет на свете. Да и сами могилы вскоре сравняются с землей.**

Помимо живописных персонажей, представляющих перед европейским читателем в экзотических рассказах менее

* Valéry, Paul. Variété. Paris: Gallimard, 1924. P. 43.

** Orwell, George. Marrakech // A Collection of Essays. N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1954. P. 187.

значительных авторов (Пьер Лоти, Мармадьюк Пиктол и т. п.), все, что европейцам известно о не-европейце, в точности повторяет сказанное Оруэллом. Он либо предмет забавы, либо атом в обширной массе, попадающий в обыденном или даже образованном дискурсе в недифференцированный тип под названием «восточный человек», «африканец», «желтый», «смуглый» или «мусульманин». Именно в такие абстракции вылилась генерализующая сила ориентализма, превращающая отдельные примеры цивилизации в идеальных носителей ценностей, идей и позиций, которых в свою очередь ориенталисты находили на «Востоке» и превращали в расхожую культурную валюту.

Если задуматься над тем, что Раймон Шваб вынес из своей блестящей биографии Анкетиля-Дюперрона в 1834 году — и тем положил начало исследованиям, которые в итоге ввели ориентализм в надлежащий культурный контекст, — следует отметить, что сделанное им находилось в разительном контрасте с работой его коллег художников и интеллектуалов, для которых Восток и Запад так и оставались абстракциями второго разбора, какими они были для Валери. И не то, чтобы Паунд, Элиот, Йейтс, Артур Уэли, Феноллоса, Поль Клодель (в своем «*Connaissance de l'est*»³⁴), Виктор Сегален (*Ségalen*)³⁵ и другие игнорировали «мудрость Востока», как несколькими поколениями ранее назвал ее Макс Мюллер.³⁶ Скорее, культура смотрела на Восток, и в особенности на ислам, с тем недоверием, которым всегда грешила в отношении него наука. Подходящий пример современного подхода в его наиболее явной форме можно найти в серии лекций, прочитанных в Чикагском университете в 1924 году на тему «Запад и Восток» Валентином Чиролем (*Chiról*), известным европейским журналистом, обладающим большим опытом Востока. Его целью было показать образованной американской аудитории, что Восток — не так уж далеко, как мы, возможно, считаем. Его позиция проста: Восток и Запад неискоренимо противоположны друг другу, Восток —

в особенности «мохаммеданизм» — является одной из «великих мировых сил», ответственных за этот «глубочайший раскол» в мире.* Вот некоторые из смелых генерализаций Чиroleя (надеюсь, что верно воспроизвожу названия шести его лекций): «Древнее поле сражений», «Кончина Оттоманской империи с особым вниманием к случаю Египта», «Эксперимент Великобритании в Египте», «Протектораты и подмандатные территории», «Новый фактор большевизма» и «Некоторые общие выводы».

К такому сравнительно распространенному взгляду на Восток, как взгляд Чиroleя, можно добавить свидетельство Эли Фор (Élie Faure),³⁷ который в своих рассуждениях проводит, как и Чиrole, уже знакомую нам резкую грань в области истории и культуры между Белым Западом и цветным Востоком. Не обращая внимания на парадоксы типа «le carnage permanent de l'indifférence orientale»³⁸ (в отличие от «нас», «они» понятия не имеют о мире), Фор пытается доказать, что восточный человек ленив, что на Востоке нет понятия истории, нации или родины, что Восток по сути своей мистичен и т. п. Фор заявляет, что до тех пор, пока Восток не станет рациональным, не разовьет у себя технику и позитивные науки, не может быть и речи о *rapprochement* (восстановление дружественных связей) между Востоком и Западом.** Гораздо более тонкий и научный подход к дилемме Восток—Запад можно найти в эссе Фернана Бальдансперже (Baldensperger)³⁹ «Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels» («Где встречаются интеллектуальные Запад и Восток»). Но даже он говорит о врожденном презрении Востока к идее, дисциплине ума и рациональному пониманию.***

* *Chirol, Valentine*. The Occident and the Orient. Chicago: University of Chicago Press, 1924. P. 6.

** *Faure, Élie*. Orient et Occident // *Mercur* de France. July 1 — August 1, 1931. Vol. 229. P. 263, 264, 269, 270, 272.

*** *Baldensperger, Fernand*. Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels // *Éludes d'histoire littéraire*. 3rd ser. Paris: Droz, 1939. P. 230.

Коль скоро это исходит из самых глубин европейской культуры и говорят все это авторы, считающие себя выразителями этой культуры, подобные расхожие истины (а это именно и есть *idees reçues*) нельзя считать только лишь примерами провинциального шовинизма. Более того, парадокс именно в том и состоит, что эти авторы (а это совершенно ясно тем, кто знаком с другими работами Фора и Бальдансперже) ни в коем случае не являются шовинистами. Их общий фон — это превращение в XX веке строго профессионального научного ориентализма, чьей функцией в культуре XIX века было стремление возродить в Европе утраченную традицию гуманизма, в инструмент политики, и, что еще важнее, в код, при помощи которого Европа могла понять саму себя и Восток. По причинам, рассмотренным выше, ориентализм нес на себе отпечаток общего страха Европы перед исламом, что еще усугублялось политическими вызовами межвоенного периода. Моя позиция состоит в том, что метаморфоза сравнительно безобидной филологической специальности в нечто, что способно направлять политические движения, управлять колониями, делать почти апокалиптические заявления о трудностях цивилизаторской миссии Белого человека, происходит в рамках якобы либеральной культуры с ее хваленными нормами широты взглядов, плюрализма и открытости ума. Однако в действительности происходит нечто противоположное: окостенение доктрины и превращение поставляемого «научной» значения в «истину». Если такая истина оставляет за собой право судить о Востоке как о чем-то неизменном и непреложном (в том духе, о котором шла речь), тогда весь этот либерализм — не более чем форма подавления и духовного предрассудка.

Степень подобной нелиберальности зачастую даже не признавалась внутри самой этой культуры — и не осознается до сих пор — по тем причинам, которые и являются предметом нашего исследования в данной книге. Тем не

менее отрадно, что подобному либерализму был брошен вызов. Вот фрагмент из предисловия И. А. Ричардса к его книге «Мэн-цзы на уме» (1932), где легко можно заменить слово «китайская» на «восточная».

Что касается роста знакомства с китайской мыслью на Западе, интересно отметить, что даже такой автор, как Этьен Жильсон, которого вряд ли можно заподозрить в невежестве или небрежности, мог, однако, в предисловии к английскому изданию своей работы «Философия Св. Фомы Аквинского» написать, что томистская философия «восприняла и вобрала в себя всю человеческую традицию». Именно так мы все и думаем. Для нас Западный мир — это по-прежнему весь мир в целом [или та его часть, которая имеет значение]. Однако непредвзятый наблюдатель, конечно, заметил бы, что такой провинциализм весьма опасен. И нельзя сказать, что мы на Западе не ощущаем на себе его последствий.*

Заявление Ричардса предшествует тому, что он назвал «множественной дефиницией», или подлинным плюрализмом, свободным от воинственности системы дефиниций. Принимаем мы или нет его выпад в адрес провинциализма Жильсона, можно принять его утверждение о том, что либеральный гуманизм, частью которого исторически выступал ориентализм, *препятствует* процессу более широкого и еще расширяющегося характера, на основе которого только и возможно подлинное понимание. Что именно идет на смену этому расширенному значению ориентализма в XX веке — об этом пойдет речь в следующем разделе.

* *Richards I. A. Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions. London: Routledge & Kegan Paul, 1932. P. xiv.*

III

Современный англо-французский ориентализм в полном цвету

Коль скоро мы привыкли считать, что современный эксперт в какой-то области Востока или части восточной жизни — это именно специалист-«страновед», мы забыли, что вплоть до Второй мировой войны ориенталиста считали прежде всего универсалом (с большой долей специальных познаний, конечно же), который обладает соответствующей подготовкой для того, чтобы делать суммативные заявления (summational statements). Под суммативными заявлениями я имею в виду следующее: если ориенталист высказывает сравнительно простые утверждения, скажем, по поводу арабской грамматики или индийской религии, то их воспринимают как утверждения о Востоке в целом, так сказать, суммируя их. Так, всякое исследование отдельного фрагмента восточного материала одновременно суммативно подтверждает исконно восточный характер всего этого материала. А поскольку существует глубокое убеждение, что весь Восток в целом органичен и потому глубинным образом связан воедино, у ученого-ориенталиста имеются все герменевтические основания считать что данный материал в исключительной мере способствует лучшему пониманию таких сюжетов, как восточный характер, восточный ум, этос и дух.

Большая часть написанного в первых двух главах этой книги раскрывает общие черты в более ранних периодах истории ориенталистской мысли. Дифференциация в позднейшей истории, о которой пойдет речь здесь, это дифференциация между периодами непосредственно до и непосредственно после Первой мировой войны. В обоих случаях, как и прежде, Восток — это всегда Восток, невзирая на конкретные случаи, тот стиль и те методы, которые используются для описания. Разница между этими двумя

периодами, заключается в *основаниях*, по которым ориенталист усматривает сущностную «восточность» Востока. Удачный пример подобного обоснования в предвоенный период можно найти у Снук Хергронье в его рецензии 1899 года на книгу Эдуарда Захау «Магометанское право» (Sachau. Muhammedanisches Recht):

... закон, который на практике должен делать значительные уступки привычкам и обычаям народа, а также своеволию его правителей, тем не менее сохраняет существенное влияние на интеллектуальную жизнь мусульман. А потому и для нас он остается важным предметом изучения, причем не только из абстрактных соображений, связанных с историей права, цивилизации и религии, но также и из практических потребностей. Чем теснее становятся связи Европы с исламским востоком, тем более исламские страны подпадают под сюзеренитет Европы и тем важнее для нас, европейцев, становится знакомство с интеллектуальной жизнью, религиозным законом и концептуальным фоном ислама.*

Хотя Хергронье и допускает, что нечто столь абстрактное, как «исламское право», иногда уступает давлению истории и общества, он все же скорее заинтересован, чем нет, в удержании подобной абстракции в интеллектуальном обороте, потому что в широком смысле «исламское право» подтверждает неравенство между западом и востоком (West and East). Для Хергронье различие между Востоком и Западом (Orient and Occident) — не просто академическое или популярное клише. Напротив, для него оно обозначает сущностную, историческую силу взаимоотношений между этими двумя регионами. Знание Востока демонстрирует, расширяет или углубляет эту разницу, при помощи которой европейский сюзеренитет (эта фраза уходит корнями в давнюю традицию XIX века) утверждается над Азией. Тогда знать Восток в целом — это

* Selected Works of C. Snouck Hurgronje / Eds G. H. Bousquet and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1957. P. 267.

значит знать его как доверенного чьему-то попечению. И этот кто-то — человек Запада.

Пассаж, почти симметричный к приведенному фрагменту из Хергронье, можно найти в заключительном параграфе статьи Гибба «Литература» в книге «Наследие ислама», опубликованной в 1931 году. Описав три спорадических контакта между востоком и западом в период до XVIII века, Гибб затем переходит к веку XIX.

Вслед за этими тремя спорадическими контактами немецкие романтики вновь обратились на Восток и впервые поставили перед собой целью открыть дорогу подлинному наследию восточной поэзии в поэзию Европы. XIX век с его новым чувством силы и превосходства, казалось, решительно захлопнул двери перед таким проектом. С другой стороны, сегодня видны признаки перемен. Восточную литературу вновь изучают ради нее самой. Утвердилось новое понимание Востока. По мере того, как подобное знание распространяется и Восток вновь занимает в жизни человечества полагающееся ему по праву место, восточная литература может, наконец, выполнить свою историческую функцию и помочь нам освободиться от узких и тягостных представлений, которые ограничивают все значительное в литературе, мысли и истории нашим собственным сегментом на земном шаре.*

Выражение Гибба «ради нее самой» диаметрально противоположно линии обоснования декларации Хергронье о европейском сюзеренитете над Востоком. Однако тем не менее практически непоколебимой остается некая всеобъемлющая идентичность под названием «Восток» и такого же рода идентичность под названием «Запад». Подобные сущности полезны друг для друга, и похвально намерение Гибба показать, что влияние восточной литературы на западную (по своим результатам) — это вовсе не то,

* *Gibb H. A. R. Literature // The Legacy of Islam / Eds Thomas Arnold and Alfred Guillaume. Oxford: Clarendon Press, 1931. P. 209.*

что стоит называть, вслед за Брюнетьер (Brunetière), «национальным унижением». Скорее, Восток можно считать гуманистическим вызовом узкой ограниченности западной этноцентричности.

Вопреки его прежним размышлениям о гетевской идее всемирной литературы (Weltliteratur), призыв Гибба к взаимному гуманистическому обогащению Востока и Запада отражает изменившиеся политические и культурные реалии послевоенной эры. Сюзеренитет Европы над Востоком вовсе не ушел в прошлое, но изменился, эволюционировал — в британском Египте — от более или менее мирного его принятия туземцами ко все более и более запутанным политическим проблемам, включавшим в себя настойчивые требования независимости. Это были годы постоянной головной боли британцев с Заглулом (Zaghlul),⁴⁰ партией «Вафд»* и т. п. Более того, с 1925 года шла мировая экономическая рецессия, что также усиливает ощущаемое в словах Гибба чувство напряженности. Однако самым неотразимым является собственно культурный смысл, содержащийся в его словах. Обратите внимание на Восток, кажется, говорит Гибб читателю, он поможет западному сознанию в борьбе против собственной узости, губительной специализации и ограниченности перспективы.

Основания при переходе от Хергронье к Гиббу существенно изменились, равно как и приоритеты. Теперь уже обсуждение того, что доминирование Европы над Востоком — это почти что факт природы, не обходится без дебатов. Равно как более не все согласны с тем, что Восток нуждается в западном просвещении. В межвоенный период особое значение приобретает культурное самоопределе-

* Прекрасный общий обзор этого периода в его политическом, социальном, экономическом и культурном аспектах можно найти в работе: *Berque, Jacques. Egypt: Imperialism and Revolution. Trans. Jean Stewart. N. Y.: Praeger Publishers, 1972.*

ние, способствовавшее преодолению провинциальности и ксенофобии. По Гиббу, это Запад нуждается в Востоке как в предмете изучения, поскольку это помогает ему освободить собственный дух от бесплодной специализации, облегчает недуг местнического и националистического эгоизма, усиливает способность восприятия по-настоящему важных вопросов при изучении культуры. Если Восток в этой новой диалектике культурного самосознания становится, скорее, партнером, чем оппонентом то, во-первых, потому что сейчас Восток в гораздо большей степени, чем раньше, представляет собой вызов, и, во-вторых, потому что Запад вступает в сравнительно новую фазу культурного кризиса, вызванного отчасти сокращением западного сюзеренитета на остальным миром.

Поэтому в работах лучших ориенталистов межвоенного периода, представленных яркими карьерами Массиньона и Гибба, можно найти элементы, роднящие их с лучшими гуманистическими традициями в науке того времени. Так, суммативный подход, о котором я говорил ранее, можно считать ориенталистским эквивалентом попыток в рамках чисто западной гуманистики понять культуру *как целое*, антипозитивистским, интуитивным, симпатическим образом. И ориенталисты, и не-ориенталисты приступали к работе с ощущением, что западная культура вступает в важную фазу, чьей первостепенной чертой является кризис, вызванный такими угрозами, как варварство, узкотехническое отношение к миру, моральная нечувствительность, жесткий национализм и т. д. Среди западных гуманистов, а также среди ведущих ученых-ориенталистов, таких как Массиньон и Гибб, под влиянием творчества Вильгельма Дильтея получает широкое распространение идея использовать конкретные тексты для того, чтобы, например, продвигаться от конкретного к общему (дабы понять жизнь определенного периода в ее целостности и, следовательно, понять культуру). Проекту возрождения филологии, представленному в творчестве Курциуса,

Фосслера, Ауэрбаха, Шпитцера, Гундольфа, Гофманстала,^{* 41} соответствует та энергия, которую привнесли в сугубо техничную ориенталистскую филологию работы Масиньона в области, которую он называл «мистическим лексиконом», «словарем исламского благочестия» и пр.

Однако существуют и другие, более интересные связи между ориентализмом в этой фазе его истории и современной европейской *science de l'homme*, *Geisteswissenschaften*.⁴² Следует отметить, что не-ориенталистской культурологии волей-неволей приходилось давать более непосредственный ответ на угрозу гуманистической культуре, исходящую от самодовольной, аморальной технической специализации, представленной, хотя бы отчасти, ростом фашизма в Европе. Этот ответ, как и общая тревога межвоенного периода, сохранили актуальность и в послевоенное время. Яркое научное и личностное свидетельство такого ответа можно найти в известной работе Эриха Ауэрбаха «Мимезис», в поздних его методологических рассуждениях в качестве *Филолога*.^{**} Он сообщает нам, что «Мимезис» написан во время его изгнания в Турцию и в значительной мере задумывался как попытка виртуально *обозреть* развитие западной культуры, возможно, в тот последний момент, когда она еще сохраняет целостность и цивилизационную связность. А потому Ауэрбах ставит себе целью написать общую работу, основанную на кон-

* Весьма полезное исследование интеллектуального проекта, оказавшего влияние на их творчество см.: *Evans, Arthur R. Jr.*, ed. *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970.

** *Auerbach, Erich*. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask. 1946; reprint ed., Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968. Рус. пер.: *Ауэрбах Э.* Мимезис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.; СПб.: Университетская книга, 2000; *ego же*: *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Trans. Ralph Manheim. N. Y.: Bollingen Books, 1965.

кретном текстуальном анализе так, чтобы представить принципы западной литературы во всем их многообразии, богатстве и изобилии. Целью работы был синтез западной культуры, причем сам синтез, уравненный по значимости с самим намерением его осуществления, был, по убеждению Ауэрбаха, возможен на почве того, что он назвал «позднебуржуазным гуманизмом».* Таким образом, частная деталь превращается в высокоопосредованный символ всемирно-исторического процесса.

Не меньшее значение для Ауэрбаха — и этот факт непосредственно связан с ориентализмом — имеет гуманистическая традиция вклада в неродную национальную культуру или литературу. Ауэрбах приводит в пример Курциуса, чья исключительная работоспособность говорит об осознанности выбора немецкой культуры при решении профессионально посвятить себя романской литературе. Недаром Ауэрбах завершает свои зрелые размышления важной цитатой из «Дидакаликона» Гуго Сен-Викторского:⁴³ «Человек, который считает прекрасной свою родную землю, еще только незрелый новичок; тот, для кого любая почва как родная — уже сильнее; но совершенен лишь тот, для кого весь мир — чужбина».** Чем в большей степени способны мы отделить себя от родной культуры, тем легче сможем судить ее, равно как и весь мир с духовной непредвзятостью и великодушием, необходимыми для истинного видения. И тем легче сможем мы оценить свою и чужую культуры с равным сочетанием близости и отстраненности.

Не менее важной и методологически формативной культурной силой было использование в социальных науках «типов» — и как аналитического приема, и как способа видеть привычные вещи в новом свете. Более подробно историю «типов» можно найти у таких мыслителей начала

* *Auerbach, Erich. Philology and Weltliteratur. Trans. M. and E. W. Said // Centennial Review. Winter 1969. Vol. 13, no. 1. P. 11.*

** *Ibid. P. 17.*

XX века, как Вебер, Дюркгейм, Лукач, Мангейм⁴⁴ и других представителей социологии знания, работы которых вспоминают достаточно часто.* Однако, как мне кажется, мало кто замечал, что исследования Вебера по протестантизму, иудаизму и буддизму завели его (возможно, непреднамеренно) на территорию, которая прежде была исключительной вотчиной ориенталистов. Именно там нашел он поддержку со стороны тех мыслителей XIX века, которые были убеждены, что существует своего рода онтологическая разница между восточной и западной экономическими (а также религиозными) «ментальностями». Никогда основательно не занимаясь исламом, Вебер тем не менее оказал существенное влияние и на эту сферу в основном потому, что его понятие «типа» было просто «внешним» подтверждением многих канонических тезисов, разделяемых ориенталистами, чьи экономические идеи никогда не шли далее утверждения, будто восточный человек фундаментально неспособен к торговле, коммерции и экономической рациональности. На поле ислама эти клише прочно держались в течение буквально столетий, вплоть до появления в 1966 году важного исследования Максима Родinsonа «Ислам и капитализм». До сих пор понятие «типа» — восточного, исламского, арабского или какого-то еще — сохраняет свою значимость. Его подпитывают и другие такого же рода абстракции, парадигмы или типы, используемые в современных социальных науках.

В этой книге я часто говорил о переживаемом ориенталистами чувстве отчуждения, когда они имеют дело или живут в культуре, столь глубоко отличной от их собственной. Теперь одно из ярких различий между ориентализмом в его исламской версии и всеми прочими гуманистическими дисциплинами, где имеют некоторое значение ауэрба-

* См., напр.: *Hughes, H. Stuart. Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890–1930. 1958; reprint ed., N. Y.: Vintage Books, 1961.*

ховские представления о необходимости отчуждения, состоит в том, что исламские ориенталисты никогда не рассматривали свою отчужденность от ислама как нечто благотворное или как метод, дающий лучшее понимание собственной культуры. Точнее, отчужденность от ислама просто усиливала в них чувство превосходства европейской культуры по мере того, как эта антипатия распространялась на весь Восток в целом, деградировавшим (и, как правило, смертельно опасным) представителем которого считался ислам. Подобные тенденции — и в этом также заключается моя позиция — оказались встроенными в саму традицию ориенталистского исследования на протяжении XIX века и со временем стали стандартным компонентом передаваемого от поколения к поколению ориенталистского образования. Кроме того, весьма вероятно, что европейские ученые продолжали рассматривать Ближний Восток сквозь призму его библейских «истоков», т. е. как место, обладающее неоспоримой религиозной значимостью. С учетом его особых отношений с христианством и иудаизмом, ислам навечно оставался для ориенталиста идеей (или типом) изначального культурного бесстыдства, усугубленного, естественно, страхом, что исламская цивилизация с самого начала (и до сих пор) продолжает оставаться своего рода оппонентом христианского Запада.

По этим причинам исламский ориентализм в межвоенный период в целом разделял ощущение культурного кризиса, провозглашаемого Ауэрбахом и другими авторами, о которых мы упомянули кратко, в то же время развиваясь в несколько ином направлении по сравнению с остальными гуманитарными науками. Поскольку исламский ориентализм также изначально заключал в себе своеобразный *религиозный* подход, он оставался зажатым, так сказать, в определенные методологические рамки. Его культурная отчужденность, во-первых, нуждалась в защите от современной истории и социополитических обстоятельств, а во-вторых, и от неизбежных ревизий, которые провоциру-

ют в отношении любого теоретического или исторического «типа» новые данные. Далее, предлагаемые ориентализмом абстракции (или, точнее, сама возможность построения таких абстракций) в случае исламской цивилизации, как полагалось, получили новое подтверждение. Поскольку считалось, что ислам действовал именно так, как об этом говорили ориенталисты (безотносительно к реальности, но на основе только лишь «классических» принципов), то также считалось верным, что современный ислам — это не что иное, как новая версия древнего ислама, в особенности после того, как было решено, что современность для ислама — это, скорее, оскорбление, чем вызов. (Кстати сказать, большое количество различных допущений и предпосылок я упоминаю в этом описании для того, чтобы подчеркнуть причудливые извивы и повороты, которые приходится постоянно совершать ориентализму ради сохранения столь своеобразного способа видения человеческой реальности.) Наконец, если синтезирующие тенденции в филологии (как полагали Ауэрбах или Курциус) должны были вести к расширению осведомленности ученых, ощущения ими братства всего человечества, универсальности некоторых принципов человеческого поведения, то в исламском ориентализме этот синтез привел, напротив, к обострению чувства различия между Востоком и Западом в его проекции на ислам.

Сказанное характерно для исламского ориентализма и поныне: это ретроспективная позиция в сравнении с другими гуманитарными науками (и даже в сравнении с другими областями ориентализма), методологическая и идеологическая отсталость в целом, сравнительная оторванность от развития прочих гуманитарных наук и исторических, экономических, социальных и политических обстоятельств реального мира.* Отчасти это отставание в

* См.: *Abdel Malek, Anwar. Orientalism in Crisis // Diogenes. Winter 1963. Vol. 44. P. 103–140.*

исламском (или семитском) ориентализме стали осознавать уже к концу XIX века, возможно, потому что отдельным наблюдателям становилось ясно, в какой малой степени семитский или исламский ориентализм высвободился из того религиозного фона, на котором первоначально развивался. Первый конгресс ориенталистов прошел в Париже в 1873 году и почти с самого начала всем другим ученым стало ясно, что семитологи и исламологи, вообще говоря, в большом долгу. Работая над обзором всех прошедших в период между 1873 и 1897 годами конгрессов, английский исследователь Р. Н. Каст (Cust) был вынужден отметить это обстоятельство в отношении семито-исламского направления.

Такие встречи [как та, что прошла среди специалистов по древним семитам] действительно способствуют прогрессу востоковедения.

Однако нельзя сказать того же относительно секции специалистов по современным семитам. Там было много участников, однако обсуждаемые темы представляли лишь незначительный научный интерес — такие, которые способны были бы привлечь внимание лишь дилетантов старой школы, но вовсе не те, что составляют обширный класс «показательных проблем» (*indicatores*) XIX века. Мне приходится воспользоваться характеристикой Плиния. На этой секции полностью отсутствовал дух современной филологии и археологии, а читаемые доклады больше напоминали заседание университетских преподавателей прошлого века, которые собрались, чтобы обсудить, как следует читать тот или иной фрагмент из греческой пьесы, или где ставить ударение в гласных, задолго до того, как развитие компаративной филологии смахнуло всю эту схоластическую паутину прочь. Стоило ли вообще обсуждать вопрос о том, мог Магомет держать в руках ручку и писать, или нет?*

* *Cust R. N. The International Congresses of Orientalists // Hellas. 1897. Vol. 6, no. 4. P. 349.*

До некоторой степени тот полемический антикварианизм, о котором говорит Каст, представлял собой онаученную версию европейского антисемитизма. Даже сам термин «современные семиты», куда включают и мусульман, и евреев (и который идет от упомянутых работ по древним семитам, начало которым положил Ренан), звучит явно по-расистски, что, без сомнения, считалось вполне приличным тоном. Чуть позже в своем обзоре Каст отмечает, что на той же встрече «„арии“ дали богатую пищу для размышлений». Понятно, что «арии» — это противоположная абстракция к «семитам», но по некоторым причинам, о которых я говорил выше, подобные атавистические ярлыки считались особенно уместными в отношении семитов; к каким большим моральным и гуманитарным издержкам для всего человеческого сообщества это привело — показала история XX века. Однако в истории современного антисемитизма еще недостаточно отмечена легитимация подобных атавистических категорий ориентализмом, и, что более важно для целей нашего исследования, тех методов, при помощи которых эта академическая и интеллектуальная легитимация отстаивает свои права в дискуссиях об исламе, арабах и Ближнем Востоке в наше время. Если сейчас в научной (и даже популярной) работе уже невозможно рассуждать о таких вещах как «сознание негра» или «еврейская личность», то вполне допустимо заниматься изучением «исламского сознания» или «арабского характера». Однако об этом чуть позже.

Так, для того чтобы лучше понять интеллектуальную генеалогию межвоенного исламского ориентализма — что наиболее интересным и удовлетворительным образом (без тени иронии) представлено в карьерах Массиньона и Гибба, — мы должны разобраться в различиях между суммативным подходом к своему материалу ориенталистов и близким ему в культурном отношении подходом таких филологов, как Ауэрбах и Курциус. Интеллектуальный кризис исламского ориентализма — это еще один аспект

духовного кризиса «позднебуржуазного гуманизма». Однако в соответствии со своей формой и стилем исламский ориентализм считает, что проблемы человечества можно рассматривать в рамках раздельных категорий под названием «восточный» и «западный». При этом считалось, что для восточного человека освобождение, самовыражение и саморазвитие — не столь насущные вопросы, как для западного человека. Напротив, исламские ориенталисты выражали свои соображения по поводу ислама таким образом, чтобы подчеркнуть присущее ему, и якобы всем мусульманам, *сопротивление* переменам, достижению взаимопонимания между Востоком и Западом, движению мужчин и женщин от архаических, примитивных классовых институтов к современности. В самом деле, это ощущение сопротивления переменам было столь сильно, и столь глобальны были приписываемые ему силы, что из докладов ориенталистов становилось ясно: апокалипсис, которого нужно опасаться,— это вовсе не крушение западной цивилизации, а, скорее, крушение барьеров, разделяющих Восток и Запад. Когда Гибб обличал национализм в современных исламских государствах, он делал это потому, что понимал: национализм разрушает внутренние конструкции, которые делают ислам событием восточной жизни. Секулярный национализм в конечном итоге приведет к тому, что Восток перестанет отличаться от Запада. Однако нужно отдать должное исключительной силе симпатической идентификации Гибба с чужой ему религией, поскольку свое неодобрение он выразил так, будто *говорил от лица* исламского ортодоксального сообщества. В какой степени подобная защита была возвратом к давней привычке ориенталистов говорить за туземцев, а в какой — честной попыткой представить интересы ислама, это вопрос, ответ на который лежит где-то посередине.

Ни один ученый, ни один мыслитель, конечно же, не может быть абсолютным представителем некоторого идеального типа или школы, к которым, в силу националь-

ного происхождения или капризов истории, принадлежит. Однако в такой сравнительно изолированной и специализированной традиции, как ориентализм, как мне кажется, у каждого ученого есть представление — отчасти осознанное, отчасти бессознательное — о национальной традиции, если и не о национальной идеологии. Это в особенности относится к ориентализму еще и по причине непосредственной политической включенности европейских наций в дела той или иной восточной страны. На ум сразу же приходит пример Снук Хергронье (если не брать англичанин или французов, где с чувством национальной идентичности все просто и понятно).^{*} Даже сделав все необходимые оговорки по поводу различия между индивидом и типом (или между индивидом и традицией), нельзя не отметить, до какой степени и Гибб, и Массиньон в действительности *были* представителями определенного типа. Возможно, было бы лучше сказать, что Гибб и Массиньон оправдали надежды, которые были возложены на них национальными традициями, национальными политиками, внутренней историей национальных «школ» ориентализма.

Сильвен Леви довольно язвительно выразил это различие между двумя школами следующим образом.

Политический интерес, связывающий Англию и Индию, заставляет британцев работать на поддержание контакта с конкретными реалиями и на сохранение единства между репрезентациями прошлого и зрелищем настоящего.

Взращенная на классических традициях, Франция занимается поисками человеческого ума, как он проявляет себя в Индии, точно так же, как ей интересен Китай.^{**}

^{*} См.: *Wertheim W. F. Counter-insurgency Research at the Turn of the Century — Snouck Hurgronje and the Aceh War // Sociologische Gids. September—December 1972. Vol. 19.*

^{**} *Lévi, Sylvain. Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme // Mémoires Sylvain Lévi. P. 116.*

Легко было бы сказать, что это приводит к полярным результатам: трезвая, эффективная, конкретная работа, с одной стороны, и универсалистская, спекулятивная, блестящая линия — с другой. Однако за такой полярностью стоят две длительные и выдающиеся карьеры, которые задавали тон во всем французском и англо-американском исламском ориентализме вплоть до 1960-х годов. Если подобное доминирование вообще имеет какой-то смысл, то только потому, что каждый из этих ученых сформировался и вполне осознанно работал в определенной традиции, чьи рамки (или ограничения, говоря в интеллектуальных или политических терминах) можно описать именно так, как это сделал в приведенном фрагменте Леви.

Гибб родился в Египте, Массиньон — во Франции.⁴⁵ Оба стали глубоко религиозными людьми и исследовали не столько общество как таковое, сколько его религиозную жизнь. Оба были исключительно достойными людьми, главным достижением их обоих было введение в современном политическом мире в оборот традиционной гуманитарной науки. Тем не менее масштаб их работ — сама их текстура — глубоко различны, даже с учетом различий в научном и религиозном образовании. В сохранявшемся на протяжении всей жизни увлечении творчеством ал-Халладжа, — «чьи следы, — как писал Гибб в 1962 году в некрологе Массиньона, — он никогда не переставал искать в позднейшей исламской литературе и религиозной практике», — безграничный размах исследований Массиньона мог завести его практически куда угодно в поисках свидетельств «*l'esprit humaine à travers l'espace et le temps*».⁴⁶ Его сочинения «охватывают каждый аспект и регион жизни и мысли современного ислама», а потому присутствие Массиньона в ориенталистике было постоянным вызовом коллегам. Определенно, Гибб поначалу восхищался им, но в итоге свернул с пути, на котором Массиньон исследовал

темы, каким-либо образом связанные с духовной жизнью мусульман и католиков [что позволило ему отыскать] близ-

кие по духу элементы в почитании Фатимы и, следовательно, выявить особое поле интересов при изучении шиитской мысли в многообразии ее проявлениях, а также среди сообщества потомков Авраама и таких сюжетов, как предание о Семи спящих отроках.⁴⁷ Его работы на данные темы имеют непреходящую ценность для исследования ислама. Однако благодаря этим свойствам они представлены как бы в двух регистрах. Один — это обычный уровень объективной науки, стремящейся объяснить природу данного явления при помощи виртуозного владения признанными инструментами академического исследования. Второй — уровень, на котором объективные данные и понимание поглощаются и трансформируются индивидуальной интуицией духовных измерений. И не всегда удается провести грань между первым уровнем и трансфигурацией предмета, идущей от полноты его богатой личности, на втором.

Здесь содержится намек, что католики более склонны к изучению «почитания Фатимы», чем протестанты, но и несомненно чувствуется недоверчивое отношение Гибба ко всякому, кто теряет из виду различие между «объективной» наукой и построениями, основанными на (пусть даже и развитой) «индивидуальной интуиции духовных измерений». Однако Гибб совершенно справедливо признает в следующем параграфе некролога «плодотворность» ума Массиньона в таких разнообразных областях, как «символизм мусульманского искусства, структура мусульманской логики, хитросплетения средневековых финансовых вопросов и организация корпораций мастеровых». Он также справедливо отмечает чуть далее, что первоначальный интерес Массиньона к семитским языкам дал толчок «туманным исследованиям, которые для посвященных сопоставимы с мистериями древних герметистов». Тем не менее Гибб завершает некролог великодушным замечанием о том, что

для нас урок, который он преподнес ориенталистам своего поколения собственным примером, состоит в том, что

даже классический ориентализм уже более не достаточен без толики преданности той жизненной силе, которая придает смысл и ценность разнообразным аспектам восточных культур.*

В этом, конечно, состояла великая заслуга Массиньона, и также верно, что современная французская исламология (как ее иногда называют) выросла на традициях идентификации с этой «жизненной силой», формирующей «восточные культуры». Следует лишь сказать о выдающихся достижениях таких ученых, как Жак Берк, Максим Родинсон, Ив Лакост, Роже Арнальдес (Berque, Rodinson, Lacoste, Arnaldez) (притом, что все они значительно отличаются друг от друга и по подходам, и по интенциям), чтобы отметить исключительную плодотворность примера Массиньона, чье интеллектуальное влияние на упомянутых исследователей несомненно.

Однако почти анекдотически сосредоточив внимание на многообразных сильных и слабых сторонах Массиньона, Гибб упускает из виду очевидное, именно то, что сделало его символом столь стремительно развивающегося французского ориентализма. Это, во-первых, сама личность Массиньона, которая прекрасно иллюстрирует простые истины характеристики французского ориентализма, данного Леви. Сама идея «un esprit humain»⁴⁸ была более или менее чужда той интеллектуальной и религиозной среде, из которой вышли Гибб и многие другие английские ориенталисты. В случае же Массиньона понятие «esprit» в такой же мере эстетическая, в какой и религиозная, моральная и историческая реальность — это то, что он впитал в себя с детства. Его семья поддерживала дружеские отношения с такими людьми как Гюисманс,⁴⁹ и почти во всех работах Массиньона чувствуются следы полученного в ранние годы образования и

* *Gibb H. A. R. Louis Massignon (1882–1962) // Journal of the Royal Asiatic Society. 1962. P. 120, 121.*

интеллектуальной среды, а также идеи позднего символизма, вплоть до той конкретной ветви католицизма (и суфийского мистицизма), к которой он питал интерес. Массиньона нельзя упрекнуть в излишнем аскетизме стиля, его взгляды по поводу человеческого опыта отражают исчерпывающее знакомство с работами современных ему мыслителей и художников. Именно исключительная широта культурного охвата стиля ставит его в иную категорию по сравнению с Гиббом. Его ранние представления восходят к тому периоду, который получил название эстетического декаданса, но они связаны также с работами Бергсона, Дюркгейма и Мосса.⁵⁰ Его первый контакт с ориентализмом произошел благодаря Ренану, чьи лекции он слушал в молодости, он также учился у Сильвена Леви, дружил с таким людьми, как Поль Клодель, Габриэль Бунур (Bounoure), Жак и Раиса Маритен и Шарль де Фуко.⁵¹ Позднее он занимался изучением таких сравнительно новых областей, как урбанистическая социология, структурная лингвистика, психоанализ, современная антропология и новая история. Его эссе, не говоря уже о монументальном исследовании ал-Халладжа, охватывают весь корпус исламской литературы, его окруженная тайной эрудиция и узнаваемая личность иногда делали его похожим на одного из созданных фантазией Борхеса фигур ученых. Он весьма остро реагировал на «ориентальные» темы в европейской литературе. Эти вопросы привлекали также и Гибба. Однако в отличие от Гибба внимание Массиньона привлекали в первую очередь неевропейские писатели, которые «поняли» Восток, и неевропейские тексты, представлявшие собой независимое художественное подтверждение того, что впоследствии откроют ориенталисты-ученые (например, Гибб интересовался Скоттом как одним из источников по Саладину). «Восток» Массиньона был полностью созвучен миру Семи спящих отроков и молитв Авраама (Abrahamanic prayers)⁵²

(именно эти две темы выделяет Гибб в качестве отличительных признаков неортодоксального взгляда на ислам Массиньона) — поразительный, отчасти странный, чутко отзывающийся на тот блестящий дар толкователя, который Массиньон туда привнес (и в этом смысле выстроил его как предмет). Если Гибб обращался к Саладину Скотта, то Массиньона симметричным образом тянуло к Нервалю как к самоубийце, *poète maudit*,⁵³ психологической диковинке. Нельзя сказать, что Массиньон был устремлен только в прошлое. Напротив, его интересовали и современные исламско-французские отношения, не только культура, но и политика. Вне всякого сомнения, он был страстным человеком, пассионарием, верившим в то, что мир ислама вполне может быть прозрачным, причем не только благодаря усилиям науки, но и в ответ на преданность любым его действиям, не последнюю роль среди которой играет и вобравший в себя ислам мир восточного христианства, одно из течений в рамках которого — община Бадаля (Badaliya Sodality)⁵⁴ — особенно интересовало Массиньона.

Значительный литературный дар Массиньона иногда придает его научной работе вид прихотливой, почти космополитической и зачастую сугубо личной спекуляции. Однако это впечатление обманчиво и в действительности редко соответствует подлинному характеру его работ. Он сознательно стремился избежать того, что называл «l'analyse analytique et statique de l'orientalisme»,*⁵⁵ пассивного нагромождения якобы исламских текстов и проблем, источников, истоков, доказательств, демонстраций и т. п. Повсюду он старался по возможности больше учитывать контекст любого текста или проблемы, вдохнуть в них

* *Massignon, Louis. Opéra Minora / Ed. Y. Moubarac. Beirut: Dar-el-Maaref, 1963. Vol. 3. P. 114.* Я пользовался полным библиографическим списком работ Массиньона, составленным: *Moubarac. L'Oeuvre de Louis Massignon. Beirut: Éditions du Cénacle libanais, 1972–1973.*

жизнь, даже поразить читателя блестящими озарениями, доступными всякому, кто, подобно Массиньону, готов пересечь границы дисциплин и традиций для того, чтобы пробиться к человеческой сути любого текста. Ни один из современных ориенталистов — не исключая и Гибба, его ближайшего соперника по достижениям и влиянию — не мог с такой легкостью (и точностью) обращаться в своих эссе к исламским мистикам и Юнгу, Гейзенбергу, Малларме и Кьеркегору. И определенно очень немногие ориенталисты могли совмещать такой размах с конкретным политическим опытом, о котором он говорит в своем эссе 1952 года «L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle» («Запад перед Востоком: Первенство культурного решения»).* И тем не менее его интеллектуальный мир был вполне определен. В нем была четкая структура, сохранявшаяся на протяжении всей карьеры Массиньона от начала и до конца и, несмотря на практически беспрецедентную широту и масштаб его эрудиции, неизменно присутствовала во всех его принципиальных идеях. Позвольте дать краткое описание структуры и перечня его идей.

В качестве отправной точки Массиньон избрал существование трех авраамических религий, среди которых ислам — это религия Измаила, монотеистическая вера того народа, который был исключен из Божественного Завета, данного Исааку. А потому ислам — это религия сопротивления (Богу-отцу, его воплощению Христу), все еще хранящая в себе горечь обиды, начало которой было положено слезами Агари. В итоге арабский язык — это язык слез, точно так же как и в целом понятие «джихада» в исламе (Массиньон прямо утверждает, что это эпическая форма ислама, которую Ренан не сумел ни разглядеть, ни понять) — это важное интеллектуальное измерение, чья миссия состоит в войне против христианства и иудаизма

* *Massignon*. L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle // Opéra Minora. Vol. 1. P. 208–223.

как внешних врагов и против ереси как внутреннего врага. Однако внутри ислама, был убежден Массиньон, можно разглядеть и контраргументы, воплощенные в мистицизме, пути к божественной благодати, изучение которых стало его главной интеллектуальной миссией. Важнейшая черта мистицизма — его субъективный характер, нерациональное и даже невыразимое стремление к исключительному и индивидуальному мгновенному опыту приобщения к Богу. А потому все незаурядные исследования Массиньона по мистицизму были попыткой описать выход души за пределы налагаемого ортодоксальным исламским сообществом единодушия, или сунны. Иранские мистики отважнее арабских отчасти потому, что они — арии (старые ярлыки XIX века «арийцев» и «семитов» обладали для Массиньона непреодолимой актуальностью, как и правомерность шлегелевской бинарной оппозиции между двумя языковыми семьями*) и отчасти потому, что они искали Совершенства. Арабские же мистики, по мнению Массиньона, склонялись к тому, что Ваарденбург называет «свидетельствующим (testimonial) монизмом». Ключевой фигурой для Массиньона был ал-Халладж, который искал освобождения вне ортодоксального сообщества тем, что напрашивался — и в конце концов заслужил — даже в целом отвергаемое исламом распятие. Мохаммед, по Массиньону, сознательно отверг предложенную ему возможность преодолеть пропасть, разделяющую его и Бога. Таким образом деятельность ал-Халладжа была направлена на достижение мистического единства с Богом вразрез с сутью ислама.

Прочее ортодоксальное сообщество живет в условиях того, что Массиньон называет «*soif ontologique*» — онтологической жажды. Бог является человеку в виде своего рода отсутствия, в виде отказа явить себя. Однако сознание благочестивым мусульманином того, что он подчиняется

* Ibid. P. 169.

воле Бога (ислам) порождает ревностное чувство трансцендентности Бога и нетерпимости к любого рода идолопоклонству. Вместилище этих идей, по Массиньону,— «обрезанное сердце» (circumcised heart),— охваченное религиозным рвением, оно способно, как у мистиков вроде ал-Халладжа, вспылать также божественной страстью или любовью к Богу. Во всяком случае божественное трансцендентальное единство (tawhid) — это то, к чему должен стремиться и что должен снова и снова постигать праведный мусульманин либо через свидетельства о нем, либо через мистическую любовь к Богу. Все это содержится в сложном эссе Массиньона, раскрывающем «интенцию» ислама.* Очевидно, что его симпатии на стороне мистического течения в исламе, что в такой же мере обусловлено созвучием последнего собственному темпераменту Массиньона как праведного католика, как и разъедающим воздействием мистицизма на ортодоксальную веру. Массиньон рисует образ ислама как религии, постоянно проявляющейся в собственных отказах, запаздываниях (в сравнении с другими авраамическими религиями), в сравнительно бесплодном чувстве мирской реальности, в мощных защитных конструкциях против «душевной суеты», подобных тем, что практиковал ал-Халладж и другие суфийские мистики, его одиночестве как последней «восточной» из трех великих монотеистических религий.**

Однако столь очевидно суровый взгляд на ислам с его «неизменным простодушием»*** (в особенности для такого блестящего мыслителя, как Массиньон) вовсе не предполагает враждебности с его стороны. Когда читаешь Массиньона, то бросаются в глаза постоянные напоминания о необходимости комплексного чтения — призывы, в

* См.: *Waardenburg*. L'Islam dans le miroir de l'Occident. P. 147, 183, 186, 192, 211, 213.

** *Massignon*. Opéra Minora. 1: 227.

*** Ibid. P. 355.

абсолютной искренности которых сомневаться невозможно. Он писал в 1951 году, что его вариант ориентализма — это «ni une manie d'exotisme, ni un reniement de l'Europe, mais une mise au niveau entre nos méthodes de recherches et les traditions vécues d'antiques civilisations».*⁵⁶ В применении к практике чтения арабских или исламских текстов этот вариант ориентализма позволял давать интерпретации поразительной глубины и тонкости. Было бы непростительной глупостью не оценить подлинной гениальности и новизны ума Массиньона. Однако необходимо повнимательнее присмотреться к двум моментам в определении его варианта ориентализма: «nos méthodes de recherches» и «les traditions vécues d'antiques civilisations».⁵⁷ Массиньон рассматривал свою деятельность как синтез двух резко противоположных величин, однако при этом чувствуется присущая ему асимметрия, причем это не только асимметрия между Европой и Востоком. Для Массиньона суть разницы между Востоком и Западом — в различии современности и древней традиции. И действительно, в его работах о политических проблемах и текущей ситуации, где наиболее непосредственным образом видна ограниченность его метода, оппозиция Восток—Запад проявляется самым своеобразным образом.

В своем видении столкновения Востока и Запада большую ответственность он возлагает на Запад — за вторжение на Восток, за колониализм, за непрекращающиеся нападки на ислам. Массиньон выступает неутомимым защитником мусульманской цивилизации. Как свидетельствуют его многочисленные статьи и письма в период после 1948 года, он защищает палестинских беженцев, борется за права арабов-мусульман и христиан в Палестине против сионизма, против того, что, используя выражение Абба Эбана (Abba Eban), он язвительно называл израильским

* Цит. из эссе Массиньона о Бируни по: *Waardenburg. L'Islam dans le miroir de l'Occident*. P. 225.

«буржуазным колониализмом».* Однако в целом мысль Массиньона двигалась в рамках общего представления, согласно которому исламский Восток принадлежит древности, а Запад — современности. Как и Робертсон Смит, Массиньон считал, что восточный человек — это не человек современности, это семит. Данная редуктивная категория оказала на его мысль большое влияние. Когда, например, в 1960 году он и его коллега по Коллеж де Франс Жак Берк (Berque) опубликовали в «Esprit» свою беседу по поводу «арабов», то большая часть времени ушла на обсуждение того, действительно ли лучший способ рассмотрения проблемы современных арабов — попросту заявить, что арабо-израильский конфликт — это в действительности проблема *семитов*. Берк осторожно пытался возражать и подталкивал Массиньона к признанию возможности для арабов, как и для всех прочих народов, «антропологического изменения». Массиньон с порога отверг эти попытки.** В своем настойчивом стремлении понять и вскрыть суть палестинского конфликта он, несмотря на свой глубочайший гуманизм, так и не пошел дальше описания его как вражды между Исааком и Измаилом, или, коль скоро шла речь о его неприязни к Израилю, как напряженности в отношениях иудаизма и христианства. Когда сионисты захватили арабские города и поселения, то прежде всего были оскорблены его религиозные чувства.

Европу, и Францию в особенности, он рассматривал как *современные* реалии. Отчасти из-за давних столкновений с англичанами во время Первой мировой войны, Массиньон сохранял нелюбовь и к Англии, и к английской политике. Лоуренс и люди его типа олицетворяли переусложненную политику, которой он, Массиньон, противостоял в своих отношениях с Фейсалом. «Je cherchais avec Faysal ... à pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui».⁵⁸ Он считал,

* *Massignon. Opéra Minora. Vol. 3. P. 526.*

** *Ibid. P. 610–611.*

что англичане олицетворяют «экспансию» на Восток, аморальную экономическую политику и устаревшую философию политического влияния.* Иное дело француз. Это человек более современного типа, который призван обрести на Востоке то, что утратил в сфере духовности, традиционных ценностей и т. п. Взгляды Массиньона в этой области, как мне представляется, в целом развивались в русле традиции XIX века, согласно которой Восток — это своего рода врачеватель Запада. Ранние проявления этой традиции можно найти еще у Кине. У Массиньона это чувство сочеталось с чувством христианского сострадания.

Коль скоро речь идет о восточных людях, мы должны помнить о науке сострадания, с «участием» отнестись даже к строению их языка и ментальной структуре, потому что в конце концов эта наука свидетельствует об истинах, также имеющих отношение и к нам, или иначе, об истинах, которые мы утратили и должны обрести вновь. Наконец, потому что в глубинном смысле все сущее в своем роде хорошо, и этот несчастный колонизированный народ существует не только для нашего блага, но и ради себя самого [*en soi*].**

Тем не менее этот восточный народ *en soi* был не в состоянии оценить или понять себя сам. Отчасти из-за того, что с ним сделала Европа, он утратил свою религию и свою философию. У мусульман внутри «un vide immense»,⁵⁹ они склонны к анархии и самоубийству. А потому долг Франции состоит в том, чтобы, связав себя со стремлением мусульман защитить свою традиционную культуру, правом управлять собственной династической жизнью и вотчиной верующих.***

Ни один ученый, не исключая Массиньона, не может противостоять давлению собственной нации или научной

* Ibid. P. 212. См. еще нападки на англичан на с. 211, а также оценку им фигуры Лоуренса.

** Цит. по: *Waardenburg. L'Islam dans le miroir de l'Occident*. P. 219.

*** Ibid. P. 218–219.

традиции, в которой работает. В том, что он говорит по поводу Востока и его взаимоотношений с Западом, в значительной мере чувствуется развитие и даже простое повторение идей других французских ориенталистов. Однако можно допустить, что его уточнения, личностный стиль, индивидуальный гений смогли бы в конце концов преодолеть политические рамки, безлично действующие через традицию и национальную среду. Но если и так, в случае Массиньона мы должны также признать, что в одном отношении, несмотря на масштаб личности и исключительную эксцентричность, представления Массиньона о Востоке оставались вполне традиционными и ориенталистскими. Согласно его представлениям, исламский Восток был духовным, семитским, трайбалистским, радикально монотеистическим, не-арийским, — набор прилагательных, напоминающий каталог антропологических описаний конца XIX века. Жизненный опыт войны, колониализма, империализма, экономического подавления, любви, смерти и культурного обмена у Массиньона неизменно проходит сквозь фильтр метафизических, предельно дегуманизированных категорий: «семитский», «европейский», «восточный», «западный», «арийский» и т. д. Эти категории структурируют мир и придают ему своего рода глубинный смысл (по крайней мере, для Массиньона). В другом отношении, на фоне индивидуальных и бесконечно детализированных концепций научного мира Массиньон сумел занять особую позицию. Он воссоздавал и защищал ислам от Европы, с одной стороны, и защищал ислам от его собственной ортодоксии — с другой. Эта интервенция на Восток — а это была именно интервенция — в качестве вдохновителя и защитника означала одновременно признание Массиньоном инаковости Востока, как и его попытку сделать Восток таким, каким хотелось бы ему. У Массиньона были одинаково сильны и воля к знанию о Востоке, и воля к знанию от его лица. Тому яркий пример — его ал-Халладж. Непропорционально большое зна-

чение, которое Массиньон придавал ал-Халладжу, означает, во-первых, решение ученого выдвинуть на первый план одну фигуру на фоне породившей его культуры, и, во-вторых, тот факт, что ал-Халладж является постоянным вызовом, даже, можно сказать, раздражителем для западного христианства, для которого вера не была (и, вероятно, не могла быть) тем предельным самопожертвованием, каким она была для суфиев. Во всяком случае ал-Халладж Массиньона буквально представлял собой олицетворение, воплощение тех ценностей, которые по существу были объявлены доктринальной системой ислама вне закона — системой, к которой сам Массиньон обращался прежде всего для того, чтобы противопоставить ей ал-Халладжа.

Тем не менее это вовсе не означает, что мы должны немедленно объявить работу Массиньона превратной, или обвинить его в неверном толковании ислама как того, чего должен в своей вере придерживаться «средний», или «обычный», мусульманин. Выдающийся мусульманский ученый, пусть и не называя прямо имени Массиньона, высказался в пользу именно этой последней позиции.* Каким бы притягательным ни казался подобный тезис (раз уж эта книга задумана как демонстрация исключительно неверного толкования ислама на Западе), действительная проблема заключается в том, можем ли мы найти подлинную репрезентацию чего бы то ни было, или же всякая репрезентация — именно потому, что это репрезентация — погружена в стихию языка, а кроме того, в сферу культуры, институций и политического окружения репрезентанта? И если последняя альтернатива верна (а я уверен, что это именно так), тогда мы должны принять, что в репрезентации *eo ipso*⁶⁰ включено, нагружено, впле-

* См.: Tibawi A. L. English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I // Islamic Quarterly. January—June 1964. Vol. 8. no. 1, 2. P. 25—44; Part II // Islamic Quarterly. July—December 1964. Vol. 8, no. 3, 4. P. 73—88.

тено, внедрено великое множество всякого прочего помимо «истины», которая и сама является репрезентацией. В методологическом отношении это ведет нас к признанию следующего обстоятельства: различные репрезентации (или неверные истолкования, различие между ними — в лучшем случае вопрос степени) существуют в общем для них поле, заданном не только общим предметом, но и общей историей, традицией, универсумом дискурса. В рамках такого поля, которое не может быть создано усилиями какого-то одного ученого, но которое каждый исследователь застаёт уже существующим, он ищет себе место и вносит свой вклад. Подобный вклад — даже для исключительно гениального исследователя — представляет собой стратегию перераспределения материала в пределах заданного поля. Даже если тот или иной ученый находит некогда утраченный манускрипт, он вставляет «найденный» текст в уже заранее предпосланный ему контекст. Именно в этом и состоит подлинный смысл *нахождения* нового текста. Так индивидуальный вклад каждого исследователя, во-первых, вызывает изменения на этом поле и затем способствует установлению новой стабильности. Так на некой поверхности, где уже расходятся двадцать компасов, появление двадцать первого заставляет стрелки остальных на время дрожать, но затем все устраивается в новой конфигурации.

Репрезентации ориентализма в европейской культуре достигают того, что можно назвать дискурсивной связностью, не только исторической, но и материальной (и институциональной). Как я уже упоминал в связи с Ренаном, подобная связность — это форма культурного праксиса, системы, обеспечивающей саму возможность высказывания о Востоке. Моя позиция относительно данной системы состоит не в том, что это неверное толкование некой сущности Востока (в существование которой я никогда не верил), но в том, что эта система действует так, как обычно и действуют репрезентации: ради некоторой цели, в соот-

ветствии с определенной тенденцией, они действуют в специфическом историческом, интеллектуальном и экономическом окружении. Иными словами, в репрезентациях заключена некоторая цель, они действительны большую часть времени и выполняют одну или несколько задач.⁶¹ Репрезентации — это формации, или, как Ролан Барт говорил обо всех языковых операциях, это деформации. Восток как европейская репрезентация сформирован — или деформирован — на основе все более и более специфической чувствительности к географическому региону под названием «восток». Специалисты по этому региону делают, так сказать, свою работу потому, что их профессия как ориенталистов требует, чтобы они своевременно презентировали обществу образ Востока, свои знания о Востоке и догадки по его поводу. Ориенталист предоставляет своему обществу репрезентации Востока, которые (а) несут на себе его характерный отпечаток, (б) иллюстрируют его концепцию того, каким Восток может или должен быть, (в) сознательно оспаривают чьи-то иные взгляды по поводу Востока, (г) снабжают ориенталистский дискурс тем, в чем он в данный момент нуждается и (д) отвечают определенным культурным, профессиональным, национальным, политическим и экономическим потребностям эпохи. В дальнейшем мы покажем, что хотя так или иначе позитивное знание имеется всегда, его роль далека от абсолютной. Напротив, «знание» (которое никогда не бывает полностью необработанным, непосредственным или просто объективным) — это то, что *распределяется* и перераспределяется (*distribute and redistribute*) между перечисленными выше пятью атрибутами ориенталистской репрезентации.

В такой перспективе Массиньон уже в гораздо меньшей степени выглядит мифологизированным «гением», но, скорее, его деятельность предстает своего рода системой по производству определенного рода утверждений, рассеянных по громадному массиву дискурсивных формаций, которые вместе составляют архив, или культурный мате-

риал своего времени. Не думаю, что мы сильно дегуманизируем Массиньона таким заявлением, равно как не сводим его до уровня вульгарного детерминизма. Напротив, в определенном смысле перед нами человек, который обладал — и сумел ее развить — культурной и продуктивной способностью, имевшей институциональное, или сверхчеловеческое, измерение. Это, безусловно, достойная цель для всякого смертного, если он не довольствуется простым конечным прозябанием в пространстве и времени. Когда Массиньон говорит «nous sommes tous des Sémities»,⁶² это свидетельствует о масштабе его идей по поводу Востока, демонстрирует способность становиться выше локальных и частных обстоятельств французского общества и даже самого себя как француза. Категория «семи-тов» выросла из ориентализма Массиньона, но свою энергию она черпала из тенденции этой дисциплины к расширению границ, к выходу за пределы истории и антропологии, где проявила определенную достоверность и силу.*

По крайней мере на одном уровне массиньоновские формулировки и репрезентации Востока имели большое влияние, если не сказать, обладали безоговорочной достоверностью — среди цеха профессиональных ориенталистов. Как я говорил выше, признание Гиббом заслуг Массиньона тесно связано с осознанием того, что его творчество следует рассматривать как альтернативу собственным работам Гибба. Конечно же, я разворачиваю те положения, которые в гиббовском некрологе присутствуют только в качестве намека, но они очевидно важны в свете сравнения собственной карьеры Гибба с карьерой Мас-

* «Фигура, доминирующая во всех жанрах [ориенталистской работы] — это Массиньон». Cahen, Claude and Peliat, Charles. *Les Études arabes et islamiques* // *Journal asiatique*. 1973. Vol. 261, no. 1, 4. P. 104. Тщательное и подробное исследование поля исламского ориентализма можно найти в работе: *Sauvaget, Jean*. *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie* / Éd. Claude Cahen. Paris: Adrien Maisonneuve, 1961.

