

# ОРИЕНТАЛИЗМ VS. ОРИЕНТАЛИСТИКА



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

---

ISLAMICA & ORIENTALISTICA

# ОРИЕНТАЛИЗМ VS. ОРИЕНТАЛИСТИКА

Сборник статей

*Составители:*  
*В.О. Бобровников, С.Дж. Мири*



Москва  
«САДРА»  
2016

УДК 327(4+73:100-11)+008(100-11)

ББК 327(0)+71

Б72



ФОНД  
ИССЛЕДОВАНИЙ  
ИСЛАМСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ

*Издание подготовлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры*

**Рецензенты:**

д.и.н. А.И. Миллер, к.и.н. Л.С. Перепёлкин

**Б72 Ориентализм vs. ориенталистика: Сб. статей /**  
отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, С.Дж. Мири. – М.:  
ООО «Садра», 2016. – 440 с. – [Islamica & Orientalistica].

ISBN 978-5-906016-88-1

**16+**

В 1978 г. в свет вышла книга американского исследователя палестинского происхождения Эдварда Саида «Ориентализм», главный тезис который заключается в том, что академическая ориенталистика, помимо своей научной функции, долго обслуживала интересы империализма, подводя солидную теоретическую базу под оправдание экспансионистской политики, проводимой западными сверхдержавами на Ближнем Востоке и в Азиатско-Тихоокеанском регионе и внушая неискушенному обывателю страх перед «чужими», которые обязательно должны оказаться агрессивными врагами раз и навсегда установленного миропорядка. Выход настоящего сборника свидетельствует о том, что изучение последствий ориентализма продолжается не только в странах третьего мира и бывших колониальных метрополиях, но и в России. Объектом исследования большинства авторов сборника служат мусульмане – население регионов, традиционно исповедующих ислам, и мигранты, а также изучавшие их востоковеды эпохи колониальных империй и последовавшего за ней в России советского периода.

Для широкого круга читателей.

ISBN 978-5-906016-88-1



9 785906 016881

ISBN 978-5-906016-88-1

УДК 327(4+73:100-11)+008(100-11)

ББК 327(0)+71

© Фонд исследований  
исламской культуры, 2016

© ООО «Садра», 2016

© Институт востоковедения РАН,  
2016

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>От издательства</b> .....	5
<i>Сейед Джавад Мири, В.О. Бобровников. Введение</i> .....	7
<b>Образы Востока в классической и современной ориенталистике</b> .....	16
<i>Л.Б. Алаев. Ориенталистика и ориентализм. Почему книга Эдварда Саида не имела успеха в России?</i> .....	16
<i>А.О. Захаров. «Древний Восток» в теоретических построениях Б.А. Тураева и В.В. Струве</i> .....	27
<b>Деконструкция ориенталистского наследия</b> .....	53
<i>В.О. Бобровников. Ориентализм – не догма, а руководство к действию? О переводах и понимании книги Э.У. Саида в России</i> .....	53
<i>Сейед Джавад Мири. Вечный «Восток» без революций? Ориентализм как европоцентристское видение «чужого»</i> .....	78
<i>Сейед Фарид Алатас. Жив ли ориентализм? Его наследие в современных социальных науках</i> .....	87
<i>А.К. Бустанов. Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения</i> .....	108
<b>«Чужие» в империях колониальной эпохи</b> .....	167
<i>В.О. Бобровников, А.Ю. Конев. Свои «чужие»: инородцы и туземцы в Российской империи</i> .....	167
<i>С.Н. Абашин. «Сарты – народ с будущим». Этнография и империя в Русском Туркестане</i> .....	207
<i>Ферас Алкабани. Лоуренс Аравийский: осуществление ориенталистских чаяний на Арабском Востоке</i> .....	235

<b>Ориенталистские страхи в политике, беллетристике и кино</b> .....	253
<i>А.В. Ремнев.</i> «Крест и меч»: Владимир Соловьев и Вильгельм II в контексте российского имперского ориентализма .....	253
<i>София Розе Шафи.</i> Воображаемая исламизация и ориенталистские страхи мусульманской телесности .....	291
<i>Изабелла Феличи.</i> Иммигранты у себя дома. К интерпретации фильма Марко Турко «La Straniera» (Италия, 2009) .....	320
<b>Ориентализм в философии, политологии и культурологии</b> .....	335
<i>Дастин Дж. Бёрд.</i> Ницшеанская переоценка ислама: последствия философского ориентализма .....	335
<i>Чад Трейнер.</i> Гавайское «преображение» Фредерика Коплстона .....	366
<i>Даниель Мартин Вариско.</i> Восток против Запада, Азия против Европы: бинарность ориентализма и «столкновение цивилизаций» .....	387
<i>В.В. Наумкин.</i> Фехтование цивилизаций: заметки на полях лекции Бернарда Льюиса .....	420
<b>Об авторах</b> .....	434

## ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Что такое ориенталистика? Казалось бы, ответ очевиден: ориенталистика – это наука о Востоке, населяющих его народах, их истории и культуре. Однако очевидное не всегда оказывается правильным или хотя бы однозначным. В 1978 г. в свет вышла книга американского исследователя палестинского происхождения Эдварда Саида «Ориентализм», в которой автор убедительно доказывал, что рассматриваемая дисциплина, помимо своей чисто научной функции, изначально обслуживает интересы империализма, подводя солидную теоретическую базу под оправдание экспансионистской политики, проводимой западными сверхдержавами на Ближнем Востоке и в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Э. Саид сознательно использует именно этот термин – «ориентализм», а не «ориенталистика», ибо всякий «...изм» нередко несет в себе негативное начало. Убедительно рисуя яркий образ «другого», ориентализм, по словам Саида, делает законными колониальные захваты и порабощение «неразвитых» народов, намеренно искажает облик цивилизаций, не укладывающихся в «правильные» рамки западных стандартов, и внушает неискушенному обывателю страх перед «чужими», которые обязательно должны оказаться агрессивными врагами раз и навсегда установленного миропорядка. Книга Э. Саида произвела эффект разорвавшейся бомбы на Западе, однако в России была встречена более чем сдержанно. Почему? Вероятно, потому, что не все выводы ученого можно считать бесспорными. Мир сложен, помимо черно-белой градации в нем существует масса полутонов, и его нельзя так категорически делить на «черное» и «белое», «плохое» и «хорошее», как это – наверняка из лучших побуждений! – делает Саид.

Данный сборник статей, написанных известными российскими и зарубежными востоковедами, призван помочь читателю разобраться в упомянутой проблеме. Здесь найдутся аргументированные доводы как «за», так и «против» концепции Э. Саида. Внимательно изучив точку зрения каждого из авторов, вдумчивый читатель сможет составить свое собственное мнение о том, добро или зло несет людям ориенталистическая наука, беспристрастна она или выполняет вполне конкретную функцию по заказу власть имущих. Скорее всего, истина, как водится, лежит где-то посередине, а где именно – каждый, кто заинтересован в решении данного вопроса, вправе определить самостоятельно.

**Сейед Джавад Мири, В.О. Бобровников**

## **ВВЕДЕНИЕ**

В 2012 г. в столице Татарстана, Казани, состоялся VIII Конгресс российских востоковедов, в котором довелось участвовать одному из авторов, редакторов и составителей этого сборника, Сейеду Джаваду Мири. Место для конгресса было избрано весьма символично. Как известно, Казань остается одним из древних исламских центров северной периферии мусульманского мира. С Казанью связано становление позднее переместившихся в Санкт-Петербург ориенталистских центров. В Российской империи Казань была одним из центров ориенталистики: в первой половине XIX в. академического направления, а позднее – православной, миссионерской школы, представленной такими громкими именами, как переводчик первого изданного в России перевода Корана с арабского оригинала на русский язык Г.С. Саблуков, организатор русско-татарских школ и разработчик алфавитов для российских мусульман Н.И. Ильминский. В Казани начинал свою деятельность один из зачинателей академической школы петербургской ориенталистики и исламоведения Мирза-Мухаммад Казем-бек (родом из иранского Азербайджана). По удачному выражению американского историка Р. Джераси, Казань служила для России «окном на Восток»<sup>1</sup>, прежде всего в собственный Восток окраин империи.

---

<sup>1</sup> Джераси Р.П. Окно на Восток. Империя, ориентализм, нация и религия в России. М., 2013.

Доклад С.Дж. Мири на конгрессе в Казани был посвящен вкладу европейской ориенталистики (востоковедения) в конструирование европейскими державами колониального Востока. Тема эта уже очень давно и плодотворно исследуется за рубежом, начиная с выхода в 1978 г. классического исследования Эдварда В. Саида об ориентализме. Саид весьма ярко и убедительно продемонстрировал, что знание о Востоке (научное, художественное, изобразительное и т.д.), последние столетия формировавшееся в европейских странах, никогда не было нейтральным по отношению к практике завоевания и подавления, которую Европа осуществляла во взаимоотношениях с «неевропейскими» (прежде всего восточными) культурами и территориями. Это знание, каким бы оно ни было – более правдивым или более ошибочным, более негативным или более положительным, являлось инструментом колониального угнетения. Ориентализм как «способ мысли» был также «западным способом доминирования, реструктуризации и властвования над Востоком»<sup>2</sup>. Именно так с этого времени принято определять этот феномен в постколониальных исследованиях. Как и целый ряд других сюжетов новой и новейшей истории (например, этнические чистки, депортации целых народов и Холокост), ориентализм остается очень эмоциональной и болезненной, а в некоторых областях и табуированной темой исследований. Вместе с тем ни в бывших колониях западных держав, ни в бывших метрополиях, все равно – в Старом Свете или в Америке, исследования ориенталистского наследия не вызывают возражения в научной аудитории.

В своем выступлении С.Дж. Мири отметил в общем-то банальный факт, что ориенталистика представляет собой не только академическую дисциплину, в своих классических текстологических формах далекую от современной политики и погруженную в изучение книжных премудростей восточных рукописей, но также язык идеологии подчинения сконструированного европейскими колонизаторами Востока Западу, иными словами, влиятельный до сих пор политический дискурс. Большинство участников конференции представляло татарскую профессуру

и интеллигенцию Казани. Это выступление их очень удивило. В последовавшей дискуссии, проходившей при этом в исключительно дружелюбной атмосфере, С. Дж. Мири попытался парировать критические замечания и вопросы ко мне вопросами, показывающими всю условность понятия «Восток» как объекта востоковедения-ориенталистики-ориентализма. Где географически и хронологически начинается «Восток», и где он заканчивается? Иными словами, что связывает Татарстан и Туву, Иран и Китай, Индию и Египет? Ведь всё это – части одного «Востока», как утверждали ориенталисты? Какой «Восток» должны изучать востоковеды, скажем, в Узбекистане? Где проходит культурная граница между тюркоязычными мусульманами Татарстана и Турции, и по каким критериям ее можно определить? Неужели культурное различие между российским обществом и татарской культурой настолько меньше, чем между иранцами и татарами, что можно работать в Казани и изучать зарубежный Восток?

Однако чем больше он спорил, тем более чувствовал, что у нас нет общего языка, на котором можно вести плодотворную дискуссию. Наш спор оказался непродуктивным, поскольку исходные понятия его участников о востоковедении и представления о его месте в науке и обществе были различны. Русское понятие «востоковедение» подразумевает некий вид знания о Востоке. На английский язык его переводят как *Oriental studies* или *Orientalology*. Последнее понятие, однако, не в ходу в англоязычной терминологии современных гуманитарных и общественных наук. Как правило, его употребляют не в западных университетах, где студентов обучают востоковедным дисциплинам, а в исторических исследованиях, авторы которых пытаются избежать путаницы между ориентализмом (англ. *Orientalism*) как дискурсом, охарактеризованным Э. Саидом, и научной дисциплиной во многом немецкого академического происхождения (*Orientalology*)<sup>3</sup>. Само понятие «ориентализм»,

---

<sup>3</sup> Хорошим примером такого исследования служит недавняя английская версия исследования петербургско-ленинградской школы российского академического востоковедения Верой Тольц. См.: *Tolz V. Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Russia*. Oxford, 2011.

приобретшее в современных академических кругах после Саида чуть ли не позорную коннотацию, немецкого происхождения. Между тем, в XIX в. так называли классическое востоковедение, ориентированное на восточную филологию и изучение восточных рукописных памятников, весьма уважаемую в университетских и академических кругах дисциплину (которую, однако, Э. Саид определил как важную составляющую классического лингвистического ориентализма колониальной эпохи). В целом окончание на «-изм» говорит о связи понятия с идеологической конструкцией, которая навязана дисциплинарному способу классификации, а значит, востоковедение сродни социализму, либерализму, коммунизму и другим идейным течениям. К сожалению, всех этих, порою банальных, истин С.Дж. Мири не удалось донести до сознания коллег в Казани.

Конечно, спор о терминологии не всегда представляет серьезный научный интерес. Но в нашем случае за ним скрывается немало нерешенных научных вопросов. Эти и многие другие вопросы, возникшие в рамках поездки в этот регион, привели нас к мысли о важности современных последствий ориентализма как европоцентристского видения мира, которое тем или иным способом проявляется в различных областях социальных и гуманитарных наук. Кроме того, мы вдруг поняли, как ученым из разных регионов с колониальным и социалистическим прошлым трудно понять друг друга. В российской науке до сих пор в штывы встречаются совершенно невинные академические попытки исследований в области исторической и социологической компаративистики, сравнивающие бывшие колонии западноевропейских держав, восточные окраины Российской империи и национальные республики и автономии Советского Союза. Многие российские гуманитарии все еще не осознали того факта, что Российская империя по сути явилась для татар колониальной силой. Оказывается, ощущать свое колониальное прошлое по сей день очень болезненно и неприятно. Колониальная тематика в российской историографии по-прежнему табуирована, причем особенно в бывших колониальных окраинах империи, а ныне регионах Российской Федерации.

**10** Кроме того, ложное представление о российско-советской

(и региональной) исключительности мешает сопоставить яркие первоисточники из России с аналогичными материалами из стран с колониальным, но не социалистическим прошлым.

\*\*\*

Горькие раздумья моего соредатора вызывают у меня ответные, чуть более ранние, воспоминания и наводят на соображения о месте ориентализма в российской истории. Многое из того, на что жалуется С.Д. Мири, вызвано непониманием ученых, говорящих на разных языках, позитивистском в России и постмодерновом за рубежом. Позитивизм, давно отошедший в историю в университетских и академических центрах на Западе, все еще определяет научную позицию и подходы российских востоковедов и в целом гуманитариев и обществоведов. Книга В.О. Бобровникова о мусульманах российского Кавказа, вышедшая в московском издательстве «Восточная литература» за год до смерти Э. Саида, в 2002 г., касалась роли ориенталистского дискурса в определении покорения, преобразования и изучения горцев-мусульман российского Кавказа в имперскую и советскую эпохи<sup>4</sup>. У Бобровникова тоже есть печальный опыт непонимания Саида в России. Он родился из рецензии на запоздалый и малоадекватный русский перевод «Ориентализма», выпущенный в 2006 г. и прочтенный переводчиком в весьма странном, чтобы не сказать неадекватном, национал-патриотическом ключе. В 2008 г. Бобровников написал большую статью о маргинальности восприятия Саида и в целом ревизионистской постколониальной науки в России<sup>5</sup>. Незадолго до сдачи рукописи статьи в печать он дал посмотреть ее одному известному востоковеду из Москвы на предмет возможных замечаний и поправок. Как же он был удивлен, получив назад рукопись с пометкой: «Это (концепция Э. Саида. – В.Б.) все не про нас. И не наши проблемы. Власть так

<sup>4</sup> Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М., 2002.

<sup>5</sup> Бобровников В.О. Почему мы маргиналы? Заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида // *Ab Imperio*. 2008. № 2. С. 325–344. Эта рецензия послужила основой для одной из статей настоящего сборника.

долго давила нас (востоковедов. – В.Б.), что нечего напоминать нам сегодня про зажавшихся зарубежных ориенталистов».

Тем не менее не стоит принимать эти воспоминания слишком близко к сердцу. Отечественное востоковедение (и русистика) – отнюдь не закрытый от внешних влияний заповедник колониального знания. За последние два десятилетия появилось немало интересных работ и новых направлений, включая исследования ориенталистского дискурса в Российской империи и Советском Союзе. Тема ориентализма рассматривалась в упомянутой выше монографии Джераси. Ей была посвящена вышедшая в 2002 г. книга О. Джерсилда «Ориентализм и империя» про опыт изучения и покорения империей Кавказского края, в первую очередь на территории сконструированной империей Грузии и пограничных с ней мусульманских земель региона<sup>6</sup>. В этих работах понятие «Восток» имеет не чисто географическое значение, а обозначает целый ряд предположений и социальных стереотипов об отсталости и невежестве народов, населяющих эти территории, по сравнению с европейской частью страны и с Европой вообще. Как известно, Саид построил свой «Ориентализм» преимущественно на британских и французских колониальных примерах. Здесь неизбежно возникает вопрос: насколько его подход применим к другим империям колониальной эпохи – Германской, Российской, Османской, Китайской? Особенно интересен в этом отношении пример трех последних. Будучи в глазах «Запада» Востоком, они в силу своего географического положения и исторических традиций демонстрировали разные варианты восприятия политического, социокультурного и управленческого поведения в отношении азиатских народов. В частности, у Российской империи наряду с внешнеполитическими имперскими стратегиями на Западе и Востоке была не только своя внутренняя Европа, но и своя внутренняя Азия и свои «чужие» – «азиатцы», послужившие материалом (и участником) самых различных социальных экспериментов XVIII–XX вв., свой «внутренний ориентализм», разбору отличий которого от европейских образцов уделило

внимание немало специалистов по русской истории в России и за рубежом. Еще в первой половине 2000-х годов на страницах американского исторического журнала «Критика» развернулся спор, насколько модель ориентализма, предложенная Саидом, имеет универсальное значение и, в частности, насколько она применима к истории царской России. Впоследствии эта подборка статей была напечатана в виде книги на английском и даже чуть раньше как часть сборника «Российская империя в зарубежной историографии» – на русском языке<sup>7</sup>.

Выход настоящего сборника свидетельствует о том, что проблематика ориентализма находит понимание не только в странах третьего мира и бывших колониальных метрополиях, но и в России. Исследования в этой области продолжаются. Книга эта выросла из небольшого сборника, изданного на английском языке Сейедом Джавадом Мири в Великобритании в 2013 г.<sup>8</sup> Ее выпустил Институт гуманитарных исследований и культурологии в Лондоне. В сборник вошли преимущественно работы специалистов в области социальной теории и отдельных антропологов. Ни один из них Россией специально не занимался. В выпускаемой ныне книге публикуются переводы статей из сборника 2013 г. Вместе с тем в него вошли работы российских востоковедов, историков-русистов и антропологов. Объектом исследования большинства из авторов сборника служат мусульмане – как население регионов, традиционно исповедующих ислам, так и мигранты, а также изучавшие их востоковеды эпохи колониальных империй и последовавшего за ней в России более чем 70-летнего советского периода. Российские участники сборника относятся к разным научным школам, научным и образовательным учреждениям, при этом большинство из них представляют академический Институт востоковедения в Москве. Тематически книга делится на пять больших разделов. В первом из них исследуется опыт концептуализации Востока

---

<sup>7</sup> *Orientalism and Empire in Russia* / Ed. by M. David-Fox, P. Holquist, A. Martin. Bloomington, 2006; *Российская империя в зарубежной историографии* / сост. П. Верт, П.С. Кобытов, А.И. Миллер. М., 2005. С. 273–388.

<sup>8</sup> *Orientalism: A Eurocentric Vision of the 'Other'* / Ed. by Seyed Javad Miri. L., 2013.

в позитивистской ориенталистике XX в., а также ее ответы на вызовы постколониальных исследований и, в частности, концепции Э.В. Саида. Во втором предложен анализ интеллектуального наследия ориентализма в современном социальном знании. Здесь исследуются причины неприятия подхода Саида на постсоветском пространстве и региональные особенности поздних советских форм классического лингвистического ориентализма на примере советской Средней Азии и Казахстана. Третий раздел посвящен проектам, которые власти колониальных держав разрабатывали совместно с ориенталистами для того, чтобы переварить в недрах империи своих «чужих», от бедуинов на границах Османской империи, после Арабского восстания 1916–1918 гг. частью превратившихся в поданных Британской империи, до российских «восточных инородцев» и «туземцев», включая так называемых сартов, под которыми Российская империя понимала завоеванное оседлое мусульманское население Туркестана. Одним из постулатов ориентализма Саид верно называет извечный страх перед «восточной опасностью», все равно – желтой ли, китайской, или зеленой и черной, исламской. Эта тема определяет четвертый раздел сборника. Наконец, заключительный, пятый, раздел книги разбирает варианты ориенталистского дискурса, определившие восприятие «Востока» в европейской философии, культурологии и политологии времен краха колониальных империй, их тоталитарных преемников (в Третьем рейхе времен Второй мировой войны) и относительно недавнего постколониального прошлого.

Ключевыми понятиями статей настоящего сборника являются: ориенталистика (востоковедение), ориентализм, сконструированный последним Восток, а также образы «Другого», или «Чужого». Некоторые из них выходят за пределы концепции ориентализма в ее понимании Э.В. Саидом и его последователями. Второй сквозной темой сборника наряду с ориентализмом служит тема «Другого». В современной социальной науке можно выделить несколько трактовок этого понятия. Они условно представляют два типа. Здесь инаковость рассматривается как аномалия одинаковости, как проблема, которую следует преодолеть. Второй тип представлен воображаемыми идентичностями

«Востока». Он, напротив, понимает «Другого» как «непохожего», «чужого». Инаковость в этом случае является особой ценностью, лежащей в основе всей нашей жизни, а сосуществование в режиме инаковости – своеобразным моральным императивом диалога у Бахтина, к которому мы все должны стремиться или, по крайней мере, уметь с ним жить. Примеры «Других», представленные в данной книге, довольно многообразны. Они варьируют от «замиренных» (читай: покоренных), но не до конца поглощенных империями и потому не вполне натурализованных ими «туземцев» и «инородцев» великих европейских держав колониальной эпохи до не своих «Чужих», которыми империи колониальной эпохи так любили жонглировать, с легкостью меняясь населением своих пограничных территорий, примером чему может служить горестная судьба так называемых черкесских мухаджиров, выброшенных с только что завоеванного Россией Кавказа и абсорбированных Османской империей, а после ее распада – национальными государствами Ближнего Востока и Балканского полуострова с этническими и конфессиональными меньшинствами.

Эти и другие темы служат предметом изучения статей настоящей книги. На сколько она удалась, судить читателям. Нам, как составителям и редакторам сборника, хочется надеяться, что аргументы авторов публикуемых в этой книге статей найдут больше понимания, чем доводы Сейеда Джавада Мири, превратно понятые на казанском конгрессе востоковедов, с рассказа о котором мы начали это Введение. В любом случае выход настоящего сборника свидетельствует о том, что исследование ориенталистских сюжетов в социальных науках продолжается и что при всех региональных и временных нюансах ориентализм и понимание «Чужого» в одной, отдельно взятой стране, не имеет исключительности и следует общей логике дискурса ориентализма.

# **ОБРАЗЫ ВОСТОКА В КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ОРИЕНТАЛИСТИКЕ**

---

**Л.Б. Алаев**

## **ОРИЕНТАЛИСТИКА И ОРИЕНТАЛИЗМ. ПОЧЕМУ КНИГА ЭДВАРДА САИДА НЕ ИМЕЛА УСПЕХА В РОССИИ?<sup>9</sup>**

В последние десятилетия наметилась тенденция переосмысления основ науки о Востоке. Востоковедение (ориенталистика) – некогда уважаемая и уважающая себя наука, гордившаяся тем, что бескорыстно трудится в трудных условиях, изучая неевропейский мир с тем, чтобы открыть культуру и историю этих народов опять же всему миру, – вдруг была обвинена в том, что она – наука колониальная, обслуживающая интересы западных колонизаторов, работающая вовсе не для изучаемых народов, а для европейцев, пронизанная европоцентризмом и презрительным отношением к туземцам, т.е. и не наука вообще.

Совершил это американец арабского (палестинского) происхождения Эдвард Саид (1935–2003), преуспевающий по всем западным меркам профессор-филолог, который вдруг вспомнил о своей палестинской родине, принял самое активное участие в деятельности Организации освобождения Палестины (ООП), одно время даже оспаривал руководство у Ясира Арафата. Но американское гражданство все же помешало ему стать своим среди палестинцев, и он отошел от движения. Книга Саида,

---

<sup>9</sup> Статья написана на основе доклада на конференции «Актуальные вопросы подготовки специалистов международного профиля: смена парадигм», состоявшейся в Московском государственном институте (университете) международных отношений (МГИМО) в Москве 15–16 ноября 2013 г.

вышедшая в 1978 г.<sup>10</sup>, прозвучала как крик «А король-то голый!». Лейблом ориентализма он заклеил практически все, что сделано западными учеными, писателями, журналистами, политиками в изучении неевропейских стран.

Справедливости ради стоит отметить, что негативное отношение к слову «востоковедение», «ориенталистика», *Oriental studies* появилось и стало крепнуть задолго до блестящей книги Саида, в период распада колониальных империй в середине XX в. Причем, это проявилось не только на Западе и в странах третьего мира, но и в Советском Союзе. Среди востоковедов все большую роль стали играть ученые из самих так называемых восточных стран, и для них называть ту науку, которой они занимались, «востоковедением» было весьма странно. Регулярно проводившиеся международные конгрессы востоковедов были переименованы в «Международные конгрессы по изучению Азии и Северной Африки», а Институт востоковедения Академии наук СССР накануне очередного конгресса в 1960 г., который проходил в Москве, был переименован в Институт народов Азии, при этом из него был выделен Институт Африки. А журнал «Проблемы востоковедения» получил новое название: «Народы Азии и Африки».

Впрочем, от понятия «востоковедение» в нашей стране не отказались. Вскоре Институту востоковедения вернули его изначальное имя. А когда в 2004 г. очередной съезд востоковедов вновь состоялся в Москве, то его название по-английски звучало "*International Congress of Asian and North African Studies*", а по-русски – «Международный конгресс востоковедов». Тогдашний директор Института востоковедения Р.Б. Рыбаков настоял на таком расхождении в названии на разных языках.

В нашей стране книга Саида не произвела серьезного впечатления, что само по себе симптоматично. Но, чтобы понять причины этого явления, нужно прежде познакомиться со взглядами самого Эдварда Саида. Он называет ориентализмом (англ. из нем. *Orientalism*) три различных явления, хотя и утверждает, что они тесно связаны друг с другом:

---

<sup>10</sup> В 2006 г. появился ее полный русский перевод. См.: Саид, Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А. Говорунова. СПб.: Русский Мирь, 2006.

1. «Академическое определение» – «всякий, кто преподает Восток, пишет о нем или исследует его ... оказывается ориенталистом».

2. Ориентализм в более широком понимании – это «стиль мышления, основанный на онтологическом или эпистемологическом различии “Востока” и (почти всегда) “Запада”. Такой ориентализм вмещает в себя Эсхила и Виктора Гюго, Данте и Карла Маркса»<sup>11</sup>.

3. Третье значение ориентализма: «западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком». Из-за этого ориентализма «Восток не был (и не является до сих пор) свободным предметом мышления и деятельности». «Существует целая сеть интересов, которые неизбежно затрагиваются... всегда, когда только дело касается этой специфической сущности, под названием “Восток”»<sup>12</sup>.

Поясняя свое видение этого понятия, Саид пишет: «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” заговора с целью держать “восточный” мир в подчинении. Скорее это распространение геополитического сознания на эстетические, гуманитарные, экономические, социологические, исторические и филологические тексты»<sup>13</sup>.

Он «не состоит в непосредственных отношениях с политической властью как таковой», но он «производится и существует в неравном обмене с различными видами власти»<sup>14</sup>.

Надо сказать, что ориентализм в широком смысле старше колониализма и капитализма. Это вовсе не порождение XIX века, как думает современный российский обществовед и публицист А.И. Фурсов<sup>15</sup>. Он начинается с древних греков, которые

---

<sup>11</sup> Саид Э. В. Ориентализм. С. 9.

<sup>12</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>13</sup> Там же. С. 23–24.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Фурсов А.И. Операция «Ориентализм». Доклад. М., 2004. В особенности см.: с. 31.

изобрели деление человечества на Ориент и Оксидент, на граждан и варваров; с наших предков, для которых народы, приходящие с востока, были погаными, или бусурманами, с «восточных мотивов» в творчестве сонма европейских классиков от Гёте до Есенина. Для постсоветских людей, коими мы являемся, особое значение имеет осознание того, что истинными «ориенталистами» в саидовском смысле были Г.В.Ф. Гегель и его ученик Карл Маркс. Именно они отводили Востоку роль детства человечества, ставили его на первую ступень в историческом развитии.

По сути тот же ориентализм послужил в первой половине 1920-х годов подсознательным базисом большевистского отношения к Востоку как к «резерву пролетарской революции». Н.И. Бухарин в свое время выразил это образно и четко: «Восток – пехота международной революции». Отношение к Востоку как к объекту манипулирования преобладало в период холодной войны, когда оба лагеря хотели использовать национальные чувства и национальные движения против соперника, при этом не замечая (закрывая глаза на то), что на самом деле страны третьего мира использовали соперничество великих держав в своих интересах.

У Саида часто проскальзывает мысль, что востоковедение не сводится к идеологии покорения Востока, что оно содержит позитивное знание (однажды я даже встретил у него выражение «гуманистические ценности ориентализма»<sup>16</sup>), но нигде он не формулирует прямо, что так называемые ориенталисты (как бы ни относиться к такому их «званию») много сделали для того, чтобы изучить историю и культуру восточных цивилизаций и опубликовать знание о Востоке не только для европейского потребителя, но и для самих восточных народов. Что касается Европы, ориенталисты «обслуживали» не только колонизаторов (военных, чиновников, бизнесменов), но и широкие массы общественности, раскрывая перед ними неевропейский мир. Востоковедение предоставляло материал не только для обоснования колониальной политики и подпитки имперского духа,

---

<sup>16</sup> Саид Э.В. Ориентализм. С. 172.

но и для критики этой политики и для воспитания в Западной Европе идеологии толерантности и уважения к другим народам. Надо бы отдать справедливость западному востоковедению. Одновременно с формированием инициативного буржуа в позднесредневековой Европе формировался и новый человек – исследователь. Европейцам было интересно знать о мире. Они лезли в страны с неблагоприятным для них климатом не только из жадности, но и из страсти к знаниям. Да, при этом они невольно (или вольно) работали на свою родину. Но их побуждения нередко были самыми светлыми, самыми благородными. И они дали народам Востока их географию, их историю, их этнологию и проч. и проч. И тот же самый ориентализм дал зарождавшимся на Востоке политическому классу и интеллигенции материал для осознания национальной идентичности и формулирования идей освободительного движения.

Изучение неевропейского мира, востоковедение, не только выполняло свою «титულную» задачу – давало европейцам знание о других странах, но и способствовало развитию прочих наук, науки в целом: географии, этнографии (антропологии, социологии), ботаники, зоологии, геологии. Ламарк и Дарвин не смогли бы появиться без роста знаний о мире и его населении.

Но Саид постоянно «затирает» эти факты оговорками, что все же более важно – это прорывающий сквозь тексты западных ученых ориентализм. При этом он не гнушается вульгарных формулировок типа: «политический империализм направляет всю сферу исследования, воображения и научных институтов ... таким образом, что обойти его интеллектуально или исторически невозможно»<sup>17</sup>. В конце концов, Саид поставил перед собой именно такую задачу: дать не объективный историографический анализ востоковедных исследований, а разоблачить «истинные» европейские интересы.

В книге анализируются только британская и французская литература о Востоке, затем также американская. В основном Саид иллюстрирует свои тезисы примерами исследований,

посвященных Ближнему Востоку и, отчасти, Индии. Но его выводы имеют гораздо более широкое значение: относятся и к другим национальным школам востоковедения, и к другим регионам Востока.

В формулировках Саида много справедливого. Конечно, «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».

Верно, что наличие Востока давало Европе сознание своей идентичности, питало «идею европейской идентичности как превосходства над всеми другими неевропейскими народами и культурами»<sup>18</sup>. Здесь сразу хочется уточнить, что и для остальных народов противопоставление себя «другим» являлось средством выработки идентичности. И это чувство инаковости обязательно приводило к идее превосходства над другими. Вспомним хотя бы китайское убеждение, что ханьцев окружают только варвары. И эта идея, безусловно, сплачивала Китай. Вспомним и индусское убеждение, что вся человеческая мудрость заключена в Ведах.

Справедливо замечание, что «Европейская культура выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставляла себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному “Я”»<sup>19</sup>. Но европейцев нельзя обвинять в том, что они «смотрели» и мотали на ус, а азиаты не смотрели и ничему не учились. Да, изучение Востока европейскими учеными означало символические присвоение его природы, истории, народов. Скажем, выход в Голландии книги «Птицы Явы» означало «присвоение» Европой индонезийской природы. Публикации книги о каком-то народе или племени означало присвоение данных об этом народе европейской наукой для понимания всемирной истории, т.е., в конечном счете, все той же европейской истории. Но индонезийцы не писали книг «Птицы Европы» и не изучали народы Европы, чтобы понять свою историю.

---

<sup>18</sup> Саид Э.В. Ориентализм. С. 16.

<sup>19</sup> Там же. С. 11.

Саид с горечью отмечает: в арабском мире не было ни одного крупного журнала по арабистике. Не было ни одного университета, сравнимого с Гарвардом, Оксфордом, Калифорнийским университетом. Нет на Востоке и профессиональных организаций, занимающихся, к примеру, изучением Соединенных Штатов как культуры. Спрашивается, кого за это можно винить? Я не проверял этих данных Саида, и дело не в том, точны ли они. В данном случае важно именно его мнение, его признание, что диспаратет знаний о Востоке на Западе и знаний о Западе на Востоке в значительной степени является следствием пассивности восточной научной мысли.

Безусловно, западное востоковедение проникнуто европоцентризмом. Восток сознательно или подсознательно понимается как «отклонение» от «нормального» (европейского) пути. Но такое положение создалось объективно. Если бы не португальские каравеллы пришли в Индийский океан, а флотилии Чжэн Хэ появились в Атлантическом океане, то, возможно, Восток стал бы пониматься как эталон, от которого Запад «отклонился». Ориентализм существует как реальное явление, как комплекс знаний (как бы он ни был заражен европоцентризмом), а оксидентализма как комплекса знаний нет. Он возникает только как пропагандистский концепт, как эмоциональная реакция на продолжающееся активное изучение Востока западными учеными<sup>20</sup>.

Саид прав, что не существует четкой грани между «чистым» и «политическим» знанием<sup>21</sup>. Несомненно, что окружающая действительность влияет на исследования. Конечно, британец или американец подходит к материалу прежде всего как британец или американец, а лишь затем как индивид, объективный исследователь<sup>22</sup>. Востоковедение действительно стоит рядом

---

<sup>20</sup> А.И. Фурсов, который во всем видит происки господствующих классов и передовых стран, упрекает западных ученых, что они, работав в востоковедение (ориентализм), не создали оксидентализм (Фурсов А.И. Операция «Ориентализм». С. 30). Но чтобы противопоставить эти два понятия, под оксидентализмом следует понимать науку, которую могли бы создать восточные ученые.

<sup>21</sup> Саид Э. В. Ориентализм. С. 19.

<sup>22</sup> Там же. С. 22.

с политологией и, следовательно, с политикой и взаимодействует с нею по нескольким линиям:

- 1) политики используют данные, добытые научным путем;
- 2) исследователи (сознательно или подсознательно) нацеливаются на «актуальные» темы, которые оказываются полезными для военных и дипломатов.

Но все это не обязательно плохо, потому что в идеале для использования востоковедения в политике факты, добытые учеными, должны быть надежными, т.е. объективными, отражающими действительность, т.е., в конечном счете, увеличивающими знания.

В значительной мере справедливы слова Саида: в трудах западных ученых «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)»<sup>23</sup>. Возникает вопрос: а какова во всем этом роль самого «восточного человека»? Почему он позволяет себя постоянно судить, воспитывать и т.п.?

Книга Саида прозвучала как разорвавшаяся бомба. В течение нескольких лет она была переведена на многие языки и стала бестселлером. Ее успех в странах Востока понятен. Она отвечала глубокому убеждению, взлелеянному еще в колониальный период, что во всех бедах Востока виноват Запад. Но ее успех в бывших метрополиях вызывает раздумье. Оказалось, что западные ученые несколько веков пребывали в счастливой уверенности, что они занимаются чистой наукой, не имеющей никакого отношения к политике, и что отношение к Востоку как к подопытному существу – это совершенно безобидная позиция. Оказалось, что научная общественность Европы и Америки (не только востоковедная) не привыкла анализировать свое собственное существование, характер своей работы. Между тем давно уже было понятно, что востоковедение по происхождению – колониальная наука, что она возникла как побочный продукт «интереса» к Востоку (в данном случае слову «интерес» можно придать

---

<sup>23</sup> Саид Э. В. Ориентализм. С. 63.

самое материалистическое значение – поиски прибыли) и идеологически обслуживала колониальную политику. Кроме того, совершенно ясно, что в гуманитарных исследованиях большую роль играет субъективизм автора. Целое направление науковедения, или гносеологии, посвящено изучению субъективного фактора в познании. Так что ничего нового в книге Саида не содержалось.

Более того, даже тесная связь между наукой (в данном случае исторической) и политикой государства тоже не была секретом для думающих ученых. Скажем, Уильям Мак-Нил, один из столпов мировой исторической науки, рассказывая о возникновении направления «всемирной истории» и, в частности, о возникновении замысла своей книги «Подъем Запада», откровенно писал, что эта книга «должна рассматриваться как выражение послевоенного имперского настроения в Соединенных Штатах. Ее охват и концепция являются формой интеллектуального империализма, так как она охватывает мир в целом, пытается понять глобальную историю на основе концепции культурной диффузии, развивавшейся среди американских антропологов в 1930-х годах»<sup>24</sup>.

Реакция западной общественности на книгу Э. Саида показала, что в обществе преобладают наивные люди, с детской доверчивостью верящие в свою объективность и свободу от стереотипов, бытующих в обществе.