синьона. В своей мемориальной статье о Гиббе для Британской академии (к которой я уже несколько раз обращался) Альберт Хурани⁶³ удачно подводит итог его карьеры, главным идеям и значимости творчества. С оценкой Хурани и ее основными позициями я совершенно согласен. Однако кое-что все же ускользнуло от внимания, хотя этот недостаток отчасти восполняет другая, менее удачная работа о Гиббе — статья Уильяма Полка «Сэр Гамильтон Гибб между ориентализмом и историей».* Хурани рассматривает Гибба, скорее, как продукт личного опыта, личных влияний и т. п., тогда как Полк, гораздо менее тонкий в общем понимании творчества Гибба, рассматривает последнего как кульминацию специфической академической традиции, которую (используем выражение, отсутствующее в работе Полка) мы можем назвать консенсусом академического сообщества, или парадигмой.

Это довольно модное понятие, заимствованное из работ Томаса Куна,⁶⁴ имеет непосредственное отношение к Гиббу, который, как напоминает нам Хурани, был во многих отношениях институциональной фигурой. Все, что Гибб делал или говорил с первых шагов своей карьеры в Лондоне, на среднем ее этапе в Оксфорде и в период наибольшего своего влияния на посту директора Гарвардского центра исследования Среднего Востока, — все несет на себе неизгладимую печать ума, с удивительной легкостью действующего в рамках сложившихся институтов. Если Массиньон неизменно оставался аутсайдером, чужаком, то Гибб, напротив, всегда был инсайдером. Однако как бы то ни было, оба эти человека достигли самых вершин престижа и влияния во французском и англо-американском ориентализме соответственно. Восток для Гибба был не

* *Polk, William. Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History // International Journal of Middle East Studies. April 1975. Vol. 6, no. 2. P. 131–139.* Я использовал список трудов Гибба в издании: *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb / Ed. George Makdisi. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1965. P. 1–20.*

просто местом, где можно было побывать, но и предметом, о котором следовало читать, писать, который нужно было изучать в рамках научных обществ, университетов и конференций. Как и Массиньон, Гибб гордился своей дружбой с мусульманами, но они казались ему, как и Лэйну, скорее полезными друг другу, чем близкими друзьями. Следовательно, Гибб — это династическая фигура в пределах академических рамок британского (а позднее и американского) ориентализма, ученый, чье творчество вполне сознательно демонстрировало национальные тенденции в академической традиции, сложившиеся в университетах, правительствах и исследовательских фондах.

Один из показателей этого — тот факт, что в свои зрелые годы Гибб часто писал и выступал по заказу определяющих политику организаций. Так, в 1951 году он опубликовал статью в книге под названием «Ближний Восток и великие державы», в которой попытался обосновать необходимость расширения англо-американских программ исследования Востока.

... Вся ситуация западных стран в их отношении к странам Азии и Африки изменилась. Мы уже более не можем полагаться на фактор престижа, который, по-видимому, играл ведущую роль в довоенном мышлении, как мы не можем более ожидать, что народы Азии и Африки придут к нам и будут у нас учиться, пока мы сидим сложа руки. Это мы должны изучать их для того, чтобы научиться работать в ними в контакте, который более соответствовал бы условиями взаимности.*

Условия этих новых отношений были сформулированы позже в работе «Еще раз о страноведении» («Area Studies Reconsidered»). Востоковедение следует понимать не столько как научную деятельность, но в большей степени

* *Gibb H. A. R. Oriental Studies in the United Kingdom // The Near East and the Great Powers / Ed. Richard N. Frye. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. P. 86–87.*

как инструмент национальной политики в отношении недавно получивших независимость и, возможно, весьма несговорчивых наций постколониального мира. Заручившись вновь подтвержденным пониманием своей значимости для атлантического содружества, ориентализм должен служить проводником для разработчиков политики, для бизнесменов и нового поколения ученых.

В позиции позднего Гибба обращает на себя внимание даже не столько понимание им позитивной работы ориенталиста как ученого (например, такого ученого, каким был сам Гибб в молодости, когда изучал вторжения мусульман в Центральную Азию), сколько представление о роли ориентализма в общественной жизни. Хурани пишет об это так:

...ему [Гиббу] стало ясно, что современные правительства и элиты действовали, не интересуясь или отвергая местные традиции социальной жизни и морали, и причины их неудач именно в этом. А потому его главные усилия были направлены на разъяснение путем тщательного изучения прошлого специфической природы мусульманского общества, его верований и культуры, составляющих самую его суть. Но даже эти проблемы он поначалу рассматривал в политических терминах.*

Однако такая позиция была бы невозможна без серьезной подготовки в прежних работах Гибба, и именно там нам следует искать ключ к пониманию этих идей. Среди исследователей, оказавших влияние на молодого Гибба, нужно отметить Дункана Макдональда, из работ которого Гибб явно почерпнул свою концепцию ислама как согласованной системы жизни — системы, согласованность которой достигается не столько благодаря ведущим такую жизнь людям, сколько благодаря самому учению, методам религиозной практики, идее порядка, охватывающей

* *Hourani, Albert. Sir Hamilton Gibb, 1895–1971 // Proceedings of the British Academy. 1972. Vol. 58. P. 504.*

весь мусульманский народ. Между народом и «исламом» существует очевидная динамическая связь, хотя для западного исследователя прежде всего имеет значение вытекающая отсюда способность ислама прояснить (делать внятным) опыт исламского народа, а не наоборот.

Для Макдональда (и, следовательно, для Гибба) эпистемологические и методологические трудности «ислама» как объекта изучения (о которых можно было бы долго и пространно рассуждать) неоспоримы. В свою очередь Макдональд был убежден, что через ислам можно понять еще более поразительную абстракцию — восточную ментальность. Вся вступительная глава его наиболее влиятельной работы «Религиозные взгляды и жизнь в исламе» представляет собой собрание непререкаемых деклараций по поводу восточного, или ориентального, ума. Он начинает со следующего заявления: «Совершенно понятно и, надеюсь, общепринято, что у восточного человека концепция духовного мира имеет гораздо более непосредственный и реальный характер, чем у западных народов». Ее не могут подорвать «обширные и многочисленные исключения, которые время от времени почти полностью опровергают общий закон», как не могут они подорвать и другие столь же широкие и общие законы, управляющие восточным умом. «Отличительной чертой восточного ума является не столько доверчивость к духовному (unseen), сколько неспособность выстроить систему отношений с вещами зримыми (seen)». Еще один аспект этих затруднений, на который позднее Гибб возложил вину за отсутствие формы в арабской литературе и за преимущественно атомистичный взгляд мусульман на реальность, заключается в том, «что отличие восточного человека состоит не столько в его религиозности, сколько в недостатке чувств закона. Для него в природе нет никакого неколебимого порядка». По поводу того, следует ли считать подобный «факт» виной исключительных достижений исламской науки, на которых в значительной мере основывается со-

временная западная наука, Макдональд предпочитает молчать. Он продолжает свой каталог: «Очевидно, что для восточного человека возможно все. Сверхъестественное подходит так близко, что его можно коснуться в любой момент». То *событие* (а именно историческое и географическое зарождение монотеизма), которое в аргументации Макдональда разрастается в целую теорию различия между Востоком и Западом, в действительности говорит лишь о степени влияния «ориентализма» на Макдональда. Вот его резюме:

Неспособность увидеть жизнь в ее постоянстве, увидеть ее как целое, понять, что теория жизни должна охватывать все факты, *склонность* к тому, чтобы полностью отдаваться одной-единственной идее и при этом не замечать всего остального — в этом, как я полагаю, и состоит различие между Востоком и Западом.*

Во всем этом нет ничего особо нового. От Шлегеля и до Ренана, от Робертсона Смита и до Т. Э. Лоуренса подобные идеи повторялись вновь и вновь. Они репрезентируют принятое в отношении Востока решение, а не факт природы. Всякий, кто подобно Массиньону или Гиббу, осознанно занялся профессией под названием «ориентализм», сделал это на основе определенного решения: Восток — это Восток, он совершенно иной и т. д. Уточнения, развития, последующие артикуляции в этой области тем самым поддерживают и продляют жизнь решению ограничить Восток. Во взглядах Макдональда (или Гибба) нет ни капли иронии по поводу склонности Востока полностью отдаваться одной-единственной идее, как, похоже, никто не в состоянии определить, до какой степени *ориентализм* зафиксирован на одной-единственной идее — идее инаковости Востока. Никого не смущает повсеместное употребление таких терминов, как «ислам» или «Восток», которые ис-

* *Macdonald, Duncan Black*. The Religious Attitude and Life in Islam. 1909; reprint ed. Beirut: Khayats Publishers, 1965. P. 2–11.

пользуют как вполне приличные существительные, сочетая с ними прилагательные и глаголы и относя их при этом не к платоновским идеям, а к живым людям.

Не случайно главной темой Гибба во всех его работах об исламе и арабах была тема напряжения между «исламом» как трансцендентным, неизменно восточным событием и реалиями повседневного человеческого опыта. Его вклад как ученого и правоверного христианина касался «ислама», а не сравнительно тривиальных (для него) трудностей, привнесенных в ислам национализмом, классовой борьбой, индивидуализирующим опытом любви, гнева или человеческой работы. И нигде эта снижающая его вклад черта так не заметна, как в сборнике «Куда идет ислам?» («Whither Islam?») (1932), который вышел под его редакцией и был ему посвящен. (Туда также входит и яркая статья Массиньона об исламе в Северной Африке.) Задачей Гибба, как он ее понимал, было оценить ислам в современной ситуации и его вероятные пути развития в будущем. С этих позиций отдельные и очевидно разные регионы исламского мира оказываются не столько опровержением единства ислама, но, напротив, примером такого единства. Гибб во введении сам предлагает дефиницию ислама. Затем в заключительной части он пытается рассмотреть нынешнее состояние ислама и его возможное будущее. Как и для Макдональда, для Гибба, похоже, идея монолитного Востока, чьи экзистенциальные обстоятельства не удастся легко свести к проблемам расы и расовой теории, представлялась вполне приемлемой. В своем решительном отрицании ценности расовых генерализаций Гибб стоит выше одиозных предрассудков прежних поколений ориенталистов. Соответственно, он с симпатией смотрит на универсализм и толерантность ислама в отношении разнообразных этнических и религиозных сообществ, мирно и демократично сосуществующих в пределах его сферы. И лишь одно грозное пророчество Гибб делает в отношении сионистов и христиан-марони-

тов — единственных этнических сообществ в исламском мире, — указывая на их неспособность встать на позиции мирного сосуществования.*

Однако глубинная суть аргументации Гибба состоит в том, что ислам, — возможно, потому что он в конце концов репрезентирует исключительное внимание восточного человека не к природе, но к миру невидимого, миру духовному, — обладает предельным первенством и господством надо всей жизнью на исламском Востоке. Для Гибба ислам — это и *есть* исламская ортодоксия, а также *есть* сообщество верующих, *есть* жизнь, единство, понятность, ценности. Он также *есть* закон и порядок, несмотря на ужасные действия сторонников джихада и коммунистических агитаторов. Страница за страницей, в книге «Куда идет ислам?» мы узнаем, что новые коммерческие банки в Египте и Сирии — это факты ислама или исламская инициатива; школы и растущий уровень грамотности — это тоже исламские факты, как и деятельность журналистов, вестернизация и интеллектуальные общества. Гибб ни словом не упоминает о европейском колониализме, обсуждая рост национализма и его «токсины». То, что история современного ислама была бы гораздо более понятна с учетом его противодействия — политического и неполитического — колониализму, Гиббу даже в голову не приходит, как абсолютно не имеющим отношения к делу ему представляется вопрос, являются ли рассматриваемые им «исламские» правительства республиканскими, феодальными или монархическими.

Для Гибба «ислам» — это своего рода суперструктура, стоящая как перед политическими опасностями (национализм, коммунистическая агитация, вестернизация), так и перед опасными попытками мусульман отстоять свою

* *Gibb H. A. R. Whither Islam? // Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World / Ed. H. A. R. Gibb. London: Victor Gollancz, 1932. P. 328, 387.*

интеллектуальную самостоятельность. В следующем фрагменте обратите внимание на то, как слово «религия» и родственные ему придают словам Гибба определенный оттенок, так что мы начинаем уже ощущать праведное возмущение в отношении всемирного давления, обозначенного как «ислам».

Ислам как религия практически не утратил своей силы, но ислам как арбитр социальной жизни [в современном мире] повержен. Наряду с этим (или помимо этого) власть набирает новые силы, которые подчас входят в противоречие с его традициями и социальными предписаниями, но тем не менее пробивают себе дорогу наперекор всему. Если говорить предельно просто, то произошло следующее: до недавнего времени у обычного мусульманина-горожанина или землепашца не было политических интересов или функций, как не было под рукой и доступной литературы, за исключением религиозной, не было празднеств и не было общественной жизни за исключением тех, что связаны с религией, он почти ничего не знал о внешнем мире кроме того, что воспринимал через призму религии. *А потому для него религия означала все.* Однако теперь почти во всех развитых странах круг его интересов расширился, его деятельность не ограничивается более религиозной сферой. Его интересуют политические вопросы, он читает (или ему читают) массу статей по разного рода темам, уже не связанным непосредственно с религией и где религиозная точка зрения не может вообще быть представлена, где решение нужно принимать исходя из совершенно иных принципов... [Курсив мой.— Э. С.]*

Конечно, эту картину не так-то просто разглядеть, поскольку, в отличие от всякой другой религии, *ислам есть или означает все.* Как мне кажется, гипербола как способ описания феномена человека в исключительной мере свойственна именно ориентализму. Сама жизнь — политика, литература, энергия, деятельность, рост — есть на-

* Ibid. P. 335.

сильственное вторжение (для западного наблюдателя) в эту непостижимую тотальность Востока. Тем не менее как «дополнение и противовес европейской цивилизации» ислам в его современной форме — полезная вещь,— вот суть заявлений Гибба по поводу современного ислама. Ведь «в предельно широком аспекте истории то, что происходит сейчас между Европой и исламом — это реинтеграция западной цивилизации, искусственно разделенной в эпоху Возрождения и теперь заново утверждающей свое единство при помощи превосходящей силы».*

В отличие от Массиньона, который и не пытался скрывать свои метафизические спекуляции, Гибб выставляет подобные наблюдения как объективное знание (категория, испытание которой, по его мнению, не выдерживает Массиньон). Однако по всем стандартам большинство из общих работ Гибба по исламу в действительности вполне метафизичны, и не только потому, что он пользуется абстракциями вроде «ислама», как если бы они имели ясное и четкое значение, но и потому что никогда не понятно, в каком конкретном времени и пространстве находится «ислам» Гибба. С одной стороны, вслед за Макдональдом он помещает ислам определенно вне Запада, с другой — в большинстве его работ выясняется, что ислам «реинтегрируется» с Западом. В 1955 году он отчасти прояснил этот вопрос о внешнем или внутреннем положении ислама: Запад взял от ислама только те ненаучные элементы, которые тот изначально сам получил от Запада. Таким образом, заимствуя из исламской науки, Запад просто следует закону, допускающему в отношении «естественной науки и технологии ... возможность неопределенной миграции».** Конечный результат состоит в том, чтобы сделать ислам в «искусстве, эстетике, философии и религиозной мысли» явлением второстепенным

* Ibid. P. 377.

** *Gibb H. A. R.* The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe // John Rylands Library Bulletin. September 1955. Vol. 38, no. 1. P. 98.

(коль скоро тот все заимствовал у Запада) и, если говорить о науке и технологии, всего лишь каналом трансляции элементов, которые не принадлежат *sui generis*⁶⁵ исламу.

Какую-либо ясность относительно того, каким должен быть ислам по мысли Гибба, следует искать *в пределах* этих метафизических рамок. Действительно, две из самых его значительных работ 40-х годов «Современные тенденции в исламе» и «Мохаммеданизм: историческое исследование» в значительной мере проясняют вопрос. В обоих книгах Гибб настойчиво обсуждает современный кризис в исламе, противопоставляя его изначальную сущность современным попыткам модификации. Я уже отмечал враждебность Гибба к модернистским течениям в исламе и его упорную приверженность исламской ортодоксии. Теперь настало время отметить, что Гибб предпочитает слово «мохаммеданизм» термину «ислам» (поскольку, как он утверждает, ислам в действительности основывается на идее апостольской преемственности, которая достигает кульминации в Мохаммеде), а также его утверждение, что ведущей наукой в исламе является право, которое очень рано заменило собой теологию. Любопытно, что эти утверждения по поводу ислама (но не на основе внутренних свидетельств самого ислама), строятся, скорее, на основе логики, намеренно внешней по отношению к исламу. Ни один мусульманин никогда не станет называть себя мохаммеданином, так же как ниоткуда не следует, что он станет отдавать предпочтение праву перед теологией. Похоже, что Гибб совсем запутался в противоречиях, которые сам же и нагромоздил, утверждая, будто в «исламе имеется некоторая скрытая неувязка между официальным направленным вовне процессом и внутренними реалиями».*

А потому ориенталист видит свою задачу в том, чтобы выразить эту неувязку — и следовательно, сказать об исла-

* *Gibb H. A. R.*. Mohammedanism: An Historical Survey. London: Oxford University Press, 1949. P. 2, 9, 84.

ме правду,— которую тот по определению (поскольку противоречия препятствуют его силам самопознания) не может выразить самостоятельно. Большая часть из общих заявлений Гибба по поводу ислама приписывает последнему взгляды, которые (опять же, по *его* определению) ни религия, ни культура не в состоянии постичь: «Восточная философия никогда не ценила фундаментальную для греческой философии идею справедливости». Восточные общества, «в отличие от большинства западных обществ, как правило, посвящали себя построению стабильных социальных организаций [более, чем] созиданию идеальных систем философской мысли». Принципиальная внутренняя слабость ислама состоит в «разрыве связи между религиозными порядками и верхним и средним классами мусульманского общества».* Но Гибб также понимает, что ислам никогда не был изолирован от остального мира и потому вынужден был противостоять ряду внешних потрясений, беспорядков и разобщенности между ним и остальным миром. Так, он утверждает, что современный ислам представляет собой результат дисинхронного контакта классической религии с романтическими идеями Запада. В ответ на эти действия в исламе возникла школа модернистов, чьи идеи повсеместно обнаружили свою несостоятельность. Эти идеи совершенно не подходят для современного мира: махдизм, национализм, идея возрождения халифата. Однако и консервативная реакция на модернизм в не меньшей степени не соответствует современности, поскольку порождает своего рода твердолобый луддизм. И что же представляет собой ислам в итоге, если он не смог ни преодолеть внутренние неувязки, ни удовлетворительно справиться с внешним окружением? Ответ следует искать в следующем центральном пассаже из книги «Современные тенденции».

Ислам — это живая и энергичная религия, она обращается к сердцам, умам и совести десятков или сотен мил-

* Ibid. P. 111, 188, 189.

лионов, давая им образец честной, трезвой и богобоязненной жизни. Окостенел не сам ислам, а лишь его ортодоксальные формулы, систематическая теология, социальная апологетика. Именно здесь и лежит главная неувязка, которую ощущает большая часть образованных и разумных его приверженцев и где наиболее явственно чувствуется опасность для будущего. Никакая религия в конечном счете не сможет противостоять дезинтеграции, если постоянно существует пропасть между претензией на подчинение воли своих последователей и обращением к их интеллекту. То обстоятельство, что для подавляющего большинства мусульман эта проблема еще не встала в полный рост, служит оправданием для улемов,⁶⁶ которые отказываются окунуться в водоворот поспешных мер, предписываемых модернистами. Однако распространение модернизма — это предупреждение о том, что пересмотр формул нельзя откладывать в долгий ящик.

Пытаясь выявить истоки и причины подобного окостенения догм ислама, мы, возможно, найдем также ключ к вопросу, который задают модернисты и на который они так и не смогли до сих пор дать ответ — вопрос о том, каким образом можно переформулировать фундаментальные принципы ислама, не затрагивая при этом его существенные элементы. *

Последняя часть фрагмента нам уже хорошо знакома: здесь предполагается, что именно нынешние традиционные ориенталисты способны реконструировать и переформулировать Восток, учитывая что сам он сделать это не в состоянии. Отчасти ислам Гибба существует *прежде* того ислама, который практикуют, изучают и проповедуют на Востоке. Однако такой перспективный ислам — не просто очередная фикция ориенталистов, жвачка из его идей: он основан на «исламе», который (коль скоро он не может осуществиться в действительности) *взывает* к целому сообществу верующих. Причина, по которой Гибб

* *Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1947. P. 108, 113, 123.*

считает, что подобный перспективный «ислам» может принять формулировки ориенталистов в том, что на Востоке ислам узурпирован и искажен в языке духовенства, претендующем на ум и сознание общины. До тех пор, пока она молчит, ислам в безопасности. Но как только реформаторское духовенство примет на себя роль (легитимирует) задачу переформулирования ислама для того, чтобы тот мог войти в современность, проблемы неизбежны. И подобные проблемы — это, конечно же, и есть неувязки.

Неувязки, о которых говорит Гибб, — есть нечто более важное, нежели просто якобы имеющиеся в рамках ислама интеллектуальные затруднения. По моему мнению, они обозначают саму привилегию, само то основание, на котором ориенталист себя водружает, готовясь писать об исламе, легитимизировать его и переформулировать ислам. Эта неувязка есть для Гибба нечто значительно большее, чем случайное наблюдение. Это эпистемологический переход к предмету и, следовательно, наблюдательная платформа, с которой он может исследовать ислам. В промежутке между безмолвным призывом ислама к монолитному сообществу ортодоксальных верующих и всей этой чисто вербальной артикуляцией ислама компанией сбившихся с пути политических активистов, доведенных до отчаянья клерков и реформаторов-оппортунистов — именно в этом зазоре стоит, пишет и переформулирует Гибб. В его работах сказано то, чего либо ислам не смог сказать, либо то, что замалчивалось духовенством. Сказанное Гиббом в одном смысле стоит темпорально впереди ислама, допуская при этом, что когда-нибудь в будущем ислам окажется в состоянии сказать то, чего не может высказать сейчас. Однако в другом важном смысле работы Гибба по исламу предшествуют религии как связанному телу «живых» верований, поскольку в своих работах он смог постичь «ислам» как безмолвный призыв, обращенный к мусульманам еще до того, как их вера стала предметом светских споров, практики и дебатов.

Противоречие в творчестве Гибба (а это именно противоречие — говорить об «исламе», ни в том его виде, чем он является с точки зрения духовенства, ни в том, что он есть с точки зрения верующих-мирян) отчасти скрывается метафизическим подходом, который доминирует в его работе и в действительности доминирует на протяжении всей истории современного ориентализма, наследником которого Гибб выступает через таких своих учителей, как Макдональд. Восток и ислам обладают своего рода сверхреальным, феноменологически редуцированным статусом, который делает их недостижимыми для всех, кроме западных экспертов. С самого начала изучения Западом Востока последнему никогда не удавалось говорить за самого себя. Свидетельства Востока обретали достоверность только после того, как проходили сквозь очистительный огонь работ ориенталистов. Творчество Гибба подразумевает ислам (или мохаммеданизм) и таким, *какой он есть*, и таким, *каким он должен быть*. Метафизически — и только метафизически — сущность и потенция стали одним и тем же. Только с позиций метафизического подхода были возможны такие известные статьи Гибба, как «Структура религиозной мысли ислама» или «Истолкование исламской истории», не говоря уже о различении между субъективным и объективным знанием, проделанное Гиббом в русле критики Массиньона.* Свои суждения об «исламе» он делает с поистине олимпийским спокойствием и невозмутимостью. Нет никаких неувязок, как нет и осязаемого разрыва между текстом Гибба и описываемым им явлением, поскольку каждый из них, согласно самому Гиббу, в конце концов сводим к другому. В качестве таковых «ислам» и его описание Гиббом обладают той спокойной дискурсивной ясностью, которая неизменно присуща хорошо упорядоченному английскому научному тексту.

* Обе работы опубликованы в книге: *Gibb. Studies on the Civilization of Islam*. P. 176–208 and 3–33.

Я придаю большое значение внешнему виду и сознательно продуманному макету страницы в текстах ориенталистов как печатных объектах. Я уже говорил в этой работе ранее о выстроенной в алфавитном порядке энциклопедии д'Эрбело, гигантских листах «Описания Египта», лабораторно-музейных записных книжках Ренана, отточиях и коротких эпизодах в «Современных египтянах» Лэйна, антологиях Саси и т. д. Такие страницы — это *презентированные* читателю знаки некоего Востока и некоторых ориенталистов. Именно через порядок этих страниц читатель формирует представление не только о «Востоке», но и об ориенталисте как истолкователе, экспоненте, личности, посреднике, репрезентативном (и репрезентирующем) эксперте. Гибб и Массиньон оставили нам тексты, которые позволяют воспроизвести историю ориентализма на Западе как историю, вмещающую в себя различные родовые и топографические стили, редуцированные в итоге к научному и монографическому единообразию. Восточный человек как вид, восточные выражения, восточные лексикографические единицы, восточные серии, восточные примеры, — все это у Гибба и Массиньона заняло подчиненное место в сравнении с линейным авторитетом дискурсивного анализа, представленного в эссе, статьях и научных книгах. В свое время — с конца Первой мировой войны и до начала 60-х годов — три ведущие формы работ ориенталистов — энциклопедия, антология, личные заметки — претерпели радикальное изменение. Их авторитет был перераспределен, распылен или размыт в пользу сообщества экспертов («Энциклопедия ислама», «Кембриджская история ислама»), более низкого уровня работ (учебники по языку для начинающих, рассчитанные не на тех, кто готовит себя к дипломатической службе, как это было в случае с «Хрестоматией» Саси, а на социологические исследования, изучение экономики или истории), разного рода сенсационных откровений (которые в большей мере касаются личностей или правительств, нежели знания, пример

тому — Лоуренс). Гибб с его несколько небрежными, но глубоко последовательными текстами, Массиньон с его пылом художника, которому никакая связь не кажется слишком экстравагантной, коль скоро она навеяна исключительным даром истолкователя, — оба этих ученых определили существенно *экуменический* авторитет европейского ориентализма. На смену им пришли новые реалии, новый специализированный стиль, в широком смысле англо-американский, а в более узком — американский стиль социального наукообразия. Здесь старый ориентализм распался на множество частей, однако все они продолжали служить прежним традиционным догмам ориентализма.

IV

Последняя фаза

После Второй мировой войны и в особенности после каждой из арабо-израильских войн арабы-мусульмане становились заметной фигурой в американской популярной культуре. Столь же серьезное внимание им уделяли и в академическом мире, среди творцов политики и представителей бизнеса. Все это символизирует существенные перемены в межнациональной конфигурации сил. Франция и Британия уже не занимают на этой политической сцене центральной позиции, их сменил американский империализм. Сейчас обширная сеть интересов связывает все части бывшего колониального мира с Соединенными Штатами, точно так же как интенсивный рост числа академических специальностей разделяет (хотя также и соединяет) все прежние филологические и ориентированные на Европу дисциплины вроде ориентализма. Страноведы, как их теперь называют, претендуют на экспертное знание данных регионов, предлагая свои услуги правительству или бизнесу, или тому и другому вместе. Обшир-

ные, квазиэмпирические знания, накопленные в анналах современного европейского ориентализма, — как отмечает, например, в своей летописи этой сферы в XIX веке Жюль Моль, — отошли в прошлое и приобрели в новые формы. Теперь в культуре имеется большое многообразие разного рода гибридных репрезентаций Востока. Япония, Индокитай, Китай, Индия, Пакистан — их репрезентации уже получили и продолжают получать широкий отклик по мере того, как по понятным причинам становятся предметом оживленных дискуссий. Ислам и арабы также получили свою репрезентацию, хотя и несколько фрагментарную, но мощную и идеологически последовательную — устойчивый образ (пусть и реже обсуждаемый), в который здесь, в Соединенных Штатах, выродился традиционный европейский ориентализм. К его рассмотрению мы и переходим.

1. *Репрезентации в образах массового сознания и в социологии.* Вот несколько примеров того, как сегодня зачастую представляют арабов. Отметим, сколь легко «арабы» поддаются трансформациям и редукции, как правило, исключительно тенденциозным. Сюжет для костюмированной встречи курса на десятилетие окончание Принстона в 1967 году был объявлен еще до начала июньской войны.⁶⁷ В общем виде — а было бы неправильным задавать тему костюма как-то иначе, нежели самым эскизным образом — это должен был быть арабский костюм: халат, головной убор, сандалии. Сразу же после войны, когда стало понятно, что арабский мотив вызвал бы очевидную неловкость, в планы встречи были внесены изменения. Оставаясь, как и было запланировано первоначально, в арабских костюмах, группа должна была пройти процессией с поднятыми над головой руками — в жесте поражения. Вот во что вылился арабский мотив: от едва намеченного стереотипа восседающего на верблюде номада — в расхожую карикатуру, воплощение некомпетентности и бесславного поражения, — таков отведенный арабам диапазон.

Однако вскоре после войны 1973 года⁶⁸ арабы вновь появились повсюду, но уже в гораздо более устрашающем виде. В карикатурах постоянно изображали арабского шейха на фоне закрытой бензоколонки. Причем эти арабы имели отчетливо «семитский» облик — нос крючком, злобный взгляд, усы как у разбойника — явные напоминания (для большинства несемитского населения), что причиной всех наших неприятностей (а именно перебоев с бензином) в конечном счете являются «семиты». При этом произошло плавное переключение антисемитских предубеждений массового сознания с евреев на арабов, благо картинка по сути одна и та же.

Итак, если араб и привлекает к себе внимание, то прежде всего как негативная величина. В нем видят угрозу Израилю и всему западному образу жизни, или иначе (хотя по сути это то же самое) — преодоленное препятствие при создании государства Израиль в 1948 году. Если у такого араба и имеется какая-то история, это часть истории, которой его наделили (или отобрали у него — разница небольшая) в ориенталистской традиции или позднее в сионистской традиции. В Палестине — Ламартин и ранние сионисты — видели прежде всего безлюдную пустыню, которая ждала, чтобы ее возделали. Нынешних же ее обитателей считали ни на что не способными, алогичными номадами, у которых нет никаких реальных прав на эту землю, а потому нет ни культурной, ни национальной реальности. Итак, араба теперь представляют как тень, которая травит евреев. К этой тени (благо и арабы, и евреи — это восточные люди и семиты) можно привязать любое традиционное, латентное недоверие из тех, что западный человек испытывал по отношению к человеку Востока. Образ еврея из донацистской Европы бифуркировал: то, что мы имеем сейчас, — это еврей героический, образ, созданный на основе культа авантюриста-пионера-ориенталиста (вроде Бертона, Лэйна, Ренана) и его ползучая, отвратительно-таинственная тень — араб. Лишенный всего,

за исключением приписываемого ему ориенталистской полемикой прошлого, араб обречен на судьбу, которая связывает его по рукам и ногам и обрекает на периодически обрушивающиеся на него кары, чему Барабара Тучман (Tuchman) дала теологическое наименование «грозного и стремительного меча Израиля».

Помимо своего антисионизма арабы известны еще и тем, что поставляют нефть. Это оказывается еще одной негативной характеристикой, поскольку в сообщениях об арабской нефти нефтяное эмбарго 1973–1974 годов (от которого выиграли прежде всего западные нефтяные компании и небольшой слой правящей арабской элиты) отождествляется с отсутствием у арабов каких бы то ни было моральных обязательств, раз уж они владеют такими богатыми нефтяными запасами. Без обычных эквивалентов вопрос, который чаще всего задают, таков: по какому такому праву арабы угрожают развитому (свободному, демократическому, моральному) миру? Из этого столь же часто делают следующий вывод: давно уже пора послать на арабские нефтяные поля морскую пехоту.

В кино и на телевидении арабы предстают либо как распутники, либо как кровожадные негодяи. Араб выступает как сексуально озабоченный дегенерат, способный, однако, на хитроумные козни, но по сути своей он, конечно же, садист, предатель и мерзавец. Работотровец, погонщик верблюдов, меняла, колоритный подлец, — вот некоторые из традиционных амплуа, в которых араб фигурирует в кинематографе. Араба можно часто увидеть в роли главаря (шайки мародеров, пиратов, «туземных» повстанцев), злобно рычащего пленному западному герою и белокурой красавице (при этом оба они — сама нравственность): «Мои люди собираются вас прикончить, но сначала они хотели бы позабавиться». При этом у него непременно хитрый и злобный взгляд — таков, например, шейх у Валентино.⁶⁹ В кинохрониках и на фото в газетах арабов всегда показывают большими массами. Никакой индиви-

дуальности, никаких личностных характеристик или личного опыта. Большинство материалов представляют ярость масс и нищету, или же иррациональные (а потому безнадежно эксцентричные) жесты. А за всем этим встает грозный образ *джихада*. Как следствие, нагнетается страх, что мусульмане (или арабы) овладеют миром.

Регулярно публикуемые книги и статьи об исламе и арабах показывают, что никаких сдвигов по сравнению с временами смертельной вражды с исламом в Средние века и в эпоху Ренессанса не произошло. Нет ни одной другой такой этнической или религиозной группы, о которой практически всегда говорили бы не иначе, как в оскорбительном тоне. В проспекте учебных курсов 1975 года, подготовленном студентами-старшекурсниками Колумбийского колледжа, по поводу курса арабского языка сказано, что практически каждое слово здесь связано с насилием и что арабская ментальность, как она отражена в языке, имеет исключительно напыщенный характер. В недавней публикации в журнале «Harper's» Эммет Тиррел занимает еще более клеветнические и расистские позиции, утверждая, что все арабы по сути своей убийцы и что насилие и лживость — у арабов в генах.* В исследовании под названием «Арабы в американских учебниках» перед нами раскрывается картина самой поразительной лжи или, скорее, самой грубой репрезентации какой-либо из религиозно-этнических групп. В одной из книг утверждается, что «мало какие народы этого [арабского] региона могут даже представить себе, что можно жить лучше». А затем автор задает совершенно обезоруживающий вопрос: «Что же связывает народы Среднего Востока вместе?» И сам же без колебаний отвечает: «В последнее время — это враждебность арабов, их ненависть к евреям и народу Израиля». Вот еще одна работа, на этот раз посвященная исламу: «Религия мусульман,

* Tyrell, R. Emmett Jr. Chimera in the Middle East // Harper's. November 1976. P. 35–38.

называемая исламом, возникает в VII веке. Ее основателем был богатый бизнесмен из Аравии по имени Мохаммед. Он объявил себя пророком. У него нашлось много последователей среди арабов. Он убеждал их, что именно арабы избраны, чтобы править миром». За такого рода познаниями следуют другие, столь же точные: «Вскоре после смерти Мохаммеда его поучения были собраны в книгу под названием Коран. Она стала священной книгой ислама».*

И подобные топорные измышления вовсе не опровергает, но, напротив, поддерживает академическая наука, чья задача состоит в изучении арабского Ближнего Востока. (Отметим попутно, что упомянутое выше событие в Принстоне произошло в университете, который гордится своим отделением исследований Ближнего Востока, основанным в 1922 году старейшим из всех подобных отделений по стране.) Возьмем в качестве примера отчет, подготовленный в 1967 году Морро Бергером, профессором социологии и ближневосточных исследований в Принстоне, по запросу Департамента здравоохранения, образования и социального обеспечения. В то время он занимал пост президента Ассоциации исследований Среднего Востока (MESA), профессиональной ассоциации ученых, занимающихся различными аспектами Ближнего Востока, «преимущественно периода после возникновения ислама и с позиций социологии и гуманистических дисциплин»,** основанной в 1967 году. Он озаглавил свой доклад «Исследования Среднего Востока и Северной Африки: достижения и задачи». Доклад был опубликован в втором выпуске *MESA Bulletin*. После рассказа о стратегическом, экономическом и политическом значении региона для Соединенных Штатов и после перечисления различных поддержанных американскими правительственными и частными фондами проектов, направленных на развитие университетских программ,— Акт о защите образования

** Statement of Purpose // MESA Bulletin. May 1967. Vol. 1, no. 1. P. 33.

1958 года (инициатива, непосредственно вызванная запуском спутника), установление связей между Советом по исследованиям в социологии и MESA и т. д.,— Бергер приходит к следующим выводам.

Современные Средний Восток и Северная Африка не обладают значительными культурными достижениями, также нет оснований считать, что подобные достижения появятся в ближайшем будущем. Изучение этого региона или распространенных здесь языков — вовсе не его заслуга, коль скоро речь идет о современной культуре.

... Наш регион не является центром значительной политической власти, также нет никаких данных, что он может стать таковым в будущем ... Средний Восток (в несколько меньшей мере — Северная Африка) уступает по своей непосредственной политической значимости для Соединенных Штатов (даже в смысле источника новостей и проблем) в сравнении с Африкой, Латинской Америкой и Дальним Востоком.

... современный Средний Восток, таким образом, лишь в незначительной степени обладает чертами, которые могут привлечь внимание ученых. Это, однако, не снижает обоснованности и интеллектуальной ценности изучения этого региона и не может повлиять на качество выполняемой учеными работы. Но это, так сказать, ставит ей определенные границы, о которых следует помнить, на пути развития этой области по пути количественного роста числа исследователей и преподавателей.*

Как пророчество, все это, конечно, достойно сожаления, однако еще более достойно сожаления то, что Бергер облечен полномочиями как эксперт по современному Ближнему Востоку, но, как это ясно из заключительной части его сообщения, еще и потому, что от него ожидали прогнозов на будущее и рекомендаций по выработке политики. То, что он не сумел разглядеть громадной полити-

* *Berger, Morroe. Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs // MESA Bulletin. November 1967. Vol. 1, no. 2. P. 16.*

ческой значимости Ближнего Востока и в потенции его большой политической силы, как мне кажется, ни в коем случае нельзя отнести на счет неточности суждения. Обе главные ошибки Бергера, присутствующие в первом и последнем параграфах, восходят к общим традициям ориентализма, как мы его рассматриваем в данной книге. В том, что Бергер говорит об отсутствии у этого региона значительных культурных достижений, и в делающемся отсюда выводе по поводу изучения этого региона в будущем — а именно что Средний Восток не привлекает большого внимания ученого по причине присущей первому слабости, — мы видим почти дословное повторение канонического мнения ориенталистов по поводу того, что семиты никогда не давали миру ничего значительного в культурном отношении и что, как часто повторял Ренан, семитский мир слишком беден, чтобы когда-либо привлечь всеобщее внимание. Более того, делая подобные старомодные заявления и обнаруживая свою полную слепоту к тому, что находится буквально перед глазами (ведь в конце концов Бергер писал эти строки не пятьдесят лет тому назад, а именно тогда, когда США покрывали около 10 % своих потребностей за счет импорта нефти со Среднего Востока и когда их стратегические и экономические инвестиции в этот регион стали невообразимо огромными), Бергер тем не менее считает, что выражает господствующую в ориентализме позицию. Ведь в действительности он утверждает, что без таких людей, как он, о Среднем Востоке просто никто бы и не вспомнил, что без него в качестве посредника и истолкователя роль этого региона невозможно понять, отчасти потому что то немногое, что здесь достойно понимания, имеет весьма своеобразный характер: только ориенталист может толковать Восток, поскольку тот совершенно не в состоянии истолковывать себя сам.

То обстоятельство, что Бергер был не столько классическим ориенталистом, когда писал эти строки (он не был та-

ковым, и не является им сегодня), поскольку был профессиональным социологом, не уменьшает его связи с ориентализмом и господствующими в этой сфере идеями. Среди этих идей — особым образом летимизированная антипатия к тому материалу, который составляет основу его исследований. Эта антипатия у Бергера настолько сильна, что застит ему глаза. И даже еще более поразительно, она позволяет ему не задавать себе вопрос, почему, если Средний Восток «не обладает значительными культурными достижениями», он может рекомендовать всем и каждому посвятить свою жизнь, как это сделал сам Бергер, изучению его культуры. Ученые-гуманитарии, в отличие, скажем, от врачей, изучают то, что им нравится и что их интересует. Только преувеличенное чувство культурного долга может подвигнуть ученого-гуманитария заниматься тем предметом, о котором сам он не слишком высокого мнения. Тем не менее именно это чувство долга возвращает ориентализм, поскольку целые поколения ориенталистов культура в целом отправляла на баррикады, где в своей профессиональной деятельности те сталкивались с Востоком — его варварством, эксцентризмом и своенравием — и удерживали его от имени Запада на грани безысходности.

Я упомянул Бергера как пример академического подхода к исламскому Востоку и как пример того, как научные круги могут поддерживать карикатурные образы, распространяемые в массовой культуре. Однако Бергер, кроме того, символизирует собой самые последние трансформации, охватившие ориентализм: его превращение из преимущественно филологической дисциплины в смутное общее восприятие Востока в социологии. Ориенталист уже больше не пытается в совершенстве овладеть эзотерическими языками Востока, вместо этого он выступает как социолог, который «прилагает» свою науку к материалу Востока, как, впрочем, и к любому другому материалу. Это специфически американский вклад в историю ориентализма. Примерно его можно приурочить к периоду сра-

зу после Второй мировой войны, когда Соединенные Штаты заняли позицию, которую прежде занимали Англия и Франция. До самого этого момента американский опыт Востока носил ограниченный характер. Им интересовались лишь отдельные чудаки вроде Мелвилла, циники вроде Марка Твена, американские трансценденталисты усматривали связь между индийской мыслью и своей собственной, немногие теологи и исследователи Библии изучали языки библейского Востока, были еще отдельные случайные дипломатические и военные столкновения с варварами-пиратами и т. п., нерегулярные морские экспедиции на Дальний Восток и, конечно же, вездесущие миссионеры. В Америке не было глубоко укорененной традиции ориентализма и, следовательно, имевшиеся у американских исследователей познания не проходили через сито филологических по своим истокам процессов уточнения и переформулирования, через которые прошли европейские ученые. Далее, отсутствовал и имажинативный вклад художественной литературы, возможно, потому, что американское пограничье (*frontier*) — единственное, что привлекало внимание писателей — лежало к западу, а не к востоку. Вскоре после Второй мировой войны Восток стал не широкой и всесторонней темой, как это было на протяжении многих веков в Европе, а, скорее, административной проблемой, вопросом политики. Именно в этой ситуации появляется ученый-социолог, эксперт нового типа, на чьи в чем-то более узкие плечи и ложится мантия ориентализма. В свою очередь, как мы увидим, социологи так видоизменили ориентализм, что его с трудом можно узнать. Во всяком случае, этот новый ориентализм также унаследовал поход культурной враждебности и развил его.

Один из обращающих на себя внимание моментов нового подхода к Востоку американской социологии является исключительное игнорирование им художественной литературы. Можно прочесть кипы писаний экспертов по современному Ближнему Востоку и не встретить ни одной

ссылки на художественное произведение. Для экспертов-страноведов гораздо более важными кажутся «факты», по отношению к которым литературные тексты — просто помеха. Следствием же такого пропуска в современных американских представлениях об арабах и об исламском Востоке является то, что весь регион и населяющие его народы оказываются концептуально выхолощенными, они сведены к разнообразным «подходам», «тенденциями», статистике,— короче говоря, дегуманизированы. Если арабский поэт или писатель (а таких не так уж мало) пишет о своем опыте, ценностях, о своей человеческой природе (каким бы странным это ни показалось), он существенным образом разрушает подобные модели (образы, клише, абстракции), через которые репрезентирован Восток. Художественный текст более или менее прямо говорит о реалиях жизни. Его сила не в том, что автор — араб, англичанин или француз; его сила заключена в мощи и жизненности слова, которое, несколько видоизменяя метафору Флобера из «Искушения Св. Антония», вырывает идолов из рук ориенталистов и заставляет их отказаться от своих великовозрастных детей-паралитиков (т. е. идей по поводу Востока), которых они пытались выдать за подлинный Восток.

Отсутствие художественной литературы и сравнительно слабые позиции филологии в современных американских исследованиях по Ближнему Востоку — вот иллюстрации новой эксцентричности ориентализма, когда уже само использование мною этого термина становится неверным. Действительно, мало что в этих современных академических экспертах напоминает традиционный ориентализм того рода, что завершился вместе с Гиббом и Массиньоном. Единственное, что осталось, как я уже отмечал, это культурная враждебность и чувство, основывающееся не столько на филологии, сколько на «экспертном опыте». В генеалогическом плане современный американский ориентализм происходит, скорее, от армейских школ иностранных языков, созданных во время и

после войны, от внезапно проявившегося интереса правительства и корпораций к незападному миру в послевоенный период, от соперничества в ходе холодной войны с Советским Союзом и остаточного миссионерского отношения к восточным народам, которых считали созревшими для реформ и перевоспитания. Нефилологическое изучение эзотерических восточных языков полезно по явно рудиментарным стратегическим причинам, однако оно также полезно потому, что придает почти мистическую ауру авторитету «эксперта», который на основании полученных из первых рук навыков может работать даже с таким безнадежно невразумительным материалом.

В социологическом порядке вещей языковые исследования — это всего лишь орудие для более высоких целей и определенно не для чтения литературных текстов. Так, например, в 1958 году Институт Среднего Востока — якобы правительственная организация, созданная для того, чтобы наблюдать исследовательский интерес к Ближнему Востоку и спонсировать его, — выпустил «Сообщение о текущих исследованиях». Статье «Нынешнее состояние арабских исследований в Соединенных Штатах» (написанной, что примечательно, профессором-гебраистом) предпослан эпиграф, объявляющий, что «знание иностранных языков уже не является более исключительным делом ученых-гуманитариев. Теперь это рабочий инструмент в руках инженеров, экономистов и социологов, а также многих других специальностей». В целом сообщение подчеркивает значимость арабского языка для менеджеров нефтяных компаний, техников и военного персонала. Но главный пункт работы представлен в следующих трех предложениях: «В российских университетах теперь готовят специалистов, которые свободно говорят по-арабски. Россия осознала, насколько важно обращаться к людям и их умам на родном для них языке. Соединенные Штаты не могут более откладывать развёртывание собственной про-

граммы по изучению иностранных языков».* И так, восточные языки являются частью некоторой политики — как до определенной степени оно всегда и было — или частью долговременной пропагандистской деятельности. В обоих случаях изучение восточных языков становится инструментом, реализующим тезис Гарольда Лассвелла (Lasswell)⁷⁰ по поводу пропаганды, когда важно не столько то, что представляет собой тот или иной народ или что он думает, а то, чем его заставляют быть и что ему внушают.

Пропагандистский подход в действительности сочетает в себе уважение к индивидуальности с индифферентностью к формальной демократии. Уважение к индивидуальности вызвано зависимостью между широким диапазоном действий, направленных на обеспечение поддержки масс, и опытом непостоянства людских предпочтений ... Это внимание к людям в массах основывается не на демократической догме, будто людям самим лучше знать о собственных интересах. Современный пропагандист, как и современный психолог понимают, что люди зачастую плохо осознают собственные интересы, бросаются от одной альтернативы к другой без веских причин или же боязливо цепляются за обломки поросших мхом лежащих камней. Вычисление перспективы на фоне постоянных изменений в привычках и ценностях предполагает нечто большее, чем просто оценку предпочтений человека вообще. Это означает, что необходимо учесть саму ткань отношений, в которые вовлечены люди, выявить признаки предпочтений, которые могут не отражать никаких осознанных намерений и направить программу к такому решению, которое соответствовало бы обстоятельствам ... Перед лицом этих корректировок, которые требуют действий с массами, задача пропагандиста состоит в том, чтобы придумать такие представляющие цель символы, которые послужили бы двойной функции: они

* *Mansoor, Menachem*. Present State of Arabic Studies in the United States // Report on Current Research 1958 / Ed. Kathleen H. Brown. Washington: Middle East Institute, 1958. P. 55–56.

должны легко усваиваться и к ним легко можно адаптироваться. Символы должны вызывать спонтанное приятие.

...Из этого следует, что идеал менеджмента — это контроль над ситуацией не за счет предписаний, но за счет правильных прогнозов ... Пропагандист знает о том, что мир полностью детерминирован, но при этом, уверен тот, лишь отчасти предсказуем ...*

Таким образом, знание иностранного языка — это часть утонченной атаки на население, точно так же как изучение такого иностранного региона, как Восток, оказывается программой контроля за счет прогнозирования.

Подобные программы всегда должны иметь определенный либеральный лоск, и обычно эту часть работы оставляют на ученых, людей доброй воли, энтузиастов. Обычно на первый план выставляют идею о том, что, изучая восточного человека, мусульман или арабов, «мы» имеем возможность узнать другие народы, их образ жизни и мысли и т. п. А потому лучше всего предоставить им возможность говорить самим за себя, представлять самих себя (пусть даже за этой фикцией стоит реплика Маркса, — с которым согласился бы и Лассвелл, — обращенная к Луи Наполеону: «Они не могут представлять себя, их должны представлять другие»). Но только до определенного момента и определенным образом. В 1973 году во время тревожных дней арабо-израильской войны журнал *New York Times* опубликовал две статьи, одна из которых представляла израильскую сторону конфликта, а другая — арабскую. Израильскую сторону представлял израильский юрист, а арабская сторона была представлена бывшим американским послом в одной из арабских стран, у которого не было специального ориенталистского образования. Преподать же чем перейти к простому выводу о том, что, как извест-

* *Lasswell, Harold*. Propaganda // *Encyclopedia of the Social Sciences*. 1934. Vol. 12. P. 527. Этой ссылкой я обязан профессору Ноаму Хомскому.

но, арабы не могут представлять себя сами, неплохо было бы вспомнить, что и арабы, и евреи — это семиты (в том широком культурном смысле, в котором мы ведем обсуждение), и что и тех, и других *поставили в такое положение, что их нужно было* представлять (репрезентировать) западной аудитории. Здесь уместно вспомнить отрывок из Пруста, когда внезапное появление еврея в аристократическом салоне описывается следующим образом:

Пусть даже румыны, египтяне, турки ненавидят евреев. Но во французском салоне национальная рознь не так ощутима, и если какой-нибудь иудей появляется здесь, словно он только что из пустыни, напружинившись, точно гиена, склонив голову набок и расточая направо и налево «селямы», то он вполне удовлетворяет требованиям восточного вкуса [*un goût pour l'orientalisme*].*

2. *Политика в области культурных связей.* Хотя Соединенные Штаты стали мировой державой только в XX веке, их интерес к Востоку на протяжении XIX столетия подготавливал последующую откровенно имперскую позицию. Оставляя в стороне кампании против варваров-пиратов в 1801 и 1815 годах, обратимся к основанию Американского восточного общества в 1842 году. На его первом годовом собрании президент Общества Джон Пиккеринг ясно дал понять, что Америка собирается заниматься изучением Востока для того, чтобы последовать примеру европейских империй. Суть послания Пиккеринга заключалась в том, что рамки восточных исследований — и тогда, и сейчас — были преимущественно политическими, а не только научными. Обратите внимание, как в резюме его выступления линия аргументации в пользу ориентализма не оставляет сомнения в подлинных намерениях.

* *Proust, Marcel. The Guermantes Way. Trans. C. K. Scott Moncrieff. 1925; reprint ed., N. Y.: Vintage Books, 1970. P. 135. См.: Пруст М. У Германтов / Пер. Н. М. Любимова. М., 1992. С. 159.*

На первом годовом собрании Американского общества в 1843 году президент Пиккеринг начал блестящий обзор состояния дел в этой области с того, что обратил внимание на исключительно благоприятные обстоятельства, царящий повсюду мир, свободный доступ в восточные страны и богатые возможности для коммуникации. Земля кажется вполне мирной во времена Меттерниха и Луи-Филиппа. Нанкинский договор открыл китайские порты. Судостроение освоило гребной винт, Морзе изобрел телеграф и уже обратился с предложением проложить кабель по дну Атлантического океана. Задачи Общества состоят в том, чтобы способствовать развитию науки и образования в области азиатских, африканских и полинезийских языков и во всем, что имеет отношение к Востоку, заложить моду на восточные исследования в этой стране, публиковать тексты, переводы и сообщения, собирать библиотеку и кабинет. Большая работа уже проделана в азиатской сфере, и в особенности в области санскрита и семитских языков.*

Меттерних, Луи-Филипп, Нанкинский договор,⁷¹ гребной винт,— все это говорит об имперской констелляции, способствующей евро-американскому проникновению на Восток. С тех пор все так и продолжается. Даже легендарные американские миссионеры на Ближнем Востоке на протяжении XIX и XX веков воспринимали собственную роль не столько как посланников Бога, сколько как посланников *своего* Бога, *своей* культуры и *своей* судьбы.** Первоначальные миссионерские институты — типографии, школы, университеты, больницы и т. п.— конечно же, способствовали росту благосостояния региона, но по специфически имперскому характеру, поддержке со стороны правительства Соединенных Штатов эти институты

* *Schmidt, Nathaniel*. Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842–1922 // *Journal of the American Oriental Society*. 1923. Vol. 43. P. 11. См. также: *Speiser E. A.* Near Eastern Studies in America, 1939–1945 // *Archiv Orientalni*. 1948. Vol. 16. P. 76–88.

** См., например: *Jessup, Henry*. Fifty-Three Years in Syria. 2 vols. N. Y.: Fleming H. Réveil, 1910.

ничем особенно не отличались от своих французских и британских партнеров на Востоке. В ходе Первой мировой войны главным политическим интересом США стали сионизм и колонизация Палестины, что сыграло существенную роль при вступлении США в войну. Дискуссия в Англии, возникшая перед и после появления Декларации Бальфура (ноябрь 1917 года),⁷² отражает серьезность, с которой эта декларация была воспринята в США.* Во время и после Второй мировой войны происходила вполне отчетливая эскалация интересов США на Среднем Востоке. Каир, Тегеран и Северная Африка были важным театром военных действий, и на этом фоне, на фоне освоения нефтяных запасов, стратегических и человеческих ресурсов, начатых Британией и Францией, США готовились к своей новой имперской роли в послевоенном мире.

Не последнее место в этой роли занимала «политика культурных связей», как ее определил Мортимер Грейвс в 1950 году. Отчасти эта политика состояла, по его выражению, в том, чтобы иметь [перевод] «каждой значимой публикации на каждом из важных ближневосточных языков, выпущенной после 1900 года», попытка, «которую наш Конгресс должен объявить средством обеспечения национальной безопасности». Совершенно ясно, что речь идет о том, нашептывал Грейвс (в весьма отзывчивые уши, отметим), что Америке необходимо «значительно лучше понимать те силы, которые сопротивляются принятию американской идеи на Ближнем Востоке. Первые среди них — это, конечно, коммунизм и ислам».** Из такого вот интереса в качестве современного дополнения к еще более устаревшим взглядам Американского восточного общества

* По поводу связи между Декларацией Бальфура и военной политикой США см.: *Ingrams, Doreen. Palestine Papers 1917–1922: Seeds of Conflict. London: Cox & Syman, 1972. P. 10 ff.*

** *Graves, Mortimer. A Cultural Relations Policy in the Near East // The Near East and the Great Powers / Ed. Frye. P. 76, 78.*

и появился на свет весь обширный аппарат исследований Среднего Востока. Моделью ему — как по своему очевидно стратегическому подходу, так и по вниманию, уделяемому общественной безопасности и политике (а вовсе не из интереса к чистой науке, как зачастую заявляют) — послужил Институт Среднего Востока, основанный в мае 1946 года в Вашингтоне под эгидой (если не целиком в его пределах) федерального правительства.* Из таких организаций затем выросла Ассоциация исследований Среднего Востока, мощная поддержка со стороны фонда Форда и других фондов, выросли различные федеральные программы поддержки университетов, федеральные исследовательские проекты, исследовательские проекты, выполняемые такими организациями, как Департамент Обороны, корпорация RAND, Гудзоновский институт, консультативные и лоббистские действия банков, нефтяных и мультинациональных компаний и др. Не будет преуменьшением сказать, что во всем этом чувствуется — и в целом, и в отдельных деталях функционирования — традиционный ориенталистский подход, вызревший в Европе.

Параллель между европейским и американским имперскими проектами в отношении Востока (Ближнего и Среднего) очевидна. Несколько менее очевидно, что (а) европейская традиция ориентализма если и не была полностью перенесена, то приспособлена, нормализована, одомашнена, популяризирована и возвращена во время послевоенного взлета исследований по Ближнему Востоку в США; и что (б) именно европейская традиция, несмотря на современный вид и использование сложных социологических методов в американском ориентализме, заложила основы согласованной позиции большого числа ученых, институтов, стилям дискурса и ориентациям. Мы

* *Keiser, George Camp. The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies // The Near East and the Great Powers / Ed. Frye. P. 80, 84.*

уже говорили о взглядах Гибба, однако необходимо отметить, что в середине 1950-х годов, когда он стал директором Гарвардского центра исследований Ближнего Востока, его идеи и стиль приобрели особое влияние. Его воздействие на свою область отличалось от влияния Филиппа Хитти (Hitti) в Принстоне в конце 1920-х. Принстонский департамент воспитал большую группу серьезных ученых, и его марка стимулировала значительный исследовательский интерес в сфере восточных исследований. С другой стороны, Гибб был ближе связан с тем аспектом ориентализма, который затрагивает публичную политику, и его позиция в Гарварде в значительно большей степени, чем позиция Хитти в Принстоне, подталкивала ориентализм к действиям в духе холодной войны.

В собственных работах Гибба традиции дискурса Рена, Беккера и Массиньона представлены не столь явно. Тем не менее этот дискурс, его интеллектуальный аппарат и догмы отчетливо ощущаются прежде всего (хотя и не исключительно) в работе и институциональном авторитете Густава фон Грюнебаума сначала в Чикагском, а затем в Калифорнийском университете (UCLA).⁷³ Он оказался в США в результате интеллектуальной иммиграции бежавших от фашизма европейских ученых.* Впоследствии он создал солидный ориенталистский *oeuvre*, который концентрировался преимущественно вокруг ислама как холистической культуры. При этом от начала и до конца своей карьеры он продолжал делать по сути одни и те же редуцирующие и негативные обобщения. Его стиль, несущий в себе зачастую хаотичные следы австро-германской эрудиции, усвоенных им канонических псевдонаучных предрассудков французского, английского и итальянского ориентализма, а также отчаянные попытки сохранить

* Об этой иммиграции см.: *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960* / Eds Donald Fleming and Bernard Bailyn. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

беспристрастность ученого-наблюдателя, почти нечитабелен. Типичная страница из его работ по исламскому самосознанию содержит вперемешку полдюжины ссылок на исламские тексты, взятые из максимально возможного количества различных периодов, а также ссылки на Гуссерля и досократиков, Леви-Строса и различных американских социологов. Но даже это не может скрыть почти смертельную неприязнь Грюнебаума к исламу. Ничтоже сумняшеся он утверждает, что ислам — цельное явление, в отличие от любой другой религии или цивилизации, и после этого настаивает на его антигуманности, неспособности к развитию, самопознанию или объективности, равно как на нетворческом, ненаучном и авторитарном его характере. Вот два типичных отрывка — и притом нам следует помнить, что фон Грюнебаум писал это с уникальным авторитетом европейского ученого в Соединенных Штатах, преподавал, управлял, распределял гранты большому количеству ученых в этой области.

Важно понять, что мусульманская цивилизация — это культурная сущность, которая не разделяет наших исходных устремлений. В ней отсутствует жизненная заинтересованность в упорядоченном изучении других культур как ради них самих, так и для того, чтобы лучше понять собственный характер и историю. Если бы эти наблюдения были верны только для современного ислама, то можно было бы их отнести на счет нынешнего глубокого упадка в исламе, который не позволяет ему взглянуть дальше собственного носа, если только к этому не вынуждают обстоятельства. Однако поскольку это верно также и в отношении прошлого, можно увидеть здесь связь с исходной антигуманностью этой [исламской] цивилизации, т. е. с ее сознательным отказом принимать человека как судию или меру вещей и тенденцию довольствоваться истиной как описанием ментальных структур, или, иными словами, психологической истиной.

[Арабскому или исламскому национализму], несмотря на то, что спорадически он использует в качестве лозунга

понятие священного права нации, не хватает созидательной этики. Также ему не хватает, как мы увидим, свойственной концу XIX века веры в механистический прогресс. Кроме всего прочего, ему не хватает интеллектуальной энергии первичного феномена. И власть, и воля к власти замыкаются сами на себе. [Кажется, что это предложение в его аргументации не играет никакой роли, однако несомненно, что фон Грюнебаум черпает в этой философски звучащей белиберде (nonsentence)⁷⁴ уверенность, как будто успокаивая себя, что говорит об исламе вполне взвешенно и без пренебрежения.] [Испытываемое исламом] чувство обиды (ресентимента), вызванное политическим пренебрежением, рождает нетерпение и препятствует долговременному анализу и планированию в интеллектуальной сфере.*

В любом другом контексте подобный текст назвали бы, мягко говоря, полемическим. Но для ориентализма это, конечно, сравнительно ортодоксальная точка зрения и может сойти в американских исследованиях Среднего Востока после Второй мировой войны за каноническую позицию в основном потому, что культурный престиж в большей мере ассоциировался с европейскими учеными. Дело в том, что работы фон Грюнебаума воспринимаются коллегами некритически, пусть даже из этой сферы ныне не вышло ни одного человека такого масштаба. Единственный ученый, предпринявший серьезное критическое исследование взглядов фон Грюнебаума — Абдулла Ляруи (Abdullah Lagouï), марокканский историк и политолог-теоретик.

Используя мотив редукативного повторения в работах фон Грюнебаума как практический инструмент для критического антиориенталистского исследования, Ляруи обращается к истолкованию позиции Грюнебаума в целом. Он задает себе вопрос: что заставило фон Грюнебаума, несмотря на огромную массу подробностей и широ-

* *Von Grunebaum, Gustave. Modern Islam: The Search for Cultural Identity. N. Y.: Vintage Books, 1964. P. 55, 261.*

кий диапазон охвата, оставаться на позициях редуktivизма? По выражению Ляруи, «прилагательные, которые фон Грюнебаум использует для характеристики мира ислама (средневековый, классический, современный) имеют нейтральный или даже чрезмерный характер: нет разницы между классическим исламом и исламом средневековым, или исламом простым и понятным ... Для него [фон Грюнебаума] есть только *один* ислам, который изменяется внутри себя».* Согласно фон Грюнебауму, современный ислам отвернулся от Запада, потому что хранит верность изначальному самоощущению, а потому ислам можно модернизировать только через его повторную самоинтерпретацию с западной точки зрения — что, конечно же, как показывает фон Грюнебаум, невозможно. Разбирая выводы фон Грюнебаума, в которых ислам предстает как культура, неспособная к инновациям, Ляруи не упоминает о том, что представление о необходимости для ислама использовать западные методы для самосовершенствования, с подачи фон Грюнебаума и благодаря его широкому влиянию, стала в средневосточных исследованиях почти трюизмом. (Например, Дэвид Гордон в своей работе «Самоопределение и история в Третьем мире»** призывает арабов, африканцев и азиатов двигаться к «зрелости», что, по его мнению, возможно лишь через усвоение западной идеи объективности.)

Ляруи также показывает, как фон Грюнебаум использует культурологическую теорию А. Л. Кребера⁷⁵ для понимания ислама и того, каким образом этот инструмент с необ-

* *Laroui, Abdullah*. Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum // Diogenes. July—September 1973. Vol. 38. P. 30. Эта статья также опубликована в сборнике статей: *Laroui*, The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism? Trans. Diarmid Cammell. Berkeley: University of California Press, 1976.

** *Gordon, David*. Self—Determination and History in the Third World. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971.

ходимостью влечет за собой ряд редуций и элиминаций, так что в итоге ислам предстает закрытой системой исключений. Так, любой из разнообразных аспектов исламской культуры фон Грюнебаум рассматривает как непосредственное отражение некоей неизменной матрицы, специфического учения о Боге, которое придает всему смысл и порядок: таким образом, развитие, история, традиция и реальность в исламе взаимозаменяемы. Ляруи справедливо отмечает, что историю, как комплексный порядок событий, темпоральностей и значений, нельзя свести к подобному понятию культуры, точно так же как культуру нельзя свести к идеологии, а идеологию — к теологии. Фон Грюнебаум пал жертвой унаследованных им ориенталистских догм, с одной стороны, и собственного исключительного внимания к отдельной черте ислама, которую он истолковал как недостаток — с другой. По его мнению, в исламе есть разработанная теория религии, но очень мало сообщений о религиозном опыте, есть хорошо разработанная политическая теория, но мало точных политических документов, есть теория социальной структуры и очень мало индивидуализированных действий, есть разработанная теория истории и очень мало точно установленных событий, есть разработанная теория экономики, но мало количественных данных, и т. д.* В итоге возникает историческое видение ислама, полностью искаженное теорией культуры, которая неспособна сохранять справедливость в отношении экзистенциальной реальности, представленной в опыте своих приверженцев (не говоря уже о том, чтобы исследовать ее). Ислам фон Грюнебаума — это в конечном итоге ислам первых европейских ориенталистов — монолитный, пренебрегающий обычным человеческим опытом, грубый, редуцирующий, неизменный.

В основе своей это политический взгляд на ислам, даже не скрывающий своей предвзятости. Его власть над но-

* *Laroui*. Pour une méthodologie des études islamiques. P. 41.

вым поколением ориенталистов (более молодых, чем фон Грюнебаум), зиждется отчасти на его традиционном авторитете, отчасти на его пользе в качестве инструмента контроля (понимания) над обширным регионом мира и объявления его полностью связным явлением. Поскольку Западу никогда особенно не удавалось направлять ислам политически — и прежде всего после Второй мировой войны, когда арабский национализм открыто провозгласил свою враждебность западному империализму — росло стремление компенсировать это в интеллектуальной сфере. Один из авторитетных ученых сказал об исламе (не уточняя, правда, *какой* ислам или аспект ислама он имеет в виду), что тот является «прототипом закрытого традиционного общества». Обратите внимание на наставительное использование слова «ислам» для обозначения всего сразу: общества, религии, прототипа и реальности. Однако тот же самый ученый все это подводит под то представление, что, в отличие от нормальных (т. е. «наших») обществ, ислам и средневосточные общества имеют полностью «политический» характер. Причем это прилагательное означает некий упрек исламу в том, что он не «либеральный», не способен отделить (как это делаем «мы») политику от культуры. В результате получается оскорбительно идеологизированный портрет «нас» и «их»:

Понимание средневосточного общества в целом остается для нас главной целью. Только такие общества [как «наши»], которые уже достигли динамической стабильности, могут позволить себе думать о политике, экономике и культуре как о подлинно автономных сферах существования, а не просто удобном академическом делении в целях изучения. В традиционном обществе, которое не разделяет цезарево и Божье, которое пребывает в постоянном движении, вся суть дела заключена в связях между, скажем так, политикой и всеми прочими аспектами жизни. Например, хочет ли мужчина иметь четыре жены или одну, собирается ли он поститься или нет, приобретать или уступать землю, полагаться на откровение или рассудок, — все это стало на

Среднем Востоке политическими проблемами ... Не в меньшей степени, чем сами мусульмане, новый ориенталист должен заново исследовать, какое значение могут иметь структуры и взаимосвязи в исламском обществе.*

Банальность большинства примеров (четыре жены, соблюдение или несоблюдение поста и т. п.) направлена на то, чтобы показать всеохватность (all-inclusiveness) ислама и его тиранию. И при этом нам не говорят, где же все это происходит. Нам просто напоминают (как) о несомненном неполитическом факте, что ориенталисты «по большей части ответственны за то, что научили жителей Среднего Востока правильному пониманию ценности их собственного прошлого»,** как будто мы хоть на минуту могли забыть, что ориенталисты по определению знают то, чего сами восточные люди о себе знать не могут.

Если таков итог «твердой» (hard) школы нового американского ориентализма, «мягкая» (soft) школа подчеркивает тот факт, что традиционные ориенталисты дали нам основные представления об исламской истории, религии и обществе, но при этом «слишком часто довольствовались общим итогом значения цивилизации на основе всего лишь нескольких манускриптов»***. А потому новые специалисты-страноведы в противоположность традиционным ориенталистам рассуждают философски.

Исследовательская методология и дисциплинарные парадигмы не должны определять, что выбирается для изучения, они не должны ограничивать наблюдение. С этой точки зрения страноведение считает, что истинное знание возможно только о том, что существует, тогда как методы и

* *Halpern, Manfred*. Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples // *World Politics*. October 1962. Vol. 15. P. 121–122.

** *Ibid.* P. 117.

*** *Binder, Leonard*. 1974 Presidential Address // *MESA Bulletin*. February 1975. Vol. 9, no. 1. P. 2.

теории — это абстракции, которые организуют наблюдения и предлагают объяснения в соответствии с вне-эмпирическими критериями.*

Пусть так. Но *откуда* мы знаем о «том, что существует» и до какой степени это «то, что существует» *конституировано* самим познающим? Это не обсуждается, притом что в страноведческих программах институциализируется новый, свободный от ценностей подход к Востоку как к «тому, что существует». Ислам *редко* изучают, *редко* исследуют и *редко* знают вне тенденциозного теоретизирования: наивность этой концепции едва скрывает ее идеологический смысл — абсурдное утверждение, будто человек не играет никакой роли ни при отборе материала, ни в процессе познания, будто реальность Востока статична и есть «то, что существует» и что лишь только мессианский революционер (выражение из словаря д-ра Киссенджера) может не заметить разницы между реальностью во внешнем мире и в своей голове.

В промежутке между жесткой и мягкой школами процветают более-менее разжиженные версии прежнего ориентализма, иногда сформулированные на новом академическом жаргоне, иногда — и на старом. Но основные догмы ориентализма в отношении арабов и ислама сохраняются в совершенно нетронутом виде. Позвольте мне их напомнить: во-первых, это абсолютное и систематическое различие между Западом — рациональным, развитым, гуманным, высшим — и Востоком — аберрантным, неразвитым, низшим. Следующая догма — это предпочтение, которое отдают абстракциям по поводу Востока (в особенности тем из них, которые основываются на текстах, представляющих «классическую» восточную цивилизацию) перед непосредственными свидетельствами реалий современного Востока. Третья догма — это то, что Восток вечен, единообразен и неспособен определить сам себя, а потому

* Ibid. P. 5.

считается, что при описании Востока не обойтись без генерализованного и систематического вокабуляра, представляющего Восток с западной, научно «объективной» точки зрения. Четвертая догма — что Восток по сути есть нечто такое, чего либо следует бояться (желтая угроза, монгольские орды, смуглые доминионы), либо держать под контролем (за счет умиротворения, исследования и развития, немедленной оккупации там, где это возможно).

Удивительно, но подобные представления сохраняются без серьезных перемен и в академических и правительственных исследованиях современного Ближнего Востока. Прискорбно, но работы исламских или арабских ученых не смогли оказать заметного влияния (если только они вообще сделали нечто серьезное) на догматы ориентализма. Отдельные статьи там и тут, пусть и значимые для определенного места и времени, все же не смогли повлиять на ход этого навязываемого исследователям, поддерживаемого разного рода агентствами, институтами и традициями консенсуса. Дело в том, что исламский ориентализм живет жизнью, существенно отличной от жизни остальных ориенталистских субдисциплин. Комитет Обеспокоенных Исследователей Азии (большинство из которых американцы) осуществил на протяжении 1960-х годов революцию в табели о рангах специалистов по Восточной Азии. Специалисты по африканским исследованиям также попали под огонь критики ревизионистов, как и прочие специалисты по регионам Третьего мира. И только арабисты и исламологи продолжают жить как ни в чем не бывало. Для них все еще существуют такие вещи, как исламское общество вообще, арабский ум вообще, восточная душа вообще. Даже те исследователи, которые специализируются на изучении современного исламского мира, при истолковании любого аспекта жизни современного египетского или алжирского общества с полным анахронизмом обращаются к Корану или другим подобным текстам. Считается что ислам — или его относящаяся

к VII веку идеальная модель, сконструированная ориенталистом,— обладает единством, над которым не властны более поздние влияния колониализма, империализма и даже обычная политика. Клише по поводу поведения мусульман (или мохаммедан, как их продолжают называть) распространяются с такой беззаботностью, какую никто не мог бы себе позволить в отношении чернокожих или евреев. В лучшем случае мусульманин для ориенталиста — это «туземный информант». Однако втайне его продолжают считать презренным еретиком. Более того, за ним числят и новые грехи: он известен в своей исключительно неблагоприятной позиции антисиониста.

Конечно, в области исследований по Среднему Востоку существует свой истеблишмент, пул интересов, спланировавшие корпоративную деятельность связи «однокашников» или «экспертов», фонды, нефтяные компании, миссии, военные и дипломатические службы, связи интеллигенции с академическим миром. Существуют гранты и другие виды поощрения, существуют организации, иерархии, институты, центры, факультеты, отделения,— и все это направлено на легитимизацию и поддержание авторитета горстки базовых и по сути своей неизменных представлений по поводу ислама, Востока и арабов. Недавно проведенный критический анализ состояния дел в исследованиях по Среднему Востоку в США показал, что эта область является скорее комплексной, нежели «монолитной». Там есть ориенталисты старого закала, специалисты, сознательно занимающие маргинальную позицию, специалисты по противодействию восстаниям (counterinsurgency), высокопоставленные политики, а также «небольшая группа ... „серых кардиналов“ от академической сферы».* Во всяком случае, ядро догматов ориентализма остается неизменным.

* Middle East Studies Network in the United States // MERIP Reports. June 1975. Vol. 38. P. 5.

В качестве примера той продукции в ее наивысшей и наиболее интеллектуально престижной форме, которую производят представители этой сферы, позвольте мне кратко рассмотреть двухтомное издание «Кембриджской истории ислама». Это издание, впервые вышедшее в Англии в 1970 году, представляет собой стандартную сумму ориенталистской ортодоксии. Сказать об этой работе, подготовленной большой группой ведущих в своей области ученых, что это интеллектуальная неудача, значило бы подразумевать, что могла бы существовать какая-то иная, более удачная история ислама. В действительности, как уже отмечали некоторые проницательные ученые,* такого рода истории обречены с самого начала, и не могло бы быть никакой иной, более удачно исполненной работы, поскольку ее редакторы слишком многое восприняли без должной критики. Слишком много смутных концепций, слишком мало внимания уделено методологическим вопросам (точнее, методологию оставили в том ее виде, как она сложилась на протяжении почти двух веков ориенталистского дискурса), и не сделано ничего, чтобы представить хотя бы идею ислама в более интересном свете. Более того, «Кембриджская история ислама» не только неверно воспринимает и неверно толкует ислам как религию, там отсутствует также общая идея истории как таковой. Такого рода упреки редко можно сделать в адрес работы подобного масштаба, но данная работа — явно из этого числа. Именно про нее можно сказать, что здесь практически нет идей и отсутствуют методологическая вынужденность.

В подготовленной Эрфаном Шахидом (Erfan Shahid) главе о доисламской Аравии, открывающей данный труд, неплохо прослежено созвучие между топографией и хо-

* Вот две из наиболее удачных критических рецензий на «Кембриджскую историю»: *Hourani, Albert*. *The English Historical Review*. April 1972. Vol.87, no. 343. P. 348–357, and *Owen, Roger*. *Journal of Interdisciplinary History*. Autumn 1973. Vol. 4, no. 2. P. 287–298.

зайственной деятельностью человека, на фоне которого ислам и возникает в VII веке. Но что, собственно, можно сказать об истории ислама, весьма поверхностно определенного во введении П. М. Холта (Holt) как «культурный синтез»,* которая сразу же от доисламской Аравии переходит к главе о Мохаммеде, затем к главе о правлении «праведных халифов») и Омейядам и почти полностью обходит вниманием ислам как систему убеждений, верований и доктрин? На протяжении многих сотен страниц в первом томе ислам предстает как непрерывная череда сражений, правлений тех или иных властителей, подъемов и кульминаций, появлений и исчезновений,— и все это описано в ужасающе монотонном стиле.

Возьмем, к примеру, период Аббасидов VIII—XI веков. Всякий, кто имеет хотя бы приблизительное знакомство с историей арабов и ислама, знает, что это был пик исламской цивилизации, сопоставимый по своему блеску с высоким Ренессансом в Италии. Однако нигде на протяжении сорока страниц описания нет и намека на какое-либо богатство. Но вместо этого можно найти выражения вроде: «Будучи главой халифата, [ал-Ма'мун (al-Ma'mun)], по всей видимости, уклонялся от контактов с багдадским обществом и проживал в Мерве, поручив правление Ираком одному из своих доверенных людей, ал-Хасану бен Сахлю (al-Hasan b. Sahl), брату ал-Фадля (al-Fadl), который почти сразу же столкнулся с шиитским мятежом Абу'л-Сарая (Abu'l-Saray), который с Джумада II 199/января 815 года призывал из Куфы к восстанию в пользу Хасанида ибн Табатаба».** Вряд ли человек, не занимавшийся изучением ислама, поймет из этого пассажа, кто такие шииты или

* Holt P. M. Introduction, *The Cambridge History of Islam* / Eds P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Vol. 1. P. xi.

** Sourdel D. *The Abbasid Caliphate* // *Cambridge History of Islam* / Eds Holt et al. Vol.1. P. 121.

Хасаниды. Также вряд ли он сможет составить какое-то представление о том, что же такое Джумада II,⁷⁶ кроме, разве что, того, что это какая-то дата. И конечно же он решит, что Аббасиды, включая сюда и Гарун ал-Рашида, были безнадежно глупы, коль скоро они сидели и дулись на всех в своем Мерве.

В качестве центральных исламских земель названы исключительно Северная Африка и Андалузия, а их история в свою очередь разворачивается как поступательное движение от прошлого к современности. Например, в первом томе ислам — это географическое обозначение, используемое хронологически и избирательно так, как это нравится экспертам. Нигде в главах, посвященных классическому исламу, нет ничего такого, что послужило бы намеком на то разочарование, которое ожидает нас по мере приближения к, как их называют, «новейшим временам». Глава, посвященная современным арабским странам, написана без малейшего понимания происходящих в этом регионе революционных перемен. Автор принимает школярский, откровенно реакционный подход к арабам («Следует отметить, что на протяжении данного периода образованная и необразованная молодежь в арабских странах, со свойственным ей энтузиазмом и идеализмом, стала питательной почвой для политической эксплуатации и временами, возможно, даже не сознавая того, орудием неразборчивых экстремистов и агитаторов»), воспользовавшись случайной фразой о ливанском национализме (хотя нам говорят, что увлечение фашизмом небольшой группки арабов на протяжении 30-х годов заразило также ливанских маронитов, которые в 1936 году основали Ливанские фаланги по образцу чернорубашечников Муссолини). «Беспокойство и смятение» — так описывается 1936 год без какого-либо упоминания о сиониз-

* Zeine Z. N. The Arab Lands // Cambridge History of Islam / Eds Holt et al. Vol. 1. P. 575.

ме, и даже понятия антиколониализма и антиимпериализма не смеют нарушить безмятежность повествования. Что же касается тех глав, где речь идет о «политическом влиянии Запада» и «экономических и социальных переменных» — ничего более конкретного, — они представляют ситуацию как вынужденную уступку исламу в его контактах с «нашим» миром в целом. Перемены односторонне связываются с модернизацией, притом что нигде внятно не поясняется, почему следует оставить другие виды перемен без внимания. Коль скоро принято, что единственные заслуживающие внимания отношения у ислама могут быть только с Западом, значимость Бандунга,⁷⁷ Африки или Третьего мира в целом обычно игнорируется. Подобное совершенно несерьезное невнимание к добрым трем четвертям реальности отчасти объясняет поразительно жизнерадостное заявление о том, что «историческая почва расчищена [кем, для чего, каким образом?] для новых отношений между Западом и исламом ... на основе равенства и сотрудничества».*

В заключительной части первого тома нас втягивают в целый ряд противоречий и проблем в отношении того, чем является ислам на самом деле, при этом никаких разъяснений по этому поводу во втором томе найти не удастся. Половина книги посвящена рассмотрению периода с X по XII век в Индии, Пакистане, Индонезии, Испании, Северной Африке и Сицилии. И хотя в разделах, посвященных Северной Африке, отношение к исламу несколько более уважительное, все же и там господствует та же смесь профессионального ориенталистского жаргона с нагромождением исторических подробностей. Итак, после почти тысячи двухсот убогих страниц текста «ислам» предстает ничуть не в большей степени культурным синтезом, чем любое другое перечисление королей, сра-

* *Rustow, Dankwart A. The Political Impact of the West // Cambridge History of Islam / Eds Holt et al. Vol. 1. P. 697.*

жений и династий. Однако в последней части второго тома великий синтез, наконец, завершается разделами о «Географическом положении», «Источниках исламской цивилизации», «Религии и культуре» и «Военном деле».

Такое впечатление, что никаких законных вопросов и возражений больше не должно быть. Почему речь идет об исламском военном деле, тогда как на самом деле там обсуждаются (не без интереса, заметим попутно) социологические аспекты некоторых исламских армий? Следует ли из этого, что существуют какие-то особые исламские методы ведения войны наряду, скажем, с христианскими? С таким же успехом можно было бы обсуждать коммунистическое военное дело в противоположность капиталистическому. Какую пользу для понимания ислама — за исключением возможности для Густава фон Грюнебаума проявить свою беспорядочную эрудицию — приносят все эти темные цитаты из Леопольда фон Ранке, которые наряду с прочим столь же тяжеловесным, скучным и не относящимся к делу материалом наполняют написанные им разделы об исламской цивилизации? Может ли все это скрыть от нас подлинную позицию фон Грюнебаума: исламская цивилизация основывается на беспринципном заимствовании мусульманами из иудео-христианской, эллинистической и австро-германской цивилизаций? Сравните эту позицию — что ислам по определению является культурой плагиата — со следующей, заявленной в первом томе, что «так называемая арабская литература» в действительности создана персами (никаких доказательств, никаких имен). Когда Луи Гарде (Gardet) пишет о «Религии и культуре», нам без долгих рассуждений заявляют, что говорить следует лишь о первых пяти веках ислама. Значит ли это, что религия и культура в «новейшее время» не могут быть «синтезированы», или это означает, что ислам достиг своей конечной формы в XII веке? Существует ли нечто такое, как «исламская география», которая, по-видимому, включает в себя «запланированную анархию» мусульманских городов,

или же это по преимуществу тема, придуманная ради того, чтобы продемонстрировать негибкую теорию расово-географического детерминизма? В качестве намека нам напоминают о «рамаданском посте с его деятельными ночами»,⁷⁸ из чего, по-видимому, мы должны заключить, что ислам — это религия, «предназначенная для городских жителей». Такое объяснение само нуждается в объяснении.

Разделы об экономике и социальных институтах, о праве и юриспруденции, мистицизме, искусстве и архитектуре, науке и различных жанрах исламской литературы в целом выше по уровню, чем большая часть «Истории». Однако ничто не говорит, что у их авторов есть много общего с современными учеными-гуманитариями или социологами из других дисциплин: методы обыкновенной истории идей, марксистский анализ, новая история (New History) отсутствуют, что не случайно. Коротко говоря, этим историкам представляется, что ислам лучше всего укладывается в платоновскую, или антикварную схему. Для некоторых авторов «Истории» ислам — это политика и религия, для других — стиль бытия, для третьих — его «следует отличать от мусульманского общества», для прочих же — это непостижимо таинственная сущность. При этом для *всех* авторов данного труда ислам — это удаленная, лишенная внутренних конфликтов сущность, которая мало что может сказать нам о проблемах современных мусульман. И надо всем этим бессвязным предприятием, каким является «Кембриджская история ислама», нависает призрак древнего ориенталистского трюизма: говорить об исламе — значит говорить о текстах, а не о людях.

Фундаментальный вопрос, который поднимают современные ориенталистские тексты, такие как «Кембриджская история ислама», заключается в следующем: являются ли этническое происхождение и религия наиболее подходящими, или же, на худой случай, наиболее полезными, базовыми и четкими определениями человеческого опыта? Действительно ли для понимания современной политики более

важно знать, что X и Y претерпели определенный ущерб (disadvantaged), нежели знать, относится это к мусульманам или к евреям? Конечно, это спорный вопрос, и вполне вероятно, что вполне разумно настаивать и на религиозно-этническом, и на социоэкономическом описании. Однако ориентализм совершенно явственно выставляет категорию ислама на первый план, и это главное, что можно сказать по поводу этой реакционной интеллектуальной тактики.

3. *Попросту ислам.* В современной теории семитских народов упрощенчество укоренилось так глубоко, что многое в современном ориентализме по сути не отличается от написанного в известных антисемитских «Протоколах Сионских мудрецов». Вот, например, замечания Хаима Вейцмана⁷⁹ в адрес Артура Бальфура 30 мая 1918 года:

арабы, которые обладают поверхностным умом, ценят только одну и только одну вещь — силу и успех ... Британские власти, ... зная предательскую натуру арабов, ... должны были внимательно и непрерывно следить за ними ... Чем более привлекательным старается быть английский режим, тем более заносчивыми становятся арабы ... Нынешнее состояние дел непременно привело бы к созданию арабской Палестины, если бы только такой арабский народ Палестины существовал. Однако в действительности ничего подобного не может быть, потому что феллахи по крайней мере на четыре столетия отстали от времени, а эфенди ... — бесчестны, необразованны, жадны и столь же непатриотичны, сколь и неэффективны.*

Общий знаменатель между Вейцманом и европейскими антисемитами — это ориенталистская перспектива, которая представляет семитов (или какую-то из подгрупп внутри этой группы) от природы лишенными тех качеств, которые необходимы человеку с точки зрения западных людей. Хотя разница между Ренаном и Вейцманом состоит в том, что последний уже ощущает за своей риторикой прочность

* Цит. по: *Ingrams. Palestine Papers, 1917–1922.* P. 31–32.

социальных институтов, а первый — еще нет. Разве мы не находим в ориентализме XX века все то же самое вечное «миловидное детство», — ныне опрометчиво связываемое с наукой, с государством и всеми его институтами, — которое Ренан видел в неизменном способе бытия семитов?

Однако насколько возросла плата за поддержание этого мифа в XX веке! Он рисует нам образ араба, увиденного глазами «развитого» квазизападного общества. Сопротивляющийся иностранным колониалистам палестинец выглядит либо как тупой дикарь, либо как ничтожная в моральном и даже экзистенциальном отношении величина. По законам Израиля, только еврей обладает полными гражданскими правами и безоговорочной привилегией на иммиграцию. Арабы же, несмотря на то, что они живут на этой земле, имеют значительно меньше прав: они не могут иммигрировать, а если кому-то из них покажется, что они ущемлены, то это только потому, что они «менее развиты». В израильской политике в отношении арабов безраздельно правит ориентализм, как это ясно показал недавно опубликованный Отчет Кенига. Есть хорошие арабы (которые делают то, что им говорят), и есть плохие арабы (которые не подчиняются, а значит они террористы). Но больше всего таких арабов, которые, раз потерпев поражение, будут послушно сидеть себе за надежной линией укреплений, укомплектованной минимальным количеством человек. Считается, что арабы усвоили миф о превосходстве Израиля и не осмелятся больше атаковать. Стоит только бегло просмотреть книгу генерала Йехошафата Харкаби «Отношение арабов к Израилю», чтобы понять — как это восторженно представил Роберт Альтер в своем «Комментарии»,* — что арабский ум — развращенный, антисемитский по своей сути,

* *Alter, Robert. Rhetoric and the Arab Mind // Commentary. October 1968. P. 61–85. Статья Альтера — льстивый обзор книги генерала Йехошафата Харкаби: Harkabi, Yehoshafat. Arab Attitudes to Israel. Jerusalem: Keter Press, 1972.*

склонный к насилию, неуравновешенный — может породить одну лишь риторику, и ничего больше. Один миф подкрепляет и порождает другой. Оба они стоят друг друга и движутся к общей симметричной схеме: как от восточных людей, от арабов можно было бы чего-то ожидать, но как человеческие существа, они ни на что не способны.

Из себя, в себе самом, как набор убеждений, как метод анализа, ориентализм не способен к развитию. Более того, это настоящая доктринальная антитеза развития. Его центральным аргументом является миф об остановившихся в своем развитии семитах. Из этой матрицы исходят и прочие мифы, каждый из которых говорит нам, что семиты полностью противоположны западному человеку и потому непременно оказываются жертвами собственной слабости. При помощи концентрации событий и обстоятельств семитский миф в сионистском движении бифуркировал: одни, семиты, пошли по пути ориентализма, а другие, арабы, были вынуждены идти по пути восточного человека. Всякий раз, когда речь заходит о шатре и племени, или когда идет речь о национальном характере арабов, непременно вытаскивают на свет этот миф. Власть, которой обладают эти инструменты, подкрепляется сформировавшимися вокруг них институтами. За каждым ориенталистом в буквальном смысле стоит поддерживающая шаткую власть система с учетом эфемерности распространяемых ориентализмом мифов. Эта система пронизывает собой каждый из институтов государственной власти. Писать об арабском восточном мире — это значит писать от имени всей нации и притом заниматься вовсе не идеологией, а говорить от лица неоспоримой и несомненной абсолютной истины, подкрепленной абсолютной силой.

В февральском номере «Комментария» за 1974 год опубликована статья профессора Гила Карла Элроя, озаглавленная «Хотят ли арабы мира?». Элрой — профессор политологии и автор двух работ: «Отношение к еврейской государственности в арабском мире» и «Образы конфликта на Сред-

нем Востоке». Это человек, который профессионально обязан «знать» арабов, эксперт в области «имиджмейкерства». Его аргументы вполне предсказуемы: арабы хотят уничтожить Израиль, арабы сами признаются в своем ничтожестве (и Элрой нарочито обращается за подтверждением к египетским газетам, отождествляя при этом их с «арабами», как будто это одно и то же), и так далее с неослабевающим, но явно односторонним рвением. Центральным моментом его статьи — как и в предыдущих статьях других «арабистов» (синоним «ориенталистов»), вроде генерала Харкаби, которые специализируются на «арабском уме» — является рабочая гипотеза (если убрать всю не относящуюся к делу чушь) о том, кто такие арабы на самом деле. Другими словами, Элрой собирается доказать, что поскольку арабы, во-первых, все как один склонны к кровавой мести, во-вторых, психологически неспособны к миру и, в-третьих, от природы склонны к такому пониманию справедливости, которое на самом деле есть нечто прямо противоположное, им нельзя доверять и с ними нужно бороться так, как борются со смертельно опасной болезнью. В подтверждение своих слов Элрой приводит цитату из эссе Гарольда У. Глиддена (Glidden) «Арабский мир» (мы уже упоминали его в главе 1). Элрой считает, что Глиддену «очень хорошо» удалось «ухватить культурное различие между западным и арабским взглядом» на мир. Тут аргументы Элроя сходятся: арабы — безнадежные дикари, а потому этот авторитет в области арабского ума сообщает широкой аудитории, состоящей преимущественно из встревоженных евреев, что им следует, как и раньше, быть начеку. И все это он проделает в академической манере, беспристрастно и объективно, опираясь на свидетельства, почерпнутые у самих арабов (которые, как он уверяет с олимпийской спокойствием, «категорически исключают ... подлинный мир») и из психоанализа.*

* *Alroy, Gil Carl. Do The Arabs Want Peace? // Commentary. February 1974. P. 56–61.*

Можно было бы попытаться объяснить подобные заявления, признав, что существует еще одно скрытое, но тем не менее важное различие между ориенталистами и восточными людьми: первые *пишут*, а вторые выступают как *предмет описания*. Для последних основная роль — пассивность, тогда как для первых — это власть наблюдать, изучать и так далее. Как сказал однажды Роланд Барт, миф (и те, кто его увековечивает) может изобретать себя без конца.* Восточный человек представлен как фиксированный, стабильный, нуждающийся в исследовании, нуждающийся даже в знании о самом себе. Никакой диалектики нет и не нужно. Есть источник информации (восточный человек) и источник знания (ориенталист), или иначе, автор и предмет его исследования, во всем остальном остающийся инертным. Взаимоотношения между ними — прежде всего вопрос силы и власти, чему есть многочисленные примеры. Вот пример, взятый из работы Рафаэля Патаи «Золотая река — Золотой дороге».

Для того чтобы надлежащим образом оценить, что средневосточная культура с охотой примет из того необъятного богатства, которое предлагает ей западная цивилизация, *прежде необходимо добиться* хорошего и глубокого понимания средневосточной культуры. Те же условия необходимы для того, чтобы оценить возможный эффект благоприобретенных черт на культурный контекст ориентированных на традицию народов. Также следует изучить более глубоко, нежели прежде, пути и способы, *при помощи которых можно было сделать новые культурные предложения привлекательными*. Короче говоря, единственный способ, каким можно *распутать гордиев узел сопротивления* вестернизации на Среднем Востоке, заключается в изучении Среднего Востока, в *получении более полной картины* его традиционной культуры, достижении лучшего понимания *происходящих ныне процессов перемен*, более *глубокого проникновения* в психологию человеческих групп,

* Barthes, Roland. Mythologies. Trans. Annette Lavers. N. Y.: Hill & Wang, 1972. P. 109–159. См.: *Барт Р.* Мифологии. М., 2000.

взращенных в рамках средневосточной культуры. *Дело это накладное, но результат,— достижение гармонии между Западом и примыкающими территориями, имеющими первостепенную важность,— того стоит.**

Метафоры, которыми наполнен данный пассаж (я выделил их курсивом), взяты из разнообразных видов человеческой деятельности — коммерции, садоводства, религии, ветеринарии, истории. Тем не менее каждый раз связь между Средним Востоком и Западом на самом деле определяется как сексуальная: как я говорил ранее при обсуждении творчества Флобера, существует исключительно устойчивая ассоциация между Востоком и сексом. Средний Восток сопротивляется, как и положено всякой девственнице, однако мужчина-ученый добивается успеха за счет того, что взламывает, пронизывает этот гордиев узел насквозь, несмотря на то, что «дело это накладное». «Гармония» — это результат завоевания, победы над девичьей скромностью. И уже ни в коем случае это не сосуществование на равных. Лежащее в основе этой ситуации отношения силы между ученым и предметом исследования по сути никогда не меняется: такое единообразие на руку ориенталисту. Изучение, понимание, знание, оценка, маскируемые льстивыми речами о «гармонии», на самом деле — это орудие завоевания.

Словесные операции в таких сочинениях, как работа Патаи (которая даже превзошла предыдущую его работу «Арабский ум»**) нацелены на сжатие и редукцию вполне определенного рода. Большая часть его параферналий носит антропологический характер — он описывает Средний Восток как «культурный регион», — но вот результат

* *Patai, Raphael*. Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3rd rev. ed., 1969. P. 406.

** *Patai, Raphael*. The Arab Mind. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1973. Есть примеры работ еще более расистского толка, см.: *Laffin, John*. The Arab Mind Considered: A Need for Understanding. N. Y.: Taplinger Publishing Co., 1976.

направлен на то, чтобы полностью искоренить плюрализм различий среди арабов (кем бы они на самом деле ни были) ради одного различия, а именно того самого, что отличает арабов от всех остальных. В качестве предмета изучения и анализа их еще проще контролировать. Более того, подвергнув их такого рода редукции, легко можно допустить, легитимизировать и придать значимость всякой чуши, какую, например, можно найти в работе Санья Хамади (*Sania Hamady*) «Темперамент и характер арабов». Вот, например.

До сих пор арабы демонстрировали полную неспособность к дисциплине и единству. У них могут быть взрывы коллективного энтузиазма, однако они не способны к длительным и упорным коллективным действиям, которые обычно принимают без восторга. Они обнаружили недостаток координации и гармонии в организации и функционировании. Также они не проявили никакой способности к кооперации. Им чуждо всякое коллективное действие на общее благо или ради взаимной выгоды.*

Ее стиль говорит даже больше, чем собиралась сказать сама Хамади. Такие глаголы, как «демонстрировать», «обнаружить», «проявить», используются с косвенными дополнениями: кому арабы все это демонстрируют, проявляют и показывают? Да, очевидно, никому в особенности, но всем вместе. Это еще один способ говорить, что эти истины самоочевидны только для привилегированного или подготовленному наблюдателя, поскольку Хамади нигде

* *Hamady, Sania. Temperament and Character of the Arabs. N. Y.: Twayne Publishers, 1960. P. 100.* Книга Хамади пользуется большой популярностью у израильтян и апологетов Израиля, ее сочувственно цитирует Элрой, а также Эмос Элон (*Elon, Amos. The Israelis: Founders and Sons. N. Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1971*). Ее также часто цитирует Морро Бергер (*Morroe Berger*) (см. сноску на с. 480–480). Образцом для подражания для нее выступает книга Лэйна «Нравы и обычаи современных египтян», однако ей не хватает общей эрудиции и грамотности Лэйна.

не приводит общедоступных свидетельств, подтверждающих ее наблюдения. Да и действительно, учитывая полную их бессмысленность, какие же могут быть тут свидетельства? Дальше — больше, ее тон становится еще более уверенным: «Им чуждо всякое коллективное действие». Категории становятся все более резкими, утверждения — все более непререкаемыми, а сами арабы полностью превращаются из народа в предмет для стилистических упражнений Хамади. Арабы существуют только как повод для деспотичного наблюдателя: «Весь мир — моя идея».

И так во всех работах современных ориенталистов: они полны самых причудливых измышлений, как, например, утверждение Манфреда Халперна: если все действия человеческого ума можно свести к восьми базовым операциям, то исламский ум способен освоить только четыре,* или утверждение Морро Бергера о том, что если в арабском языке такое место занимает риторика, то следовательно, арабы не способны к истинному мышлению.** Возможно, кто-то на-

* Этот тезис Манфред Халперн развивает в работе: *Halpern, Manfred. Four Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice // Paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973, Thi.* Этой статье предшествовала также другая работа Халперна: *A Redefinition of the Revolutionary Situation // Journal of International Affairs. 1969. Vol. 23, no. 1 P. 54–75.*

** *Berger, Morroe. The Arab World Today. N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1964. P. 140.* Такого рода выводы только подчеркивают топорную работу квазиарабистов вроде Джоэла Кармайкла и Даниэля Лернера (Carmichael and Lerner), однако нечто подобное присутствует, хотя и в более тонкой форме, в работах таких политологов и историков как Теодор Дрепер, Вальтер Лякер и Эли Кедури (Draper, Laqueur, and Kedourie). Это также хорошо заметно в таких заслуженных работах, как работа Габриэля Баера (*Baer, Gabriel. Population and Society in the Arab East. Trans. Hanna Szoke. N. Y.: Frederick A. Praeger, 1964,* и Альфреда Бонна (*Bonne, Alfred. State and Economics in the*

зовет эти утверждения по их структуре и функциям мифами, однако необходимо попытаться понять, какими императивами обусловлено их применение. Вот одна из таких попыток, конечно же, вполне спекулятивная. Генерализации ориенталистов весьма детализированы, когда речь идет о перечислении недостатков арабов, но оказываются куда менее подробными, когда речь заходит о том, чтобы проанализировать их сильные стороны. Арабская семья, арабская риторика, арабский характер, — несмотря на пространные описания ориенталистов, все это выглядит безжизненным, лишенным человеческих потенций, даже если те же самые описания обладают полнотой и глубиной благодаря широкому охвату предмета исследования. И вновь Хамади.

Итак, араб живет в тяжелой и неблагоприятной среде. У него мало шансов развить свои потенции и определить достойную позицию в обществе; он слабо верит в прогресс и перемены и видит утешение лишь в загробном мире.*

Middle East: A Society in Transition. London: Routledge & Kegan Paul, 1955). Похоже, достигнут консенсус, что если они (арабы) и мыслят вообще, то каким-то иным образом, не обязательно используя категорию причины, а часто и без нее. См. также: Adel Daher's RAND study, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, December 1969). Типичный вывод звучит так: «Ориентация на решение конкретных проблем, очевидно, полностью отсутствует в арабском мышлении» (Р. 29). В своей рецензии для *Journal of Interdisciplinary History* (см. сноску 124 вверху), Роджер Оуэн подвергает критике само понятие «ислам» как пригодный при изучении истории концепт. В центре его внимания находится «Кембриджская история ислама», которая, по его мнению, некоторым образом увековечивает идею ислама (которую можно найти у таких авторов, как Карл Беккер и Макс Вебер), «по существу заданную как религиозная, феодальная и антирациональная система, которой не хватает тех необходимых характеристик, которые обусловили возможность европейского прогресса». По поводу доказательств полной несостоятельности позиции Вебера см.: *Rodinson, Maxime. Islam and Capitalism*. Trans. Brian Pearce. N. Y.: Pantheon Books, 1974. P. 76–117.

* *Hamady*. Character and Temperament. P. 197.

То, чего араб не может добиться самостоятельно, следует искать в работах о нем. Это ориенталист прекрасно разбирается в *его* потенциях, он не пессимист, он способен определить позицию — свою собственную и араба. Возникающий перед нами образ араба как восточного человека — определенно негативный. Тогда зачем же, спросим мы, все эти бесчисленные посвященные ему работы? Что же удерживает ориенталиста, если только не любовь, — а это определенно не она, — к арабской науке, уму, обществу, его достижениям? Другими словами, какова природа араба, как она раскрывается в мифическом дискурсе о нем?

Прежде всего это два момента: численность и плодovitость. Оба качества в конце концов можно свести одно к другому, однако в целях нашего анализа их необходимо разделить. Почти без исключений во всех современных работах по ориенталистике (в особенности в сфере социологии) много говорят о семье, о доминирующей роли мужчины, о том, что влияние семьи пронизывает все общество. Типичный пример такого рода — работа Патаи. При этом немедленно проявляется молчаливый парадокс: ведь если семья — это такой институт, единственным средством от разрушения которого оказывается плацебо «модернизации», то придется признать, что семья продолжает воспроизводить себя, она плодovита и по-прежнему является источником существования арабов в мире. То, что Бергер называет «большой ценностью, которую мужчина придает своим сексуальным силам»,* означает скрытую силу, которая лежит в основе присутствия арабов в мире. Если арабское общество репрезентировано почти исключительно в негативных и по большей части пассивных терминах, его похищает и покоряет герой-ориенталист, то можно считать, что подобная репрезентация — это способ справиться с громадным разнообразием и по-

* *Berger. Arab World. P. 102.*

тенциальной множественностью арабов, источник которой носит если и не интеллектуальный и социальный характер, то сексуальный и биологический. Тем не менее абсолютно нерушимым табу в ориенталистском дискурсе является положение, что к самой сексуальности следует относиться серьезно. На нее никогда в явном виде не возлагают вину за отсутствие успехов и «реальной» рациональности, которые вскрывают у арабов исследования ориенталистов. Однако, по моему мнению, это и есть недостающее звено в аргументации, чьей главной целью является критика «традиционного» арабского общества, как у Хамади, Бергера и Лернера. Они признают силу семьи, подчеркивают слабость арабского ума, отмечают «важность» Восточного мира для Запада, но никогда не говорят, что из этого дискурса следует: единственное, что остается арабам после всего сказанного и содеянного, — это недифференцированное сексуальное влечение. Но иногда — как, например, в работе Леона Мугниери (Mugnier) — тайное становится явным: «Могучее сексуальное влечение ... характерно для всех обладающих горячей кровью южан».* В большинстве случаев, однако, принижение арабского общества и его сведения к невообразимым банальностям, непостижимым для каждого, за исключением более низких в расовом отношении арабов, осуществляется за счет скрытых сексуальных преувеличений: араб только и занят, что сексуальным самовоспроизведением, причем безостановочно, и практически ничего больше. Ориенталист об этом не говорит прямо, хотя все аргументация строится именно на этом: «Но кооперация на Ближнем Востоке — это по большей части все еще семейное дело? и ее редко встретишь за пределами круга кровных родственников или деревни».** Это все равно

* Цит. по: *Irene Gendzier. Frantz Fanon: A Critical Study*. N. Y.: Pantheon Books, 1973. P. 94.

** *Berger. Arab World*. P. 151.

что сказать, что араба расценивают как только лишь биологическое существо; в институциональном, политическом, культурном отношении он — ноль, или почти ноль. А вот как производители семей в численном отношении арабы что-то значат.

Проблема с подобными взглядами в том, что они несколько усложняют приписываемую арабам ориенталистами вроде Патаи, Хамади и прочими пассивность. Однако это вполне в духе логики мифа и сновидений — оперировать радикальными противоположностями. Ведь миф не анализирует и не решает проблемы. Он их репрезентирует как уже проанализированные и уже решенные, т. е. представляет их как составные (*assembled*) образы, вроде того, как из всякого хлама составляют огородное пугало и выдают его потом за человека. Поскольку этот образ *использует* весь материал в собственных целях, а миф по определению замещает собою жизнь, противоположность между чрезмерно плодовитым арабом и пассивным чучелом не функциональна. Дискурс сглаживает противоположности. Араб как восточный человек — это такое невозможное создание, чья либидозная энергия толкает его к пароксизмам чрезмерной стимуляции — и тем не менее в глазах всего мира он — марионетка, бессмысленно уставившаяся на современный ландшафт: он не может ни понять его, ни совладать с ним.

Похоже, что именно такой образ араба встает в недавних дискуссиях о политическом поведении на Востоке. И часто для этого дают повод научные дискуссии среди экспертов-ориенталистов, наиболее популярными темами в которых являются революция и модернизация. Под эгидой Школы восточных и африканских исследований в 1972 году вышел в свет том, озаглавленный «Революция на Среднем Востоке и другие примеры», под редакцией П. Дж. Ватикютиса (*Vatikiotis*). Заглавие уж слишком медицинское, поскольку ожидается, что мы решим, будто ориенталисты, наконец, смогли извлечь выгоду из того,

чего «традиционный» ориентализм обычно избегал: психо-клинической сферы. Ватикиотис задает тон сборнику квазиклиническим определением революции, но поскольку при этом мысленно он и его читатели имеют в виду арабскую революцию, враждебный тон дефиниции кажется оправданным. Здесь проступает весьма тонкая ирония, о которой мы поговорим позднее. Теоретической основой для Ватикиотиса выступает Камю — который, как показал недавно Конор Круз О'Брайен, в силу своего колониального склада ума без особой любви относился и к революции, и к арабам, — и фразу Камю о том, что «революция губит и людей, и принципы» он расценивает как «основополагающую». Ватикиотис продолжает:

... любая революционная идеология находится в прямом конфликте (даже можно сказать, в лобовом столкновении) с рациональной, биологической и психологической природой человека.

Революционная идеология строится на методическом метастазе и потому требует от своих приверженцев фанатизма. Для революционера политика — это не только вопрос веры, или замещающих религиозную веру убеждений. Она должна перестать быть тем, чем была прежде, а именно приспособительной деятельностью, направленной на выживание. Метастазная, сотериологическая политика не терпит приспособленчества, ибо как еще иначе может она преодолеть препоны, игнорировать и обойти преграды комплексной биолого-психологической природы человека, загипнотизировать его хрупкую и при этом ограниченную и уязвимую рациональность? Она сторонится и избегает конкретных и частных человеческих проблем и предрассудков политической жизни, но пыльным цветом разрастается на абстракциях и прометействе. Все материальные ценности она подчиняет одной высшей ценности: участию человека и истории в грандиозном проекте освобождения человечества. Ей тесно в рамках человеческой политики, стиснутой множеством раздражающих ограничений. Вместо этого она стремится создать новый мир, но не адаптивным, непрочным, шатким, т. е. человеческим путем, при помощи устрашающего

акта олимпийского псевдобожественного творения. Политика для человека — эта формула для революционной идеологии полностью неприемлемая. Скорее, наоборот, это человек существует ради политически разработанного и бесчеловечно установленного порядка.*

Что бы там в этом пассаже дальше ни говорилось — витиеватая речь самого крайнего толка, контрреволюционный фанатизм — в ней нет ничего, кроме утверждения, что революция — это наихудший род сексуальности (псевдобожественный акт творения), а кроме того — это раковая опухоль. Согласно Ватикотису, все, что делается «человеком» — рационально, правильно, тонко и конкретно, тогда как то, что провозглашает революция — бесчеловечно, иррационально, гипнотично и канцерогенно. Порождение (потомства), перемены и преемственность отождествляются не только с сексуальностью и с безумием, но также, парадоксальным образом, и с абстракцией.

Речь Ватикотиса эмоциональна и нагружена призывами (справа) к человечеству и потомкам и призывами (против левого крыла) оградить человечество от сексуальности, рака, безумия, иррационального насилия и революции. А коль скоро речь идет именно об арабской революции, то читать этот фрагмент надо так: вот что такое революция, и если арабы хотят ее, то это весьма красноречиво характеризует их как подчиненную расу, каковой они и являются. Они способны *только* на сексуальное возбуждение, а не на олимпийское (западное, современное) разумное действие. Теперь в дело вступает ирония, о которой я говорил ранее, поскольку на протяжении нескольких страниц мы обнаруживаем, что арабы до такой степени ни на что не годны, что честолюбивые амбиции революции не могут их даже поднять, не говоря уж о том, чтобы довести дело до

* *Vatikiotis P. J.*, ed. *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies*; proceedings of a seminar. London: George Allen & Unwin, 1972. P. 8–9.

конца. Косвенно это означает, что сексуальности араба не следует опасаться из-за нее самой, но, скорее, из-за того, что она неосуществима. Короче говоря, Ватикотис предлагает читателю принять на веру, что революция на Среднем Востоке представляет опасность прежде всего потому, что она не может осуществиться.

Главный источник политических конфликтов и потенциальной революции во многих странах Среднего Востока, а также сегодняшних Африки и Азии — это неспособность так называемых радикальных националистических режимов и движений иметь дело — не говоря уже о том, чтобы разрешить их — с социальными, экономическими и политическими проблемами независимости ... До тех пор, пока государства на Среднем Востоке смогут контролировать свою экономическую деятельность и не создадут собственную технологию, их революционный опыт останется ограниченным. Не будет даже самих необходимых для революции категорий.*

Будешь проклят, если сделаешь, и проклят, если не сделаешь. В таких расплывчатых дефинициях революция предстает как вымысел сексуально одурманенного сознания, которое при более близком рассмотрении оказывается неспособным даже на то безумие, которое действительно признает Ватикотис — безумие, свойственное людям (а не арабам), конкретное (а не абстрактное), асексуальное (а не сексуальное).

Научным ядром сборника Ватикотиса выступает эссе Бернарда Льюиса «Исламские концепции революции». Стратегия здесь выступает в наиболее явном виде. Читатели узнают из этого текста, что для арабоязычных народов слово *thawra* и родственные ему означают революцию; то же самое говорится во введении Ватикотиса. Тем не менее Льюис не раскрывает значение слова *thawra* вплоть до самого конца статьи, пока он не рассмотрит такие понятия,

* Ibid. P. 12, 13.

как *dawla*, *fitna*, *bughat* в историческом или по преимуществу в религиозном контексте. Дело же в том, что «западное учение о праве на сопротивление негодному правлению чуждо исламской мысли», которая в политической сфере ведет к «пораженчеству» и «квиелизму». Из этого эссе нельзя понять, где все эти выражения в действительности встречаются, кроме разве что истории слов. Уже ближе к концу эссе мы находим следующее рассуждение:

В арабоязычных странах используют другое слово для обозначения [революции] *thawra*. В классическом арабском корень th-w-r⁸⁰ означает «встать», «поднять» (rise up) (например, верблюда), «быть взволнованным или возбужденным», и отсюда (в особенности в странах Магриба) — «поднимать мятеж», «бунтовать». Часто его используют в контексте образования небольших независимых государств, так что так называемых «удельных царьков», правивших в Испании XI века после падения Кордовского халифата,⁸¹ называли *thuwwar* (ед.ч. *tha'ir*). Существительное *thawra* первоначально означало возбуждение, как, например, в той фразе, которую приводит Сихах (Sihah), стандартный словарь средневекового арабского языка: «*intazir hatta taskun hadhihi 'lthawra*», «подожди, пока не уляжется возбуждение» — вполне разумный совет. Ал-Иджи (al-Ijji) использует глагол в форме *thawaran* или *itharat fitna*, «подстрекать к мятежу», для характеристики одной из тех опасностей, которые могут помешать человеку исполнить долг и оказать сопротивление дурному правлению. Термин *thawra* использовали арабские авторы в XIX веке по отношению к Французской революции, а их последователи использовали его для выражения одобрения революциям своего времени, внутренним и иностранным.*

* Lewis, Bernard. *Islamic Concepts of Revolution* // Ibid. P. 33, 38–39. В своем исследовании «Раса и цвет в исламе» (*Race and Color in Islam*. N. Y.: Harper & Row, 1971) Льюис выражает сходную неудовлетворенность атмосферой большой эрудиции. Более ясно политический — хотя и менее резкий — характер имеет его работа «Ислам в истории: идеи, люди и события на Среднем Востоке» (*Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. London: Alcove Press, 1973).

Весь фрагмент выдержан в высокомерном тоне. К чему говорить о подымающемся верблюде как этимологическом основании для понимания современной арабской революции, разве что это искусный ход для дискредитации современности? Цель Льюиса явно в том, чтобы принизить революцию с ее нынешней оценки до чего-то не более благородного (или прекрасного), чем встающий верблюд. Революция — это возбуждение, бунт (мятеж), образование маленьких независимых государств — и не более. Лучший совет (который, вероятно, может дать только западный ученый и джентльмен) таков: «подожди, пока уляжется возбуждение». И вряд ли кто сможет из такого рассуждения о *thawra* понять, что бесчисленные народы деятельным образом придерживались этой позиции, причем в формах, которые слишком сложны для понимания даже в рамках саркастической учености Льюиса. Однако именно такого рода сущностное описание естественно для ученых и политиков, занимающихся Средним Востоком: революционные волнения среди «арабов» имеют такие же последствия, как встающий верблюд, и заслуживают такого же внимания, как болтовня мужланов. Вся каноническая ориенталистская литература по сходным идеологическим причинам не смогла объяснить или подготовить нас к одному из убедительных революционных потрясений в арабском мире XX века.

То, что Льюис ассоциирует *thawra* с подымающимся верблюдом и в целом с возбуждением (а вовсе не с борьбой во имя определенных ценностей) и намекает более откровенно, чем обычно, что для него араб — едва ли нечто большее, чем просто невротическое сексуальное существо. Всякое слово или фраза, при помощи которых он описывает революцию, имеет сексуальный оттенок: *взволновать, возбудить, вздымать, вставать*. Однако по большей части он приписывает арабу «дурную» сексуальность. В конце концов, раз уж арабы ни на что серьезное

не годятся, то их сексуальное возбуждение — ничуть не благороднее, чем возбуждение (rising up)⁸² у верблюда. На самом деле это не революция, а бунт, образование мелких удельных княжеств, и еще большее возбуждение. Это все равно, что сказать, что вместо полноценного соития араб способен только на предварительные ласки, мастурбацию, *coitus interruptus*.⁸³ Таковы выводы Льюиса вне зависимости от того, насколько чисты его мотивы и академичен язык. Раз уж он так чувствителен к нюансам слов, то должен понимать, что и у *его слов* тоже есть нюансы.

Интересно проанализировать пример с Льюисом дальше, поскольку он имеет в политическом мире и англо-американском средневосточном истеблишменте репутацию ученого-ориенталиста, и все написанное им пропитано «авторитетом» науки. Тем не менее в течение почти полутора десятилетий его деятельность носила агрессивно-идеологический характер, несмотря на все попытки продемонстрировать тонкость подхода и иронию. Я привел одну из его недавних работ как показательный пример академической сферы, чья деятельность подразумевает либеральный и объективный характер гуманитарной науки, но в действительности больше походит на пропаганду, направленную *против* собственного предмета изучения. Но все это не столь уж удивительно для всякого, кто знаком с историей ориентализма. Все это — лишь один из недавних (и потому оставшийся на Западе незамеченным) скандалов этой «науки».

Итак, Льюис настолько увлечен своим проектом разоблачить, развенчать, дискредитировать арабов и ислам, что, похоже, его подводит его энергия как ученого и историка. Например, он публикует в издании 1964 года главу под названием «Мятеж ислама», а затем перепечатывает тот же самый материал спустя 12 лет, лишь слегка изменив его, чтобы соответствовать новому контексту (на этот раз в «Комментарии»), и называет его «Возвращение ислама».

От «Мятежа» до «Возвращения» все меняется, конечно же, к худшему, и эти перемены, по мысли Льюиса, должны объяснить новой аудитории, почему мусульмане (или арабы) никак не угомонятся и не признают израильскую гегемонию над Ближним Востоком.

Посмотрим внимательнее как именно он это проделывает. В обеих публикациях он упоминает антиимпериалистическое восстание 1945 года в Каире, которое в обоих случаях он описывает как антиеврейское. Однако ни в первом, ни во втором случае нам ничего не говорят о том, в чем именно состоял его антиеврейский характер. В действительности же, приводя конкретные примеры антиеврейской направленности, он говорит нечто совершенно иное: «католическая, армянская, греко-православная церкви подверглись нападению и были повреждены». Обратимся к первой версии 1964 года.

2 ноября 1945 года политические лидеры Египта призвали [народ] выйти на демонстрации в связи с годовщиной Декларации Бальфура. Вскоре все это переросло в антиеврейские мятежи, в ходе которых католическая, армянская, греко-православная церкви подверглись нападению и были повреждены. Позвольте спросить, какое же отношение к Декларации Бальфура имеют католики, армяне и греки?*

А вот другая версия, опубликованная в «Комментарии» в 1976 года.

Поскольку националистическое движение обрело подлинную популярность, оно становилось все менее националистическим и все более религиозным — другими словами, все менее арабским и более исламским. Во времена кризисов — а таких за последние десятилетия было немало — инстинктивная групповая лояльность перевешивает все остальное. Достаточно нескольких примеров.