Вернемся к вопросу о том, почему книга Саида не встретила взрыва интереса на советском и постсоветском пространстве. Она была переведена на русский язык только спустя 28 лет, да и после этого не стала предметом серьезных дискуссий. У меня есть два дополняющих друг друга объяснения. Во-первых, книга Саида была «не про нас». Культивировалась идея, что Россия никогда не была в полном смысле колониальной державой, что в Российской империи все нации и конфессии мирно уживались,

---

<sup>24</sup> См.: *McNeill W.H. The Rise of the West after Twenty-Five Years // Journal of World History. Vol. I. No. 1. Honolulu, 1990. P. 1–2.* Эту же цитату в русском переводе, несколько отличающемся от моего, см.: *Мак-Нил У. Восхождение Запада. История человеческого сообщества. С авторским ретроспективным предисловием. Киев; М., 2004. С. 13.*

а в Советской державе вообще процветала «дружба народов», одна сплошная «Свинарка и пастух». Мы до сих пор, как мне кажется, не понимаем, насколько мы, русские, этноцентричны, как мы ежеминутно отталкиваем от себя другие этносы. Я вообще не хочу сказать, что обострение национальных отношений в сегодняшней России – это вина русских. Но отсутствие внятной национальной политики – это печальный факт.

Во-вторых, мы воспитывались в атмосфере всеобщего служения государству. Для нас «практическая значимость» научных работ считается главным оправданием самого их существования. Советские ученые-гуманитарии не просто работали в тиши кабинетов (или «в поле»), но находились «на переднем крае идеологической борьбы». Такая официальная формулировка употреблялась в резолюциях партсобраний и в письмах «наверх», особенно когда надо было обосновать нашу, ученых, нужность для страны и для начальства. Главным смыслом участия советских ученых в международных конгрессах и конференциях было «дать отпор» так называемым «буржуазным ученым». Так что нашу ангажированность мы не только осознавали, но и гордились ею.

Раскритиковав ориентализм, Саид не предложил ничего взамен. Скажем, он сетует, что на Западе господствует подход к Востоку как к чему-то единому и неизменному. Не учитываются, мол, цивилизационные различия, а также эволюционные изменения. Но и он не предлагает иных подходов, например, не делает акцент на многообразии восточных цивилизаций, не предлагает свое понимание эволюции стран Востока в ходе истории. Он выступает против стереотипов, утвердившихся в Европе, относительно «восточных людей», но не утверждает, что «восточные» люди ничем не отличаются от «западных». Не принимая обобщений типа «восточная ментальность», Саид всю западную мысль обобщает понятием «ориентализм» и не стремится разобраться в разных ее направлениях. «В задачи данной книги, – заявляет он, – не входит обсуждение того, существует ли нечто такое, как реальный или подлинный Восток»<sup>25</sup>. И далее:

---

<sup>25</sup> Саид Э. В. Ориентализм. С. 499.

«Моя задача состояла в том, чтобы описать определенную систему идей, но ни в коем случае не заменить ее другой системой»<sup>26</sup>. Ну что ж, зафиксируем, что своей концепции Востока, его истории, а также методологии иного способа изучения Востока, чем «ориентальный», Эдвард Саид не выдвинул.

Да, ориентализм в понимании Саида существует. Он выражается в покровительственном, снисходительном отношении к восточным народам; в облегченных, поверхностных способах его познания (типа знаменитой фразы «Восток – дело тонкое»). Да, эта тональность влияет на самые глубокие научные работы о Востоке. Но это надо просто осознавать, бороться с этим, как борются все гуманитарии с субъективизмом.

Так что ажиотаж вокруг книги Саида был по крайней мере излишен. Но его выводы следует учитывать всем востоковедам и постоянно следить за собой, стараясь подходить к предмету своего изучения беспристрастно и не зашоренно догматами и стереотипами.

**А.О. Захаров**

**«ДРЕВНИЙ ВОСТОК» В ТЕОРЕТИЧЕСКИХ  
ПОСТРОЕНИЯХ Б.А. ТУРАЕВА И В.В. СТРУВЕ<sup>27</sup>**

Изучение интеллектуальных процедур, посредством которых создаются объекты познания, имеет долгую историю. Но в области изучения древней истории подобного рода исследования распространены сравнительно слабо. В данной статье хотелось бы в некоторой мере восполнить этот пробел рассмотрением двух концепций «древнего Востока», предложенных в отечественной историографической традиции Б.А. Тураевым и В.В. Струве.

Базовой операцией познания является синтез, т.е. «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания», причем он «есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души»<sup>28</sup>. Таким образом, анализ построений отечественных историков основывается на предположении, что созданный ими объект, а именно древний Восток, есть результат синтеза определенных созерцаний, синтеза, осуществленного посредством категорий рассудка и идей разума. Следовательно, *a priori* предполагается, что только созерцаний

---

<sup>27</sup> Статья представляет собой переработанную версию части исследования, опубликованного в кн.: Захаров А.О. Очерки истории традиционного Востока. М., 2007. С. 161–190. См. также: *Восток*. 2008. № 1. С. 11–24.

<sup>28</sup> *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. Riga, 1e Ausg. 1781. 2e Ausg. 1787. В 103.

недостаточно для познания: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»<sup>29</sup>. В деятельности историков созерцаниями являются источники, содержащие весьма разнородные сведения, и труды других историков, предшественников и современников. Предлагаемая вниманию читателей работа имеет своими источниками тексты, созданные в российской историографической традиции, что делает возможной ее эмпирическую проверку. Целью ее является установление тех способов, посредством которых создается древний Восток, и его логического статуса.

Начнем с построений Б.А. Тураева. Он пишет: «История древнего Востока – первая глава истории человечества, история цивилизаций, генетически предшествовавших эллинизму и христианству»<sup>30</sup>. Отсюда следует, что до «истории древнего Востока» истории человечества не было, что подтверждается указанием Б.А. Тураева на существование «доисторических культур»<sup>31</sup>. Эти идеи восходят к Г.В.Ф. Гегелю<sup>32</sup>. Высказывание Б.А. Тураева предполагает идею человечества как единого субъекта истории, следовательно, сама история возможна лишь в форме всемирной (*Weltgeschichte*). Далее, эта история характеризуется посредством уподобления книге, включающей ряд глав (с литературной точки зрения – метафорически), при этом «древний Восток» есть лишь первая из них и уже завершившаяся<sup>33</sup>. Это приводит к мысли о том, что всемирная история есть стадийный процесс и что отнюдь не все сообщества людей в ней участвовали. Но так как всемирная история включает в себя ряд «глав» (стадий, этапов), то ее субъект претерпевает изменения (поскольку в противном случае эти этапы нельзя было бы

---

<sup>29</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Riga, 1e Ausg. 1781. 2e Ausg. 1787. В 75.

<sup>30</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока / под ред. В.В. Струве и И.Л. Снегирева. Т. I. Л., 1935. С. 1.

<sup>31</sup> Там же. С. 27.

<sup>32</sup> См., например: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А.М. Водена. СПб., 2000.

<sup>33</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 3–4.

отличить друг от друга). Изменение же может мыслиться только при наличии субъекта, минимум два состояния коего должны быть зафиксированы: начальное и конечное, времени, благодаря которому два разных состояния предидируются одному субъекту, и наблюдателя, который, находясь в третьей временной позиции, фиксирует субъекта изменения минимум в двух его состояниях<sup>34</sup>. Следовательно, представление о древнем Востоке возможно посредством такой априорной формы созерцания, как время. Лишь мысля время в образе линии, можно соединить количественную характеристику – «первая глава» – с качественной, так как речь идет об истории человечества и «древнем Востоке». Важно отметить, что нет ни одного древневосточного текста, который содержал бы этот предикат («древневосточный») в качестве своей характеристики. Именно историки относят те или иные созерцания и реконструируемые феномены к тому или иному временному периоду.

Прочитываем один из абзацев «Введения» для того, чтобы сопоставить его с приведенным выше определением истории древнего Востока и еще рядом высказываний: «Термин "Восток", который мы прилагаем к странам, выработавшим начало всемирно-исторической цивилизации, представляет собой наследие римского времени и той культурной двойственности, при которой романизованному Западу противопоставался эллинистический Восток. Сначала для римлян "Востоком" было все за Илирией... Однако, неоднородность этого "Востока" знавалась его населением и выражалась... в реакциях против эллинизма. Уже диоклетиано-константиновская префектура "Oriens" обнимает только Египет и переднеазиатские провинции империи... диоцез "Oriens" уже ограничивается только

<sup>34</sup> Почему наблюдатель должен находиться в третьей (логически) временной позиции, объясняется тем, что мысль о двух состояниях субъекта изменения, удерживающая их в одном самосознании (благодаря чему возможно их различие), явно не может быть тождественна этим состояниям. См.: *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. В 48–49, 149, 230; *Danto A.C. Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965. P. 235–236; *Захаров А.О. Проблема понятия государства на традиционном Востоке в отечественной историографии (теоретические размышления) // Восток. 2005. № 6.*

Сирией. Таким образом, наш термин греко-римского происхождения, но для классических народов он был скорее географическим, чем культурно-историческим. Для нас дело обстоит иначе. С одной стороны, наша цивилизация захватила район неизмеримо больший, чем классическая, и проникла в страны, для которых области древних цивилизаций отнюдь не могут быть названы восточными, с другой – и древневосточная культура имела свое распространение на западе и на юге и... тем самым сделала «древний Восток» условным культурно-историческим термином для обозначения стран древних цивилизаций, возникших к востоку от Греции и непосредственно хронологически и духовно предшествовавших греко-римской»<sup>35</sup>.

Анализируя эти строки, можно сделать ряд наблюдений. Во-первых, здесь указывается, что «древний Восток» есть условный термин, а это означает, что характеристика содержащихся под ним элементов как «первой главы всемирной истории» проблематична. Правда, Б.А. Тураев в другом месте монографии определяет «древний Восток» как «область культуры, зародившейся в подтропических странах, примыкающих к восточным берегам Средиземного моря, и распространившейся до Индии, Атлантического океана и тропической Африки. От дальневосточных цивилизаций она отделялась непроходимой стеной Гиндукуш и Соломоновых гор»<sup>36</sup>. Здесь речь идет уже об «области культуры» в единственном числе, но тогда почему ранее Б.А. Тураев приписывает термину «древний Восток» условный характер? Поскольку же он неоднократно использует выражения «древневосточный мир» и «древневосточная культура» в целом<sup>37</sup>, постольку можно сделать вывод о противоречии в определениях, данных объекту изучения.

Одно из замечаний Б.А. Тураева делает «древний Восток» именем самостоятельного исторического агента: «Древний Восток давно привык к смешению рас и иноземным владычествам»<sup>38</sup>. А три других высказывания Б.А. Тураева окончательно

---

<sup>35</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 2.

<sup>36</sup> Там же. С. 59.

<sup>37</sup> Там же. С. 61, 121; Т. II. С. 56, 201.

<sup>38</sup> Там же. Т. II. С. 206.

убеждают в том, что данные «древнему Востоку» дефиниции противоречивы в указанном выше смысле: «...история древнего Востока представляет единственный пример совершенно законченной исторической жизни народов, большей частью окончательно сошедших с исторической сцены... Представляя вполне законченное целое, история древнего Востока должна иметь особенный интерес для исследователей... Если и в прошлом столетии на обособленности древневосточных цивилизаций едва ли можно было настаивать, хотя бы уже ввиду ассирийских завоеваний, то в настоящее время новые открытия ее совершенно опровергли, и мы располагаем крупными данными, позволяющими видеть в интересующем нас предмете не комплекс бессвязных историй отдельных стран, а действительно первый отдел всемирной истории»<sup>39</sup>. Здесь целостный и отнюдь не условный характер изучаемого объекта подчеркнут с исчерпывающей полнотой.

Для Б.А. Тураева вполне естественно говорить и о «Востоке» как таковом, но не столько в географическом, сколько в «культурно-историческом» смысле: «Около двух тысячелетий, несмотря на погромы и попытки уничтожения (Синаххериб, Ксеркс), несмотря на превратности политических условий, оставался этот город (Вавилон. – А.З.) метрополией Азии, что наиболее красноречиво засвидетельствовал Александр Великий, сделал его столицей новой империи, призванной примирить Восток и Запад»; «Как бы ни были настроены вассалы относительно фараона и какова бы ни была степень их верности, выражения, в которых они к нему обращались, исполнены подобострастия, переходящего часто, как и все на Востоке, всякие границы»<sup>40</sup>; «Это “Царство Стран”, под верховенством персидского царя (Кира. – А.З.), было переходной ступенью в истории Востока к более централизованной империи Дария и Ксеркса»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 3, 4, 6.

<sup>40</sup> Здесь Б.А. Тураев характеризует взаимоотношения между фараонами XVIII династии и их азиатскими вассалами – правителями различных подчиненных египетской власти областей в Азии.

<sup>41</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 104, 278. Т. II. С. 118.

Разумеется, в результате такого словоупотребления возникает вопрос о соотношении «Востока вообще» и «древнего Востока»; усложняет проблему наличие «дальнего Востока», к которому Б.А. Тураев относит (если исходить из определения «древнего Востока» как «области культуры») регионы к востоку от Гиндукуша и Соломоновых гор, включая Индию. Приведем одно из наиболее важных высказываний Б.А. Тураева:

«Имели ли древний и дальний Восток общий корень культуры, или их цивилизации возникли независимо и потекли по параллельным руслам? Наука пока не дает ответа на этот вопрос. Китайская и вавилонская, даже древнеамериканская культуры имеют немало аналогий; непосредственные сношения между ними могли существовать, но сведения об этом еще слишком несовершенны. Поэтому нашему рассмотрению будут подлежать исторические судьбы народов, среди которых элементы этой цивилизации возникли, то есть египтян, древнейших обитателей Сеннаара, затем семитов Вавилонии и Ассирии. Далее следуют народы, культура которых менее самостоятельна и находится в большей или меньшей зависимости от двух предшествующих, а именно: а) семиты Сирии, Аравии и Финикии, пересадившей семитическое население и восточную культуру на дальний Запад; б) племена “алародийской” или “яфетической” расы, которая, занимая северные области древневосточного мира, распадалась на отдельные народности: хеттов, митанни, халдов; в) эламиты, народ не семитический и не арийский; г) негро-нубийское население мероитского царства; и, наконец, д) древнейшие представители арио-европейского элемента, особенно мидяне и персы, которым принадлежит завершение дела объединения большей части древневосточного мира в одну правильно организованную империю»<sup>42</sup>.

Самое любопытное в данной цитате – это то, что древний Восток как единая цивилизация (в том, что Б.А. Тураев предпочитал такое толкование, в свете приведенных выше текстуальных данных вряд ли приходится сомневаться) характеризуется посредством перечисления входящих в него элементов,

а вовсе не указанием общих черт, которые разделяют все члены класса. Это экстенциональный способ образования логического класса<sup>43</sup>. Следовательно, класс «древний Восток» конструируется Б.А. Тураевым при помощи двух разных способов. В той мере, в какой он полагает его единым объектом, что выражается определениями «область культуры», «цивилизация» и особенно «первая глава истории человечества» и «первый отдел всемирной истории», он пользуется интенциональным способом образования логического класса: задается как условие общий признак,

---

<sup>43</sup> *Kassirer Э.* Философия символических форм / пер. с нем. Т. 3. М. – СПб., 2002. С. 240–241; *Russell B.* Principles of Mathematics. Vol. I. L., 1903. По-видимому, следует уточнить, что классом в логике Б. Рассела назывался агрегат элементов, а в современной логике этим термином обозначается конечная или бесконечная совокупность выделенных по некоторому признаку предметов, мыслимая как целое. Согласно Канту, «всякое понятие... надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему подчинены...» (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft.* В 40). Он рассматривает понятие как «единство правила», которое «определяет все многообразное и ограничивает его условиями, которые делают возможным единство апперцепции... понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом» (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft.* А 105–106). Он пишет далее, что «представление о всеобщем условии, согласно которому может быть полагаяемо (стало быть, одним и тем же способом) какое-нибудь многообразное, называется правилом; оно называется законом, если согласно ему многообразное должно быть полагаяемо» (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft.* А 113). Таким образом, понятие есть единство представления о всеобщем условии, согласно которому может быть полагаяемо какое-нибудь многообразное. Именно этот подход позволяет, на мой взгляд, решить проблему глаголов, которые, будучи общими представлениями в том смысле, что посредством их мыслится связь (отношение) между полагаяемыми в качестве сущих предметами, должны найти свое выражение в логике. Б. Рассел был одним из тех, кто использовал для обозначения всего не-партикулярного термин «универсалия», причем он относил к ним и предлоги, а также их сочетания с существительными, например, «к северу от» (подробнее см.: *Рассел Б.* Проблемы философии // *Джеймс У.* Введение в философию. *Рассел Б.* Проблемы философии / пер. с англ. М., 2000. С. 222 и сл.). Каким бы термином мы ни пользовались, напрашивается вывод о том, что понятие не тождественно классу, класс можно считать лишь одной из разновидностей его.

которому должны удовлетворять все члены класса<sup>44</sup>. Так как монография Б.А. Тураева не содержит перечня общих существенных черт того, что можно называть «древневосточным обществом»<sup>45</sup>, попробуем найти его атрибуты.

Начнем с анализа самого словосочетания «древний Восток». Его можно разложить лишь на два компонента. Первое: термин «древний» отсылает к линии времени, на которую для исследователя проецируется многообразное. Это многообразное (Шумер, Египет, Хеттское царство или «Законы Хаммурапи», «Повесть о Синухете», «Эпос о Керете» и т.п.) связывается воображением в целостное представление, имеющее временную структуру. Вторая отсылка – географическая, а точнее – пространственная. Воображаемый древний Восток имеет не только временную, но и пространственную характеристику. Вспомним «область культуры, зародившейся в подтропических странах, примыкающих к восточным берегам Средиземного моря, и распространившейся до Индии, Атлантического океана и тропической Африки». Могут возразить: почему воображаемый? На это можно ответить указанием на то, что ни одно древнее общество (и не только оно) не дано непосредственно. Могут спорить и с этим, но это не будет очень убедительно. Читая Библию, например, я вижу буквы, которые связываю в слова, слова – в предложения, а Библия как целостное повествование существует лишь постольку, поскольку в воображении удерживается прочитанное ранее<sup>46</sup>. Возвращаясь к анализу «древнего Востока», можно предположить, что аналитически невозможно доказать необходимость объединения всех элементов в один класс. Какие можно

---

<sup>44</sup> *Russell B. Principles of Mathematics. Vol. I. Ch. 6. Sec. 71; цит. по: Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. С. 240.*

<sup>45</sup> Выдающийся египтолог призывал «относиться крайне осторожно к общим выводам, широким обобщениям и красивым гипотезам в области древневосточной истории», причем «едва ли может идти речь об общих характеристиках культур (напр., о пресловутых: неподвижности, теократизме, деспотизме и т.п.), имевших историю в несколько тысячелетий, прошедших, несомненно, различные стадии развития и притом принадлежащих народам самых различных рас» (*Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 6.*)

<sup>46</sup> *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. A 98–114.*

привести аргументы в пользу этой гипотезы? По-видимому, сильным аргументом будет указание на то, что границы созданного класса условны (как это отмечал сам Б.А. Тураев). Почему не присоединить к нему, например, древние Индию и Китай? Или убрать Карфаген?

«На вопрос о хронологических пределах истории древнего Востока давались разные ответы. Одни полагают, что она оканчивается там, где культурное первенство переходит к грекам, то есть на времена развития эллинской цивилизации, совпавшего с эпохой после столкновения эллинского мира с объединенным восточным в лице персидской монархии... Но рассматриваемая сама в себе, история восточных стран и после персидского завоевания обнаруживает тот же характер и те же явления, что и до него: национальные культуры продолжают не только жить, но и развиваться, политическая жизнь не умерла и нередко возрождается. Гранью, которая оставила более заметные следы в их судьбах и начала новую эпоху в их истории, были завоевания Александра Великого и планомерное распространение эллинизма, превратившее Восток из древнего в эллинистический. Но и этот переворот, усилив на почве древней культуры новые элементы, не уничтожил этой самой культуры... Народы древнего Востока большей частью рано приняли христианство, но и здесь они не вполне разорвали со своим прошлым, которое напоминает о себе то в суевериях, то в направлении литературы, то в характере богословского мышления, начиная с гностицизма. Мусульманское завоевание, переход множества потомков носителей древневосточных цивилизаций в ислам, господство арабской культуры, наконец, совершенное забвение туземных языков и культурное отчуждение от западного мира обусловили то, что древневосточные цивилизации были окончательно потеряны для историка... Таким образом, арабское завоевание было окончательной предельной гранью древнего Востока, но и христианизация последнего может также считаться концом его, так как новая религия не могла не внести существенных изменений в жизнь и миросозерцание народов, для которых религия была главным и основным элементом культуры. Отсюда в науке различаются Восток древний, христианский и мусульманский;

древний с недавнего времени, по почину Масперо, весьма удачно стали называть классическим»<sup>47</sup>.

Эта длинная цитата показывает, что Б.А. Тураев отдавал себе отчет о сложностях, порождаемых любой периодизацией. Однако он обходит полным молчанием вопрос о критерии для выделения «древнего Востока»: нельзя же считать таковым ссылкой на религию, поскольку ни термин «древний», ни термин «классический» не содержат в себе ничего специфически религиозного. Кроме того, текст монографии Б.А. Тураева включает историю Ирана при Сасанидах (III–VII вв. н.э.), государство которых считается христианским не может ни по каким соображениям. Это известно историку: он пишет о провозглашении Сасанидами зороастризма государственной религией и о возвращении сасанидского искусства и архитектуры к «древневосточной основе»<sup>48</sup>. Еще одна неясность: указав на возможность выделения «христианского Востока» наряду с древним и мусульманским, Б.А. Тураев не объяснил причины исключения из периодизации «эллинистического Востока». Тем самым можно сделать вывод о том, что предложенной Б.А. Тураевым периодизации присущи противоречия и что она в целом произвольна. Также не будет преувеличением утверждение о неясности понятия «Восток вообще». Тут наибольшие трудности возникают с необходимостью, не осознававшей себя самим Б.А. Тураевым, согласовать предложенное им выделение «древнего, христианского и мусульманского Востока» с известным ему существованием «дальнего Востока», который, будучи охарактеризован именно как «Восток», должен иметь с другими единицами классификации нечто общее.

Так есть ли в построениях Б.А. Тураева та общая черта, которая присуща всем элементам класса «древний Восток»? Ответ, думается, лежит на поверхности: «древний Восток» есть «первый отдел всемирной истории», «первая глава истории человечества». Именно это качество является атрибутом данного

---

<sup>47</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 3; см. также: Масперо Г. Древняя история народов Востока / пер. с фр. М., 1911; Maspero G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Vol. I–III. P., 1895–1908.

<sup>48</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. II. С. 284, 287.

класса, его понятием. Но поскольку мы оказались не в состоянии аналитически обнаружить этот признак в элементах класса, рассматриваемых сами по себе, и в его (класса) имени, постольку приходится сделать вывод о том, что «древний Восток» есть регулятивный, но не конститутивный принцип, т.е. его посредством организуется некий эмпирический материал. Иными словами, это понятие выходит за рамки опыта, хотя и относится к нему. Можно даже усомниться в том, что это именно понятие, т.е. «общее представление» в кантовской интерпретации, но для этого, видимо, нет достаточных оснований, о чем говорит то, что «древний Восток» сконструирован Б.А. Тураевым как тотальность пространственно-временного фрагмента действительности. Это тотальность, потому что речь идет о «первом отделе всемирной истории», и это пространственно-временной фрагмент, потому что он отграничен от других феноменов, пусть и произвольно.

Следует пояснить, почему «древний Восток» является регулятивным принципом, или идеей разума. Выше уже отмечалось, что это первый отдел (первая глава) всемирной истории, субъектом которой является человечество. Указывалось также, что Б.А. Тураев не включил «дальний Восток» в свои построения, видимо, полагая, что объединенные этим термином пространственно-временные феномены не относятся к всемирной истории. Последнюю он интерпретировал с христианских позиций, что доказывается текстом его монографии: «Библия за много веков до греков (Псевдо-Аристотеля) провозгласила идею единства человечества и создала даже хронологическую схему для этой всемирно-исторической концепции...»; «...еврейский народ опередил, может быть, своих более культурных соседей, не только созрев до идеи единства человечества, до и для классификации его по генеалогической таблице, знаменитой родословной народов в X гл[аве] книги Бытия»; «В интересующую нас эпоху (последние века до н.э. – первые века н.э. – А.З.) иудейство выполнило свою мировую миссию: “из Сиона вышел закон” для всего человечества»<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 4, 64. Т. II. С. 276.

Б.А. Тураев рассматривал всемирную историю как прогресс<sup>50</sup>. Но, во-первых, человечество не может быть дано в созерцании, поскольку охватывает всех представителей вида *homo sapiens*, и живых, и умерших, и будущих. Оно не выводимо из опыта, ибо не тождественно биологическому виду: его сущность не заключается в наборе биологических признаков, а состоит в деятельности, предметами которой являются не только внешние объекты, но и оно само (это, собственно, гегелевское понятие духа). Следовательно, человечество не является эмпирическим по происхождению понятием. Таким образом, это идея разума. Во-вторых, прогресс также не может быть обоснован опытным путем, если мы прилагаем это понятие к человечеству и его истории в целом. Понятие «прогресс человечества» требует такого единства всех входящих в него условий, относящихся ко всем сторонам деятельности субъекта всемирной истории, которого никогда не может дать никакой опыт. Ведь если мы скажем, что человечество прогрессирует в одном и регрессирует либо стоит на месте в другом, то синтез этих высказываний опровергнет общее положение о прогрессе человечества в целом. Эмпирически мы можем констатировать прогресс в сфере материальной культуры, но в отношении всех остальных сфер это понятие использовать крайне затруднительно. Следовательно, прогресс человечества тоже является идеей разума, посредством которой организуется эмпирический материал (он *de facto* подчиняется априорно заданной согласно постулату практического разума схеме). Поэтому «древний Восток», являющийся «первой главой всемирной истории», есть первый / начальный этап прогресса человечества, по мнению Б.А. Тураева, и идея разума, согласно нашему исследованию его логического статуса.

Таким образом, рассмотрение монографии Б.А. Тураева позволяет предположить, что конструирование понятий историографии связано со временем и пространством как априорными формами созерцания<sup>51</sup> и что «древний Восток» оказался идеей

<sup>50</sup> Тураев Б.А. История древнего Востока. Т. I. С. 147.

<sup>51</sup> Это, конечно, идея Канта, и я лишь попытался применить ее к конкретным историографическим феноменам.

разума по крайней мере в этой концепции, а вовсе не эмпирическим понятием.

Далее исследуем теоретические воззрения В.В. Струве, в течение сорока лет бывшего ведущим советским востоковедом – историком «древности» – с середины 1920-х до середины 1960-х годов. Проанализировать хотелось бы его «Историю древнего Востока»<sup>52</sup>. Внимание именно к этому тексту обусловлено тем, что это одна из немногих книг, посвященная «древнему Востоку» вообще, написанная в основной своей части одним автором и потому дающая возможность рассмотреть соотношение общих положений и эмпирических описаний.

В.В. Струве пишет: «История древнего Востока есть история древнейших классовых обществ. Она охватывает собою историю многочисленных народов и племен, населявших обширную территорию от берегов Средиземного моря и Эгейского моря до Великого океана, на протяжении нескольких тысячелетий – от возникновения классового общества в середине пятого тысячелетия и до конца VI века до н.э. Таким образом, и географические, и хронологические рамки истории древнего Востока чрезвычайно широки. Самое понятие “древний Восток” условно; ведь большинство “восточных” государств лежит, например, по отношению к СССР не на восток, а на юг. Термин, которым мы определяем “восточные” страны, восходит к древним временам, когда эти страны были провинциями Римской империи и действительно лежали на восток от Рима. Несмотря на условность термина, мы можем называть изучаемые страны восточными, но за этим термином мы не должны забывать, что никакой пропасти между “Западом” и “Востоком” не существует»<sup>53</sup>.

Вместе с тем В.В. Струве дает и иное истолкование: «История древнего Востока представляет собою историю многочисленных племен, народов, государств, то появлявшихся, то исчезающих с арены истории. Древний Восток охватывает громадную территорию, населенную древнейшими народами»<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Струве В.В. История древнего Востока. Л., 1941.

<sup>53</sup> Там же. С. 3.

<sup>54</sup> Там же. С. 8.

Прежде всего, следует отметить, что утверждение «История древнего Востока есть история древнейших классовых обществ» есть сущностное определение: в самом деле, не может быть других древнейших классовых обществ, или, точнее, согласно ему, все древнейшие классовые общества могут принадлежать только логическому классу «древний Восток». Таким образом, сразу задается общий признак класса, следовательно, мы имеем дело с интенциональным способом его образования. Но далее В.В. Струве начинает перечислять входящие в этот класс элементы, пока не называя их более конкретно, и тем самым готовит переход к экстенциональному способу. Можно также утверждать, что выделение атрибута класса «древний Восток» вступает в противоречие с тезисом об условности этого «понятия» (*Sic!*). При этом не вполне понятно, как согласовать цитированные выше высказывания друг с другом: ведь если «история древнего Востока есть история древнейших классовых обществ», то все входящие в нее «племена, народы, государства» должны быть классовыми. Вместе с тем в этих высказываниях сразу обнаруживается проекция на единую линию времени и географические параметры конструируемого объекта, что вновь подтверждает фундаментальную важность априорных форм созерцания.

Территория, которую В.В. Струве относит к «древнему Востоку», в его построениях объединяет народы, племена и государства через ее характеристику как «арены истории», а это явная метафора. Тем самым различные образования (классовые общества и т.п.) оказываются «актерами» на этой сцене. Но поскольку они не даны в имени «древний Восток», В.В. Струве вынужден перечислить их (хотя далеко не всех – в пособии появятся и другие), а следовательно, перейти к экстенциональному способу образования логического класса: «Наиболее значительными из них (стран. – А.З.) были государства, возникшие в Месопотамии, в долине рек Тигра и Евфрата: Шумер и Аккад, затем Вавилония и Ассирия. В ближайшем соседстве от них на востоке лежали государства Элама, Мидии и Персии, а на север от Ассирии, на Армянской возвышенности, государство Урарту... На полуострове Малой Азии... было государство хеттов. Южнее Малоазийского полуострова, по восточному берегу

Средиземного моря, расположены многочисленные торговые города Финикии, восточней от них, ближе к Евфрату, – города Сирии, а южнее Финикии – государства Палестины: Израиль, Иуда, Моав и другие. На восток от Иранского плоскогорья, по долинам рек Инда и Ганга, на полуострове Индостана, лежали древние государства Индии, а у берегов Великого океана по долине Хуан-хэ и Янцзы-цзян возникло государство Китая. Единственным государством древнего Востока, расположенным в Африке, был Египет...»<sup>55</sup>.

Легко заметить, что перечисленные В.В. Струве государства объединены условно, что впрочем, естественно для класса, элементы (но не содержание!) которого определены перечислением: в самом деле, взаимоотношения Индии и Китая с другими странами возникли позднее, чем появились государства в Месопотамии и Египте, которые и были в строгом смысле слова «древнейшими»; а Израиль и Иудейское царство были кратковременными (например, в сравнении с Ассирией и тем более Египтом) историческими деятелями. В.В. Струве объясняет включение Индии и Китая в класс «древний Восток» тем, что они «внесли свою долю в сокровищницу общечеловеческой культуры» и являлись классовыми<sup>56</sup>. Для предпринятого мною анализа в этой аргументации важна в первую очередь идея «общечеловеческой культуры».

Каков критерий, позволяющий судить о том, является ли некое явление частью общечеловеческой культуры? В.В. Струве на этот вопрос не отвечает и, более того, его вообще не задает (в этом он, правда, не одинок). Я не берусь судить об этом критерии, но хотел бы подчеркнуть, что идея общечеловеческой культуры логически связана с идеей человечества. Поскольку же последнее есть лишь регулятивный принцип, постольку эмпирически мы не можем избежать произвольных суждений при подведении явлений под него. В самом деле, допустим, что Индия и Китай внесли свою лепту в эту культуру. Является ли это достаточным основанием для того, чтобы отнести их

---

<sup>55</sup> Струве В.В. История древнего Востока. Л., 1941. С. 3.

<sup>56</sup> Там же. С. 4, 5.

к логическому классу «древний Восток»? Думается, что недостаточно, так как никто не сможет доказать, что, во-первых, древние политии Вьетнама, появившиеся в IV в. до н.э., не заслуживают места в домене общечеловеческой культуры, хотя их В.В. Струве и не рассматривает; а во-вторых, значительное число кочевых народов, таких как скифы, тоже относятся к человечеству (если исходить, как делает В.В. Струве, из теории исторического материализма, согласно которой человечество и вид *homo sapiens* совпадают своими объемами), следовательно, они тоже внесли свой вклад в эту культуру. В любом случае, ясно, что без четкого критерия мы не можем пользоваться понятием общечеловеческой культуры.

По-видимому, данный тезис нуждается в дополнительной аргументации. За неимением места ограничусь лишь некоторыми рассуждениями. Итак, известно, что термин «культура» обладает уже более чем тысячей определений, что существенно затрудняет его применение без оговорок: он уже близок к тому, чтобы быть семантической пустотой, коннотируя как объединения людей, так и способы их поведения, как отдельные артефакты, так и мыслимое «царство ценностей». Поэтому любой разговор о «культуре» и ее соотношении с любым иным понятием требует уточнения исходных посылок. Размышления об использовании этого слова в языке убедили меня в том, что оно, с одной стороны, обозначает нечто сущее (в этом смысле говорят о русской культуре или о культуре земледельческого труда), а с другой – нечто должное (тогда речь идет о культурном человеке, культурных ценностях). Объединить должное и сущее в рамках одного толкования довольно сложно. Поэтому я остановлюсь на трактовке культуры как социально значимого опыта<sup>57</sup>, хотя должен заметить, что в этом случае возникает проблема «опыта», рассматривать которую здесь нет возможности.

Если культура есть социально значимый опыт, то общечеловеческая культура есть такой опыт, который значим для всего человечества. Если мы исходим из того, что человечество

---

<sup>57</sup> Семенов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: основные проблемы и концепции. М., 1999. С. 32.

охватывает и умерших, и ныне здравствующих, и будущих людей, то как мы можем найти некий опыт, значимый для них всех? И более того, как осуществить эмпирическую проверку любого положения, к этому опыту отнесенного? Даже «общечеловеческие ценности», например, право на жизнь, не могут быть верифицированы, так как всегда найдутся контрпримеры. Так, если мы определяем раба как «говорящее орудие» (*instrumentum vocale*) и, следовательно, рассматриваем его как вещь, то по отношению к нему говорить об этом праве крайне проблематично: как вещь он есть пассивное начало, которое целиком подчинено господину. Любое заказное убийство тоже может быть использовано в качестве свидетельства того, что в том обществе, где оно имело место, по крайней мере некоторые его (общества) члены не разделяют данной ценности. Поэтому можно утверждать, что общечеловеческая культура, общечеловеческие ценности суть лишь регулятивные, а не конститутивные принципы, применение которых если и возможно, то лишь с точки зрения практического разума.

Возвращаясь к В.В. Струве, отметим, что он все-таки допускает существование «древнего Востока» как целостности, что подтверждается упоминанием «древневосточного общества»: «С этого момента (конца III тысячелетия до н.э. – А.З.) и наступает период расцвета финикийских городов, оказавшихся расположенными в самом центре торговых путей Передней Азии и всего древневосточного общества»<sup>58</sup>. Ссылаясь на это целостное образование, В.В. Струве использует и другие термины: «Это было большое торговое государство (Новоассирийская империя. – А.З.), причем торговые пути охватывали теперь весь древневосточный мир»; «Недаром древневосточные общества назывались бюрократическими монархиями»<sup>59</sup>. Кроме того, В.В. Струве выделяет общие черты «древневосточных обществ». Но прежде чем перейти к их рассмотрению, следует указать на одну явную логическую ошибку – построение хронологии «древнего Востока». В первом приведенном выше определении

<sup>58</sup> Струве В.В. История древнего Востока. С. 270.

<sup>59</sup> Там же. С. 336, 182.

В.В. Струве датировал завершение истории «древнего Востока» концом VI в. до н.э. Как тогда можно объяснить то, что последняя принадлежащая его перу глава книги «Организация Персидского царства при Дарии I» кончается рассказом о падении Персидского царства в результате его завоевания Александром Македонским в IV в. до н.э.<sup>60</sup>?! Поскольку же В.В. Струве настаивает на включении в историю «древнего Востока» Индии и Китая, постольку еще более непонятно, почему история Индии доведена до IV в. н.э.<sup>61</sup>. Н.А. Шолпо, писавший об Индии и Китае, завершил политическую историю последнего падением династии Хань в 220 г. н.э.<sup>62</sup>. В защиту В.В. Струве в данном случае можно сказать, что «мы должны иметь в виду в каждом отдельном случае исследования какое-либо конкретное общество»<sup>63</sup>, но это не аргумент в пользу того, чтобы выбирать без обоснований для завершения истории какого-либо периода любую дату, если он определен интенционально. В противном случае получается абсурдная ситуация: «история древнего Востока» завершилась в конце VI в. до н.э., но она продолжалась в Индии и в Китае, а также в Персидском царстве Ахеменидов.

Об отличительных чертах древневосточных обществ В.В. Струве пишет: «Эти особенности заключаются прежде всего в сохранении некоторых черт первобытно-общинного строя, в сохранении сельской общины, сохранении некоторых элементов патриархальных отношений, в несколько замедленном, застойном характере развития общества, в чрезвычайной стойкости общинных форм собственности на землю... Деспотическая власть царя в области политической надстройки также является отличительной чертой древневосточных государств»<sup>64</sup>. В.В. Струве полагает, что «история древнего Востока показывает нам появление и развитие рабовладельческого строя», который «приобретает своеобразные черты, отличающие его от античного рабства»: «Говоря о процессе развития рабства у варварских

---

<sup>60</sup> Струве В.В. История древнего Востока. С. 386–388.

<sup>61</sup> Там же. С. 4, 425.

<sup>62</sup> Там же. С. 453.

<sup>63</sup> Там же. С. 6.

<sup>64</sup> Там же. С. 6.

германских племен, Энгельс подчеркивает, что «они не довели у себя рабства до его высшего развития, ни до античного трудового рабства, ни до восточного домашнего рабства...». На древнем Востоке рабство сохраняет характер домашнего рабства, оно еще не проникает во все сферы хозяйственной жизни, количество рабов относительно невелико, производство носит преимущественно натуральный характер»<sup>65</sup>. Последняя особенность, отмеченная В.В. Струве, – та, что «основой хозяйства восточных обществ является искусственное орошение, ирригация»<sup>66</sup>.

Все эти положения требуют проверки на материалах анализируемой монографии. Затруднение состоит в том, что далеко не всегда перечисленные особенности вообще можно обнаружить в предлагаемых В.В. Струве повествованиях о конкретных «древневосточных обществах» (предположим пока, что эти особенности суть атрибуты).