* *Lewis, Bernard. The Revolt of Islam // The Middle East and The West. Bloomington: Indiana University Press, 1964. P. 95.*

2 ноября 1954 года в Египте прошел ряд демонстраций [обратите внимание на выражение «прошел ряд демонстраций» — здесь видна попытка показать действие инстинктивной лояльности, в сравнении с действиями «политических лидеров» в предыдущей версии] в связи с годовщиной провозглашения Британским правительством Декларации Бальфура. Хотя это явно не входило в намерения организовавших ее лидеров, демонстрации вскоре переросли в антиеврейский мятеж, а этот мятеж — во всеобщее возмущение, в ходе которого несколько церквей — католических, армянских и греко-православных [и вновь поучительное изменение: здесь создается впечатление, что нападению подверглось множество церквей, принадлежащих трем конфессиям; в предыдущей версии речь идет конкретно о трех церквях] — подверглось нападению и были повреждены.*

Полемической (а вовсе не научной) задачей Льюиса является попытка показать здесь и повсюду, что ислам — это антисемитская идеология, а не просто религия. Он не видит логических противоречий, утверждая одновременно, что ислам — это ужасающий массовый феномен, и что он «не обладает подлинной популярностью». Однако эта проблема не занимает его слишком долго. Как видно из второй версии его тенденциозного текста, он продолжает настаивать, что ислам — это иррациональная толпа, или массовый феномен, управляющий мусульманами при помощи страстей, инстинктов и бессознательной ненависти. Цель этой картины — напугать аудиторию, заставить ее не уступать исламу ни пяди. Согласно Льюису ислам не развивается, как не развиваются и сами мусульмане. Они просто есть, и за ними нужно наблюдать из расчета этой их чистой сущности (по Льюису), которая включает в себя давнюю ненависть к христианам и евреям. Льюис повсюду воздерживается от подобных взрывоопасных заявле-

* *Lewis, Bernard. The Return of Islam // Commentary. January 1976. P. 44.*

ний. Он всегда оговаривается, что мусульмане, конечно же, не такие антисемиты, какими были нацисты, однако их религия очень легко приспосабливается к антисемитизму. То же самое касается отношения ислама к расизму, рабству и прочим более или менее «западным» порокам. Ядро идеологии Льюиса по поводу ислама состоит в том, что тот никогда не меняется и что его собственная миссия в целом состоит в том, чтобы информировать об этом консервативные сегменты еврейской читающей общечности и всех, кто готов соглашаться с тем, что любые политические, исторические и научные сообщения о мусульманах должны начинаться и заканчиваться тем фактом, что мусульмане — это мусульмане.

Допустить, что вся цивилизация в целом может прежде всего и всецело сохранять верность своей религии — это уж слишком. Даже предположить подобное — это оскорбление для либерального мнения, всегда готового встать на защиту тех, кого считает своими подопечными. Это сказывается на нынешней неспособности политиков, журналистов, равно как и ученых, признать значимость религиозного фактора в текущих взаимоотношениях с мусульманским миром. Отсюда вытекает обращение к языку левого и правого крыла, прогрессивному и консервативному, и всей прочей западной терминологии, использование которой для понимания мусульманского политического феномена примерно столь же информативно и компетентно, как освещение крикетного матча комментатором по бейсболу. [Льюису настолько нравится это его последнее сравнение, что он дословно цитирует его из полемики 1964 года].*

В своей более поздней работе Льюис сообщает нам, какая терминология является более точной и полезной, хотя при этом она не кажется менее «западной» (чтобы это слово ни означало): мусульмане, как и большинство других бывших колониальных народов, не способны ни говорить

* Ibid. P. 40.

правду, ни даже видеть ее. Согласно Льюису, они привержены мифологии, как и «так называемая ревизионистская школа в США, которая обращается назад, к золотому веку американских добродетелей и приписывает практически все грехи и преступления мира нынешнему истеблишменту своей страны».* Даже несмотря на то, что это вредная и исключительно неточная характеристика ревизионистской истории, такого рода замечания направлены на то, чтобы представить самого Льюиса великим историком, возвышающимся над недалекими и неразвитыми мусульманами и ревизионистами.

Однако коль скоро речь заходит о точности и о том, чтобы поступать в соответствии с собственным правилом, что «ученый ... не позволяет проявляться своим предрассудкам»,** Льюис по отношению к самому себе и к данному случаю ведет себя вполне по-рыцарски. Так, например, он подробно излагает позицию арабов против сионизма (используя при этом язык включений («in» language) арабских националистов), правда, не упоминая при этом — вообще нигде, ни в одном из своих произведений — о вторжении сионистов и колонизации Палестины, невзирая на протесты исконных арабских обитателей этих территорий. Ни один израильтянин не станет отрицать этого, но Льюис как историк-ориенталист попросту не обращает на это внимания. Он говорит об отсутствии на Среднем Востоке демократии, за исключением Израиля, даже не упоминая при этом о Правилах поведения в чрезвычайных ситуациях (Emergency Defense Regulations), применяемые в Израиле по отношению к арабам, как ничего не говорит ни о «превентивных арестах» арабов в Израиле, ни о дюжинах незаконных поселений на оккупированном военным путем западном берегу Иордана и секто-

* *Lewis, Bernard. History — Remembered, Recovered, Invented. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975. P. 68.*

** *Lewis. Islam in History. P. 65.*

ре Газа, ни о нарушении гражданских прав арабов в бывшей Палестине, первым среди которых является право на иммиграцию. Вместо этого Льюис позволяет себе в духе свободы научного исследования заявить, что «империализм и сионизм [коль скоро речь идет об арабах] более знакомы нам под своими прежними именами — христиан и евреев».* В связи с данным случаем он цитирует Т. Э. Лоуренса по поводу «семитов» и против ислама, но никогда не обсуждает сионизм параллельно с исламом (как если бы сионизм не был религиозным движением) и повсюду пытается продемонстрировать, что любая революция — это в лучшем случае форма «секулярного миллениаризма».

Возможно, кто-то сочтет такого рода процедуры более приемлемыми, чем политическая пропаганда (чем они, конечно же, и являются), не сопровождайся они при этом проповедью объективности, честности и беспристрастности подлинного историка с тем подтекстом, что мусульмане и арабы никогда не могут быть объективными, но ориенталисты, такие как Льюис, — по определению, по своему образованию, даже просто потому, что они люди Запада, — должны соблюдать в отношении мусульман и арабов объективность. Вот кульминация ориентализма как догмы, которая не только принижает свой предмет исследования, но и ослепляет тех, кто ее придерживается. Однако предоставим слово самому Льюису по поводу того, как должен держать себя историк. Также можно задать себе вопрос: только ли восточные люди подвержены тем предрассудкам, которые он бичует.

Пристрастия [историка] также могут повлиять на выбор предмета исследования, однако они не должны повлиять на его отношение к нему. Если в ходе своего исследования историк видит, что группа, с которой он себя идентифицирует, всегда права, и что другие группы, с которыми

* *Lewis. The Middle East and the West. P. 60, 87.*

первая находится в конфликте, всегда неправы, ему следует порекомендовать еще раз проанализировать свои выводы и пересмотреть исходные гипотезы, на основе которых он отбирал и истолковывал свидетельства, поскольку это не в природе человеческих сообществ [видимо, то же самое относится и к сообществу ориенталистов] быть правым всегда.

Наконец, историк должен быть искренен и честен в том, как он представляет свое повествование. Это не то же самое, что сказать, будто он должен ограничивать себя простым повторением твердо установленных фактов. На многих стадиях работы историку приходится высказывать гипотезы и выносить суждения. Однако важно, чтобы он делал это осознанно и в явной форме, рассматривая свидетельства как за, так и против своих заключений, рассматривая различные возможные интерпретации и открыто отстаивая свое решение, а также то, каким образом и почему он к нему пришел.*

Пытаться отыскать у Льюиса осознанное, честное и явное суждение в отношении ислама, как он к этому призывает, — напрасное дело. Как мы видели, он предпочитает работать при помощи предположений и инсинуаций. Возможно, кто-то может заподозрить, что Льюис просто не сознает, что делает это (за исключением, правда, таких «политических» сюжетов как просионизм и антиарабский национализм, махровая приверженность позиции холодной войны), поскольку он мог бы с уверенностью сказать, что вся история ориентализма в целом, от лица которого он выступает, превратила эти инсинуации и гипотезы в непререкаемые истины.

Возможно, самой непререкаемой из этих твердокаменных «истин» и самой специфической (поскольку трудно поверить, чтобы такое было возможно в отношении какого-нибудь другого языка) является утверждение, будто арабский язык уже сам по себе — опасная идеология. Со-

* *Lewis. Islam in History. P. 65–66.*

временный *locus classicus*⁸⁴ подобного воззрения на арабский язык присутствует в эссе Э. Шуби (Shouby) «Влияние арабского языка на психологию арабов».* Автор представлен как «психолог, имеющий опыт в области клинической и социальной психологии», и по-видимому главная причина, по которой его взгляды столь широко представлены в литературе, состоит в том, что он сам — араб (к тому же сам себя обвиняющий). Выдвигаемый им аргумент удручающе простодушен, возможно, потому, что он понятия не имеет о том, что такое язык и как он устроен. Тем не менее подзаголовки в его эссе могут нам многое рассказать. Для арабского языка характерна «Общая смутность мысли», «Чрезмерное подчеркивание (эмфаза) лингвистических знаков», «Чрезмерные претензии и преувеличения». Шуби так часто цитируют как большого авторитета потому, что именно так он себя и подает, а еще потому, что образ, на котором строится его гипотеза таков: это некий безмолвный араб, который в то же время — большой мастер играть словами без какой-либо цели и толка. Безмолвность — важная часть того, о чем говорит Шуби, поскольку на протяжении всей статьи он нигде не цитирует литературу, которой арабы так неумеренно гордятся. Каким же тогда образом арабский язык влияет на ум араба? Исключительно в пределах мифологического мира, созданного для арабов ориенталистами. Араб — это символ немоты в сочетании с безнадежной чрезмерностью артикуляции, бедности в сочетании с излишеством. То, что подобный результат может быть достигнут при помощи филологических средств, свидетельствует, на худой случай, о некогда существовавшей комплексной филологической традиции, представленной сегодня только от-

* Впервые эта работа опубликована в издании: Middle East Journal. 1951. Vol. 5,— а затем перепечатана в сборнике Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures / Eds Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill. The Hague: Mouton & Co., 1970. P. 688–703.

дельными редкими индивидами. Доверие современных ориенталистов к «филологии» — вот еще одна слабость научной дисциплины, полностью трансформировавшаяся в социологическую и идеологическую экспертизу.

Во всем том, что мы сейчас рассмотрели, язык ориентализма играет доминирующую роль. Он «естественным» образом совмещает противоположности, представляет человеческие типы в научных идиомах и методологиях, приписывает реальность и референтность объектам (еще одни слова), которые сам же сотворил. Мифический язык — это дискурс, т. е. он может быть только систематичным. Никто в действительности не создает дискурс произвольно, как невозможно в нем делать какие-то заявления без того, чтобы прежде не соотнести себя (иногда бессознательно, но во всяком случае непреднамеренно) с идеологией или институтами, обуславливающими его существование. Эти последние всегда являются институтами развитого общества, которые имеют дело с обществом менее развитым, сильная культура сталкивается с более слабой. Важнейшая черта мифического дискурса состоит в том, что он скрывает свое происхождение, как и тех, кого описывает. «Арабы» представлены статичными образами, почти идеальными типами, никогда не увидишь их в процессе реализации собственных возможностей или в ходе исторических изменений. Преувеличенная ценность, которую приписывают арабскому языку как таковому, позволяет ориенталисту объявить, что язык — это то же самое, что ум, общество, история и природа. Для ориенталиста это язык *проговаривает* араба как восточного человека, а не наоборот.

4. *Этот восточный, восточный, восточный мир.* Система идеологических фикций, которую я называю ориентализмом, имеет серьезные последствия не только потому, что она сомнительна интеллектуально. США сегодня очень много инвестируют в Средний Восток — больше, чем кто-либо другой: эксперты по Среднему Востоку, которые консультируют политиков, почти все до последнего челове-

ка насквозь пропитаны ориентализмом. Многие из этих инвестиций в буквальном смысле построены на песке, поскольку эксперты дают рекомендации политикам на основе таких расхожих абстракций, как политические элиты, модернизация и стабильность, большая часть из которых представляет собой просто-напросто старые ориенталистские стереотипы, обряженные в новый политический жаргон, и по большей части совершенно не подходят для описания того, что недавно происходило в Ливане или несколько раньше в ходе противостояния палестинского народа Израилю. Ориенталист сегодня пытается представить Восток как имитацию Запада. Востоку, по мнению Бернарда Льюиса, только на пользу пойдет, если его национализм «будет готов прийти к соглашению с Западом».* Если же тем временем арабы, мусульмане, или какой-нибудь Третий или Четвертый мир, пойдут своими, неожиданными для Запада путями, то не удивлюсь, если ориенталисты станут нас уверять, что это свидетельствует о несправимости восточных народов, а потому доказывает еще раз, что им нельзя верить.

Однако методологические затруднения ориентализма нельзя устранить ни просто сказав, что *реальный* Восток отличается от того, как его представляет ориентализм, ни утверждая, что коль скоро ориенталисты — это по большей части люди Запада, от них и нельзя ожидать проникновения во внутреннюю суть Востока. Оба эти утверждения ложны. В задачи данной книги не входит обсуждение того, существует ли нечто такое, как реальный или подлинный Восток (ислам, арабы и т. п.), как не можем мы выбирать между «инсайдерской» и «аутсайдерской» позициями, если воспользоваться удачным разделением Роберта К. Мертонна.** Напротив, я утверждаю, что сам Вос-

* Lewis. The Middle East and the West. P. 140.

** Merton, Robert K. The Perspectives of Insiders and Outsiders // The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations / Ed. Norman W. Storer. Chicago: University of Chicago Press, 1973. P. 99–136.

ток — это конституированная сущность и что представление, будто существуют географические пространства, населенные совершенно «другими» людьми, туземцами, которых надо определять на основе соответствующей этому географическому пространству религии, культуры или расовой сущности, — это тоже в высшей степени спорная идея. Также я не верю в разного рода ограничительные суждения, будто только чернокожие могут говорить о чернокожих, мусульмане — о мусульманах и т. п.

Однако несмотря на все его затруднения, удручающий жаргон, свято почитаемый расизм, тонкий как бумага интеллектуальный аппарат, ориентализм сегодня процветает в тех формах, которые я попытался описать. Действительно, есть некоторые причины для беспокойства в том, что его влияние затронуло и сам «Восток»: на страницах книг и журналов, выходящих на арабском языке (и без сомнения, на японском, различных индийских диалектах и других восточных языках), можно в изобилии встретить проводимый самими же арабами второсортный анализ «арабского ума», «ислама» и прочие мифы. Деньги и ресурсы арабов добавили значительную долю привлекательности к традиционной «озабоченности» стратегически важным Востоком. Дело в том, что ориентализм успешно приспособился к новому империализму, где господствующие парадигмы не только не отрицают, но даже утверждают прежнее имперское стремление доминировать в Азии.

В одной части Востока, о которой я могу говорить на основе непосредственных впечатлений, компромисс между интеллектуальным классом и новым империализмом вполне можно отнести на счет особых достижений ориентализма. Арабский мир сегодня является интеллектуальным, политическим и культурным сателлитом Соединенных Штатов. Само по себе это не так уж и плохо, однако речь идет о вполне конкретной форме сателлитных отношений. Прежде всего надо иметь в виду, что в арабском мире университеты обычно устроены по некоей заимствованной (или от-

кровенно навязанной) бывшими колониальными державами модели. Новые обстоятельства делают учебные программы почти гротескными: в аудиториях зачастую сидят сотни студентов, плохо подготовленных, переутомленных, которых учат плохо оплачиваемые профессора, политические назначенцы; при этом почти полностью отсутствуют серьезные исследования и исследовательские возможности, и что еще более важно, в целом регионе не хватает сколько-нибудь приличных библиотек. И если некогда на интеллектуальном горизонте Востока в силу своего исключительного положения и богатства доминировали Британия и Франция, то теперь это место отошло к Соединенным Штатам с тем результатом, что те немногие одаренные ученые, которым удалось преодолеть все препоны системы, могут перебраться в США и уже там продолжать свои исследования. И хотя, конечно же, отдельные студенты из арабского мира по-прежнему отправляются учиться в Европу, все же подавляющее большинство едут в США. Это верно и в отношении студентов из так называемых радикальных государств, и в отношении консервативных государств, таких как Саудовская Аравия и Кувейт. Кроме того, патронажная система стипендий, бизнеса и исследований делает США практически главным вершителем судеб. Источником всего (пусть даже это не настоящий источник) считаются Соединенные Штаты.

Два фактора делают ситуацию в еще большей степени очевидным триумфом ориентализма. До тех пор, пока существуют огульные генерализации, современная культура Ближнего Востока находится под влиянием европейской и американской моделей. Когда Таха Хусейн (Taha Husseïn)⁸⁵ сказал в 1936 году о современной арабской культуре, что это по существу культура европейская, а не восточная, он имел в виду самосознание культурной элиты Египта, выдающимся членом которой был он сам. То же самое можно сказать об арабской культурной элите и сегодня, несмотря на то, что могучие течения антиимпериали-

стических идей Третьего мира, охватившие регион с начала 1950-х годов, несколько ослабили доминирование западной культуры. Кроме того, арабский и исламский мир продолжают оставаться второразрядными силами в смысле производства культуры, знания и образования. Здесь нужно полностью отдавать себе отчет, используя при описании ситуации терминологию силовой политики, что именно мы получаем в итоге. Ни один арабский или исламский ученый-гуманитарий не может себе позволить игнорировать то, что происходит в научных журналах, институтах и университетах в Соединенных Штатах и Европе, обратное же совершенно неверно. Например, нет ни одного крупного журнала по арабистике, который выходил бы сегодня в арабском мире, как нет ни одного арабского образовательного института, способного бросить вызов в области изучения арабского мира таким университетам, как Оксфорд, Гарвард или Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе. В любой иной, не-ориенталистской области, дело обстоит не так печально. Вполне предсказуемый результат состоит в том, что восточные студенты (и восточные профессора) все еще смотрят в рот американским ориенталистам, чтобы затем повторять своей аудитории те клише, которые я выше назвал догмами ориентализма. Подобная система воспроизводства неизбежно приводит к тому, что восточный ученый будет использовать полученные в Америке навыки для того, чтобы ощущать превосходство над собственным народом, потому что может «овладеть» ориенталистской системой. Однако для своих учителей, европейских и американских ориенталистов, он останется всего лишь «туземным информантом». Такая же роль ожидает его и на Западе, если только ему посчастливится остаться там для продолжения образования. Большинство начальных курсов по восточным языкам в американских университетах сегодня ведут «туземные информанты». Но при этом все ключевые посты в этой системе (в университетах, фондах и т. п.) зани-

мают исключительно те, кто не является выходцами с Востока, хотя численное соотношение среди профессионалов между выходцами с Востока и учеными иного происхождения не дает последним столь большого преимущества.

Существует и множество других способов показать, каким образом поддерживается культурное доминирование — как с согласия самих восточных людей, так и в результате прямого и грубого экономического давления Соединенных Штатов. Весьма отрезвляет, например, когда узнаешь, что если в США существуют десятки организаций, изучающих арабский и исламский Восток, на Востоке нет никаких организаций, которые занимались бы изучением Соединенных Штатов, обладающих наибольшим экономическим и политическим влиянием в регионе. Дело обстоит еще хуже: на Востоке едва ли найдется хоть один институт пусть даже скромного уровня, который занимался бы изучением Востока. Но все это, как мне кажется, мелочи по сравнению с еще одним фактором, способствующим победе ориентализма: консумеризация Востока, формирование здесь потребительского общества. Арабский и исламский мир попались на крючок западной рыночной системы. Вряд ли нужно напоминать, что нефтяные компании находятся под контролем американской экономической системы. Я имею в виду, что доходы от арабской нефти — даже оставляя в стороне вопрос о маркетинге, исследованиях и управлении индустрией — оседают в США. Все это превратило богатые нефтью арабские страны в крупнейших потребителей американского экспорта — это относится как к государствам Персидского залива, так и к Ливии, Ираку и Алжиру. Я утверждаю, что это соотношение является односторонним — Соединенные Штаты выступают избирательным потребителем очень небольшого числа товаров (преимущественно это нефть и дешевая рабочая сила), а арабы потребляют разнообразный и широкий спектр американских продуктов, как материальных, так и идеологических.

Из этого обстоятельства проистекают многочисленные последствия. В регионе происходит широкая стандартизация вкусов, символами которой выступают не только транзисторы, голубые джинсы и кока-кола, но также и культурные образы Востока, поставляемые американскими СМИ и бездумно потребляемые массовой телевизионной аудиторией. Простейший пример такого рода — это араб, который воспринимает себя самого как того голливудского «араба». Еще одним результатом является то, что западная рыночная экономика с ее потребительской ориентацией породила (и порождает все возрастающими темпами) целый класс образованных людей, чья деятельность направлена на удовлетворение потребностей рынка. Главный акцент делается на инженерии, бизнес и экономику. Однако при этом сама интеллигенция оказывается вспомогательным материалом тому, что она считает основными тенденциями Запада. Ей предписана роль «форейтора прогресса», проводника «модернизации», что означает, что она легитимизирует и придает авторитет тем идеям по поводу модернизации, прогресса и культуры, которые она черпает по большей части из Соединенных Штатов. Яркие свидетельства такого рода можно найти в социологии и, что весьма удивительно, среди радикальных интеллектуалов, которые оптом позаимствовали свой марксизм из смутных представлений самого Маркса по поводу Третьего мира, о чем мы уже говорили ранее. И если все сказанное там является уступкой образам и доктринам ориентализма, то оно получает мощное подкрепление в экономических, политических и социальных переменах: короче говоря, современный Восток сам участвует в собственной ориентализации.

В заключение поговорим об альтернативах ориентализму. Можно ли считать данную книгу только лишь аргументом *против* чего-то, но не *за* нечто позитивное? Здесь и там на протяжении этой книги я говорил о провозглашающих «деколониацию» новых направлениях в так называемом страноведении — работе Анвара Абдель Мали-

ка, средневосточных исследованиях, опубликованных членами группы Халла (Hull group), инновативном анализе и предложениях многих ученых в Европе, США и на Ближнем Востоке.* Однако я и не пытался сделать нечто большее, чем просто упомянуть о них или сказать буквально несколько слов. Моя задача состояла в том, чтобы описать определенную систему идей, но ни в коем случае не заменить ее другой системой. Кроме того я попытался поднять ряд вопросов, относящихся к проблеме человеческого опыта: каким образом возможна *репрезентация* иных культур? Что такое *иная* культура? Насколько полезно понятие отдельной культуры (расы, религии или цивилизации), или же оно всегда предполагает либо самовосхваление (если речь идет о собственной культуре), либо враждебность и агрессию (если обсуждается «иная» культура)? Действительно ли культурные, религиозные и расовые различия значат больше, чем социоэкономические или политико-исторические категории? Каким образом идеи приобретают авторитет и власть, «нормальность» и даже статус «естественной» истины? Какова в этом роль интеллектуала? Должен ли он утверждать культуру и государство, частью которых он является? Какое внимание следует уделять независимым критикам и критикам *от оппозиции*?

Надеюсь, что на некоторые из этих вопросов в неявной форме я уже дал ответ, но позволю себе сказать об этом еще несколько слов в более явной форме. Как я уже гово-

* См., например, последние работы Анвара Абдель Малика, Ива Лакосте и других авторов, опубликованных в *Review of Middle East Studies* 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976), различные статьи, посвященные анализу политики на Среднем Востоке, Ноама Хомского, а также работы, выполненные в рамках Middle East Research and Information Project (MERIP). Интересные перспективы раскрываются в работе Габриэля Ардана, Костаса Акселоса и Жака Берка (*Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque et al. De l'impérialisme à la décolonization*. Paris: Éditions de Minuit, 1965).

рил, ориентализм ставит под вопрос не только саму возможность неполитизированной науки, но также и целесобразность слишком тесных связей между ученым и государством. В равной степени очевидно, что обстоятельства, придающие убедительность ориентализму как типу мышления, будут существовать и дальше, что не может не удручать. Однако есть основания надеяться, что ориентализм не всегда будет оставаться столь бесспорным в интеллектуальном, идеологическом и политическом отношении.

Я никогда не взялся бы за работу такого рода, не будь я уверен, что существует гуманитарная наука, которая не столь извращена, или по крайней мере не столь слепа к человеческой реальности, как та, о которой у нас по преимуществу шла речь. Уже сегодня существует целый ряд отдельных исследователей, которые работают в таких областях, как исламская история, религия, цивилизация, социология и антропология, и чьи труды имеют большую научную ценность. Проблемы начинаются тогда, когда цеховая традиция ориентализма подминает под себя недостаточно бдительного ученого, чье индивидуальное сознание как ученого не может противостоять слишком глубоко укорененным в этой профессии *idées reçues*. Таким образом больше вероятность того, что интересные работы будут создавать те ученые, которые сохраняют верность дисциплине, заданной интеллектуально, а не такому «полю», как ориентализм, заданному каноническим, имперским или географическим образом. Прекрасным примером такого рода является антропология Клиффорда Гирца,⁸⁶ чей интерес к исламу носит в достаточной мере конкретный характер, чтобы определяющим для него стали изучаемые им отдельные общества и проблемы, а не ритуалы, предрассудки и доктрины ориентализма.

С другой стороны, ученые и критики, воспитанные в рамках традиционных ориенталистских дисциплин, могут освободиться из прежних идеологических тенет. Уровень образования Жака Берка и Максима Родинсона со-

ответствует самым строгим критериям, однако энергию и живость их исследованиям даже традиционных проблем придает высокий уровень методологической осознанности. Если ориентализм исторически всегда был слишком самодоволен и ограничен, слишком изолирован, слишком позитивистски уверен в своих методах и предпосылках, тогда единственный способ открыть себя тому, что изучаешь на Востоке и о Востоке,— это сознательно подвергнуть свой метод критическому анализу. Именно это отличает Берка и Родинсона, каждого по-своему. В их работах можно найти, во-первых, непосредственную чуткость к лежащему перед ними материалу, а кроме того, постоянное внимание к собственной методологии и практике, неустанное стремление соотносить свою работу больше с материалом, нежели с доктринальными пред-рассудками. Конечно, Берк и Родинсон, как и Абдель Малик и Роджер Оуэн, прекрасно понимают, что изучение человека и общества — будь то восточное общество или нет — лучше всего проводить в широком поле всех гуманитарных наук. А потому эти ученые выступают как внимательные читатели и прилежные ученики того, что происходит в других областях. Интерес Берка к недавним открытиям в структурной антропологии, внимание Родинсона к социологии и политической теории, а Оуэна — к экономической истории,— все это способствует внесению корректив из других современных наук о человеке в исследование так называемых проблем Востока.

Но все это не отменяет того обстоятельства, что даже если мы отвергнем ориенталистское деление на «них» и «нас», сегодня на гуманитарную науку оказывают воздействие мощные пласты политических и в конечном счете идеологических реалий. Этого никто не в состоянии избежать: даже если отказаться от деления на Восток—Запад, остается деление на Север—Юг, на имущих—неимущих, империалистов—антиимпериалистов, цветных—белых. С ними невозможно справиться, просто сделав вид, будто

их не существует. Напротив, современный ориентализм преподает нам хороший урок в отношении интеллектуальной нечестности, сокрытия и маскировки, результатом чего является интенсификация, усугубление и увековечивание этих делений. Тем не менее открыто полемичная и добропорядочная «прогрессивная» наука легко может выродиться в догматический сон, что тоже не вдохновляет.

Мое собственное понимание проблемы представлено в сформулированных выше вопросах. Современная мысль и опыт научили нас обращать внимание на то, с чем связана репрезентация, изучение Другого, расовое мышление, бездумное и некритическое приятие авторитета и авторитетных идей, в чем состоит социополитическая роль интеллектуалов, чем обусловлена значимость скептического и критического сознания. Возможно, если мы вспомним, что изучение человеческого опыта обычно имеет этические, если не сказать политические, последствия в хорошем или дурном смысле, то не будем столь безразличны к тому, что делаем как ученые. А что может быть для ученого лучшей нормой, нежели человеческая свобода и знание? Возможно, нам также следует помнить, что изучение человека в обществе основано на конкретной человеческой истории и опыте, а не на чопорных профессорских абстракциях, не на туманных законах и произвольных системах. Тогда проблема состоит в том, чтобы строить исследование на основании опыта, который подлежит прояснению и, возможно, претерпит в ходе исследования изменения. И вновь: любой ценой нужно избегать ориентализации Востока. Результатом этого может быть только уточнение знания и снижение самомнения ученых. Если уйдет «Восток», останутся только ученые, критики, интеллектуалы, — люди, для которых расовые, этнические и национальные различия менее важны, чем общее дело развития человеческого сообщества.

Конечно, я верю (и старался показать это в своей работе), что уже сегодня в науках о человеке сделано достаточ-

но в методологическом и идейном плане для того, чтобы ученые могли обходиться без расовых, идеологических и империалистических стереотипов того рода, что породил в ходе своего исторического доминирования ориентализм. Я считаю, что ориентализм оказался несостоятельным не только в интеллектуальном, но и в человеческом отношении, поскольку встав в извечную оппозицию целому региону мира, который он посчитал в отношении себя чужим, ориентализм оказался не в состоянии идентифицировать себя с человеческим опытом, не смог даже распознать в нем человеческий опыт. Мировой гегемонии ориентализма и всему, что он символизирует, может быть брошен вызов, если мы сможем правильно воспользоваться общим ростом в XX веке политического и исторического осознания множественности народов на земле. Если эта книга и найдет какое-то применение в будущем, то как скромный вклад в подобный вызов и как предупреждение: все эти системы мысли, подобные ориентализму, дискурсы власти, идеологические фикции, — ложные оковы ума — их слишком легко создавали, применяли и защищали. Кроме того, надеюсь, что мне удалось показать читателю, что ответом на ориентализм не может быть оксидентализм. Ни один из бывших «восточных» людей не будет чувствовать себя комфортно при мысли, что, сам побывав некогда восточным человеком, он поддастся соблазну — большому соблазну — заняться изучением новых «восточных» людей — или «западных», — им же самим созданных. Если в знании об ориентализме и есть какой-то смысл, так это в том, чтобы постоянно напоминать нам об искушении деградации знания, любого знания, повсюду и в любое время. Теперь, возможно, еще больше, чем прежде.

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1995 ГОДА

I

«Ориентализм» был завершен в конце 1977 году и опубликован год спустя. Эта книга была и поныне остается единственной, которую я написал на одном дыхании — от замысла через ряд промежуточных набросков к окончательной редакции — без каких-либо перерывов или отвлечений. В бытность мою в 1975—1976 годах стипендиатом Стэнфордского центра фундаментальных исследований в области наук о поведении, я провел там год без забот и тревог, необычайно комфортный и относительно беззаботный год. Не считая этого, я не почувствовал какой-либо поддержки или интереса со стороны внешнего мира к моей работе. Меня подбадривали друзья и ближайшие родственники, но вопрос, может ли заинтересовать широкую аудиторию исследование того, каким образом власть, наука и воображение Европы и Америки на протяжении двухсот лет представляли себе Средний Восток, арабов и ислам, — оставался открытым. Сейчас я вспоминаю, насколько трудно было заинтересовать этим проектом серьезного издателя. В частности, одно научное издательство очень осторожно предложило мне скромный контракт на небольшую монографию — настолько бесперспективной и незначительной выглядела вся эта затея. Но, к счастью (я уже

говорил об этом в той части книги, которая отведена для благодарностей, насколько мне повезло с первым издателем «Ориентализма»), вскоре после того, как я завершил работу, все обернулось хорошо. И в Америке, и в Англии, где книга вышла отдельным изданием в 1979 году, «Ориентализм» получил множество откликов, частью (как и следовало ожидать) весьма враждебных, частью не относящихся к делу, но все же в основном — положительных и даже восторженных. Появившееся в 1980 году французское издание открыло серию переводов, число которых увеличивается и по сей день. Многие из переводов породили дискуссии на языках, которыми я не владею. Существует замечательный, но все-таки спорный перевод на арабский, выполненный сирийским поэтом и критиком Камалем Абу Дибом (Kamal Abu Deeb). Мы еще вернемся к нему несколько позже. Затем «Ориентализм» появился на японском, немецком, португальском, итальянском, польском, испанском, каталонском, турецком, сербо-хорватском и шведском языках (в 1993 году книга стала бестселлером в Швеции, что озадачило местного издателя не меньше меня). Несколько изданий (на греческом, русском, норвежском и китайском) готовятся к выходу. Были одно-два сообщения о других изданиях на европейских языках, в том числе в Израиле. Были неполные пиратские издания в Иране и Пакистане. Многие переводы, о которых мне известно (в частности, японский), имеют уже по несколько редакций; все они еще в печати и, похоже, дадут повод дискуссиям, выходящим далеко за пределы того, о чем я мог помышлять, работая над этой книгой. В результате всего этого из «Ориентализма», почти в духе Борхеса, получилось сразу несколько книг. Принимая во внимание сказанное другими и написанное мною самим после «Ориентализма» (восемь или девять книг и множество статей), я хотел бы обсудить здесь это странное, зачастую тревожащее и, конечно же, неожиданное обилие появившихся версий «Ориентализма», насколько мне удалось их понять. Есте-

ственно, я попытаюсь скорректировать неверные прочтения, а иногда и намеренно ложные истолкования. Мне придется повторить некоторые аргументы и рассуждения, говорящие о полезности «Ориентализма» в тех отношениях, которые я мог предвидеть тогда лишь частично. Цель всего предприятия — не свести счеты или сорвать похвалы в свой адрес, но восстановить тот расширенный смысл авторства, преодолевающий эгоизм одиноких отшельников, в которых все мы превращаемся, принимаясь за работу. В любом случае «Ориентализм» сейчас представляется мне коллективным трудом, который вытесняет меня как автора больше, чем я ожидал, когда писал эту книгу.

Мне хотелось бы начать с того аспекта рецепции моей работы, о котором я сожалею больше всего и который сейчас (в 1994 году) труднее всего преодолеть. Комментаторы — и враждебно настроенные, и дружественные, — ошибочно, и, пожалуй, слишком уж громогласно объявили книгу антизападной. В основе такого восприятия моей работы лежат два соображения, иногда приводимые вместе, иногда по отдельности. Во-первых, мне приписывается утверждение, будто феномен ориентализма — это синекдоха, или символ в миниатюре, всего Запада, и на самом деле его следует воспринимать как репрезентацию Запада в целом. Так, следуя этой логике, весь Запад является врагом арабов и ислама или, по той же причине, Ирана, Китая, Индии, как и многих других неевропейских народов, пострадавших от колониализма и предрассудков Запада. Второй из приписываемых мне аргументов не менее поучителен. Он состоит в том, будто бы, по моему утверждению, хищный Запад и ориентализм попирают достоинство арабов и ислама. (Заметьте, что термины «Запад» и «ориентализм» слились в один.) А коли так, само существование ориентализма и ориенталистов используется как предлог для защиты прямо противоположной позиции, а именно что ислам совершенен, это единственный путь (al-hal al-wahid) т. д. и т. п. Оказывается, что критиковать

ориентализм, как я сделал это в своей книге, означает поддерживать исламизм и мусульманский фундаментализм.

Трудно понять, что делать с подобными карикатурными искажениями книги, которая с точки зрения автора и всей его аргументации является явно антиэссенциалистской, предельно скептической по отношению ко всяким категориальным обозначениям типа «Восток» или «Запад». Я настойчиво стремился к тому, чтобы не только *не* «защищать» Восток и ислам, но даже вообще не обсуждать эту тему. Тем не менее «Ориентализм» действительно был воспринят в арабском мире как пример систематической защиты ислама и арабов, несмотря на все мои явные заявления о том, что у меня не было ни намерения, ни тем более возможности, показать, какими Восток и ислам являются в действительности. На самом деле моя позиция гораздо радикальнее. В самом начале книги я заявляю, что слова «Восток» и «Запад» не соответствуют никакой устойчивой реальности в смысле естественной данности. Более того, все подобные географические обозначения являются причудливой комбинацией эмпирического и имажинативного. Сама идея Востока, которая является употребительным понятием в Британии, Франции и Америке, по большому счету исходит не только из желания описать этот регион, но также из стремления доминировать там и каким-то образом защититься от него. Это особенно заметно, как я пытался показать, когда речь идет об исламе как об особо опасном воплощении Востока.

Главным во всех этих рассуждениях является то, что, как показал Вико, история делается самими же людьми. И если борьба за контроль над территорией является частью такой истории, то же касается и борьбы за ее исторический и социальный смысл. Задача критического исследования — не в том, чтобы отделить одну борьбу от другой, но, напротив, в том, чтобы соединить их, несмотря на все различие между всепоглощающей материальностью одной и явной идеальностью другой. Я попытался сделать

это, показав, что развитие и существование любой культуры требует наличия иного и конкурирующего с ней *alter ego*. Конструирование идентичности — поскольку идентичность Востока, Запада, Франции или Британии, будучи вмещением определенного коллективного опыта, является в конце концов именно *конструкцией*, — предполагает нахождение противоположного, «Другого», чья действительность является предметом постоянной интерпретации и переинтерпретации с точки зрения его отличия от «нас». Каждая эпоха и каждое общество воссоздают своих «Других». Собственная идентичность или идентичность «Другого» — вовсе не есть нечто статичное, но, скорее, исторический, социальный, интеллектуальный и политический процесс — это соревнование, затрагивающее людей и институты всех без исключения обществ. Нынешние споры о «настоящем французе» или «настоящем англичанине» во Франции и Англии соответственно, или об исламе в таких странах, как Египет или Пакистан, суть составляющие одного и того же процесса интерпретации, который включает в себя идентичности различных «Других», будь то эмигранты или беженцы, вероотступники или неверующие. Во всяком случае, должно быть ясно, что все это — не одни только умственные упражнения, а крайне необходимые социальные противоборства, затрагивающие такие конкретные политические вопросы, как законы об иммиграции, кодексы индивидуального поведения, установление праведной веры, легитимизация насилия и/или права на восстание, характер и содержание образования, направленность внешней политики, которой зачастую приходится иметь дело с указанием официальных врагов государства. Короче говоря, конструирование идентичности связано с диспозицией власти и безвластия в любом обществе, а потому не может быть предметом только лишь академических спекуляций.

Эту в высшей степени текучую и исключительно насыщенную событиями реальность подчас бывает трудно

принять потому, что большинство людей не принимает лежащее в основе такого подхода представление: человеческая идентичность не только не есть нечто естественное, но, напротив, конструируется и порой даже откровенно изобретается. Отчасти причина неприятия и враждебности, с которыми были встречены книги вроде «Ориентализма» (а после него «Изобретение традиции» и «Черная Афина»*) в том, что они подрывают наивную веру в некую бесспорную позитивность и неизменную историчность культуры, самости, национальной самобытности. Может показаться, будто «Ориентализм» защищает ислам, но только в том случае, если проигнорировать ту часть моих рассуждений, где я утверждаю (как и в последующей книге «Covering Islam»), что даже примитивное сообщество, к которому мы принадлежим от рождения, не свободно от конфликта интерпретаций, и то, что на Западе видится чрезвычайным событием, возвратом к исламу или его возрождением, в действительности является борьбой внутри мусульманских обществ за определение ислама. Ни один человек, ни один властный или общественный институт не могут полностью контролировать это определение, а следовательно, и ход борьбы за него. Эпистемологическая ошибка фундаментализма состоит в том, что он полагает, будто «фундаментальные основы» (fundamentals) представляют собой внеисторические категории, которые не могут быть предметом критического разбора для истинных верующих, которые, как предполагается, должны принимать все это на веру. Приверженцы реставрированной или, иначе говоря, возрожденной версии раннего ислама считают ориенталистов (вроде Салмана Рушди) опасными, потому что те искажают эту версию,

* *Bernai, Martin*. Black Athena. New Brunswick: Rutgers University Press. Vol. I, 1987; Vol. II, 1991); *Hobsbawm, Eric J. and Rangers, Terence*, eds. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

бросают на нее тень сомнения, выставляют ее мошеннической и лишенной божественной благодати. Для таких последователей достоинства моей книги заключаются в том, что она указала на опасную злонамеренность ориенталистов и неким образом вырвала ислам из их лап.

Сильно сомневаюсь, что сделал что-либо подобное, однако такое мнение все же существует. Тому есть две причины. Во-первых, не так-то просто смириться с утверждением, что человеческая реальность постоянно создается и пересоздается, что нечто такое, что можно было бы назвать стабильной сущностью, постоянно находится под угрозой. Традиционной реакцией на этот страх являются патриотизм, крайние проявления ксенофобного национализма и неприкрытый отвратительный шовинизм. Всем нам нужна какая-то почва под ногами. Вопрос в том, насколько предельным и неизменяемым является наше определение этой почвы. Мое мнение таково: по отношению к сущностному исламу или Востоку данные образы — это всего лишь образы; они поддерживаются в качестве таковых и сообществом правоверных мусульман, и (взаимосвязь здесь существенна) сообществом ориенталистов. Мои претензии к тому, что я назвал ориентализмом, состоят не в том, что последний является всего лишь антикварным изучением восточных языков, обществ и народов; они состоят в том, что как система мысли он подходит к гетерогенной, динамичной и комплексной человеческой реальности с не критических эссенциалистских позиций. Это в свою очередь предполагает как признание устойчивой реальности Востока, так и признание не менее устойчивой реальности Запада, взирающего на Восток издали и как бы сверху. Данная ложная позиция маскирует исторические перемены. И, что еще более важно с моей точки зрения, она скрывает *интересы* ориенталистов. Эти интересы, несмотря на попытки провести тонкое различие между ориентализмом как невинными попытками исследования и ориентализмом как пособником империи, никогда нельзя

в одностороннем порядке вывести из общего имперского контекста, который вступает в свою современную глобальную фазу с завоевания Наполеоном Египта в 1798 году.

Я имею в виду разительный контраст между сильной и слабой сторонами, очевидный с самых первых столкновений Европы в современную эпоху с тем, что она называет Востоком. Продуманная торжественность и грандиозность «Описания Египта» Наполеона — массивные, стоящие в ряд тома, свидетельствующие о систематическом труде целого корпуса *savants*,¹ поддерживаемых современной армией колониальных завоевателей, — подавляет свидетельства отдельных индивидов вроде Абд ал-Рахмана ал-Джабарти (Abd al-Rahman al-Jabarti), который в трех отдельных книгах описывает французское вторжение с точки зрения побежденного. Можно сказать, что «Описание» — это всего лишь научный и, следовательно, объективный отчет о Египте начала XIX века, но существование Джабарти (о котором Наполеон не знал, да и знать не хотел) заставляет предположить другое. Если книга Наполеона «объективна» с точки зрения могущественной империи, пытающейся втянуть Египет в орбиту своего имперского влияния, то книга Джабарти — это взгляд с точки зрения того, кому, коль скоро он оказался среди побежденных, все это дорого стоило. Другими словами, «Описание» и хроники Джабарти остаются не просто инертными документами, свидетельствующими о вечном противостоянии Запада и Востока, — вместе они образуют исторический опыт, из которого исходят другие. Однако и этому опыту предшествует опыт других людей. Изучение исторической динамики подобного опыта более насущно, нежели постоянное обращение к стереотипам вроде «конфликта Востока и Запада». Это одна из причин, почему «Ориентализм» был ошибочно воспринят как скрыто антизападная работа. Такое восприятие (как и все восприятия, основанные на предполагаемой устойчивости бинарной оппозиции) в результате неоправданных действий

и даже преднамеренных искажений задним числом создает образ невинно пострадавшего ислама.

Вторая причина, по которой оказалось так трудно принять антиэссенциальность моих аргументов, носит политический и идеологический характер. Я совершенно не предполагал ни того, что через год после выхода книги в свет Иран станет ареной исключительной и далеко идущей исламской революции, ни того, что борьба между Израилем и Палестиной примет столь дикие и затяжные формы, начиная со вторжения в Ливан в 1982 году и закачивая интифадой в 1987 году. Окончание холодной войны не смягчило и уж тем более не остановило нескончаемое, по всей видимости, противоборство между Востоком, представленным арабами и исламом, и христианским Западом. Последующие, но не менее острые конфликты разразились в результате вторжения Советского Союза в Афганистан; вызов *status quo* был брошен в 1980-х и 1990-х годах исламскими группировками в таких разных странах, как Алжир, Иордания, Ливан, Египет, и на Оккупированных территориях. Вслед за этим прокатилась реакция в Америке и Европе, в Пакистане были созданы исламские бригады для борьбы с русскими войсками в Афганистане; разразилась война в Персидском заливе; продолжается поддержка Израиля; «ислам» стал темой тревожных, пусть и не всегда точных и информированных журналистских расследований и научных изысканий,— все это порождает у тех, кто чуть ли не ежедневно вынужден объявлять, что не относит себя ни к людям Запада, ни к людям Востока, ощущение травли. Похоже, что никому не удастся вырваться из оппозиции «мы» и «они», которая выражается в ощущении крепнущей, становящейся все глубже и жестче идентичности, которой никого и никогда специально и не учили.

В таком сложном контексте судьба «Ориентализма» была одновременно и счастливой, и несчастной. Для тех представителей арабского и исламского мира, которые смотрели на вторжение Запада с тревогой и опасением, эта

книга стала первым серьезным ответом Западу, который на самом деле никогда не слушал Восток, как никогда не простил восточным людям то, что они происходят с Востока. Я вспоминаю один из первых арабских обзоров моей книги, в котором автор «Ориентализма» был назван поборником арабизма, защитником униженных и оскорбленных, чья миссия — в том, чтобы призвать власти Запада к чему-то вроде эпического и романтического *тапо-а-тапо*.² Несмотря на явное преувеличение, в книге действительно присутствует чувство давней враждебности Запада, как его воспринимают арабы, а также содержится достойный, с точки зрения многих образованных арабов, ответ.

Не буду отрицать, что в ходе написания книги я действительно держал в голове ту субъективную истину, навеянную мне одной небольшой фразой Маркса, — фразу, которую я использовал в качестве одного из эпиграфов к данной книге («*Они не могут представлять себя, их должны представлять другие*»). Она означает: если вы чувствуете, что вам не дали возможности высказаться за себя самого, вы будете изо всех сил бороться, чтобы получить такую возможность. И в самом деле, даже поработанные (subaltern) *могут* заговорить, как об этом красноречиво показывает история освободительных движений в XX веке. Но я никогда не думал, что увековечиваю враждебность двух соперничающих политических и культурных монолитных блоков, чье сооружение я описал и чьи ужасающие последствия стремился смягчить. Напротив, как я уже говорил раньше, оппозиция Восток—Запад является и ложной, и крайне нежелательной. Чем реже в ней видят нечто иное, нежели увлекательную историю интерпретаций и сталкивающихся интересов, тем лучше. Я рад отметить, что многие читатели в Англии и Америке, как и в англоговорящих странах Африки, Азии, Австралии и в странах Карибского бассейна, увидели в этой книге попытку обратить внимание на то, что позднее получило название мультикультурализма, а не на факты

ксенофобии и агрессивного, расовоориентированного национализма.

Тем не менее «Ориентализм» чаще всего воспринимали как своего рода голос поработанных (обездоленные всего мира вдруг заговорили), нежели как мультикультуралистский и одновременно критический анализ власти, использующей знание для расширения своего влияния. Таким образом, я в качестве автора исполнял предписанную мне роль: быть саморепрезентацией того, что прежде было подавлено и искажено в научных текстах, составляющих дискурс, исторически обращенный не к народам Востока, а все тому же Западу. Это важный момент, он еще более усиливает ощущение постоянной борьбы неподвижных идентичностей в рамках некой вечной оппозиции, от которой моя книга как раз и пытается уйти, но которую парадоксальным образом предполагает и от которой зависит. Похоже, ни один из числа тех ориенталистов, о ком идет в данной книге речь, никогда и не думал, что его читателем может быть человек Востока. Дискурс ориентализма, его внутренняя связность и строгость умозаключений были рассчитаны на читателя и потребителя в западных метрополиях. Это относится и к людям, которыми я искренне восхищаюсь, таким как Эдвард Лэйн или Гюстав Флобер, которые были очарованы Египтом, и к надменным колониальным администраторам, таким как лорд Кромер, и к блестящим ученым, как Эрнест Ренан, и к аристократам, как Артур Бальфур,— все они относились к жителям Востока, которых изучали и которыми управляли, свысока и без особой симпатии. Должен признаться, я получал удовольствие, незванным свидетелем прислушиваясь к различным мнениям и дискуссиям внутри ориенталистского сообщества, и такое же удовольствие я получил, когда донес результаты своих исследований не только до европейцев, но и до не-европейцев. У меня нет ни малейшего сомнения в том, что такое стало возможным потому, что я перешагнул через имперскую

разделительную линию Восток—Запад, влился в жизнь Запада и все же сохранил органическую связь с родными местами. Повторюсь: это было именно перешагивание через барьеры, а не их возведение. Полагаю, что «Ориентализм» является примером именно такого подхода, особенно когда речь идет о гуманитарном исследовании как попытке преодоления принудительных ограничений мысли и о стремлении к недоминативному и неэссенциалистскому типу исследований.

Подобные соображения на самом деле еще настоятельнее требуют от моей книги предъявить нечто вроде свидетельства нанесенного ущерба и летописи страданий, рассказ о которых воспринимается как сильно запоздалый ответ Западу. Мне не по душе столь упрощенная характеристика работы, в которой — и здесь я не собираюсь проявлять ложную скромность — много нюансов и тонких различий в том, что касается людей, периодов и стилей ориентализма. Мой анализ меняет картину, усиливает различия, отделяет периоды и авторов друг от друга, даже если все это остается в рамках ориентализма. Подходить к моему анализу Шатобриана или Флобера, Бертона или Лэйна с одними и теми же мерками, видеть в нем все тот же редуцированный смысл банальной формулы «критика западной цивилизации», как мне кажется, было бы одновременно и упрощением, и ошибкой. Однако я также считаю вполне оправданным усматривать в работах недавних авторитетных ориенталистов вроде почти комичного в своем постоянстве Бернарда Льюиса свидетельства их политической ангажированности и враждебной настроенности, которые они пытаются замаскировать учтивым тоном и неубедительной имитацией научного исследования.

Таким образом, мы вновь возвращаемся к историческому и политическому контексту книги, причем я не собираюсь утверждать, будто он не имеет никакого отношения к ее содержанию. Одно из наиболее пронизательных и тонких суждений по поводу этого стечения обстоятельств

было представлено в обзоре Базима Мусаллама (MERIP, 1979). Он начинает с сопоставления моей книги с более ранней демистификацией ориентализма ливанским ученым Майклом Рустумом в 1895 году (*Kitab al-Gharib fi al-Gharb*), но затем говорит, что в отличие от книги Рустума, моя книга — об утрате. Мусаллам говорит следующее.

Рустум пишет как свободный человек и как член свободного общества: сириец, говорящий по-арабски, гражданин все еще независимого Оттоманского государства ... В отличие от Майкла Рустума, у Эдварда Саида нет общепризнанной идентичности, сам его *народ* находится под вопросом. Возможно, Саид и его поколение иногда понимают, что под ногами у них — лишь остатки разрушенного общества Сирии Майкла Рустума, да еще память, и ничего больше. Другие [народы] в Азии и Африке добились успеха в этот век национального освобождения; здесь же — как разительный контраст — отчаянное сопротивление против повсеместной несправедливости, по крайней мере пока терпящее поражение. Эту книгу написал не какой-то «араб» вообще, но человек определенного круга и с вполне определенным жизненным опытом.

Мусаллам верно подмечает, что алжирец не написал бы такую в целом пессимистическую книгу, как моя, которая лишь в малой степени касается истории отношений Франции и Северной Африки (в особенности Франции и Алжира). Соглашаясь с тем, что «Ориентализм» вырос из вполне конкретной истории личной утраты и национальной дезинтеграции (всего за несколько лет до завершения «Ориентализма» Голда Меир сделала свое знаменитое и глубоко ориенталистское заявление о том, что нет такой нации, как палестинцы), хотелось бы добавить, что ни в той книге, ни в двух последующих — «Палестинский вопрос» (1980) и «Covering Islam» (1981) — я не намеревался всего лишь предложить политическую программу восстановления идентичности и возрождения национализма. Конечно, в обеих последних книгах была сделана попытка-

ка проанализировать то, что было упущено в «Ориентализме», а именно представление о том, каким может быть с моей личной точки зрения альтернативный образ этих составных частей Востока — Палестины и ислама.

Но во всех своих книгах я оставался предельно критичным по отношению к торжествующему и некритичному национализму. Представленный мною образ ислама строился не на напористом и агрессивном дискурсе и ортодоксальной догматике, но на той идее, что существуют различные интерпретации ислама как внутри, так и вне исламского мира и что они должны на равных вступать друг с другом в диалог. Мой взгляд на Палестину, первоначально сформулированный в «Палестинском вопросе», остается таким же и по сей день: я проговорил все недосказанное по поводу легкомысленного нативизма и воинствующего милитаризма националистического консенсуса; вместо этого я предложил критический взгляд на арабскую среду, историю Палестины и действительность Израиля с явным выводом, что только на основе переговоров между двумя страдающими сообществами, арабами и евреями, можно добиться передышки в этой бесконечной войне. (Следует отметить, что хотя моя книга о Палестине была удачно переведена на иврит в начале 1980-х годов небольшим израильским издательством «Мифрас», на арабский она не переведена и по сей день. Все интересовавшиеся моей книгой издатели-арабы хотели, чтобы я изменил или убрал те разделы, где открыто критикуется тот или иной арабский режим (включая ООП), а на это я никогда не мог пойти).

С сожалением приходится признать, что, несмотря на замечательный перевод Камала Абу Диба, арабам все еще удастся игнорировать тот аспект «Ориентализма», который снижает националистический пыл, якобы подразумеваемый моей критикой ориентализма с позиций связи последнего со стремлением к доминированию и контролю, которое также присутствует в империализме. Главное достижение кропотливого перевода Абу Диба — почти полное отсут-

ствие арабизированных западных выражений; технические слова вроде «дискурса», «симулякра», «парадигмы» или «кода» были выведены из классической риторики арабской традиции. Его замысел состоял в том, чтобы поместить мою работу в рамки полностью сформированной традиции, как если бы она была адресована другой традиции с точки зрения культурной самодостаточности и равенства. Таким образом, рассуждал он, можно показать, что, если возможна эпистемологическая критика изнутри западной традиции, такое же возможно и изнутри арабской традиции.

Чувство конфронтации между зачастую эмоционально определяемым арабским миром и еще более эмоционально воспринимаемым Западом маскирует тот факт, что «Ориентализм» был задуман как критический анализ, а не как утверждение враждующих и безнадежно антитетичных идентичностей. Кроме того, описанная мною на последних страницах книги ситуация, когда одна мощная дискурсивная система сохраняет гегемонию над другой, должна была стать поводом для дебатов, способных вдохновить арабских читателей и критиков более решительно заняться системой ориентализма. Меня укоряли и за то, что я не уделил достаточного внимания Марксу (те фрагменты в моей книге, на которые особенно нападали критики-догматики в арабском мире и в Индии, касались ориентализма самого Маркса), чье мышление, как было заявлено, оказалось выше его собственных очевидных предрассудков, так и за то, что я не оценил в достаточной степени большие достижения ориентализма, Запада и т. д. Мне представляется, что, как и защита ислама, обращение к марксизму или к «Западу» в качестве некоей цельной системы мышления было бы использованием одной ортодоксии в борьбе с другой.

Разница между арабскими и неарабскими откликами на «Ориентализм», как мне кажется, является точным свидетельством того, как десятилетия утрат, фрустрации и отсутствия демократии сказались на интеллектуальной и культурной жизни в арабском регионе. Я представлял свою

книгу частью существовавшего прежде течения, чья цель — освободить интеллектуалов от оков систем, подобных ориентализму. Я хотел, чтобы читатели воспользовались моей работой, чтобы самим провести исследования, способные пролить новый свет на исторический опыт арабов и других народов. Это, несомненно, произошло в Европе, США, Австралии, Индии, странах Карибского бассейна, Ирландии, Латинской Америке и некоторых регионах Африки. Внушающее оптимизм исследование африканистских и индологических дискурсов, анализ истории подчиненных народов, изменения в постколониальной антропологии, политической науке, истории искусств, литературоведении, музыковедении, а кроме того, новые веяния в сфере феминистского дискурса и дискурса различных меньшинств, — все это (чему я рад и чем польщен) зачастую опиралось на «Ориентализм». Насколько я могу судить, это не относится к арабскому миру, где отчасти из-за того, что моя работа справедливо воспринимается как европоцентристская по использованным текстам, отчасти из-за того, что, как говорит Мусаллам, борьба за культурное выживание требует слишком много сил, книги вроде моей воспринимаются не столько как приносящие пользу (если обсуждать это с точки зрения продуктивности), сколько как защитный жест либо за, либо против «Запада».

Однако со стороны части исключительно взыскательных и строгих американских и британских ученых «Ориентализм», как и все мои прочие работы, заслужили обвинения в «остаточном» гуманизме, теоретической непоследовательности, неудовлетворительном, даже сентиментальном, отношении к своему предмету. Я рад, что все именно так и есть! «Ориентализм» — это пристрастная книга, а вовсе не отвлеченная теоретическая конструкция. Еще никому не удалось убедительно доказать, что индивидуальное усилие не может быть на каком-то глубинном уровне одновременно и эксцентричным, и *оригинальным* (в смысле Джерарда Манли Хопкинса), и это несмотря на

наличие систем мысли, дискурсов и гегемонии (хотя ни одна из них не является в действительности цельной, совершенной или неизбежной). Мой интерес к ориентализму как к культурному феномену (как к культуре империализма, о чем я написал в книге «Культура и империализм» в 1993 году) проистекает из его разнообразия и непредсказуемости — черт, которые придают писателям типа Масиньона и Бертона удивительную силу и даже привлекательность. В своем анализе ориентализма я пытался сохранить то сочетание последовательности и непоследовательности, присущей ему, так сказать, игры, которую можно было передать только в том случае, если писатель или критик сохранит за собой право на некоторую долю эмоциональной силы: право переживать, злиться, удивляться и даже получать удовольствие. Я считаю, что именно поэтому в споре Гайана Пракаша с Розалиндой О'Ханлон и Дэвидом Уошбруком следует отдать должное более гибкому постструктурализму Пракаша.* На том же основании нельзя отрицать, что труды Хоми Бхабхи, Гайатри Спивака, Ашиса Нанди, основанные на фактах порой головокружительных личных взаимоотношений, порожденных колониализмом, внесли вклад в наше понимание гуманистических ловушек систем, подобных ориентализму.

Я хотел бы завершить этот обзор критических превращений «Ориентализма» упоминанием о группе людей, которые, как и следовало ожидать, наиболее громогласно ответили на мою книгу, — самих ориенталистов. Не они были моей *основной* аудиторией. Мне хотелось пролить свет на их традицию, чтобы предоставить другим специалистам в области гуманитарных наук возможность разобраться в специфических процедурах и генеалогии этой

* *O'Hanlon and Washbrook*. After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World; Prakash, Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook, both in Comparative Studies in Society and History. January 1992. IV, 9. P. 141–184.

области. Слово «ориентализм» слишком долго связывали с названием специальности. Я попытался показать его значение и роль в культуре в целом, в литературе, идеологии, в социальных и политических отношениях.

Говорить о ком-то как о восточном человеке так, как это делали ориенталисты, означало не только определить его как человека, чьи язык, география и история являются предметом научных трактатов; зачастую это означало унижительное выражение для обозначения существа низшего сорта. Нельзя отрицать, что для художников вроде Нервала или Сегалена слово «Восток» чудесным и поразительным образом было связано с экзотикой, блеском, тайной и обещанием. Но оно было также и огульной исторической генерализацией. Помимо подобного использования слов «Восток» (Orient), «восточный человек» (Oriental), «востоковедение» (Orientalism), появилось слово «востоковед» (Orientalist), обозначавшее эрудированного ученого, главным образом академического специалиста по языкам и истории Востока. Хотя, как писал мне Альберт Хурани в марте 1992 года, за несколько месяцев до своей безвременной кончины, благодаря моей аргументации (в чем, по его выражению, меня нельзя упрекнуть), печальным результатом моей книги стала почти полная невозможность использовать термин «ориентализм» в нейтральном смысле — настолько с ним оказался связан бранный смысл. В завершение он отметил, что хотел бы сохранить за этим словом обозначение «ограниченной, пусть и скучной, но все же достоверной научной дисциплины».

В своем в целом взвешенном обзоре «Ориентализма» 1979 года Хурани высказал одно из возражений, предположив, что, выявляя присущие многим работам ориенталистов преувеличения, расизм и враждебную настроенность, я не упоминаю об их многочисленных научных и гуманистических достижениях. В качестве примера он привел Маршалла Ходжсона, Клода Каена, Андре Реймона, которые (наряду с немецкими авторами) внесли значительный

вклад в науки о человеке. Однако это не противоречит тому, что я говорю в «Ориентализме», правда, с той разницей, что я настаиваю на преобладании в самом этом дискурсе определенных отношений, которые нельзя игнорировать или недооценивать. Я нигде не утверждаю, что ориентализм — это зло, или что такой подход абсолютно одинаков у любого ориенталиста. Но я утверждаю, что у *цеха* ориенталистов имеется специфическая история сотрудничества с имперской властью; и считать данный факт не относящимся к делу — было бы наивным панглоссовским оптимизмом.

При всем моем сочувственном отношении к возражениям Хурани, я серьезно сомневаюсь в том, что правильно понятый ориентализм когда-нибудь удастся полностью отделить от его весьма запутанных и не всегда благопристойных обстоятельств. Я полагаю, что можно на крайний случай считать ориенталистом в смысле Хурани специалиста по архивам оттоманов или Фатимидов, но мы обязаны спросить, где, как и при поддержке каких институтов и сил такие исследования проводятся *сегодня*? Уже после того, как моя книга вышла из печати, многие исследователи задавали именно такие вопросы даже в отношении самых заумных и предельно отвлеченных ученых (причем иногда с ошеломительными результатами).

Тем не менее была одна серьезная попытка аргументировано доказать, что критика ориентализма (моя в особенности) является одновременно и бессмысленной, и противоречит самой идее беспристрастного научного исследования. Эта попытка принадлежит Бернарду Льюису, которому я посвятил несколько критических страниц в своей книге. За пятнадцать лет, прошедших после появления «Ориентализма», Льюис написал ряд эссе, часть из которых были собраны в книгу «Ислам и Запад». Один из основных разделов этой книги, посвященный нападкам на меня, соседствует с прочими главами и эссе, содержащими набор туманных и типично ориенталистских формул — «мусульмане ненавидят современность», «ислам никогда

не отделял церковь от государства», и т. д. и т. п., — все эти утверждения сделаны на предельно высоком уровне генерализации, едва упоминая о различиях между отдельными мусульманами, мусульманскими обществами, мусульманскими традициями и историческими эпохами. Поскольку Льюис в некотором смысле сам назначил себя представителем ориенталистского цеха, на чьих трудах изначально строилась моя критика, возможно, стоит потратить некоторое время, чтобы показать, как он это делает. Увы, эти идеи пользуются большой популярностью среди его помощников и подражателей, чья работа, по-видимому, заключается в том, чтобы предостеречь западных потребителей об опасности яростного, принципиально недемократического и исполненного насилия исламского мира.

Многословие Льюиса едва может скрыть и идеологическую подоплеку его позиции, и характерную для него исключительную способность почти все представлять в неверном свете. Конечно, подобное отношение характерно и для сообщества ориенталистов в целом, но некоторым из них по крайней мере хватает смелости оставаться честными в своем активном очернительстве исламских, равно как и других неевропейских народов. Некоторым, но не Льюису. Используя ложные аналогии, он искажает истину и косвенно — методы исследования, создавая при этом видимость всезнающего ученого авторитета, — именно так, по его мнению, должен говорить специалист. Возьмем в качестве показательного примера проводимую им аналогию между моей критикой ориентализма и предполагаемыми нападениями на исследования по классической античности, что, по его выражению, было бы столь же глупым занятием. Никто и не спорит, конечно, так бы оно и было, если бы ориентализм и эллинизм не были совершенно несопоставимыми событиями. Первый из них является попыткой представить целый регион как довесок к его колонизации, последний же, напротив, никак не связан с непосредственным колониальным захватом Греции в XIX и XX веках.

Кроме того, ориентализм выражает антипатию к исламу, эллинизм же — симпатию к классической Греции.

Помимо этого, текущий политический момент с его обилием расистских, антиарабских и антимусульманских стереотипов (при отсутствии нападков на классическую Грецию) позволяет Льюису проводить антиисторические и явно политические утверждения в форме научной аргументации — именно такая практика свойственна наиболее позорным аспектам прежнего колонизаторского ориентализма.* Таким образом, работа Льюиса — это, скорее, часть современной политической, нежели сугубо интеллектуальной среды.

Попытка пусть и в неявном виде утверждать, как это делает он, что направление ориентализма, имеющее дело с исламом и арабами, является научной дисциплиной и потому ее с чистой совестью можно поместить в одну категорию с классической филологией, совершенно нелепа. Это столь же уместно, сколь уместно было бы ровнять кого-либо из израильских арабистов и ориенталистов, работавших на оккупационные власти на западном берегу реки Иордан и в секторе Газа, с учеными вроде Виламовитца или Моммзена. С одной стороны, Льюис хочет выдать исламский ориентализм за безобидное и увлекательное научное направление, а с другой — пытается уверить нас, что ориентализм слишком сложен, разнообразен и требует специфических навыков, чтобы его мог критиковать

* В одном довольно показательном случае привычка Льюиса к тенденциозным обобщениям довела его до юридического разбирательства. По сообщениям *Libération* (1 марта 1994) и «*Guardian*» (8 марта 1994), во Франции против Льюиса выдвинуто одновременно уголовное и гражданское обвинение со стороны представителей армянской диаспоры и правозащитной организации. Его обвиняют по тем же статьям закона, которые объявляют во Франции преступлением отрицание существования нацистского холокоста. А именно, его обвиняют (согласно сообщениям французских газет) в отрицании существования геноцида армян в Османской империи.

кто-либо со стороны, не-ориенталист (подобно мне и многим другим). Здесь тактика Льюиса состоит в замалчивании значительной части исторического опыта. Как я полагаю, интерес Европы к исламу проистекает не из любопытства, а из страха перед монотеистическим и сильным в культурном и военном отношении конкурентом христианства. Первые европейские исследования по исламу, как показали многие историки, представляли собой полемические сочинения средневековых авторов, направленные на сдерживание угрозы мусульманских орд и вероотступничества. Так или иначе, это сочетание страха и враждебности сохранилось и поныне, давая о себе знать как в научном, так и во вненаучном интересе к исламу, который рассматривается как принадлежность части мира — Востока, — противопоставленной имагинативно, исторически и географически Европе и Западу.

В отношении исламского или арабского ориентализма наиболее интересны две проблемы: во-первых, причины столь высокой устойчивости форм, идущих от средневековых воззрений, во-вторых, история и социология взаимоотношений между ориентализмом и породившими его обществами. Например, существуют сильные связи между ориентализмом и литературным воображением, а также между ориентализмом и имперским сознанием. Больше всего бросается в глаза во многих периодах европейской истории взаимосвязь между тем, что писали ученые и специалисты, и тем, что впоследствии говорили об исламе поэты, писатели, политики и журналисты. Кроме того — и это самый важный момент, который Льюис отказывается признавать, — существует удивительная (но тем не менее внятная) параллель между расцветом современных ориенталистских дисциплин и появлением обширных имперских британских и французских владений на Востоке.

Хотя связь между традиционным британским классическим образованием и расширением Британской империи носит более сложный характер, нежели это мог пред-

положить Льюис, в современной истории филологии нет более явной параллели между знанием и властью, нежели та, которую дает нам ориентализм. Многие из той информации и знания об исламе и Востоке, которые колониальные власти использовали для оправдания колониализма, было взято из ориенталистской науки: недавний коллективный труд большого числа исследователей «Ориентализм и проблемы постколониального периода»* с помощью многочисленных документов демонстрирует, как колониальная администрация Южной Азии использовала ориенталистское знание. Все еще существует регулярный обмен информацией между учеными-страноведами (в том числе, и ориенталистами) и министерствами иностранных дел. Кроме того, множество стереотипов по поводу исламской и арабской чувственности, лени, фатализма, жестокости, деградации и роскоши, которые можно найти у писателей — от Джона Бьюкена³ до В. С. Найпола,⁴ — одновременно выступают как базовые допущения в смежной области академического ориентализма. Напротив, обмен клише между индологией и синологией, с одной стороны, и культурой в целом — с другой, был не столь успешным, хотя и здесь есть достойные упоминания связи и заимствования. Так же мало общего в отношении западных синологов и индологов к своему предмету и тем фактом, что многие профессиональные исламисты в Европе и США посвящают всю жизнь изучению региона и культуры и при этом считают, что относиться к ним с симпатией невозможно (не говоря уже о том, чтобы восхищаться).

Утверждать, как это делают Льюис и его последователи, что все подобные наблюдения — всего лишь вопрос «моды», значит уходить от ответа на вопрос, почему, например, так много специалистов по исламу консультировали и

* Breckenridge, Carol and van der Veer, Peter, eds. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

продолжают консультировать и активно сотрудничать с правительствами, чьи намерения в исламском мире связаны с экономической эксплуатацией, доминированием или прямой агрессией, или почему так много исламистов — как и сам Льюис — считают своим долгом нападать на современные исламские или арабские народы, утверждая тем не менее, что «классическая» исламская культура может быть предметом беспристрастного научного интереса. Тот факт, что Государственный департамент направил специалистов по истории средневековых исламских гильдий инструктировать посольства в этом регионе в отношении американских национальных интересов в Персидском заливе, никак не напоминает любовь к Элладе, приписываемую Льюисом якобы родственной области классической филологии.

Поэтому и неудивительно, что исламский и арабский ориентализм, всегда готовый отрицать свое сотрудничество с государственной властью, до недавнего времени так и не сумел дать внутренней критики только что описанных мной связей, и что Льюис может поразительным образом называть критику ориентализма «бессмысленной». Неудивительно также и то, что за редким исключением большинство негативной критики, которую моя работа получила от «специалистов», оказывается, как и критика Льюиса, всего лишь банальным описанием вторжения в их вотчину нахального чужака. И только лишь синологи, индологи и молодое поколение специалистов по Среднему Востоку (опять-таки за некоторым исключением), восприимчивое к новейшим веяниям и политическим аргументам, которые повлек за собой критический анализ ориентализма, попытались разобраться в том, что я обсуждаю, — не только с содержанием ориентализма, но также и с его взаимоотношениями, связями, политическими тенденциями и мировоззрением. В качестве примера могу сослаться на Бенджамена Шварца из Гарварда, который, воспользовавшись случаем в своем президентском обращении к Ассоциации исследования Азии, не только согласился с частью моей

критики, но так же, как интеллектуал, приветствовал мои аргументы. Многие представители старшего поколения арабистов и исламистов отреагировали на мою книгу как на оскорбление, что послужило им заменой саморефлексии. Большинство при этом использовали такие слова, как «злоба», «позор», «клевета», как будто бы критика сама по себе является непозволительным нарушением их священного академического спокойствия. В случае с Льюисом избранная защита — акт очевидного лицемерия, поскольку именно он в большей мере, чем другие ориенталисты, был страстным политическим противником арабов в Конгрессе, в «Комментарии» и много где еще. Именно поэтому надлежащий ответ ему должен включать в себя и рассмотрение политического и социологического аспектов того, что представляет собой его защита «достоинства» своей области исследований, причем достаточно очевидно, что эта защита представляет собой весьма подслащенный набор идеологических полуправд, рассчитанный на то, чтобы ввести в заблуждение читателя-неспециалиста.

Вкратце, он приписывает мне утверждение, будто отношения между исламским или арабским ориентализмом и современной европейской культурой можно изучать и без упоминания каждого из когда-либо живших ориенталистов, всех ориенталистских традиций или всего написанного ориенталистами; достаточно просто свалить все это в одну кучу как прогнивший и бесполезный империализм. Я никогда ничего подобного не делал. Невежество заявлять, будто ориентализм — это заговор, а «Запад» — это зло: оба этих утверждения входят в число тех глупостей, которые Льюис и один из его эпигонов, иракский публицист Канан Макийя, имели безрассудство мне приписать. С другой стороны, было бы лицемерием игнорировать культурный, политический, идеологический и институциональный контекст, в котором люди пишут, думают и говорят о Востоке, будь то ученые или нет. И как я говорил выше, исключительно важно понимать, что причина, по которой

ориентализм не принимают столь многие из мыслящих незападных людей, заключается в том, что они совершенно справедливо воспринимают современный дискурс ориентализма как дискурс власти, чьи истоки — в эпохе колониальных завоеваний. Все это недавно стало темой интересного симпозиума «*Колониализм и культура*».* В этом дискурсе, основанном по большей части на допущении, что ислам монолитен и неизменен и, следовательно, его можно продвигать на «экспертный» рынок для удовлетворения внутренних политических интересов, ни мусульмане, ни арабы, ни кто-либо из других дегуманизированных малых народов не видят себя человеческими существами, а своих исследователей — всего лишь учеными. Главным образом в дискурсе современного ориентализма (и в подобных ему дискурсах, созданных для коренных жителей Америки и африканцев), они видят хроническую тенденцию к отрицанию, подавлению и искажению культурного контекста соответствующей системы мышления с целью поддержать видимость ее научной беспристрастности.

II

Несмотря на всю популярность взглядов Льюиса, все же не хотелось бы думать, что ничего другого за последние пятнадцать лет не появилось. Действительно, после распада Советского Союза ученые и журналисты в США поспешили объявить ориентализированный ислам новой «империей зла». Как следствие, и электронные, и печатные СМИ были переполнены унижительными стереотипами, валящими в одну кучу ислам и терроризм, арабов и насилие, Восток и тиранию. Также в различных частях Среднего и Дальнего Востока происходил возврат к исконной религии и прими-

* *Dirks, Nicholas B.*, ed. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.

тивному национализму, один из наиболее позорных аспектов которого — все еще действующая иранская *фетва* против Салмана Рушди. Но это далеко не полная картина, и в оставшейся части этого эссе мне хотелось бы поговорить о новых направлениях исследований, критики и интерпретации, которые, принимая основные положения моей книги, идут дальше (что, как мне представляется, обогащает наше понимание сложности исторического опыта). Конечно, ни одна из этих тенденций не была совсем уж неожиданной, однако ни одна из них до сих пор и не обрела статус полноценного научного направления или практики. Международная ситуация остается поразительно беспокойной, идеологизированной, напряженной, изменчивой и даже убийственной. Несмотря на то, что Советский Союз распался и страны Восточной Европы обрели политическую независимость, схемы власти и господства по-прежнему бросаются в глаза. Глобальный Юг — который когда-то романтично и даже эмоционально называли Третьим миром — запутался в долгах, расколот на множество несвязанных единиц, погряз в проблемах бедности, болезней и отставания в развитии, которые последние десять-пятнадцать лет только множатся. Ушли в небытие Движение неприсоединения⁵ и харизматические лидеры, возглавлявшие борьбу за независимость и деколонизацию. Тревожные примеры этнических конфликтов и локальных войн, не ограничивающихся глобальным Югом, как свидетельствует Босния, возникают снова и снова. В Центральной Америке, на Среднем Востоке и в Азии также доминируют США, подпираемые обеспокоенной и все еще необъединенной Европой.

Объяснения современным событиям в мире, и попытки понять их, исходя из культуры и политики, возникают поразительно драматичным образом. Я уже упоминал фундаментализм. Его секулярным эквивалентом выступают возврат к национализму и теории, подчеркивающие кардинальные различия — как я уверен, надуманно всеобъемлющие — культур и цивилизаций. Не так давно, к

примеру, профессор Самюэль Хантингтон из Гарвардского университета выдвинул едва ли убедительное утверждение, что на смену биполярному миру времен холодной войны пришло то, что он назвал «столкновением цивилизаций».⁶ Тезис этот основан на предпосылке, что Западная, конфуцианская и исламская цивилизации, наряду с несколькими другими, являются чем-то вроде герметичных отсеков, чьи обитатели заинтересованы главным образом в отражении атак со стороны.*

Это утверждение совершенно нелепо, поскольку одним из великих достижений современной теории культуры является почти повсеместное признание того, что культуры гибричны и гетерогенны, и, как я показываю в «Культуре и империализме», культуры и цивилизации настолько взаимозависимы и взаимосвязаны, что любое обобщенное или просто схематичное описание их индивидуальности обречено на неудачу. Разве можно сегодня говорить о «западной цивилизации» иначе, как о некоей идеологической фикции, подразумевающей своего рода сепаратное превосходство горстки ценностей и идей, ни одна из которых не имеет смысла вне истории завоеваний, миграции, путешествий и смешения народов, придавшим западным нациям их нынешнюю смешанную идентичность? В особенности это касается Соединенных Штатов, которые сегодня могут быть описаны как гигантский палимпсест различных рас и культур, объединенных проблематичной историей завоеваний, истребления, и, конечно же, общими культурными и политическими достижениями. Одной из целей «Ориентализма» было показать, что любая попытка втиснуть культуры и народы в отдельные дифференцированные типы или сущности приводит в результате не только к искажениям и фальсификации, но и разоблачает тот способ, которым знание сотруди-

* *Huntington S.* The Clash of Civilizations // Foreign Affairs. Summer 1993. Vol. 71, no 3. P. 22–49.

ет с властью, порождая такие абстракции как «Восток» и «Запад».

Нельзя сказать, чтобы Хантингтон и вместе с ним все теоретики и апологеты торжествующей западной традиции вроде Фрэнсиса Фукуямы полностью утратили влияние на общественное мнение. Они сохранили, как свидетельствует симптоматичный случай с Полом Джонсоном, некогда левым интеллектуалом, а теперь — ретроградным социальным и политическим полемистом. В номере от 18 апреля 1993 года «*New York Times Magazine*», который трудно назвать маргинальным изданием, Джонсон опубликовал статью, озаглавленную «Колониализм возвращается — как раз вовремя». Основная идея этой статьи состоит в том, что «цивилизованные страны» должны взять на себя задачу реколониализации стран Третьего мира, «где нарушены основные условия цивилизованной жизни», причем сделать это необходимо с помощью системы навязываемой опеки. Его модель — это явное возрождение колониальной модели XIX века: чтобы европейцы могли получать прибыль, им необходимо установить политический порядок.

Призыв Джонсона не остался незамеченным для высших американских чиновников, СМИ и, конечно же, для американского внешнеполитического курса, который по-прежнему связан с интервенциями на Среднем Востоке, в Латинской Америке, Восточной Европе и повсюду носит откровенно миссионерский характер, особенно в России и бывших советских республиках. Важно то, что в общественном сознании образовалась еще не изученная, но серьезная трещина между старыми идеями западной гегемонии (частью чего является система ориентализма), с одной стороны, и более современными идеями, родившимися в подчиненных и обездоленных сообществах, а также в среде интеллектуалов, академических ученых и творцов — с другой. Сейчас уже бросается в глаза, что люди второго сорта, — которые прежде подвергались колониализации, порабощению и подавлению, — не желают

больше молчать и мириться с тем, что их никто не принимает в расчет, кроме пожилых европейцев или американцев. Произошла настолько серьезная революция в сознании женщин, представителей различных меньшинств и маргиналов, что она затронула и господствующую тенденцию мышления по всему миру. И хотя, работая над «Ориентализмом» в 1970-х, я уже имел об этом некоторое представление, сейчас она настолько очевидна, что мимо нее не может пройти ни один серьезно занимающийся изучением культуры ученый.

Можно выделить два основных течения: постколониализм и постмодернизм. Использование приставки «пост» предполагает не столько переход, преодоление, сколько, как выразилась Элла Шохат в своей конструктивной статье по поводу постколониализма, «преемственность и разрыв; но акцент делается на новых способах и формах старых колониальных практик, а не на их преодолении».* И постколониализм, и постмодернизм появились как связанные темы действий и исследований в течение 1980-х годов и, по-видимому, во многих случаях работы, подобные «Ориентализму», рассматривались как их предшественники. Здесь не место вступать в нескончаемый терминологический спор касательно обоих слов, суть которого зачастую заключается в том, следует ли писать эти слова через дефис. Здесь важно говорить не об отдельных случаях чрезмерного до комичности употребления жаргонизмов, а обозначить события и действия, которые с позиции книги, вышедшей в 1978 году, важно отметить сейчас, в 1994 году.

Большинство заслуживающих внимания работ о новом политическом и экономическом порядке касаются того, что Гарри Магдофф в своей недавней статье назвал «глобализацией», системой, с помощью которой кучка финансовой элиты распространяет свою власть на весь мир, что ведет к повышению цен на товары и услуги, перераспреде-

* Notes on the «Post-Colonial» // Social Text. 1992. Vol. 31/32. P. 106.

нию благосостояния от низкодоходных секторов (обычно в незападном мире) к высокодоходным.* Наряду с этим, как четко показали Масао Миёши и Ариф Дирлик, установился новый международный порядок, в котором у государств больше нет границ, труд и доход принадлежат только глобальным менеджерам, а колониализм вновь появляется на сцене в форме подчинение Юга Севером.** И Миёши, и Дирлик показывают, как интерес западных ученых в предметах типа мультикультурализма и постколониализма на деле может быть культурным и интеллектуальным отступлением перед лицом новых реалий глобальной власти. «Нам необходимо, — говорит Миёши, — серьезное политическое и экономическое исследование, а не жесты педагогической целесообразности», представленное «либеральным самообманом», заключенным в таких новых областях, как культурология и мультикультурализм.

Но даже если мы принимаем такие обвинения всерьез (а мы должны это делать), в историческом опыте имеются серьезные основания для того, чтобы проявить интерес как к постмодернизму, так и к его существенно от него отличному дополнению — постколониализму. Прежде всего в первом присутствует гораздо больший евроцентристский уклон, а также теоретический и эстетический акцент на всем локальном и случайном, почти декоративная невесомость истории, пастиш и помимо всего прочего — консумеризм. Самыми ранними исследователями постколониализма были такие выдающиеся мыслители, как Анвар Абдель Малик, Самир Амин, К. Л. Р. Джеймс. Почти все их

* *Magdoff*. Globalisation — To What End? // *Socialist Register* 1992. *New World Order?* / Eds Ralph Milliband and Leo Panitch. N. Y.: Monthly Review Press, 1992. P. 1–32.

** *Miyoshi*. A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State // *Critical Inquiry*. Summer 1993. Vol. 19, no 4. P. 726–751; *Dirlik*. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism // *Critical Inquiry*. Winter 1994. Vol. 20, no 2. P. 328–356.

работы основывались на изучении доминирования и контроля, рассматриваемых либо с точки зрения полностью обретенной политической независимости, либо — незавершенного либерационистского проекта. Хотя Жан-Франсуа Лиотар в одном из самых известных программных заявлений постмодернизма подчеркивает исчезновение больших нарративов (метанарративов) эмансипации и просвещения,⁷ во многих работах первого поколения постколониальных ученых и художников делается совершенно иной акцент: метанарративы все же остаются, даже если их осуществление и реализация в настоящее время временно приостановлена или отсрочена. Это важное различие, которое связано с актуальными экономическими и политическими императивами постколониализма и относительной обособленностью постмодернизма, сказывается на разности подходов и результатов, хотя все же между ними существует и некоторое пересечение (например, в методе «магического реализма»).

По-видимому, неверно было бы утверждать, что в большинстве из лучших постколониалистских работ, которые в большом количестве появились с начала 1980-х, отсутствовал акцент на локальном, региональном и случайном. Он, конечно же, был. Однако, как мне кажется, более интересна связь их основных принципов с универсальными проблемами, которые касаются эмансипации, пересмотра отношения к истории и культуре, широко распространеного использования повторяющихся (*recurring*) теоретических моделей и стилей. Их лейтмотивом была последовательная критика евроцентризма и патриархата. В 1980-х годах в американских и европейских кампусах и студенты, и преподаватели усердно занимались расширением так называемых основных учебных планов, чтобы включить туда работы женщин, неевропейских художников и мыслителей, в общем, «подчиненных». Это сопровождалось важными изменениями в подходе к страноведению, прежде всецело находившихся в руках классических

ориенталистов и аналогичных фигур в других областях. Антропология, политология, литература, социология и в первую очередь история испытали на себе влияние всестороннего критического анализа источников, теоретических новаций и отказа от европоцентристской перспективы. Возможно, самый блестящий труд, связанный с подобной переоценкой ценностей, был проделан не в области исследований Среднего Востока, а в индологии с появлением *Subaltern Studies*?⁸ — группы замечательных ученых и исследователей во главе с Ранаджитом Гухой (Guha). Их целью была революция (ни больше, ни меньше) в историографии, а ближайшей задачей — борьба с доминированием в индийской историографии националистической элиты и признание важной роли в истории городских бедняков и сельских масс. Думаю, было бы неправильно напрямую связывать эту главным образом академическую работу с «международным» неоколониализмом. Следует принять во внимание достижения этой группы, не забывая при этом о возможных подводных камнях.

Особенно меня интересовало включение в сферу постколониализма проблем географии. В конце концов «Ориентализм» — исследование, основанное на переосмыслении того, что в течение веков считалось непреодолимой пропастью, разделяющей восток и запад (East and West). Моя цель, как я сказал выше, заключалась не столько в том, чтобы снять различие само по себе — кто же может отрицать конструктивную роль и национальных, и культурных различий в отношениях между людьми, — сколько бросить вызов представлению о том, что подобные различия непременно подразумевают враждебность, навеки фиксированный и реифицированный набор противоположных сущностей и все вытекающее отсюда знание в целом. В «Ориентализме» я призывал по-новому взглянуть на разделения и конфликты, из поколения в поколение порождавшие враждебность, войны и имперский контроль. И в самом деле, одним из самых интересных ре-

зультатов постколониальных исследований было новое прочтение канонических культурных текстов не с целью принизить или очернить их, но с тем, чтобы заново исследовать их основные предпосылки, преодолевая узкие рамки бинарной оппозиции «господин—раб». В этом же ключе шло воздействие поразительно многоплановых романов, вроде «Полуночных детей» Рушди, рассказов К. Л. Р. Джеймса, поэзии Эме Сезера и Дерека Уолкотта (Aimé Césaire, Walcott), которые привнесли смелые новаторские новации в художественную форму, воплотившие в себе переоценку исторического опыта колониализма, возрожденного и преобразованного в новую эстетику распределения и зачастую трансцендентного переформулирования.

Похожие результаты можно найти в работе ряда известных ирландских писателей, которые в 1980 году создали группу под названием «Field Day» (Знаменательный, счастливый день). В предисловии к сборнику их работ говорится:

(авторы) полагали, что *Field Day* может и должен внести свой вклад в разрешение существующего кризиса с помощью анализа распространенных мнений, мифов, стереотипов, которые стали одновременно и симптомом и причиной нынешней ситуации (между Ирландией и Севером). Крах конституционных и политических соглашений, обострение насилия, на подавление или сдерживание которого эти меры были направлены, делает такой анализ еще более настоятельным на Севере, нежели в Республике... Поэтому компания решила осуществить ряд публикаций, начав с серии памфлетов (в дополнение к внушительному ряду поэм Симуса Хини, эссе Симуса Дина, пьес Брайана Фрила и Тома Полина), направленных на исследование природы ирландской проблемы и благодаря которым она могла бы быть разрешена более успешно, чем прежде.*

* Ireland's Field Day. London: Hutchinson, 1985. P. vii—viii.

Идея переосмысления и переформулирования исторического опыта, который некогда был основан на географическом разделении народов и культур, находится теперь в самом центре целого потока академических и критических работ. Ее можно увидеть, по крайней мере, в трех следующих текстах: «По ту сторону арабов и евреев: пересоздаем левантийскую культуру» Амиела Алкалея, «Черная Атлантика: современность и двойное сознание» Пола Гилроя и «Подчиненные другим: британские писательницы и колониальное рабство, 1670–1834 гг». Мойры Фергюсон.* В данных работах подвергаются переосмыслению те сферы, которые раньше считались исключительным достоянием одного народа, пола, расы или класса. Авторы показывают, каким образом в эти сферы включаются другие. Левант, который на протяжении длительного времени воспринимался как поле битвы? между арабами и евреями, в книге Алкалейя предстает как общая средиземноморская культура обоих народов. Согласно Гилрою, похожий процесс меняет — а на деле удваивает — наше восприятие Атлантического океана, который прежде воспринимался как исключительно европейский путь. Заново обращаясь к исследованию взаимоотношений английских рабовладельцев и африканских рабов, Фергюсон предлагает более сложную модель, разделяя белую женщину и белого мужчину и вычлняя таким образом новый слой унижений и тягот в Африке.

Я мог бы привести еще больше примеров. Однако на этом завершу, отметив кратко, что, хотя враждебность и несправедливость все еще существуют (что и пробудило мой интерес к ориентализму как культурному и политиче-

* *Alcalay, Amiel*. Beyond Arabs and Jews: Re-making Levantine Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; *Gilroy, Paul*. The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 1993; *Ferguson, Moira*. Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670–1834. London: Routledge, 1992.

скому феномену), сейчас уже по крайней мере признано, что это не извечный порядок вещей, а определенный исторический опыт, чей конец, или, по крайней мере, частичное смягчение не за горами. Оглядываясь назад с расстояния этих наполненных событиями пятнадцати лет и принимая во внимание новые серьезные попытки интерпретаций и научных исследований, направленных на то, чтобы освободить мысль и человеческие отношения от оков империализма, понимаешь, что у «Ориентализма» есть по крайней мере, одно достоинство: он открыто вступил в борьбу, которая, разумеется, продолжается совместно и на «Западе», и на «Востоке».

Эдвард Саид,
Нью-Йорк, март 1994

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ *De Нерваль, Жерар* (1808–1855), настоящее имя Жерар Лабрюни (Labrunie) — французский поэт-романтик, чье творчество и жизнь предвосхитили эстетику символизма и сюрреализма. Неудачный роман с актрисой Жени Колон, которая в итоге вышла замуж за другого и некоторое время спустя умерла, переменял его жизнь. После ее смерти в 1836 году Нерваль отправился в путешествие по Леванту, результатом которого стало его лучшее произведение «Путешествие на Восток» («Voyage en Orient») — путевой дневник, в котором затрагиваются также древняя мифология, символика и религия. На его творчество наложило отпечаток тяжелое душевное расстройство. Балансируя на грани безумия, Нерваль считал сны и видения средством связи между миром повседневности и миром сверхъестественным. В период наибольшей творческой продуктивности создал ряд произведений, полных причудливых видений и потусторонних ассоциаций (сборник «Химеры»). Окончил жизнь самоубийством.

² Для характеристики Востока Саид использует два термина *East* и *Orient*, из которых первый чаще обозначает восток, скорее, как географическое понятие, а второй — как событие культуры, с чем и связано название данной работы. Это различие в дальнейшем передается написанием слова «восток» в географическом смысле со строчной буквы, а «Восток» как события культуры — с прописной. Саид иногда использует симметричное различие и для запада и Запада — *West* и *Occident*, хотя значительно реже и менее последовательно.

³ *Ближним Востоком* называют территории западной Азии и северо-восточную часть Африки, на которых расположены Египет, Судан, Турция, Кипр, Израиль, Иордания, Ливан, Сирия, Ирак, Саудовская Аравия и другие страны Аравийского п-ова.

Средним Востоком (это наименование используется преимущественно в западно-европейской и американской литературе) называют страны Ближнего Востока вместе с Ираном и Афганистаном, в противоположность Дальнему Востоку. Это членение было введено западными географами и историками: Ближний Восток — ближайший к Европе регион, простирающийся от Средиземного моря и до Персидского залива, Средний Восток — от Персидского залива до Юго-Восточной Азии, Дальний Восток — тихоокеанские регионы.

⁴ *Паниккар, Кавалам Мадхава* (1895–1963) — индийский государственный деятель, дипломат и ученый. В центре его научных интересов было европейское влияние в Азии.

⁵ *Уильямс, Реймонд* (1921–1988) — английский писатель, литературовед и социолог. В работах «Культура и общество» (1958), «Долгая революция» (1961) дал конкретно-исторический анализ английской культуры.

⁶ *Лоуф, Роберт* (1710–1787) — англиканский епископ, внес существенный вклад в развитие библеистики. В своих оксфордских лекциях по «Священной поэзии иудеев», опубликованной на латыни в 1753 году, внес значительный вклад в понимание поэзии Ветхого завета, раскрыв законы построения параллельных структур, когда идея, выраженная в одной части строки, уравновешивается идеей в других ее частях.

Айххорн, Йоганн Готфрид (1752–1827) — немецкий библеист и ориенталист, преподавал в университетах Йены и Геттингена, автор одного из первых научных сравнений библейских текстов с другими семитскими текстами. Его главный труд «Историко-критическое введение в Ветхий Завет» (3 т.) и соответствующая работа по Новому Завету (5 т.).

Михаэлис (Michaelis), Йоганн Давид (1717–1791) — немецкий протестантский библеист. Большое влияние на него оказала английская экзегетика. Ему принадлежит немецкий перевод Библии, вышедший в 15-ти т. (1769–1792), к которому примыкает «Введение в Божественные Писания Ветхого Завета» (1787). Внес заметный вклад в развитие филологических исследований Библии.

⁷ *Де Саси, Сильвестр (de Sacy)* — известный французский ученый-востоковед, один из участников расшифровки иероглифов Розеттского камня.

Шампольон, Жан-Франсуа (1790–1832) — французский ученый-востоковед, основатель научной египтологии, внес решающий вклад в расшифровку иероглифов Розеттского камня.

Бопп, Франц (1791–1867) — немецкий лингвист, доказавший значимость санскрита для сравнительного анализа индоевропейских языков. Автор Санскритской грамматики (1827) и санскрито-латинского словаря (1830).

Джонс, Уильям (1746–1794) — английский ученый-востоковед, см. примеч. 67 к гл. 1.

⁸ Концепты *презентации* и *репрезентации* занимают весьма существенное место в современной европейской традиции. В первом приближении их соотношение можно выразить следующим образом: в отличие от презентации, которая понимается как присутствие или наличие, репрезентация принципиально вторична, «запаздывает». В известной мере позиция репрезентации оказывается альтернативной презентации, поскольку в ней проявлена тенденция вытеснять непосредственный предмет исследования, замещая его разнообразными сконструированными активностью субъекта образами (именно с этим моментом и связано использование данных концептов Э. Саидом). Если позитивистская линия настаивала на том, что мир непосредственно дан наблюдающему сознанию, то противоположная линия, идущая от европейского рационализма XVII–XVIII веков, демонстрировала принципиально опосредованный характер связи субъекта и объекта. В конечном итоге оказывается, что по существу мы имеем дело не столько с соотношением презентации с репрезентацией, сколько с различными репрезентациями, что в итоге подрывает перспективы познавательной деятельности. Э. Саид занимает в этой проблеме более умеренные позиции, делая акцент на вторичности и производности всего корпуса ориенталистского знания, что отчасти обусловлено трудностями проникновения в существенно отличающуюся от европейской традиции культуру, но в большей степени задается исходными установками ориентализма, согласно которым Восток все равно не в состоянии говорить (презентировать) сам за себя, и он нуждается в том, чтобы за него говорили (репрезентировали его) другие — прежде всего европейская наука. Основные критические стрелы Э. Саида как раз и направлены на демонстрацию ущербности такой методологической и мировоззренческой позиции.

⁹ За неимением лучшего (*фр.*).

¹⁰ *Маркс К.* 18 брюмера Луи Бонапарта // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 8. М., 1957. С. 208.

Глава 1

¹ *Бальфур, Артур Джеймс* (1848–1930) — английский государственный деятель, выходец из высших слоев английской аристократии, член консервативной партии. Неоднократно входил в состав правительства, премьер-министр Великобритании в 1902–1905; секретарь министерства иностранных дел (1916–1919). Яркий противник Гомруля (движение за самоуправление Ирландии), получил известность жестокими расправами над восставшими ирландцами. Яркий мастер парламентских дебатов, в 1891 году стал лидером Палаты общин и первым лордом казначейства в рамках команды лорда Солсбери. Известен своим заявлением, в котором выразил официальную поддержку Британией сионизма и движения за создание еврейского национального очага в Палестине (Декларация Бальфура). В 1904 году правительство Бальфура заключило с Францией договор, ставший основой Антанты.

² Единица административно-территориального деления графства Йоркшир. Существовала до 1974 года.

³ В 1876 году титул императрицы Индии приняла королева Виктория.

⁴ *Англо-афганские войны*, (1838–1842, 1878–1880, 1919), в ходе которых Британия намеревалась установить свое влияние в Афганистане и противостоять расширению Российской империи. 1-я война окончилась поражением Великобритании, 2-я — установлением английского контроля над афганской внешней политикой, после 3-й войны Великобритания признала независимость Афганистана.

Зулусская война (1879) — шестимесячная военная кампания, которая завершилась решительной победой англичан над зулусами. Зулусский вождь Кетчвайо собрал дисциплинированную армию численностью 40–60 тыс. чел. и выступил против британской гегемонии. Карательная экспедиция англичан, организованная без необходимых мер предосторожности, потерпела неудачу, ок. 800 чел. было убито и захвачено 1000 винтовок. Прибывшее британское подкрепление отбросило зулусские войска. Однако в это время произошел весьма неприятный для англичан инцидент, нанесший их репутации существенный урон. В поисках приключений к английским войскам присоединился сын французского императора Наполеона III, которого бонапартисты прочили на французский трон. Он явно недооценил противника и в ходе внезапного нападения зулусов на британские войска был убит. Англичане все же довели кампанию до победного

конца, зулусские войска были разбиты в бою при Улунди, а территории Зулуленда были присоединены к британской колонии Наталь.

⁵ *Гордон, Чарльз Джордж* (1833–1885) — английский генерал. В 1863–1864 командовал армией, подавлявшей Тайпинское восстание в Китае. В 1877–1879, 1884–1885 английский губернатор Судана. Участвовал в подавлении восстания махдистов. Убит при штурме Хартума махдистами.

Фашодский кризис 1898 года — конфликт между Великобританией и Францией, вызванный борьбой за колониальное господство в Африке. Возник после захвата французским военным отрядом селения Фашода на Верхнем Ниле, что создало угрозу британским позициям в этом районе. Неготовность к войне вынудила французское правительство вывести отряд из Фашоды и отказаться от претензий на долину Нила в обмен на некоторые компенсации в Центральной Африке.

Битва при Омдурмане (2 сентября 1898 года) — решительное военное столкновение, в котором англо-египетские войска под командованием Герберта Китченера нанесли поражение силам махдистского лидера 'Абд Алла. Силы махдистов были довольно велики (40 тыс. чел.), однако их примитивное оружие не могло сравниться с вооружением англо-египетских войск. Потери махдистов составили 10 тыс. убитыми, 10 тыс. ранеными и 5 тыс. было взято в плен. Общие британские потери составили 500 человек. Результатом сражения был распад армии 'Абд Алла, изгнание махдистов из Судана и установление там британского доминирования.

Англо-бурская война (11.10.1899–31.05.1902) — война между Великобританией и двумя бурскими республиками — Южно-африканской (Трансвааль) и Оранжевым свободным государством. Важнейший этап продолжавшейся около 100 лет борьбы за утверждение британского господства в Южной Африке. В результате войны обе республики были превращены (1902) в английские колонии.

⁶ *Тайнсайд* (*Tyneside*) — графство на северо-востоке Англии, наименование происходит от названия двух рек, Тайна и Вза.

⁷ Э. Саид широко использует прилагательное «восточные» (*Oriental*), часто субстантивируя его. В зависимости от контекста, мы переводим это как «восточные народы» или «восточный человек», поскольку, согласно базовой догме ориентализма в изложении Саида, Восток везде и всегда по существу остается тем же самым.

⁸ *Полковник Араби*, или *Араби-паша* (1839–1911) — египетский националист, возглавивший движение против иностранного вмешательства в политику Египта. Еще в начале своей военной карьеры Араби-паша присоединился к тайному обществу, ставившему своей

целью устранение монополии на занятие высших армейских должностей со стороны турецких и черкесских офицеров. В 1881 году поднял мятеж с этой целью. В дальнейшем было сформировано националистическое правительство Махмуда Сами ал-Баруди, в котором Ораби занимал пост военного министра. Под националистическим лозунгом «Египет для египтян» он вскоре стал буквально национальным героем. Хедиф (титул правителей Египта с XIX века) Тофик, уstraшенный популярностью Ораби, обратился за военной помощью к Англии и Франции. В ответ Ораби объявил Тофика предателем и, будучи главнокомандующим египетской армией, организовал вооруженное сопротивление. Армия Ораби была разбита 13 сентября 1882 года, сам Ораби попал в плен и был присужден военным судом к смертной казни, замененной пожизненным изгнанием на Цейлон. В 1901 году ему было позволено вернуться в Египет.

⁹ *Over-baring* — игра слов: *baring* — вскрытие, обнажение пласта и также фамилия Бэринга; *over* — означает чрезмерность этого действия.

Бэринг, Эвелин, лорд Кромер (1841–1917) — британский администратор и дипломат, чье 24-летнее управление Египтом в качестве генерального консула и представителя Британии (1883–1907) оказало существенное влияние на развитие Египта как современного государства.

¹⁰ *Шиллуки* — нилотское племя, обитающее на западном берегу Нила между озером Но и 12° северной широты на юге Судана, оседлый пастушеский народ.

¹¹ В положении ученика (*лат.*).

¹² «Возвращение Астреи» — так называется поэма Джона Драйдена, посвященная им реставрации на английском престоле короля Карла II (1660). *Астрея* (букв. Звездная) — в греческой мифологии дочь Зевса и Фемиды, богиня правосудия, сестра Стыдливости.

¹³ *Вольне, Константен Франсуа де Шассобев, граф (Volney)* (1757–1820) — историк и философ, чьи труды подвели итог рационализму исторической и политической мысли XVII века. В студенческие годы часто посещал салон мадам Гельвеций, вдовы философа, и был лично знаком с Гольбахом и Б. Франклином. В наиболее известной из его работ «Руины, или Размышления о смене империй» он рассматривает революции как результат нарушения принципов естественного права и религии, равенства и свободы.

¹⁴ Западная часть Малайзии.

¹⁵ *Кине, Эдгар (Quinet)* (1803–1875) — французский поэт, историк и политический философ, внесший существенный вклад в развитие традиций либерализма во Франции.

¹⁶ Описание Египта (*фр.*).

¹⁷ Азиатское общество (*фр.*), Королевское азиатское общество (*англ.*), Немецкое восточное общество (*нем.*), Американское восточное общество (*англ.*), соответственно.

¹⁸ Сокровища Востока (*нем.*).

¹⁹ Этот метод, введенный в научный обиход в фонологии Н. Трубецкого и в сравнительной лингвистике Р. Якобсона, впоследствии в работах К. Леви-Строса стал одним из базовых методов структуралистского исследования.

²⁰ Современный Восток (*итал.*).

²¹ Разделение культур стыда и культур вины введено Р. Бенедикт в ее известной работе о японском характере «Хризантема и меч». Культуры вины (примером такой культуры является европейская христианская культура) ориентируют индивида на внутреннее сознание своего греха, что наиболее ярким образом воплощается в событии исповеди. Напротив, культуры стыда (например, японская культура) ориентированы на мнение окружающих, поэтому в большей степени ориентируют индивида на то, как он выглядит в глазах группы, а не на внутреннее переживание. Для такой культуры гораздо важнее «казаться», чем «быть».

²² Симметричная форма от «ориентализма», Occidental (*лат.*) — западный.

²³ Век Людовика XIV был веком эллинизма, ныне же — век ориентализма (*фр.*).

²⁴ «27 лет истории исследования Востока» (*фр.*).

²⁵ См. прим. 2 к Введению.

²⁶ *Бендис* — фракийская богиня Луны, греки обычно отождествляли ее с Артемидой. Помимо областей, непосредственно примыкающих к Фракии, культ Бендис получил значительное распространение только в Афинах. Накануне Пелопонесской войны афиняне не позволили основать святилище богини и вскоре после этого установили в ее честь государственный праздник, Бендидеи. Первое празднование состоялось в 429 году до н. э. Празднование включало в себя два шествия, скачки с факелами и ночную службу. Бендис упоминается в «Государстве» Платона.

Кибела — богиня фригийского происхождения, культ которой был распространен в Греции. Иногда отождествлялась с титанидой Реей. Ее культ требовал от служителей полного подчинения, самозабвения, доходящего до экстаза. Жрецы Кибелы наносили в таком состоянии друг другу кровавые раны, а некоторые оскотпляли себя. Кибела появлялась на колеснице с короной в виде зубчатой башни

на голове, в окружении корибантов и куретов, диких львов и пантер.

Сабазий — фригийское божество, в греческой мифологии его часто отождествляли с Дионисом-Загреем, сыном Зевса-змея и Персефоны. Культ Сабазия распространился в Греции с V века до н. э.

Адонис — в греческой мифологии божество финикийско-сирийского происхождения с ярко выраженными растительными функциями, связанными с периодическим умиранием и возрождением. Культ Адониса существовал в Финикии, Сирии, Египте, на о-вах Кипр и Лесбос. В Библие было святилище Афродиты, где проводились оргии в честь Адониса, сопровождавшиеся священной проституцией. Первый день празднеств был посвящен плачу, второй — радости от воскресения. В Греции культ Адониса распространился в V веке до н. э.

Исида — в египетской мифологии богиня плодородия, воды и ветра, символ женственности и семейной верности. После убийства своего мужа Осириса Сетом, она, найдя тело, погребла его и, зачав от мертвого, родила сына Гора. Культ Исиды получил широкое распространение в греко-римском мире. Культ Исиды повлиял и на христианскую иконографию — образ богородицы с младенцем на руках восходит к образу Исиды с младенцем Гором.

²⁷ *Поло, Марко* (ок. 1254–1324) — венецианский купец, путешественник и писатель. Выходец из далматинских славян, вместе со своим отцом и дядей Марко отправился в 1271 году в возрасте 17 лет в очередное торговое предприятие, продлившееся почти четверть века. Из Венеции они попали в Акку (Палестина), оттуда в порт Айас (южное побережье Азии), пересекли Армянское нагорье и спустились по Тигру до порта Басра. Далее Поло добрались до Тебриза и через Керман прибыли в Ормуз. Затем, пройдя с караваном вдоль южных предгорий Гиндукуша, они за 12 дней преодолели Памир и спустились в оазис Кашгар. Обогнув пустыню Такла-Макан, через пески Кумтаг они проследовали в долину реки Шулэхэ и добрались до китайского города Ганьчжоу (Чжань). В 1274 году Марко поступил на службу к монгольскому великому хану Хубилаю. Более 15 лет жили Поло в Китае, занимаясь торговлей. Марко, находясь на службе у хана, неоднократно пересекал Восточный Китай. В Венецию Поло вернулся в 1295 году морем через Тебриз, сопровождая по поручению Хубилая царевну, выданную замуж за правителя Персии. В 1297 году Марко Поло, участвуя в морском сражении между Венецией и Генуей, попал в плен. В тюрьме в 1298 году его рассказы о путешествиях записал один из товарищей по заключению, благодаря чему европейцы получили некоторое представление о Китае, Японии, островах Ява и Су-

матра, Цейлоне и Мадагаскаре. Большую роль книга Марко Поло сыграла в истории Великих географических открытий, став настольной книгой для картографов, выдающихся португальских и испанских мореплавателей, в том числе и для Христофора Колумба.

²⁸ *Лодовико ди Вартема* (ок. 1465–1517) (лат. *Vartomanus*, или *Vertomannus*) — итальянский путешественник и авантюрист. Сделал ряд значительных открытий (в особенности в Аравии) и множество ценных наблюдений над обычаями и традициями народов, чьи земли он посетил. Вартема был человеком исключительной находчивости, что не раз помогало ему выпутаться из сложных ситуаций. Он отплыл из Венеции в конце 1502 года, побывал в Александрии и Каире, далее проследовал вдоль сирийского побережья, стал первым христианином, который смог совершить паломничество в Мекку (что для немусульманина было смертельно опасным). В своих записках Вартема дает тщательное описание как городов, так и религиозных обычаев и ритуалов. После он этого присоединился к группе индийских паломников и отправился в Индию. Однако по пути в Адене был арестован и заключен в тюрьму как христианский шпион. Заступничество одной из жен султана, а также симуляция безумия позволили ему выбраться из тюрьмы. Затем он пешком прошел ок. 965 км по юго-восточным нагорьям Аравийского полуострова, посетил г. Сана в Йемене. Затем он направился в Персию. В Ширазе повстречал купца, знакомого ему по паломничеству в Мекку. Вместе они совершили безуспешную попытку попасть в Самарканд, а затем отправились по морю в Индию, дошли до Камбейского залива и Гоа. Вартема посетил также Биджапур, добрался до Цейлона и юго-восточной Индии, откуда дошел до Пегу, столицы царства Мон на территории нынешней Мьянмы (Бирмы). Из Малакки через юг Малайского полуострова он вернулся в Индию летом 1505 года. В конце путешествия, пытаясь вернуться в Европу, присоединился к португальскому гарнизону в Каннаноре на Малабарском побережье Индостана, сражался на стороне Португалии, получил за заслуги звание рыцаря. В 1507 году через мыс Доброй Надежды вернулся в Европу. Его путевые записки «*Itinerario de Ludouico de Varthema Bolognese...*» (1510) имели большую популярность и были переведены на многие европейские языки. Рассказы о приключениях Вартема на Ближнем Востоке и в Азии обрели широкую известность и принесли ему славу при жизни.

Пьетро делла Вале (1586–1652) — итальянский путешественник по Персии и Индии, в письмах оставил подробные заметки о своих путешествиях. Дав обет совершить паломничество в Святую Землю,

в 1614 году он отплыл из Венеции в Стамбул, где находился в течение года, изучая турецкий язык. В 1615 году через Александрию и Каир направился в Иерусалим. После посещения святых мест отправился дальше через Дамаск в Багдад, где женился на христианке из Сирии, дошел до Исфахана в Персии. Был принят при дворе шаха Аббаса I, затем продолжил путешествие вместе с женой. После смерти жены в 1621 году в районе Персеполя (Персия) он повсюду возил с собой ее забальзамированные останки. Добрался в 1623 году до Сурата (Индия), затем около года добирался по побережью на юг до Каликута (Кожикода). После этого через Басру, южную Месопотамию, через пустыню Алеппо (Сирия) в марте 1626 года претерпев многочисленные лишения, добрался до Рима. Ему посвятил обширный комментарий в своем «Западно-восточном диване» Гете.

²⁹ *Мандевиль (Mandeville), Джон (Жан де)* (ок. 1300–1372) — предполагаемый автор собрания историй о путешествиях под названием «Путешествия сэра Джона Мандевилля», содержащего описания подлинных морских и сухопутных путешествий, снабженных дополнениями сэра Джона и выдаваемые им за свои. Настоящий автор историй доподлинно не известен. Книга впервые вышла по-французски (1356–1357) и вскоре была переведена на многие другие европейские языки.

³⁰ *Иоанн (Хуан) Сеговийский* (ум. ок. 1458), испанский теолог, профессор университета в Саламанке. В 1432 году был направлен университетом и королем Хуаном II на Базельский собор, где был одним из наиболее ярких выразителей позиции главенства собора над Папой. Поначалу он пытался смягчить противостояние между собором и папой Евгением IV, с которым был лично знаком прежде, но затем принял сторону радикально настроенных представителей. В итоге в октябре 1437 года Евгений IV был низложен собором, а в 1439 году объявлен еретиком. Хуан вошел в комитет, призванный избрать нового папу — антипапу Феликса V. В награду за поддержку был назначен Феликсом V кардиналом и представителем папы на ряде соборов. В 1449 году отказался от кардинальского сана и удалился в монастырь в Испании. Помимо подробного изложения истории Базельского собора, известен работой, направленной на опровержение Корана («De mittendo gladio in Saracenos») (1476).

Николай Кузанский (1410–1464) — кардинал, математик, ученый-экспериментатор и философ-гуманист. На Базельском соборе 1432 года первоначально отстаивал позицию главенства решений собора над Папой. Но в 1437 году, видя отсутствие единодушия у

участников собора, разочаровался в своей прежней позиции и стал одним из наиболее ревностных сторонников Евгения IV.

³¹ *Папа Пий II*, в миру Энеа Сильвио Пиколомини (1495–1464) — папа римский с 1458 года. В юности получил известность как гуманист и поэт.

³² *Ариане* — христианская секта в IV–VI веках. Ее основатель — священник Арий (ум. в 336) из Александрии. Ариане не принимали один из основных догматов официальной христианской церкви о единственности Бога-отца и Бога-сына (Христа); по учению Ария, Христос как творение Бога-отца есть существо, стоящее ниже его. Он утверждал, что Сын не вечен, не существовал до рождения, не был безначальным. Признать Сына «частью единосущного» для Ария значит считать «Отца сложным, и разделяемым, и изменяемым». Константин Великий, овладев после победы над Лицинием (324) Востоком, попытался остановить «пустые споры». Для этого потребовался собор, который был созван в Никее в 325 году. После долгих споров восторжествовало так наз. омоусианство — учение о единственности Троицы, что выражено в Никейском символе веры. Арий был отлучен от церкви. Правда, борьба этих направлений продолжалась еще длительное время, и арианство вторично было осуждено на соборе 381 года. Но и после этого длительное время оно продолжало сохранять влияние. Существует трактовка арианства как результата влияния восточных религиозных традиций на христианства.

³³ *Шеба* (Саба, Сабейское царство) — государство в Южной Аравии в I тыс. до н. э. — I пол. I тыс. н. э. С сер. I тыс. до н. э. (с перерывами) подчинило всю территорию Южной Аравии. В ветхозаветной традиции Саба — волшебная страна, где песок дорожке золота, где растут деревья из Эдемского сада, а люди не знают войн.

В Ветхом Завете примечателен эпизод с *царицей Савской*, легендарной правительницей Сабейского царства. Прослышав о славе царя Соломона, она пришла испытать его загадками и изумилась его мудрости (3 Царств 10, 1–13). По некоторым легендам, у нее были козлиные ноги (отголосок зооморфных мотивов), чтобы проверить, так ли это, Соломон заставил ее пройти по хрустальному полу, который царица приняла за озеро. В мусульманской традиции имя царицы Савской — Билкис.

³⁴ *Пресвитер Иоанн* (старец Иоанн) — легендарный христианский правитель Востока, популярный персонаж многих средневековых хроник и традиций, долгожданный предводитель похода против мусульман. Считалось, что он несторианин (т. е. член независимой восточно-христианской церкви, не признававшей власти

Константинопольского патриарха), король-священник, чье царство лежало «далеко на Востоке, за Персией и Арменией», персонаж многочисленных легенд, уходящих корнями в образ «старца Иоанна» Нового Завета.

³⁵ «*Песнь о Роланде*» (Chanson de Roland) — средневековая французская эпическая поэма (ок. 1100), ее автор предположительно норманнский поэт Тюрольд (Turold). Хотя исторический маркграф Роланд погиб в битве с басками в Испании в ущелье Ронсеваль в 778 году, в поэме речь идет о покорении Карлом Великим Сарагосы, коварстве мавров и повелителя Сарагосы Марсилия, предательстве Гвенелона и последнем подвиге племянника Карла рыцаря Роланда.

«*Поэма о моем Сиде*» (El cantar de Mio Cid) — испанская эпическая поэма сер. XII века, один из памятников средневековой испанской литературы. В поэме повествуется об опале и последующем оправдании кастильского рыцаря Родриго Диаса де Бивара (1043–1099), прозванного Сидом. Покинув пределы Кастилии, Сид собрал воинство отважных авантюристов и взял и разграбил несколько мавританских городов, совершив при этом чудеса храбрости и собрав богатые трофеи.

Поэма создавалась на протяжении XII века (первая версия — 1140 год, последняя — конец столетия). Созданию поэмы предшествовали латинская монастырская хроника «История Родерика Ратоборца» (1110), латинская поэма «История Родерика», возникшая еще при жизни Сида, а также начинавшиеся складываться народные предания о Сиде и небольшие песни о его деяниях. Авторами поэмы считаются одного или двух человек (в науке по этому поводу нет единства).

³⁶ Восточная библиотека (фр.).

³⁷ *Галлан, Антуан* (1646–1715) — французский востоковед, автор адаптации сказок «Тысяча и одна ночь» (вольное переложение было выполнено с сирийской рукописи), перевел Коран на французский язык, в 1694 году опубликовал собрание изречений, афоризмов и максим восточной мудрости.

³⁸ *Сэйл, Джордж* (ок. 1697–1736) — английский ориенталист. Автор английского перевода Корана (1734).

Оккли, Саймон (1678–1720) — английский ориенталист. Занимал пост профессора арабистики в Кембриджском университете. Отстаивал важность знания восточных языков для изучения теологии. Имел большую семью, и под конец жизни финансовые обстоятельства стали настолько запутанными, что он попал в долговую тюрьму, где и скончался. Главное произведение — «История сарацинов» в 2-х т. (1708–1718) (предисловие ко 2-му тому было написано уже в

кембриджской тюрьме). Труд охватывает период от смерти Мохаммеда в 632 году до 705 года.