Начнем с проблемы восточной деспотии. Во-первых, применительно к Финикии используется термин «города-государства»; в главе о ней при описании государственного устройства нет ни слова о деспотии<sup>67</sup>. Как соотносятся понятия «деспотия» и «город-государство», не ясно. Если признать «деспотию» характерной особенностью древневосточных обществ, то Финикия, которая не описывается при помощи данного понятия, к такому не относится. Во-вторых, Финикия – не единственная из стран, о которых идет речь в пособии и которые не характеризуются как деспотии: Элам и царства Израиля и Иуды, например, тоже описаны без использования этого термина<sup>68</sup>. Но если деспотия есть отличительная особенность «древнего Востока» и если «история древнего Востока представляет собою историю многочисленных племен, народов, государств», то тогда у всех этих племен и народов, не говоря уже о государствах, формой политического устройства должна быть деспотия. Поскольку это требование логики не выполняется даже применительно к государствам, постольку можно утверждать, что одна из

<sup>65</sup> Струве В.В. История древнего Востока. С. 5, 7.

<sup>66</sup> Там же. С. 7.

<sup>67</sup> Там же. С. 80, 268–281, особенно 275–276.

<sup>68</sup> Там же. С. 120–123, 282–300.

предполагаемых отличительных черт класса «древний Восток» – деспотия – не является его необходимым признаком.

В связи с утверждением В.В. Струве о господстве на «древнем Востоке» рабовладельческого строя заметим, что, во-первых, ссылка на утверждение Ф. Энгельса о германских племенах, которые «не довели у себя рабства до его высшего развития, ни до античного трудового рабства, ни до восточного домашнего рабства...», показывает как раз отличие античности от Востока и противоречит другим высказываниям самого В.В. Струве: «...никакой пропасти между “Западом” и “Востоком” не существует»; «неправильно было бы вместе с тем подчеркивать... абсолютное отличие древневосточных обществ от обществ Греции и Рима»<sup>69</sup>. Во-вторых, опять-таки вовсе не каждый социум, о которых ведет речь В.В. Струве, оказывается рабовладельческим. Примером может служить тот же Элам: хотя эламиты и захватывали в Вавилонии военнопленных, «которых обращали в рабство», это единственное упоминание рабов во всей главе<sup>70</sup>. Даже в главе № 9, посвященной I вавилонской династии, В.В. Струве пишет: «Однако основную массу непосредственных производителей составляли крестьяне»<sup>71</sup>. Это означает, что социально-экономический строй данного общества («рабовладельческий») определяется по второстепенному признаку: обыкновенного наличия рабов, не являвшихся основными производителями, оказывается достаточно для характеристики общества в целом, а это весьма распространенный литературный прием метонимии, состоящий в том, что целое обозначается своей частью (не обязательно главной).

Когда В.В. Струве пишет о «несколько замедленном, застойном характере развития общества» на «древнем Востоке», то нужно прояснить соотношение понятий «замедленный» и «застойный». Не ясен и термин «застойное развитие»: не является ли это *contradictione in adjecto*, если развитие понимается не как изменение вообще (тогда перед нами два термина для обозначения одной и той же категории), а как «процесс перехода

<sup>69</sup> Струве В.В. История древнего Востока. С. 3, 6.

<sup>70</sup> Там же. С. 120–123, 121.

<sup>71</sup> Там же. С. 101.

из одного состояния в другое, более совершенное»<sup>72</sup>. В некоторых случаях В.В. Струве прямо указывает на застойность обществ «древнего Востока»: «В застойном обществе Египта пережитки матриархата еще не были преодолены в тот момент, когда оформлялся этот культ основных сил природы»; «...этот памятник («Диалог между господином и рабом о смысле жизни». – А.З.) проникнут безнадежным пессимизмом. Мы не находим в приведенных произведениях вавилонской литературы («Диалог...», «Невинный страдалец»<sup>73</sup>. – А.З.) оптимизма, бодрости, характерных для эпохи подъема, восхождения рабовладельческого общества в Греции и Риме. Застойность древневосточного общества, отсутствие четких перспектив отразились в этих произведениях с большой яркостью»; «Общины обеспечивали солидную основу для застойного древневосточного деспотизма»<sup>74</sup>.

В других местах В.В. Струве подчеркивает скорее изменчивость, чем неподвижность описываемых обществ, но делает это так, чтобы не уничтожить идею застойности, деспотии как формы политической надстройки, медленного темпа эволюции сельских общин: «Медленно в течение последующих веков развивались производительные силы шумерского общества»; «Обработка земли в ирригационном хозяйстве (Шумера. – А.З.) была делом настолько сложным, что доверить его рабу можно

<sup>72</sup> В подтверждение того, что В.В. Струве понимал «развитие» во втором из указанных смыслов, можно привести такое его высказывание: «Первые классовые общества возникли в той полосе земного шара, которая раньше других областей северного полушария получила возможность для развития человеческого общества» (*Струве В.В. История древнего Востока*. С. 4). Здесь можно видеть указание на идею прогресса.

<sup>73</sup> У В.В. Струве этот текст не имеет названия, именуясь описательно: «вавилонское произведение о страданиях одного благочестивого ниппурского гражданина» (*История древнего Востока*. С. 117). Наименование «Невинный страдалец» сейчас распространено в историографической традиции, хотя в древности эта поэма называлась «Владыку мудрости я хочу восславить» по своей первой строке (Лудлул бел немэки) (*Афанасьева В.К. Вавилонская идеология и культура // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации*. Ч. I. Месопотамия / под ред. И.М. Дьяконова. М., 1983. С. 475).

<sup>74</sup> *Струве В.В. История древнего Востока*. С. 211, 119, 70.

было лишь на более высокой ступени развития производительных сил»; «Снова среди знати номов поднимается недовольство громоздкой политической организацией (Нового царства Египта при XIX и XX династиях. – А.З.), то есть то самое движение, которое было в конце Древнего царства, когда номы, тяготясь деспотией фараона, начали освобождать себя от повинностей, имевших общеегипетский характер»<sup>75</sup>.

В.В. Струве пишет, что «основой хозяйства восточных обществ является искусственное орошение, ирригация» (см. выше). То, что это фактически пересказ письма Ф. Энгельса К. Марксу, не столь важно. Для В.В. Струве, писавшего свою «Историю древнего Востока» в конце 1930-х годов, ссылки на классиков марксизма-ленинизма, включая И.В. Сталина, были необходимы. Но в результате возникали несоответствия между различными фрагментами единого текста (отнюдь не у одного В.В. Струве). Представление об ирригации как основе хозяйства древневосточных обществ не подтверждается Финикией (уже известной нам своим нарушением теоретической конструкции восточной деспотии)<sup>76</sup>. В.В. Струве начинает свой рассказ о ней знаменитой цитатой:

«Финикийское общество в истории древнего Востока является типичным торговым обществом. “Финикияне, – говорит Маркс, – народ торговый *par excellence*”<sup>77</sup>. Подобное общество, конечно, могло сложиться только тогда, когда уже существовали общества Египта и Вавилонии, которые для развития своего хозяйства нуждались в посредниках по снабжению их техническим сырьем»<sup>78</sup>.

Впрочем, об ирригации нет ни слова в рассказе о «древней Ассирии», зато о городе Ашшур сообщается, что он в III тысячелетии до н.э. «имел преимущественно торговое значение, снабжая Вавилонию необходимым ей техническим сырьем»<sup>79</sup>. Следовательно, ирригация в качестве характерной особенности «древневосточных» социумов *de facto* не является их атрибутом.

---

<sup>75</sup> Струве В.В. История древнего Востока. С. 68, 69, 206.

<sup>76</sup> Там же. С. 268–281.

<sup>77</sup> Маркс К. Капитал / пер. с нем. Т. I. М., 1937. С. 147. Прим. 90.

<sup>78</sup> Струве В.В. История древнего Востока. С. 268.

<sup>79</sup> Там же. С. 239–246.

Таким образом, выделенные В.В. Струве отличительные признаки «древнего Востока» не являются необходимыми чертами этого понятия. Попробуем объяснить это явление. Прежде всего, попытаемся сделать это, вспомнив о том, что этот класс образован двумя различными способами: интенциональным и экстенциональным. Используя первый способ, достаточно показать, что описываемые социумы были классовыми (в марксистском смысле слова), и тогда, если верна их пространственно-временная характеристика, они вполне могут быть включены в созданный логический класс. Но при этом возникает та несообразность, что истинно древнейшими классовыми обществами могут быть лишь немногие из описанных в монографии В.В. Струве, а именно Шумер и Древний Египет. Общества II–I тысячелетия до н.э., которые советские историки относили к классовым, включают уже и Грецию, и Рим, а потому грань между ними и «древневосточными социумами» нуждается в обосновании, причем посредством установления существенных черт феномена. Это удается В.В. Струве с известным трудом, так как выделенные им черты таковыми не являются. В целом он возвращается к идее Г. Масперо и Б.А. Тураева о том, что «древний Восток» был предшественником античного мира не только по времени своего существования, но и по положению в мировой истории<sup>80</sup>.

Но есть одно отличие: В.В. Струве подчиняет «древний Восток» понятию рабовладельческой формации. На древнем Востоке, по его мнению, рабовладельческие отношения «сохраняют характер домашнего рабства», отличный от «античного трудового рабства». Это две стадии (низшая и высшая) в рамках одной формации. Сама рабовладельческая формация является элементом теоретического построения хорошо известной теории – исторического материализма. Согласно этой концепции, человечество прошло в своем прогрессивном развитии пять формаций. Таким образом, мы снова встречаемся с идеями разума, одной из которых является «древний Восток» (в качестве подчиненной идеи).

До этого момента я использовал взгляды на образование логических классов Б. Рассела<sup>81</sup>. Но для решения проблемы

<sup>80</sup> Струве В.В. История древнего Востока. С. 7.

<sup>81</sup> Russell B. Principles of Mathematics. Vol. I.

понятия этого явно не достаточно. Уже Э. Кассирер писал: «Ведь очевидно, что еще до того, как элементы начинают группироваться в класс и экстенсивно указываться путем перечисления, должно быть принято решение: какие элементы считать принадлежащими этому классу. На этот вопрос можно ответить только на основании понятия класса в «интенциональном» смысле слова. Объединяемые классом члены связываются друг с другом за счет выполнения ими определенного условия, формулированного в общем виде» (выделено Э. Кассирером. – А.З.)<sup>82</sup>. На первый взгляд может показаться, что мы вернулись к логике необходимых и достаточных условий для образования понятия. Но исследования целого ряда мыслителей, например Л. Витгенштейна и М. Вебера, показали, что целый ряд понятий невозможно определить исходя из этой логики, например, понятие «игры», которое создается по логике прототипа (или идеального типа)<sup>83</sup>. При этом невозможно отказаться и от логики необходимых и достаточных условий, которой удовлетворяет любой геометрический концепт, например, «треугольник»<sup>84</sup>. Можно ли предположить, что «древневосточное общество» сконструировано посредством логики прототипа?

Если исходить из предложенных В.В. Струве отличительных черт древневосточных обществ и вспомнить о том, что они в свете нашего анализа не могут считаться их атрибутами, то можно сделать вывод о том, что «древневосточное общество» построено востоковедом не по принципу необходимых и достаточных условий. Следовательно, выбранные им признаки суть типические черты: они вероятны, но не обязательны и свойственны рассматриваемым обществам в разной степени. Но как тогда быть с имеющимся налицо и играющим важную роль в построениях В.В. Струве сущностным определением «История древнего Востока есть история древнейших классовых обществ»? Ведь, как уже отмечалось выше, не может быть иных

---

<sup>82</sup> Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 3. С. 241.

<sup>83</sup> Витгенштейн Л. *Философские исследования // Его же. Философские работы (часть I) / пер. с англ. М., 1994; Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М., 1990.*

<sup>84</sup> Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. А 105, В 180.

древнейших классовых обществ, кроме тех, что относятся к «древнему Востоку». Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о конфликте логики необходимых и достаточных условий и логики прототипа при конструировании понятия «древнего Востока». По-видимому, этот конфликт имеет одной из своих предпосылок то обстоятельство, что «древний Восток» есть идея разума, а не эмпирическое понятие.

Напротив, те черты, которые выделяет В.В. Струве, суть эмпирические по происхождению понятия. Наименее проблематичен в этом отношении концепт «ирригации», т.е. искусственного орошения. Такие понятия, как рабство и производные от него, сельская община, государство, всегда могут быть интерпретированы эмпирически. Мы можем описать отношения рабства между двумя и более индивидами в общезначимых терминах. Сложнее обстоит дело с сельской общиной и государством: ряд исследователей полагает, что последнее есть идея (и то же можно сказать об общине). Не вдаваясь в дискуссию, отмечу лишь, что широко известные признаки государства, выделенные Ф. Энгельсом (отделенная от народа публичная власть, территориальное деление, налоги и аппарат принуждения), эмпирически подтверждаются, по крайней мере, на материалах истории Европы XIX–XX вв. Наиболее сложно с точки зрения своего статуса понятие общества, но думается, оно тоже вполне дедуцируемо из опыта (посредством категорий). Например, возьмем известное определение К. Маркса: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся»<sup>85</sup>. Любое человеческое объединение существует постольку, поскольку в нем есть отношения между индивидами. Примерами могут служить карточная партия, разговор в очереди в магазине, научная дискуссия<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857–1858 гг. Ч. I // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / пер. с нем. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 214.

<sup>86</sup> Если понятие общества специфицировать до «человеческого общества» и истолковать последнее как синоним человечества («человеческое общество в целом»), то тогда, конечно, оно становится идеей разума, ибо снова требует мыслить такое единство объекта, который никогда не может быть дан в опыте. Впрочем, это – уже интерпретация идеи, а не определение понятия общества.

Возвращаясь к построениям В.В. Струве, хотелось бы указать на то, что эмпирические по своему происхождению понятия отнюдь не необходимо связаны с пространственно-временной характеристикой: они часто универсальны. Все выделенные востоковедом признаки вполне могут быть встречены вне границ древнего Востока: рабовладельческий юг США до Гражданской войны 1861–1865 гг., восточные деспотии средневекового Востока, ирригация, наличествующая в современном мире, и т.п. Классовые общества существовали и после древнего Востока, поэтому сущностной является спецификация «древнейшие» (временное определение). Поэтому конфликт логик, отмеченный выше, вызван, видимо, разными источниками познания: разумом, рассудком и чувственностью. Из самого по себе пространственно-временного определения невозможно вывести конкретных объектов с их специфическими признаками. Предложенные В.В. Струве характерные черты древнего Востока не являются ни временными, ни пространственными характеристиками. Следовательно, синтез их с древним Востоком не может быть дедуцирован из его сущностного определения (данного В.В. Струве). Поэтому связь этих признаков как предикатов и древневосточного общества как субъекта суждения является проблематической.

Итак, можно сделать некоторые выводы. Понятие «древний Восток» представляет собой идею разума. При его конструировании имеет место конфликт логики необходимых и достаточных условий и логики прототипа. Выделяемые отличительные черты его оказываются лишь перечнем типических черт класса, но не необходимыми условиями, а также осмысляются при помощи эмпирических по происхождению понятий. Определение «древнего Востока» как «древнейших классовых обществ» в своей сущности оказывается временной характеристикой (в сочетании с термином «Восток» пространственно-временной) особой стадии всемирной истории.

# ДЕКОНСТРУКЦИЯ ОРИЕНТАЛИСТСКОГО НАСЛЕДИЯ

---

**В.О. Бобровников**

## **ОРИЕНТАЛИЗМ – НЕ ДОГМА, А РУКОВОДСТВО К ДЕЙСТВИЮ? О переводах и понимании книги Э.В. Саида в России<sup>87</sup>**

Почти сорок лет тому назад, в 1978 г., американский ученый палестинского происхождения Эдвард Саид опубликовал книгу, которой суждено было оказать революционное влияние на методологию и направление гуманитарных исследований. Его «Ориентализм»<sup>88</sup> рассматривает роль западной науки и ее популяризаторов от политики и беллетристики в создании стереотипа колониального Востока. Время показало, что концепция Саида провокативна, но вместе с тем и продуктивна. Книга стала бестселлером. В 1995 г. вышло ее дополненное второе издание, в 2003 г., незадолго до своей смерти, Саид написал к ней новое введение. Еще в 1980-е годы началось победное шествие «Ориентализма» по миру: к середине 2000-х годов книга была переведена на 36 языков, включена в программы по новейшей истории большинства зарубежных и некоторых российских университетов. За рубежом работа Саида спровоцировала непрерывающийся поток научных публикаций, посвященных критике колониальной науки и политики. В России ничего подобного не произошло. Несмотря на падение «железного

---

<sup>87</sup> В основу статьи положен переработанный текст развернутой рецензии на русский перевод «Ориентализма» Эдварда Саида, опубликованной в журнале *Ab imperio*. 2008. № 2. С. 325–344.

<sup>88</sup> *Said, Edward W. Orientalism. N.Y., 1978.*

занавеса» и поток западных публикаций, хлынувший в страну лет десять-пятнадцать тому назад, «Ориентализм» не вызвал отклика в сердцах большинства российских гуманитариев.

В какой-то степени молчание наших историков и востоковедов можно понять. По своему содержанию работа Саида злободневнее для Западной Европы и США. Речь в ней идет о вкладе западной – в основном англо-американской и французской – ориенталистики в утверждение колониального доминирования Запада над Ближним Востоком и другими регионами третьего мира. По этой причине книга затронула (и разобидела) прежде всего востоковедов из бывших западных колониальных империй. Русская история и ориенталистика самого Саида не интересовала. Он совершенно не знал российской фактуры, по причине чего во всех изданиях книги Российская империя и Советский Союз упомянуты лишь мельком, в основном как объект американской или западной политики, а порой и как сопоставимый с ориентализированным Востоком образ Иного<sup>89</sup>. Ни один из русских и советских востоковедов в ней не фигурирует. Саид подробно разбирает роль европейской беллетристики XVIII–XX вв. в распространении ориенталистских стереотипов, но из русских классиков вскользь упоминает лишь Льва Толстого. Ни Лермонтову, ни раннему Пушкину, в творчестве которых восточная экзотика и покорение русскими мусульманского Востока занимали большое место, в его книге не нашлось места. В общем и целом Россия занимает здесь маргинальное место.

Все это, однако, не означает, что для России ориентализм не актуален. Если вдуматься, история, этнография и востоковедение Российской империи и Советского Союза предоставляют немалые возможности как для истолкования, так и для критики концепции Саида, в частности его утверждения об отличии русского имперского ориентализма от «классических» европейских образцов<sup>90</sup>. В первую очередь на ум приходят восточные мотивы

---

<sup>89</sup> В общей сложности 14 раз на 377 страниц убогистого текста. См.: *Said, Edward W. Orientalism. 5<sup>th</sup> ed. L., 2003. P. 1, 9, 10–11, 17, 26, 100, 104, 191, 194, 215, 225, 229, 291, 292.*

<sup>90</sup> *Said, Edward W. Op. cit. P. 17; Idem. Culture and Imperialism. N.Y., 1993. P. 10.*

русского Кавказа. На эту тему интересно писали английский литературовед Сьюзен Лейтон и американский историк Остин Джерсилд<sup>91</sup>. Отдельные (в основном американские и немецкие) историки пытались понять роль востоковедов и научных обществ в освоении «восточных окраин» Российской империи и СССР. Одной из первых публикаций на эту тему стал выпущенный в 1997 г., но уже ставший классикой сборник «Российский Восток»<sup>92</sup>. По справедливому замечанию американского востоковеда Адиба Халида<sup>93</sup>, отдельной, пока еще слабо изученной темой может быть западная советология времен холодной войны как разновидность ориентализма. В целом в России проблемой остается не отсутствие источников или хороших работ об ориентализме, но маргинальность всего направления для отечественной историографии. Показательно, что на русском языке перевод дискуссии о «русской душе» ориентализма<sup>94</sup> вышел раньше, чем положивший ему начало томик Саида.

Русского перевода «Ориентализма» пришлось ждать больше пятнадцати лет. Небольшие отрывки из введения, послесловия и второй главы появились на русском языке в 1995–2003 гг. «Первой ласточкой» были отрывки, почему-то опубликованные в журнале «Искусство кино» и под искаженной фамилией автора (Сэйд)<sup>95</sup>. Сам Саид анонсировал русский перевод еще

---

<sup>91</sup> *Layton S. Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge, 1994; Jersild A.L. Orientalism and Empire: North Caucasus Muslim Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917. Montreal, 2002.*

<sup>92</sup> *Russia's Orient. Imperial Borderlands and peoples, 1700–1917 / Ed. by Daniel R. Brower, Edward J. Lazzerini. Bloomington, 1997.*

<sup>93</sup> *Халид А. Российская история и спор об ориентализме // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. М., 2005. С. 315.*

<sup>94</sup> *Ab imperio. 2002. № 1. Российская империя в зарубежной историографии. С. 311–344.*

<sup>95</sup> *Сэйд Э. Ориентализм // Искусство кино. 1995, № 8; Саид Э. Ориентализм // Социологическое обозрение. 2000, Т. 2. № 4; Его же. Восток путешественников и ученых: между словарной дефиницией и живой мыслью // Отечественные записки. 2003. № 5.*

в послесловии к изданию 1995 г.<sup>96</sup> Но ему не довелось дожить до выхода своей самой популярной книги на русском языке. На отечественных русистов и востоковедов надежды было мало. Последние вообще не заметили ориентализма и многолетней полемики вокруг него, отделяваясь реферированием отдельных публикаций на эту тему<sup>97</sup>. Дело пошло, когда в него включились философы и журналисты. В 2006 г. в петербургском издательстве «Русский мир» вышел первый полный русский перевод книги, подготовленный и прокомментированный доцентом филофака Санкт-Петербургского университета А.В. Говоруновым. Подробное послесловие с анализом жизни и творчества Саида к русскому изданию «Ориентализма» написал главный редактор интернет-портала «Агентство политических новостей» журналист с философским образованием К.А. Крылов. Когда их книжка попала мне в руки года два назад, мне, как востоковеду-арабисту и историку Российской империи, сначала захотелось поблагодарить обоих авторов за огромную проделанную ими работу.

Перевод потребовал немалой эрудиции. Не будучи профессиональным востоковедом, Саид допустил в своем изложении массу нелепых исторических ошибок (никак не отмеченных ни в русском, ни в других переводах «Ориентализма», издатели которых всегда были слишком комплиментарны к его автору). При этом он упоминает сотни имен из новой, средневековой и древней истории, щеголяет цитатами десятков произведений на английском, французском, немецком, арабском и турецком языках. С этой частью работы переводчик в основном справился. Подавляющее большинство имен, от Геродота и Эсхила до Сильвестра де Саси и Таха Хусейна передано грамотно, в устоявшейся русской транскрипции. Хуже обстоит дело

---

<sup>96</sup> Саид, Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 510. Раньше русского вышел украинский перевод книги: Е.В. Саїд. Ориенталізм / Перекл. з англ. В. Шовкун. Київ, 2001.

<sup>97</sup> Хорошим примером таких работ может служить статья: Никитин М.Д. «Ориентализм» Э. Саида, теория колониального дискурса и взаимодействие Востока и Запада: к выработке нового понимания проблемы // [http://www.sgu.ru/faculties/historical/sc.publication/historynewtime/n\\_i\\_n/docs/14.pdf](http://www.sgu.ru/faculties/historical/sc.publication/historynewtime/n_i_n/docs/14.pdf). Последний раз проверялось 9 июня 2008 г.

с дорогими сердцу востоковеда именами классиков ориенталистики. Перевернутыми оказались имена Дози (не Доци!), Марголиуса (не Марголиут!), Мьюра (не Мюир!), Нёльдеке (не Нольдеке!), Снука Хюргронье (не Хергронье!). Имя Коссэна де Персеваля принято писать через обратное «э», фамилии Гольдциера и английского историка Карлейля – с мягким знаком после «л». Французский медиевист Анри Пиренн передается по-русски с двумя «н» в фамилии. Описанная Флобером Кючук-Ханем будет писаться через «ю», с учетом звучания турецкого слова *küçük* – «маленький», согласный «л» в артикле перед именем Хасана ан-Нути ассимилируется в «н». Правда, многие имена узнаваемы – менее известные широкой публике «фамилии» переводчик привел в скобках в оригинале. Непонятно только, почему он передал имя основателя ислама на персидский лад как Мохаммед, в то время как Мухаммед был арабом. На с. 248 ошибка в названии «города пророка». Я бы назвал его попросту Мединой, а если следовать строгой арабистической транскрипции, то не ал-Мединой, а изафетной конструкцией Мадинат ан-Наби. Учитывая популярный характер издания, первое написание предпочтительнее. Название знаменитой египетской мечети-медресе на с. 584 принято писать аль-Азхар, а не Эл-Азхар.

Эти и другие огрехи вызваны отсутствием у книги хорошего научного редактора и легко исправимы. Это – лишь признаки падения уровня постсоветских изданий и еще полбеда, хуже другое. При чтении перевода постепенно нарастает раздражение его языком. Многие слова даже не переведены, а переданы кириллицей. Я не говорю про вошедшие в постсоветскую научную лексику многочисленные англицизмы вроде миметических артефактов, концептов и репрезентаций. Но почему этнологическое обобщение названо методами антропологической генерализации (с. 188), арабистика – арабскими исследованиями (с. 449), банальный словарь – вокабуляром (от англ. *vocabulary*, *passim*), а воображаемая география (кстати, устоявшийся термин) имагинативной (от англ. *imaginative*, *passim*)? Саид боролся с эссенциализмом, выводящим Восток за пределы истории и абсолютизирующим его. Это словцо у нас прижилось, но не придуманная Говоруновым на с. 517 «антиэссенциальность».

Непонятно звучит заимствованное Саидом у Мишеля Фуко понятие «контролируемой деривации» (англ. *controlled derivation* от франц. *dérivation contrôlée*, с. 184). Последний случай показывает, что легкое «переворачивание» французских слов в английские (и наоборот) не «проходит» в русском языке. Все это придает переводу тяжелый наукообразный стиль, совершенно отсутствующий в оригинале.

Саид с самого детства прекрасно знал английский наряду с арабским. Он любил игру слов, иронию и литературные аллюзии. Почти все это в русском переводе угроблено. Перевод назывных предложений сделан *гладко*, но в передаче оттенков значений А.В. Говорунов путается, добавляя лишние поясняющие слова и теряясь при передаче модальных глаголов или сложных времен. Есть и явные смысловые ошибки. Например, на с. 8 мы узнаем, что «американский способ понимания Востока оказывается значительно менее плотным (?!)». На самом деле английское слово *dense* употреблено здесь в значении «тупой», «твердолобый». Склонность к калькированию ставит переводчика в тупик при простейших идиомах. Так, на с. 33–34 “I have in mind” переведено не «мне приходит в голову», а «я держу в уме забываемый портрет...»?! Много потеряло смысл. Например, на с. 114 сказано: «ориентализм абсолютно анатомичен и энумеративен: пользоваться его вокабуляром – значит участвовать в разделении Востока на поддающиеся управлению части». На человеческом языке эта фраза означает: «ориентализму свойственно анатомировать и исчислять: использование его словаря означает участие в расчленении восточных народов (англ. *Oriental*) на управляемые части». Крайне неуклюже звучит: «Восток (*Orient*) стал научной категорией, означающей то, во что современная Европа за непродолжительное время превратила все еще сохранивший свое своеобразие восток (*East*, на с. 143–144)». В эпиграфе из Маркса *sich vertreten* следовало передать как «представлять свои интересы», иначе вырванное из контекста «они не могут представлять себя» непонятно<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> Этот эпиграф в начале книги требует серьезного комментария. Неплохо, что переводчик привел точную ссылку на русский перевод Маркса по популярному советскому 2-му изданию. В то же время он даже

Примеры переводческих глупостей можно приводить до бесконечности. Вся книга полна ими. Порой встречаются настоящие «перлы», вроде «И если Анкетиль раскрыл перед нами широкие перспективы, то Джонс их захлопнул...» (на с. 121). Говоря про ужасавших европейских колонизаторов ислам и азиатчину, Саид пишет на с. 143 про придуманные ими средства «побороть столь ужасающие и неизменные величины», заменив их «тепличными созданиями». У Говорунова речь здесь почему-то заходит про «преодоление столь грозных констант», «парниковые, искусственные сущности». Или на с. 463: «В промежутке между жесткой и мягкой школами процветают более-менее разжиженные версии прежнего ориентализма, иногда сформулированные на новом академическом жаргоне, иногда – и на старом». На человеческий язык последнее предложение можно перевести так: «Между школами жесткого и более либерального толкования старого ориентализма появилось вместе с тем немало более или менее выхолощенных его разновидностей». В заключение приведу пример бессмысленного цитирования. Культура для Саида не органическая, а искусственно собранная сущность. Последнее он подчеркивает медицинским термином *articulation*, которое служит обозначением профессии доктора Венуса в «Нашем общем друге» Диккенса. Это слово без перевода и какого-либо комментария сохранено в «переводе» Говорунова (с. 233). Читатель долго будет недоумевать, что это за профессия такая, если не найдет нужное место в романе, где на визитной карточке Венуса красуется надпись: «препарирует и собирает (*articulation*) скелеты»<sup>99</sup>.

Резюмируя оценку русского «Ориентализма», приходится признать его низкое качество и недостоверность. К сожалению, едва ли не каждый перевод с «иностранного» на русский сегодня никуда не годится. Причина этого кроется в гибели советской переводческой школы и общем одичании переводчиков,

---

не обмолвился, что речь в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» идет не про «восточных дикарей», а про французских крестьян Второй империи.

<sup>99</sup> Диккенс Ч. Наш общий друг // *Его же. Собрание сочинений*. Т. 24. М., 1962. С. 106.

издателей (да и большинства читателей). Отмечу еще одну бросающуюся в глаза особенность русского издания Саида – его непрофессионализм. Простого взгляда на комментарии достаточно, чтобы понять, что их составители, как говорится, «не были в теме». Это заметно по ошибкам в передаче заголовков классических востоковедных трудов, например, одного из главных предметов критики Саида – книги Эдварда У. Лейна о Египте времен Мухаммеда-Али. Характерно, что в примечании 57 на с. 577 Лейн назван историком, хотя он был скорее филологом. Комментатор, видимо, не знал, что книга Лейна давно издана по-русски под редакцией известного арабиста В.В. Наумкина<sup>100</sup>. То же можно сказать про неизвестные ему русские переводы Грюнебаума и Таха Хусейна. Ему, похоже, не знаком и старый русский перевод писем Флобера, которые даются на с. 160–161 в двойном переводе с английского. Введение 2003 г. к самому «Ориентализму» было забыто и не вошло в русское издание. Среди нескольких сотен примечаний немало совершенно лишних, а про «концепты» воображаемой географии и пограничья-фронттира ничего не сказано. Некому было поправить Саида с придуманным востоковедами колониальной эпохи «ортодоксальным исламом» (с. 162). Наконец, отмечу от себя, что ни друзей (прим. 106 на с. 508), ни нусайритов (прим. 66 на с. 577) не стоило называть сектами. Такое определение, восходящее к колониальной ориенталистике, совершенно не соответствует истине.

Еще более странное впечатление складывается после чтения послесловия. Его автору не откажешь в эрудиции. К.А. Крылов неплохо изложил здесь жизненный и научный путь Саида, в особенности его двойственное мироощущение как арабского беженца с Ближнего Востока и американского гражданина, отношение к арабо-израильскому конфликту и палестинскому движению сопротивления. Серьезных ошибок в этой части работы не так уж много. Конечно, не стоило путать историка Лари Вульфа, написавшего «Изобретая Восточную Европу»,

---

<sup>100</sup> Лейн Э.У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М.,

с плодовитым автором фэнтези Лари Нивеном. Есть ошибки в определении некоторых имен и ближневосточных реалий, например, движения «Фатах»<sup>101</sup>. Намного больше раздражает странный, по-журналистски бойкий, но мало членораздельный стиль послесловия в стиле Сорокина или Пелевина. Понятно, у каждого свои литературные вкусы, но какое отношение все это имеет к Саиду и его книге? Сам очерк, который Крылов назвал «Итоги Саида: жизнь и книга», открывает гневная филиппика против слинявшей на «гнилой Запад» низкопоклоннической российской интеллигенции. Говоря про интеллектуализм Саида, он вдруг вспоминает какую-то неприятную для себя ассоциацию и пишет буквально следующее:

«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*'е. Получилось по-другому: те, кто успел пробиться на относительно умственную работу (в пиар или «политтехнологи»), быстренько открестились от менее удачливых собратьев. Словцо же «интеллектуал» потеряло в рейтинге, зачало 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) неконформист, добившийся признания в какой-нибудь области отвлеченного знания, или, как

---

<sup>101</sup> На эти ошибки Крылову уже указали пользователи чата об «Ориентализме» в Интернете.

стало модно говорить после Бурдые, “обладающий значительным символическим капиталом”...»<sup>102</sup>.

Крылов вообще проявляет какой-то повышенный интерес к теме секса, зачем-то приплетая к Саиду, кроме Пелевина, набокковскую Лолиту и этнологические опыты со свободной любовью на Самоа американки Маргарет Мид. Чуть ли не главным символом поработанного колонизаторами и востоковедами Оrients он сделал брошенную им в добычу женщину Востока, «ждущую, чтобы ее соблазнили, похитили и изнасиловали»<sup>103</sup>. Попутно он обругал феминисток, которые мне, например, тоже не нравятся, но не имеют никакого отношения к ориентализму, как и не замеченные Саидом, но дорогие автору послесловия Блаватская с Гурджиевым. В результате у Крылова получилось нетрадиционное прочтение «Ориентализма» в духе солдата с кирпичом из старого советского анекдота или бабника и утописта Семеныча из «Москвы – Петушков», замечавшего во всемирной истории лишь ее альковную сторону. Крылов, несомненно, «продвинут» в вопросах глубокого минета и других сексуальных ухищрений, разбираясь в них куда больше, чем, скажем в арабской орфографии. Никто не тянул его за руку. Приводить арабские эквиваленты имен и названий политических организаций не было никакой необходимости, но он их привел, только забыл, что по-арабски буквы пишутся не слева направо, а справа налево и к тому же связываются друг с другом, а не пишутся в отдельно стоящей позиции. В результате получился какой-то новояз, точнее новопис, к сожалению, непонятный самим арабам!

Кроме интереса автора послесловия к амурным делам и арабскому алфавиту в глаза бросается его нелюбовь к интеллигентским постмодернистским изыскам, что видно уже из приведенной выше цитаты, в которой он походя обругал язык и стиль, введенные в гуманитарные науки с легкой руки Пьера Бурдые. В других своих статьях, например, в «Русских ответах» 2006 г., Крылов не устает изобличать «пустословие» постмодернистов.

---

<sup>102</sup> Крылов К.А. Итоги Саида // Саид, Эдвард В. Ориентализм. С. 599–600.

<sup>103</sup> Там же. С. 627–628.

Приведу из нее один яркий отрывок в стиле только что процитированного лирического отступления: «Интеллектуальная жизнь нашей газоспасаемой Эрефии разнообразием не балует. Если честно, она всё больше напоминает захолустный колхозный рыночек семидесятых каких-нибудь годов. Под выцветшими тентами кемарят две бабуся, карауля связки переводного и домашние закатки с несвежим психоанализом... угрюмый мужик с ведром мочёного постмодерна... какая-то замученная жизнью тётка, напьялившая, несмотря на жару, фодудью и вязаный катехон, протирает подолом русскую религиозную философию... у самого входа трётся потертого вида хмырь, он толкает кой-чём привозное, “до лягальной дискурсы недопущённое”... В общем, уныние»<sup>104</sup>. Все это звучит тем более странно, что разбираемый Крыловым Саид постмодернистской мовью как раз увлекался, Бурдьё и Фуко почитывал, возведя сам ориентализм в ранг «лягальной дискурсы». Но Саида Крылов не ругает, а хвалит.

Чем же пленил его арабо-американский интеллектуал? В «Ориентализме» Саида он увидел руководство к действию у «нас,.. на огромном и страшном Востоке Европы». Саму Россию в своем послесловии Крылов не называет, ограничившись намеком на «область мира» «к северу от Иерусалима, к востоку от Польши». Современная история и недавнее прошлое России и родины Саида, согласно Крылову, обнаруживают немало сходства. Обе они – жертвы грубого насилия Запада, не желающего знать о них правды и не позволяющего им говорить ее самим. Поэтому запоздалый русский перевод «Ориентализма», по его мнению, «подоспел вовремя: не столько как интересное интеллектуальное упражнение, сколько как образец рассуждения о проблемах, касающихся нас больше, чем нам хотелось бы думать»<sup>105</sup>. Иными словами, Крылов увидел в концепции Саида программу действий, которая может помочь России освободиться от политического и идеологического засилья США,

<sup>104</sup> Крылов К. Русские ответы. Статья первая – этнофобия. Статья размещена в Интернете на сайте Агентства политических новостей: <http://www.apn.ru/publications/article11126.htm>, 12 декабря 2006. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>105</sup> Крылов К.А. Итоги Саида. С. 635.

поработивших страну при помощи проамерикански настроенной правящей верхушки и холуйской прозападной интеллигенции.

Ключ к крыловскому прочтению Саида дают его публицистические эссе о национальном вопросе, науке и геополитике. Их пафос в противопоставлении национальных интересов русского народа враждебной космополитической империи США, дорвавшихся до мирового господства после распада Советского Союза. Неолиберальные западные ценности для Крылова – пустая риторика, необходимая для прикрытия гегемонистских устремлений Запада, наглого американского мачизма. «Словосочетание “интересы демократии” эквивалентно словосочетанию “американские интересы”... Конечно, существуют “демократические страны”, – иронизирует он, – но это... “страны, принадлежащие Америке, контролируемые Америкой”»<sup>106</sup>. Декларации о строительстве демократии, щедро расточаемые постсоветскими режимами, служат лишь признанием американского диктатора (и средством выклянчить себе новые подачки с Запада). Путь к освобождению России и выходу страны из глубокого духовного кризиса Крылов видит в поддержке и развитии русской национальной школы и фундаментальной науки<sup>107</sup>. Россия должна служить не Америке, не инородцам, а русским, считает он. «Роль полукровок и инородцев как демиургов русской культуры, мягко говоря, сильно преувеличена»<sup>108</sup>. Многонациональный характер страны – лживая пропагандистская уловка русофобов.

В Саиде Крылов увидел единомышленника, в творчестве которого его занимает прежде всего антиглобализм и антиамериканизм. Не случайно львиная доля послесловия посвящена

---

<sup>106</sup> Крылов К. Песнь победителя // <http://www.apn.ru/publications/article19285.htm>, 25 февраля 2008. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>107</sup> Крылов К. Наука и кризис // <http://www.apn.ru/publications/article17507.htm>, 30 июля 2007. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>108</sup> Крылов К. Русские ответы. Статья четвертая – полукровчество-2 // <http://www.apn.ru/publications/article11333.htm>, 22 января 2007. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

разбору значения арабо-израильского конфликта в творчестве Саида. Про «Ориентализм» Крылов вспомнил только к концу своего рассказа, в 8-й главке из 10. Еще одна стержневая тема послесловия – публицистические «дуэли» Саида с западными арабофобами и крайними арабскими националистами. Возможно, в этой черте биографии Саида Крылов увидел нечто автобиографичное. Несмотря на обилие титулов, которые он носит, сам он занимает в русском национализме место не менее маргинальное, чем Саид среди арабских националистов. Это интеллектual от умеренных патриотов, член Конгресса русских общин, в 2005–2007 гг. – президент Русского общественного движения, главный редактор «Спецназа России» и газеты «Русский марш», выступающий против бритоголовых «этнонационалистов» за культурный «русизм,.. проповедующий верность и преданность своей нации, политическую независимость и работу на благо собственного народа»<sup>109</sup>. Маргинальность русских националистов круга Крылова заметна и в малотиражности их изданий (включая московский «Русский мир», публикующий русскую и (пост-)советскую поэзию и публицистику от Боратынского и Аксакова до Есенина, Солоухина, И.А. Ильина и... А.С. Панарина), и в ограниченности их влияния в оппозиционных журналистских кругах. Признаком ее служит и забавная религиозная принадлежность Крылова, относящего себя в противовес официальному ныне православию к «благоверным (зороастрийцам)?!»<sup>110</sup>.

Как уже говорилось, появление русского «Ориентализма» не вызвало особого отклика у русских гуманитариев, хотя с его появления прошло уже почти десять лет, но отдельные реплики в прессе и Интернете были. Отдельные российские востоковеды (о чем свидетельствуют и собранные в этой книге статьи) порой используют русский перевод, но мало рефлексируют об утилитарности подхода Саида к российской истории и академическому знанию. Помню, что незадолго до сдачи моей рецензии

<sup>109</sup> [Крылов К.] Национализм // Википедия, <http://ru.wikipedia.org/wiki>. Последний раз проверялось 9 июня 2008 г.

<sup>110</sup> См. автобиографию К.А. Крылова там же.

на русский «Ориентализм» в печать я дал посмотреть ее одному известному магрибисту из Москвы на предмет возможных замечаний и поправок. Как же я был удивлен, получив назад рукопись с одной пометкой. Мой корреспондент писал: «Это (концепция Э. Саида. – В.Б.) всё не про нас. И не наши проблемы. Власть так долго давила нас (востоковедов. – В.Б.), что нечего напоминать нам сегодня про зажавшихся зарубежных ориенталистов». В несытые постсоветские десятилетия соблазн отнесения себя к пришибленным властью и историей был и остается велик. В определенной мере это напоминает мне лейтмотив обиды на наследие «проклятого колониального прошлого», который не обошел стороной даже выдающихся (и относительно благополучных) представителей постколониальных, в особенности подчиненных (*subaltern*), исследований в зарубежной литературе конца XX – начала XXI в.<sup>111</sup>

В России у Саида оказались как сторонники, так и противники, последних, пожалуй, больше. Разделило их не толкование тонкостей ориентализма, а собственные политические симпатии. Саида хвалят наши «государственники» и «почвенники», ругают «западники». При этом и те, и другие в целом понимают «Ориентализм» в духе К.А. Крылова, как «эдакий антизападный манифест западного араба»<sup>112</sup>. Такое прочтение заголовка книги предопределило поддержку русского Саида сторонником официальной народности, президентом Фонда эффективной политики Глебом Павловским<sup>113</sup>. Журналист и коллега Крылова из «Спецназа России» Егор Холмогоров в статье «Счастье быть русским» пошел дальше автора послесловия, пожалев, что у извращенной и оболганной Западом России не было своего «Эдуарда Саида, который решительно бы расправился с аналогичным колонизаторским мифом о “загадке русской души”, принципиально непохожей на душу европейского человека... Загадочная

---

<sup>111</sup> Подробнее об этом см. в статье Л.Б. Алаева в настоящем издании.

<sup>112</sup> Лукьянов Ф. На Западе разделение проходит четче // Деньги, 29 октября 2007. <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=818841>. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>113</sup> См. интервью с Павловским 3 января 2008 г. на <http://www.kreml.org/interview/169880488>. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

и мятущаяся, разорванная противоречиями “русская душа”, – продолжает он, – нужна Западу прежде всего как кривое зеркало, которое можно подставить России, когда она особенно опасна, и вынудить ее убраться из “цивилизованных” земель в свою сокровенную глушь»<sup>114</sup>.

Поклонники Америки и неолиберальных свобод, наоборот, осудили творца «Ориентализма» за «ненависть к Западу», льющую воду на мельницу арабских террористов и исламистов<sup>115</sup>. Более эмоциональные женщины обрушились на Саида за его за «недооценку объективности научного знания» (Майя Кучерская)<sup>116</sup>. «Очень хочется увидеть исследование – основательное, академичное, объективное – о том, как люди неевропейских, нехристианских культур воспринимали пришельцев-европейцев. Неужели они – на том, скажем, основании, что не собирались господствовать над европейцами – понимали их адекватно и вообще искренне и бескорыстно стремились к такому пониманию? Не упрощали их? Не подгоняли ли под издавна заготовленные и хорошо обжитые стереотипы собственных культур? Где бы об этом прочитать?» – восклицает Ольга Балла из НГ-Ex libris'a, попутно охаявшая «Ориентализм» как «построение, глубоко вторичное по отношению к Фуко»<sup>117</sup>. «Главное в книге Саида – не постановка проблемы и не ряд более или менее доказательных примеров, но обличительный тон в адрес западной цивилизации... В своих исходных посылках Саид близок европейскому марксизму, считая разоблачение “независимых”

---

<sup>114</sup> <http://www.specnaz.ru/article/?834>. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>115</sup> *Цветков А.* Нищета героизма // Атлантический дневник в программе «Культура» на Радио «Свобода», 15 января 2001 г., <http://www.svoboda.org/programs/ad/2002/ad.011502.asp>. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>116</sup> *Кучерская М.* История одного заблуждения (*Эдвард В. Саид. Ориентализм. Западные концепции Востока*) // Отечественные записки, 2007, № 1. Доступно на: <http://www.strana-oz.ru/?numid=34&article=1421>, Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>117</sup> *Балла О.* Но нет Востока и Запада нет. Человек-амфибия – о войне миров // НГ Ex libris, 2006-08-10 [http://exlibris.ng.ru/koncept/2006-08-10/6\\_ambibia.html#](http://exlibris.ng.ru/koncept/2006-08-10/6_ambibia.html#), Последний раз проверялось 9 июня 2008 г.

интеллектуальных конструкций», – считает Ян Левченко в одной из первых (редких) рецензий, последовавших за появлением в 2006 г. русского «Ориентализма»<sup>118</sup>.

Не менее странно прочел «Ориентализм» оригинальный мыслитель-марксист А.И. Фурсов, в прошлом занимавшийся востоковедными сюжетами (в том числе крестьянством в странах третьего мира, в 1980-е и 1990-е годы, когда он работал в ИНИОН РАН), но давно скатившийся в околонучную публицистику. В книге Саида он увидел новый «Коммунистический манифест», который воспринял как руководство к действию. Смысл «Ориентализма» он видит в призыве (?!) «создавать реальный, не фиктивный, научный, а не политико-идеологический ориентализм (т.е. ориенталистику, востоковедение. – В.Б.), т.е. проделать операцию, противоположную той, что осуществил Запад в XIX в. Восток следует изучать как Восток (а не как не-Запад), и именно изучать, а не создавать “восковую фигуру”»<sup>119</sup>. По его мнению, «сказанное Саидом об ориентализме верно и для западного дискурса о России/СССР/РФ (“*Russian studies*”, “*Soviet studies*”, “*post-Soviet studies*”)»<sup>120</sup>. В эссенциалистских понятиях «Востока» и «Запада», которые служат отправной точкой для разрушительной саидовской деконструкции культурного колониального наследия, Фурсов видит вечные истины, оболганные и скрытые от научной общественности западными колонизаторами и прикормленными ими ориенталистами. Он даже упрекает Саида в том, что, в отличие от Маркса, он не раскрыл до конца заговора западных политиков и интеллектуалов против колонизованного Востока, к которому он относит Россию, ее ученых и себя иже с ними. Орудием такого порабощения Западом он считает ориенталистику, о которой, кажется, он имеет не менее фантастическое представление, чем об

---

<sup>118</sup> Левченко Я. Автономный палестинец // Газета.ру, 28 февраля 2006. [http://www.gazeta.ru/culture/2006/02/28/a\\_552242.shtml](http://www.gazeta.ru/culture/2006/02/28/a_552242.shtml). Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>119</sup> Фурсов А.И. Операция «Ориентализм». Доклад. М., 2004. С. 17. Доступно онлайн на <http://www.docme.ru/doc/89898/andrej-fursov---operaciya---orientalizm-->. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

<sup>120</sup> Там же. С. 18.

«Ориентализме» Эдварда Саида. Что тут сказать? Сам Саид, будь он жив, только развел бы руками. Перед нами не просто непонимание, но скорее диагноз.

Наши «легальные марксисты», включившиеся в спор о русском «Ориентализме» задолго до Фурсова, понимают работу Саида иначе. В их органе «Левая Россия» Илья Иоффе умеренно похвалил концепцию книги, отметив ее вторичность по отношению к «более научному» и фундаментальному обличению пороков колониализма и империализма классиками марксизма, посетовав на «полное отсутствие у Саида классовой перспективы». По его вескому мнению, «для марксистов в подходе» Саида «нет никакого откровения» (о партийности в искусстве и социальном заказе писал еще Ленин, а о капиталистической подоплеке увлечения в Европе Востоком – сам Маркс), но «даже и марксисту будет небезынтересно ознакомиться» с критикой идеологии европейского колониализма у Саида. Иоффе верно отметил большую, чем у постмодернистских предшественников Саида, легкость изложения теории в «Ориентализме» (правда, пропавшую в русском переводе). Самому рецензенту больше нравится стиль Акунина и Донцовой (что ж, о вкусах не спорят), но писать Саид определенно умел, это не вызывает у него сомнений. Создатель «Ориентализма» обидел Иоффе непочтительным отношением к публицистике Маркса, но в целом теоретик умеренных российских марксистов одобрил появление русского перевода Саида. «Российскому читателю книга будет интересна еще и потому, что и в отношении России Западом была выработана система взглядов, по многим параметрам аналогичная Ориентализму»<sup>121</sup>.

Мысль Иоффе о полезности обращения к Саиду в борьбе с «натиском империалистического зверя» на Россию парадоксальным образом разделяют крайне правые. Наиболее ярко и хлестко их взгляды выразил анонимный журналист из неизвестной газеты «Завтра», публикующий свои фельетоны под псевдонимом Исраэля Шамира. Еще до появления русского

---

<sup>121</sup> *Иоффе И.* Профессия – Ориенталист // <http://left.ru/2006/5/ioffe139.phtml>. Последний раз проверялось 24 июня 2015 г.

«Ориентализма» он откликнулся в ноябре 2003 г. на смерть Эдварда Саида большой революционной статьей, в которой воздал должное его вкладу в «противодействие иудео-американскому стремлению к мировому господству». Здесь «Ориентализм» дается глазами сталиниста. По мнению Шамира, Саид пришел своим путем к высказанной товарищем Сталиным еще в 1938 г. глубокой мысли о том, что экономический базис определяет идеологическую надстройку, подтвердив и его более поздние провидческие предупреждения о сионистской угрозе с капиталистического Запада. «Эдуард Саид не мог в одиночку справиться с мощной иудео-американской информационной машиной, но он объяснил ее устройство. Как мудрый ворон из толкиновского “Хоббита”, он указал на уязвимые места дракона. Он объяснил жизненную важность битвы за нарратив, сражения за дискурс, на духовный аспект наземной войны. Саид понял, что объяснение мира, произведенное англо-американскими учеными и обозревателями, предшествует завоеванию, что за мантией застенчивых профессоров скрываются пушки авианосцев... Сейчас мы начинаем осознавать, как нам не хватает Эдуарда Саида»<sup>122</sup>.

Так, неожиданно для себя, уже после своей кончины американский интеллектual послужил делу борьбы с мировым «жидомассонским заговором» против арабов и русских. «Накачаные до краев махровым расизмом, многие евреи верят в свою бесконечную гениальность, – вещает Израэль Шамир, – которой только мешают “гои” – будь то русский Афоня-пьянчуга или тупой чурка Ахмед. Этот приятный мираж разлетелся на куски при появлении Эдуарда Саида, поскольку израильским евреям не удалось вырастить своими силами подобного мыслителя... Эдуард Саид был арабом, и его труды часто относятся к арабским

---

<sup>122</sup> Шамир И. Мудрый Ворон (На смерть Эдуарда Саида) // Завтра, 25 ноября 2003, № 48 (523), доступно на <http://www.zavtra.ru/cgi/veil//data/zavtra/03/523/62.html>. Последний раз проверялось 9 июня 2008 г. Израэлю Шамиру принадлежит немало рассеянных в Интернете резких антисемитских публицистических статей. Есть реальный противник сионизма, живущий в Канаде под этим именем. Но автором «Мудрого Ворона», похоже, был все же «наш человек» из «Завтра», на что указывает обилие в статье аллюзий на современные российские реалии.

проблемам. Но эти проблемы и предлагаемые им решения универсальны. Они подходят для всех, кого новые хозяева мира считают ненужными и лишними. Злые мудрецы, с которыми боролся Саид, в равной степени враждебны рабочему из Детройта и палестинскому феллаху, русскому ученому и французскому писателю... "Танки мысли" так же необходимы в войне, как и танки Т-84. В то время как в постсоветской России квалицированные философы зачастую торгуют в ларьках, в Америке возникла огромная система *think-tanks*, где философы создают планы завтрашнего дня. Ведущий *think-tank* Америки, их ЦПШ – *JINSA, The Jewish Institute of National Security Affairs*, Еврейский институт по вопросам национальной безопасности... Сегодня "танки мысли" *JINSA* нацелены на арабов, газеты пишут об исламе с лихостью Вольтера, профессора объясняют "арабский незрелый ум", а члены *JINSA* командуют в оккупированном Ираке и Афганистане. Но завтра, как и вчера, *JINSA* может направить огонь на Россию...»<sup>123</sup>.

Сильно сказано! Конечно, нужно сделать скидку на аудиторию газеты «Завтра». Но схожесть ассоциаций российских авторов из самых разных политических лагерей при оценке Саида знаменательна. Как и Крылов (писавший, к слову сказать, русские фэнтези под псевдонимом М.Ю. Харитонов), Шамир оказался поклонником жанра фэнтези, мешая в своем бойком, но путаном изложении «Ориентализма» классиков марксизма-сталинизма с Толкиеном. «Мудрый Ворон»-Саид венчает ряд идейных борцов с американским империализмом «рядом с Антонио Грамши, Че Геварой, Бодрияром, Александром Прохановым, Владимиром Сорокиным и Виктором Пелевиным»<sup>124</sup>. Как тут не вспомнить художественные экзерсисы Крылова *à la* Сорокин-Пелевин по адресу постмодернистов и его сарказм по поводу постсоветских интеллигентов, продающих свои умы в американские *think-tanks*. Поразительнее же всего, что «правые» и «левые», русские националисты и либералы, разделяют одни и те же вздорные представления об «Ориентализме». При чтении

<sup>123</sup> Шамир И. Мудрый Ворон.

<sup>124</sup> Там же.

всей этой полемики меня не оставляло чувство глубокого абсурда, если не маразма, всего, опубликованного о Саиде на страницах отечественной прессы. Чтобы проверить себя, я перечитал «Ориентализм». И убедился – ничего такого, что ему приписывают в России, Саид не писал. По признанию одного из критиков, с Саидом «крайне затруднительно вести рациональный диалог. Он существует в каком-то своем, особом пространстве»<sup>125</sup>. Замечание исключительно верное. Оставаясь в позитивистской системе координат, скажем, советского марксизма, его просто невозможно понять. Эссенциализм российских критиков и релятивизм творца «Ориентализма» несовместимы.

В какой-то степени непонимание «Ориентализма» «правыми» и «левыми» в России вызывает в памяти споры, случившиеся за рубежом (в Соединенных Штатах, Западной Европе и на Ближнем Востоке) после выхода первого издания книги Саида. Интересно, что тогда больше всего хлопот автору доставили как раз ее «друзья», увидевшие в книге антизападный памфлет (что позднее случилось и в России). В послесловии 1995 г. он вынужден был специально оговаривать для непонятливых, что «не собирался защищать и даже обсуждать Восток». Эта же мысль проходит красной нитью по предисловию 2003 г. Тем не менее, Саиду пришлось признать, что его «“Ориентализм” чаще понимают как своеобразную поддержку класса поработенных (протест со стороны униженных и оскорбленных), чем как поликультурный критический анализ того, как власть пользуется знанием для распространения своего влияния»<sup>126</sup>.

Речь идет не об искажении концепции, а о непонимании языка и аргументации автора. На протяжении своей книги Саид не устает повторять, что для него Восток ориенталистов – не объективная истина, а фикция, точнее стереотип об инаковости и отсталости. Никакого иного, «правильного» Востока он искать не будет. Его цель – не обличить нехороших колонизаторов и ориенталистов, а проанализировать их писания и действия.

---

<sup>125</sup> *Силаев Н.* Диалог с Дон Кихотом // Эксперт Украины, № 17 (68), 8 мая 2006 г., доступно на [http://www.expert.ru/printissues/ukraine/2006/17/book\\_edvard\\_said/print](http://www.expert.ru/printissues/ukraine/2006/17/book_edvard_said/print). Последний раз проверялось 9 июня 2008 г.

<sup>126</sup> *Said, Edward W.* Orientalism. 5<sup>th</sup> ed. P. 331, 336.

Главное в подходе Саида – отказ от эссенциализма позитивистской науки XIX–XX вв., критика глобальных теорий, а не создание еще одной им на замену. Между тем, как мы видели, вся русская полемика вокруг «Ориентализма» крутится вокруг обсуждения чуждых Саиду эссенциалистских понятий «обличение», «объективное знание», «Восток» и «Запад», «культура», «цивилизация». Саида упрекают в том, что он не построил стройной всемирной теории, зачем-то сравнивая его с разными ненужными классиками от Маркса до Гумилева<sup>127</sup>. Бесцеремонность критиков и переводчиков доходит до того, что в краткой аннотации на обратной стороне обложки книги утверждается, что под ориентализмом Саид понимал неправильную «позицию одной цивилизации (европейской) по отношению к другой (арабо-исламской)», в «системе репрезентаций Востока со стороны Запада». Можно ли было придумать большего абсурда, начисто лишив смысла все, о чем писал Саид, не дав себе труда прислушаться к смыслу его доводов.

Подводя итоги, можно констатировать печальный факт, что появление русского «Ориентализма» не помогает понять Саида. В России его книге пока не грозит участь стать бестселлером, как это случилось, скажем, в Швеции 1990-х годов. Широкой научной дискуссии в обществе вокруг нее не получилось. Несмотря на все потуги отечественных журналистов, чуть ли не все, что писалось об «Ориентализме» в Рунете и прессе, не имеет никакого отношения к современной науке о Востоке и России. Приведенные выше примеры дают бесконечный набор примеров непонимания и перевирания Саида, доходящего порой до полного абсурда. Список перлов наукообразной глупости вокруг русского «Ориентализма» можно было бы продолжать до бесконечности<sup>128</sup>. Показательно, что в спорах об «Ориентализме» не принял

---

<sup>127</sup> Лосев Л. Смерть Эдварда Саида, или Энергия заблуждения // Голос Америки, 14 октября 2003 г., доступно на сайте: <http://www.voanews.com/russian/archive/2003-10/a-2003-10-14-6-1.cfm>. Последний раз проверялось 9 июня 2008 г.

<sup>128</sup> Так, важнейшие понятия постмодернистской гуманитарной традиции, на которую опирался Саид, толкуются в бывшей советской глубинке совершенно превратно. Например, понятие дискурса, вероятно

участия ни один серьезный историк или востоковед. Все авторы, цитировавшиеся в этом обзоре, от Крылова до Иоффе и Шамира – лишь маргиналы от публицистики и политики. Их прочтение Саида политически ангажировано. Представление об антиамериканской направленности его книги сближает Россию с целым рядом регионов третьего мира, включая арабский Ближний Восток.

Дело здесь не только и не столько в неподготовленности читателя. Не последнюю роль в появлении такого предубеждения сыграли общие настроения вокруг ближневосточной проблемы 1970–80-х годов, не оставившие в стороне и самого Саида. При слабом знакомстве русскоязычного читателя с «Ориентализмом» и другими его академическими работами гораздо более популярны у нас его публицистические статьи о ближневосточной проблеме, тем более что многие из них появились на русском языке раньше основной книги Саида<sup>129</sup>. Широкой русскоязычной публике арабы и Израиль были ближе постмодернистских изысков со времен борьбы Советского Союза с израильской военщиной в конце 1960-х годов. Тема эта никогда не вызывала в России такого накала страстей, как на Ближнем Востоке или в Западной Европе, но за последние полвека сохранила популярность. В целом же адекватному восприятию Саида и других авторов его круга среди российских гуманитариев

---

по звуковой ассоциации, получает значение «критики, полемики, диспута» (См. *Пашаян А.* Ориентализм как дискурс // Фонд Нораванк, 8 июня 2006 г., <http://www.noravank.am/ru/?page=analitics&nid=310>. Последний раз проверялось 9 июня 2008 г.). Другой кавказский автор, спутав понятие ориентализма с концепцией Иного, превращает Саида в «отца Ориентализма», попутно строя безумные планы умиротворения российского Кавказа путем «применения ориенталистского метода... в изучении интегративных факторов в истории отношений между Россией и Кавказом» (?!, см.: *Московские новости*, 30 июня 2006 г.).

<sup>129</sup> См., например: *Said E.* Defamation, Zionist-style // *al-Ahram Weekly* online. No. 444, 26 Aug.-1 Sept. 1999, <http://weekly.ahram.org.eg/1999/444/op2.htm>; *Саид Э.* Предательство интеллектуалов // *Аль-Ахрам-Газета*.ру, № 89, 9 июля 1999 г., [http://gazeta.lenta.ru/prensa/09-07-1999\\_kosovo.htm](http://gazeta.lenta.ru/prensa/09-07-1999_kosovo.htm). Последний раз проверялись 24 июня 2015 г.; *Саид Э.* Мысли об изгнании // *Иностранная литература*. 2003, № 1; *Его же.* Апокалипсис сегодня // *Логос*, 2003, № 1 и др.

мешает мертвый груз позитивистских традиций XX в., прежде всего, клише времен холодной войны и анахроничный эссенциалистский понятийный аппарат. Что говорить, если доморощенные философы говорят об «очевидной исчерпанности пост-модернистского теоретизирования», призывая к независимой от Запада саморефлексии и созданию нашей, российской, общественной теории<sup>130</sup>.

Нелепые журналистские споры вокруг русского «Ориентализма» выводят еще на одну серьезную проблему. Одной из задач его создателя было подорвать монополию востоковедов на изучение Востока. Саид немало сделал для критики позитивистской академической науки ориенталистов в частности и профессионального метазнания вообще. Между тем, в постсоветской России профессиональные историки его книгу не приняли, а непрофессионалы от журналистики не поняли, доведя концепцию ориентализма до абсурда. Не значит ли это, что усилия Саида в этом направлении оказались тщетными? Смеею надеяться, что нет. Ведь поняли же его еще десять-пятнадцать лет назад те историки-русисты и занимающиеся мусульманскими окраинами России исламоведы, о которых уже говорилось в начале нашей рецензии.

Уже после выхода в свет русского перевода «Ориентализма» и без его влияния на английском языке вышел ряд академических исследований ориенталистского наследия в России. Я уже говорил про старый классический томик «Российского Востока» 1997 г. В последние десять-пятнадцать лет ориенталистской тематикой на материалах российского востоковедения интересно занимается немецкий исламовед, профессор Амстердамского университета Михаэль Кемпер. Результатом его изысканий и проведенных с его участием конференций стала книга об ориентализме в отечественном востоковедении советского периода, выпущенная издательством “Routledge” в 2011 г.<sup>131</sup> В 2015 г. выходит в свет сборник статей по истории послевоенной

<sup>130</sup> Голынько Д. К физиологии постсоветского интеллектуализма // Художественный журнал, 1999. № 27, [http://golynko.narod.ru/critics\\_art\\_phys.htm](http://golynko.narod.ru/critics_art_phys.htm). Последний раз проверялось 9 июня 2008 г.

<sup>131</sup> The Heritage of Soviet Oriental Studies / Ed. by M. Kemper and S. Conermann. L.; N. Y., 2011.

советской ориенталистики эпохи холодной войны под редакцией Кемпера. Еще одна книга по итогам конференции о позднем советском ориентализме, прошедшей в московском Институте востоковедения, готовится к изданию в Амстердаме в 2016 г. Вклад академической школы петербургской ориенталистики в советское государственное строительство интересно исследуется в недавних работах Веры Тольц из Манчестерского университета<sup>132</sup>. Богатая социальными экспериментами и потрясениями эпоха конца XIX – начала XX вв. не позволила академическим востоковедам остаться далекими от политики кабинетными учеными. Они не раз оказывались в положении объектов и участников национальных проектов государства. К достоинствам книги Тольц стоит отнести специально разработанную ею тему о трансферах колониального знания на окраинах и влиянии советской антиколониальной научной мысли на западных постколониальных ученых марксистского толка 1960–1970-х годов, а через них и на Саида. В целом исследования ориенталистской проблематики в России продолжаются.

Принимая во внимания эти и другие работы, невольно задаешься вопросом: нужен ли еще более адекватный перевод «Ориентализма» на русский с английского, на котором Саида читали и продолжают те немногие русские читатели, что способны адекватно понять содержание его книг? Я все же думаю, что он все-таки нужен, хотя бы в учебных целях, для студентов первых курсов университетов. Кроме того, книга уже вошла в состав классики современной гуманитарной мысли. Почему бы не перевести Саида, тем более что на русский язык уже переведены основные работы духовных предшественников его подхода от Антонио Грамши до Мишеля Фуко и Пьера Бурдьё<sup>133</sup>. Хочется

---

<sup>132</sup> *Tolz V. Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Russia. Oxford, 2011; Тольц В. Собственный Восток России. Политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период. М., 2013.*

<sup>133</sup> *Грамши А. Тюремные тетради. Ч. 1–2. М., 1991; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; Его же. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1996; Его же. Археология знания. М., 2004; Бурдьё П. Практический смысл. СПб., 2001. См. также: Мишель Фуко и Россия. СПб., 2001.*

надеясь, что будущий переводчик учтет как достоинства, так и недостатки своих предшественников, от «Искусства кино» до Говорунова. Книге, конечно же, нужен хороший редактор и предисловие, вводящее читателя в курс дела, а не уводящее его от смысла, который в нее вложил Саид и уничтожил в своем послесловии Крылов. Грубейшей ошибкой издания 2005 г. было игнорирование многолетней полемики вокруг «русской души» ориентализма.

Будущие издатели и комментаторы Саида не должны пройти мимо уже упоминавшихся выше «Российского Востока», сборников статей под редакцией Михаэля Кемпера, работ Сьюзен Лейтон, Остина Джерсилда, Марии Тодоровой, Адиба Халида, Натанаэля Найта, Роберта Джераси и других серьезных исследователей политики знания и власти на восточных окраинах России и соперничавших с ней на Востоке держав<sup>134</sup>. Оставив в стороне философские вокабуляры и сексуальные изыски Крылова, следует ввести читателя в язык Саида и его предшественников, пояснив прежде всего значения гегемонии и дискурсивного анализа, в рамках которого Саид изучает ориентализм, а также связь критики ориентализма Саидом с подходами фронта и воображаемой географии. Читателям Саида в России не уйти от сознания собственной маргинальности. Вместе с тем пора перевести обсуждение актуальных проблем востоковедения и русистики с языка падких до скандалов журналистов и доморощенных политиков на язык современной научной критики.

---

<sup>134</sup> См. уже упоминавшиеся выше сборники: *Daniel R. Brower, Edward J. Lazzarini* (Eds.). *Russia's Orient*; Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. См. также: *M. Todorova*. *Imagining the Balkans*. New York, Oxford, 1997; *R. Geracy*. *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Ithaca, London, 2001.

Сейед Джавад Мири

**ВЕЧНЫЙ «ВОСТОК» БЕЗ РЕВОЛЮЦИЙ?  
ОРИЕНТАЛИЗМ КАК ЕВРОПОЦЕНТРИЧНОЕ  
ВИДЕНИЕ «ЧУЖОГО»**

Мне хотелось бы начать свою работу с большой цитаты из классической работы Эдварда Саида, которая интерпретируется как европоцентристское видение «Другого». Он утверждает, что 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... под ориентализмом я имею в виду несколько вещей, причем все они,*

по моему мнению, взаимосвязаны. Легче всего принимают академическое 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. 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... в отношении Востока, его народов, обычаев, «ума», судьбы и т.п....<sup>135</sup>

Другими словами, ориентализм как дискурс является европоцентристским видением «другого», которое скорее отвечает европейской субъективности как «базовое допущение» или «мировоззрение», нежели академическое поле исследований. Мы говорим об ориентализме именно в таком ключе, а вовсе не как о дисциплине современных академических институтов, начавших свое существование во всем мире с начала профессионализации индустрии знания.

### **Ориентализм как академический дискурс**

После возникновения современных научных дисциплин каждая сторона реальности со всеми своими сложностями была уместена в параметры зарождающихся дисциплин. Благодаря преобладанию эволюционного способа анализа человеческие сообщества по всему миру стали рассматриваться в категориях эволюционной теории. Другими словами, Европа стала рассматриваться как «субъект», в то время как остальной мир был

---

<sup>135</sup> Said, Edward W. Orientalism. N.Y., 1979. P. 1–5. Цит. по изданию: Саид, Эдвард. Ориентализм. СПб., 2006. С. 7–9. Прим. перев.

воспринят как «объект». Выражаясь иначе, позиция любого человеческого сообщества стала оцениваться в специфических рамках линейной природы. Основываясь на параметрах европейской субъективности, мы можем категоризировать общества в соответствии с принципом «отсутствие присутствия». Но что это будет означать в конкретном измерении? Это значит, что «иные» могут быть оценены в терминах того, что они не имеют в сравнении с Европой или европейско-западным опытом. Довольно убедительно это было выражено в структуре академических специализированных институтов. К примеру, возьмем подход Валлерштайна<sup>136</sup> к классификации социальных наук в XIX–XX веках, которые охватывают время ориенталистского дискурса. В этой модели социальные науки включают три формы антропологии, востоковедения и социологии (и даже дискурсы, такие как экономика, психология и политика). Антропология посвящена исследованию «дикаря», находящегося в слиянии с природой, и нецивилизованного человека, то есть человека, неспособного различать естественный порядок от социального. Востоковедение посвящено изучению «другого», не равного Европе, но достигшего определенного уровня цивилизованности, который может быть определен как «Восток». Социология представляет собой дискурс, стремящийся деконструировать индустриальную современную социальную реальность, которая стоит над всеми предыдущими формами общественной жизни. Каков же критерий демаркации, лежащий в основе этой классификационной схемы, которая в итоге была институализирована в структуре государственных учреждений?

Существует множество различных и часто противоположных нарративов относительно критерия или набора критериев, определивших границы европейской субъективности в категоризации других. Ниже представлены четыре из них, которые образуют главные тенденции в структуре дисциплинарной рациональности:

---

<sup>136</sup> *Wallerstein I. Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms. Cambridge, 1991.*

Научная революция (1550–1700) = интеллектуальная революция.

Индустриальная революция (1780–1804) = социально-экономическая революция.

Французская революция (1789–1804) = политическая революция.

Просвещение (1730-е – 1800) = культурная революция.

Другими словами, Восток – это те страны, в которых эти революции не происходили, и по этой причине они отстают от Запада, который является скорее секулярным, нежели религиозным, капиталистическим, нежели феодальным или рабовладельческим, индустриальным, нежели доиндустриальным, представляющим национальную государственность, нежели деспотическую монархию, мобильным, нежели статичным, индивидуалистичным, нежели традиционно-племенным или кастовым, урбанизированным, нежели сельскохозяйственным, и демократичным.

В итоге ориентализм стал повивальной бабкой, которая помогала объяснить дискурсивным способом европейскую исключительность научным образом, будучи при этом основанной на идеологической терминологии, часто скрывающей колониальную агрессию под прикрытием лозунга цивилизации диких народов. Это хорошо может быть продемонстрировано словами Ричарда Пратта «убей индейца, чтобы спасти человека».

### **Деконструкция ориентализма как европоцентристского дискурса**

Европоцентризм представляет собой интеллектуальный способ рассмотрения «другого» в европейской перспективе, что выражается прежде всего в использовании соответствующей терминологии. Такой способ анализа тесно связан с научной практикой, которая в большей степени не способна функционировать иначе. Декolonизация неевропейских обществ от Европы привела к появлению многочисленных изменений в мире политики, и эти трансформации оказали глубокое влияние на иные аспекты реальности. Одной из наиболее значимых

сфер, испытавших данное влияние, является область знания. Другими словами, европоцентризм связан с двойственным моделями сравнения. Модели дуализма прошлого, как «цивилизованное/варварское или развитое/отсталое», были направлены на то, чтобы привить привычку рассматривать мир через призму «расового превосходства европейцев»<sup>137</sup>. Более современные модели дуализма включают «развитость/неразвитость, центр/периферия»<sup>138</sup>. Оба вида дуализма, как прошлого, так и современности, демонстрируют «эволюционные схемы, в соответствии с которыми неизбежно развивается любое общество». Эти модели восходят к «колониальным или имперским отношениям власти»<sup>139</sup>. То, что со временем выжило и продолжает сегодня преобладать, это «скрытое допущение субъекта анализа в лице белого европейца»<sup>140</sup>. Ориентализм никогда не был востоковедением, то есть способом понимания другого как аутентичной реальности, обладающей своими сложностями и различиями. Напротив, ориентализм, как и любой «-изм», использовался для того, чтобы оправдать порядок, существующий в колониальную и постколониальную эпохи. Другими словами, необходимо осмыслить критику Фуко, согласно которой невозможно провести различие между властью и областью знания, ответственного за формирование того или иного дискурса. Выражаясь иначе, возможно ли в принципе построение парадигмы знания или эпистемы «Востока» в контексте колониализма?

### Метанарратив

Буквально «метанарратив» означает «большую историю». Коротко говоря, он представляет объяснение всего того, что происходит в обществе. В социологии понятие мета-нарратива может относиться к «высшему уровню теоретизации», или, что более привычно, к перспективе/идеологии.

---

<sup>137</sup> *Sundberg J. Eurocentrism // International Encyclopedia of Human Geography. Amsterdam, 2009. P. 640.*

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*

Примером того, что постмодернисты называют метанарративом, являются социологические перспективы, открываемые функционализмом, марксизмом, интеракционизмом и феминизмом в силу того, что пытаются объяснить все аспекты жизни общества в терминах исключительно своих теорий. Помимо социологии/социальной науки можно привести и различные политические и экономические метанарративы. К примеру, такие понятия, как «капитализм» или «коммунизм» и «фашизм» могут рассматриваться как образцы метанарративов, равно как и понятие «религия» и, возможно, это будет спорно, но и понятие «наука» (в частности, «большая наука», которая утверждает, что миром правят Законы, которые могут быть обнаружены и в конечном счете сведены к некоему единому Закону).

Аргумент, часто выдвигаемый против постмодернистской критики метанарративов, основывается на наблюдении двух фактов:

1. Во многих обществах и ситуациях люди все еще придерживаются различных форм метанарративных верований.
2. Среди некоторых социальных групп в некоторых обществах сила метанарративных верований стремится к увеличению (принимает ли это религиозную форму или секулярную).

Критики отмечают различные примеры метанарративных верований, которые подпадают под одну или иногда сразу две отмеченные выше категории (к примеру, христианский фундаментализм в Америке и индуистские фундаменталистские движения).

Тем не менее этот вид критики упускает саму суть проблемы, которая заключается не в том, что эти «метанарративы» не существуют или не могут существовать (поскольку они существуют и их существование может рассматриваться как очевидный факт постмодернистского социального развития). Проблема скорее заключается в том, что подобные метанарративы в корне неправильно воспринимаются. Другими словами, вера во власть, жизнеспособность и действенность верований великих метанарративов обречена на исчезновение.

Во многих случаях можно увидеть долю истины в этой идее, поскольку все великие «-измы», которые мы можем узнать в их метанарративной форме, расцветают только для того, чтобы вскорости увянуть. Для того чтобы вернуться к основной проблеме данной статьи, необходимо понять, что ориентализм пытается рассказать «Великую историю» о незападных обществах, другими словами, о тех обществах, которым недостает европейской/западной модели опыта. Коротко говоря, он представляет собой объяснение всего того, что случается в любом восточном обществе, основываясь на европоцентристском видении «другого». Ориентализм как метанарратив основывается на стремлении обнаружить все законы, управляющие поведением «восточного человека» в восточном мире, которые в дальнейшем могут быть сведены к единому унифицированному Закону, раскрывающему нам причины отсталости Востока.

### **Ориентализм как метанарратив**

С продвижением постмодернистских парадигм вопрос о метанарративах приобрел решающее значение в гуманитарном научном дискурсе. Метанарратив в критической теории и, в частности, в контексте постмодернизма относится предположительно к исчерпывающему объяснению – нарратив о нарративах – исторического значения, опыта или знания, которое предлагает узаконение общества посредством универсальной идеи<sup>141</sup>. Ориентализм выглядит как великий нарратив или универсальный нарратив, который воспринимает «абсолютно иное» под девизом «Востока», который в реальности состоит из различных сообществ, имеющих различные истории и объединенные только их незападным характером. Другими словами, общества Индии, Турции, Татарстана, Китая, Ирана, арабских стран и Африки подпадают под ведение ориентализма, хотя нет никаких оснований объединять их в одну категорию. Тем

---

<sup>141</sup> Lyotard J.-F. *The Postmodern Explained to Children*. Sydney, 1992.

не менее волшебные средства ориенталистского подхода объединяют их вместе в такой сказочной манере, которая напоминает скорее приключения Алисы в Стране чудес, нежели критический подход эмпирических дискурсов академического научного исследования.