³⁹ *Хоттингер, Иоганн Генрих (Hottinger)* (1620–1667) — швейцарский гебраист. В разное время был профессором кафедр церковной истории, восточных языков, логики и риторики в университете Цюриха, профессором каф. толкования Ветхого Завета и восточных языков в Гейдельберге.

⁴⁰ Наше время (*фр.*).

⁴¹ В высшей степени (*фр.*)

⁴² Согласно мусульманским легендам, сотворению Адама предшествовали многие поколения живых существ, которыми правили государи (султаны), называемые Солиманами (Сулейманами). Последним из них был Джиан бен Джиан, царствовавший непосредственно перед сотворением Адама (D'Herbelot. P. 820). Этот сюжет вслед за д'Эрбело использовал также и У. Бекфорд в своем романе «Ватек» (рус. пер. *Уолпол. Казот. Бекфорд. Фантастические повести*. М.: Наука, 1967). См. также примеч. 12 к гл. 2 наст. издания. Аналогичный сюжет, хотя и менее развитый, присутствует в Ветхом Завете (Быт. 1:27).

⁴³ Извращенное учение Магомета, которое принесло такой вред христианству (*фр.*).

⁴⁴ Полезный и приятный (*фр.*).

⁴⁵ *Скалигер, Жозеф Жюст* (1540–1609) сын французского врача и философа итальянского происхождения Юлия Цезаря Скалигера, филолог и историк, чьи работы по хронологии внесли значительный вклад в исторические и классические исследования. Помимо латыни и греческого и основных современных европейских языков самостоятельно изучил древнееврейский, арабский, сирийский и персидский языки.

Эрпений (Эрпениус), Томас (Томас Ван Эрп) (1584–1624) — известных голландский ориенталист. Его можно считать основателем голландской ориенталистской школы XVII века. Получив степень магистра искусств в Лейденском университете, по совету Скалигера параллельно с теологией стал изучать восточные языки. Во время пребывания в Париже свел дружбу с Исааком Казубоном (Casaubon), которая длилась всю жизнь. На собственные средства организовал типографию восточных языков и подготовил набор арабских шрифтов высокого качества, что позволило осуществлять издания многих арабских текстов в Европе. В 1613 году занял пост профессора восточных языков в Лейденском университете. Составил грамматику арабского языка, которая оставалась стандартным учебником вплоть до начала XIX века. Выполнял некоторые дипломатиче-

ские поручения, связанные с арабскими государствами, что снизило ему широкую известность и высокую репутацию по всей Европе. В конце жизни готовил издание Корана с латинским переводом и комментариями.

Голий (Голиус), Якоб (Якобо Голио) (1596–1667) — один из видных голландских ориенталистов XVII века. Изучал арабский язык в Лейденском университете под руководством профессора кафедр восточных языков Томаса Эрпеня (1584–1624), которого впоследствии сменил на этом посту. Также занимал пост профессора кафедры математики. Совершил путешествие по Аравии и Сирии, где помимо прочего собирал древние восточные рукописи для университетской библиотеки в Лейдене и для своей частной коллекции. Помимо ряда исторических работ, составил арабо-латинский словарь и собрание арабских пословиц. После его смерти преемника на посту профессора кафедры математики удалось найти быстро, однако пост профессора кафедры восточных языков оставался вакантным в течение 40 лет.

⁴⁶ Восточная тема, восточная материя (*лат.*)

⁴⁷ *Ариане* — см. примеч. 32 к гл. 1.

Павликиане (паулинисты) — дуалистическая христианская секта, возникшая в Армении в VII веке, испытала непосредственное влияние маркионства, гностического движения эпохи раннего христианства, и манихейства. Основа учения павликиан состоит в утверждении дуальности мира, существовании злого и доброго Бога, причем творцом и правителем мира является именно злой Бог, а доброму Богу принадлежит лишь будущий мир. Исходя из этого они утверждали, что Иисус в действительности не мог быть сыном Марии, поскольку добрый Бог не мог облечься плотью и стать человеком. Они почитали Евангелие от Луки и послания ап. Павла, отвергали Ветхий Завет и послания ап. Петра. Боролись также против иерархии церкви.

⁴⁸ *Теофраст (Феофраст)* (наст. имя Тиртам) (372–287 до н. э.) — древнегреческий естествоиспытатель и философ, один из первых ботаников древности. Ученик и друг Аристотеля, после его смерти глава перипатетической школы. Автор в том числе книги «Характеров», представляет собой попытку индивидуальной характеристики пороков, написанную под влиянием аттического сценического искусства (Теофраст был другом Менандра).

Лабрюйер, Жан де (1645–1696) — французский моралист, автор книги «Характеры, или Нравы века, с прибавлением Характеров Теофраста», одного из шедевров французской моралистической афористики. Его работа была преподнесена как дополнение к переводу

Теофраста. Метод Лабрюйера строился так же, как подражание Теофрасту: описать человеческие качества и дать их примеры в поступках реальных людей, что составляло предмет популярного жанра наблюдений за характерами, или «характеристики».

Селден, Джон (1584–1654) — юрист, антиквар, ориенталист и политик, ведущая фигура в Обществе антикваров, центре исторических исследований в Англии в XVII века. Его репутации ориенталиста основана на работе «*De diis Syris Syntagmata*» (1617), посвященной преимущественно вопросам политеизма на Среднем Востоке, а также более поздних работах, посвященных календарю, брачным обычаям и суду у древних евреев.

⁴⁹ Хвастливый воин — стандартный комедийный персонаж.

⁵⁰ Сеятель распри и раскола (*итал.*).

⁵¹ Можно сказать, что у Данте портрет Магомета даже более физиологичен:

Не так дыряв, утратив дно, ушат,
Как здесь нутро у одного зияло
От самых губ дотуда, где смердят:

Копна кишок между колен свисала,
Виднелось сердце с мерзостной мошной,
Где съеденное переходит в кало.

Несчастный, взглядом встретившись со мной,
Разверз руками грудь, от крови влажен,
И молвил так: «Смотри на образ мой!»
Смотри, как Магомет обезображен!

(«Ад», песнь 28, стр. 22–31. Пер. М. Лозинского.)

⁵² Передо мной, стена, идет Али!

Ему весь череп надвое рассажен.

(Там же).

⁵³ *Дольчино Торниели* из Новары, глава еретической секты «апостольских братьев», проповедовавший братскую любовь и бедность, общность имущества и скорое пришествие царства истинной справедливости. Папа Климент V объявил против него крестовый поход. В марте 1307 года Дольчино был пленен и после пыток сожжен на костре. История Дольчино и «апостольских братьев» служит фоном в романе У. Эко «Имя Розы».

У Данте Магомет видит Дольчино таким же «сеятелем раскола», как и он сам.

⁵⁴ «Ад», песнь 4, стр. 129, 143–144.

⁵⁵ На фреске Рафаэля Аверроэс изображен рядом с Пифагором и Парменидом.

⁵⁶ Тем самым (*лат.*).

⁵⁷ *Романией* (Латинской империей) называли государство латинян, образовавшееся после захвата крестоносцами Константинополя в 1204 году на части территории Византии. Это государство просуществовало недолго — с 1204 по 1261 год, когда Михаил VIII захватил Константинополь и восстановил Византийскую империю.

⁵⁸ Религия (*лат.*).

⁵⁹ *Петр Достопочтенный из Монбуасье* (ок. 1092–1156) — аббат Клюни, выдающийся французский религиозный деятель. См. об этом: *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2003. С. 16.

⁶⁰ *Гиберт Ногентский* (ок. 1053 — ок. 1123) — монах в Сен-Жермен-де-Фли (Saint-Germer-de-Fly), затем аббат в Ножан-су-Куси (Nogent-sous-Coucy), автор одной из первых историй Первого крестового похода «*Gesta Dei per Francos*» («Деяния Божьи через франков»). Гиберт не был непосредственным свидетелем описываемых событий, но следовал анонимной истории «*Gesta Francorum*». В его истории отразилось то громадное впечатление, которое произвело на европейцев завоевание Святой Земли. Описываемые события приобретают в его изложении почти эпический характер и отражают распространенную в средневековой Европе доктрину провиденциальной роли франков (и Запада в целом) в мировой истории.

⁶¹ *Беда Достопочтенный* (672/673–735) — англо-саксонский теолог, историк, летописец, известный своей «*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*» («Церковной истории народа англвов»), важного источника по истории принятия христианства англо-саксонскими племенами. Ввел метод летосчисления от Рождества Христова (до или после). Популярности сочинений Беды мы и обязаны широким распространением этого метода летосчисления.

⁶² *Шекспир В.* Отелло. I, 2. Пер. Б. Пастернака.

⁶³ По-видимому, имеется в виду популярная английская моральитэ XV века, в которой, наряду с таким действующим лицом, как Всякий (Everyman), представлены также персонажи Знание, Красота, Сила и Смерть.

⁶⁴ *Мишле (Michelet), Жюль* (1798–1874) — французский историк романтического направления. Главные сочинения: «История Франции» (до 1789), «История Французской революции».

⁶⁵ Контрастное сопоставление (*итал.*).

⁶⁶ *Битва при Лепанто* — морское сражение 7 октября 1571 года в проливе Лепанто (ныне Коринфский пролив) между флотом Османской империи и Священной Лигой, союзом Испании, Венеции, Генуи и Папской области. Обе стороны понесли серьезные потери, но в итоге Священная Лига одержала решительную победу, захватив более 100 галер и освободив при этом тысячи христианский невольников. В сражении принимал участие Сервантес, она послужила сюжетом для ряда значительных художественных произведений (Тинторетто, Веронезе). Эта победа имела большое психологическое значение, хотя и незначительный практический эффект.

⁶⁷ *Джонс, Уильям* (1764–1794) — британский ориенталист и юрист, внесший большой вклад в развитие интереса к Востоку на Западе. Составил «Граматику персидского языка» (1771), перевел с арабского несколько од доисламского периода. С 1783 года — судья Верховного суда в Калькутте. В 1784 году основал Азиатское общество Бенгалии. Автор влиятельных работ по индусскому и исламскому праву. В качестве подготовки к этим исследованиям самостоятельно изучил санскрит.

⁶⁸ См. примеч. 38 к гл. 1.

⁶⁹ Окли начинает свой труд с того, что называет Мохаммеда «известным обманщиком».

Уистон (Whiston), Уильям (1667–1752) — английский священник и математик, пытавшийся сочетать религию и науку, стремился возродить в Англии арианство. С 1701 года ассистент Ньютона, а с 1703 года — профессор в Кембридже. На почве изучения трудов раннехристианских авторов пришел к арианству, за что в 1709 году лишился кафедры. В 1715 году организовал общество по возрождению изначального христианства. В итоге вышел из состава англиканской церкви и примкнул к баптистам.

⁷⁰ См. примеч. 67 к гл. 1.

⁷¹ *Хастингс, Уоррен* (1732–1818) — первый и самый известный британский генерал-губернатор Индии (1772–1785).

⁷² *Законы Ману* (Ману-смрити, *санскр.* ман — мыслить, смрити — память), наиболее авторитетный индуистский кодекс (дхарма-шастра) в Индии. Полное название «Ману смрити шастра», авторство приписывается первому человеку, даровавшему людям законы. Оформление кодекса относят ко II веку н. э. (по другим данным — к

I веку до н. э.). Ману-смрити предписывает индусу его карму, т. е. ряд возложенных на него обязанностей как на члена одной из 4 варн и находящегося в одной из 4 стадий жизни (ашрамов: ученика, хозяина дома, удалившегося от дел и аскета). Раскрывает вопросы космогонии, дает определение дхармы, священных таинств (самскара), ритуалов, раскрывает смысл ведического учения, наставляет в правилах поведения в браке, правилах гостеприимства, похоронных обрядах, пищевых ограничениях, называет формы нечистоты и средства очищения, наставляет в правилах поведения женщин (замужних и незамужних) и открывает закон правителям. Последний аспект имеет большое юридическое значение. В тексте нет существенного различия между религиозным и светским законом в их применении. Практическое значение этого кодекса (вместе с комментариями, наиболее значительный из которых — Медхатитхи (Medhatithi), IX век н. э.) было исключительно большим, поскольку определяло для каждой касты практическую систему поведения.

⁷³ Английский перевод «Бхагават-Гиты» Чарльза Уилкинса появился в 1784 году.

⁷⁴ В Азии — пророки, а в Европе — доктора (*фр.*).

⁷⁵ Пожалуй, более подходил бы здесь русский термин «книжный», передающий опосредованный характер такого знания, его незнакомство с жизнью. Но в данном случае появляются дополнительные коннотации, которые отсутствовали у автора, поэтому пришлось от него отказаться.

⁷⁶ *Договор в Кампо Формио* (17 октября 1797 года) — мирный договор между Францией и Австрией, подписан в селении Кампо Формио (ныне Кампоформидо, Италия), закреплял поражение Австрии в первой итальянской кампании Наполеона. По этому договору Франция сохраняла за собой большую часть завоеваний, что окончательно закрепляло победу Наполеона над Первой коалицией. Под протекторатом Франции находились Цисальпийская и Лигурийская республики, к Франции отходили прежде принадлежавшие Венеции Ионийские о-ва в Адриатическом море. В качестве компенсации за потерю владений в Ломбардии Наполеон предоставил Австрии венецианские территории к востоку от р. Адиге (Adige), включая Истрию, Далматию и город Венецию. Этот акт ознаменовал конец длившейся 1100 лет независимости Венеции. Согласно секретному соглашению Пруссия, прежний союзник Австрии, не получала никаких территориальных компенсаций. Из первоначальной антифранцузской коалиции враждебность Франции после заключения договора сохраняла только Англия.

- ⁷⁷ О преимуществах присоединять новые колонии в нынешних условиях (*фр.*).
- ⁷⁸ Ученые (*фр.*).
- ⁷⁹ Список, журнал, ведомость (*фр.*).
- ⁸⁰ «Размышления над нынешней турецкой войной» (*фр.*).
- ⁸¹ Мы — истинные мусульмане (*фр.*).
- ⁸² Требование (*исп.*).
- ⁸³ Общественная школа при Национальной библиотеке (*фр.*).
- ⁸⁴ Неожиданная развязка (*фр.*).
- ⁸⁵ Египет стал сценой его (Наполеона) славы, и сохранит от забвения все обстоятельства этого чрезвычайного события (*фр.*).
- ⁸⁶ Разительный контраст с обычаями европейских наций (*фр.*).
- ⁸⁷ Причудливые наслаждения (*фр.*).
- ⁸⁸ Материнские языки (*фр.*).
- ⁸⁹ Путевые заметки (*фр.*).
- ⁹⁰ Сравнительная система и общая история семитских языков (*фр.*).
- ⁹¹ Премия Вольне (*фр.*).
- ⁹² *Лессепс, Фердинанд де* (Lesseps) (1805–1894) — французский дипломат и предприниматель, почетный иностранный член Петербургской академии наук (1876). В 1854 году получил от правителя Египта Мухаммеда Саида концессию на сооружение Суэцкого канала, организовал в 1858 году Всеобщую компанию Суэцкого канала. Руководил в 1859–1869 годах строительством Суэцкого канала. В 1879–1889 годах возглавлял вместе со своим сыном Шарлем скандально обанкротившееся акционерное общество по сооружению Панамского канала. В итоге Фердинанд и Шарль Лессепс были обвинены в крупномасштабном мошенничестве, бездарном управлении Компанией и приговорены к 5 годам тюремного заключения. Фердинанд Лессепс сошел с ума и умер в декабре 1894 года в возрасте 89 лет. Шарль дожил до 1923 года, успев увидеть Панамский канал в действии.
- ⁹³ Празднование (*фр.*).
- ⁹⁴ Моральный замысел (*фр.*).
- ⁹⁵ Вы понимаете, какую огромную пользу принесет сближение запада и востока цивилизации и развитию всеобщего изобилия. Мир ждет от вас великих достижений, и вы отвечаете ожиданиям мира (*фр.*).
- ⁹⁶ Всемирная компания (*фр.*).
- ⁹⁷ Окончательный результат, конечная цель (*фр.*).

⁹⁸ Речь идет о персонаже романа Стендаля «Пармская обитель» Фабрицио дель Донго.

⁹⁹ Прописные истины (*фр.*). См.: Флобер Г. Лексикон прописных истин // Собр. соч. В 4-х т. М.: «Правда», 1971. Т. 1.

¹⁰⁰ Речь идет, по-видимому, об одной из комических опер популярного в конце XIX века творческого содружества поэта Уильяма Швенка Гилберта (1836–1911) и композитора Артура Сеймура Салливана (1842–1900). В период с 1871 по 1896 год они сочинили 14 комических опер, среди которых есть и опера «Суд присяжных» (Trial by Jury) (1875). По первой профессии Гилберт был юристом, и потому среди его произведений много «юридических» сюжетов. Сюжет оперы «Суд присяжных» составляет разбирательство тяжбы в гражданском суде по обвинению в нарушении обязательства жениться. Наибольшей известностью из этой оперы пользовались куплеты Судьи «Когда, друзья мои, был призван я к Барьеру» (When I, good friends, was called to the Bar). (Имеется в виду барьер, отделяющий в английском суде подсудимого или членов суда от остального помещения. Правом выступать в суде у барьера пользовались лишь особого рода адвокаты — барристеры.) В этих куплетах Судья рассказывает о собственной бедной юности и о том, как он выбрался из нищеты, сделав предложение старой и уродливой дочке богатого прокурора. С тех пор его дела пошли в гору, он разбогател и под конец нарушил свое обещание жениться — ведь он теперь стал судьей и сам готов рассмотреть дело о нарушении обещания жениться.

Однако упоминаемая Э. Саидом фраза из другой их весьма популярной оперы также на «юридическую» тему — «Иоланта» (1882). Сюжет оперы заключается в том, что лорд-канцлер Англии, влюбленный во вверенную опеке Канцлерского суда молодую девушку Филлис, препятствует ее браку с получеловеком-полуэльфом Стрефоном, который в действительности является его собственным сыном, хоть ни он, ни отец об этом не догадываются. Приведенная фраза «Said I to myself, said I» представляет собой рефрен в арии лорда-канцлера, где он в комической форме излагает свои профессиональные принципы. Ария представляла собой удачный музыкальный номер и пользовалась большой популярностью у публики.

¹⁰¹ *Шакунтала* — в индуистской мифологии дочь риши Вивамитры и апсары Менаки, мать царя Бхараты. Мать оставила Шакунталу в лесу, где ее нашел и воспитал отшельник Канва. Однажды во время охоты ее встретил и полюбил царь Душьянта. Покидая обитель, царь оставил ей в залог любви свое кольцо. Поглощенная мыслями об ушедшем Душьянте, Шакунтала не заметила приближения брахмана Дурвасаса, и тот проклял ее, предсказав, что она будет за-

быта супругом, который признает ее, лишь увидев свое кольцо. Шакунтала отправилась к царю Душьянте, но по дороге, совершая омовление, уронила кольцо в реку. Царь не узнал Шакунталу и отверг ее, а Менака унесла ее на озеро апсар, где та и родила от Душьянты сына Бхарату. Тем временем слуги принесли царю кольцо, обнаруженное в брюхе выловленной в Ганге рыбы. Душьянта сразу же вспомнил о своей возлюбленной и горько раскаялся в содеянном. После долгих лет поисков ему удается найти Шакунталу на небе, и вместе с ней и сыном он возвращается в столицу. На этот сюжет написана классическая драма Калидасы (V век), одной из первых, уже в XVIII веке, ставшая известной в Европе и переведенная тогда же на английский и немецкий языки (см.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1980. С. 637).

¹⁰² Соотв.: Азиатское общество (*фр.*), Королевское азиатское общество (*англ.*), Американское восточное общество (*англ.*)

¹⁰³ Своего рода всеобщие предубеждения (*фр.*).

¹⁰⁴ Мусульманский отшельник.

¹⁰⁵ В тексте более резкое выражение.

¹⁰⁶ Что скажешь (лат.).

¹⁰⁷ В тексте более грубое выражение: *grisk* — «член», «болт».

¹⁰⁸ Причудливые наслаждения (*фр.*).

¹⁰⁹ *Ал-Халладж, Абу-л-Мугис ал-Хусайн ибн Мансур* (ок. 858–932) — знаменитый иранский суфий. Его отец был, по-видимому, чесальщиком хлопка (прозвище Халладж обозначает именно эту профессию). По преданию, дед ал-Халладжа был зороастрийцем, а отец стал мусульманином. Ал-Халладж большую часть жизни провел в Багдаде, где проповедовал суфизм, имел множество учеников (во время второго паломничества в Мекку его, по преданию, сопровождало 400 человек), читал проповеди на рыночной площади перед городской беднотой и простыми ремесленниками и торговцами. В своей жизни доходил до крайних степеней аскезы, что придавало его речам дополнительную авторитетность.

Конечной целью для человека ал-Халладж, как и другие суфии, считал единение с Богом, растворение любящего в Возлюбленном, при котором происходит утрата человеком своего «я», в этом акте Человек и Бог — «два духа, воплотившиеся в одном теле». Однако единение с Богом не разрушает личности человека, а совершенствует его, «освящает», превращая человека в божьего свидетеля Бога. Сам ал-Халладж переживал полное слияние с Богом. Ему приписывают слова, позже расцененные как крамола и святотатство: «Ана ал-хакк!» (Я есмь Истина (Бог)). Считается, что именно эти его высказывания и послужили причиной последующего ареста. Правда,

причиной могла быть также и связь Халладжа с карматами, одной из шиитских сект, восставшей против правления Аббасидов.

В конце 912 года Халладж был схвачен, на три дня его выставили у позорного столба, а затем отправили в тюрьму. Смертный приговор Халладжу, однако, был вынесен лишь через 10 лет. Все эти годы он провел в тюрьме. Приговор привели в исполнение в 922 году. Согласно преданию, по дороге к месту казни закованный в кандалы Халладж танцевал и декламировал стихи о мистическом опьянении. Его подвергли мучительной казни: сначала Халладжу отрубили кисти рук и ступни, затем распяли на кресте (возможно, повесили) и, наконец, обезглавили. Тело его было сожжено, а прах развеян над рекой Тигр.

Жизнь и учение Халладжа привели к окончательному разделению суфизма на умеренное («трезвое») и крайнее («опьяненное») направления: первые были более склонны к аскетизму, вторые — к мистическому экстазу. Учение ал-Халладжа оказало влияние на взгляды ас-Сухраварди, ибн Араби, поэтов Ибнал-Фарида и Джалал ад-дина Руми.

¹¹⁰ *Бандунгская конференция* (18–24 апреля 1955 года) — встреча представителей азиатских и африканских государств, созванная по инициативе Индонезии, Мьянмы (Бирмы), Цейлона (Шри Ланки), Индии и Пакистана. На конференции собрались делегаты в общей сложности 29 государств, представлявшие более половины населения Земли. Поводом для конференции послужило недовольство организаторов, как они считали, нежеланием западных держав считаться с ними при принятии решений, затрагивающих судьбы Азии, а также растущее напряжение в отношениях между Китаем и США. На конференции обсуждалась проблема колониализма, в особенности — французского влияния в Северной Африке. Бурные дебаты вызвал вопрос о том, следует ли считать действия Советского Союза формой колониализма, наряду с политикой Запада. В итоге в решениях конференции был включен пункт об осуждении всех проявлений колониализма. На конференции была принята «Декларация о содействии всеобщему миру и сотрудничеству», в основу которой положены пять принципов мирного сосуществования (на *хинди* — «панча шила»): взаимное уважение территориальной целостности и суверенитета; ненападение; невмешательство во внутренние дела друг друга; равенство и взаимная выгода; мирное сосуществование.

¹¹¹ *Шекспир В. Король Лир* (II, 5) // Шекспир В. Собр. избр. произв. Т. 2. СПб., 1992. С. 62.

¹¹² Суждения, мнения (*фр.*).

¹¹³ *Альянс ради прогресса* (Alliance for Progress) — программа международного экономического развития, выдвинутая Соединенными Штатами и 22 латиноамериканскими государствами в Хартии Пуэрто дель Эсте (Уругвай) в августе 1961 года. В качестве задач выдвигались: поддержка демократических правительств и достижений в экономическом и социальном развитии; конкретные цели включали в себя достижение устойчивого роста душевого дохода, более равномерное распределение дохода, ускорение развития промышленности и сельского хозяйства, аграрные реформы, улучшение здравоохранения и благосостояния граждан, стабилизацию экспортных и внутренних цен. Бюджет программы оценивался в 20 млрд долл. в течение первых 10 лет, около половины из которых должны были предоставить США. Однако программа в итоге провалилась, несмотря на то что был построен ряд школ, госпиталей и т. п., так как массивные аграрные реформы провести не удалось. Помощь США с годами сокращалась, что привело к росту напряженности между США и странами Латинской Америки.

¹¹⁴ *Организация договора Юго-Восточной Азии* (СЕАТО) (South-East Asia Treaty Organization) — военно-политическая организация, учреждена договором 8 сентября 1954 года, подписанным представителями США, Великобритании, Франции, Австралии, Нов. Зеландии, Таиланда, Филиппин и Пакистана (в 1973 году вышел из организации). В сентябре 1975 года принято решение о роспуске организации, в июне 1977 года она прекратила существование.

¹¹⁵ Дословно: привержены «устным функциям».

¹¹⁶ В тексте стоит «recycled Orientalists» — букв., «ориенталисты из вторсырья».

¹¹⁷ Персонаж повести Вольтера «Кандид», синоним «текстуального» философа-лейбницианца.

Глава 2

¹ Мы будем делать то, что нам понравится! (*фр.*).

² Победоносные буржуа (*фр.*).

³ Они приступают к делу (*фр.*).

⁴ *Дестют де Траси* (Destutt de Tracy), *Антуан Луи Клод* (1754—1836) — французский философ и экономист. Находился под влиянием Э. Кондильяка и П. Кабаниса. Считал единствен-

ными производительными работниками промышленных капиталистов.

Кабанис (Cabanis), *Пьер Жан Жорж* (1757–1808) — французский философ, врач. Утверждал, что мышление — такой же продукт мозга, как секреция поджелудочной железы или печени; предшественник вульгарного материализма.

Мишле (Michelet), *Жюль* (1798–1874) — французский историк романтического направления. Главные сочинения: «История Франции» (до 1789), «История Французской революции».

Курно (Cournot), *Антуан Огюстен* (1801–1877) — французский математик, экономист и философ, предшественник математической школы — одного из направлений политэкономии, отводящее математическим методам решающую роль в изучении экономических явлений (возникла во 2-й пол. XIX века). Основную задачу видит в установлении количественных показателей, характеризующих поведение отдельных производителей и потребителей.

Кабе (Cabet), *Этьен* (1788–1856) — французский публицист, идеолог утопического коммунизма. Его социально-философский роман «Путешествие в Икарию» (1840) изображает устройство утопического коммунистического общества. Предпринял попытку создать колонию икарийцев в Америке.

Жане (Janet) *Пьер* (1859–1947) — французский психолог и психопатолог. Основой невротоз считал нарушение равновесия между высшими и низшими психическими функциями. Рассматривал психологию как науку о поведении, разработал сложную иерархическую систему форм поведения от рефлекторных актов до высших интеллектуальных действий.

Ламенне (Lamennais) *Фелисите Робер де* (1782–1854) — французский публицист и религиозный философ, аббат, один из родоначальников христианского социализма.

⁵ *Кук* (Cook) *Джеймс* (1728–1779) — английский мореплаватель. Руководитель трех кругосветных экспедиций, открыл больше число островов в Тихом океане. В ходе первой экспедиции («Индевор», 1768–1771) доказал, что Новая Зеландия — остров, открыл Большой Барьерный риф и восточное побережье Австралии. В ходе второй экспедиции («Резолюшн», 1772–1775) он пытался найти Южный материк, но земли не обнаружил. В ходе третьей экспедиции («Резолюшн», «Дискавери», 1776–1779) открыты Гавайские о-ва, часть побережья Аляски.

Бугенвиль (Bougainville), *Луи Антуан де* (1729–1811) — французский мореплаватель. В 1766–1769 годах руководитель первой фран-

цузской кругосветной экспедиции, открыл острова в арх. Туамоту, Луизиана и повторно Соломоновы о-ва.

Турнефор (Tournefort), Жозеф Питтон де (1656–1708) — французский ботаник, врач и путешественник, ввел в науку изучение вертикальной зональности растительного покрова. Собрал большую коллекцию гербариев в своих путешествиях по Пиренеям, Греции и Малой Азии. Пионер систематики в ботанике, автор большого числа научных работ.

Адансон (Adanson), Мишель (1727–1806) — французский ботаник. Исследовал тропическую Африку. В труде «Семейства растений» (1763) предложил их естественную систему и впервые применил математические методы в систематике растений.

⁶ История плаваний к южным землям (*фр.*).

⁷ *Дампир (Dampier), Уильям* (1652–1715) — английский мореплаватель, совершил три кругосветных плавания. У берегов северо-западной Австралии открыл группу островов, названных его именем. Составил описания и карты южных районов Тихого океана.

⁸ *Голдсмит (Goldsmith), Оливер* (1728–1774) — английский писатель-сентименталист. Его сборник социально-бытовых очерков «Гражданин мира» (1762), посвященный критике нравов общества в эпоху промышленного переворота, имел подзаголовок «Письма китайского философа».

⁹ Существовало несколько Индских компаний. Первые Индские компании были французскими и создавались по инициативе Кольбера как торговые монополии. Вест-Индская компания была создана в 1664 году (наряду с Ост-Индской, Левантийской и Сенегальской компаниями) и сыграла значительную роль в колонизации французами Канады. В 1674 году Французская Вест-Индская компания была в ходе франко-голландской войны ликвидирована. (Вест-Индией называли группу островов Атлантического океана между Северной и Южной Америками, включая следующие острова: Багамские, Большие и Малые Антильские и др. Большая их часть была открыта во время плаваний Колумба (1492–1502), ошибочно принявшего их за часть Индии. В отличие от нее Ост-Индией называли собственно Индию и другие страны Южной и Юго-Восточной Азии. Собственно, сам термин Ост-Индия возник в противовес Вест-Индии, до которой европейским путешественникам надо было добираться, двигаясь на запад.)

Голландская Вест-Индская компания существовала с 1621 по 1791 год. Получив от Генеральных штатов монопольное право торговли и колонизации в Америке и Западной Африке, она захватила часть территории Бразилии, ряд островов Вест-Индии, часть восточ-

ного побережья Северной Америки, где был основан г. Новый Амстердам (ныне Нью-Йорк). Ряд опорных пунктов компании на западном побережье Африки стали базами для голландской работорговли. Большинство владений Голландской Вест-Индской компании уже во второй половине XVII века было захвачено колониальными соперниками голландцев — англичанами и португальцами.

Английская Ост-Индская компания — частная компания по торговле со странами Ост-Индии и Китаем, постепенно превратилась в орган управления английскими владениями в Индии. Существовала с 1600 по 1858 год. Возникнув в XVI веке как довольно аморфная по структуре и составу участников частная компания, во второй пол. XVII века Ост-Индская компания получила от английского правительства ряд государственных прерогатив на подчиненных ей территориях. В 1661 году она получила право объявлять войну и заключать мир, в 1686 — полностью распоряжаться собственными армией и флотом, учреждать военно-полевые суды, чеканить монету. Положение Ост-Индской компании значительно упрочилось в результате покорения Индии. При этом также изменились и ее основные функции.

В XVIII веке основным соперником англичан в Индии стала французская Индская компания (образована в 1719 году на основе Ост-Индской и других французских компаний). Семилетняя война 1756—1763 годов предрешила исход борьбы в пользу англичан, однако столкновения с французами продолжались до конца XVIII века. Со второй половины XVIII века основное внимание Ост-Индская компания стала уже уделять не торговле, а сбору налогов и управлению захваченными территориями.

Однако в XIX веке по мере роста размеров и влияния компании, она все в большей степени попадала под действие правительственной регламентации. Если в период после реставрации Стюартов (1660) прибыль акционеров компании достигала 250 % на акцию, то в XIX веке дивиденд был принудительно ограничен 10 %. Под давлением фритредерского движения государство с конца XVIII века стало ограничивать монополию компании на торговлю с Индией, в 1784 году был принят Индийский билль, по которому руководство Ост-индской компании ставилось под контроль английского правительства. Король Георг III оставил за собой право участвовать в ее совещаниях и наблюдать за ее политикой. Совет директоров компании был подчинен новому органу — Контрольному совету, также назначаемому королем. Генерал-губернатора индийских владений компании назначал премьер-министр Англии. По хартии 1813 года

компания лишилась права монопольной торговли с Индией, но сохранила свои административные функции на этих территориях и торговую монополию в Китае, а в 1833 году торговая деятельность Ост-Индской компании была запрещена. В 1858 году, после подавления Индийского восстания 1857–1858 годов, британское правительство приняло решение ликвидировать Ост-индскую компанию. Ее владения перешли под прямое управление британской короны, а пайщикам была выплачена компенсация в 3 млн фунтов.

¹⁰ Климат (нем.).

¹¹ Вчувствование, проникновение в сущность (нем.).

¹² *Бекфорд, Уильям* (1760–1844) — эксцентричный англичанин-дилетант, автор готического романа «Ватек» («*Vathek*») (см.: *Уолпол. Казот. Бекфорд. Фантастические повести*. Л.: «Наука», 1967.) Его талант признавали такие авторы, как Байрон, Малларме. Он также известен тем, что перестроил поместье Фонтхилл, превратив его в роскошный замок в стиле готического возрождения. Происходил из высшего слоя английской аристократии. Его отец, Уильям Бекфорд Старший, дважды был лорд-мэром Лондона, а по матери его род восходил к Марии Стюарт. В возрасте 24 лет был обвинен в «излишне близкой» дружбе с мальчиком школьного возраста, сыном лорда Бодуэна. До сих пор неясно, было ли обвинение справедливым, или же мы имеем дело с банальной политической интригой. Но дело получило огласку, и Бекфорд был вынужден отправиться в добровольное изгнание из Англии. Эта история решительным образом повлияла на всю жизнь Бекфорда и сделала его отщепенцем, человеком особой судьбы. Сюжет романа «Ватек» был придуман им за «две ночи и один день» в ходе Рождественских празднований в Фонтхиллском «аббатстве». Порочный и сладострастный халиф Ватек построил высочайшую в мире башню, откуда он мог озирать все царства на свете. В безмерной гордыне он бросает вызов самому Мохаммеду на седьмом небе, за что проклят и осужден на заточение в подземном царстве Иблиса. Замысел романа был развернут им в полноценный текст за первые четыре месяца 1782 года. Первоначально роман был написан по-французски. Через некоторое время, находясь в изгнании, Бекфорд поручает перевести роман на английский Самуэлю Хенли, который публикует роман в 1786 году анонимно, утверждая, что текст переведен им непосредственно с арабского. Бекфорд сразу же заказывает обратный перевод с английского издания на французский язык, выправляя перевод. В итоге хождение получили оба варианта: авторский текст и версия Хенли. Несмотря на неровность и стилистическую невыдержанность романа,

мощь финала и творческая фантазия автора снискали ему репутацию своеобразного и яркого, хотя и экстравагантного таланта. Источниками Бекфорду при работе над романом послужили английский перевод Корана Сэйла и «Восточная библиотека» д'Эрбело.

Мур, Томас (1779–1852) — английский поэт. Автор ряда поэтических сборников: «Ирландские мелодии» (1808–1834), посвященного борьбе ирландского народа, «восточной» поэмы «Лалла Рук» (1817), цикла «Песни народов» (1818–1827), в том числе песни «Вечерний звон» (рус. пер. И. И. Козлова). Опубликовал «Письма и дневники лорда Байрона с замечаниями о его жизни» (1830).

¹³ «Тюрьмы» («Фантастические композиции тюрем») — серия гравюр Джованни Батиста Пиранези. Первое издание 1745 г.

¹⁴ *Джонсон, Сэмюэль* (1709–1784) — английский писатель и лексикограф. Автор «Словаря английского языка» (1755), философской повести «Расселас, принц Абиссинский» (1759), морально-дидактического эссе, литературно-критических «Жизнеописаний наиболее выдающихся английских поэтов» (1779–1781).

Блюменбах, Иоганн Фридрих (1752–1840) — немецкий физиолог и сравнительный анатом. Его часто называют отцом физической антропологии. Он первым показал значимость сравнительной анатомии для изучения истории человека. Автор одной из первых классификаций человеческих рас. На основе измерений формы и строения черепа разделил человечество на 5 больших семейств: кавказское, монгольское, малайское, эфиопское и американское.

¹⁵ *Розеттский камень* — базальтовая плита с параллельным текстом 196 года до н. э. на греческом и древнеегипетском (демотическом и иероглифическом письмом) языках. Найдена близ г. Розетта (ныне г. Рашид, Египет) в 1799 году. Дешифровка Ф. Шампольоном иероглифического текста Розеттского камня положила начало чтению древнеегипетских иероглифов.

¹⁶ Живые восточные языки (*фр.*).

¹⁷ *Драгоман* (*нем.* Dragoman, от *араб.* targuman, восходящего к аккадскому — переводчик) — название переводчика при дипломатических представительствах и консульствах в странах Востока. Драгоман, как правило, был не только переводчиком, но и авторитетным специалистом, знающим порядки, нравы и историю страны пребывания.

¹⁸ *Де Бройль, Виктор* (3-й герцог де Бройль) (1785–1870) — французский политический деятель и дипломат, премьер-министр Франции (1835–1836).

¹⁹ Для учеников специальной школы (*фр.*).

²⁰ По-видимому, речь идет о сборнике назидательных историй «Калила и Димна» (Kalila wa Dimna), посвященном устройству человеческой жизни, мира и правильным формам правления. На арабский язык переведен с сирийского, исторически восходит к одной из версий санскритской «Панча-тантры», одному из наиболее популярных сочинений в стиле «царских зеркал».

²¹ *Макама* (maqamat pl. от maqam — собрание (араб.)) — жанр плутовской новеллы в арабской литературе, забавные анекдоты про мошенников, шарлатанов и нищих, изложенные элегантно, ритмизованной прозой (*saj'*), усыпанной различными цитатами, изречениями, иногда перемежаются стихами. Первый пример такого рода — макамы ал-Хамадхани (ум. 1008). Этот жанр окончательно установился в творчестве ал-Харири из Басры, чьи макамы, близкие по стилю к ал-Хамадхани, считаются шедевром стиля и эрудиции.

²² Информированный, в курсе дела (*фр.*).

²³ Общая картина (*фр.*).

²⁴ Историческая картина французской учености (*фр.*).

²⁵ Взгляд, взор (*фр.*).

²⁶ См. по поводу Паноптикума: Фуко М. Надзирать и наказывать. М.: Ad Marginem, 1999.

²⁷ Чтобы заслужить право быть опубликованным не только в отрывках (*фр.*).

²⁸ Просто-напросто, просто (*фр.*).

²⁹ Дух времени (*нем.*).

³⁰ Ренан, Жозеф Эрнест (1823–1892) — французский филолог и историк. Намереваясь стать священником, Ренан поступил в семинарию св. Николая в Париже. Здесь Ренан впервые познакомился со светской литературой; Мишле, В. Гюго и Ламартин произвели на него особенно сильное впечатление. Знакомство с немецкой философией нанесло еще один удар его прежней вере. В 1843 году он поступил для изучения богословия в семинарию св. Сульпиция и увлекся изучением еврейского языка. Занятия еврейским языком, положив начало научной карьере Ренана, привели его к окончательному разрыву с церковью. В 1845 году он оставил семинарию и продолжил образование в Сорбонне. В 1848 году он написал книгу «Будущее науки» («L'Avenir de la Science», опубл. в 1890), в которой провозгласил веру в науку: «Наука есть религия... лишь наука способна разрешить все проблемы, и со временем она заменит религию». В 1850 году он был назначен библиотекарем Национальной библиотеки, а в 1860 году возглавил археологическую экспедицию в Палестину. К этому времени Ренан уже был авторитетным специа-

листом по восточным языкам и по истории религий. В 1852 году защитил докторскую диссертацию на тему «Аверроэс и аверроизм». В 8-томной «Истории происхождения христианства» («Histoire des origines du Christianisme», 1863–1883) он развивает свою позицию рационалистической критики, особенно в первом томе «Жизнь Иисуса» («Vie de Jesus», 1863) при объяснении сотворенных Иисусом чудес. В 1862 году Ренана назначили профессором еврейского языка в Коллеж де Франс, через год он был уволен из-за своих еретических взглядов, но после падения Наполеона III вновь занял кафедру (1871). К концу жизни Ренан относился к науке без прежнего энтузиазма. Он уже не уверен, что наука сможет найти решение всех проблем, и этот скептицизм проявился в его «Философских диалогах и фрагментах» («Dialogues et fragments philosophiques», 1876).

³¹ Студент филологии (*лат.*).

Вольф, Фридрих Август (1759–1824) — немецкий ученый-классицист, считается основателем современной филологии, известен также своей книгой «Prolegomena ad Homerum» (1795), в которой впервые поставил так называемый «гомеровский вопрос» в его современном виде. Талантливый самоучка. В 1777 году он впервые в европейской истории поступил в Геттингенский университет в качестве студента филологии, производной ветви теологии. С 1783 по 1806 год — профессор в университете в Халле, где утвердил филологию в статусе независимой дисциплины.

³² Промежуточная концепция между пессимизмом и оптимизмом, считающая, что мир можно улучшить, а природу человека — исправить.

³³ Увы! Случилось так, что более глубокое изучение ученого языка Индии свело бесчисленный ряд веков к узкому кругу Библии. Мне повезло, что я вновь обрел веру еще до того, как пережил этот мертвящий опыт (*фр.*).

³⁴ Исток и начало (*лат.*).

³⁵ *Кине (Quinet), Эдгар* (1803–1875) — французский поэт, историк и политолог, внес значительный вклад в развитие традиций либерализма во Франции. Его первой работой был перевод «Идей к философии истории человечества» Гердера (1827–1828), однако вскоре он разочаровался в немецкой философии. Его литературная слава основывается на эпической прозаической поэме «Агасфер» (1833), где история Вечного Жида переосмысливается как символ прогресса человечества. В работе «Дух религий» («Le Genie des religions») (1842) он выражает свои симпатии ко всем религиям мира,

не примыкая ни к одной из них. Однако впоследствии он выступал против радикализма и нетерпимости римского католицизма.

³⁶ См. по этому поводу раздел «Средние века Мишле» в кн.: *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002.

³⁷ В тексте игра слов: англ. термин *transported* означает также «высылать», «ссылать на каторгу».

³⁸ Инаугурационная лекция (*фр.*).

³⁹ Подлинную лабораторию филологической науки (*фр.*).

⁴⁰ Историческая наука человеческого духа (*фр.*).

⁴¹ *Розеттский камень*. В августе 1799 года капитан саперного батальона наполеоновской армии Бушар, нашел близ Розетты базальтовую плиту с параллельным текстом на греческом и древнеегипетском (демотическим и иероглифическим письмом) языках. Из греческого текста стало ясно, что речь идет о декрете, изданном египетскими жрецами в честь Птолемея Эпифана в 196 году до н. э. и что текст, высеченный демотическими иероглифами и греческими буквами, был один и тот же. С 1802 году расшифровкой надписей занимался Сильвестр де Саси, взявший за основу демотический текст. Через 17 лет расшифровкой занялся Томас Юнг, сосредоточившийся на иероглифической части надписи. Однако успех сопутствовал в полной мере лишь Жану Франсуа Шампольону (1790–1832). Критически проанализировав предшествующие попытки дешифровки, он сумел установить значение большинства алфавитных знаков демотического письма и пришел к выводу о генетической связи между тремя видами древнеегипетской письменности — иероглификой, иератикой и демотикой — и принципиальном единстве их структуры. Это позволило ему определить значение ряда алфавитных «рисуночных» иероглифов. 27 сентября 1822 года Шампольон сообщает о своем открытии Французской академии надписей и изящной словесности.

⁴² Отец и сын (*фр.*).

Жоффруа Сент-Илер (Geoffroy Saint-Hilaire) — французские зоологи, отец и сын:

Отец — *Этьен* (1772–1844) — эволюционист, один из предшественников Ч. Дарвина. Развивал учение о единстве плана строения всех животных, которое объяснял общностью их происхождения; критиковал учение Ж. Кювье о неизменяемости видов (публичная дискуссия, 1830). Положил начало экспериментальной тератологии и учению об акклиматизации животных.

Сын — *Изидор* (1805–1861) — академик (1833) и президент (1856–1857) Парижской академии наук, иностранный член-кор-

респондент Петербургской академии наук (1856). Труды по тератологии, приручению и акклиматизации сельскохозяйственных животных. Автор первого курса общей биологии (1840).

⁴³ Неизменное сочетание человеческой природы (*фр.*).

⁴⁴ Следовательно, мы отказываемся допустить, что семитские языки обладают способностью к самостоятельной регенерации, даже если и признаем, что они подчиняются необходимости — более, чем любые другие плоды человеческого сознания — изменяться или претерпевать последовательные модификации (*фр.*).

⁴⁵ О латинском языке (*лат.*).

Варрон (Varro) (116–27 до н. э.) — римский писатель и ученый-энциклопедист. Автор многочисленных работ (большинство до нас не дошло) по истории литературы, философии, истории, математике и др.

⁴⁶ Введение к «Философии анатомии» (*фр.*).

⁴⁷ Живые существа природы (*фр.*).

⁴⁸ *Арнольд (Arnold), Мэтью* (1822–1888) — английский поэт, педагог, критик. В своем творчестве развенчивал миф о «викторианском процветании»: поэмы, сборник «Заблудившийся бражник» (1849), эссе «Культура и анархия» (1869); подчеркивал воспитательную роль литературы, утверждал социально-исторический анализ в английском литературоведении.

⁴⁹ Грезы, философские диалоги (*фр.*).

⁵⁰ *Bonheur* — счастье; *jouissance* — наслаждение (*фр.*).

⁵¹ Языковое чутье, чувство языка (*нем.*).

⁵² См.: *Диккенс Ч.* Наш общий друг // Собр. соч. В 30-ти т. М.: Худ. лит., 1962. Т. 24–25.

⁵³ Сбой, повреждение, расстройство (*фр.*).

⁵⁴ *Доци, Райнхарт* (1820–1883) — голландский арабист французского происхождения. Его семья эмигрировала в Нидерланды после Нантского эдикта. Закончил Лейденский университет, где вскоре получил должность сначала экстраординарного, а затем и ординарного профессора истории. Опубликовал ряд удачных переводов с арабского и работ по арабской истории. Но наибольшую известность ему принесла работа «Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquete de l'Andalousie par les Almoravides, 711–1110» (Leiden, 1861; 2nd ed. Ibid., 1881) — живописное описание мавританского правления в Испании, пролившее новый свет на многие темные вопросы. Удачным дополнением к этой работе послужил труд «Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant le moyen age» (Leiden, 2 vols., 1849; 2nd and 3rd ed. Полностью переработ. изд.

1860, 1881), где он разоблачил многочисленные изменения и подтасовки, внесенные в легенды о Сиде монахами.

⁵⁵ В отечественной литературе более принято выражение «азиатский способ производства».

⁵⁶ Живая картина (*фр.*).

⁵⁷ *Лэйн, Эдуард Уильям* (1801–1876) — английский историк и ориенталист. Поездка в Египет в 1825 году ознаменовала начало научной карьеры Лэйна. За три года он составил описание Египта, содержащее более 100 рисунков. Во время следующих двух посещений, в 1833–1835 и 1842–1849 годах, собрал материал для своего труда «Сообщение об обычаях и нравах современных египтян», перевода «Тысячи и одной ночи» (1838–1840) (по общему мнению, неудачного) и арабского словаря, вышедшего посмертно.

⁵⁸ Возможно, ошибка. Скорее всего, имеется в виду не Якоб Буркхадт, а *Иоганн Людвиг Буркхардт* (1784–1817) — известный швейцарский путешественник, который совершил путешествие по Среднему Востоку, посетил Каир, Дамаск, Ливан, а также Мекку. Оставил сочинение «Арабские пословицы, или Нравы и обычаи современных египтян».

⁵⁹ Роман Г. Филдинга «История Тома Джонса, найденыша».

⁶⁰ Брак ради приличия (*фр.*).

⁶¹ Толмач, посредник (*фр.*).

⁶² В тексте стоит *gauntlet* — букв.: проходить сквозь строй (*англ.*).

⁶³ Я искал образы, и ничего больше (*фр.*).

⁶⁴ По пути (*фр.*).

⁶⁵ Цивилизаторская миссия (*фр.*).

⁶⁶ *Ансариты (нусайриты)*, или алавиты — шиитская секта, ее приверженцы проживают преимущественно в Сирии.

⁶⁷ *Клермон-Ганно, Шарль* (1846–1923) — французский археолог, внес существенный вклад в библейские исследования и разоблачил ряд археологических подделок.

⁶⁸ *Мариет, Огюст Фердинан* (1821–1881) — французский египтолог, археолог, занимавшийся ранней историей Египта. Основатель Египетского музея в Каире (1858). Вел раскопки в Фивах, Абидосе, Мемфисе и др. городах.

⁶⁹ *Масперо, Гастон Камиль Шарль* (1846–1916) — французский египтолог. Руководил археологическими раскопками в Египте, исследовал тексты на внутренних стенах пирамид. Основал в 1881 году в Каире французский Институт восточной археологии.

⁷⁰ Восток — это смерть в Каире (*фр.*).

⁷¹ Речь идет о *Томасе Эдварде Лоуренсе* (1888–1935), прозванном Лоуренсом Аравийским, знаменитом английском археологе и разведчике на Ближнем Востоке, авторе книги «Семь столпов мудрости» (1926).

⁷² *Даути, Чарльз Монтагю* (1843–1926) — английский путешественник, считается одним из величайших западных путешественников по Аравии. Совершил путешествия по Египту, библейским местам и Сирии, изучал памятники и надписи древней набатейской цивилизации, сделал ряд важных географических, геологических и антропологических наблюдений.

⁷³ Я постоянно говорю сам с собой (*фр.*).

⁷⁴ «Книгой Магомета», в нем не содержалось «ни принципов цивилизации, ни заповедей, которые могли бы возвысить характер» (*фр.*).

⁷⁵ «Атала» (1801) и «Рене» (1802) — романы Шатобриана, повествующие о благородных индейцах Северной Америки.

⁷⁶ Путевые заметки (*фр.*).

⁷⁷ Все случайности и все невзгоды (*фр.*).

⁷⁸ Памятник моей родине (*фр.*).

⁷⁹ О путешествии на Восток как о великом поступке моей внутренней жизни (*фр.*).

⁸⁰ Прощай (*фр.*).

⁸¹ *Стенхоуп, Эстер* — старшая дочь Чарльза Стенхоупа, английского политического деятеля, ученого и известного эксцентрика. Леди Стенхоуп была также известна своими путешествиями и эксцентричностью, de facto стала правительницей горного региона на западе Сирии (современный Ливан).

⁸² Родина моего воображения (*фр.*).

⁸³ Речь идет о поэме Дж. Г. Байрона.

⁸⁴ Страной культов и наследия (*фр.*).

⁸⁵ Родина (*фр.*).

⁸⁶ Политическое резюме (*фр.*).

⁸⁷ Творчестве (*фр.*).

⁸⁸ Сыновья огня (*фр.*).

⁸⁹ *Праз, Марио* (1896–1982) — итальянский критик и эссеист, выдающийся знаток английской литературы. Свою репутацию М. Праз создал публикацией работы «La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica» (1930) («Плоть, смерть и дьявол в романтической литературе»), получившей в английском переводе название «Романтическая агония» (1930). Работа представляет собой пространственный анализ темы ужаса, чувственности и мистики в романтизме — от живописи до литературы.

⁹⁰ *Гюисманс, Жорис Карл* (настоящее имя Шарль Мари Жорж Гюисманс) (1848–1907) — французский писатель, в чьем творчестве отразилось развитие эстетической, духовной и интеллектуальной жизни Франции конца XIX века. Натуралистические тенденции повести «Марта...» (1876), романа «Сестры Ватар» (1879) перерастают в романах «Наоборот» (1884) и «Там, внизу» (1891) в декадентство. Мистическая интерпретация реальности в романах «В пути» (1895), «Собор» (1898). Особое звучание творчеству Гюисманса придает автобиографический контекст. Вместе его романы составляют как бы описание духовной одиссеи, в ходе которой герой пытается найти счастье в своего рода духовном и физическом эскапизме. Однако каждая попытка неизменно заканчивается разочарованием. Полн. собр. соч. Т. 1–3. М., 1912.

⁹¹ Главный персонаж романа Лоренса Стерна «Сентиментальное путешествие по Франции и Италии» (1768).

⁹² Страна грез и иллюзий (*фр.*).

⁹³ В стране холода и бурь, и Восток для меня — уже не более чем утренняя мечта, которой вскоре придут на смену тревожения дня (*фр.*).

⁹⁴ Я ощущаю потребность слиться с природой (женщинами-чужестранками). Там живут воспоминания...

Мечты и безумие ... Желание Востока. Европа поднимается. Мечта осуществляется ... Она. Я от нее бежал, я ее потерял ... Сосуд Востока. (*фр.*).

⁹⁵ Собрание прописных истин (*фр.*)

⁹⁶ Человек, который много путешествует (*фр.*).

⁹⁷ Кучук Ханем — не имя собственное, по-турецки это означает «маленькая дама».

⁹⁸ *Вади Халфа*, город на севере Судана, расположен на восточном берегу Нила неподалеку от границы с Египтом, находится на территории древней Нубии.

⁹⁹ Пчела (*фр.*).

¹⁰⁰ Я не женщина, я — мир (*фр.*).

¹⁰¹ Все оплодотворяющая (*фр.*).

¹⁰² Словарь прописных истин (*фр.*)

¹⁰³ *Dirty Dick* — *disk* имеет сленговое значение «половой член, пенис». По-видимому, намек на ту роль, которую в деятельности и творчестве Бертона до конца жизни занимала эротическая тема. См. прим. 111 к гл. 2.

¹⁰⁴ Общее название стран, прилегающих к восточной части Средиземного моря.

¹⁰⁵ *Чанакский договор* (Договор о Дарданеллах) — заключен 5 января 1809 года (а не в 1806 году, как ошибочно пишет Э. Саид) между

Оттоманской империей и Великобританией в Чанаке (ныне г. Чанаккале, Турция), провозглашает проливы Дарданеллы и Босфор свободными от присутствия военно-морских сил. Неявным образом этот договор был направлен против России, заключившей Тильзитский (1807) и Эрфуртский (1808) договоры с наполеоновской Францией, и закрывал ей выход из Черного моря в Средиземное.

¹⁰⁶ *Марониты* (от имени легендарного основателя Мар Марона) — приверженцы особой христианской церкви. Общины маронитов возникли в V—VII веках в Сирии. Живут главным образом в Ливане, а также в Сирии, Египте и др.

Друзы — приверженцы одной из мусульманских шиитских сект, основанной в нач. XI века. Живут главным образом в Ливане и Сирии.

¹⁰⁷ *Мориер, Джеймс Юстиниан* (ок.1780—1849) — английский дипломат и писатель, автор известной книги «Приключения Хаджи Баба из Исфагана» (1824), яркого романа из персидской жизни, длительное время оказывавшего влияние на восприятие англичанами Персии. Первый из серии романов, написанных Мориером после своей отставки, основывается на знании Персии и ее народа, приобретенного им во время работы в британском посольстве в Тегеране.

¹⁰⁸ *Кинглейк, Александр Уильям* (1809—1891) — английский историк и путешественник. В 1834 году совершил путешествие в Турцию, Левант, Бейрут, Каир, Дамаск и в Святую Землю. Путевые впечатления описал в романе «Эотен». Участвовал в Крымской войне в 1854 году. Значительную часть жизни посвятил написанию истории Крымской войны (8 т.).

¹⁰⁹ *Блант (Блунт), Уилфред Скауэн* (1840—1922) — английский путешественник и поэт, известный своей антиимпериалистической позицией и симпатиями к угнетенным малым нациям. Совершил путешествия по Северной Африке, Малой Азии, Аравии, Индии. Яростный противник британской политики в Судане.

Даути, Чарльз см. прим. 72 к гл. 2.

¹¹⁰ *Лейярд, Остин* (1817—1894) — английский археолог, чья работа в значительной мере способствовала развитию познаний о древних цивилизациях Месопотамии. Оставив службу в лондонской юридической конторе, он отправился в 1839 году в конное путешествие по Анатолии и Сирии, затем выполнял ряд неофициальных дипломатических миссий, впоследствии увлекся археологическими раскопками в библейских землях. Ошибочно принимая остатки древней ассирийской столицы Калах (Calah) (совр. Нимруд) за Ниневию, он в результате раскопок (1845—1851) открыл остатки дворцов IX и VII веков до н. э. и большое количество ценных произведе-

ний искусства. Затем он вел раскопки кургана в районе г. Мосул (совр. Ирак), на восточном берегу Тигра, где ему удалось обнаружить остатки Ниневии. Наибольшей ценностью среди находок обладало множество клинописных табличек, позволивших составить представление об ассирийской и вавилонской культуре и истории. Отчет об экспедиции — книга «Находки в руинах Ниневии и Вавилона» (1853) — имела оглушительный успех у публики.