Иначе говоря, вопрос стоит так: возможно ли понять различные общества, обладающие различной историей, в рамках одной и той же концептуальной категории, такой как «Восток»? В моем представлении ориентализм разрывается между различными идеологиями, которые противоречат друг другу. Чтобы построить виды «Востока», которые были описаны классическими и современными востоковедами, необходимо оставаться верным старым идеалам воинствующего модернизма в эпоху постмодерна, то есть эпоху, характеризующую глубоким недоверием к великим нарративам. Такое недоверие в контексте ориентализма может быть понято как увеличение скептицизма в отношении обобщающего характера ориентализма как современного вида метанарратива, основанного на некоторой форме «универсальной истины», открытой востоковедами, верящими в то, что они текстологическим анализом раскрыли сущность «абсолютно другого». Данный дискурс осуществим в контексте модернизма, в котором транскультурные идеи Просвещения рассматривались как универсально значимые, и исключительное положение Запада преподносилось как единственный путь к Прогрессу, Эмансипации, Порядку, Просвещению и Знанию. Однако эта вера была разрушена до основания критиками, утверждавшими, что европоцентристское видение реальности вовсе не представляет саму эту реальность как она есть, а является всего лишь нарративом о конкретных исторических условиях существования человека, не обязательно разделяемым другими народами. Иными словами, ориенталистское видение «другого» представляет собой европоцентристское видение чужестранца, базирующегося на шатких основаниях модернистского проекта американизации всего мира. В силу постепенного ослабления последнего перед учеными появляются новые перспективы, которые могут быть выражены в терминах вовлечения «другого», с которым можно вести диалог как герменевтический

межкультурный анализ, в котором различные субъекты не рассматриваются сквозь призму определенной иерархии, главное место в которой отведено Западу. В итоге эпистемологические основания исследования «другого» необходимо переосмыслить в соответствии с небинарными моделями. Данному вопросу будет посвящена моя следующая работа, тема которой связана с методологическими вопросами в свете концептуализации «другого» и «чужестранца». При этом последний понимается в оппозиции к «аутсайдеру», который не связан с обществом, и «страннику», который может в любой момент покинуть общество.<sup>142</sup>

*Перевод с английского Рузаны Псху*

---

<sup>142</sup> Иными словами, в сравнении с другими формами социальной дистанционности и различия, которые образуют сами концептуальные основания ориентализма как дискурса, отстраненность чужестранца связана с его «происхождением». Чужестранец, или «Восток» (в контексте нашей дискуссии), воспринимается исследователями, которые работают в соответствии с ориенталистскими принципами, как чуждый западному обществу или европоцентристскому духу, то есть его «отдаленность» акцентируется больше, чем его «близость» (Wood M.M.

**Сейед Фарид Алатас**

**ЖИВ ЛИ ОРИЕНТАЛИЗМ?  
ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННЫХ  
СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ**

Большинство дискуссий с критикой ориентализма и европоцентризма сосредоточено на их специфических чертах, традиционно выражаемых в терминах дихотомического характера: «цивилизованный – варварский», «просвещенный – отсталый», «рациональный – иррациональный», «истинный – ложный». Понимаемый таким образом ориентализм выглядит проблемой, относящейся к относительно давнему прошлому, XIX – началу XX в., а не проблемой современных социальных наук. В частности, это относится к исследованию Юго-Восточной Азии, в котором данная проблема практически не затрагивается ни на эпистемологическом, ни на эмпирическом уровнях изучения истории, антропологии, социологии и психологии. В этой связи необходимо обратить внимание на следующее.

1. Различие между европоцентризмом и ориентализмом. Ориентализм – это проявление специфически европоцентрической версии этноцентризма в различных областях исследования, связанных с Востоком. Европоцентризм представляет собой гораздо более широкое понятие и может присутствовать как в научной среде, так и в ненаучных кругах. Переведенный в «научные» теории и прикладные работы европоцентризм принимает форму ориенталистских направлений, образующих содержание академических трудов.

2. Критика ориентализма обычно ассоциируется с Ближним Востоком и исламоведением, а именно с именем Эдварда Саида. Тем не менее эта критика возникла задолго до него и вне темы Ближнего Востока. По словам самого Саида, то, что он писал об ориентализме, было прежде него «сказано А.Л. Тибави, Абдаллахом Ляруи, Анваром Абдель-Малеком, Талалом Асадом, С.Г. Алатасом, Фаноном, Сезэром, Панникаром, Ромилой Фапар. Все они пострадали от разрушительных последствий империализма и колониализма. Все они также ставили под сомнение непререкаемый авторитет власти, социального происхождения и науки, осознавая себя как нечто большее, чем то, о чем было принято писать о них в науке»<sup>143</sup>. При этом Саид не знал, что критика европоцентризма в действительности началась намного раньше в Юго-Восточной Азии, в частности, в работах филиппинского мыслителя и реформатора Хосе Рисаля-Маркадо и Алонсо-Реалондо (1861–1896).

3. Европоцентризм, присутствующий в социальных и гуманитарных науках в форме ориентализма, больше не основывается на вышеупомянутых дихотомиях. Если мы ограничим наше определение ориентализма господством дихотомий в различных дисциплинах и областях исследования, то мы сможем сказать, что ориентализм преодолен. Однако ориентализм все еще доминирует. И это связано с маргинализацией неевропейских теорий и концептов в развитии социальных и гуманитарных наук.

И в этом, последнем, смысле ориентализм все еще жив. Рассмотрим заявление бывшего президента Международной социологической ассоциации Петра Штомпки:

«Тщетные попытки создать «альтернативную» социологию «туземных народов» губительны для этой дисциплины. Наука, к которой относится и социальная наука, не знает границ. Она развивается как общий резервуар знания, в который вносят вклад все национальные, континентальные, региональные и даже локальные социологические знания. Каждое из этих направлений может обладать уникальными исследовательскими возможностями, уникальными исследовательскими программами,

частными вопросами и направлениями, но ни одна из них не нуждается в какой-либо альтернативной методологии или аборигенной теории. Вместо того, чтобы обосновывать необходимость аборигенной социологии, я советую – просто занимайтесь ею. В неевропейской части нашего мира была проделана важная социологическая работа, и в достаточно больших количествах. Но, как правило, она основана на стандартных методологических подходах и внесла вклад в общую кладовую теорий. Нет никакой альтернативной или аборигенной социологии, есть просто хорошая социология»<sup>144</sup>.

Очевидно, что Штомпка не осознал того факта, что хорошая социология должна обращать внимание на формирование понятий и теорий, которые тесно связаны со своим предметом и культурным контекстом. Общее непонимание этого факта, свойственное социологическим наукам, стало причиной доминирования ориентализма в социальных науках в форме маргинализации неевропейского элемента.

### **Ориентализм и маргинализация**

Под маргинализацией неевропейских идей я понимаю пренебрежение неевропейскими традициями как источниками теоретических и концептуальных образований. Основная причина подобной маргинализации заключается в доминировании ориенталистского подхода в европейских науках. В данном случае я ссылаюсь на такой специфический аспект ориентализма, как непринятие всерьез голоса «Востока». Несмотря на то, что ориентализм и другие проявления европоцентризма критиковались в работах многих упомянутых выше ученых (включая Анвара Абдель-Малека, А.Л. Тибави, Сейеда Хусейна Алатаса, Эдварда Саида), тем не менее их критика не коснулась сферы социальных наук. И несмотря также на то, что вопрос ориентализма часто поднимается в социальных науках и гуманитарных

---

<sup>144</sup> Sztompka P. Ten Theses on the Status of Sociology in an Unequal World // Global Dialogue: Newsletter for the International Sociological Association 2(2), 2011.

работах, эта тема обычно ограничена определенными сферами исследованиями и вопросами постколониального развития. Основные, или фундаментальные, источники этих дисциплин редко затрагивают вопросы, поднятые критикой ориентализма или европоцентризма. Но даже если ориенталистский подход и признается, то никакие реальные попытки включить неевропейских мыслителей в образовательные программы различных социальных наук так и не предпринимаются.

Как было сказано выше, европоцентризм проявляется в социальных и гуманитарных науках в форме ориентализма. Европоцентризм в социальных науках может пониматься как оценка и определение западной<sup>145</sup> и других цивилизаций с западной точки зрения. Западная же точка зрения устанавливает и использует концепты, впервые появившиеся в европейской философской традиции, которые применяются при эмпирическом изучении европейской истории, экономики и общества. Эмпирическая область исследования избирается в соответствии с европейскими критериями значимости. И, как результат, любой частный аспект исторической или социальной реальности конструируется в европейских категориях и концептах, что, помимо прочего, сопровождается также неспособностью представить точку зрения «другого»<sup>146</sup>.

В социально-исторических научных работах, посвященных различным глобальным вопросам (к примеру, возникновению современной цивилизации или возникновению современного капитализма), ориентализм узнаваем по таким своим чертам, как субъект-объектная дихотомия, выдвижение Европы на

---

<sup>145</sup> В понятие «западной» включается также и американская научная традиция социальных наук.

<sup>146</sup> *Tibawi A.L.* English Speaking Orientalists // *Muslim World*. 1963. Vol. 53. P. 191, 196; *Idem.* Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to the Islam and the Arabs // *Islamic Quarterly*. 1979. Vol. 23. No. 1. P. 5, 13, 16–17. См. также: *Alatas, Syed Farid.* Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism. Delhi, 2006; *Amin S.* Eurocentrism. L., 1989; *Wallerstein I.* Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science. Paper read at the KSA-ISA Joint East Asian Regional Colloquium on “The Future of Sociology in East Asia” organized by the Korea Sociological Association, November 22-23, 1996.

передний план, рассмотрение европейцев как первооткрывателей, использование европейских категорий и концептов. Каждую из этих характерных особенностей ориентализма я рассмотрю в отдельности.

Субъект-объектная дихотомия означает, что европейцы являются познающими субъектами, в то время как неевропейцы – молчаливыми объектами. Они пассивны, неавтономны и несuverенны<sup>147</sup>. Саид ссылается на встречу Флобера во время его путешествия по Ближнему Востоку с египетской танцовщицей и куртизанкой (*алмегай*), которая не произнесла ни одного слова и даже не назвала своего имени. Именно Флоберу пришлось представить ее<sup>148</sup>. Это же справедливо и в отношении социальных наук: субъект-объектная дихотомия, к примеру, является важной чертой большинства учебников по социологии или работ по истории социологических учений. Европейцы предстают познающими субъектами. Это значит, что именно они являются социальными теоретиками и социальными мыслителями, в то время как неевропейцы остаются всего-навсего их объектами анализа. Иногда можно встретить ссылки на неевропейские идеи, но часто исключительно в религиозном аспекте<sup>149</sup>. В основе всего этого лежит допущение, что Запад и Восток отличаются друг от друга тем, что Запад – это нечто положительное и научное, в то время как Восток – нечто отрицательное и поэтическое. Но этому противоречит тот факт, что в Индии, Японии, Китае и мусульманском мире социологические работы были известны европейцам начиная с XIX в.<sup>150</sup>

Вывод, который можно сделать относительно субъект-объектной дихотомии, заключается в том, что существует тенденция рассматривать Европу как авансцену. Современность пони-

<sup>147</sup> *Abdel-Malek A. Orientalism in Crisis // Diogenes. 1963. No. 44. P. 107–108.*

<sup>148</sup> *Said E. Orientalism. N. Y., 1979. P. 6.*

<sup>149</sup> *Fletcher R. The Making of Sociology: A Study of Sociological Theory. Vol. 1. Beginnings and Foundations. L., 1971. Ch. 2.*

<sup>150</sup> К примеру, Саркар отмечает чрезмерное внимание восточной науки к метафизике и религии в индийской культуре и подчеркивает их положительные и светские аспекты. См.: *Sarkar B.K. The Positive Background of Hindu Sociology. Delhi, 1914 (имеется репринт 1985). P. 351.*

мается как исключительно европейское образование, обусловленное превосходством Европы, и при этом неважно, рассматривается ли это превосходство в культурно-биологических или же социологических терминах. Встречи с неевропейцами часто упоминаются, но никогда не оцениваются как обладающие значимостью для европейской истории. Этот факт отражен в социальных науках исключительным вниманием к европейским и позднее североамериканским ученым<sup>151</sup>. Существуют также и другие исключения, как например, в случае с Ибн Халдуном<sup>152</sup>, когда в XIX – начале XX в. Ибн Халдун стал известен на Западе<sup>153</sup>.

Факт субъект-объектной дихотомии и выдвижение европейцев на первый план стали причиной того, что Европа постоянно рассматривается как источник теорий и концептов.

---

<sup>151</sup> Существуют и исключения. Беккер и Барнс посвятили разбору идей Ибн Халдуна значительную часть своей работы (*Becker H., Barnes H.E. Social Thought from Lore to Science. Vol. 1. N. Y., 1961. P. 266–279*). Барнс считает, что Ибн Халдун скорее, чем Вико, «имеет честь называться основателем философии истории, его рассмотрение факторов, вовлеченных в исторических процесс, более глубоко и актуально, чем рассуждения итальянского мыслителя, выдвинутые три столетия спустя» (*Barnes H.E. Sociology before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature // American Journal of Sociology. 1917. Vol. 23. No. 2. P. 198*).

<sup>152</sup> *Ibn Khaldun. Al-Muqaddimah. 5 Vols. Casablanca, 2005; Ibn Khaldun. Al-Muqaddimah. An Introduction to History / Trans. from the Arabic by Franz Rosenthal. 3 Vols. L., 1967.*

<sup>153</sup> См., например: *Kremer, Alfred von. Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche // Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Vienna. 1979. Bd. 93; Flint R. History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland. Edinburgh, 1893. P. 158ff; Gumplowicz L. Soziologische Essays: Soziologie und Politik. Innsbruck, 1899; Maunier R. Les idées économiques d'un philosophe arabe au XIVe siècle // Revue d'histoire économique et sociale. 1913. No. 6; Oppenheimer F. System der Soziologie. Jena, 1922–1935. Vol. II. P. 173ff; vol. IV. P. 251 ff; Ortega Y Gasset J. Abenjalun nos revela el secreto // Revista del Instituto Egicio de Estudios Islamicos en Madrid. 1934. Vol. 19. P. 95–114; Ritter H. Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun // Oriens. 1948. No. 1. P. 1–44; Schmidt N. Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher. N. Y., 1930.*

Данная точка зрения характерна как для прошлого, так и для современности. Младший брат Макса Вебера, автор истории философии Альфрид Вебер, отмечал, что арабы были «в науке способными учениками греков, персов и индусов. Их философия есть не что иное, как продолжение перипатетизма и неоплатонизма. Она более образована, чем оригинал, и состоит главным образом из экзегезы, в частности толкования Аристотелевской системы...»<sup>154</sup>. Фактически здесь он полностью отрицает вклад исламской философии в возрождение мысли простым заявлением об отсутствии у нее оригинальности, и это несмотря на наличие трудов мусульманских философов и ученых в период с IX по XIV вв., доказывающих обратное. Несмотря на более просвещенное мнение ряда западных специалистов в области исламской философии, подобная оценка является доминирующей чертой различных социологических и гуманитарных дисциплин. Существует множество мыслителей из Индии, Китая, Японии и Южной Азии XIX – начала XX в., которые могли бы характеризоваться как современные социальные мыслители, но которые всего лишь упоминаются в ранней истории социологии (к примеру, Маус, Беккер, Барнс)<sup>155</sup> или полностью игнорируются в более поздних работах.

В результате вышеупомянутые три характерные черты ориентализма приводят к тому, что европейские категории и концепты искажают сам предмет исследования, как замечает Тибави, «исследование ислама и арабской культуры постоянно осуществляется сквозь призму западноевропейских категорий...»<sup>156</sup>. Все это усиливается предубеждением, что универсальный характер европейской науки и технологии свидетельствует также и об универсальности всего европейского, включая социальные науки, которые объясняют европейскую современность<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Weber A. History of Philosophy. N. Y., 1925. P. 164. Note.

<sup>155</sup> Maus H. A Short History of Sociology. N. Y., 1956.

<sup>156</sup> Tibawi A.L. Second Critique of English-Speaking Orientalists // Islamic Quarterly. 1979. Vol. 23. No. 1. P. 37.

<sup>157</sup> Needham J. The Dialogue of East and West // Within the Four Seas: The Dialogue of East and West / Ed. by Joseph Needham. L., 1969. P. 13, 26; Wallerstein I. Eurocentrism and its Avatars. P. 5.

Разумеется, существуют исключения, которые описываются здесь как общая тенденция. К примеру, существовали попытки применить теорию или модель Ибн Халдуна к социальной реальности<sup>158</sup>. Но это всего лишь исключения при общем доминировании концептов и теорий европейского и североамериканского происхождения.

### Структурный контекст ориентализма

Значимость работы Эдварда Саида заключается в том, что она привлекла внимание к проблеме дискурсивных измерений империализма и колониализма. Но ориентализм представляет не только исторический интерес: его дальнейшее исследование должно развиваться как теория государства в социальных науках, в частности, социальных науках третьего мира. Причина этого – в продолжающемся влиянии конструкции «Восток». Более того, следует заметить, что существует определенный психологический и структурный облик того мира, в котором существует ориентализм. Психологическое измерение этого может объясняться идеей ментальной плененности, в то время как структурное измерение объясняется идеей академической зависимости.

В некоторой степени плененный разум по своей направленности ориенталистичен, он подавляется западной мыслью, слепо имитируя ей. Подобная слепая имитация характерна для всех уровней ученого изыскания, включая постановку проблемы, анализ, обобщение, генерализацию, концептуализацию,

---

<sup>158</sup> См., например: *Alatas, Syed Farid. Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology.* L., 2013; *Idem. A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies // Comparative Civilizations Review.* 1993. Vol. 29. P. 29–51; *Carre O. A propos de vues Neo-Khalduniennes sur quelques systems politiques arabes actuelles // Arabica.* 1988. Vol. 35. No. 3. P. 368–387; *Gellner E. Muslim Society.* Cambridge, 1981; *Lacoste Y. Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire. Passé du Tiers-monde.* P., 1966; *Michaud G. Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du 'Progressisme arabe // Peuples mediterraneens.* 1981. Vol. 16. P. 119–130.

описание, объяснение и интерпретацию<sup>159</sup>. Развитие социальных наук в развивающихся странах является результатом «влияния некритического основания», под которым понимается тот факт, что движущей силой всякого исследования и применения западных теорий, концептов и исследовательских программ является вера в их превосходство<sup>160</sup>. Плененный разум «не сознает своей собственной плененности и обуславливающих его факторов»<sup>161</sup>. К примеру, вопросы, возникающие в ходе критики ориентализма, европоцентризма, интеллектуального империализма и академической зависимости, вовсе не рассматриваются им как проблематичные.

Структурный контекст ориентализма может быть понят через призму идеи академической зависимости. Можно провести параллель между определением академической зависимости и определением экономической зависимости. Согласно Теотонио де Сантос, «под зависимостью мы понимаем ситуацию, в которой экономика некоторых стран обусловлена развитием и экспансией другой экономики, которой она подчинена. Отношение взаимозависимости между двумя и более экономиками, а также между ними и международной торговлей принимает форму зависимости в том случае, когда некоторые страны (доминирующие) расширяются и поддерживают себя, в то время как другие страны (зависимые) могут это делать только в виде отражения этой экспансии, которая при этом может иметь как положительное, так и отрицательное влияние на их непосредственное развитие»<sup>162</sup>.

Структура академической зависимости может быть понята в нескольких измерениях: а) зависимость от идей; б) зависимость от носителя идей; в) зависимость от технологии образования; г) зависимость от помощи на проведение исследований и обучения; д) зависимость от инвестиций в области образования;

<sup>159</sup> *Alatas, Syed Hussein. The Captive Mind in Development Studies // International Social Science Journal. 1972. Vol. 34. No. 1. P. 11–12.*

<sup>160</sup> *Ibid. P. 10–11.*

<sup>161</sup> *Alatas, Syed Hussein. The Captive Mind and Creative Development // Social Science Journal. 1974. Vol. 36. No. 4. P. 691.*

<sup>162</sup> *Santos, Theotonio dos. The Structure of Dependence // The American Economic Review. 1970. Vol. LX. P. 231.*

е) зависимость ученых в развивающихся странах от спроса на специальные знания; ж) зависимость от признания<sup>163</sup>. Последний пункт представляет особый интерес. Данная зависимость проявляется в попытках наших журналов и университетов войти в разнообразные международные рейтинги. Институциональное развитие, равно как и индивидуальная оценка, предпринимаются для того, чтобы достичь более высокого статуса в системе рейтингов, поощрений и наказаний, вместо того, чтобы использовать соответствующие стимулы в виде продвижения, должностей и премий. По верному замечанию Фернанды Байгель, «Недавние исследования показывают, что «универсальные стандарты» для социологического исследования и «хорошая теория» созданы и легитимизированы международной издательской системой, инициированной в 1950-х годах Юджином Гарфилдом. В течение многих десятилетий система Индекса цитирования в социальных науках существовала в европейских и американских журналах. Параметры академического престижа все больше и больше сужались, был установлен ряд международных иерархических систем, которые отделяли исследования более престижных академических центров от маргинального знания, опубликованного вне этих центров. Несмотря на рост научной продукции в некоторых периферийных странах, тем не менее, статьи авторов из Латинской Америки, Азии и Африки представляют менее 20% от всех статей, опубликованных в системе Индекса цитирования в социальных науках. И, как следствие этого, стремление к академической автономности явилось сложной и тяжелой задачей для периферийной социологии, в то время как для американской или французской социологии подобная автономность является само собой разумеющейся»<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> См.: *Alatas, Syed Farid. The Intellectual and Structural Challenges to Intellectual Dependency // Academic Dependency in the Social Sciences: Structural Reality and Intellectual Challenges / Ed. by Kathinka Sinha-Kerkhoff and Syed Farid Alatas. Delhi, 2010. P. 57. См. также: Altbach Ph. G. Servitude of the Mind? Education, Dependency, and Neocolonialism // Teachers College Record. 1977. Vol. 79. No. 2. P. 187–204.*

<sup>164</sup> *Beigel F. Academic Dependency // Global Dialogue: Newsletter for the International Sociological Association. 2011. Vol. 2. No. 2; idem. Cientificos*

Следствием подобной формы зависимости является пренебрежение местными журналами, которые даже не упоминаются в международных рейтингах. И, как результат, социальный научный дискурс перестает развиваться на местных языках. Однако самым важным следствием академической зависимости является зависимость от идей. И хотя влияние ориентализма в социальных науках присутствует давно, воображение и возникновение альтернативного дискурса за пределами господствующей тенденции – все еще дело будущего. Зависимость от теорий и концептов, появившихся в контексте западной истории и культуры, по-прежнему существует.

### **Альтернативный дискурс как ответ ориентализму**

Логическим следствием признания проблемы ориентализма в социальных и гуманитарных науках стал призыв к национализации, однородной интеллектуальной креативности, деколонизации, глобализации и даже к сакрализации социальных наук. Этот призыв может принимать различные облики, но в каком бы облике он ни появлялся, общей чертой будет попытка критики и преодоления евроцентристских и ориенталистских элементов, которыми отличаются социальные науки. В силу этого мы можем рассматривать такого рода дискурс как альтернативный, поскольку в данном случае очевидно противопоставление себя тому, что определяется как мейнстрим и европейский проамериканский дискурс. Тем не менее, цели и задачи альтернативного дискурса нельзя понимать исключительно в негативных терминах, то есть терминах, связанных с неокolonистским контролем. В данном случае можно найти и позитивные аспекты, если прибегнуть к теориям, заимствованным из не-западных систем мысли, которые, наряду с культурной практикой, должны рассматриваться как теоретические источники. Альтернативный дискурс связан со своим самобытным

окружением, стремясь к автономности от государства или любой другой национальной или транснациональной общности<sup>165</sup>. После того, как мы определили сущность альтернативного дискурса, нам необходимо на примерах более конкретно и специально рассмотреть, что представляет собой этот дискурс. В данном контексте я хотел бы обратиться к двум примерам, в частности, к учению Хосе Рисаля и иранской исламской традиции.

### Социология Хосе Рисаля-Меркадо-и Алонсо-Реалондо

Филиппинский мыслитель и реформатор Хосе Протасио Рисаль-Меркадо-и Алонсо-Реалондо (1861–1896) был первым среди испанских и филиппинских ученых, кто систематически критиковал бытующие в то время знания о филиппинцах. Комментарий Хосе Рисаля к переизданной им работе Антонио де Морга «Исторические события филиппинских островов» (“*Sucesos de las Islas Filipinas*”, 1-е изд., 1609) показывает, что он был знаком с тем, что позднее критически рассматривалось как востоковедческая наука<sup>166</sup>. Комментарий Рисаля к данной работе был направлен на корректировку проблематичных реконструкций филиппинской истории и общества, которые можно найти в большинстве работ, посвященных Филиппинам. Рисаль также поставил цель реконструировать историю доколониального прошлого, которая в колониальный период была стерта из памяти филиппинцев.<sup>167</sup> Для него колониальная история филиппинцев носит фальсифицированный, ненаучный и даже

---

<sup>165</sup> См.: *Alatas, Syed Farid. Alternative Discourses in Asian Social Science.* P. 82–83.

<sup>166</sup> *Morga, Antonio de. Sucesos de las Islas Filipinas por el Doctor Antonio de Morga, obra publicada en Mejico el ano de 1609, nuevamente sacada a luz y anotada por Jose Rizal y precedida de un prologo del Prof. Fernando Blumentritt. P., 1890 (имеется репринт 1991); Escritos de Jose Rizal. T. VI. Manila, 1890. P. XXXV.*

<sup>167</sup> *Rizal, Jose. To the Filipinos // Morga, Antonio de. Historical Events of the Philippine Islands by Dr. Antonio de Morga, published in Mexico in 1609, recently brought to light and annotated by Jose Rizal, preceded by a prologue by Dr. Ferdinand Blumentritt. Writings of Jose Rizal. Vol. VI. Manila, 1962. P. VII.*

нерациональный характер. В своих комментариях Рисаль стремится к тому, чтобы:

1. Показать примеры сельскохозяйственных и производственных достижений филиппинцев в доколониальный период.

2. Продемонстрировать точку зрения колонизированной стороны относительно различных аспектов.

3. Обратить внимание на зверства, совершенные колонизаторами.

4. Привести примеры лживости и лицемерия колонизаторов, в частности, католической церкви.

5. Выявить нерациональные элементы церковного дискурса, касающегося колониальных вопросов.

### *Концептуализация лениности*

Наиболее оригинальной частью творчества Рисаля была его критика испанских колониальных рассуждений о филиппинской лениности. Известно, что испанцы объясняли отсталость филиппинского общества приписываемой ему лению. Рисаль рассмотрел эту тему уже в социологической перспективе. Как отмечает Сейед Хусейн Алатас, это было первое социологическое рассмотрение данного вопроса.<sup>168</sup> Прежде всего Рисаль настоятельно говорит о том, что «несчастья людей, лишенных свободы, должны быть вменены не самим людям, а их правителям»<sup>169</sup>. Все творчество Рисаля (романы, политические сочинения и письма) наполнены примерами эксплуатации и несправедливости со стороны колониального государства, что проявлялось в конфискации земель, высоких налогах, насильственном труде и т.д.<sup>170</sup> Рисаль также оспаривает предубеждение о внутренне присущей

---

<sup>168</sup> *Alatas, Syed Hussein. The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malayas, Filipinos and Javanese from the 16<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism. L., 1977. P. 98.*

<sup>169</sup> *Rizal, Jose. Filipino Farmers // Idem. Political and Historical Writings. Manila, 1963. P. 31.*

<sup>170</sup> *Rizal, Jose. The Truth for All // Idem. Political and Historical Writings. Manila, 1963. P. 31–38.*

филиппинцам лени. Если лень и была, говорит Рисаль, то только как следствие, а не причина отсталости общества. Другими словами, лень была следствием отсталости колониальной организации жизни, которая привела к отсутствию заинтересованности в работе. Доколониальная жизнь филиппинского общества является доказательством этого. Филиппинцы «...больше работали и имели хорошее производство, когда не было конкистадоров, т.е. когда филиппинцы были язычниками, как указывает сам Морга... Индейцы, сознавая, что конкистадоры эксплуатируют их из-за их собственного производства, не соглашались быть вьючными животными. Именно поэтому они стали ломать свои ткацкие станки, оставлять поля и т.п., искренне полагая, что запустение когда-то процветающих территорий заставит завоевателей покинуть их. Но именно так производство и сельское хозяйство, которые процветали до испанского «нашествия», пришли в упадок, а все секреты были утеряны...»<sup>171</sup>.

Рисаль определяет лень как отсутствие любви к труду или избегание всякого труда. И она была следствием социальной адаптации филиппинцев, находящихся под испанским колониальным гнетом. Рассмотрение доколониальной истории, к примеру, в изложении Де Морга, выявило, что филиппинцы контролировали все торговые пути и в экономическом отношении были активными и развитыми. Рисаль отмечает, что лень скорее социально обусловлена, нежели культурно или биологически. Социальные причины ее укоренены в колониальном правлении<sup>172</sup>.

Тема лени в колониальном дискурсе о коренном населении имеет важное значение в азиатских, африканских и латиноамериканских научных изысканиях. Возможно, Рисаль был первым, кто впервые систематически стал рассматривать этот вопрос, предвосхитив социологическое рассмотрение данной проблемы, представленное в работе Сейеда Хусейна Алатаса «Миф о ленивом туземце». Данная работа содержит главу «Леность филиппинцев», которая отсылает к работе Рисаля «Леность филиппинцев»<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> *Morga, A. de. Historical Events of the Philippine Islands. P. 317. N. 2.*

<sup>172</sup> *Rizal, Jose. The Indolence of the Filipino // Idem. Political and Historical Writings. Manila, 1963. P. 111–139.*

<sup>173</sup> *Ibid.*

Альтернативный дискурс  
ирано-исламской традиции

По сути исламская иранская традиция представляет собой источник концептов и идей, которые могут стать основой социологических теорий и исследовательских программ. Труды таких мыслителей, как 'Али Шари'ати и Муртаза Мутаххари, «предлагают возможный исследовательский сценарий для развития социальных наук в исламском обществе»<sup>174</sup>. Примером может быть внимание Шари'ати к феномену мученичества, рассматриваемое им в социологическом и психологическом измерениях. Основываясь на событиях в Кербеле, он рассматривает природу, значение и функции мученичества.<sup>175</sup> Сюда же относится различие, проводимое Шари'ати между красным шиизмом и черным шиизмом, соответственно религией мученичества и религией оплакивания. Данное различие является результатом творческого прочтения исламской истории, в которой Шари'ати видит условия, под давлением которых шиизм из «источника бунта и борьбы угнетенных масс» превращается в государственную религию оплакивания, индифферентную к существующим несправедливости и эксплуатации<sup>176</sup>.

Другим вопросом, который возникает в связи с нашим прочтением 'Али Шари'ати, является определение революции. Как только революционеры получают власть, они становятся консерваторами. Только имам Али ибн Аби Талиб, вне зависимости от того, был ли он в бою, у власти или лишен оной, оставался революционером<sup>177</sup>. В социологическом отношении значимо здесь определение революции и значение революционных изменений. Исторические

<sup>174</sup> *Alatas, Syed Hussein. Social Sciences // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 4. N. Y., 1995. P. 87.*

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Shari'ati, 'Ali. Red Shi'ism, Houston, 1986.*

<sup>177</sup> *Jordaq G. Al-Imam AlC: Sawt al-Idalah al-Insaniyyah. Цит. по кн.: Shari'ati, 'Ali. Islamshenasi (2). Majmu'eh Athar 17. Entesharat Qalam. 1365h. P. 186.*

исследования таких личностей, как имам Али, могут привести к возникновению типологии революций и революционных вождей, в которой имам Али будет представлять отдельный тип.

Произведения Мутаххари дают нам образец того, как творчески подходить к важным социологическим вопросам. Это касается таких социальных феноменов, как притяжение и отталкивание. Среди ключевых социологических концептов можно отметить социальный контакт, социальную дистанцию, изоляцию и интеграцию<sup>178</sup>. Появление подобных концептов в такой науке, как социология, может быть объяснено в терминах социальных последствий модернизации и индустриализации в социальной жизни Европы XIX столетия, что стало причиной более ясного осознания базовых социальных процессов в жизни общества. Именно благодаря Мутаххари шиитское преклонение перед имамом Али позволило поднять некоторые концептуальные вопросы. Данные вопросы возникли в результате творческого прочтения жизни имама Али и тех типов социальных связей, в которые он вступал<sup>179</sup>. Внимание Мутаххари к понятиям притяжения и отталкивания было обусловлено его прочтением происходящих в доиндустриальном арабском обществе событий. Тем не менее эти понятия актуальны и для современного мира, более того, они должны быть встроены в систему социальных наук. Согласно Мутаххари, имам Али обладал как силой притяжения, так и силой отталкивания. В течение своей жизни он привлекал людей, хотя были и такие, кто не имел близких с ним отношений, как и те, кого временами раздражал сам факт его существования. Мутаххари полагал, что притяжение и отталкивание являются социальным законом и базовой характеристикой человеческого общества. Он классифицировал четыре типа индивидуальностей, которые отталкивают, но не привлекают, и индивидуальностей, которые как привлекают,

---

<sup>178</sup> См.: *Mannheim K. Systematic Sociology: An Introduction to the Study of Society*. L., 1957.

<sup>179</sup> *Motahhari, Morteza. Jazebah wa-Dafe'eh-ye 'Ali 'alaihi al-salam. Jihad-e Sazendegi.*

так и отталкивают одновременно<sup>180</sup>. Безусловно, Али принадлежал к последнему типу. Одной из задач современной социологии является разработка типологии индивидуальностей, представленной Мутаххари, а также развитие исследовательской программы, основанной на данной типологии. К примеру, данная типология может быть задействована в историческом исследовании правителей, классифицируемых в соответствии с ней.

Другим примером развития социальной науки, взятым из иранской традиции, является работа Сейеда Джавада Мири, специалиста по учению 'аллама Джа'фари. Последняя работа этого автора была посвящена социальным взглядам 'аллама Джа'фари<sup>181</sup>.

В отношении местных традиций или определенных цивилизаций мы должны остерегаться нативистского отношения, которое препятствует появлению интереса к идеям вне этой традиции или цивилизации. Именно в связи с этим Мири обращается к 'аллама Джа'фари, обращая внимание на то, что, хотя последний был укоренен в традиции *religio perennis*<sup>182</sup>, он сумел весьма конструктивно использовать идеи европейской, русской, китайской, индийской и иных традиций<sup>183</sup>. В этом смысле наибольший интерес представляют параллели между учением 'аллама Джа'фари и мыслителями русской традиции<sup>184</sup>.

Для того, чтобы продемонстрировать эту мысль, обратимся к работе Шари'ати, содержащей ряд замечаний относительно экзистенциализма Ж.-П. Сартра. Шари'ати не мог согласиться с точкой зрения, согласно которой индивидуальное действие не обладает никакой этической основой<sup>185</sup>. Отсутствие подобной

<sup>180</sup> *Motahhari, Morteza. Jazebah wa-Dafe'eh. P. 1022.*

<sup>181</sup> *Miri, Seyed Javad. Alternative Sociology: Probing into the Thought of 'Allama M.T. Ja'fari. L., 2012.*

<sup>182</sup> «Вечная философия» (лат.). *Прим. перев.*

<sup>183</sup> *Miri, Seyed Javad. Alternative Sociology. P. 8, 16.*

<sup>184</sup> *Ibid. P. 64.*

<sup>185</sup> *Shari'ati, 'Ali. Egzistansyalism // Idem. Insan. Majmu'eh Athar 24. Intisharat Ilham. 1361H. P. 322–332.*

основы (*малак*) является тем, что наполняет смыслом ориентализм нигилизма. Для того, чтобы глубже и лучше оценить взгляды Шари'ати, необходимо обратиться к другим традициям, тексты которых напрямую рассматривают те же самые проблемы.

Можно взять другой пример уже из классической беллетристики. В романе «Братья Карамазовы» Достоевский рассказывает нам об экзистенциалистском, нигилистическом бунте. На примере Ивана Карамазова и старца Зосимы он показывает, как влияние идей Просвещения парадоксальным образом приводит к авторитаризму, индивидуализму, отчаянию и утрате всех ценностей, обнаруживаемых в ориентации на римско-католическую реформу, поддерживаемую прозападнической элитой русского общества, и реакции со стороны славянофилов. Россия девятнадцатого столетия, распад феодальной системы и сильное влияние идей западного Просвещения – таков контекст. Обещания науки освободить человека, как выразился старец Зосима, ложные. Отрицание наукой духовности и провозглашение царства свободы может привести только к умножению похоти, зависти, одиночества и даже самоубийств. И эту проблему создает элита, которая стремится положить в основание справедливости только разум и полностью обойтись без Христа. Рационалисты типа Ивана Карамазова потеряли веру в Бога, потому что Бог не исполнил своего обещания спасти человечество. Вместо этого Он позволил развиваться страданию и нищете на земле. Если бы Бог был действительно справедлив, Он сделал бы это мир более совершенным, полностью уничтожив страдание и дав каждому счастье и комфорт. Более того, поскольку Бог несправедлив, не существует морали, так как мораль может исходить только от благого Бога. Вследствие этого Иван отстаивает аморальный образ жизни, основанный на эгоизме, стремлении к мирским желаниям и отрицании Бога. Таково его нигилистическое мировоззрение. С точки зрения Шари'ати, эгоизм, стремление к мирским благам, абсолютная вера в силу разума и своекорыстие являются отличительными чертами общества, в котором индивидуальное действие не имеет этического основания.

### **Заключение**

Ближневосточные и южно-азиатские ученые вынуждены ближе знакомиться с работами друг друга, в частности, в области критики ориентализма и развития альтернативного дискурса. Сегодня подобные контакты – это необходимое условие. Подобные научные контакты основываются на идее того, что локальная наука обладает универсальной значимостью. К примеру, труды Рисаля и Сейеда Хусейна Алатааса о лености могут быть теоретически релевантны работам, исследующим рецепцию персами арабов<sup>186</sup>. Подобные исследования могут извлечь пользу из социологических исследований, проводимых в других частях мира и посвященных мифам об «аборигенах».

Предшествующее исследование относительно возможностей альтернативного дискурса в социальных науках нельзя считать исчерпывающим. В этом исследовании не был учтен ряд возможностей. Примеры же могут быть обнаружены в разнообразных не-западных традициях.

Важно понять, что поиск альтернативных дискурсов в социальных науках должен быть основан на историческом опыте и культурной практике общества или общины. Именно они должны рассматриваться как источники концептов и идей для социальных наук. Сообщество ученых, занимающихся социальными науками, должно быть космополитным и активно использовать иные традиции. Критика того, что социальные науки носят ориенталистский, европоцентристский и неоригинальный характер, предполагает, что социальные науки и реальность не связаны, но это требует объяснения. Подобное отсутствие связи может принимать различные нерелевантные формы. Призыв к альтернативным социальным наукам, следовательно, актуален для более релевантных социальных наук. Пример Давидяна ярко иллюстрирует необходимость восстановления связи между теорией и реальностью.

Случай с иранскими детьми, у которых нет ясных представлений о сексуальных отношениях, может навести на мысль

---

<sup>186</sup> См., например: *Saad, Joya Blondel. The Image of Arabs in Modern Persian Literature. Lanham, 1996.*

о нездоровой домашней обстановке. В нормальной домашней обстановке, при которой между членами семьи существуют тесные узы, сексуальные отношения не табуированы и обсуждаются открыто<sup>187</sup>. При этом надо учитывать, что недостаток знания о половой жизни в контексте иранской культуры имеет совершенно иное значение, чем недостаток таковых знаний в контексте западной культуры<sup>188</sup>.

Для развития альтернативных дискурсов в социальных науках, т.е. укорененных в традиции, имеющих космополитский характер и при этом релевантных, необходимо, чтобы социальные науки были независимы от государства и всех форм идеологического воздействия, равно как и дихотомического разделения на «автохтонное/универсальное».

По словам Ганейрада: «Данные дискурсы критикуют политические и идеологические аспекты как автохтонных, так и универсальных научных дискурсов, не оставляя без внимания демократические и гуманистические возможности как автохтонных, так и универсальных аспектов. Эта школа мысли (к которой относятся 'Али Шари'ати, Таджик, Факухи и Халили) стремится к тому, чтобы превратить социальные науки в диалогический, интерактивный и демократический проект различных локальных групп, Ирана и мира в целом»<sup>189</sup>.

Наконец, следует отметить, что ключевым пространством для согласованной деятельности альтернативных дискурсов является обучение. Проведение конференций и публикация книг

---

<sup>187</sup> *Davidian H.* The Application of Some Basic Psychological Theories in the Iranian Cultural Context // *International Social Science Journal*. 1973. Vol. 25. No. 4. P. 536.

<sup>188</sup> В качестве примеров творческого объединения ислама и психологии в контексте иранской культуры см: *Arasteh A.* Final Integration in the Adult Personality. Leiden, 1965; *Idem.* Growth to Selfhood: The Sufi Contribution. Boston, 1980; *Nurbakhsh D.* Sufism and Psychoanalysis. Pt. I-II // *International Journal of Social Psychiatry*. 1978. Vol. 24. No. 3. P. 204-219.

<sup>189</sup> *Ghaneirad, Mohammad Amin.* A Critical Review of the Iranian Attempts at the Development of Alternative Sociologies // *Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology* / Ed. by Michael Burawoy, Mau-kuei Chang and Michelle Fei-yu Hsieh. Taipei, 2010. P. 67.

по данной теме недостаточны. Необходимо, чтобы новое поколение ученых было воспитано на альтернативных дискурсах, чтобы проблемы, связанные с ориентализмом в социальных науках, были уменьшены, а обучение социологии должно учитывать социальные нужды<sup>190</sup>. Помимо этого, как справедливо отметил Мири, очень важно, чтобы наши студенты были открыты разнообразию традиций, внесших свой вклад в развитие нашей междивизиональной реальности<sup>191</sup>.

*Перевод с английского Рузаны Псху*

---

<sup>190</sup> *Ghaneirad, Mohammad Amin. Ta'amalat va irtibatat dar Jame'eh-ye 'ilmi. Tehran, 1385H. P. 297.*

<sup>191</sup> *Miri, Seyed Javad. Reflections on the Social Thought of 'Allama M.T. Ja'fari: Rediscovering the Sociological Relevance of the Primordial School of Social Theory. Lanham, 2010. P. 17.*

**А.К. Бустанов**

**НОЖНИЦЫ ДЛЯ СРЕДНЕАЗИАТСКОЙ  
ИСТОРИОГРАФИИ:  
«ВОСТОЧНЫЕ ПРОЕКТЫ» ЛЕНИНГРАДСКОГО  
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ<sup>192</sup>**

С учреждением Азиатского музея в Санкт-Петербурге в 1818 г. возник новый центр русского востоковедения, ставший известным благодаря его коллекции рукописей и историко-филологическим исследованиям письменных источников. Даже после перевода академического Института востоковедения из Ленинграда в Москву в 1950 г. отдел рукописей остался на прежнем месте в Ленинградском отделении Института востоковедения, по-прежнему воспринимавшемся в качестве школы классического, неполитического, филологического востоковедения. Эта нарочитая дистанцированность от политики являлась общим местом для ленинградских востоковедов. Предполагаемая «аполитичность» классических востоковедов связана с образом ленинградской интеллигенции в целом, обычно описываемой высокими идеалами и ценностями, мало интересующейся политикой. Тем не менее в этой статье я хочу показать, что в советскую эпоху ленинградская интеллигенция и

---

<sup>192</sup> Эта статья является переработанным переводом первой главы из моей диссертации "Settling the Past: Soviet Oriental Projects in Leningrad and Alma-Ata" (Амстердамский университет, 2013 г.). Работа над диссертацией велась при поддержке Научного общества Нидерландов (NWO). Частично диссертация была опубликована в кн.: *Soviet Orientalism and the Creation of Central Asian Nations*. London, New York, 2015.

среди них востоковеды оказались в ситуации, когда вовлечение в политику стало неизбежным.

В этой статье я предлагаю анализ нескольких филологических проектов, проводившихся в основном ленинградскими востоковедами между 1930-ми и 1970-ми годами. Эти проекты заслуженно считаются гордостью советской науки. В то же время они ярко демонстрируют механизмы вовлечения восточной филологии в политику. Мой основной тезис заключается в следующем: хотя источниковедение в Ленинграде осталось далеким от вульгарной государственной идеологии, издательские проекты в области востоковедения начинались и велись по политическому заказу и затем использовались как основные источники для официальных исторических нарративов, особенно в новых советских метаисториях для каждой из среднеазиатских республик. Что касается публикации источников в Ленинграде в 1930-е годы, после Второй мировой войны они стали основой для полномасштабных республиканских историй, нацеленных показать преемственность с древнейших времен до середины XX в.

Обычно ученые объясняют преимущественно аполитичный характер петербургской/ ленинградской школы востоковедения очевидным влиянием немецкой традиции, предположительно, менее связанной с колониальными практиками, чем востоковедческие школы Британии и Франции. Многие крупные русские востоковеды начала XX в. были немцами по происхождению и представляли немецкую модель текстологического востоковедения<sup>193</sup>, в основном с фокусом на древние тексты<sup>194</sup>.

Смогли ли востоковеды-филологи дистанцироваться от советской политики? Как они действовали в академической системе, созданной большевиками? В какой степени дореволюционные традиции классического востоковедения в Санкт-Петербурге были продолжены или же мы должны действительно вести речь о разрыве традиций? Есть ли связь между

---

<sup>193</sup> Tölz, V. *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford, 2011. P.73-79.

<sup>194</sup> Lewis B. *Islam and the West*. New York, 1993. P. 108-18; Said, Edward W. *Orientalism*. L., 2003. P. 19.

источниковедением и национальным строительством в Средней Азии? Можно ли считать сам язык и методы классического востоковедения в среднеазиатских республиках колониальным?

Инструменты советской политики в научной сфере заключались в институтах, дискурсах и ежедневном управлении советской наукой. Анализ этих инструментов показывает высокую степень политизации советского востоковедения. С тем чтобы концептуализировать этот инструментарий, я предлагаю использовать термин «восточные проекты»<sup>195</sup>. Под «восточными проектами» я понимаю важные академические программы в советском востоковедении различного объема, длительности и содержания. Обычно они начинались с заявки в Президиум Академии наук СССР или соответствующие институты республиканского уровня<sup>196</sup>. Эти заявки писались ведущими учеными в данной области, нередко по политическому заказу. «Восточные проекты» проводились большими коллективами специалистов, объединяли ученых разных специальностей из нескольких учреждений в центре и на периферии. Первичные заявки, сохранившиеся в архивах академических институтов, обычно включают обоснование необходимости проекта – здесь речь шла скорее о политическом весе замысла, нежели о его чисто научных достоинствах. Эти документы показывают, что авторы заявок вполне осознавали политизированный контекст

---

<sup>195</sup> Это понятие имеет в основе выражение «ориенталистские проекты» (*Orientalist projects*), использованное Эдвардом Саидом, правда, в совершенно другом контексте – чтобы обозначить западные военные кампании в восточных странах (точнее – войны Наполеона на Ближнем Востоке). См.: *Said, Edward W.* Op. cit. P. 76. Оно может быть использовано и для советской этнографии, занятой «несколькими проектами, прямо направленными на государственную программу культурной трансформации, уничтожения «вредных» культурных феноменов и развития прогрессивной социалистической культуры» (*Schoeberlein, John.* *Heroes of Theory: Central Asian Islam in Post-War Soviet Ethnography // Exploring the Edge of Empire. Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia / Ed. by F. Mühlfried, S. Sokolovskii.* Berlin, Münster, 2011. P. 61).

<sup>196</sup> О структуре Академии наук см.: *Vucinich A.* *The Soviet Academy of Sciences.* Stanford, 1956. P. 21-30.

научной инициативы и пытались его использовать для своих целей. Кроме того, заявки обычно предоставляют информацию о предыдущем исследовательском опыте, включают рабочий план и бюджет, нередко достигавший внушительных сумм. Я предлагаю называть эти проекты «восточными», потому что в их основе лежали перевод и издание арабских, персидских и тюркских рукописей – главное занятие классического востоковедения. Иногда заявка на проект фокусировалась не на одном регионе, а на нескольких, т.е. источники по истории одной или нескольких республик должны были публиковаться в течение нескольких лет. В таком случае проекты могли превращаться в длительную научную программу. «Восточные проекты» могли также функционировать как крупные кампании, например, как советские археологические экспедиции в Хорезме или Отрарском оазисе<sup>197</sup>. Тем не менее не все «восточные проекты» оказались хорошо задокументированы. Иногда мы находим в архивах только черновики без дальнейшего развития документации, в то время как в других случаях мы имеем дело с полной историей проекта от начала до финальных публикаций его итогов. В этих случаях возможно даже сравнивать разные политические нарративы и связывать их с отдельными научными темами.

«Восточные проекты» являются прекрасным поводом для анализа двух характерных черт академического советского востоковедения: его коллективного характера (работа в больших «бригадах») и центрального планирования. Если ранее научные начинания в Российской академии наук были результатом частных инициатив, за исключением, быть может, крупных экспедиций, начиная с 1930-х годов советская система заставила ученых работать в больших научных коллективах над длительными проектами с четко определенным планом работы и очевидными политическими целями. Важно, что темы работ назначались, а не выработывались самими исследователями. Большие

---

<sup>197</sup> Об этом см.: *Bustanov A.K. From Tents to Citadels: Oriental Archaeology and Textual Studies in Soviet Kazakhstan // Kemper M., Kalinovsky A.M. (eds.) Reassessing Orientalism. Interlocking Orientologies during the Cold War. London and New York, 2015. P. 47–83.*

проекты велись руководителями, несущими ответственность за успех начинания перед Академией. Нередко эти руководители превращались в «монополизаторов науки», поскольку, как только руководитель проекта сумел установить связь между Академией и руководством Партии, он получал свободу на разработку своих теорий и развитие амбиций. Конечно, «восточные проекты» могли как ограничивать, так и расширять возможности их участников. В любом случае они являлись ключевым инструментом для взаимодействия между центрами и перифериями советского востоковедения.

### **Навстречу новой системе: планирование и коллективизм**

В течение 1920-х годов советское правительство уделяло большое внимание так называемому зарубежному Востоку, рассматривавшемуся в качестве объекта для экспорта большевистской революции<sup>198</sup>. Уже в то время изучение Советского Востока оказывается в фокусе власти, но Гражданская война, институциональная анархия и сложные отношения с интеллигенцией делали невозможными серьезные и широкомасштабные исследования. Тем не менее большевики решили напрямую вторгнуться в научные структуры и управление. Они осознали власть институтов и больших научных организаций, через которые можно было организовать важные научные поиски. Проблема заключалась в том, что многие научные институты имперской эпохи в Ленинграде состояли из небольшого количества ученых, мало пригодных для задач нового времени. Поэтому правительство решает создать свою параллельную сеть институтов. Значение Советского Востока как научной темы государственного значения привело к созданию Коммунистического университета трудящихся Востока (КУТВ) в Москве в 1921 г. Через четыре года,

---

<sup>198</sup> См. подробное исследование действующих лиц, научных институтов и журналов по зарубежному Востоку: *Kemper, Michael. Red Orientalism: Mikhail Pavlovich and Marxist Oriental Studies in Early Soviet Russia // Die Welt des Islams 50 (2010). P. 435-476.*

18 мая 1925 г., И.В. Сталин сформулировал основные задачи этого учебного заведения в качестве университета для подготовки студентов из Советского и зарубежного Востока. Сталин считал, что КУТВ должен готовить специалистов для народов Востока с тем, чтобы развить социалистическое строительство и национальные культуры в республиках. Последние должны были быть «пролетарскими по содержанию и национальными по форме».

Главной организацией для изучения Востока в стране была Академия наук. Большевикам нужно было несколько лет, с 1928 по 1931 гг., чтобы переориентировать это старое учреждение на новые задачи режима. В царской России Академия наук была скорее клубом привилегированных интеллектуалов, чем коллективом научных сотрудников. В советском контексте такой институт рассматривался скорее как пережиток буржуазного прошлого. В конце 1920-х годов правительство решило предпринять усилия по «советизации» Академии наук. Этот процесс начался в 1928 г. с кампании против Академии, развернувшейся в «Ленинградской правде». На ее страницах Академия была названа центром сосредоточения сторонников старого режима<sup>199</sup>. Власти изменили социальную структуру Академии и весь стиль работы. Планирование стало ключевым параметром в научной работе. Каждые пять лет научные институты получали официальные распоряжения (директивы) из Президиума Академии наук, в которых указывались важные области исследований и выдавались общие инструкции о том, как организовать работу. 3 октября 1930 г. на общем собрании Академии наук была принята система пятилетних планов<sup>200</sup>. В том же году был открыт ряд новых институтов, сформировавших новую структуру Академии наук СССР во главе с Президиумом. Каждый институт в системе Академии включал несколько тематически

---

<sup>199</sup> Горяинов А.Н. «Ленинградская правда» – коллективный организатор «великого перелома» в Академии наук // Вестник Академии наук. 8 (1991). Р. 107–114.

<sup>200</sup> Материалы к хронике советского востоковедения, 1917–1941 // Краткие сообщения Института народов Азии. 76. Материалы к хронике советского востоковедения. История Монголии и Китая. М., 1965. С. 81.

ориентированных групп и секторов. Введение планирования имело длительный эффект на советскую научную работу. Ученые получали задания относительно тематики необходимых государству исследований, поскольку Академия наук являлась бюджетным учреждением и все ее сотрудники находились на службе у государства. Научные задачи должны были решаться в отведенный период времени, в то время как личные научные интересы отдельных ученых практически игнорировались администрацией. Этот факт оказался ключевым для поколений востоковедов, вынужденных работать в этой системе, регулярно публиковаться на заданную тему, оставляя свои планы на потом.

Уже в 1930 г. администрация Института востоковедения во главе с академиком С.Ф. Ольденбургом (1863–1934)<sup>201</sup> должна была составить свой первый пятилетний план. В Архиве востоковедов в Санкт-Петербурге я обнаружил детальную документацию к каждому пятилетнему плану за период с 1930-го по 1970-е годы, в которых описываются научные темы, закрепленные за конкретными учеными. Первый такой документ, составленный в Президиуме Академии наук, относится к 1930 г. Это важно, поскольку 1928–1931 гг. известны как «большой перелом» в Академии наук, когда всё учреждение было перестроено под задачи большевистского государства<sup>202</sup>.

<sup>201</sup> О нем см.: *Каганович Б.С.* Сергей Федорович Ольденбург. СПб., 2006; *Tolz, V.* Russian Academicians and the Revolution: Combining Professionalism and Politics. L., 1997. P. 108–122. Николас Поппе писал, что «когда Ленин был жив, т.е. до 1924 г., авторитет Ольденбурга полностью признавался большевиками... Ленин всегда его слушал и, когда только возможно, выполнял его рекомендации» (*Poppe, Nicholas.* Reminiscences, ed. H.G. Schwarz. Western Washington, 1983. P. 51). Однако уже в октябре 1929 г. Ольденбург был снят с должности неизменного секретаря Академии наук, и следующие дни он спал в одежде, ожидая ареста. *Schimmelpenninck, van der Oye David.* Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. New Haven & London, 2010. P. 197.

<sup>202</sup> О советизации Академии наук см.: *Graham L.* The Soviet Academy of Sciences and the Communist Party, 1927–1932. Princeton, 1967; *Vuchinich A.* The Soviet Academy of Sciences. Stanford, California, 1956. P. 8–13; *Перченко Ф.Ф.* Академия наук на великом переломе // Звенья 1 (1991). С. 163–238.

Инструкции по составлению первого плана Института востоковедения содержат введение и три параграфа: связи, научные кадры и смета. Введение содержит общие научные цели, отражающие государственные требования: 1) соединить научную работу с задачами экономического и культурного развития и 2) централизовать исследования с тем, чтобы «ускорить строительство социализма»<sup>203</sup>. Секция о связях содержит распоряжение о создании научного плана, который охватывает всю сеть научных учреждений в области востоковедения со всего Советского Союза. Планируемая работа должна была быть согласована с другими учреждениями в целях избежать дублирования, поэтому каждое учреждение должно было иметь четкую специализацию. Авторы документа предложили создать крупные научные центры, обеспеченные компетентным персоналом и материальной поддержкой. Эти центры должны были адаптировать свои научные компетенции к политическому спросу. Это не удивительно, поскольку Академия теперь оказалась в непосредственном подчинении Совету народных комиссаров и потеряла былую независимость<sup>204</sup>.

На основе вышеупомянутого документа администрация бывшего Азиатского музея (с 1930 г. – Институт востоковедения) сформулировала план работы на 1930–1934 гг. Анонимный автор (скорее всего директор института, Сергей Ольденбург) сформулировал общую задачу Института – собирать, хранить и изучать восточные книги и рукописи и европейскую литературу, связанную с академическим востоковедением. В то же время востоковеды должны были изучать историю, искусство и литературу Советского Востока<sup>205</sup>. Эта задача также упоминается

---

<sup>203</sup> Директивы по составлению пятилетнего плана научно-исследовательского дела. Л. 21 // Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (далее: АВ ИВР). Ф. 152, опись 1а, №168, дело 212, 1930 год.

<sup>204</sup> *Vuchinich A.* Op. cit. P. 12.

<sup>205</sup> АВ ИВР. Ф. 152, опись 1а, №168, дело 212, 1930 год. Л. 25; дело 140. Проект реорганизации востсектора АН СССР в единый Институт востоковедения с приложениями: декларации цели и задач ИВ, структура Института, штаты, сметы, положение об ИВ, докладные записки Крачковского и Ольденбурга. Л. 15.

в «восточных проектах» 1930-х годов. Например, во вводной статье (1938), посвященной персидским источникам по истории туркменского народа в XVI–XIX вв., иранист А.А. Ромаскевич (1855–1942) упоминает задачу, поставленную Партией и Правительством по изучению «гражданской истории» народов СССР и народов Советской Средней Азии. Эта задача предполагала тщательное изучение оригинальных источников<sup>206</sup>.

Однако статус классического востоковедения оставался неустойчивым. В начале 1930-х годов официальная пресса открыто выступила против «старого» филологического востоковедения<sup>207</sup>. Из-за давления внутри и вне Академии наук многие востоковеды оказались вынуждены сотрудничать с режимом и выполнять требования государства. В то время как до 1917 г. некоторые ученые мечтали, что их исследование может оказать больше влияния на политику<sup>208</sup>, после «советизации» Академии научная работа была поставлена под непосредственный политический контроль. Уже до Октябрьской революции В.В. Бартольд указывал на политическую значимость изучения Востока с опорой на классические тексты и древности, в отличие от любого прямого и неподготовленного исследования современности<sup>209</sup>.

С начала 1930-х годов изучение Советского Востока велось в рамках совместных проектов и крупных научных коллективов. Наряду с введением планирования коллективная форма организации советского востоковедения путем объединения сил отдельных ученых в научно-исследовательских группах стала одной из главных особенностей его развития. Уже в 1933 г. С.Ф. Ольденбург в тесном сотрудничестве со своими коллегами в Институте составляет второй пятилетний план Института востоковедения, в котором он обосновывал необходимость увеличения преподавательского состава Института: «Научные кадры

---

<sup>206</sup> Ромаскевич А.А. Иранские источники по истории туркмен XVI–XIX вв. // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 2. XVI–XIX вв. Иранские, бухарские и хивинские источники. М., Л., 1938. С. 28.

<sup>207</sup> Каганович Б.С. Указ. соч. С. 205.

<sup>208</sup> Tolz V. Op. cit. P. 69-84.

<sup>209</sup> Бартольд В.В. По поводу проекта С.Ф. Ольденбурга [1902] // Академик В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 9. М., 1977. С. 492-3.

должны быть подготовлены не только по линии и за счет ИВ Академии наук, но также и за счет нацреспублик, которые не менее заинтересованы в работниках культурной революции и могут снабдить нас не только контингентом научных сил, но и материальными средствами для подготовки их. В подготовке кадров большое место должна занять переподготовка научных сил нацреспублик под руководством и при содействии Института востоковедения Академии наук, путем созыва конференций, взаимных командировок по конкретным заданиям, через участие в совместной разработке отдельных тем и т.д.»<sup>210</sup>. Таким образом, предусматривалось тесное сотрудничество центра востоковедения в Ленинграде с местными институтами в республиках. Несмотря на то, что национальные республики упоминались в качестве инициаторов проектов и основные расходы должны были покрываться этими республиками, это не означало менее значительную роль института в Ленинграде. Важно, что система стажировок, конференций и рабочих групп был создана уже в 1930 г. и оставалась обычной практикой до конца Советского Союза. Особое внимание было уделено подготовке национальных научных кадров под руководством Института востоковедения. Для этого Ольденбург предложил организовать общие конференции, взаимные научные визиты (от центра в республики и наоборот) и участие в совместных проектах («темах»). Рабочие группы в этом пятилетнем плане составляли значительную часть ученых (но еще не из республик). Как поясняет Ольденбург, «Наука не может быть исключительной привилегией узкого круга специалистов-ученых, отдельные функции ее могут выполнять и не профессионалы-ученые и даже не востоковеды. Чтобы воспользоваться этими силами, весьма разнообразными по своим методологическим, специально-востоковедным, языковым и общеобразовательным знаниям и навыкам, надо широко практиковать коллективные формы работы (бригады). Мало того, что бригадная работа будет содействовать обмену опытом, она позволит вовлечь в процесс научно-

<sup>210</sup> Проект введения к наметкам пятилетнего плана ИВ Академии наук СССР. Л. 6. // АВ ИВР. Ф. 152. Оп. 1а. №293. Д. 212. Планы научной исследовательской работы ИВ на 2-ю пятилетку 1933–1937 гг. Том 1.

исследовательской работы таких сотрудников, которые могут выполнять только весьма простые операции и которые сами по себе, вне коллектива, оказались бы непригодными для научной работы. С другой стороны, коллективная форма работы расширит наши возможности, так как то, что недоступно одному, легко и свободно может выполнить бригада. Социализм расширяет задачи, но дает в то же время и более широкие средства к разрешению этих задач»<sup>211</sup>. Таким образом, предлагалось решение социальной задачи: «разбавить» самодостаточные круги ученых, включив в них пролетариев («непрофессионалов») и тем самым избежать «вредной» индивидуализации академической жизни. Эта система стала очень распространенной для проектов советского востоковедения: самоорганизация ученых в частных кружках (таких, как кружки алтаистов и арабистов<sup>212</sup>) была заменена концентрацией специалистов в официальных академических учреждениях.

В 1934 г. в общем процессе подчинения науки советской власти Академия наук переехала из Ленинграда в Москву, чтобы быть под контролем правительства. Два года спустя была начата «коллективизация Академии»: она предполагала запуск больших коллективных проектов, в то время как отдельные исследования за пределами общего плана рассматривались как вредные. Тем не менее по-прежнему существовала возможность частной инициативы. Не все произведения, опубликованные советскими востоковедами 1930-х и 1940-х годов, были результатом общей научной программы, установленной в Ленинграде. Исследования продолжали вестись на индивидуальной основе, но и в этих случаях они обеспечивали тесное

---

<sup>211</sup> Там же. Л. 7. Согласно Н. Поппе, введение коллективной формы работы стало результатом репрессий в Академии наук в 1929 г. См.: *Poppe, Nicholas*. Op. cit. P. 117.

<sup>212</sup> Кружок алтаистов был открыт в квартире В.В. Радлова в 1915; арабисты создали неофициальный кружок на квартире у И.Ю. Крачковского в 1928 г. и дали ему имя известного арабиста В.Р. Розена: *Долина А.А. Невольник долга*. СПб., 1994. С. 223–231; *Благова Г.Ф. А.Н. Самойлович как ученый-тюрколог-лингвист, исследователь истории среднеазиатско-тюркских литератур и истории литературных языков // Самойлович А.Н. Тюркское языкознание. Филология. Руника. М., 2005. С. 26.*

сотрудничество между центром и республиками. В 1935 г., то есть одновременно с другими проектами такого рода, иранист А.Н. Болдырев (1909–1993) начал готовить критический текст «Бадаи' ал-вакаи'» Зайн ад-Дина Васифи (XV–XVI вв.). Болдырев начал свою работу в Таджикской базе Академии наук СССР, продолжил ее в Секторе Востока Государственного Эрмитажа, и закончил его в Институте востоковедения в 1949 г.; лишь в 1961 г. его работа была опубликована<sup>213</sup>. Таджикская сторона была весьма заинтересована в этом издании и поддержке Болдырева. Эта ситуация, возможно, сопоставима с изданиями источников по отдельным республикам, когда работа была организована соответствующими республиканскими институтами.

Наряду с проектами в Ленинграде, в Средней Азии работы по восточному источниковедению были представлены в работах А.А. Семенова (1873–1958)<sup>214</sup>. До 1917 г. Семенов работал на различных официальных постах. Затем он поступил на службу в академический институт, но в начале 1930-х годов он был арестован в Душанбе и сослан в Казань. Начиная с 1935 г. Семенов работал в Ташкенте в НИИ искусствоведения УзССР, где он изучал средневековую историографию и арабографическую эпиграфику Средней Азии. Даже будучи человеком с «сомнительным прошлым» как бывший царский чиновник, Семенов участвовал в различных ленинградских проектах и некоторое время даже руководил проектом по изданию хроники Рашид ад-Дина (см ниже).

Уже в 1920-е годы Семенов участвовал в выявлении арабографических произведений в советском Узбекистане и составил список источников по истории узбекского народа<sup>215</sup>. Незадолго до Второй мировой войны он сформулировал свой план

<sup>213</sup> Зайн ад-Дин Васифи. Бадаи' ал-вакаи'. Критический текст, введение и указатели А.Н. Болдырева. В 2-х томах. М., 1961.

<sup>214</sup> Coisnel E. Alexandre Alexandrovic Semënov (1873–1958). Un aperçu de sa vie et de son œuvre // Cahiers d'Asie centrale 8 (2000). P. 161–169.

<sup>215</sup> Семенов А.А. Указатель персидской литературы по истории узбеков Средней Азии. Ташкент, 1925. См. также его каталог рукописей Бухарской библиотеки: Семенов А.А. Каталог рукописей исторического отдела Бухарской центральной библиотеки. Ташкент, 1925.

издания рукописных произведений, и этот проект начал реализовываться на Историческом факультете Среднеазиатского государственного университета (САГУ) в мае 1940 г. В октябре 1942 г. комиссия по переводу среднеазиатских арабографических рукописей в Государственной публичной библиотеке Узбекской ССР получила приказ публиковать основные историографические работы по истории Тимура (ум. 1405). Для этого проекта А.А. Семенов переводит персидскую хронику XV в. Гийас ад-Дина Йазди «Китаб-и рузнама-йи газават-и Хиндустан». Позднее Семенов опубликовал ряд важных письменных источников на персидском и чагатайском языках, таких как «Тарих-и Муким-хани», «Убайдуллах-нама» и «Тарих-и Абу-л-Файзхан»<sup>216</sup>. Семенов сочетал переводы историографических работ с началом программы по каталогизации редких рукописей в Ташкентском институте востоковедения.

В Ленинграде же некоторые подобные работы попадали под нож цензуры. Например, уже в 1928 г. востоковед Николас Поппе (1897–1991) работал над филологическим изданием монгольской части арабо-персо-тюрко-монгольского словаря «Мукаддимат ал-адаб»<sup>217</sup>. Вот как он описывает особенности этой работы:

«Труд был наконец опубликован в 1938–39 гг., но не совсем так, как я планировал. В дополнение к правкам цензуры я должен был сменить слово «чагатайский» на титульном листе на «тюркский», поскольку Самойлович, помогавший мне с тюркской частью, был против термина «чагатайский» и настаивал на использовании «литературного языка Средней Азии». По иронии судьбы мне пришлось также опустить имя Самойловича в благодарностях, поскольку летом 1938 г. он был арестован и исчез. Таким же образом мне пришлось убрать упоминания Ф.А. Розенберга, специалиста по фарси и особенно согдийскому

---

<sup>216</sup> Материалы к хронике советского востоковедения. С. 130. См. библиографию Семенова: *Вороновский Д.Г.* Библиография научных работ А.А. Семенова // Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А.А. Семенова. Сталинабад, 1953. С. 7–22.

<sup>217</sup> *Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-адаб. Т. 1–2. М., Л., 1938. Т. 3. М., Л., 1939.

языку, помогавшего мне с персидскими словами. Его заставили уйти на пенсию, и он стал своего рода «нечеловеком». Я также убрал имена Фитрата и Гази Али Юнусова, двух узбекских ученых, помогших получить копию словаря. Оба были арестованы и расстреляны в ходе ликвидации узбекских интеллектуалов в 1937 г.»<sup>218</sup>.

Тем не менее Поппе был готов сотрудничать с большевиками. В 1932 г. он получил награду от руководства Института востоковедения за его активную работу и высокий уровень «политического сознания»<sup>219</sup>. В администрации подчеркнули, что «последние труды, написанные Н.Н. Поппе, доказали, что он вооружен марксистско-ленинской методологией»<sup>220</sup>.

В ходе 1920-х годов и в начале 1930-х годов правительство большевиков изменило всю структуру и дух Академии наук. Этот центральный научный орган в стране оказался под сильным политическим давлением; его цели были переориентированы в сторону областей, в которых партия была наиболее заинтересована. Даже сам стиль повседневной работы был резко изменен. Введение пятилеток и больших научных центров и коллективов, а также долгосрочных проектов и научно-исследовательских программ сделали советское востоковедение сильно зависимым от целей и правил нового типа науки. Но это не означает, что все ученые с готовностью приняли навязанные правила. В то время как в Ленинграде почти все востоковеды

---

<sup>218</sup> *Poppe, Nicholas*. Op. cit. P. Воспоминания Поппе полны ремарок о России, эксцентричности видных русских востоковедов (от Б.Я. Владимирцова до В.В. Бартольда) и его ненависти к большевикам. Поппе, проживший долгую и трагичную жизнь, бежал из Советского Союза во время Второй мировой войны, когда он и его семья оказались на оккупированной территории. Тем не менее, рассказы Поппе о ранних советских временах зачастую перекликаются с данными ученых, оставшихся в стране. См.: *Болдырев А.Н.* Осадная запись (блокадный дневник). СПб., 1998; *Крачковский И.Ю.* «Испытание временем»: мысли к 45-летию науч. работы / Публ. и прим. А. А. Долининой // *Петербургское востоковедение*. 1996. Вып. 8. С. 564–596.

<sup>219</sup> АВ ИВР. Ф. 152, опись 1а, дело 247, лл. 24, 48. См. также: *Каганович Б.С.* Указ. соч. С. 206, сноска 681.

<sup>220</sup> Там же.

были сконцентрированы в Азиатском музее / Институте востоковедения и получили долгосрочные планы работы, ученые в Ташкенте были свободнее в организационном плане и могли развивать свои собственные исследовательские программы.

### **Первые попытки: политическая актуальность классических текстов**

27 ноября 1930 г., то есть через месяц после введения системы планирования, арабист И.Ю. Крачковский выступил с докладом на заседании Отделения общественных наук<sup>221</sup>. В этой речи Крачковский показал, насколько важны восточные источники для истории Советского Союза. Эта речь была одним из первых проявлений долгосрочной программы по изданию источников, которой занимались ленинградские востоковеды в течение 1930-х годов. В конце 1932 г. вышел сборник средневековых русских переводов официальных арабграфических документов по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской республик под редакцией А.Н. Самойловича<sup>222</sup>. Несколько документов были представлены только в набранной арабской графике без перевода, другие же в старых канцелярских переводах. Эта книга была подготовлена ленинградским Историко-археографическим институтом<sup>223</sup> вместе с Институтом востоко-

---

<sup>221</sup> Крачковский И.Ю. О подготовке свода арабских источников для истории Восточной Европы, Кавказа и Средней Азии (задачи публикации арабских источников) // Записки института востоковедения АН СССР. 1. Ленинград, 1932. С. 55–62; Аларцева А.И., Алексеева Г.Д., Петин И.Н. Материалы к хронике советского востоковедения, 1917–1941 // Краткие сообщения Института народов Азии. 76: Материалы к хронике советского востоковедения, история Монголии и Китая. М., 1965. С. 82. Активная работа над изданием арабских источников началась только в 1937 г.: Историк-марксист 1/59 (1937). С. 197.

<sup>222</sup> Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Т. 1. Торговля с Московским государством и международное положение Средней Азии в XVI–XVII вв. Ленинград, 1932.

<sup>223</sup> С 1936 г. институт был преобразован в Ленинградское отделение

ведения. Помимо Средней Азии программа Крачковского также включала Волго-Уральский регион и Кавказ, потому что он обратил серьезное внимание на филологический материал из Дагестана и Северного Кавказа в целом. В 1930-х и 1940-х годах ленинградские арабисты опубликовали хронику ал-Карахи и извлечения из переписки Имама Шамиля (1797–1871).

После более чем десяти лет преобладания вульгарных идеологических работ программа источниковедческих работ и археологических исследований стала отправной точкой «обновления» классического востоковедения. В 1930-е годы издание и изучение восточных рукописей стало основным направлением работы в Институте востоковедения<sup>224</sup>. Обычно заявлялось, что инициатива по публикации и финансированию этих работ шла из соответствующих республиканских учреждений Средней Азии (хотя мы увидим, что такие «просьбы» из республик чаще были обязательством, а не выражением искреннего интереса). Обычно выдвигалось политическое требование провести культурное разделение между республиками вслед политическому, поэтому издания источников были посвящены исключительно истории отдельных республик и титульных наций либо отдельным литературным памятникам, таким как хроника Рашид ад-Дина. Этот запрос сверху также продиктовал избирательный подход к источникам: переводчики и редакторы должны были выбрать, какие фрагменты текстов были актуальны для каждой нации и являлись политически приемлемыми. Правила этой игры привели к многочисленным манипуляциям с текстами, которые в основном трудно обнаружить в итоговых публикациях.

Тем не менее позже ученые выявили ряд ошибок в переводах оригинальных текстов, выполненных советскими востоковедами. Например, тюрколог Т.И. Султанов обратил мое внимание на русский перевод мемуаров Захир ад-Дина Бабур-наме», выполненный М.А. Салье (1899–1961). По словам Султанова, эта книга была издана с большими сокращениями: большинство персидских вставок в тюркском повествовании было опущено,

<sup>224</sup> Кузнецова Н.А., Кулагина Л.М. Из истории советского востоковедения 1917–1967. М., 1970. С. 83.

а выпады против оппонентов Бабура (Шейбани хана, Али Шира Наваи) были изъяты из перевода после цензуры<sup>225</sup>. Другим примером является русский перевод путешествия Арминия Вамбери (1832–1913) по Средней Азии. Из перевода были изъяты фрагменты, в которых автор негативно отзывается о туркменах<sup>226</sup>.

Тем не менее, несмотря на общий политический тренд по источниковедческому разделению общего среднеазиатского наследия, в течение 1930-х годов вплоть до Второй мировой войны продолжал существовать целостный региональный взгляд на среднеазиатскую историю, представленный учениками В.В. Бартольда. Одним из основных представителей этой точки зрения был П.П. Иванов (1893–1942), который очень активно участвовал в нескольких филологических проектах, особенно в издании туркменского двухтомника. Во второй половине 1930-х и в начале 1940-х годов он закончил четыре книги по истории и источниковедению мусульманской Средней Азии. Его книга «Очерки по истории Средней Азии» уже была закончена до Второй мировой войны, но была посмертно опубликована в 1958 г. Она написана исходя не из республиканских реалий, а с региональной точки зрения. Однако в издании 1958 г. введение Иванова, в котором он объяснил свой региональный подход, было вырезано и заменено коротким предисловием А.К. Боровкова (1904–1962)<sup>227</sup> – ленинградского тюрколога, известного в качестве ортодоксального коммуниста.

Идея использования древних текстов для изучения современных народов была отмечена И.Ю. Крачковским в своем предисловии 1939 г. к изданию описания путешествия в Поволжье Ибн Фадлана в составе посольства от 'Аббасидов из Багдада. Крачковский отметил, что «Настоящим изданием Академия наук СССР начинает серию переводов арабских источников для истории народов нашего Союза. Мысль о подготовке свода этих источников оформлялась еще в начале 30-х годов, когда была

---

<sup>225</sup> Бабур-наме / пер. М. Салье. Ташкент, 1958.

<sup>226</sup> Интервью с Т.И. Султановым, Восточный факультет СПбГУ. 25 января 2010.

<sup>227</sup> [Кононов А.Н.] Тюркология // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1973. С. 423-424.