¹¹¹ *Бертон, Ричард Фрэнсис* (1821–1890) — английский офицер-разведчик, дипломат, путешественник, антрополог, переводчик, писатель и авантюрист. С детства проявил склонность к языкам, но при этом и исключительно неумный характер, из-за чего ему часто приходилось попадать в сложные ситуации. В 1842 году после исключения за нарушение дисциплины из Тринити-колледжа (Оксфорд), поступил на военную службу и оказался в Индии. Там освоил арабский и хинди. Всего за свою жизнь изучил 25 языков. Принимал активное участие в разведывательных операциях под видом мусульманина-торговца. В 1845 году был внедрен в притон гомосексуалистов в Карачи. Причины произошедшего точно не известны, но вскоре после этого его многообещающая карьера обернулась позорной отставкой. В 1853 году в возрасте 32 лет отправился в Медину, а затем под именем Мирза Абдулла — в Мекку. С риском для жизни измерил и описал главную мечеть и мусульманскую святыню Каабу. Описание этого путешествия «Личное повествование о паломничестве в ал-Мадину и Мекку» в 3 т. (1855–1856) принесло ему известность. В 1854 году совершил путешествие в запретный город Харар (ныне в Эфиопии), счастливо избежав казни. В 1855 году присоединился к экспедиции, включавшей трех офицеров, среди которых был Джон Хеннинг Спик, разыскивавшей истоки Белого Нила. Эта экспедиция закончилась неудачно. В июле 1855 года Бертон завербовался волонтером в Крым на войну с Россией. В 1857–1858 годах вновь отправляется вместе со Спиком на поиски истоков Нила. Экспедиция добралась до оз. Танганьика (и открыла его для европейцев), где оба путешественника тяжело заболели. Бертон был уверен, что истоки Нила нужно искать именно здесь, хотя исследования северной части озера результатов не дали. Здесь между товарищами произошла размолвка, и Спик, который оправился быстрее Бертона, прослышав о существовании другого большого озера, отправился искать его в одиночку. Удача ему улыбнулась и вскоре ему удалось найти огромное озеро, которое он назвал в честь британской королевы Виктории. Размолвка между прежними друзьями в итоге приняла форму длительного соперничества и взаимных обвинений. В 1861 году Бертон поступил на

дипломатическую службу и служил консулом на испанском о-ве Фернандо-По (Западная Африка). Размолвка продолжалась вплоть до 1864 года, когда Спик при невыясненных обстоятельствах погиб от выстрела в грудь на охоте. Следствие заключило, что смерть произошла в результате несчастного случая, Бертон же говорил о самоубийстве. Недоброжелатели же утверждали, что Спика убил сам Бертон. После этого одиозного консула отправили еще дальше — в Бразилию. Затем последовало более почетное назначение в Дамаск, где, однако, дипломатическая карьера Бертона закатилась, и его в 1871 году направили в Триест, где он и оставался до самой смерти. Бертон не без оснований воспринимал это назначение как ссылку. Однако это время Бертон использовал для активной переводческой деятельности. Он перевел с комментариями шесть томов Камюэнса, том неаполитанских сказок, поэмы Катулла. Прославился он и как популяризатор восточной эротической литературы. С 1883 по 1886 год Бертон анонимно опубликовал «Кама-сутру», «Ананда Рангу» и «Благоуханный сад» шейха Нефзави. В 1885–1888 годах были опубликованы 16 томов «Тысяча и одной ночи», причем если в предыдущих изданиях «Ночей» все рискованные места были опущены, Бертон в своем издании из всех вариантов, напротив, выбрал наиболее смелые. Эти поступки со стороны 65-летнего дипломата добавили дополнительные штрихи к его неоднозначной репутации. Тем не менее в 1886 году за многолетнюю службу королева Виктория возвела Ричарда Фрэнсиса Бертона в рыцарское звание. Всего за свою жизнь Ричард Бертон написал 43 научных труда и отчета о путешествиях, более 100 статей и почти 30 томов переводов.

¹¹² Бухта у европейских берегов южного входа в пролив Босфор.

¹¹³ *Хогарт, Дэвид Джордж* (1862–1927) — английский археолог и дипломат. Участвовал вместе с Артуром Эвансом в раскопках Кносса на Крите (1904–1905), руководил раскопками храма Артемиды Эфесской (1908), в 1911 году вел раскопки столицы хеттского царства Карчемиш (современное турецкое название, ныне территория Сирии). Опубликовал ряд работ по хеттской культуре и истории. Его книга «Странствующий ученый в Леванте» (1896) стала заметным явлением в литературе и путешествиях. В 1915 году отправился по заданию британского правительства помогать Т. Э. Лоуренсу (Лоуренсу Аравийскому) в организации восстания арабов против турецкого правления.

Белл, Гертруда (1868–1926) — английская путешественница, государственный деятель и писательница. Историк по образованию, совершила ряд путешествий по Палестине, Сирии и Аравии. Плодовитый автор, опубликовала ряд литературных произведений

(«Сафар-намэ», «Поэмы из дивана Хафиза», «1000 и 1 церковь» и др.). Активно сотрудничала с английской разведкой, во время Первой мировой войны работала в Арабском бюро в Каире. Значительные достижения принесла ее административная работа в Месопотамии, где она сыграла решающую роль в установлении Хашимитской династии в Ираке. В 1923–1926 годах основала археологический музей в Багдаде. Перед лицом неизлечимой болезни покончила жизнь самоубийством, оставив при этом деньги на финансирование работы музея.

Сторрз, Рональд — английский дипломат, участвовал вместе с Лоуренсом Аравийским в организации арабского восстания против господства турков.

Филби, Сент-Джон (1885–1960) — английский исследователь-арабист и путешественник. Внес существенный вклад в арабскую археологию и лингвистику. Занимал после Лоуренса Аравийского пост верховного британского представителя в районе Иордана. Позднее был неофициальным советником Ибн-Сауда и принял ислам. После неудачных попыток сделать политическую карьеру в Англии вернулся в Аравию в 1945 году, но через 10 лет был изгнан оттуда за публичную критику саудовского режима. Его сын, Ким Филби, был впоследствии обвинен в шпионаже в пользу СССР.

Глава 3

¹ *Уэстлейк, Джон* (1828–1913) — английский юрист и социальный реформатор, обладавший большим авторитетом в области применения закона и решения проблем между людьми, живущими в рамках различных законодательств (конфликт законов).

² *Петерс, Карл* (1856–1918) — немецкий исследователь, способствовавший установлению германского восточно-африканского протектората Танганьики (ныне террит. Танзании). После изучения британских принципов колонизации в Лондоне, основал в 1884 году Общество немецкой колонизации и годом позже в горах Усамбара (Usambara) заключил ряд соглашений с местными вождями на северо-западе современной Танзании, по которым те уступали ему свои территории. Позднее способствовал расширению немецкой сферы влияния и основал германскую восточно-африканскую компанию, которая вскоре приняла имперский характер. В 1890 году заключил договор с королем Уганды, не получивший, однако, поддержки гер-

манского правительства. Был верховным имперским комиссаром по Килиманджаро, но вскоре отстранен от должности за злоупотребления властью и дурное обращение с африканцами. Свои путешествия описал в работе «Эльдорадо древних» (1902).

³ Классический пример (*лат.*).

⁴ *Веллхаузен, Юлиус* (1844–1918) — немецкий библеист и ориенталист. Работал в университетах Грайфсвальда, Халле, Геттингена. Известность ему принесло использование научных методов при исследовании истории, датировки и композиции Ветхого Завета, а также удачные комментарии к новому Завету.

Нольдеке, Теодор (1836–1930) — немецкий семитолог. Занимался исследованием Корана, семитских языков, истории и цивилизации ислама, опубликовал ряд работ по грамматике и переводам текстов. Его статья о Коране была включена в Британскую энциклопедию.

⁵ Ислам как зеркало Запада (*фр.*).

⁶ *Голдциер, Игнац* (1850–1921) — еврейско-венгерский востоковед. Образование получил в университетах Будапешта, Берлина, Лейпцига и Лейдена. Совершил путешествие в Сирию, Палестину и Египет, где посещал проповеди мусульманских шейхов в мечети эл-Азхар (el-Azhar) в Каире. Он был первым еврейским ученым, который стал профессором в Будапештском университете (1894). Представлял Венгерское правительство и Академию наук на многочисленных международных конгрессах. Занимался изучением доисламского и исламского права, религии, поэзии и литературы.

⁷ *Снук Хергронье, Кристиан* (1857–1936) — голландский ученый и колониальный чиновник, один из пионеров научного изучения ислама. Будучи лектором в Лейденском университете, путешествовал по Аравии (1884–1885), посетил Мекку. В его классическом труде «Мекка» (2 т.) исследуется история города и происхождение ислама, ранних традиций и обрядов, первых исламских общин. В 1890–1906 годах профессор арабского языка в Батавии (Ява), участвует в выработке основ голландской колониальной политики в отношении ислама, которая продержалась до конца голландского правления в Индонезии в 1942 году. Несмотря на свое толерантное отношение к религиозной жизни ислама, как колониальный чиновник настаивал на подавлении исламской политической агитации. Под конец жизни возвращается в Нидерланды, занимает пост профессора арабского и исламского институтов в Лейденском университете.

⁸ Достаточное основание для того, чтобы усвоить ценность языков, чтобы проникнуть в нравы и мысли, чтобы выведать секреты истории (*фр.*).

⁹ *Керзон, Джордж Натаниел* (1859–1925) — маркиз, крупный политический деятель, консерватор. Министр иностранных дел Великобритании в 1919–1924 годах, в 1899–1905 годах вице-король Индии.

Суэттенхэм, Фрэнк (1850–1946) — британский колониальный чиновник в Малайе, оказавший существенное влияние на политику Британии и структуру британской администрации в Малайе.

Лугард, Фредерик Джон Дилтри, барон Абингер (1858–1945) — администратор, сыгравший существенную роль в британской колониальной политике в период 1888–1945 годов в Восточной и Западной Африке, а также в Гонконге.

¹⁰ *Де Ваттель, Эммерих* (1714–1767) — швейцарский юрист, распространил в своей работе «Законы наций», написанной под влияние немецкого философа Христиана Вольфа, концепцию естественного закона на международные отношения.

¹¹ У Франции есть много дел на Востоке, потому что Восток от нее многого ждет. Он просит у нее даже больше того, что она может дать; он охотно веряет ей заботу о своем будущем, которое несет в себе и для Франции, и для Востока большую опасность: для Франции — потому что она склонна к брать на себя заботу о страдающих народах, она все чаще обременяет себя большими обязательствами, чем в состоянии выполнить; для Востока — потому что весь народ, ожидающий решения своей судьбы от иностранцев, находится в шатком положении, и нет нациям спасения, кроме как спасти самих себя (*фр.*).

¹² Страдающие народы (*фр.*).

¹³ Индокитайское академическое общество (*фр.*).

¹⁴ Так в европейской литературе называли Южный Вьетнам в период французского господства.

¹⁵ *Халдеи* — восточная христианская церковь, распространена на территории Ирака, Ирана и Ливана. После 1830 года объединилась с Римской католической церковью. Ее история тесно связана с историей несторианства. Уния несториан с римским католицизмом началась с XV века, когда патриарх Иоанн Сулака принял католицизм в Риме. С этого времени несториане, принявшие католицизм, назывались халдеями.

Марониты (по имени легендарного основателя Мар Марона) — приверженцы особой христианской церкви. Общины маронитов

возникли в V—VII веках в Сирии. Живут главным образом в Ливане, а также в Сирии, Египте и др.

Несторианство — течение в христианстве, основано в Византии в 428—431 годах константинопольским патриархом Несторием, утверждавшим, что Иисус Христос, будучи рожден человеком, лишь впоследствии воспринял божественную природу. Получило распространение в V веке н. э. Осуждено как ересь на Эфесском соборе 431 года. Сохраняло значительное влияние вплоть до XIII века, когда Тимур сокрушил несторианскую церковь на востоке Ирака, в Иране и на территории от Средней Азии до Китая. Несториане ныне имеются в Иране, Ираке, Сирии.

¹⁶ *Соглашение Сайкса-Пико* (9 мая 1916 года) — секретная конвенция, заключенная в ходе Первой мировой войны с согласия России между Великобританией и Францией, по разделу Османской империи. По этому соглашению некоторые армянские области (Эрзрум, Трапезунд) приобретала Россия. К Франции отходили Ливан, Сирийское побережье, Адана, Киликия и некоторые другие. Великобритания приобрела южную Месопотамию, включая Багдад, порты Хайфа и Акка. Между французскими и британскими приобретениями должна была располагаться конфедерация арабских государств или же единое независимое арабское государство, поделенное на французскую и британскую зоны влияния. Палестина как святая земля находилась под управлением международного режима.

¹⁷ Принципы национального самоопределения, сформулированные американским президентом Вудро Вильсоном.

¹⁸ *Пальмер, Эдвард Генри* (1840—1882) — английский ориенталист, лингвист и путешественник. Автор одного из переводов Корана, переводов с персидского и арабского, ряда научных работ. Со студенческих лет проявлял замечательные лингвистические способности. Принимал участие в топографической экспедиции по следам Исхода евреев из Египта через Синайскую пустыню. Путевые впечатления изложил в книге «Пустыня Исхода» («The Desert of the Exodus», 2 vol. 1871). Годом позже опубликовал работу «Иерусалим, город Ирода и Саладина» «Jerusalem, the City of Herod and of Saladin», где представил мусульманский взгляд на историю города. С 1871 по 1881 год занимал пост профессора арабистики в Кембридже. В 1882 году по заданию Британского правительства отправился в Египет чтобы выяснить, кто из шейхов мог бы поддержать планировавшуюся британскую оккупацию Египта, а также разработать меры по обеспечению безопасности Суэцкого канала. Первая миссия была удачно выполнена, но в ходе выполнения второго задания он попал в засаду и был убит.

¹⁹ *Хогарт, Дэвид Джордж* (1862–1927) — английский археолог, хранитель Музея Ашмола при Оксфордском университете (1909–1927). Проводил раскопки на Кипре, Крите, в Египте, Сирии и о-ве Милос. Автор ряда научных работ по культуре Греции, Аравии и хеттов.

²⁰ *Хиджаз*, провинция в Саудовской Аравии. Здесь в начале VII века зародился ислам и была основана Мухаммедом мусульманская община, ставшая ядром Арабского халифата, Мекка и Медина стали священными городами мусульман. В 1517–1916 годах (с перерывами) в составе Османской империи. В 1916–1925 годах формально независимое королевство. В 1925 году завоеван Ибн Саудом.

²¹ Век империалистов-завоевателей (*фр.*).

²² Возвращение ислама (*фр.*).

²³ См., например: *Киплинг Р.* Бремя Белых // Киплинг Р. Рассказы. Стихотворения. Л.: Худ. лит., 1989.

²⁴ Своего рода (*лат.*).

²⁵ *Робертсон Смит, Уильям* (1846–1894) — шотландский семитолог, занимался сравнительным изучением религий и социальной антропологией. С 1870 года занимал пост профессора восточных языков и Ветхого Завета в Free Church College в Абердине. Подготовил несколько важных статей для IX издания «Encyclopædia Britannica». Большое внимание привлекла его работа «Родство и брак в древней Аравии» (1885), а также книга «Лекции о религии семитов» (1889). См. русское издание: *Робертсон Смит У.* Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. М., 1996.

²⁶ Гений места (*лат.*).

²⁷ Персонаж романа Дж. Конрада «Сердце тьмы».

²⁸ *Лоуелл, Томас* (1892–1981) — выдающийся американский радиокomentатор, журналист, лектор и путешественник, чье имя связано с именем Лоуренса Аравийского. Именно он сопровождал Лоуренса в Аравийской пустыне и подготовил снабженный фотографиями отчет о восстании, сделавший Лоуренса знаменитым.

Грейвз, Роберт (фон Ранке) (1895–1985) — английский поэт, писатель, ученый и эрудит. Автор исторических романов, исследователь мифологии, перевел рубайи Омара Хайяма.

²⁹ *Форстер, Эдуард Морган* (1879–1970) — английский писатель, автор психолого-социальных романов на семейно-бытовые и моральные темы и литературоведческих работ. Наибольшую известность принес ему антиколониальный роман «Поездка в Индию» (1924).

³⁰ См. ссылку 81 к гл.2.

³¹ Серьезная опасность (*фр.*).

³² *Бьюкен, Джон* (1875–1940) — английский государственный деятель и писатель, автор многочисленных приключенческих рассказов, которые он писал в свободное от основной политической и дипломатической карьеры время. Занимал пост директора информации в британском правительстве. Режиссер А. Хичкок поставил по его шпионскому роману «39 ступеней» известный кинотриллер. В 1922 году Бьюкен занимал пост заместителя директора агентства «Рейтер». Автор ряда биографий («Монтроз», «Сэр Вальтер Скотт»), проникнутых глубоким пониманием шотландской истории и литературы и заслуживших широкое внимание публики. В 1935 году получил титул пэра и был назначен генерал-губернатором Канады.

³³ *Могучая машина* (фр.).

³⁴ *Познание востока* (фр.).

³⁵ *Уэли, Артур Дэвид* (1889–1966) (наст. имя Артур Дэвид Шлосс) — английский синолог, автор ряда удачных переводов китайской и японской классики на английский язык. Среди наиболее значительных переводов — «170 китайских поэм» (1918), 6-томное «Гэндзи-моногатари» Мурасаки Сикибу (1925–1933), «Записки у изголовья» Сей-Сйнагон (1928). Его переводы оказали большое влияние на таких поэтов, как У. Б. Йейтс и Эзра Паунд. Он также автор работ по китайской философии (Конфуций), эстетике театра Но, китайской живописи и истории.

Феноллоса, Эрнест (1853–1908) — американский ориенталист и деятель образования, внес значительный вклад в сохранение традиционного японского искусства. Оказавшись в 1878 году в Токийском императорском университете, где он читал лекции по политологии, философии и экономике, увлекся традиционным японским искусством, изучал его тематику и технику. В этот ранний период Революции Мэйдзи Япония была ориентирована исключительно на модернизацию и традиционная культура оказалась под угрозой. Феноллоса многое сделал для сохранения и популяризации традиционного искусства в Японии, организовал ряд выставок, много писал сам и переводил тексты, связанные с традиционной живописью, театром но, китайской и японской буддистской философией. В 1890–1895 годах возглавлял отдел восточного искусства в Бостонском музее, основу коллекции которого составила его личная коллекция из 1000 живописных произведений. Много сделал для пропаганды восточного искусства в США. Автор монументальной работы «Эпохи китайского и японского искусства» (вышла посмертно в 1912 году). После смерти Феноллоса его вдова передала большое

количество его переводов из китайской поэзии и драмтеатра по Эзре Паунду.

Клодель, Поль (Луи-Шарль-Мари) (1868–1955) — французский поэт, драматург, эссеист и дипломат. Родился в деревне в Шампани, сделал блестящую дипломатическую карьеру, занимал различные дипломатические в США, Китае, Японии и Европе. В 1900 году пережил религиозный кризис, в результате чего стал ревностным католиком и собирался вступить в орден бенедиктинцев. Однако, разочаровавшись в реалиях монастырской жизни, принял решение отправиться консулом в Китай. Придерживался теоцентрического взгляда на мир, близкого к томизму. Автор ряда драматических пьес, поэм и стихотворных сборников. Также написал книгу очерков «Познание Востока» (1900) (Соч. Т. 1–8. Изд. 1962–1967).

Сегален, Виктор (*Segalen*) (1878–1919) — французский поэт, врач и путешественник. Его литературная деятельность началась после посещения Таити с основанной на личных наблюдениях книги «Незапамятные» («*Les Immémoriaux*»), написанной отчасти в жанре романа, отчасти — путевого дневника. Книга была посвящена влиянию миссионерской деятельности на туземную жизнь и перспективам колонизации. После этого были поездки в Китай и на Тибет, также развившиеся в романах и поэмах — «Рене Ле», «Стелы», «Тибет» («*Rene Leys*», «*Steles*», «*Thibet*»). В своих работах выступал как апологет культурного многообразия и как критик европейской цивилизации.

³⁶ *Мюллер, Макс* (1823–1900) — сын известного немецкого поэта Вильгельма Мюллера. Англо-немецкий филолог-ориенталист, специалист по общему языкознанию, индологии, мифологии. Родился в Германии, работал в Великобритании (Оксфорд). Изучал Авесту и древние зороастрийские священные тексты, затем обратился к сравнительному религиоведению. Наивысшим его достижением является работа «Священные книги Востока» в 51 т. (1879–1904), включающая указатели и переводы основных священных текстов Востока.

³⁷ *Фор, Эли* (*Elie Faure*) (1873–1937) — известный французский историк искусства, широко использовал научные методы при изучении истории искусств, отстаивал идею прогресса человечества. Наиболее известная работа «История искусства» в 5-ти т. (1909–1921).

³⁸ Бесконечная резня восточного безразличия (*фр.*).

³⁹ *Бальдансперже, Фернан* (*Baldensperger*) (1871–1958) — видный французский историк литературы и филолог. Разрабатывал методы социологического анализа французского языка. Широко использовал сравнительный метод в анализе истории литературы. Преподавал в университетах Нанси, Лиона, Парижа, Гарварда и Лос-Анджелеса.

⁴⁰ *Заглул, Саад* (1857–1927) — египетский политический деятель, основатель (1918) и первый председатель партии «Вафд» в Египте. Участник национально-освободительного движения в 1879–1882 годах. В 1918 году возглавил египетскую делегацию «Вафд» в Лондоне, потребовавшую отмены британского протектората.

⁴¹ *Курциус, Эрнст* (1814–1896) — немецкий историк античности, археолог. Руководил раскопками в Олимпии (1875–1881). Известность получила его работа «Европейская литература и латинское средневековье».

Фосслер, Карл (1872–1949) — немецкий филолог. Труды в области итальянской, французской, испанской литератур и языков. Главные школы «неофилологии», противопоставлявшей позитивизм и индивидуализм как два основных направления в эстетической теории языка и литературы. Разделял концепции Б. Кроче. Связывал языкознание и литературоведение с философией и историей.

Ауэрбах, Эрих (1892–1957) — немецкий историк словесности, филолог-романист. Наиболее известное произведение «Мимезис: Изображение действительности в западноевропейской литературе». (Русское издание: *Ауэрбах Э.* Мимезис. М., СПб.: Университетская книга, 2000).

Шпитцер, Лео (1887–1960) — австрийский филолог. Основные труды в области стилистики литературы на романских языках (главным образом на французском и испанском), а также романского языкознания.

Гундольф, Фридрих (1880–1931) — немецкий историк культуры, писатель-эссеист. Принадлежал к кругу Стефана Георге. Книги «Гете» (1916), «Стефан Георге» (1920), «Цезарь. История его славы» (1924), «Шекспир» (1928).

Гофмансталь, Гуго фон (1874–1929) — австрийский писатель. Произведения в духе неоромантизма и символизма: одноактные драмы («Смерть Тициана», 1892), лирика («Избранные стихи», 1903). Эстетические взгляды — в книге «Поэт и наше время» (опубликована 1907).

⁴² Наука о человеке (*фр.*), науки о духе (*нем.*).

⁴³ *Гуго Сен-Викторский* (1096–1141) — один из видных теологов-схоластов, яркий представитель Сен-Викторской школы, положил начало традиции мистицизма в XII веке. Находился под влиянием произведений Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Его «Дидаскаликон» («Наставление к обучению» представляет собой всеобъемлющий трактат по теоретическим и практическим наукам,

а также тривиуму (грамматика, риторика, диалектика) и квадривиуму (арифметика, музыка, астрономия и геометрия). (См.: *Гуго Сен-Викторский*. Наставление к обучению. Об искусстве чтения // Историко-философский ежегодник '98.— М.: Наука, 2000.)

Сен-Викторская школа в средневековой философии (XII век) развивалась при августинианском аббатстве Сен-Виктор в Париже. Основатель — Гийом из Шампо. Линию Гуго Сен-Викторского на сочетание мистики и рационализма продолжил Ришар Сен-Викторский.

⁴⁴ *Вебер, Макс* (1864—1920) — немецкий социолог, историк, экономист и юрист. В основе методологии Вебера лежит теория «идеальных типов» — абстрактных мысленных конструктов исторического процесса, отчасти напоминающих типизирующее сознание искусства. Исследовал роль ценностных и религиозных установок в происхождении западноевропейского капитализма («Протестантская этика и дух капитализма») и развитии мировых культур («Аграрная история древнего мира», «Хозяйство и общество», «Теория ступеней и направлений религиозного опыта»).

Дюркгейм, Эмиль (1858—1917) — французский социолог, основатель французской социологической школы, оказал существенное влияние на французскую ветвь культурной антропологии. Выступил против индивидуально-психологического и биологического направлений, рассматривал общество как реальность, несводимую к совокупности индивидов. В то же время отводил определяющую роль в обществе «коллективному сознанию».

Мангейм, Карл (1893—1947) — немецкий социолог, один из основателей социологии знания. Основные работы посвящены теории идеологии («Идеология и утопия»).

Лукач, Дьердь (1885—1971) — венгерский литературовед и философ. Ученик Г. Зиммеля. От неокантианства перешел к гегелевской философии, затем к марксизму, оказал влияние на становление франкфуртской школы. С 1918 года член КП Венгрии, в 1919 году нарком просвещения Венгерской советской республики. С 1929 года в Москве, с 1945 года в Венгрии. В 1956 году входил в правительство Имре Надя.

⁴⁵ *Гибб, Гамильтон Александер Роскин* (1895—1971) — английский арабист и исламовед, с 1930 года профессор сначала Лондонского, затем Оксфордского университетов. В 1955—1964 годах профессор арабистики Гарвардского университета в США.

Массиньон, Луи (1883—1962) — известный французский востоковед-арабист, иностранный член АН СССР. Более 50 лет занимался изучением мусульманского Востока. Основной круг интересов —

суфизм и прежде всего великий мистик-пантеист X века ал-Халладж. Одна из наиболее известных работ «La Passion d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'Islam» («Страсти по Хусейну ибн Мансуру ал-Халладжу, мистика и мученику ислама») (1909). Большой интерес представляет также книга «Essei sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane» («Очерки технической лексики в мусульманской мистике»), где дается подробное лингвистическое и историческое толкование терминологии суфизма.

⁴⁶ Человеческий дух сквозь пространство и время (*фр.*).

⁴⁷ *Семеро спящих отроков из Эфеса* — популярная легенда о проснувшихся после 300-летнего сна отроках, утверждавшая воскресение мертвых. Особое получила распространение в Средние века и в христианстве, и в исламе. Согласно преданию, семь солдат укрылись от преследований христиан римского императора Деция (249–251) в пещере. Обнаружив их убежище, император приказал завалить вход в пещеру, обрекая их на голодную смерть. При благочестивом императоре Феодосии II (408–450) они проснулись, и чудо их пробуждения способствовало укреплению веры в воскресение во плоти. Аналогичные мотивы известны в Талмуде (легенда о Хони, спавшем с момента разрушения иерусалимского храма и до конца вавилонского пленения). С V века легенда получила распространение в Малой Азии и Сирии, на Западе известна с VI века, но наибольшую популярность получает во времена крестовых походов. Благодаря восточному происхождению проникает и в мусульманский мир.

Асхаб ал-Кахф (букв.: те, кто в пещере), сура «Пещера» в Коране рассказывает о молодых людях, которые спрятались в пещере от преследования за веру и которых Аллах усыпил по их просьбе на 309 лет.

⁴⁸ Человеческий дух (*фр.*).

⁴⁹ См. примеч. 90 к гл. 2.

⁵⁰ *Бергсон, Анри* (1859–1941) — известный французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни.

Мосс, Марсель (1872–1950) — племянник Э. Дюркгейма, внес существенный вклад в развитие культурной антропологии. У нас известны такие его работы, как «Эссе о даре», «Техники тела» и др.

⁵¹ *Клодель, Поль*. См. ссылку 35 к гл. 2.

Де Фуко, Шарль (1858–1916) (известен как Отец де Фуко) — французский аристократ, солдат, исследователь и аскет, известен также своим молитвенным и аскетическим подвигом в пустыне Сахара. В качестве армейского офицера принимал в 1881 году участие в подавлении алжирского восстания. В 1883–1884 годах проводил важные исследования в Марокко и Северном Алжире (выдавая себя

при этом за еврейского раввина, бежавшего из России от погромов). В 1890 году стал монахом-траппистом и вел уединенную жизнь в Палестине. С 1901 года жил в пустыне Сахара среди племен туарегов, способствовал обеспечению их лояльности французскому правительству, составил туарегский словарь. В 1916 году убит одним из местных повстанцев.

Маритен, Жак (1882–1973) католический философ-томист. Учился в Сорбонне, посещал лекции А. Бергсона, где познакомился со студенткой из России Раисой Умансовой, ставшей впоследствии его женой. В возврате к средневековому мирозерцанию видел путь к преодолению морального и социального хаоса, вызванного, по его мнению, субъективизмом нового времени.

⁵² См.: *Массиньон, Луи*. Три молитвы Авраама, отца всех верующих // Христиане и мусульмане: Проблемы диалога. Хрестоматия. Под ред. А. Журавского М.: Библейско-богословский ин-т ап. Андрея, 2000.

⁵³ Проклятый поэт (*фр.*).

⁵⁴ *Al-Badaliya* — арабский термин, означающий замену в битве одного воина другим. Мистическая община братства христиан и мусульман, основанная в память о легендарной встрече в 1219 году в Дамьетте (Damietta) между св. Франциском, находившимся в потерпевшем поражение войске крестоносцев, и султаном ал-Маликом ал-Камиллом, возглавлявшим сарацинское войско. После длительной беседы с глазу на глаз в собеседники поклялись друг другу во взаимной любви, но остались каждый в своей вере. Устав общины Бадалия, написанный в 1943 году, гласил, что первостепенный долг каждого христианина — прежде всего приветствовать любого чужестранца или соседа, не рассчитывая при этом на какую-либо выгоду.

⁵⁵ Аналитический и статический анализ ориентализма (*фр.*).

⁵⁶ Не пристрастие к экзотике и не измена Европе, но стремление соотносить наши исследовательские методы с жизненными традициями древних цивилизаций (*фр.*).

⁵⁷ Наши исследовательские методы; жизненные традиции древних цивилизаций (*фр.*).

⁵⁸ Вместе с Фейсалом я пытался проникнуть в сам смысл его традиции (*фр.*).

⁵⁹ Безграничная пустота (*фр.*).

⁶⁰ Тем самым (*лат.*).

⁶¹ См. примеч. 8 к гл. 1.

⁶² Все мы — семиты (*фр.*).

⁶³ *Хурани, Альберт* (1915–1993) — влиятельный англо-арабский ориенталист и историк. Родился в Манчестере, образование полу-

чил в Оксфорде, в 1943–1945 годах. Испытал влияние А. Тойнби, Г. Гибба, Работал в качестве аналитика в ведомстве государственного министра Британии в Каире. С 50-х годов посвятил себя академической деятельности в Оксфорде. Среди его многочисленных работ одной из наиболее заметных является «История арабских народов» («The History of the Arab Peoples») (1991).

⁶⁴ Речь идет прежде всего об известной книге Томаса Куна «Структура научных революций» (рус. пер.: Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977). Заслуга Т. Куна состоит в том, что он ввел в изучение логики и методологии науки социологические моменты. Термин «парадигма» (*греч.* — пример) подчеркивает то обстоятельство, что значимость и достоверность тех или иных фундаментальных научных и методологических положений основывается также и на общем консенсусе научного сообщества. А потому смена парадигм представляет собой не столько когнитивный, сколько социологический процесс — новая парадигма не опровергает прежнюю на основе процессов верификации (или фальсификации), но, скорее, одерживает верх за счет смены поколений исследователей в науке. Приверженцы прежней парадигмы естественным образом уходят со сцены, а на смену им приходит другое поколение, воспитанное в иных онтологических и методологических традициях.

⁶⁵ В своем роде (*лат.*).

⁶⁶ Мусульманские ученые богословы и правоведы (*араб.*).

⁶⁷ Имеется в виду так наз. Шестидневная война 5–11 июня 1967 года, военный конфликт между Израилем и соседними арабскими государствами — Сирией, Египтом и Иорданией, в результате которого Израиль нанес упреждающий удар по армиям арабских государств. По итогам Шестидневной войны Израиль аннексировал Иудею, Самарию, восточную часть Иерусалима, сектор Газа, Голанские высоты, Синайский полуостров. Человеческие потери израильтян составили 800 чел. убитыми и 3 тыс. ранеными, тогда как арабские армии потеряли 15 тыс. чел. убитыми.

⁶⁸ 6 октября 1973 г., в день Йом-Кипур (Судный день) египетская армия напала на Синай, а сирийские войска атаковали Голанские высоты. Поначалу удача сопутствовала арабским войскам, но вскоре израильтянам удалось отбить натиск арабов и перейти в контрнаступление. К 22 октября боевые действия были прекращены. Израиль потерял убитыми 2,5 тысячи солдат, Сирия — 3,5 тысячи, Египет — более 15 тысяч. Результатом этой войны стало объявление нефтедобывающими арабскими странами эмбарго на поставки нефти в те западные страны (и прежде всего США), которые ока-

зали поддержку Израилю. Последствием этого решения стал мировой топливно-энергетической кризис 1970-х годов.

⁶⁹ *Валентино, Рудольф* (наст. имя Родольфо Гульельми ди Валентино) (1895–1926) — американский киноактер. Прославился в немых фильмах 20-х годов: «Четыре всадника Апокалипсиса», «Шейх», «Кровь и песок», «Сын шейха» и др., где создал образ рокового соблазителя. Его ранняя смерть в возрасте 31 года вызвала массовую истерию и волну самоубийств среди поклонников.

⁷⁰ *Лассвелл, Гарольд Дуайт* (1902–1978) — влиятельный американский политолог, занимавшийся изучением властных отношений и соотношением личности и политики. Большое внимание уделял роли психологии в политике. В своей работе «Психопатология и политика» он ищет способы перенаправить стремление к доминированию на здоровые цели. Другие работы («Власть и личность», 1948) посвящены исследованию проблем стремящихся к власти политиков, которые таким образом сублимируют собственные фрустрации. В работе 1927 года «Метод пропаганды в мировой войне» он дал анализ массированных пропагандистских кампаний, которые вели воюющие стороны в ходе Первой мировой войны, а также коммунистической пропаганды и других форм коммуникации.

⁷¹ *Нанкинский договор 1842 года* — между Китаем и Великобританией после англо-китайской войны 1840–1842 годов. Открывал для английской торговли 5 китайских портов, санкционировал захват Великобританией о-ва Сянган (Гонконг).

⁷² 2 ноября 1917 года появилась на свет *Декларация Бальфура*. Данная декларация представляет собой письмо на бланке Министерства иностранных дел Великобритании, подписанное Артуром Джеймсом Бальфуром и адресованное лорду Уолтеру Ротшильду, члену Палаты лордов и ярому сионисту. В письме выражалась официальная поддержка со стороны Британского правительства плану создания в Палестине еврейского национального образования при условии, что этим не будет нанесен ущерб гражданским и религиозным правам существующих нееврейских общин в Палестине или правам и политическому статусу евреев в какой-либо другой стране. В 1922 году Декларация Бальфура стала составной частью мандата на управление Палестиной, полученного Великобританией от Лиги Наций.

⁷³ UCLA — University of California at Los Angeles, Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе.

Грюнебаум, Густав Эдмунд фон (1909–1972) — известный американский арабист. Родился в Вене, образование получил в Венском университете. В 1938 году после присоединения Австрии к Германии

эмигрировал в США. Преподавал сначала в Нью-Йорке, затем в университете Чикаго, с 1957 года и до конца жизни — в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Создал Центр исследований Ближнего Востока. Среди наиболее известных работ: «Medieval Islam» (1946), «Islam» (1955), «Modern Islam» (1962), «Classical Islam» (1970).

⁷⁴ В тексте ироничная игра слов: *nonsentence* (букв. не-предложение) явно созвучно *nonsense* (бессмыслица, чушь).

⁷⁵ *Крёбер, Альфред Луис* (1876–1960) — американский антрополог, культуролог, этнолог, представитель «исторической школы» в американской этнологии, ученик Ф. Боаса. Разрабатывал концепцию моделей, или конфигураций культуры. Хотя предметом научного изучения являются конкретные культуры, цель научного исследования в конечном счете состоит в обнаружении общих паттернов, т. е. общих свойств культуры вообще. См.: *Крёбер А. Л. Избранное: Наука о культуре*. М.: РОСПЭН, 2004.

⁷⁶ Шестой месяц по исламскому календарю.

⁷⁷ *Бандунг* — город в Индонезии, на о-ве Ява. Речь, по-видимому, идет о Бандунгской конференции 18–24 апреля 1955 года. В конференции участвовало 29 стран Азии и Африки, инициаторы — Бирма, Индия, Индонезия, Пакистан и Цейлон. Конференция осудила колониализм, политику расовой дискриминации и сегрегации. В основе принятой Бандунгской конференцией «Декларации о содействии всеобщему миру и сотрудничеству» — пять принципов мирного сосуществования.

⁷⁸ Речь идет о запрете во время рамаданского поста на принятие пищи в светлое время суток.

⁷⁹ *Вейцман, Хаим* (1874–1952) — израильский государственный деятель, первый президент Израиля, один из лидеров сионистского движения, президент Всемирной сионистской организации в 1920–1931 и 1935–1946 годах. Способствовал принятию Декларации Бальфура (1917) о создании еврейского национального очага в Палестине.

⁸⁰ Современные арабо-русские словари дают следующий перевод: возбуждаться, волноваться; бушевать, восставать, подниматься.

⁸¹ Период междоусобиц, наступивший в Кордовском халифате после загадочной гибели сына и преемника хаджиба (визиря) ал-Мансура — Абд ал-Малика в 1008 году.

⁸² Глагол *rise up* имеет в английском языке, помимо прямого смысла «вставать, подниматься», широкий спектр значений, в т. ч. вспышку гнева и восстание. Среди этого спектра значений присутствует и сексуальный смысл, примерно соответствующий русскому «стоит».

⁸³ Прерванное соитие (*лат.*).

⁸⁴ Классический случай (*лат.*).

⁸⁵ *Хусейн, Таха* (1889–1973) — видный деятель модернистского движения в египетской литературе. Его автобиографическая повесть «Дни» (в английском переводе «An Egyptian Childhood» (1932) и «The Stream of Days» (1943)) стала одним из первых произведений арабской литературы, востребованных на Западе. Получил высшее духовное исламское образование в Каире, продолжил образование в Сорбонне в Париже. Автор работ по истории исламской и доисламской культуры арабов, подвергал критике коранические предания, за что был объявлен отступником. Считал, что Египет принадлежит к единому наследию обширной средиземноморской культуры, включающей в себя Грецию, Италию и Францию. Выступал за ассимиляцию в Египте современной европейской культуры.

⁸⁶ См.: *Гири К.* Интерпретация культур. М.: РОСПЭН, 2004.

Послесловие к изданию 1995 года

¹ Ученые (*фр.*).

² Поединок, схватка один на один (*исп.*).

³ См. примеч. 32 к гл. 3.

⁴ *Найпол (Naipaul), Видьядхар Сурадхрасад* (р. 1932) — английский прозаик индийского происхождения. Родился на Тринидаде. Пишет на английском языке, живет в Великобритании. Автор ряда исследовательских книг об Индии.

⁵ *Движение неприсоединения* — объединяло страны, провозгласившие основой своего внешнеполитического курса неучастие в военно-политических блоках и группировках. Возникло в 1961 году по инициативе лидеров ОАР, Югославии и Индии, А. Насера, И. Тито, Д. Неру.

⁶ См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка. М.: Изд-во АСТ, 2003.

⁷ Речь идет о работе Ж.-Ф. Лиотара «La condition postmoderne. Rapport sur le savoir» (1979). Рус. пер.: *Лиотар, Жан-Франсуа.* Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.

⁸ «Subaltern studies» — школа исследований в области колониальной и постколониальной истории, как истории «подчиненных (второстепенных, низших) групп» (в противоположность господствующей «истории элит»). Эта школа возникла в Индии в начале 80-х годов, в настоящее время оказывает влияние на исследования истории и культуры Латинской Америки, Африки и т. д.

ИТОГИ САИДА: ЖИЗНЬ И КНИГА

...Мы отделялись от душного Востока, дух наш стал светел и весел, родился образ человека, который часто поникал и неизменно снова выходил к солнцу. Там, где я стоял, чувствуешь, что лишь тот воистину сын Европы, кто способен в лучшие свои часы возвращаться сердцем к Элладе. Там страстно желаешь, чтобы персы, в каком бы облики они ни возвращались, снова и снова терпели поражение.

Томас Манн.

...Страна Востока была не просто страна, не географическое понятие, но она была отчизной и юностью души, она была везде и нигде, и все времена составляли в ней единство вневременного.

Герман Гессе.

...Западу пора вспомнить, что он больше Востока, что Восток — как идея, как цивилизация — есть, в сущности, порождение Запада (как и сами понятия «идея» и «цивилизация»). Восток — это географическое открытие и историческое изобретение Запада. Восточные народы столетиями и тысячелетиями оставались «бытием в себе», ничего не зная ни о Западе, ни о себе как Востоке; именно Запад сделал их Востоком, вовлек в интригу мировой истории. Восток — это романтическая греза Запада, его мечтание о Другом.

Михаил Эпштейн.

Он умер 25 сентября 2003 года — как говорят в таких случаях, «после тяжелой, продолжительной болезни» (оба слова тут более чем уместны). «Самый блестящий интеллектуал за последние пятьдесят лет», — вынесла вердикт «Виллидж Войс». Зато «Нью-Йорк дэйли ньюз» опубликовала статью Зеева Хейфеца, в которой было, в частности, сказано, что книги Саида «послужили делу джихада лучше, чем батальон Осам Бин Ладенов». Остальные отклики тяготели к одному из этих полюсов, иногда пересекаясь в формулах типа «та-

лантливый ученый, придерживавшийся прискорбно ошибочных взглядов» или «гениальный провокатор, тонкий критик и проповедник ненависти».

После всех сложений и вычетов с поправками на пристрастность в ту или иную сторону в сухом остатке оставался образ *опасного ума* — то есть чего-то среднего между профессором Мориарти и доктором Фу Ман-Чу, ближе ко второму. Поэтому прекращение работы этой мыслительной машины было воспринято с чувством определенного облегчения даже теми, кого считали союзниками, а то и основными потребителями, его продукции. С другой стороны, в неприкрытой радости врагов то и дело проскальзывали нотки невольного сожаления: с его смертью схватка не прекращалась, но становилась менее интересной и более грязной... Так или иначе, равнодушных не было: покойный был слишком одиозен.

1

«Интеллектуал». Импортное словцо замаячило в умах «дорогих россиян» в начале девяностых, когда остатки советской интеллигенции кинулись, как крысы, бежать из потерпевшего крах сословия и искать себе новое место. «Интеллектуал» в ту пору звучало почти так же солидно, как «брокер» и много обещало — например, хлебное место в каком-нибудь think-tank'e. Получилось по-другому: те, кто успел пробиться на относительно умственную работу (в «пиар» или «политтехнологии»), быстренько открестились от менее удачливых собратьев. Словцо же «интеллектуал» потеряло в рейтинге, зачухло и в конце концов сдохло от первой же шутки: злоязычный Виктор Пелевин в очередном романе написал, как десять тысяч советских интеллигентов целовали зад красному дракону, но втайне мечтали о зеленой жабе, которая, по слухам, платит за то же самое в тысячу раз больше. И зеленая жаба пришла, но выяснилось, что ей не нужны десять тысяч целовальников, а нужны три специалиста по глубокому минету — которые теперь и называются этим самым словом на «и».

На исторической родине зеленой жабы понятие «интеллектуал» подразумевает нечто прямо противоположное. Как правило, это высокоавторитетный (а иногда и высокопоставленный) нонконформист, добившийся признания в какой-нибудь области отвлеченного знания, или, как стало модно говорить после Бурдые, «обладающий значительным символическим капиталом». Этот символический капитал он вкладывает в общественную активность. Но в отличие от позиции общественного деятеля в прямом смысле этого слова — агитатора, горлана, главаря, будущего начальника — позиция интеллектуала может быть обозначена как «social criticism»: подрыв и разоблачение мифов, расчистка поля, на котором когда-нибудь — Бог даст — начнется новое строительство.

Таким образом, интеллектуал — прямая противоположность «лидера», его темный двойник. Он никогда не создаст, скажем, политическую партию (или он перестанет быть интеллектуалом), но его книги и выступления повлияют на будущих адептов идеи. Впрочем, интеллектуалы довольно часто прибиваются к свите какого-нибудь сильного человека — да и сами сильные люди зачастую испытывают по отношению к высоколобым нечто вроде заочного уважения. Последствия бывают разными, но, как правило, не очень удачными — судьбы проданного в рабство Платона или отвергнутого Макиавелли в этом смысле показательны.ⁱ Но интеллектуалы не чураются и самостоятельных жестов, пока они остаются жестами. Жан-Поль Сартр, гуляя по оккупированному Парижу, воображал, что он участвует в «резистансе», который, в свою очередь, тоже был полувоображаемым мероприятием... Можно при желании собрать гербарий: традиционные жесты интеллектуальной гегемонии, например, «разговор с Властью на равных», «несломленную гордость» (или «сломленную», тоже хорошо смотрится), шепоток «а

ⁱ Впрочем, главными врагами интеллектуалов обычно оказываются другие интеллектуалы: они очень любят обвинять друг друга — иногда сквозь столетия. Чтобы не бегать за примерами: многие, наверное, помнят курьезную по своей злобности книжку К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги», где проводится прямая линия от Платона к Ленину.

все-таки она вертится» или громыхающее «здесь я стою и не могу иначе», истина, что дороже Платона, etc, etc.

Некоторые из таких жестов могут — в соответствующих обстоятельствах — обрести смысл и значение, иной раз перерастающие исходный замах.

Эдвард Саид, профессор Колумбийского университета, культуролог и историк литературы, автор двадцати с лишним книг и сборников и бесчисленного множества статей и эссе, пианист и оперный критик, кроме того — бывший президент Американской Лингвистической Академии, член Американской Академии наук и искусств, Королевского Литературного Общества, Американского Философского Общества, обладатель многочисленных наград, почетных званий и отличий, включая двадцать докторантур *honoris causa* в различных высших учебных заведениях по всему миру, и прочая и прочая и прочая... а также палестинский активист, член Палестинского национального совета и главный консультант по делам Палестины в Соединенных Штатах, радикальный журналист, критик сионизма, телезнаменитость, публичный оратор, прозванный «врагом европейской цивилизации» и «профессором террора» — был в этом смысле *образцовым интеллектуалом*.

2

Эдвард Вади Саид (Edward Wadie Said, *أدوارد وادي سعيد*) родилсяⁱⁱ 1 ноября 1935 года в Иерусалиме, в богатой арабской семье протестантского вероисповедания,ⁱⁱⁱ придерживавшейся консервативных взглядов. «Консервативных» здесь не означает «ортодоксальных» в религиозном или политическом зна-

ⁱⁱ Он был пятым ребенком в семье, но первым мальчиком — то есть долгожданным первенцем.

ⁱⁱⁱ Этим обстоятельством, а также ярко выраженным англофильством семьи, объясняется не слишком характерное для араба имя мальчика. (Кстати сказать, семейная фамилия никак не связана с распространенным арабским *sayyid* (*سيد*) — то есть уважительным прозвищем, даваемым потомкам Мухаммеда по определенным линиям).

чении этого слова, и уж тем более — в смысле слепой приверженности традициям. Отец Эдварда, богатый и успешный бизнесмен Вади Саид,^{iv} был вовсе не против того, чтобы его сын приобщался к ценностям западной цивилизации. С 1943 года семья большую часть времени проживала в Каире, считавшемся тогда чрезвычайно вестернизированным. Юный Эдвард ходил в хорошую школу, брал уроки музыки у хороших учителей, занимался гимнастикой и вел довольно свободный — насколько это было возможно в то время и в той среде — образ жизни. С детства он говорил на двух языках, первым был английский,^v как у Владимира Набокова.^{vi} Однако каждое лето отец, не слушая протесты сына, насильно увозил его в маленькую ливанскую деревню, где он жил жизнью обычного крестьянского мальчишки. Грязь, вонь, жара, тяжелая и неинтересная крестьянская работа — все это, по мнению отца, должно было намертво впечатать в сознание ребенка, что он, несмотря ни на что, был и остается *арабом*. Впоследствии сам Саид признавался, что эти поездки доводили его до настоящего психического истощения. Обнаженные корни этничности выглядели не слишком привлекательно и дурно пах-

^{iv} Семья Саидов владела «The Palestinian Education Company», торговавшей книгами, бумагой и канцелярскими товарами. Дело считалось крупным и достаточно прибыльным. Вади Саид (родившийся в 1895 году в Иерусалиме) руководил каирским филиалом компании. До того он успел пожить в Штатах (где стал американским гражданином). В Америку он уехал в шестнадцать лет, чтобы не быть призванным в турецкую армию, воюющую с болгарями. Но трусом Вади Саид не был: не желая воевать за турок, он честно сражался во Франции в составе американских войск во время Первой мировой.

^v В семье Саидов на арабском говорили, только обращаясь к прислуге.

^{vi} Параллелизм судеб этих двух очень непохожих людей обращал на себя внимание многих исследователей. Это касается буквально всего — начиная от темы изгнанничества и кончая профессией. Набоков в Корнельском университете занимался тем же, чем Саид в Колумбийском: был профессором литературы. В конце концов, главную книгу Саида можно в каком-то смысле сравнить с «Лолитой»: мировую известность она приобрела именно в качестве «шокирующее талантливое произведения», *заговаривающего о запретном*, но на высокой ноте, нивелирующей и в то же время оттеняющей скандальность содержания.

ли. Это оставило свой след: несмотря на все биографические и идейные предпосылки, Саид так и не прельстился обычным арабским национализмом, с присущей ему идеализацией «простой жизни». Скорее, он чувствовал себя амфибией, жителем двух миров, арабского и современного — а еще точнее, несостоявшейся *арабской современности*, ближневосточного модерна. Это же предопределило и его сложное отношение к Израилю — что впоследствии послужит причиной разрыва с ООП.

Тем местом, где «современное» и «арабское» соединились в неразрывное целое, стал для него Иерусалим, точнее — северная часть квартала Тальбийе (Talbieh), где у семьи был большой двухэтажный дом.^{vii}

Здесь необходима ремарка — поскольку речь пойдет о *genius loci*. Квартал Тальбийе (ударение на «и») появился на карте Иерусалима в 1922 году. Когда-то это были владения православной церкви. Однако, после революции в России обедневшие церковники были вынуждены сдать землю в концессию — на очень длительные сроки.^{viii} Тальбийе был малозаселенной местностью между старым Иерусалимом и монастырем Святого Креста. Местность облюбовали богатые нееврейские семьи, в основном арабские и отчасти армянские. При этом церковь принципиально не сдавала землю в аренду мусульманам, так что население Тальбийе составляли в основном арабы-христиане разных толков (что не такая уж и редкость в библейских краях). Район считался элитарным, и атмосфера в нем была не хуже, чем в Каире: европейские развлечения (элитные клубы, рестораны, кафе), модные наряды, вольная и безопасная жизнь.

^{vii} Современный адрес: Иерусалим, ул. Бренер, 10. О проблемах, связанных с домом Саидов, мы расскажем чуть позже.

^{viii} Кстати сказать, сейчас это создает ряд запутанных юридических проблем: в принципе, есть основания требовать возвращения этих земель церкви, благо сроки подходят.

^{ix} Историю этого любопытного учреждения у нас обычно знают не слишком хорошо. Поэтому позволим себе небольшое историческое отступление.

В ту пору святой город был британским: Лига Наций^{ix} подтвердила английские права на Палестину мандатом на

История ЛН ведет начало от 1-й Гаагской мирной конференции 1899 года. Она была создана по предложению Межпарламентского союза — международной организации, основанной английским активистом рабочего движения Уильямом Криммером и французским политэкономом Фредериком Пасси. Они оба считали полезным создание структуры, препятствующей возникновению войн, хотя и по разным причинам: Криммер утверждал, что войны ухудшают положение трудящихся, а Пасси учил, что войны невыгодны экономически, то бишь противоречат интересам имущих. (Оба впоследствии стали лауреатами Нобелевской премии мира).

Впрочем, дело не склеилось бы без участия и посредничества эксцентричного американского миллионера-филантропа Эндрю Карнеги. Впоследствии именно американской-то помощи Лиге не хватило.

Конференция собрала 100 делегатов из 26 стран. На ней был создан Постоянный третейский суд, он же Гаагский трибунал, на который возлагались надежды как на «гарантию слабого против сильного». Как мы все прекрасно помним, в 1993 году решением Совета Безопасности ООН (читай — американцами) был создан другой «Гаагский трибунал» — для нужд прямо противоположного свойства.

Так или иначе, на этой «статусной тусовке» были озвучены основные принципы, которые в дальнейшем легли в основу ЛН — принцип коллективной безопасности, регулирование споров между странами через переговоры и внешний арбитраж и т. п. На той же конференции выдвинулся как деятель международного масштаба Леон Виктор Огюст Буржуа (Bourgeois), французский политик, социалист и масон, впоследствии — основной критик вильсоновского плана ЛН и ее же первый председатель.

После Первой мировой войны означенные идеи оказались востребованы странами-победительницами. На Парижской мирной конференции (продолжавшейся больше года: 18.01.1919–20.02.1920, с перерывами) было принято решение о создании Лиги Наций. Это решение стало результатом переговоров «Большой Тройки», то есть руководителей трех стран-победительниц: Дэвида Ллойда Джорджа (Британия), Жоржа Клемансо (Франция) и Вудро Вильсона (США). Окончательно же все утрясли в Версале, когда подбивали бабки.

Инициатором создания Лиги был Вильсон. Он же спроектировал практически все основные институты ЛН. В частности (но для нас это очень важная частность), именно Вильсон был изобретателем так называемой системы подмандатных территорий. Она позволяла поделить между собой бывшие владения Германии и распавшейся Османской

управление палестинскими территориями — вплоть до окончательного решения еврейского вопроса согласно духу и букве декларации Бальфура.^x Английские чиновники предпочитали селиться в Тальбийе — так что «настоящие белые люди» там не переводились. Там же, как правило, располагались консульства европейских стран. Короче говоря, место было продвинутым. Это касалось даже архитектуры: почти все

империи, не придавая этим землям статуса колоний: к тому времени колониальная идея изрядно выдохлась.

Лига была неплохо задуманным проектом, но он как-то не задался с самого начала. Так, из-за недовольства американского сената версальскими соглашениями американский Сенат в марте 1920 г. отказался ратифицировать Версальский договор. В результате США даже не вошли в состав Лиги Наций — которую сами же и создали. Президента Вильсона разбил паралич. Паралич разбил и Лигу: несмотря на определенные успехи в предотвращении мелких конфликтов, она не смогла ничего поделать с германскими претензиями. В 1939 году Лига перестала играть какую-либо роль в международных делах. Формально она была распущена в 1946 году. Многие созданные Лигой организации вошли в ООН.

Стоит еще добавить, что Герман Гессе — о котором мы вспомним в свое время — в «Паломничестве в Страну Востока» вскользь упоминает «предательство Вильсона», в котором он видел «гибель демократической концепции человечества» — видимо, речь идет о тех самых планах.

^x О декларации см. примеч. 63 к главе 3 книги. Стоит сказать еще немного о дальнейшем.

Декларация была сигналом к началу британской военной кампании в Палестине под командованием лорда Эдмунда Алленби. В его войсках были солдаты «Еврейского легиона» — группы евреев-добровольцев из Англии и США. В первый день праздника Ханука в 1917 году британские войска вступили в Иерусалим. Всего через месяц после подписания Декларации Бальфура Палестина была отнята у турок (кроме севера страны, оставшегося турецким до сентября 1918 года). Так Палестина стала британской де-факто.

В 1920 году Британия потребовала от ЛН мандат на управление Палестиной и получила его 24 июля 1922 года (он вступил в действие 29 сентября того же года).

Тогда же началась массовая еврейская иммиграция в Палестину: в течении двадцатых годов на эти территории въехало около ста тысяч евреев.

^{xi} Немецкое ответвление модного в те годы архитектурного конструктивизма.

дома были выстроены в новейшем по тем временам европейском стиле «баухаус»,^{xi} но с арабским колоритом — ажурными решетками, арками и т. п. Для сравнения вообразите себе башню Татлина с псевдорусскими балясинами и луковичными главками... Впрочем, дом семьи Саид выглядит на этом фоне довольно средне — конструктивизм в самом неинтересном его варианте.^{xii} Это не помешало впоследствии сделать его символом потерянного рая — еще одна набоковская тема. Саид часто вспоминал дом, последний раз, кажется — в автобиографической книге «Без пристанища»,^{xiii} об изгнании и изгнанничестве. Образ родного дома был для него чрезвычайно важен — как и образ тех, кто его этого дома лишил: в 1948 году семейство Саидов не вернулось в Иерусалим из очередной каирской поездки. Причиной тому была победа Израиля в первой арабо-израильской войне.

3

Снова немного истории. Глядя из XXI века, арабо-израильский конфликт кажется predetermined чуть ли не на геологическом уровне: ведь «это же так естественно», что арабы и евреи ненавидя друг друга. На самом деле конфликт развивался постепенно и был спровоцирован вполне материальными причинами.

В двадцатые-тридцатые годы еврейские активисты ехали осваивать «землю без людей». Люди на земле, однако, жили:

^{xii} Зато он представляет известную историческую ценность: в этом доме некоторое время жил еврейский философ Мартин Бубер.

^{xiii} *Eduard Said. Out of Place. A Memoir. Vintage Books, 2000.*

^{xiv} Вопрос о том, сколько именно палестинцев жило на этой земле к началу ее заселения евреями и кем именно они себя считали, достаточно сложен — поскольку обе стороны заинтересованы в искажении фактов. Согласно израильским источникам, Палестина была малонаселенной страной, а количество местных жителей к 1900 году не превышало 100 000 человек, при этом они не признавали себя единым народом. Однако, лорд Керзон (противник политики Бальфура и арабофил) утверждал, споря с известной декларацией: «Мы имеем дело со страной, кото-

местные жители, еще не называвшие себя палестинцами, «просто арабы».^{xiv} Сначала взаимное недовольство — неизбежное, но вполне понятное — было не слишком значительным: в принципе, крестьяне-феллахи ничего не имели против того, что богатые евреи будут владеть землей, которую они, арабы, будут обрабатывать. Ирония ситуации состоит в том, что большая часть еврейских иммигрантов была воодушевлена социалистическими идеями — или, как минимум, хотела «работать на земле». Подсуропил и правовой казус: согласно палестинским обычаям крестьяне не владели землей, но имели в своей собственности деревья, растущие на ней. Многие евреи, купившие землю, принялись выселять крестьян и вырубать апельсиновые рощи и оливковые деревья. Что, мягко говоря, не способствовало добрососедству..

С этих прозаических проблем все и началось — но, как мы знаем, отнюдь не кончилось. Через какое-то время в дело вступили силы другого масштаба — религия, политика, а потом уже и национальные чувства. Сейчас арабо-израильский конфликт перерос и эти границы, став чем-то вроде системообразующего фактора в регионе, той распоркой, на которой держится сама архитектура Ближнего Востока; но это все случилось гораздо позже.

Тогда же обстановочка еще накалялась — мерно, но неуклонно, как накаляется котел на ровном огне. Из-под крышки начало зловеще булькать. Арабы и евреи перешли к вооруженным стычкам. Доставалось и англичанам, все еще держащим вахту: они оказались удобными мишенями для террора. Не стоит забывать, что терроризм тогда был в основном еврейским.

29 ноября 1947 года ООН приняла знаменитую резолюцию № 181 — о разделе подмандатных территорий и создании двух государств — еврейского и арабского. Оба государства должны населяют 580 000 арабов и 60 000 евреев» (эти цифры, однако, относились ко всей подмандатной территории, включая Трансиорданию).

Арабские критики (в том числе Саид) усматривают во всех этих подсчетах попытку «диспосессии», то есть символического (а затем и реального) лишения палестинцев права на существование в качестве народа.

ны были иметь демократические конституции, обеспечивающие права национальных меньшинств в каждом из этих государств. Арабские страны этот план раздела не приняли, выступив против создания еврейского государства на «священной земле ислама». После оглашения резолюции ООН началась столкновения между местными евреями и местными арабами. Понятно, чью сторону приняли арабские государства.

Независимость Израиля («Эрец Израэль») была провозглашена в ночь с 14 на 15 мая 1948 года, сразу после истечения срока британского мандата. Формулировки, принятые в декларации (особенно заявление о «еврейском характере» новообразованного государства) послужили казусом белли. Через несколько часов началась первая, но далеко не последняя арабо-израильская война. Израиль выиграл, чем завоевал себе право на существование. В дальнейшем ему пришлось неоднократно подтверждать это право — все тем же способом.

Тогда же появились первые арабские боевые организации, такие как Аль-Джихад аль-Мукаддас (понятно без перевода), Абталь-аль-Ауда («Герои возвращения») и другие. Впоследствии, в пятидесятые годы, они вольются в ФАТХ («Движение за национальное освобождение Палестины», *Narakat al-Tahrir al-Watani al-Filastini*^{xv}). На 1956 год приходится окончательное становление ФАТХ. Одним из создателей организации был молодой Ясир Арафат..

Однако мы отвлеклись. Лишившись дома в Иерусалиме, семья Саидов окончательно оседает в Каире. Молодой Эдвард учится в престижном Виктория-Колледж, после чего становится ясно: ему следует продолжать образование в Европе или Америке. По понятным причинам выбирается Америка.

^{xv} Слово ФАТХ (فِاتْح) является перевернутой, то есть прочитанной справа налево, аббревиатурой этих слов. Дело в том, что прямой акроним с огласовками — «НаТаФ» — на арабском означает «смерть», а обратный — «ГаТаН» — «победу», «завоевание». Таким образом, создателям организации удалось уместить древнейший лозунг «победа или смерть» в одном слове.

^{xvi} Он закончил Northfield Mount Hermon (NMH) — престижный частный колледж в Массачусетсе.

В 1951 году Саид отправляется на учебу в США. После завершения учебы^{xvi} он получает высшее образование в Принстоне (где получает степень бакалавра), а затем в Гарварде (там он зарабатывает PhD). К тому моменту круг интересов молодого ученого определяется. Эрудит и полиглот,^{xvii} любитель хорошей музыки, совершенно европеизированный^{xviii} — но все-таки не «левый», несмотря на круг знакомств... Даже семейное несчастье — новый президент Египта Гамаль Абдель Насер решил строить социализм и национализировал семейный бизнес Саидов, которым пришлось перебраться в Ливан и начинать жить заново — не слишком напугало молодого ученого: у него складывалась своя жизнь и своя карьера, бесконечно далекая от ближневосточной политики.

В 1963 году он поступает на факультет Колумбийского университета. В 1966-м выходит его первая книга: «Джозеф Конрад и автобиографический вымысел», в которой исследуются связи между беллетристикой и мемуарным жанром. В дальнейшем тема творчества Конрада — считавшего себя *«поляком в изгнании»* — останется с ним до конца. Как, впрочем, и тема автобиографического вымысла — о чем ниже.

Так или иначе, карьера молодого ученого явно идет в гору. Обстоятельства тому благоприятствуют: в западной гуманитаристике начинается эпоха *cultural studies*, междисциплинарных исследований культуры во всем ее объеме. Вопреки родившемуся в те же годы снобистскому афоризму («*cultural studies* — это когда филологи пишут об истории, историки

^{xvii} Кроме родного арабского и не менее родного английского, Саид превосходно знал французский, и неплохо — испанский, немецкий, итальянский и латынь.

^{xviii} Саид всегда выглядел и вел себя как абсолютно европеизированный человек — по крайней мере, внешне.

Тарик Али в своих воспоминаниях о Саиде обращает внимание на такую деталь: «В отличие от всех нас [арабов], он был безупречно одет: каждая деталь одежды была вдумчиво выбрана, вплоть до носков». Таким он был всегда: даже умирая от лейкемии, Саид тщательно следил за своим внешним видом. В этом, конечно, был своего рода вызов (определяя себя как араба, он не желал подтверждать европейские предрассудки относительно арабов), но и внутренняя потребность.

пишут о литературе, а литературоведы анализируют политические документы»), новая парадигма оказывается не только модной, но и плодотворной. Саид, с его стилем мышления, идеально вписывается в образующийся круг новой академической элиты.

Сам Саид в то время ведет, что называется, «светский образ жизни», читает книги, завязывает знакомства и совершенно не думает об оставленном за спиной Востоке. Впоследствии он скажет в одном из интервью, что в те годы он разорвал всякие связи с Египтом и Ливаном: он чувствовал себя там иностранцем. По большому счету он вполне разделяет все западные предрассудки относительно арабского Востока, добавляя к ним толику неопитского пыла.

Вторая научная книга Саида (а точнее, первая: как говорят в таких случаях, автор-гуманитарий поверяется по второй книге, потому что первая обычно представляет собой слегка переработанную диссертацию) — «Начала»^{xix} — посвящена литературоведческим штудиям в области современного романа. В центре внимания автора — почтенные «современные классики», такие как Пруст или Томас Манн. Книга посвящена теме преодоления жанровых границ и напичкана ссылками на Ауэрбаха, Фрейда, Вико,^{xx} структуралистов и так далее. Блеск эрудиции оттеняется стилистическим совершенством текста, умение читать и вчитываться — умением делать далеко идущие выводы. В 1976 году ему вручают награду Колумбийского университета за текст «Начал», а год спустя он получает должность профессора английской литературы и сравнительного литературоведения. Это — на всю жизнь.

Впрочем, к тому моменту интересы Саида претерпят очень существенную трансформацию. Профессорскую ша-

^{xix} *Beginnings*, 1975.

^{xx} Джамбаттиста Вико, итальянский историк и теоретик цивилизации — один из любимых авторов Саида. Впоследствии он будет обращаться к творчеству Вико всю жизнь. Он называл Вико «европейским ибн Хальдуном», сравнив его с единственным арабским политическим мыслителем.

почку наденет на себя человек, открывший для себя совсем иные ценности, нежели академические лавры.

4

Утром 5 июня 1967 года начался новый арабо-израильский конфликт, известный теперь как «шестидневная война». На сей раз начал войну Израиль^{xxi} и провел ее в классической стилистике блицкрига: внезапное нападение, господство в воздухе, удары танковых колонн и т. п. За неделю арабские армии^{xxii} были разгромлены. Израиль захватил немалые — по ближневосточным масштабам — территории: западный берег Иордана, сектор Газа, Голанские высоты и Синайский полуостров. Восточная часть Иерусалима, считавшаяся «арабской»,^{xxiii} также была оккупирована. 28 июня 1967 года правительство Израиля приняло решение об ее присоединении к западной части города. Иерусалим стал еврейским.

Эти события перевернули жизнь Эдварда Саида. Впоследствии он скажет, что шестидневная война стала «прощанием с миром юности», воплощением всех бед и потерь. Но эта же война придала смысл и ценность всему тому, что он легкомысленно считал само-собой-подразумевавшимся: почве и крови.

^{xxi} Формальной причиной нападения послужили военные приготовления Египта. В начале 1967 года на Синайский полуостров были введены египетские войска и сконцентрирована военная техника. Это же сделали Иордания и Сирия. В мае 1967 года Насер приказал закрыть пролив Шарм-Аш-Шейх для израильского судоходства. Более того, он потребовал от Генерального Секретаря ООН вывести войска ООН с Синайского полуострова, где они находились по решению ООН (что и было исполнено). Все эти факты (а также всплеск антиизраильской риторики в арабских СМИ) Израиль предъявлял мировой общественности в качестве объяснения своих действий.

^{xxii} Суммарно превосходившие израильскую втрое по численности и вдвое по вооруженности.

^{xxiii} Формально восточный Иерусалим принадлежал Иордании.

^{xxiv} Reflections on Exile and Other Essays: by Edward W. Said. Harvard University Press, 2003.

Отныне Саид — не космополитически настроенный эмигрант арабского происхождения, а *палестинский беженец*.

В своей поздней книге — «Размышления об изгнании и другие заметки»^{xxiv} Саид напишет: «Национальное самосознание — это притязание на принадлежность к некоему народу и некоей культуре, на право считаться где-то „своим“. Его ключевое понятие — Родина, понимаемая как общность языка, культуры и обычаев; тем самым оно сопротивляется изгнанию, противодействуя его губительному натиску. На деле же национальное самосознание и изгнание — это, как господин и слуга из гегелевского сравнения, пара взаимопроникающих, взаимообусловленных диалектических противоположностей. Все разновидности национализма возникают и начинают развиваться на почве ущемления национальных прав. Борьба за независимость североамериканских колоний в XVIII веке, за объединение раздробленных на мелкие государства Германии и Италии в XIX веке, за свободу Алжира в XX, — все это была борьба этносов, отлученных от («изгнанных из») всего того, что они ассоциировали с «достойным» образом жизни». Далее по тексту следует презрительная филиппика на тему «квазисвященных текстов» национализма, его жесткого разделения на «своих» и «чужих» — в общем, всего того, что неприятно в национализме человеку просвещенному. Все это, однако, не смазывает силы первоначального видения: нация возникает путем отрыва от почвы. Если угодно, национальное самосознание есть почва минус кровь. Это остаток почвы, растворенный в крови и унесенный на подошвах.

Впоследствии, когда Саид стал *de facto* чем-то вроде *интеллектуальной витрины* палестинцев как нации,^{xxv} ему приходилось отбиваться от банальнейшего из упреков — в самозванстве, в отсутствии у него права называться настоящим палестин-

^{xxv} Но все-таки не ее «человеческим лицом», или, того хуже, «совестью». Саид никогда не позволял манипулировать собой до такой степени, которая требуется для исполнения этих постыдных ролей. Из Саида не получилось сделать ни «палестинского Сахарова», ни «палестинского Солженицына», ни даже «палестинского Исаяю Берлина».

^{xxvi} *Weiner J. R.* «My Beautiful Old House» and Other Fabrications by Edward Said. Первоначально статья была напечатана в сентябре

цем. Взять хотя бы ту же самую тему утраченного иерусалимского дома. В 1999 году некий Юстус Вайнер (Justus Weiner), живший в Иерусалиме в квартале Тальбийе, устраивает самостоятельное расследование и пишет длинную статью^{xxvi} о том, что воспетое Саидом «пристанище» не принадлежал семье Саидов,^{xxvii} да и само семейство бывало в Иерусалиме в лучшем случае наездами. Саид ответил очень резкой статьей под характерным названием «Клевета в сионистском стиле». Но ему случалось отбиваться от аналогичных обвинений и с арабской стороны: его жесткая позиция по поводу тактики и стратегии палестинской борьбы воспринималась как двурушничество и вызывала понятное желание подвергнуть сомнению принадлежность Эдварда Саида к арабам — и, например, припомнить чересчур европейскую религиозную принадлежность или обвинить в не приличествующей арабу юдофилии. И, разумеется, многие сомневались в том, что можно внезапно ощутить себя изгнанником, сидя в собственном доме перед телевизором.

Согласиться с этим нельзя. Да, в самом деле, один из самых «статусных» палестинских беженцев не имел экзистенциального опыта *бегства*. Чужой хлеб ему был не горек и чужие ступени — не круты. Тем большую ценность — в том числе индивидуальную, личную — имеет сделанный Саидом выбор. Это была не вынужденная поза, а занятая *позиция*, которую он принял сознательно.

1999 года в крайне правом журнале «Commentary» и потом неоднократно перепечатывалась, в частности такими авторитетными изданиями, как «Wall Street Journal» и (по другую сторону Атлантики) «Daily Telegraph» (что само по себе, как сейчас выражаются, «знаково»).

^{xxvii} Вайнер утверждал, что обнаружил документы, доказывающие, что дом принадлежал тете Эдварда; отец Саида якобы лишь арендовал в нем комнаты на втором этаже — и появлялся там редко.

^{xxviii} Он был членом Национального Совета с 1977 до 1991 года и вышел из него из-за конфликта с Ясиром Арафатом.

«Национализм завел в тупик нашу политическую мысль. Идее национальной неприкосновенности мы готовы приносить бесчисленные жертвы и даже отказаться от свободы и демократии», — писал он об этом позже.

Выше уже было сказано, что Эдвард Саид не разделял идеалов арабского национализма вообще и палестинского, в частности. Более того, его жесткая полемика с нарождающимся палестинским национализмом стоила ему места в палестинском Национальном Совете.^{xxviii} Его главный политический труд — «Палестинский вопрос»^{xxix} — так и не переведен на арабский, и, более того, запрещен к изданию в Сирии и Саудовской Аравии. Тем не менее для становления палестинской нации Саид сделал очень много — может быть, даже того не желая.^{xxx} Труды Саида сыграли огромную роль в том, что палестинцы стали осознавать себя не просто «арабами», а отдельным *народом* — да, арабским,^{xxxi} но — народом. Когда Эдварда Саида называют «отцом палестинского национального движения», это даже справедливо, чем когда эту честь приписывают Ясиру Арафату.

Теперь, пожалуй, стоит сказать несколько слов об отношении Саида к тому народу, который сейчас считается главным врагом палестинских арабов.

Саид никогда не был антисемитом в вульгарном смысле этого слова. Более того: всю жизнь он провел в окружении евреев. Начать с того, что северная часть Тальбийе граничит с «еврейским» районом Рехавия, так что евреи были его ближайшими соседями. Колумбийский университет, в котором он сделал блестящую карьеру, слывет одним из самых «еврейских» в Америке как по составу преподавателей, так и по духу. Многие его интеллектуальные кумиры — такие, как Нибур или Исаяя Берлин — были евреями, причем яростными сио-

^{xxix} «The Question of Palestine». Книга вышла в печать в 1979 году и с тех пор неоднократно переиздавалась — на Западе, разумеется.

^{xxx} В одном из интервью, когда Саиду задали прямой вопрос, кем он себя считает, тот ответил: «Прежде всего, арабом, потом палестинцем».

^{xxxi} Более того, концентрирующим в себе суть «арабскости»: если говорить прямо, то современное палестинское самосознание центрировано вокруг идеи *избранной арабской нации*.

^{xxxii} «Parallels and Paradoxes. Explorations in Music and Society» by Daniel Barenboim and Edward Said.

^{xxxiii} «West-East Divan Orchestra», назван в честь гетевского «Западно-Восточного Дивана».

нистами. Его учителями и научными руководителями были евреи Харольд Блум и Гартман. Евреи входили в круг близких друзей Саида, например, знаменитый лингвист и диссидент Наум Хомский, пианист и дирижер Даниэль Баренбойм, вместе с которым Саид написал книгу^{xxxii} и основал оркестр,^{xxxiii} или хотя бы тот же Жак Деррида, с которым Саид всю жизнь поддерживал теплые личные отношения.^{xxxiv} Он неизменно осуждал антиеврейский (не антиизраильский) террор.^{xxxv} В своем творчестве он неоднократно обращался к еврейской культуре и еврейскому историческому опыту, причем подчеркнуто благожелательно.

Очень многие старательно искали хоть какое-нибудь свидетельство чисто звериной, «животной» ненависти Эдварда Саида к евреям или к Израилю, выражаемой в каких-нибудь практических действиях или хотя бы жестах. Таковое нашлось. Одно. В двухтысячном году Саид посетил родину своей супруги в Южном Ливане, из которого только что были выведены израильские войска. С семьей он приехал на границу, к стене, разделяющей Ливан и Израиль. Там он то ли кинул, то ли собирался кинуть камень в сторону Иерусалима. Вовремя подсуетившийся корреспондент газеты «The New Republic» сделал снимок — Эдвард Саид, изготовившийся к броску. Под язвительным названием «Representation of the Intellectual»^{xxxvi} снимок обошел все мировые газеты. В дальнейшем «дело о камне» (то ли брошенном, то ли нет) было

^{xxxiv} Впрочем, Деррида был близок Саиду еще и по «восточному» экзистенциальному бэкграунду: знаменитый французский философ родился в Алжире.

^{xxxv} Например, когда террористическая группа Абу Аббаса захватила итальянский лайнер «Акилле Лауро» и ради демонстрации намерений сбросила за борт старого еврея-туриста в инвалидной коляске, Саид публично назвал Абу Аббаса дегенератом, что вызвало недовольство в среде левой интеллигенции, сочувствующей «эксцессам революционного творчества».

^{xxxvi} «Representations of the Intellectual» — книга Саида, вышедшая в свет в 1994 году, не лучшая. Критические впечатления от нее см. в начале этой статьи.

^{xxxvii} Сентиментально, но сомнительно: уж очень боевитый вид имеет Саид на пресловутой фотографии.

подшито к биографии Саида суровой ниткой. Друзья Саида пытались сгладить впечатление, например, утверждали, что он собирался кинуть камень, как кидают монетку, чтобы когда-нибудь вернуться в эти места.^{xxxvii} Оппоненты, разумеется, увидели в этом жесте саморазоблачение «профессора террора»: вот чему, дескать, он учит на самом деле, и потребовали от университетских властей наказания ученого за «жест, призывающий к насилию против израильтян». Сам Саид объяснил свой жест «символическим проявлением радости» в связи с прекращением оккупации Южного Ливана.

Кстати, об этом — чему же он учил на самом деле. Здесь стоит забежать вперед: взгляды Саида на решение палестинского вопроса были довольно своеобразными. Вкратце: Саид, после некоторых колебаний, встал на позицию противников раздела Палестины на арабское и еврейское государство. Он утверждал, что евреи и арабы должны жить вместе, в одной большой Палестине от Ливана до Египта (это мнение он разделял с твердокаменным сионистом Израэлем Шамиром,^{xxxviii} с которым, опять же, находился в неплохих отношениях и даже, по слухам, пытался обсуждать какие-то

^{xxxviii} *Израэль Шамир* (бывш. фамилия *Езерецкий*, родился в Польше) — некогда террорист, убивавший англичан и арабов, впоследствии высокопоставленный сотрудник «Моссад», позже — политический деятель. В качестве министра иностранных дел прославился провозглашенным им «принципом трех 'нет'»: 'Нет' — возврату Израиля к границам 1967 года, 'нет' — созданию независимого палестинского государства, 'нет' — возвращению арабам Восточного Иерусалима. В октябре 1983 года в результате политического кризиса становится премьером (не уходя с поста министра иностранных дел). 13 ноября 1984 года проиграл на выборах лидеру Партии труда Шимону Пересу, но в силу заключенных межпартийных соглашений в октябре 1986 вновь стал премьером, на сей раз надолго. Проводил крайне жесткую политику по отношению к арабам в духе упомянутых принципов.

^{xxxix} Вот известная цитата из интервью Эдварда Саида израильской газете «Хаарец»:

«*Хаарец*»: Вы говорите, что израильтяне должны знать, что, подобно белым южноафриканцам, у них будет право остаться при условии отказа от своей идеологии.

Саид: Да, от идеологии, отрицающей права других народов. [...]

политические прожекты). Правда, в чаемом Саидом общем государстве главными должны быть арабы — хотя бы потому, что их больше (а будет еще больше). Саид считал, что евреи *должны* жить в меньшинстве, даже в «еврейском государстве» — и высказывал это публично.^{xxxix}

Саид не считал евреев колонизаторами и понимал намерение вернуться на историческую родину. Можно сказать, что в галутных евреях он видел товарищей по несчастью. При этом он был абсолютно непримирим по отношению к сионизму и сионистам. Он считал их врагами, виновными не только в исторической несправедливости как таковой, но и в его собственной судьбе.

5

Незадолго до «Начал» Саид выпускает книгу «Палестинский опыт» (1969). К тому времени он, по собственному признанию, уже полностью погружен в палестинские дела. По сути, он становится «голосом Палестины» — его блестящие тексты становятся все более популярными. Он печатается в американских, английских и арабских газетах. Фактически он создает *язык* современной палестинской журналистики — со всеми его достоинствами и недостатками. Так или иначе, его статьи публикуют «Нью-Йорк таймс», «Ньюсуик», «Монд», и другие издания «первого ряда».

Следует отметить, что Саид разделял академические штудии и политическую злобу дня — не потому, что считал подобное разделение правильным, а потому, что не хотел выступать в качестве героя того самого снобистского афоризма — литератора, читающего политические документы. К тому же

«Хаарец»: В «двунациональном» государстве евреи скоро превратятся в меньшинство, как христиане в Ливане.

Саид: Да, но вы все равно превратитесь в меньшинство, так или иначе. Через десять лет количество евреев и палестинцев сравняется в любом случае, и этот процесс будет продолжаться. Но ведь евреи везде в меньшинстве. Они в меньшинстве в Америке. Они вполне могут жить в меньшинстве в Израиле.

«культурные штудии» к тому времени приобретали все более сомнительный оттенок, причем сомнительность начиналась именно с политизированности. Саид всегда относился к разного рода «феминистской антропологии» или «негритянской культурологии» с брезгливостью. Когда и его «Ориентализм» тоже стал использоваться для подобных целей, он с негодованием восклицал: «Как можно обвинять меня в том, что я участвую в „разоблачении мертвых белых самцов“?»^{xl} Все знают, что я люблю Конрада!» Впрочем, *право* «любить Конрада» ему еще придется доказывать, и не один раз.

Выход в свет «Начал» совпадает с заметным ростом политического влияния Саида. В 1975 году он выступает на заседании американского подкомитета по международным делам, где заявляет, что палестинцы превращены в чужаков в собственной стране. В этой же речи впервые публично произносится обвинение в адрес Израиля, лишаящего палестинцев не только человеческих прав и собственности, но и истории и самосознания. Впоследствии это обвинение будет развито и обосновано многочисленными примерами: перу Саида, например, принадлежит подробный анализ израильских школьных учебников по истории Израиля, в котором история Палестины представляется непрерывной историей еврейского государства, иногда прерывающейся на времена правления

^{xl} Распространенное в кругах политически ангажированных гуманистариетов обозначение «белых людей», результат совмещения феминистской критики с идеями «цветного расизма».

^{xli} Палестинский Национальный Совет (ПНС, ПНС) — основная политическая организация палестинской диаспоры. Имеет статус парламента в изгнании.

Первый созыв ПНС состоялся в мае 1964 года в Восточном Иерусалиме (422 депутата). На конференции присутствовали представители от палестинских общин в Иордании, Западном берегу, Секторе Газа, Сирии, Ливане, Кувейте, Ираке, Египте, Катаре, Ливии и Алжире. На этой сессии было подтверждено решение о Munazzamat At-Tahrir Filastiniyah, Организации Освобождения Палестины (принципиальное решение было принято в январе того же года на совещании арабских лидеров, инициатива принадлежала Насеру). 1 июня на заключительной сессии ПНС было объявлено о создании ООП, которую возглавил Ахмад Шуккайри (Ahmad Shuqairi).

иноземцев — римлян, турок и англичан, — а роль и место арабов принижаются. Здесь культурология, наконец, находит свое применение в качестве политического инструмента.

В 1977 году Саид был избран в члены руководства Палестинского национального совета (ПНС).^{xli} К тому времени бесспорным лидером палестинцев становится Ясир Арафат, однако внутривнутриполитическая борьба между лидерами продолжается. Саид не участвует во фракционной борьбе, считая себя выше этого, и играет роль независимого и беспартийного участника палестинского движения в целом. Он упорно настаивал на том, что палестинское движение не должно превратиться в подобие сионистского, с его мрачными мифами и не менее мрачной практикой, но его не слушают.

В 1979 году — через год после успешного нашествие «Ориентализма» — выходит знаменитый «Палестинский вопрос».

К тому времени отношение к Саиду в арабских кругах стало довольно двусмысленным. Признавая авторитет ученого, а равно и его пользу для общего дела, арабские политики все больше склонялись к тому, что его взгляды сомнительны и неудобны для политической практики.

Тогда же была принята Палестинская Хартия — основной политический документ палестинского движения. Статьи 2, 3 и 6 этого документа:

Статья 2. Палестина в границах английского мандата является единым территориальным целым.

Статья 3. Арабо-палестинский народ имеет законное право на свою родину.

Статья 6. Евреи, которые жили раньше в Палестине, до начала сионистской агрессии будут рассматриваться как палестинцы. — соответствуют политическим убеждениям Эдварда Саида.

В то же время первоначальный вариант Хартии содержал множество жестких формулировок, например признание вооруженной борьбы законным и единственным средством освобождения Палестины, а также отказ от признания права Израиля на существование.

Последующие сессии ПНС были проведены в Каире (1965), Секторе Газа (1966), Каире (1968—1977), Дамаске (1979—1981), Алжире (1983), Аммане (1984), Алжире (1988) и Секторе Газа (1996 и 1998).

Это и в самом деле было так. Эдвард Саид выламывался из рамок традиционной схемы «непримиримость — уступки — сдача позиций». Например, в 1977 году, когда в палестинских кругах начались дискуссии о признании права еврейского народа на свое государство в Палестине, Саид высказался так: «Я не отрицаю их требования, но их требования всегда влекут за собой изгнание палестинцев». Фраза двусмысленная; за ней скрывалась готовность Саида способствовать уступкам в тех вопросах, которые палестинские политики считали важными, но неуступчивость в том, что они недально видно полагали мелочами.

Отдельная тема, которую, пожалуй, стоит затронуть именно здесь, — отношение Саида к исламу. Он написал книгу «Покрывающий ислам»,^{xliii} где критикует — используя наработанные в «Ориентализме» методики и риторические приемы, — западное отношение к религии Пророка (особенно достается концепту «исламского фундаментализма»). Эта критика вторична и во многом несправедлива: Саид начинает злоупотреблять известным тезисом «все сложнее, чем кажется» — и, с другой стороны, пользоваться кондово простыми ходами мысли. В следующей книге — «Культура и империализм» — содержится несколько смешных пассажей, сильно напоминающих вульгарную марксистскую критику. Например, он нападает на невиннейшую викторианскую Джейн Остин с ее романами про гордость и предубеждение — за то, что ее героини пьют чай, выращенный на плантациях (далее понятно). Все это украшено сентенциями типа «каждый европеец, когда он говорил о Востоке, был расистом и империалистом» (что, может быть, «где-то правда», но уже пахнущая «мертвыми белыми самцами»)… Возвращаясь к исламской теме: Саид постоянно подчеркивал, что его сочинения не являются апологией ислама (каковой от христианина ждать было бы странно), а лишь защитой от несправедливых нападок со стороны надменного Запада. Сам он, похоже, относился к исламу без трепета, хотя и без фобий.

^{xliii} *Covering Islam* (1980).

Пиком влияния Саида на палестинские дела было его участие в подготовке декларации ПНС на алжирской сессии в 1988 году. Этот документ пересматривал наиболее жесткие формулировки Палестинской Хартии и тем самым открывал дорогу мирному процессу. Саид использовал все свое влияние, чтобы сделать формулировки итогового постановления максимально обтекаемыми и приемлемыми для всех участников дела. Впрочем, израильтяне и американцы все равно остались недовольны. Даже специальную сессию Генассамблеи ООН, посвященную ближневосточному вопросу (к которой и готовились), пришлось проводить в Женеве: американцы не дали Арафату визу.

Тем не менее сессия была проведена, и началось то, что впоследствии получило название «мирный процесс». Саид в американских средствах массовой информации всячески пропагандировал декларацию в качестве «исторического компромисса» со стороны палестинцев, которая привела к Мадридской конференции, где впервые был провозглашен принцип «мир в обмен на землю».

Однако дальнейшее развитие контактов с израильской стороной, по его мнению, пошло куда-то не туда. Саид занимал все более и более критическую позицию по отношению к руководству ООП. Его отношения с Арафатом становились все более скверными. Из Совета он выходит в 1991 году. Причиной послужило его несогласие с позицией Арафата, который поддержал Саддама Хусейна во время первой Войны в

^{xliii} В конце 1992 года в Осло (Норвегия) были проведены закрытые переговоры представителей Израиля с представителями ООП по вопросам урегулирования конфликта. Параллельно этому проходили переговоры в Вашингтоне, в которых участвовали палестинцы.

Главным препятствием к заключению соглашений оставалась Хартия, в которой отрицалось право Израиля на существование. Эта ситуация кардинально поменялась с письмом главы ООП Ясира Арафата израильскому премьер-министру Ицхаку Рабину от 9 сентября 1993 года. В этом письме Арафат признал право государства Израиль на существование, согласился с резолюциями 242 и 338 Совета безопасности ООН.

Заливе. Саид заявил, что действия палестинского лидера могут привести к ухудшению положения палестинцев в мире (в чем оказался прав).

Но последней соломинкой стало Осло и заключенные там соглашения.^{xliii} Он назвал их «инструментом палестинской капитуляции, палестинским Версалем», а заключивших их деятелей обвинял в предательстве интересов палестинцев. По его словам, соглашение было циничной сделкой по обеспечению безопасности между Израилем и США, с одной стороны, и руководством ООП: Арафат получил возможность вернуться в Палестину в качестве главы администрации «палестинской автономии», а Израиль получал свою безопасность.

Обличительные статьи Саида вызвали крайнее раздражение палестинского лидера. Бывшие соратники, что называется, расплевались, и каждый пошел бороться за палестинское дело своей дорогой. Триумфальный въезд Арафата в Газу обошелся без участия Эдварда Саида: тот назвал «раиса» коллаборационистом и никуда не поехал.

Дальнейшую историю «мирного процесса» — чрезвычайно запутанную, наполненную интригами, предательством, мстостью и прочей реальной политикой — мы излагать не будем. Достаточно сказать, что Эдвард Саид, ни на йоту не из-

13 сентября 1993 года в Вашингтоне Ицхак Рабин и Ясир Арафат на лужайке у Белого Дома пожали друг другу руки, что стало мировой сенсацией. В тот же день министром иностранных дел Израиля Шимоном Пересом и членом исполкома ООП Махмудом Аббасом была подписана арабо-израильская Декларация о принципах. В частности, было задекларировано создание временного органа палестинского самоуправления (Совета) на Западном берегу реки Иордан и в Секторе Газа на переходный период, не превышающий 5 лет, который привел бы к постоянному урегулированию на базе резолюций 242 и 338 Совета Безопасности ООН. Международное сообщество высказало готовность заплатить за мир на Ближнем Востоке: на международной конференции спонсоров мирного процесса, состоявшейся в октябре 1993 года в Вашингтоне, было решено выделить 600 миллионов долларов на развитие палестинской экономики в ближайший год, и несколько миллиардов — в последующие.

^{xliv} Palestinian National Initiative, PNI (al-Mubadara al-Wataniyya al-Filistiniyya). Создана 17 июня 2002 года в Рамалле. Лидеры — Хайдар

меня своим убеждениям, все дальше отходил от практической политики — хотя неизменно комментировал очередные скандалы, провалы и катастрофы, сопровождавшие «мирный процесс» на всем его протяжении. Последней попыткой сыграть роль в политике для Саида стало его участие в создании партии Палестинская Национальная Инициатива^{xliv} — партии, пытающейся играть роль «третьей силы» между «коррупцированным и продавшимся» ФАТХом и террористическим ХАМАСом.^{xlv} Он также успел выпустить еще две книги на ту же тему — «Политика выселения»^{xlvi} и «Конец мирного процесса».^{xlvii} Со временем становилась все жестче

Абдул Шафи (Dr. Naidar Abdul Shafi), Мустафа Баргути (Dr. Mustafa Barghouthi) и Ибрагим Дакак (Ibrahim Dakkak). Умеренная партия, призывающая вернуться к идее двуединого арабо-еврейского государства, управляемого демократически избранным правительством, с гарантиями прав меньшинств и т. п. Не имеет вооруженного крыла (как это принято среди палестинских партий) и не одоляет насилия, хотя в принципе не осуждает вооруженное сопротивление.

На первых выборах Баргути (кстати, бывший коммунист) был основным соперником официального Махмуда Аббаса, ставленника ФАТХ, и набрал 19 % голосов (Аббас — 62 %). Определился и электорат партии — умеренные палестинцы, которым надоел ФАТХ, но которые не настолько радикальны, чтобы поддерживать террористов и религиозных фанатиков.

^{xlv} ХАМАС («Исламское движение сопротивления», Harakat al-Muqawamah al-Islamiyah, *إتحاد المقاومة الإسلامية*). Аббревиатура означает «рвение, усердие». Самая известная из палестинских террористических организаций. Была основана 14 декабря 1987 года в городе Газа шейхом Ахмедом Ясином. Согласно идеологии ХАМАС, любой еврей считается врагом, подлежащим уничтожению; освобождение всей Палестины от евреев — святая цель; после освобождения Палестина станет центром исламского мира. ХАМАС — чисто мусульманская организация, считающая арабов-христиан и просто светских деятелей врагами. Эдвард Саид относился к ХАМАСу и ему подобным организациям с отвращением — впрочем, вполне взаимным.

^{xlvi} The Politics of Dispossession. 1994. В ней он окончательно формулирует принципы израильского отношения к палестинцам, заключающиеся, по его мнению, в отрицании их истории, культуры и самого права на существование в качестве народа.

^{xlvii} The End Of The Peace Process. 2000.

и его критика американской политики по отношению к Ближнему Востоку. Его лекции о войне в Ираке были уже не просто критическими, а откровенно злыми. Как он комментировал 11 сентября, читатель может догадаться сам. В дальнейшем он говорил и писал, что «высокомерие американской империи» после разрушения башен-близнецов перешло грань, отделяющую заботу о своей безопасности от паранойи.

К тому времени Саид уже давно жил со смертельным диагнозом: лейкемия, рак крови. На этом фоне развивалась раковая опухоль. Врачи честно сказали, что положение безнадежно.

Саид, однако, очень не хотел умирать. Он шел на самые радикальные эксперименты с собственной болезнью: рискованная химиотерапия, облучение, новые лекарства — все что угодно. При этом он отказывался вести жизнь больного, не принимал болезни как способа существования. Он продолжал писать, читать лекции, давать интервью, заглядывая в больничную палату как на работу — нудную, но необходимую. В самые последние годы он возвратился к занятиям музыкой. Его жизнь становилась все интенсивнее: он знал, что времени ему отпущено мало.

Он продержался двенадцать лет. Последнюю свою статью он закончил за несколько дней до смерти.

7

В нашем рассказе зияет провал в самой середине. Мы ничего не сказали о главной книге Саида, которая, собственно, и сделала его знаменитым, книге, выдержавшей массу переизданий, вызвавшей шквал критики, сделавшей эпоху в «постколониальных исследованиях», то есть собственно об «Ориентализме».

Собственно «Ориентализм» — перед вами. Возможно, вы уже прочли книгу. Она не нуждается в пересказе, а делать вы-

воды — прерогатива читателя. Тем не менее прогулка по окрестностям текста может оказаться занятной.

Сначала об обстоятельствах написания. Первые тексты, связанные с затрагиваемой в книге проблематикой, Саид начал писать еще в конце шестидесятых. Однако над книгой он работал в 1975–1976 годах (про обстоятельства написания см. Введение). Для автора это было время творческого и личного акме: впоследствии он вспоминал эти годы чуть ли не как самые счастливые в жизни. Книга писалась легко, «единым духом». Несомненно, она была любимым творением Саида. Впоследствии он, впрочем, делал попытки освободиться от ее влияния, по крайней мере на себя. Оставаться заложником своего главного труда он не хотел, но и никогда от него не отрекался.

Когда Саида спрашивали, откуда взялся сам замысел «Ориентализма», он обычно отвечал, что началом работы было тщательное изучение всего, что было написано в европейской литературе о Ближнем Востоке. «Все это не соответствовало моему опыту», — добавлял он. В конце концов он пришел к выводу, что речь идет не о случайных искажениях, а о *системе*, причем системе, встроенной в экономическую и политическую жизнь Запада. «Серьезное историческое исследование должно начинаться с признания того факта, что культура вовлечена в политику», — говорил Саид. «Я пытался читать книги не как шедевры, которым нужно поклоняться, а как тексты, которые должны быть рассмотрены в исторической плоскости».

Отдельный вопрос — является ли «Ориентализм» *научной* книгой? Ответ не так прост, как может показаться: «туда или сюда». Статус гуманитарных исследований всегда был в этом отношении размыт, более того, эта размытость принципиальна и неустранима — ну хотя бы потому, что хорошая гуманитарная книга должна быть еще и *хорошо написана*, то есть

^{xlviii} Это правило соблюдали даже суровые структуралисты: Барт или Леви-Стросс были прекрасными литераторами, несмотря на все свои схемы и черточки.

быть хотя бы каким-то боком «литературой».^{xlviii} Становящийся статус «cultural studies» предполагает еще и третью компоненту — ангажированность, причем ангажированность не надрывную (в стилистике Золя и Сартра), но, напротив, поданную в качестве высшей формы академизма. Ирония зашифровывается в изящной сноске, убийственный сарказм упаковывается в две поставленные встык цитаты, жесткое обвинение формулируется языком учебника математики. Этим инструментарием Саид владел великолепно, хотя иногда все-таки срывался на обычную речь взволнованного и обиженного человека. Последующие мастера «постколониальных», «гендерных» и прочих «таких» дисциплин доведут это искусство до совершенства^{xlix} — но учились они, в частности, у «Ориентализма»... Все это, повторяем, не отменяет научного статуса книги. Не отменяет его и то, что сам Саид однажды назвал свое сочинение «памфлетом». *Научный памфлет* — да, что-то вроде этого.

Впрочем, памфлет — вполне определенный жанр. По Брокгаузу и Ефрону, «вид политической литературы, брошюра или статья резко обличительного содержания; от пасквиля отличается тем, что касается не личной жизни, а общественной деятельности». Что предполагает предмет обличения.

Его Саид сформулировал в явном виде в «Культуре и империализме»: «как сложились те понятия и особенности в восприятии мира, которые позволили порядочным мужчинам и женщинам принимать идею, что удаленные территории и населяющие их народы должны быть покорены?»

^{xlix} Сравните бытовое «Мужики-козлы завсегда баб за дур держат» — и холодно-феминистический отшелк той же идеи: «Традиционная мужская психология не способна вместить в себя интеллектуальный опыт женщины, что обыкновенно рационализируется через сомнение в ее „умственных способностях“, то есть прежде всего в способности убедить мужчину в собственной полноценности». Вторая фраза звучит куда убедительнее, не правда ли?

Сначала сделаем нечто вроде выжимки из выводов самого Саида. Это горький настой; разбавим его своими соображениями, дополняющими картину, рисуемую автором. Пройдем *сквозь* книгу — и дальше.

Отношение Запада к Востоку было установлено — сразу и навсегда — в первой и самой великой западной книге по истории — Геродотом, писавшем о греко-персидских войнах. Набор штампов, определяющих отношение к «бородатым варварам в женском платье», с тех пор менялся очень мало. Не были они и оригинальны. Персы низки и корыстны; их культура низка и недостойна; они напали первыми; если они побеждали, то лишь благодаря своей несметной численности¹ и коварству, греки же побеждали мужеством, воинской выучкой и предусмотрительностью; персы порочны и женоподобны, не знают свободы и живут в рабстве, что вполне заслужили. Абсолютно такой же набор самооправданий и самовосхвалений, поданный в негативе — как набор оскорблений в адрес побежденного, но не добитого врага — можно встретить в любых рассказах о войне. По сути, это вечный *образ противника*. Запад (тогда — греческий) спроецировал его на весь незападный мир, «Азию», будущий «Восток».

Однако у того же Геродота есть описания путешествий по «восточным» — как мы сейчас бы назвали их — странам. Тут тон меняется: оказывается, в Египте или Ливии есть немало интересных диковинок, редкостей, богатств (богатство — разновидность редкости). Однако все эти интересности *плохо лежат* — у Геродота и у всех дальнейших путешественников по Востоку все время проскальзывает интонация, что все диковинки варваров хуже используются и находятся в большем небрежении, чем у греков. Впоследствии дело поправили: Британский Музей^{li} и прочие культурные заведения За-

¹ Сейчас уже можно сказать с уверенностью, что гигантские цифры численности персидских войск, приводимые Геродотом, мягко говоря, преувеличены.

^{li} Скромно именуемый «Музеем всех цивилизаций».

пада спасли от восточного варварства множество ценных вещей начиная от золота фараонов и кончая мрамором Парфенона... Нематериальные ценности — например, культурные — тоже интересны и тоже желанны... В целом «Ориент» — это еще и вечный *образ добычи*.

Теперь «подпустим гендера». Противник и добыча как единое целое есть *женщина*. Во всяком случае, в той системе координат, где есть противник и добыча, дело обстоит именно так. Восток в целом, таким образом, приобретает феминные черты. Это красавица, ждущая, чтобы ее соблазнили, похитили и изнасиловали. Разумеется, она в этом не признается — женщины вообще скрывают свои чувства — но настоящий мужчина (Запад) всегда знает, чего они хотят на самом деле. Не забудем про плетку, как советовал Ницше.

Разумеется, женщина может и даже должна быть и объектом мечтаний. В отличие от мужчины, который весь дан в своей полноте сразу, — он есть то, чем является, — для того, чтобы познать женщину, нужна фантазия. Воображение разматывает бесконечные покрывала, в которые она прячет свои прелести. Кстати: если прелести оказываются не столь прелестны, в этом виновата женщина. Саид пишет об «ориентальной романтике» — «всякий непосредственный контакт с реальным Востоком оборачивался ироничным комментарием к его романтической оценке». Та же претензия всегда выдвигается и к женщине: она должна соответствовать идеалу, сложившему в голове своего покорителя, или она окажется (точнее, останется) виноватой перед ним — каковую вину придется долго заглаживать. Восток виновен перед Западом уж тем, что он не таков, каким его увидел восторженный и жадный взор белого человека. Поэтому, чем

ⁱⁱⁱ Юридический статус подмандатных территорий категории «А» — таких, как Палестина — был ближе всего к статусу юридически недееспособного *по возрасту* лица с оформленным опекунством: по достижению совершеннолетия он обретает права. Статус классических колоний был иным — здесь, скорее, шла речь о чем-то вроде опеки над неполноценными. Отсюда, собственно, растут корни классического британско-

больше он углубляется в плоть Востока, тем меньше испытывает угрызений совести, даже если бы они у него были.

Что Запад хочет сделать с Востоком? Понятие *колонии* — ближайший политический аналог понятия *наложницы* (не забываем, что «Восток» в сознании Запада — край гаремов). Сильные государства имеют много наложниц и получают полагающееся наслаждение. Впрочем, викторианское (точнее, общезападное) лицемерие заставляет маскировать узаконенный промискуитет подо что-то другое. Например, под «опекунство»,^{lii} под «воспитание и обучение», благо в западной традиции — со времен все тех же греков — это связанные вещи, — или под «лечение» (врач может делать больному больно).

Отдельная, но заслуживающая внимания тема — диалектика «свободы» и «культуры». Запад присваивает себе и то и другое: его сыны смелы, потому что свободны, и в то же вре-

го расизма: идея «неполноценных рас» оправдывала и соответствующую политику. Антиколониальный и постколониальный дискурс в свою очередь взял на вооружение «антирасистскую» риторику, разработанную в США совсем для других целей (конкретно — для оправдания агрессии янки против Юга). Это было огромным везением: белые люди сами дали дикарям в руки оружие, которым они сражались друг с другом. Вполне возможно, что в ином случае история второй половины XX века пошла бы иными путями.

^{liii} Приведу современный пример. Предположим, некий россиянин, посетивший Европу и Соединенные Штаты, возвращается в Россию и рассказывает друзьям и знакомым, что Запад — несвободное общество. Он аргументирует это тем, что в Америке повсеместно запрещено курение, в европейских странах невозможно плюнуть на улице, не нарвавшись на штраф, про бутылки пива в пакетах и так далее. Разумеется, друзья и знакомые поднимают его на смех, говоря, что все вышеперечисленное — проявления высокой культуры, а его реакция — азиатская дикость. Однако именно такой была реакция западных исследователей Востока на столкновение с чужими обычаями: всякий запрет они воспринимали как проявление «рабского духа» и «деспотизма» и ставили себе в заслугу отсутствие такового у себя на родине. С другой стороны, свои собственные табу они ценили очень высоко, как проявление именно культуры. Поэтому закрытые лица восточных женщин означают «рабство», подмывание из кувшина после посещения туалета в лучшем случае — смешно, а вот невозможность помыть руки или грязные полы — это проявление дикости и бескультурия.

мя исполнены высокой культуры. Если коротко, то под «культурой» обычно понимаются западные обычаи, под «свободой» — свобода от обычаев незападных.^{liv} Обратной стороной является «дикость» восточных людей (то есть их незнакомство или нежелание следовать западным табу и поклоняться западным тотемам) и их «рабство» (то есть следование собственным обычаям).

^{liv} Разберем, как работает эта система встроенных метафор, и заодно выполним небольшое упражнение в ориенталистской литературной критике.

Мы намеренно обращаемся к материалу, максимально далекому от саидовских анализов. Возьмем известнейшее место из набокховской «Лолиты»: сцену из начала второй части, когда Гумберт оправдывает себя перед девочкой. Приведем отрывок в двух вариантах — английском и набокховском русском.

Итак, Гумберт говорит:

...Что бы ни произошло, я останусь твоим опекуном и, если ты будешь вести себя хорошо, надеюсь, что в близком будущем суд узаконит мое опекунство. Забудем, однако, Долорес Гейз, так называемую судебную терминологию — терминологию, находящую рациональным определение: «развратное и любовное сожителство». Я вовсе не преступный сексуальный психопат, позволяющий себе непристойные вольности с ребенком. *Растлением* занимался Чарли Хольмс; я же занимаюсь *растением*, детским растением, требующим особого ухода: обрати внимание на тонкое различие между обоими терминами.

В английском оригинале это выглядит так:

Through thick and thin I will still stay your guardian, and if you are good, I hope a court may legalize that guardianship before long. Let us, however, forget, Dolores Haze, so-called legal terminology, terminology that accepts as rational the term «lewd and lascivious cohabitation». I am not a criminal sexual psychopath taking indecent liberties with a child. The *rapist* was Charlie Holmes; I am the *therapist* — a matter of nice spacing in the way of distinction. I am your daddum, Lo. (Я не криминальный сексуальный психопат, позволяющий себе непристойные вольности с ребенком. Развратителем (*rapist*) был Чарли Хольмс; я же — терапевт (*therapist*), здесь тонкая разница.)

Перед нами типичный «ориенталистский» дискурс: сексуальное использование оправдывается внешне (через право опекунства) и внутренне — через необходимость помощи в развитии. Где-то рядом должна быть и ссылочка на обычаи какой-нибудь экзотической восточной страны (разумеется, описанные в ученой книжке). А вот и она:

Понятное дело, право называть свои порядки хорошими словами «свобода» и «культура», а восточные — «дикостью» и «рабством» подкрепляется кипплинговским аргументом — пулеметом: «у нас есть „Максим“, а у вас его нет». Когда же Востоку удастся заполучить в руки оружие, превосходящее или сравнимое с западным, это оружие объявляется «незаконным», «нелегальным», «преступным». Вторжение в Ирак было оправдано тем, что Саддам Хусейн якобы пытался овладеть атомным и биологическим оружием. Ничего подобного найдено не было и быть не могло, но штампы сработали безотказно.^{iv}

Но есть еще и тайная, мякотная подкладка ориенталистского дискурса — «Восток» как *запрещенный соблазн*. «Из-

Смотри, моя крошка, что в ней говорится. Цитирую: «нормальная девочка» — нормальная, заметь — «нормальная девочка обычно прилагает все усилия к тому, чтобы понравиться отцу. Она в нем чувствует предтечу желанного, неуловимого мужчины». [...] Но что именно хочет сказать эта бодрая книжка словом «общение», какое такое «общение» рекомендует она? Опять цитирую: «Среди сицилийцев половые сношения между отцом и дочерью принимаются, как нечто естественное, и на девочку, участвующую в этих сношениях, не глядят с порицанием социальный строй, к которому она принадлежит». Я высоко уважаю сицилийцев, — это великолепные атлеты, великолепные музыканты, великолепные, честнейшие люди, Лолита, и великолепные любовники.

Достаточно сравнить этот отрывок со стандартными ходами западной пропаганды в отношении восточной политики, чтобы заметить тождество мыслительных ходов. Вот, например, обобщенное резюме американской позиции по Ираку. «Совет безопасности ООН дал Америке разрешение на военную операцию — и, будьте уверены, он узаконит наше право контролировать освобожденные территории. Забудем, однако, арабы, так называемую левацкую демагогию — демагогию, находящую рациональным определением: „подлая и незаконная оккупация“. Мы вовсе не преступные имперские завоеватели, позволяющие себе незаконное вмешательство во внутренние дела слабой страны. Вашим *губителем* был Саддам Хусейн, мы же — *освободители*, обратите внимание на тонкое различие между обоими терминами».

^{iv} Но и не только: жаркий климат, восточная кухня, сладости, долгий сон, баня, — все это воспевалось и романтизировалось как набор манящих и запретных удовольствий, которыми грех не воспользоваться, тем более что родные дисциплинирующие инстанции *этого не увидят*.

вестно», что дикие обычаи Востока позволяют реализовать самые потаенные и сладостные желания зажатого в тиски публичной морали европейца. Здесь возникает особенная любовь к Востоку как неисчерпаемому источнику удовольствий, связанных прежде всего с властью и сексуальностью.^{lv} Ницшевская плетка превращается в аппетитную морковку. Молодому английскому офицеру викторианской эпохи *было за чем ехать за море и воевать с туземцами.*

Наконец, последнее, самое тонкое — *восточная духовность.* Саид прошел мимо фигур типа Блаватской или — что должно было быть ему ближе — Гурджиева. Между тем деятельность этих людей — как, впрочем, и патентованно восточных учителей, всех этих «суфиев» и «гуру» — крайне важна для Запада даже идеологически: через Восток идет *отмывание* новых идеологических и религиозных разработок (в том же смысле, в каком говорят об отмывании денег). Гессевское «паломничество в Страну Востока» оборачивается проведением операций через духовный оффшор, где Запад продает Западу очередной «опиум для народа».^{lvi}

Теперь возьмем подзорную трубу. Как *устроен* «ориенталистский» Восток?

Нечего смотреть на географические карты — тут важна семантика. Для европейцев Восток — это сложно устроенный мир, воротами в который является Ближний Восток, прежде всего Левант. В семантическом пространстве это точка пересечения нескольких систем предрассудков. В частности, на европейском отношении к Ближнему Востоку лежит тенью древняя ненависть к уничтоженной Византии (Саид, кажется, недооценивает это обстоятельство, а зря). Другая тень — отношение к евреям и иудаизму (здесь Саид подробен до занудства). Образы византийца и иудея отбрасываются на

^{lvi} Как, впрочем, и обычный опиум. Нелегальное производство, связанное прежде всего с нелегальными удовольствиями — архетипичным здесь является наркопроизводство — систематически выносятся на Восток. Оно же служит механизмом закабаления все того же Востока. Не нужно забывать, что одним из главных орудий освоения Западом тех же Индии и Китая были именно наркотики (история «опиумных войн» в этом смысле более чем поучительна).

«араба», который, впрочем, имеет и свое собственное лицо, лицо старого врага, с которым не поделили Иерусалим.

Из этой точки идут две линии, на карте — вниз и направо: Африка и Индия. То, что Африка — Восток, нет никаких сомнений: Египет, Алжир, Эфиопия, потом вниз, к неизвестным истокам Нила. Градиент изменения по направлению к югу — *одичание*: от сравнительно цивилизованного Египта с пирамидами и хорошей кухней и вплоть до джунглей. Негритянские области — уже даже не «Восток», а «Юг», то есть область, стоящая еще ниже по уровню развития, чем «Восток». Важна и сторона света: восточный берег Африки воспринимается именно как «восточный» в ориенталистском смысле, Западный Берег — царство черной тьмы, край работорговцев и невольников, «Юг» как таковой. Они сходятся на пустых землях Африканского Рога, где Сесиль Родс воздвигает новые «белые королевства» Южной Африки.

Путь направо — это путь в Индию и потом в Китай. Градиент — одряхление: Ближний Восток еще относительно молод (отсюда амбивалентность в оценке ислама, который оказывается то «ветхим», то «новым»; арабы — «старые» люди, исповедующие «молодую» религию), Индия — звенящая копилка тысячелетий, Китай — нечто дряхлое, разложившееся от старости, пережевывающее смутные воспоминания незапамятных времен, каких-то там «царств Ся» или «Шан-Ян». Сбоку — Япония. Японцы противоположны арабам: молодой народ, попавший под власть древней культуры. Отсюда и легкость выписывания Японии из «Востока»: ребята одумались, перестали заниматься китайскими штучками и стали строить железные дороги, начинать снаряды «шимозой» и воевать с русскими (кстати, последнее обстоятельство само по себе является признаком цивилизованности).

^{lvii} *Margaret Mead* (Margaret Mead, 1901–1978) считается самым известным американским антропологом XX века. Этим она обязана главным образом серии книг об острове Тау (Самоа) и Новой Гвинее (самая известная — «Взросление на Самоа (Coming of Age in Samoa, 1928), ставших бестселлерами. В книгах описывалась счастливая и свободная сексуальная жизнь аборигенов, не знающих понятий «девичьей чести» или «супруже-

Поставим две точки — одну на границе освоенной Африки, другую — в районе Хоккайдо. Проведем перпендикуляры. Они пересекутся в пустынной океанической области, где множество островов. Это последний пункт «ориенталистского» Востока, конечная станция: «полинезийский рай», где под ласковым солнцем, в окружении роскошной природы красиво исполняются все плотские желания. Опять же, Саид не замечает таких проявлений ориентализма, как сочинения европейских антропологов. Между тем те же самые сочинения Маргарет Мид о Самоа^{lvii} — типичнейшие творения «ориентализма».

Итак, имеется замкнутый контур, рамка, очерчивающая «истинный Восток». За ее пределами остается край Африканского Рога и Австралия с Новой Зеландией: по существу, анклавы Европы. Однако в самой Европе есть «ориентализированные» области, в которых «чувствуется Восток». Во-первых, Балканы с их православным и мусульманским населением и с историей подчинения османскому владычеству. Во-вторых, южные оконечности Италии и Франции: Сицилия, Сардиния, Корсика, балансирующие на грани принадлежности к Европе, — нечто вроде «Македонии», откуда пришел Александр^{lviii} (на Корсике родился Наполеон). Есть государства, испытавшие на себе восточные влияния (напри-

ской верности», ни межпоколенческих конфликтов. Оказала огромное влияние на теорию феминизма.

В настоящее время — особенно после штудий австралийца Дерек Фримена, автора книг «Маргарет Мид и Самоа: как появился и исчез один антропологический миф» (1983) и «Роковая мистификация Маргарет Мид» (1999) — можно считать доказанным, что доверять ее утверждениям следует с крайней осторожностью. Не касаясь вопросов «фальсификации полевых данных» и проч., отметим лишь, что сочинения Мид являются образчиком «ориентализма».

^{lviii} Фигура Александра — архетипического *покорителя и разорителя Востока* — здесь появляется не случайно. Образ приграничной полуварварской (читай — полувосточной) Македонии, объединяющей Европу в противовосточном порыве — важный элемент глобального ориенталистского мифа Запада. Исследовать его здесь мы, однако, не будем.

мер, Испания). Наконец, существует огромный и страшный Восток Европы — то есть мы.

Мы почему-то не догадываемся, что само выражение «Восточная Европа» звучит для европейского уха неприятно: что означает слово «восточный», мы уже разобрали. Если коротко, «Восточная Европа» есть «порченная Европа», «Европа, ставшая Востоком». Тут уместно вспомнить Толкиена: орки — это изуродованные, «мукой и колдовством» эльфы... Дальше, однако, мы не пойдем, хотя очень хочется. Читайте, скажем, Ларри Нивена, «Изобретая Восточную Европу» — книгу, сравнимую с саидовской: тот же метод, то же качество работы с материалом.

9

Напоследок. Эдвард Саид ждал издания «Ориентализма» на русском начиная с девяностых годов. Издание почему-то так и не состоялось: несмотря на все потуги и попытки, что-то не шло. «Ориентализм» уже был переведен на украинский, в то время как на русском имелись только парочка эссе и несколько статей, случайно попавших в интернет. Характерно также полное отсутствие интереса к фигуре и текстам Саида со стороны «интеллектуальной оппозиции». Куда более странные и маргинальные фигуры нашли в России симпатизантов, переводчиков и издателей.

Однако не стоит относиться к изданию Саида как к очередному — и, как всегда, запоздалому — «закрытию пробела» в общем образовании. Возможно, книжка подоспела вовремя: не столько как интересное интеллектуальное упражнение, сколько как образец рассуждения о проблемах, касающихся нас больше, чем нам хотелось бы думать.

Ибо Восток, даже Ближний Восток — далеко еще не самая репрессированная область мира. Есть другие области, о которых Запад предпочитает знать ровно столько, чтобы не хотеть знать о них ничего больше. Есть страны, о которых до сих пор рассказывают средневековые небылицы. Есть наро-

ды, исключенные из сферы какой бы то ни было «политкорректности», даже самой минимальной, которую сумели завоевать себе палестинцы. Есть те, кому не только не позволено говорить о себе, но о которых молчат другие.

К северу от Иерусалима, к востоку от Польши.

Константин Крылов

СОДЕРЖАНИЕ

Благодарности	5
Введение	
I	7
II	12
III	18

ГЛАВА 1

Масштаб ориентализма

I. Познавая Восток	48
II. Имагинативная география и ее репрезентации: ориентализация Востока	78
III. Проекты	114
IV. Кризисы	144

ГЛАВА 2

Ориентализм структурирует и переструктурирует

I. Заново проведенные границы, переопределенные темы, секуляризованная религия	174
II. Сильвестр де Саси и Эрнест Ренан: рациональная антропология и филологическая лаборатория	191
III. Пребывание на Востоке и наука: требования лексикографии и воображения	234
IV. Паломники и паломничества, англичане и французы ..	262

ГЛАВА 3
Ориентализм сегодня

I. Ориентализм скрытый и явный	310
II. Стиль, экспертный опыт, видение: всемирный характер ориентализма.....	349
III. Современный англо-французский ориентализм в полном цвету	393
IV. Последняя фаза	438
Послесловие к изданию 1995 года	
I.....	509
II.....	534
Примечания	545
<i>Константин Крылов. Итоги Саида: жизнь и книга</i>	598

Эдвард САИД
ОРИЕНТАЛИЗМ

Подписано к печати 19.12.05. Формат 60×84 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Гарнитура «Ньютон».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 37.2. Уч.-изд. л. 29.8.
Тип. зак. №

Издательство «Русский Мир»
190000, Санкт-Петербург, ул. Декабристов, д. 6.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Выборгская типография»
188800, Ленинградская обл., г. Выборг,
ул. Данилова, д. 15