опубликована в изданиях Академии наук записка с характеристикой намеченного плана и приемов. Первоначально предполагалось составить единый большой свод, осуществление которого требовало долгого ряда лет и сложной предварительной работы. Быстрые темпы развития нашей исторической науки и усиленный интерес, проявляемый к арабским источникам за последнее время, побудили перейти к изданию переводов отдельными самостоятельными выпусками, посвященными или определенному автору, или группе однородных произведений»<sup>228</sup>. Издание и перевод книги Ибн Фадлана, оснащенный большим и подробным филологическим комментарием, принадлежали перу украинского ученого А.П. Ковалевского (1895–1969), сотрудника Арабского кабинета Института востоковедения (1934–1945). Так как он был арестован в 1938 г., его перевод Ибн Фадлана был опубликован без упоминания его имени<sup>229</sup>. В этой публикации ни Крачковский, ни Ковалевский не упомянули того факта, что открытие уникальной рукописи принадлежит ученому и политику Ахмет-Зеки Валиди-Тогану (1890–1970)<sup>230</sup>. Последний был известен своими антисоветскими взглядами и считался врагом народа в Советском Союзе. Валиди-Тоган с негодованием писал о самовосхвалении советских востоковедов и обвинил их в плагиате, в том числе в области изучения древнехорезмийского языка. Он отметил, что в 1936 г. татарский ученый С.А. Алимов обнаружил в городе Астрахани копию «Рисала Джамал ад-Дина 'Имади»<sup>231</sup> и передал ее в Институт востоко-

<sup>228</sup> Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / перевод и комментарии под редакцией академика И.Ю. Крачковского. М., Л., 1939. С. 5.

<sup>229</sup> Цыганкова Е.Г. Очерк истории востоковедческих учреждений в Харькове в 20–30-е годы XX в. // Висник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. Збірник наукових праць. 9 (2008). С. 16.

<sup>230</sup> *Zaki Velidi-Togan A. Ibn Fadlan's Reisebericht // Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band 24/3. Leipzig, 1939. О Тогане см.: Bergdolt F. Der geistliche Hintergrund des türkischen Historikers Ahmed Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren. Berlin, 1981.*

<sup>231</sup> «Рисалат ал-алфаз ал-хваразмийа аллати туджад фи Кунйат ал-мабсут» Джамал ад-Дина ал-'Имади – это словарь хорезмского языка, обнаруженный Сабиром Алимовым (1872–1938), учителем арабского языка в Астрахани, нанятого Институтом востоковедения между 1936 и 1938 гг. для сбора восточных рукописей в районе Астрахани. Он вы-

ведения в Ленинграде. Впоследствии «русские ученые С. Волин, А. Фрейман, присвоившие это открытие, в своей публикации 1939 года о хорезмском языке попутно отметили мои исследования, которые я веду с 1927 года, заметив, что «исследования по хорезмийскому языку осуществляются также за пределами России», без указания имени (Записки Института востоковедения, VII, 1939. С. 89, 309, 319), они выдают себя за первооткрывателей памятников этого языка. А. Фрейман в своих последующих публикациях (Советское востоковедение, V, 1948. С. 191–199) полностью приписал этот материал им [т.е. Фрейману и Волину] (...). Они также присвоили «Рихла» Ибн Фадлана, о которой я писал в публикации в начале 1924 года»<sup>232</sup>.

Валиди-Тоган знал русскую традицию востоковедения изнутри и был в близких отношениях с такими известными учеными, как В.В. Бартольд (1869–1930), Н.Ф. Катанов (1862–1922) и И.Ю. Крачковский (1883–1951). Его взгляд и критика советского востоковедения показывает, насколько советская наука была ориентирована на поиск научного приоритета, даже если они просто повторяли то, что их коллеги уже установили. В другом месте Валиди-Тоганом проводится различие между учеными, которые согласились сотрудничать с новым режимом, и теми, кто пожелал остаться верными своим ценностям. Иногда он был слишком подозрительным к своим коллегам, которые остались

---

слал 472 рукописи, некоторые из них, как словарь ал-Андарасфани XII века, имеют большое научное значение. Скорее всего, Тоган знал Алимова лично. См.: *Акимушкин О.Ф.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей в Институте востоковедения АН СССР // Памятники письменности Востока, 1978–79. М., 1987. С. 12, 14; *Прозоров С.М.* Уникальная рукопись биографического словаря хваразмийского автора второй половины XII в. из собрания СПбФ ИВ РАН // Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 354; *Миннуллин Ж.С.* Сабир Гали мулы Алимов // Восточные рукописи: современное состояние и перспективы изучения. Казань, 2011. С. 224–226. Стоит, впрочем, признать, что Институт востоковедения высоко оценил находку Сабира Алимова и выплатил ему серьезную премию в размере 500 рублей! См.: Восточный сектор Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета. Рук. 2392f.

<sup>232</sup> *Velidi-Togan Z.* Documents on Khorezmian Culture, Part 1, Muqaddimat al-Adab, with translation in Khorezmian. Istanbul, 1951. P. 6, footnote 4.

в Советском Союзе, обвиняя их в шпионаже. Например, когда А.Н. Самойлович посетил Стамбул в 1925 г., Велиди-Тоган откровенно обвинил его в шпионаже в пользу Советов, добавив, что Бартольд и Крачковский никогда бы не сделали что-то подобное<sup>233</sup>.

### **Туркменский проект**

В 1934–1939 годах специальная группа в Секторе Средней Азии Института востоковедения составила сборник источников по истории туркмен. Официально этот проект был инициативой товарища Авксентьевского, министра образования (Наркомпроса) Туркменской Советской Республики. В связи с этим Гайк Папаян<sup>234</sup>, ученый секретарь Института, вел активный обмен письмами с Наркомпросом в Ашхабаде. 22 марта 1934 г. Папаян писал в Туркмению:

«По заключенному с Вами договору, Институтом организованы 2 бригады: первая (16–19 в.) под руководством акад. Самойловича и вторая (до 16 в.) под руководством акад. Крачковского. Первая бригада, работа которой должна быть окончена в течение 1934 г., уже полностью включилась в работу – намечены и сданы переводчикам исторические источники. В этой бригаде работает 15 человек. По второй бригаде, работа которой будет вестись в течение 1934 и 1935 гг., также намечены материалы и частично распределены между членами бригады»<sup>235</sup>.

Во время обсуждения проекта иранист Павел Иванов предложил составить список источников и разработал очень большую программу, которая включала около пятидесяти рукописей

---

<sup>233</sup> *Velidi Togan Z. Hâtıralar. Türkestan ve diğer müslüman doğu türkle-rinin millî varlık ve kültür mücadeleleri.* Ankara, 1999. P. 525–527.

<sup>234</sup> Синолог Гайк Папаян (1901–1937) был арестован уже в 1936 г. во время работы туркменского проекта и затем расстрелян. См.: Люди и судьбы: биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991) / под ред. Я.В. Василькова и М.Ю. Сорокиной. СПб., 2003. С. 296–297.

<sup>235</sup> АВ ИВР. Ф. 152. Оп. 1а. №345. Д. 632. Протокол заседания бригады по собиранию материалов к истории Туркмении. Программа работ, смета и переписка с Наркомпросом Туркм. ССР по вопросам написания истории Туркмении. 31 января 1934 – 16 декабря 1934. Л. 24.

на тюрки и фарси. На рабочем совещании академик Крачковский согласился, что список верен с научной точки зрения, но было бы невозможно реализовать эту программу в течение короткого периода времени (половина года для одного тома)<sup>236</sup>. В то же время специалист по тюркской истории Вали Забиров (1897–1937), в то время аспирант в Институте востоковедения, предложил также при изучении этих рукописей собирать все сведения о других мусульманских народах Советского Союза, очевидно, для будущих проектов. Начало было трудным: в то время востоковеды должны были работать интуитивно, «на ощупь»: они обнаружили много исторических текстов, которые, возможно, содержали данные о среднеазиатских народах, но был и риск того, что целые тома были изучены зря.

Проект по изданию восточных источников по истории туркмен предполагал бюджет в размере 11.200 рублей, в том числе расходы на исследование и научные командировки в Ташкенте и Ашхабаде, для копирования и перевода текстов и для их итогового издания<sup>237</sup>. В соответствии с решением Президиума Академии наук СССР все эти расходы покрывались Туркменской ССР.

Молодая республика столкнулась с финансовыми проблемами, денег не хватало, но два тома источников были действительно опубликованы в срок, хотя ряд интересных переводов остался неопубликованным в Архиве востоковедов<sup>238</sup>. Интересно, что даже после публикации первого тома, полностью посвященного средневековой истории конкретной республики, один из авторов А.А. Ромаскевич считал необходимым защитить региональный подход к истории, основанный на убеждении, что среднеазиатские народы жили в тесном взаимодействии<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> АВ ИВР. Ф. 152. Оп.1а. №345. Д. 632. Протокол заседания бригады по собиранию материалов к истории Туркмении. Программа работ, смета и переписка с Наркомпросом Туркм. ССР по вопросам написания истории Туркмении. 31 января 1934 – 16 декабря 1934. Л. 1.

<sup>237</sup> Там же. Л. 17.

<sup>238</sup> АВ ИВР. Разряд 2, опись 6, дело 79, *Волин С.Л.* Материалы (переводы рукописей), подготовленные для сборника «Материалы по истории туркмен и Туркмении». 1939. Т. 1. 48 лл.

<sup>239</sup> Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. М.; Л., 1939. С. 4.

Аналогичный проект по сбору материалов по истории каракалпаков был проведен в 1935 г.<sup>240</sup> Методы, разработанные в Институте востоковедения, оказались успешными: исследовательская группа выявила необходимые источники в очень короткий период времени, а Каракалпакская национальная автономия в Узбекистане заплатила за всю работу<sup>241</sup>. К сожалению, у меня нет дополнительной информации о выпуске этой книги, но ясно, что этот проект был частью серии.

Первые результаты этих публикаций были использованы для составления общих историй народов СССР, а также для написания школьных учебников по мировой истории: ряд документов в Архиве востоковедов указывает, что работы Института должны были быть использованы для этих учебников в конце 1930-х годов. Учебники были предназначены для использования в системе высшего образования и отличались от республиканских исторических повествований, которые начали появляться позже. Для этого в январе 1938 г. был создан специальный Исторический сектор в Институте востоковедения, он объединил всех историков Института и был разделен на две группы: группа Советского Востока (под руководством А.Н. Бернштам) и зарубежного Востока (под руководством М.С. Иванова). Сотрудники сектора не одобряли план работы, спешку, которая влияла на качество работы. Некто Аджан на одном из заседаний так и заявил: «В плане чувствуется несогласованность, сроки повлияют на качество, авторам ничего не ясно. Дело важное, нельзя его комкать. Нужен план, программа и единый стержень для всей работы, обсуждения более деловые. Нет хозяина над всем предприятием. Надо серьезнее провести подготовку»<sup>242</sup>. Другим недостатком была неоднородность научных кадров. Семен Волин отметил плохой

---

<sup>240</sup> Материалы по истории каракалпаков. Сборник. М.; Л., 1935.

<sup>241</sup> АВ ИВР, ф. 152, опись 1а, №448, дело 632.1. Протоколы заседания бригады по изучению истории Каракалпакии: договор и переписка. 22 дек. 1936 г.

<sup>242</sup> Протокол № 1. Заседания Исторического Сектора Института Востоковедения АН от 29-го января 1938 г. Л. 6. // Архив востоковедов ИВ РАН. Ф. 152. Оп. 1а. №590. Д. 632.14. Исторический сектор. Отчет о работе Сектора за 1938 г., протоколы заседаний и стенограмма по обсуждению книги А. Якубовского и Б. Грекова «Золотая Орда». 29 января – 17 декабря 1938 г.

подбор сотрудников: «Климович, Толстов, Тардов не внушают доверия. Работа П.П. Иванова о Шейбанидах откладывается из-за спешных очередных работ. Это жаль»<sup>243</sup>.

Удивительно, что вспыльчивый Семен Волин поместил Климовича и Толстова на один уровень, но, видимо, по разным причинам: Климович не был способен делать филологическую работу, в то время как Толстов был слишком занят и имел четкую политическую позицию. Кроме того, их объединяло активное участие в различных идеологических кампаниях против ислама и против классического востоковедения (Климович) и краеведения (Толстов) в 1920-е годы. Другой сотрудник по фамилии Мочанов выразил сомнения в еще более открытой форме: «Климович – неполноценный кандидат, имеющий несколько антирелигиозных статей и даже не знающий арабского языка»<sup>244</sup>. Обеспокоенность ученых показывает, что политика по расширению штата научных сотрудников привела к приему на работу сотрудников с низкой квалификацией, от которых никто не мог ожидать значимых работ. Это расширение кругов интеллигенции вызвало серьезную критику профессионалов. В то же время высокая скорость политических запросов заставляла специалистов пренебрегать своими научными планами: например, упомянутая выше работа Иванова действительно так и осталась неопубликованной.

Вскоре после публикации источников по истории туркменского народа начался процесс написания общих, «канонизированных» историй среднеазиатских республик. Уже в 1943 г. была опубликована официальная история Казахской республики, с коммунистическим активистом А. Панкратовой (1897–1957) в качестве главного редактора<sup>245</sup>. Во время войны было запланировано составить туркменскую национальную историю с VII в.

---

<sup>243</sup> Протокол № 1. Заседания Исторического Сектора Института Востоковедения АН от 29-го января 1938 г. Л. 6. // Архив востоковедов ИВ РАН. Ф. 152. Оп. 1а. №590. Д. 632.14. Исторический сектор. Отчет о работе Сектора за 1938 г., протоколы заседаний и стенограмма по обсуждению книги А. Якубовского и Б. Грекова «Золотая Орда». 29 января – 17 декабря 1938 г.

<sup>244</sup> Там же.

<sup>245</sup> История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. Алма-Ата, 1943.

до российского вторжения в 1860 г., то есть за классическую эпоху исламской Средней Азии. Эта работа была закончена только в 1952 году<sup>246</sup>; часть книги до XV в. была написана А.Ю. Якубовским, который успел поучаствовать в работе над книгой незадолго до своей кончины. В течение следующих пяти лет на основе переводов источников, выполненных ленинградскими востоковедами, были опубликованы аналогичные сборники по истории республик. В некоторых случаях переводы и исторические монографии были составлены одними и теми же лицами. Эта двухступенчатая подготовка республиканских историй (источники плюс исторический очерк) сыграли решающую роль в определении хронологии, пространства и символов национальных идентичностей вновь созданных советских республик Средней Азии.

### **Семен Волин: непризнанный преемник Бартольда**

Подготовка источниковедческих изданий проводилась рядом востоковедов с мировым именем, но несколько менее известных сотрудников также приняло участие в проектах. Я хочу обратить особое внимание на судьбу одного из них, Семена Львовича Волина (1909–1943). Хотя Волин был очень талантлив и амбициозен, он не был признан выдающимся ученым. Отчасти это было связано с язвительностью его характера, а также коротким периодом времени, который заняла его активная научная работа (пять лет – с 1936 по 1941 гг.). Он был истинным членом ленинградской классической школы востоковедения, имевшим смелость отстаивать свои взгляды в спорах с идеологически подкованными учеными. В то же время Волин интенсивно работал в нескольких группах, занятых в «восточных проектах».

---

<sup>246</sup> Очерки по истории туркменского народа и Туркменистана в VIII–XIX вв. / под редакцией А.Ю. Якубовского. Ашхабад, 1954. Следующая редакция появилась уже в 1957 г. См.: *Агаджанов С.Г.* Роль медиевистов Ленинграда и Москвы в изучении средневековой истории Туркменистана // Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук. 4 (1974). С. 35–36.

Ценный вклад Волина в науку сегодня почти забыт, и нет публикаций, посвященных его научной жизни. К счастью, его автобиография и сопутствующие документы сохранились в Архиве востоковедов в Санкт-Петербурге<sup>247</sup>. Как известно, подобного рода автобиографические рассказы, выполненные по месту работы, как правило, автографы, содержат очень короткие (от одной до трех страниц максимум) сведения об образовании, профессиональной карьере и семье. Нередко представленные данные намеренно искажались или сглаживались, поскольку автор повествования не хотел оглашать определенные аспекты своей личной жизни, даже если такие документы не были предназначены для широкой публики<sup>248</sup>. Согласно его автобиографии, Семен Львович Волин родился в Карлсруэ (Германия) в 1909 г. Год спустя его семья переехала в Санкт-Петербург. В 1917 г. его мать развелась с отцом, который был сотрудником золотодобывающей компании. В 1926 г. отец Волина был арестован и обвинен в участии в «экономический контрреволюции». Таким образом, будущий востоковед стал сыном врага народа. В документе Волин пытался дистанцироваться от своего отца, подчеркнув, что его мать рано развелась, еще когда его отец не был задержан. В 1927 г. Семен Львович начал свое образование сначала на Восточном, а потом на Историческом факультетах Ленинградского университета. Он пишет об этом так: «В Университете я изучал языки – арабский под руководством акад. И.Ю. Крачковского, персидский у профессоров Фреймана, Ромаскевича и Бертельса, турецкий у проф. Дмитриева, узбекский у проф. Малова и Юдахина, занимался также историей Востока у акад. В.В. Бартольда, учеником которого я себя считаю, т.к. историей Востока вообще и его трудами в частности увлекался еще будучи в средней школе. Во время пребывания в Университете я принимал участие в работах,

---

<sup>247</sup> [Волин С.Л.] Автобиография. Лл. 12–13 // АВ ИВР. Ф. 152, опись 3, №131.

<sup>248</sup> Например, татарский филолог Джавад Алмаз (1916–1979) полностью сменил место своего рождения и сведения о семье, чтобы избежать репрессий. См.: *Әхметҗанов М. “Миңа тигән зәһәр жилләр...”* Тел галиме Жәвад Алмазның тормыш юлы, фәнни мирасы // Безнең мирас. №2. Февраль 2015. 68–69 б.

оставшихся незаконченными, по переизданию Радловского словаря турецких наречий»<sup>249</sup>. Столь серьезный образовательный фон, намеренно подчеркиваемый Волиным, обещал успешную карьеру в науке, но уже в 1929 г. Семен Львович был исключен из университета за то, что скрывал расстрел своего отца при заполнении вступительных документов в университет. После исключения он отправился в Ташкент, где проработал в качестве архивариуса с 1930 по 1933 гг. В автобиографии Волин пишет, что в Ташкенте он разочаровался в востоковедении. Затем он отправился в Донбасс, где работал в качестве металлурга до 1935 г. В 1936 г. он вернулся в Ленинград, где продолжил свою пролетарскую карьеру.

Тем не менее в Ленинграде Волина взяли на работу в Институт востоковедения, где он переводил арабские и персидские источники, но только потому, что ему нужны были деньги. Возможно, кто-то из института пригласил Волина принять участие в программе по изданию источников. Институт востоковедения нуждался в Волине, потому что не хватало специалистов, которые бы хорошо знали несколько восточных языков и исламскую рукописную традицию. Поиски сотрудников нашли свое отражение во втором пятилетнем плане. Согласно этому документу, администрация института не смогла объединить «вокруг Института большую группу востоковедов, из которых многие являются весьма ценными специалистами, но научно-исследовательской работой занимаются мало. Собрание этих сил вокруг Института является важнейшей задачей при выполнении второй пятилетки»<sup>250</sup>.

Позиционирование Волина в качестве ученика и преемника Бартольда имело решающее значение в его отношениях с коллегами по институту. Даже в пору идеологических гонений академик В.В. Бартольд (ум. в 1930 г.) оставался непререкаемым авторитетом для востоковедов как внутри, так и вне Советского

<sup>249</sup> *Волин С.Л.* Автобиография. Л. 12 // Ф. 152. оп. 3. №131. Волин Семен Львович. Фев 1936 – 5 июля 1941 г.

<sup>250</sup> Проект введения к наметкам пятилетнего плана ИВ Академии наук СССР. Л. 6 // Ф. 152. Оп. 1а. № 293. Д. 212. Планы научно-исследовательской работы ИВ на 2-ю пятилетку 1933–1937 гг. Том 1.

Союза. Быть последователем не обязательно означало следовать методологическим подходам и взглядам. А.Ю. Якубовский, чьи коммунистические взгляды и важный вклад в создание республиканских историй в Средней Азии хорошо известны, часто рассматривается в качестве преемника Бартольда в области туркестановедения, хотя он придерживался взглядов, противоположных региональному подходу Бартольда.

Два «новых Бартольда», Волин и Якубовский, стали конкурентами и непримиримыми противниками. Например, в 1938 г. Волин выступил с яростной критикой книги Якубовского по истории Золотой Орды. Якубовский даже попросил Волина быть более цивилизованным в своих критических замечаниях. Большие амбиции Семена Волина не были поддержаны его коллегами<sup>251</sup>. Возможно, его происхождение и большие притязания в научных кругах проложили путь для репрессий: 5 июля 1941 г. он был приговорен к ссылке и отправлен в Сибирь, где и умер. Некоторые из его работ были опубликованы после его смерти, без упоминания имени автора.

Филологические работы Волина способствовали в значительной мере продолжению традиций дореволюционного и советского востоковедения в Санкт-Петербурге/Ленинграде. Волин был задействован в проекте издания материалов по истории Золотой Орды, собранных востоковедом Тизенгаузенем<sup>252</sup>. Детальная работа Волина по подготовке к изданию персидских

---

<sup>251</sup> Заседания исторического сектора: обсуждение книги проф. А.Ю. Якубовского «Золотая Орда». Л. 50 // АВ ИВР. Ф. 152, опись 1а, № 590, дело 632.14.

<sup>252</sup> Барон В.Г. Тизенгаузен (1825–1902), сотрудник Археологического комитета в Санкт-Петербурге, составил выдержки из средневековых мусульманских историографических рукописей, касающихся Золотой Орды. Тизенгаузен планировал опубликовать внушительное число источников в оригинале с русским переводом в четырех томах. Но до смерти графа С.Г. Строганова, его спонсора и председателя Археологической комиссии, Тизенгаузену удалось опубликовать только первый том, который содержал арабские источники (1881). До настоящего времени это издание остается настольной книгой для каждого ученого, интересующегося средневековой историей Евразии. Все остальные материалы, частично переведенные на русский язык, частично в оригинале, остались

источников имела символическое значение, поскольку Волин выполнил долг российской науки: том источников, собранных Тизенгаузеном, ждал издания уже несколько десятилетий.

В течение нескольких лет в конце 1930-х годов Семен Волин перевел и прокомментировал фрагменты рукописей для различных сборников. Только два сборника увидели свет до Второй Мировой войны (материалы Тизенгаузена и туркменский сборник), в то время как один проект так и остался незавершенным. Археолог А.Н. Бернштам (1910–1956) собрал нескольких ленинградских востоковедов, в том числе С. Волина и А. Беленицкого (1904–1993), чтобы перевести на русский язык исторические источники, в частности, источники по истории Таласской долины. Идея создания такого сборника была связана с нуждами археологов: выявление древних поселений требовало составления топографических списков и описания мест по арабским и персидским источникам. Волин занялся составлением краткого описания нового проекта; эта задача рассматривалась как продолжение сборников по истории туркменского народа. Этот проект был назван «Арабские, персидские и тюркские авторы об истории киргизов и Киргизии в IX–XVI вв.»<sup>253</sup>. Этот предварительный план работы не имеет даты, но, скорее всего, относится к началу 1940-х годов, то есть до ареста Волина.

Идея проекта была очень похожа на туркменский проект. Это была попытка создать как можно более полное собрание исторических сведений об отдельном народе Средней Азии. Даже сами источники были более или менее одинаковые. Волин понимал сложность национального подхода к истории Средней Азии и предложил различать две категории источников:

---

в виде рукописей в архиве ученого. Необходимость опубликовать эти ценные выдержки из восточных рукописей уже обсуждалась в 1911 г., когда семья Тизенгаузена передала его документы в архив Азиатского музея в Санкт-Петербурге. Обработка и описание архива ученого были возложены на ираниста А.А. Ромаскевича. Последний, однако, не закончил эту работу, скорее всего из-за революции и тяжелых условий для научной работы в последующие годы.

<sup>253</sup> Проспект работы «Арабские, персидские и тюркские авторы об истории киргиз и Киргызстана в IX–XVI вв. 2 л. // АВ ИВР. Ф. 93, опись 1, № 32.

1) источники по истории народов, называемых киргизами на Енисее; 2) источники по истории киргизов на территории современного Северного и Южного Кыргызстана. Этот план нашел поддержку властей, потому что государство руководствовалось концепцией автохтонности; то есть власти были заинтересованы в поддержке теории, что народы Средней Азии всегда проживали на современной территории<sup>254</sup>. Тем не менее, эта книга не была закончена из-за войны и гибели Волина в лагере. Правда, было предложено включить работу Волина в один из сборников Института материальной культуры в Ленинграде, но после ареста Волина эту статью не стали печатать. Она увидела свет только в 1960 г. благодаря усилиям казахского историка Сапара Ибрагимова<sup>255</sup>.

### Евгений Бертельс и публикация «Джами' ат-таварих»

Евгений Бертельс (1890–1957) получил образование музыканта, затем изучал юриспруденцию, но в конце концов стал всемирно известным иранистом. Бертельс изучал восточные языки в Петроградском университете, который он окончил в 1920 г. В том же году Е.Э. Бертельс начал свою службу в Азиатском музее (позже Институт востоковедения). В течение 1930–1950-х годов Бертельс стал ключевым специалистом в советской иранистике, чье имя регулярно появлялось в восточных проектах того времени. После непродолжительных тюремных заключений из-за своего происхождения в 1920–1930-х годах Евгений Эдуардович стал очень лояльным к партийной идеологии человека. Член-корреспондент Академии наук с 1939 г., Бертельс сумел организовать несколько важных восточных проектов

---

<sup>254</sup> Klejn L.S. Das Phänomen der sowjetischen Archäologie: Geschichte, Schulen, Protagonisten. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1997. P. 75–97; Laruelle M. The Concept of Ethnogenesis in Central Asia: Political Context and Institutional Mediators (1940–50) // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 9, 1 Winter 2008. P. 169–188.

<sup>255</sup> Волин С.Л. Сведения арабских источников IX–XVI вв. о долине реки Талас и смежных районах // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Алма-Ата, 1960. С. 72–92.

в сфере публикации источников, его работы фактически заложили основу для среднеазиатской иранистики. С другой стороны, из-за страха перед репрессивной машиной Бертельс сыграл двусмысленную роль в судьбе некоторых своих коллег в конце 1930-х годов. Например, в 1938 г. во время допроса Бертельс заявил, что его коллега по Институту Л.Ф. Векслер, участвовавший в проекте издания хроники Рашид ад-Дина, всегда был инициатором и активистом антисоветской пропаганды. Позднее показания Бертельса в способствовали аресту арабиста и кавказоведа А.Н. Генко, скончавшегося в тюрьме НКВД в Ленинграде в 1941 г.<sup>256</sup>

Бертельс сыграл важную роль в организации серии проектов большого политического значения: юбилеи Фирдоуси (1934), Навои (1941), Низами (1937, 1947) и Ибн Сины (1954)<sup>257</sup>, перевод и публикация трудов Са'ди и других персоязычных поэтов, чьи работы были важны для советского определения культуры Советского Востока. 20–30 мая 1934 г. Институт востоковедения и Государственный Эрмитаж совместно провели юбилейную сессию, посвященную Фирдоуси. Специально в связи с этим юбилеем в Государственном Эрмитаже была организована выставка иранского искусства. Целью подобных юбилеев, конференций, публикаций и выставок была демонстрация высокого уровня персидского культурного наследия, очень важного для истории всех среднеазиатских республик, а также Азербайджана. Вопрос о «национальной принадлежности» самого Фирдоуси, разумеется, занимал особое место.

В одной из своих работ Ю.Э. Брегель так описывает эволюцию национализации исламского культурного наследия: «Многие советские работы имели целью показать, что Средняя Азия произвела на свет большое количество великих людей, и список таких людей пополнили все, кто родился в Средней Азии (даже те, кто покинул родину в раннем детстве), кто умер

<sup>256</sup> Генко Г.А. А.Н. Генко – заключенный // Восток. 4 (2004). С. 138–141.

<sup>257</sup> О роли Бертельса в национализации Низами см.: Тамашивили А.О. Из истории изучения в СССР творчества Низами Гянджеви: вокруг юбилея – Е.Э. Бертельс, И.В. Сталин и другие // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. 2. М., 2004. С. 173–198.

там, кто приезжал на какое-то время (подобно тому, как это описывается в местных средневековых агиографических рассказах), и зачастую также те, что жили в соседних странах, особенно в Иране. Эта тенденция включить Иран в поиски «великих предков» особенно усилилась после Второй мировой войны, когда все персидские поэты и писатели (некоторые из которых жили в Южном Иране и никогда не приближались к границам Средней Азии) попали в список как таджики. Позже эти заявления были несколько скорректированы, и среднеазиатские историки начали говорить об «общем культурном наследии» народов Средней Азии и Ирана. С другой стороны, такой подход дополнялся внутренними спорами между республиками, каждая из которых хотела присвоить часть среднеазиатского культурного наследия. Достаточно сказать здесь о «приобретении» узбеками Навои (вместе с чагатайским языком), чему другие среднеазиатские турки навряд ли были рады. Таким же образом казахи пытались «приобрести» ал-Фараби»<sup>258</sup>. Некоторые исторические источники, правда, было сложнее национализировать. В этом случае применялась такая интерпретация: заявлялось, что эти труды важны для советской истории, в особенности для истории советской Средней Азии. Мировая история, созданная Рашид ад-Дином, была одним из таких источников, поскольку, как заметил еще Бартольд, его труд является обширной исторической энциклопедией, подобной которой не было ни Западе, ни на Востоке в эпоху Средневековья<sup>259</sup>.

Фазлуллах Рашид ад-Дин родился в Хамадане (Восточный Иран) в 1247 г. и был казнен в Тебризе в 1318 г. Списки его работы распространены по всему мусульманскому миру. Они были широко известны в Средней Азии и в Поволжье, где в начале XVII в. был создан перевод его работы на поволжский тюрки<sup>260</sup>. Его хроника «Джами' ат-таварих» посвящена истории монголь-

---

<sup>258</sup> *Bregel Y.* The Role of Central Asia in the History of the Muslim East (Occasional Paper 20, Institute of Asian and African Affairs, Hebrew University of Jerusalem). New York, 1980. P. 2.

<sup>259</sup> *Barthold W.* Turkestan down to the Mongol Invasion. L., 1968. P. 46.

<sup>260</sup> *Hofman H.F.* Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey. Section

ской династии Ильханидов в Иране и состоит из нескольких томов. Первый том, известный как «Та'рих-и Газани», является историей монголов с ранних легендарных времен до правления Газан-хана (1271–1304). По мнению ираниста Джозефа Бойла, во втором томе своей работы Рашид ад-Дин «поставил перед собой цель написания общей истории всех евразийских народов, с которыми имели дело монголы. Начиная с Адама этот том содержит историю доисламских правителей Персии, Пророка Мухаммада и халифата, турок, затем китайцев, иудеев, франков и их императоров и пап, историю Индии и подробный рассказ о Будде и буддизме»<sup>261</sup>. Долгое время последний, третий том сочинения «Шу'аб-и панджгана» считался утерянным, пока в 1927 г. уникальную рукопись работы не обнаружил в Стамбуле удачливый Заки Валиди-Тоган<sup>262</sup>.

Очевидно, что такая большая работа не была под силу одному человеку. Рашид ад-Дин использовал административный ресурс, будучи вазиром хана: он привлек документы ханской канцелярии и собрал коллектив ассистентов, помогавших ему с собиранием материала. Один из этих людей, Абу-л-Касим б. 'Али б. Мухаммад ал-Кашани, в своей хронике «Та'рих-и Ульджайту» даже приписывает себе авторство всего «Джами' ат-таварих». «Та'рих-и Ульджайту» так и не была опубликована в России, но работа Рашид ад-Дина всегда была в центре исследовательского интереса. В 1980 г. в критическом издании второго тома хроники Рашид ад-Дина азербайджанский востоковед Абдулкерим Али-Заде (1906–1979) охарактеризовал Рашид ад-Дина как философа и правоведа своей эпохи, а также реформатора. Более того, Али-Заде связал советский Азербайджан с Рашид ад-Дином, заявив, что его жизнь, карьера, постоянное место жительства и место работы в качестве сахиб-дивана были прямо связаны с Азербайджаном. Основная часть жизни Рашид ад-Дина прошла в Азербайджане, где он якобы написал все свои работы на различные научные темы и где он занимал важные

<sup>261</sup> Boyle J.A. Rashid ad-Din: the First World Historian // Iran 9 (1971). P. 21.

<sup>262</sup> Togan A.Z.V. The Composition of the History of the Mongols by Rashid ad-Din // Central Asian Journal VII/ 1–2. P. 60–72.

позиции при илханидском дворе. Али-Заде даже не исключает возможности, что Рашид ад-Дин «имел тюркские корни, поскольку персидские и тюркские авторы писали по-персидски, и сложно установить их этническую принадлежность»<sup>263</sup>. В Советском Союзе идея перевода и изучения крупнейшей персоязычной исторической хроники «Джами' ат-таварих» была частью более широкого замысла: изучения Советского Востока. Большинство южных территорий бывшей Российской империи было частью исламской цивилизации и находилось под сильным влиянием арабской и персидской культур. Например, невозможно изучать Азербайджан или Узбекистан без знания персидской литературной традиции. Более того, со времен «равного» договора между Советским Союзом и Иранской республикой в 1921 г. Советы по-прежнему пытались экспортировать революцию в Иран. В межвоенный период характер советско-иранских отношений был достаточно дружелюбным, изменившись позднее из-за прогерманской ориентации иранского правительства.

Ленинград был местом, где возносилась хвала дружбе иранского и советского народов. В 1929 г. Государственный Эрмитаж открыл выставку иранского, среднеазиатского и кавказского средневекового культурного наследия. Государственный поворот в сторону изучения Советского Востока в начале 1930-х годов привел к открытию постоянной выставки Отдела Востока в Эрмитаже. Это событие было особенно важно, поскольку зарубежные делегации посещали Эрмитаж, в дополнение к тысячам советских граждан, желавших увидеть персидскую культуру в артефактах и живописи<sup>264</sup>. Евгений Бертельс имел тесные связи с сотрудниками Эрмитажа, открывшими первые выставки

---

<sup>263</sup> Али-Заде А.А. Предисловие // Фазлаллах Рашид ад-Дин. Джами' ат-таварих. Т. 2. Ч. 1. Критический текст, предисловие и указатели А.А. Али-Заде, редакция персидского текста Е.Э. Бертельсом и А.А. Ромаскевичем. М., 1980. С. 3–4. О происхождении Рашид ад-Дина см.: Spuler B. Die Mongolen in Iran. Leipzig, 1939. P. 247–249; Fishel W.J. Azerbaijan in Jewish History // Proceedings of the American Academy for Jewish Research XXII (1953). P. 1–21.

<sup>264</sup> В те же годы советское правительство продавало бесценные артефакты за границу: Williams R.C. Russian Art and American Money. Cambridge, 1980.

иранского и вообще исламского искусства. Важную роль в организации выставок Эрмитажа сыграл А.Ю. Якубовский, работавший в то время над проблемами восточного феодализма, восточного города и социально-экономических отношений на Востоке. В итоге Якубовский написал несколько работ для выставок восточных предметов в Эрмитаже<sup>265</sup>.

В целом школа иранистики в Ленинграде была очень сильной из-за особого внимания к богатой коллекции восточных рукописей в городских библиотеках и музеях. Е.Э. Бертельс, А.А. Ромаскевич и А.А. Фрейман были главными представителями ленинградской школы классической иранистики в то время<sup>266</sup>. Концентрация высококвалифицированных иранистов в городе сделала возможной проведение третьего международного конгресса персидского искусства и археологии в Эрмитаже в сентябре 1935 г. Это был первый опыт молодого советского востоковедения в организации такого важного мероприятия для ученых со всего мира. Следующий подобный опыт придется только на XV Международный конгресс востоковедов, проходивший в Москве в 1960 г. Помимо тезисов конференции, оргкомитет Конгресса в лице директора Государственного Эрмитажа И.О. Орбели согласился опубликовать несколько книг на фарси и на русском о персидской поэзии, миниатюрах и искусстве. Основной целью этих мероприятий являлось усиление симпатий Ирана в отношении Советского Союза, в котором очень серьезное внимание уделялось персидскому наследию<sup>267</sup>.

<sup>265</sup> Якубовский А.Ю. Культура и искусство Средней Азии. Путеводитель по выставке. Л., 1940; *Его же*. Среднеазиатские собрания Эрмитажа и их значение для изучения истории культуры и искусства Средней Азии до XVI в. // Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. 2. Л., 1940. С. 7–24.

<sup>266</sup> Общий обзор развития иранистики в Ленинграде: *Atkin M. Soviet and Russian Scholarship on Iran // Iranian Studies, vol. 20, no. 2/4, Iranian Studies in Europe and Japan (1987). P. 223–271. Ср.: Petrushevskii I. P. History of Iranian Studies // Fifty Years of Soviet Oriental Studies (Brief Reviews). Moscow, 1968.*

<sup>267</sup> Рукописный архив Государственного Эрмитажа. Фонд 1, опись 17, дело 275/284, том 1. Документы о подготовке к Третьему международному конгрессу по иранскому искусству и археологии, 1934–1935. Лл. 11, 26.

В таком контексте в 1936 г. родилась идея проекта по изданию первого тома «Джами' ат-таварих». Автором этого проекта был Е.Э. Бертельс. Скорее всего, эта идея обсуждалась уже на Конгрессе иранистов осенью 1935 г., но в архивных источниках об этом ничего нет. Впервые о переговорах об издании Рашид ад-Дина мы узнаем из документов января 1936 г. об изготовлении копии рукописей хроники, хранящихся в разных библиотеках мира. Перед тем как перейти к деталям, позволю себе привести здесь почти полностью текст проекта, сохранившийся в Архиве востоковедов:

«Докладная записка о критическом издании и комментированном переводе персидской исторической рукописи начала XIV в. Рашид ад-Дина.

Рукопись Рашид ад-Дина, составляющая около 100 печ. листов восточного текста, является первоклассным источником во всей персидской историографии. Вышедшая в свет в начале XIV века, она содержит богатейший материал, так как автор поставил себе целью дать свод исторических сведений обо всех народах от Атлантического до Тихого океана. Наряду с историей монголов здесь представлен обширный материал по истории Ирана, Индии, Китая, турецких народов, франков, евреев и т.д. К сожалению, известные европейским ориенталистам рукописи, которых насчитывается всего лишь 4–5 экземпляров, крайне разноречивы, изобилуют позднейшими вставками, искажающими содержание утраченного оригинала, а также ошибками в передаче имен, географических названий, специальными монгольскими, турецкими и иранскими терминами: правовыми, административными, экономическими, политическими и др., содержание которых давно утрачено, и в довершение ко всему этому они написаны с пропуском орфографических знаков и с большим числом неразборчивых слов. Поэтому, несмотря на исключительную научную ценность этого свода летописей, как сам автор назвал свой труд, и огромный интерес, который он вызвал к себе со стороны ученых разных стран прошлого и текущего столетия, все же до сих пор он остается для востоковедов недоступным историческим памятником. Между тем, если бы этот летописный свод вошел бы в полном объеме в научный

оборот, он пролил бы новый свет на целые эпохи и открыл бы новые, еще неизвестные нам страницы в жизни разных народов. Можно без преувеличения сказать, что если бы критическая работа по исследованию этой рукописи с одновременным комментированным переводом была бы завершена, этот труд означал бы величайшую победу международного значения не только с точки зрения преодоления трудностей, с которыми сопряжены научные изыскания, но, главным образом, с точки зрения того неисчерпаемого материала, который далеко расширил бы наши знания по истории народов Ближнего Востока, Западной Европы, Китая, Индии и произвел бы переворот даже в тех знаниях, достоверность которых ныне не вызывает сомнения. По грандиозности плана, обширности материала, по объему работ, характеру научных задач и общему значению для востоковедения исследование и издание с переводом рукописи Рашид ад-Дина принадлежит к числу крупнейших исторических событий в науке.

Первая попытка издания труда Рашид ад-Дина была предпринята более 100 лет тому назад французским ученым Катрмером, который из всей задуманной серии выпустил всего лишь два тома в 1836 г., с текстом и переводом. Надо было после этого ждать 75 лет, прежде чем в той же самой стране в 1911 году вышел еще один том текста в издании Блоше, но на этот раз уже без перевода. Из русских ученых критическим исследованием рукописи Рашид ад-Дина занимался в середине прошлого столетия лишь проф. И.Н. Березин, задумавший издать и перевести всю историю монголов, но выпустивший в свет текст и перевод введения о турецких и монгольских народах (всего 2 тома). Таким образом, за истекшее столетие, начиная с 1836 г., было предпринято только три попытки, но они не могли не окончиться более чем скромными результатами, потому что инициаторами и исследователями были одинокие ученые, принимавшиеся за такой труд, который превосходит индивидуальные силы и требует одновременных совместных изысканий многих ученых. Если в 19 веке и даже в начале 20-го века труд названных выше ориенталистов не вызвал достойных продолжателей, которые откликнулись бы на призыв первых пионеров и объединенными

силами завершили бы начатое дело, в настоящее время, в период кризиса капитализма и упадка иранистики, вряд ли возможны на Западе даже самые попытки в этом направлении.

Тем более поэтому пионерами на этот раз должны выступать советские ученые, которые, в отличие от их буржуазных предшественников, могут приступить к исследованию труда Рашид-ад-Дина не так, как ранее, по доброй, ни к чему не обязывающей инициативе отдельного, случайно заинтересовавшегося ученого, а в порядке выполнения государственного задания, с точным утвержденным планом работы, при объединенном участии всех специалистов, могущих быть полезными этому делу, и с полным сознанием ответственности перед государством за выполнение плана. Не говоря уже о том, что одно лишь критическое издание текста вместе с комментированным переводом сразу подняло престиж советской иранистики, которая по праву заняла бы первое место на международной арене, вместе с тем ни одна страна не заинтересована в изучении труда Рашид ад-Дина в такой мере, как СССР. Богатейшие сведения по истории монголов, о турецких народах Средней Азии, о Кавказе, Сибири, по истории Золотой Орды – все это в первую очередь представляет интерес для советских ученых. Поэтому, хотя расходы и достигают значительной суммы, в сравнении с научными результатами они ничтожны. Помимо того, что исследование вооружит наших ученых большим опытом и навыками работы над первоклассными и капитальными трудами, изданная рукопись возместила бы все издержки. По приблизительным данным, для библиотек всех стран и среди отдельных иностранных ученых могло бы быть продано около 1.000 экземпляров изданной рукописи. Если каждый полный комплект рукописи из 3-х томов считать по 100 зол. рублей, то это составит 100.000 зол. руб.

Силами советских ученых работа по исследованию рукописи Рашид ад-Дина выполняема в течение 6-ти лет, сверх плана обычных занятий. Четыре кабинета Института востоковедения: Иранский, Среднеазиатский, Монгольский и Кавказский выразили единодушное мнение о скорейшей подготовке и организации этого серьезного дела. Если в середине XIX века русский проф. Н.И. Березин при чрезвычайно низком уровне тогдашней

науки в изучении источников более или менее удовлетворительно для своего времени издал около 10 печ.л. текста с переводом, то в настоящее время советская наука имеет и более значительное число востоковедов и среди них более подготовленных, чем почти 100 лет тому назад. Для руководства всей работой предполагается создать редакционную коллегию в следующем составе:

1. Е.Э. Бертельс
2. А.А. Ромаскевич                      иранисты
3. Ак. А.Н. Самойлович                по чагатайскому тексту и для научного руководства по вопросам тюркских народов.
4. Ак. И.Ю. Крачковский            для арабского и персидского текста
5. Ак. И.А. Орбели                      иранист
6. Чл.-корресп. АН А.А. Фрейман    иранист
7. А.Ю. Якубовский                    для исторических изысканий по истории монголов и тюркских народов
8. Чл.-кор. АН Н.Н. Поппе
9. В.А. Казакевич                    для исследований по монгольской терминологии и истории монголов
10. Г.В. Шитов                         иранист, ученый секретарь Ред. коллегии

Для научно-технической работы в редколлегии предполагается привлечь сотрудницу Иранского кабинета Л.Ф. Векслер. Сверх этого имеется в виду участие около 10 человек опытных переводчиков иранистов, хорошо знающих персидский язык. Таким образом, трудности, которые для указанных выше одиноких исследователей были главным препятствием из-за невозможности соединения в одном лице знаний по монгольской, арабской, турецкой и иранской терминологии, а также по истории разных племен и народов Востока, вполне преодолимы совместными изысканиями ученых разных специальностей и их общей довольно значительной численностью, как этого требуют размеры рукописи. Для руководства всей работой дирекция

Института востоковедения назначает своим представителем заведующего Иранским кабинетом, а в помощь ему ученого секретаря того же Кабинета и одного научно-технического сотрудника, которые составляют научно-организационный аппарат. (...)

Так как рукопись содержит большой материал по истории монголов и по истории турецких народов Средней Азии, в ее издании будут заинтересованы Монгольская Народная Республика и Узбекская ССР, а потому было бы целесообразно вступить в переговоры с учеными комитетами названных республик, с тем чтобы они со своей стороны материально поддержали этот почин.

В заключение считаю необходимым отметить, что ежегодный расход в сумме 39.850 рублей сравнительно невелик и вполне доступен для бюджета Академии наук СССР в течение 6-ти лет. Результаты изысканий, которые должны раскрыть обширный новый мир прошлой исторической жизни разных народов, так велики, что вряд ли для Академии наук потребовались бы еще какие-либо более убедительные доказательства<sup>268</sup>.

Эта заявка была составлена летом 1936 г. и уже содержала четкое и детальное определение того, как должен выглядеть проект. Поскольку письмо Бертельса имело целью доказать необходимость проекта и получение денег от правительства, этот документ был направлен в Президиум Академии наук СССР, где и решалась судьба проекта. Проект Бертельса по публикации хроники Рашид ад-Дина в форме, изложенной в документе, кажется скорее его личной, чем коллективной, инициативой, поскольку он должен был доказать, почему именно этот исторический источник требует особого внимания и будет полезен советскому государству. В любом случае, весь проект родился в контексте проведения Конгресса персидского искусства и археологии, хотя Бертельс и не ссылается на него напрямую.

---

<sup>268</sup> *Бертельс Е.Э.* Докладная записка о критическом издании и комментированном переводе персидской исторической рукописи начала 14 в. Рашид ад-Дина. Л. 34–39 // Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а. № 451. Д. 633. План, смета, протоколы заседаний, докладные записки и переписка по изданию «Истории Рашид ад-Дина». 1 января 1936 – 29 января 1936 г.

Заявка Бертельса является классическим примером советских восточных проектов и интересна с нескольких точек зрения. Эта заявка отражает несколько моментов, имеющих также в других официальных документах Академии наук в начале 1930-х годов. Важность этого труда для истории Ирана, Азербайджана, Средней Азии и Монголии была освещена во введении к первому тому, написанному И.П. Петрушевским: хроника Рашид ад-Дина могла быть использована для написания истории советских народов, а также для усиления советского политического влияния на мусульманский мир через престиж и объем информации, содержащийся в рукописи. Тем не менее, надо оговориться, что никто не пытался использовать Рашид ад-Дина в качестве символа одной из республик.

Проект, безусловно, является примером группового характера научной работы (в свете второго пятилетнего плана Института востоковедения на 1933–1936 гг.). Эта работа стала настоящей школой для нового поколения ленинградских востоковедов, работавших вместе со специалистами дореволюционной закалки. Интересно, что работа по изданию Рашид ад-Дина не была включена во второй пятилетний план Института, и ученые вынуждены были комбинировать эту сложную работу с текущими задачами. Республики, заинтересованные в информации хроники Рашид ад-Дина, должны были платить по счетам. Но Бертельс должен был уверить правительство в том, что с финансовой точки зрения работа по изданию хроники будет тоже успешной. Он знал, что отсылка к валюте является важным аргументом для чиновников.

Наконец, Бертельс заявляет о безусловном превосходстве советской науки, в то время как иранистика в буржуазном мире переживает кризис. Бертельс пишет, что эта беспрецедентная инициатива была не по силам капиталистическим обществам, но вполне реализуема в стране победившего социализма, нуждающейся в знании об истории советских народов. Эта антиимпериалистическая и антизападная риторика уходит корнями к С.Ф. Ольденбургу, который «уже в 1896 г. говорил о неспособности европейцев понять или «даже пытаться понять» жизнь в Азии». К 1930-м годам Ольденбург выступил с критикой

европейского востоковедения в прошлом и настоящем, в том время как «советский режим вырабатывал новую науку не-европейских народов, свободную от европоцентричных предубеждений и стереотипов»<sup>269</sup>.

Бертельс по себе знал репрессивную машину Сталина, поэтому он понимал, что ошеломительный успех предприятия должен быть гарантирован не простой «доброй волей», а скорее прямым государственным заказом для ученых «с полным сознанием ответственности перед государством за выполнение плана». Конечно, эти слова были написаны вынужденно и идут вразрез с элементарной академической свободой, они точно характеризуют ситуацию в советской науке того времени. Хотя А.А. Арсланова считает подобные ремарки лишь «духом времени»<sup>270</sup>, мне кажется, что это показатель более глубоких процессов.

Вслед за черновиком проекта последовал другой документ Бертельса от января 1936 г., требовавший 1) выявить и расшифровать социальную терминологию в тексте рукописей и создать терминологический словарь; 2) использовать опыт Катермера, Березина, Блоше и других востоковедов в работе над изданием; 3) изучить другие восточные тексты по монгольской истории; 4) получить специальное решение Президиума Академии наук с поддержкой проекта; 5) опубликовать статью о проекте изучения Рашид ад-Дина в Советском Союзе; 6) проанализировать арабские и чагатайские переводы хроники; 7) получить фотокопии первого тома хроники из зарубежных стран<sup>271</sup>. Старые переводы на поволжский тюрки не были учтены в работе, поскольку они не содержали весь текст хроники.

Смета расходов ясно показывает, что идея перевода и публикации средневековой хроники была не просто научной программой: это было политическое событие. Бертельс расписал

---

<sup>269</sup> Tolz V. Op. cit. P. 95.

<sup>270</sup> Арсланова А.А. Остались книги от времен былых... Казань, 2002. С. 122.

<sup>271</sup> План работы по изданию и комментированному переводу истории Рашид ад-Дина. Л. 1 // АВ ИВР. Ф. 152, надпись 1а, № 451, дело 633. План, смета, протоколы заседаний, докладная записка по изданию «Истории Рашид ад-Дина». 1 января 1936 – 29 января 1936.

порядок работы на пять лет с 1 января 1936 г. по 1 января 1941 г., но в реальности затея потребовала более сорока лет для реализации.

После подтверждения в Президиуме Академии наук (скорее всего во второй половине 1936 г.), правительство было заинтересовано следить за ходом работы. Поэтому в 1937 г. Е.Э. Бертельс и А. Ковалевский опубликовали две заметки о проекте перевода хроники Рашид ад-Дина<sup>272</sup>. Бертельс подчеркнул, что только в СССР это проект может быть успешным, поскольку партия, правительство и Президиум Академии наук уделяет серьезное внимание истории советских народов. Сложности решались обильным финансированием, получение копий рукописи из Лондона, Парижа, Стамбула и Ардебиля, а также коллективными усилиями специалистов по истории и лингвистике исламского и тюрко-монгольского народов<sup>273</sup>.

Общий бюджет проекта за 1936–1941 гг. составил 239 105 советских рублей и 500 золотых рублей<sup>274</sup>. В 1936 г. один американский доллар стоил 1,15 рублей. Огромный бюджет коллективной работы привел к борьбе за ресурсы: в частности, разгорелся финансовый конфликт из-за консультаций монголиста Казакевича. Во время отпуска его попросили проконсультировать членов проекта. В своем заявлении он интеллигентно пожаловался, что никто ему так и не заплатил за эту работу. К тому же он добавил, что в монгольском кабинете Института востоковедения, где работал Казакевич, были чрезвычайно заинтересованы в издании Рашид ад-Дина и даже якобы сама инициатива проекта во многом исходила из самого Монгольского кабинета<sup>275</sup>.

---

<sup>272</sup> *Бертельс Е.Э.* Подготовка издания полного текста и перевода «Сборника летописей Рашид ад-Дина» // *Историк-марксист* 3 (1937). С. 222–224; *Ковалевский А.П.* Работа над источниками по истории Восточной Европы и Кавказа в АН СССР // *Историк-марксист* 3 (1937). С. 197–198.

<sup>273</sup> *Бертельс Е.Э.* Подготовка издания. С. 224.

<sup>274</sup> Смета расходов на критическое издание и комментированный перевод персидской исторической рукописи начала XIV в. Рашид ад-Дина, на шесть лет. Л. 3 // АБ ИВР. Ф. 152, опись 1а, № 451, дело 633

<sup>275</sup> Там же. Л. 32.

Несмотря на всю антизападную риторику, проект предполагал широкое сотрудничество со специалистами в Европе, на Ближнем Востоке и в Средней Азии, включая «буржуазных ученых». План работы включал изготовление фотокопий в Национальной библиотеке в Париже и в Британском музее, командировки в Иран и Турцию с целью поиска рукописей, а также в Ташкент и Самарканд для работы с персидскими и чагатайскими текстами. Дважды Иранский кабинет Института востоковедения просил Президиум Академии наук помочь в международных делах. Во-первых, академик Самойлович и Бертельс попросили три тысячи французских франков и пятьдесят семь британских фунтов для копирования французских и английских рукописей. Во-вторых, одна ранее неизученная рукопись хроники Рашид ад-Дина была привезена в Ленинград в мае 1936 г.: иранская дипломатическая делегация привезла эту копию на выставку персидского искусства в Государственном Эрмитаже. Эта рукопись, несмотря на позднюю дату переписки (1595–96) была переписана с хорошего оригинала и передавала все имена в правильной транслитерации. Ленинградские специалисты с удивлением обнаружили, что эта рукопись была полной копией первого тома хроники (включая историю об Ульджайту-хане, отсутствующую в других рукописях), включая девяносто восемь миниатюр индийской школы<sup>276</sup>.

Возникла проблема методологического характера: как переводить такой сложный текст на русский язык? Можно ли было переводить древний текст современным языком? Если нет, то какова альтернатива? В ходе одного из первых заседаний редакционного комитета было решено использовать в переводе «буржуазный» русский язык XIX в. и попросить академика Б.Д. Грекова (1882–1953) посоветовать русского историка той эпохи, чей стиль мог бы подойти для перевода. Известный отечественный иранист О.Ф. Акимускин (1929–2010) сообщил мне в интервью, что был выбран стиль русских историков

---

<sup>276</sup> Смета расходов на критическое издание и комментированный перевод персидской исторической рукописи начала XIV в. Рашид ад-Дина, на шесть лет. Л. 15.

В.О. Ключевского и С.В. Соловьева<sup>277</sup>. Если отбросить филологические нюансы в сторону, можно считать, что такое решение не было совпадением или отражением личного отношения Б.Д. Грекова к историкам царской России. Прежде всего, при Сталине произошло возвращение имперской историографии XIX в., в то время как ранним советским историкам, таким как М.Н. Покровский (1868–1932), надолго были отказаны в признании<sup>278</sup>. Такая ситуация была связана с переоценкой роли русского народа в строительстве империи, теперь уже не как «абсолютного зла» в концепции Покровского, а скорее как «старшего брата», помогшего развить колонизованные территории. Мировая история, написанная персидским автором XIV в., теперь должна была заговорить языком классики русской историографии.

Большинство лучших востоковедов и почти все сотрудники Института востоковедения приняли участие в издании и переводе хроники Рашид ад-Дина. Хотя в ходе подготовки работы ученые не имели проблем с финансированием, процесс публикации затянулся из-за Второй мировой войны. До войны, к 1939 г., к изданию был готов только перевод, выполненный иранистом А.К. Арендсом (1893–1977)<sup>279</sup>. Все прочие части работы, включая оригинальный персидский текст, были опубликованы только в 1940-е и 1950-е годы<sup>280</sup>. Два члена редакционного

<sup>277</sup> Интервью с О.Ф. Акимушкиным, Санкт-Петербург, 28 января 2010 г.

<sup>278</sup> Tillet L. *The Great Friendship. Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities*. Chapel Hill, 1969. P. 26–31.

<sup>279</sup> Арендс работал в Институте востоковедения между 1936 и 1942 гг. Как немецкий шпион он был сослан в Нижний Тагил. В 1947 г. Арендс поселился в Ташкенте, возглавил кафедру иранской филологии в Среднеазиатском университете и продолжил публикацию восточных рукописей.

<sup>280</sup> *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей / пер. с персидского Л. Хетагурова, ред. и комм. А.А. Семенова. М., Л., 1952; Т. 1. Ч. 2. М., Л., 1952; Т. 2. Пер. с персидского Ю. Верховского, комм. Ю. Верховского и Б. Панкратова, ред. И. Петрушевского. М., Л., 1960; Т. 3. Пер. с персидского А.К. Арендса, под ред. А.А. Ромаскевича, Е.Э. Бертельса и А.Ю. Якубовского. М., Л., 1946; *Фадл Аллах Рашид ад-Дин*. Джамии' ат-таварих. Т.1. Ч. 1. Критический текст А. Ромаскевича, Л. Хетагурова и А. Али-Заде. М., 1965; *Фадл Аллах Рашид ад-Дин*. Джамии' ат-таварих. Т.3. Критический

комитета (А.А. Ромаскевич и П.П. Иванов) погибли в первые годы войны, а Н. Поппе покинул страну во время оккупации немецкими войсками.

Много позднее, на специальной конференции, посвященной Рашид ад-Дину (Тегеран, 1–16 ноября 1969), А.К. Арендс, один из главных переводчиков рукописи, выступил с докладом по истории изучения «Джами' ат-таварих» в Советском Союзе<sup>281</sup>. Согласно статье, исследовательская группа (включая А.А. Ромаскевича, Л.А. Хетагурова, А.А. Али-Заде, О.И. Смирнова, Б.И. Панкратова и А.К. Арендса) решила начать работу с третьей части первого тома. Причиной тому послужила недоступность сведений этой части для исследователей. В 1939 г. перевод этой части был завершен, но из-за войны материал был опубликован только в 1946 г. (второе издание увидело свет в 1957 г. вместе с критическим текстом)<sup>282</sup>. После войны коллектив исследователей, работавший в то время над изданием и переводом других частей первого тома, изменил свой состав: Семенов заменил умершего в 1957 г. Бертельса. Оставшиеся две части первого тома были опубликованы в 1952 г.<sup>283</sup> Иногда пишут, что советские ученые опубликовали весь текст хроники, но на самом деле проект предполагал издание лишь «Та'рих-и Газани, т.е. первого тома, а не второй части, касающейся Европы, евреев и Индии»<sup>284</sup>. Во введении к публикации первой части первого тома И. Петрушевский признал большое значение труда

---

текст, подготовленный А. Арендсом. Баку, 1957; *Фадл Аллах Рашид ад-Дин. Джами' ат-таварих*. Т. 2. Ч. 1. Критический текст, предисловие и указатели А.А. Али-Заде, ред. персидского текста Е.Э. Бертельса и А.А. Ромаскевича. М., 1980.

<sup>281</sup>Arends A.K. The Study of Rashid ad-Din's Jami'ut-Tawarikh in the Soviet Union / *Central Asiatic Journal: Rashid ad-Din's Commemoration Volume (1318–1968)* vol. 14, nos.1–3 (Wiesbaden, 1970), 40–61.

<sup>282</sup>*Рашид ад-Дин. Сборник летописей*. Т. 3. М., Л., 1946 (второе издание: Баку, 1957); *Фадл Аллах Рашид ад-Дин. Джами' ат-таварих*. Т. 3. Критический текст, подготовленный А. Арендсом. Баку, 1957.

<sup>283</sup>*Рашид ад-Дин. Сборник летописей*. Т. 1. Ч. 1. Пер. с перс. Л. Хетагурова, редакция и комментарии А. Семенова. М., Л., 1952; Т. 1. Ч. 2. М., Л., 1952.

<sup>284</sup> Там же, 55.

Рашид ад-Дина для немусульманских народов, но так и не пояснил, почему остальные части оказались неопубликованными в нашей стране<sup>285</sup>. Это значит, что издатели знали о существовании других частей текста, но не учитывали их, поскольку они не отвечали задаче изучения Советского Востока. Интересно, что оставшиеся части хроники были переведены на немецкий язык Карлом Яном<sup>286</sup> в 1970–80-е годы, поэтому можно думать, что существовало своего рода разделение труда между делом жизни Карла Яна и усилиями советского коллектива востоковедов.

Советские иранисты знали о параллельном проекте издания хроники Рашид ад-Дина чешским востоковедом Карлом Яном (1906–1985). Он защитил свою диссертацию по арабистике в Праге в 1931 г. Его интерес к Средней Азии пробудился благодаря короткой встрече все с тем же Ахмадом Заки-Валиди в Берлине. Заки-Валиди оказал серьезное влияние на научные интересы Карла Яна и стал его другом на всю оставшуюся жизнь<sup>287</sup>. В результате Карл Ян начал работу над хроникой Рашид ад-Дина, поехал в Стамбул в 1934 г., а затем защитил докторскую по первому тому сочинения в Германском университете в Праге в 1938 г.<sup>288</sup> Хотя советская сторона и Карл Ян знали о работе друг друга, они не сотрудничали между собой и не устанавливали контакта. Впервые Карл Ян посетил Советский Союз лишь в 1980 г., когда он путешествовал в Самарканд и Бухару по приглашению Академии наук СССР.

<sup>285</sup> *Петрушевский И.П.* Рашид ад-Дин и его исторический труд // *Рашид ад-Дин. Сборник летописей.* Т. 1. Ч. 1. Пер. с персидского Л. Хетагурова, редакция и комментарии А. Семенова. М., Л., 1952. С. 31.

<sup>286</sup> *Die Geschichte der Kinder Israels des Rashid ad-Din* (Wien, 1973); *Die Frankengeschichte des Rashid ad-Din* (Wien, 1977); *Die Indiangeschichte des Rashid ad-Din: Einleitung, vollständige Übersetzung, Kommentar und 80 Texttafeln* (Wien, 1980).

<sup>287</sup> *Bruijn, J.T.P. De.* "Jahn, Karl Emil Oskar (1906-1985), Czech Orientalist who Specialized in Central Asian History, Persian Historiography, and Turkology," in: *Encyclopedia Iranica*, Online Edition, 15 December 2008, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/jahn-karl-emil-oskar>. Date of visit: 22.04.2012.

<sup>288</sup> *History of Ghāzān Khān. Geschichte Gāzān-Hān's aus dem Ta'rīh-i-Mubārak-i-Gāzānī des Rašīd al-Dīn Fadlallāh b. 'Imād al-Daula Abūl-Hair* (London, 1940).

О.Ф. Акимушкин во время нашего интервью вспомнил несколько нюансов, касавшихся издания Рашид ад-Дина. Текст и русский перевод второго тома, выполненные Л.А. Хетагуровым (1901–1942), считались утерянными в ходе немецкой блокады Ленинграда. К великому удивлению Ю.П. Верховского (1891–1962), одного из переводчиков Рашид ад-Дина, О.Ф. Акимушкин, тогда молодой сотрудник Института, обнаружил рукописи Верховского в одной из комнат Института в 1957 г. И.О. Орбели, директор Ленинградского отделения Института востоковедения РАН, несмотря на сложные отношения с Верховским, принял решение об издании вновь выявленных материалов<sup>289</sup>.

В 1958 г. после смерти А.А. Семенова иранист И.П. Петрушевский занял его место в качестве директора проекта. Русский перевод второй части первого тома и персидский текст первой части были опубликованы при нем в 1960 и 1965 гг.<sup>290</sup> Последняя часть издания текста вышла уже в Баку под редакцией А. Али-Заде в 1980 г.<sup>291</sup> Таким образом, полная публикация «Та'рих-и Газани» в форме, предлагавшейся Е.Э. Бертельсом в 1936 г., не была реализована, поскольку не все русские переводы сопровождались критическим текстом оригинала. В 1971 г. А.К. Арендс писал, что оставшиеся материалы были подготовлены к печати и ждут своего часа для публикации<sup>292</sup>. Насколько я знаю, эти материалы действительно до сих пор ждут в Архиве востоковедов.

Издание «Джами' ат-таварих» было важным достижением в серии советских филологических восточных проектов: мы можем рассматривать публикацию хроники Рашид ад-Дина как фундамент для грандиозной серии публикации источников «Памятники письменности Востока», известной также как

---

<sup>289</sup> *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. 2. Пер. с персидского Ю. Верховского, комм. Ю. Верховского и Б. Панкратова, ред. И. Петрушевского. М., Л., 1960.

<sup>290</sup> Там же. *Фадл Аллах Рашид ад-Дин*. Джами' ат-таварих. Т. 1. Ч. 1. Критический текст А. Ромаскевича, Л. Хетагурова и А. Али-Заде. М., 1965.

<sup>291</sup> *Фадл Аллах Рашид ад-Дин*. Джами' ат-таварих. Т. 2. Ч. 1. Критический текст, предисловие и указатели А.А. Али-Заде, редакция персидского текста Е.Э. Бертельса и А.А. Ромаскевича. М., 1980.

<sup>292</sup> *Arends A.K. The Study of Rashid ad-Din*. P. 51.

«Черная серия» по цвету обложки книг, начиная с 1959 г. Проект Рашид ад-Дина был продолжен не менее амбициозной идеей издания персидского эпоса «Шахнаме». Девять томов (!) были опубликованы между 1960 и 1971 г. под руководством Е.Э. Бертельса. Начало этой серии было положено в связи с XXV Международным конгрессом востоковедов в Москве в 1960 г.

Издание Рашид ад-Дина действительно стало событием общесоюзного значения, символизирующим преемственность от дореволюционных традиций востоковедения в Петербурге к советской системе коллективного труда. Этот труд не был привязан к одной из советских республик (по крайней мере до бакинского издания 1980 г.). Проект совпал и по сути сам генерировал создание нового типа науки, т.е. советского востоковедения. В конце 1950-х и в 1960-е годы молодые ученые уже видели образцы новой науки, на которую им нужно было ориентироваться. Наряду с классиками вроде Бартольда или Крачковского новое поколение теперь имело модель, в которой марксистская идеология сочеталась с филологическими методами.

### **Киргизская группа в Ленинграде**

Киргизский проект был запланирован С.Л. Волиным уже в 1930-х годах (похоже, под влиянием Бернштама). Его план остался актуальным после войны и после сталинской эпохи. В 1954–1957 гг. специальная «киргизская группа» была образована в Ленинградском отделении Института востоковедения. Ученые работали с арабскими, персидскими и тюркскими (позднее также китайскими) источниками по истории киргизского народа в IX–XIX вв. Работа была поручена О.Ф. Акимовскому, З.Н. Ворожейкиной, С.Г. Кляшторному, В.А. Ромодину и М.А. Салахетдиновой. Очевидно, что эта группа была создана с тем, чтобы облегчить написание истории Киргизской ССР, опубликованной в 1956 г.<sup>293</sup> Изначально материалы, подготовленные группой, не предназначались для публикации, а должны были

---

<sup>293</sup> История Киргизии / под ред. М.П. Вяткина, Б.Д. Джамгерчинова, А.П. Окладникова. Фрунзе, 1956.

использоваться в машинописном виде. Первый том материалов с арабскими и персидскими источниками появился лишь в 1973 г.<sup>294</sup> Эти переводы касались только территории Киргизской ССР и не упоминали енисейских кыргызов. Кроме того, особенности монгольской эпохи тоже не учитывались в книге<sup>295</sup>. В технических деталях (переводы, короткие исторические комментарии с библиографией) этот том совпадал с другими изданиями такого рода.

В 1952 г. Киргизская база Академии наук СССР (Академия наук Киргизской ССР с 1955 г.) попросила ленинградских востоковедов помочь в написании республиканской истории<sup>296</sup>. Во Фрунзе, столице республики, было мало специалистов, не было института востоковедения и хранилища рукописей на протяжении всего советского периода. Неизбежно киргизская история должна была быть написана историками Москвы и Ленинграда. Но скорее всего сама эта «просьба» из Фрунзе была инспирирована партийными чиновниками из Москвы. Создание республиканских историй было слишком важным занятием, чтобы оставлять его местным кадрам. В 1952–53 гг. Президиум Академии Наук СССР, высшая научная организация в стране, неоднократно рассматривала киргизский проект и, наконец, решила создать специальную «киргизскую группу» при Институте востоковедения с расчетом сметы в 500 тысяч рублей на пять лет. Проектом сначала руководил М.Ю. Юлдашев, а потом его заменил ленинградский афганист В.А. Ромодин. Рабочая группа включала ряд опытных иранистов, а именно Н.Н. Туманович (1928–2005), О.Ф. Акимушкина и З.Н. Ворожейкину.

---

<sup>294</sup> Материалы по истории киргизов и Киргизии. Т. 1. Фрунзе, 1973.

<sup>295</sup> Разнобой в этнической номенклатуре народов региона разбирается в работах: Barthold W., Hazai G. Kirgiz // *Encyclopaedy of Islam*. 2nd ed. Vol. V (Leiden, 1986), 136; Paul J. *Nomaden in persischen Quellen* // S. Leder, B. Streck (eds.), *Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit* / Hrsg. von S. Leder, B. Streck. Beiträge der 1. Tagung am 11.7.2011 (Halle, 2002) (*Orientwissenschaftliche Hefte* 3; *Mitteilungen des SFB "Differenz und Integration"* 1), 46.

<sup>296</sup> Акимушкин О.Ф. Киргизская группа при Институте востоковедения АН СССР. Страницы истории. 1954–1957 // Материалы по истории киргизов и Кыргызстана. Фрунзе, 2002. С. 310–311.

Члены группы составили короткую записку с описанием целей и структуры проекта. В ней говорится, что проект не предполагает быстрой публикации, готовые тексты должны были распространяться в машинописной форме среди ученых с тем, чтобы познакомить специалистов с первыми результатами работы и обеспечить первый этап написания истории Киргизской ССР<sup>297</sup>. Среди источников для перевода на русский З. Ворожейкина выбрала среднеазиатские части агиографической литературы, хранящейся в Ленинградском отделении Института востоковедения, с тем чтобы осветить процесс исламизации среди киргизов Тянь-Шаня, но с обязательным акцентом на доисламские верования<sup>298</sup>. Это важный факт, поскольку ученые теперь обращались не только к придворной историографии, как это было раньше, но и учитывали отчасти религиозную литературу – исламоведение в форме восточной текстологии продолжало существовать.

Перевод всех арабских, тюркских, персидских и китайских текстов (46 рукописей!) был завершен в 1957 г., а два тома текстов были отправлены в Институт языка, литературы и истории Академии наук во Фрунзе. В 1958 г. ЦК Коммунистической партии в Киргизии, удовлетворенный результатами работы, попросил Б. Гафурова (1908–1977), директора Института востоковедения в Москве, продлить работу Киргизской группы на пять-семь лет, чтобы перевести больше источников. Более того, киргизский чиновник А. Казакбеков попросил издать законченные материалы в Москве, поскольку в издательствах Фрунзе не было арабского шрифта и специалистов по восточным языкам. Казакбеков посоветовал издать книгу до XXV Международного конгресса востоковедов в Москве в 1960 г.<sup>299</sup> К сожалению, мне

---

<sup>297</sup> АВ ИВР. Разряд 2. Оп. 6. № 58. Краткое пояснение к материалам по истории киргиов и Киргизстана. Л. 1.

<sup>298</sup> Там же. Л. 6.

<sup>299</sup> АВ ИВР. Ф. 152, Оп. 1а, №1288, Д. 633.1. Переписка с ЦК КП Киргизии, Институтом истории АН Киргизской ССР о сохранении киргизской группы при ЛО ИВ и издании сборника ее работ. 27 сентября 1958 – март 1959. Л. 2. Письмо Казакбекова датировано 27 сентября 1958 г.

неизвестна причина длительного ожидания публикации: первый том увидел свет только в 1973 г., а китайский том появился лишь в 2003<sup>300</sup>. Очевидно, в данном случае совместная работа не прошла так же слаженно, как в других проектах. Тем не менее, главная цель была достигнута, Киргизская ССР получила республиканскую историю, основанную на первоисточниках. Этот факт дал Гафурову возможность положить конец существованию киргизской группы в 1958 г.: деньги были потрачены, республика получила историю, а местные специалисты начали писать работы на более узкие темы на основе присланных из Ленинграда текстов.

### Казахский проект: завершение программы

Скорее всего, еще до письма Казакбекова Гафуров решил поддержать новый проект в Казахстане взамен киргизской группы: в 1954 г. И.С. Гороховатский, директор Института истории, археологии и этнографии в Алма-Ате, отправил описание киргизского проекта как модель для подобного казахского проекта Д.А. Кунаеву (1912–1993), президенту Академии наук КазССР, ставшему впоследствии генеральным секретарем Коммунистической партии Казахстана<sup>301</sup>. Гороховатский подчеркнул, что изучение восточных источников имеет большое значение для историографии Казахстана<sup>302</sup>. Первая попытка выявить такие источники принадлежит А.А. Семенову, занимавшемуся этим в 1936–37 гг. Гороховатский же заметил, что

---

<sup>300</sup> Материалы по истории киргизов и Киргизии. Т. 1; Т. 2. Бишкек, 2003.

<sup>301</sup> Д.А. Кунаев (1912–1993) возглавлял ЦК КП КазССР в 1960–1962 и вновь в 1964–1986. Этот период стал временем кристаллизации казахского национального самосознания и различных форм национализма.

<sup>302</sup> Объединенный ведомственный архив комитета образования и науки Республики Казахстан (ОВА КОН МОН РК). Ф. 2. Оп. 10. Д. 83. Переписка с Институтом истории, археологии и этнографии по научным вопросам. 1954. Л. 164. Годом позже, в 1955 г., похожее письмо о необходимости востоковедения в КазССР было отправлено И.С. Гороховатским в Президиум Академии наук КазССР.

казахский проект является инициативой Института истории в Алма-Ате (открытого в 1945 г.). Даже если он имел в виду Казахстанскую базу Академии наук, уже существовавшую в 1930-е гг.<sup>303</sup>, необходимо видеть казахский проект в линии других среднеазиатских проектов Ленинграда. В своем письме Кунаеву Гороховдатский отметил, что А.А. Семенов, работавший в туркменской группе в то время, перевел несколько пассажей о казахах из арабских и персидских рукописей XIV в. (к сожалению, без указания наименований этих текстов)<sup>304</sup>. Тем не менее, казахский проект несколько раз закрывался и действовал в 1936–37, 1938–39 и 1946–47 гг. из-за отсутствия специалистов в Алма-Ате и недостаточного финансирования<sup>305</sup>.

В 1946 г. публикация источников по истории КазССР была включена в пятилетний план Института истории, археологии и этнографии в Алма-Ате. Было решено, что первый том будет содержать материалы до XVIII в.<sup>306</sup> Эта сложная задача была доверена А.Х. Маргулану (1904–1985), учившемуся в Ленинграде до Второй мировой войны. Маргулан защитил свою диссертацию в Ленинградском отделении Института востоковедения, но коллеги были невысокого мнения о его работе. Маргулан не смог произвести серьезных результатов по проекту, и он был продлен до 1949 г. Фактически тогда идея провалилась из-за отсутствия монографий по ключевым проблемам.

В 1954 г. Гороховдатский попросил Академию наук СССР обязать киргизскую группу собрать материалы по истории КазССР. Он рекомендовал отправить в Ленинград С.К. Ибрагимова, сотрудника Института истории в Алма-Ате, чтобы

---

<sup>303</sup> *Sievers E.W. Academy Science in Central Asia, 1922-1998 // Central Asian Survey (June–September, 2003) 22 (2/3), 259.*

<sup>304</sup> ОВА КОН МОН РК. Ф. 2. Оп. 10. Д. 83. Переписка с Институтом истории, археологии и этнографии по научным вопросам. 1954. Л. 164. См. Также ремарки о переводах Семенова в докладной записке Вяткина о визите в Алма-Ату в 1940. Вяткин видел эти переводы, но я не смог найти их в архивах. См.: ЦГА РК. Ф. 2057. Оп. 3. Д. 791. Л. 1-4.

<sup>305</sup> ОВА КОН МОН РК. Ф. 2. Оп. 10. Д. 83. Переписка с Институтом истории по научным вопросам за 1954 г. Л. 164.

<sup>306</sup> ОВА КОН МОН РК. Ф. 11. Оп. 1. Д. 7а. Св. 1. Тематический план научно-исследовательских работ Института на 1946 г. Л. 1.

включить его в киргизскую группу<sup>307</sup>. Сапар Ибрагимов, казахский историк, учившийся в Алма-Ате, был командирован в Ленинградское отделение Института востоковедения и действительно стал членом киргизской группы. Эта фигура показывает преемственность нескольких восточных проектов в филологической области. Его собственный проект издания источников о казахах назывался так: «Сборник материалов по истории казахских ханств». Очевидно, что Ибрагимов ориентировался на труд Тизенгаузена с похожим названием как на модель. Около 1958 г. Сапар Ибрагимов изменил свою концепцию и написал общий план издания средневековых письменных источников по казахской истории. Проект назывался «Сборник материалов по истории Казахстана в XIII–XVI вв.»<sup>308</sup>. Согласно этому документу, проект должен был быть завершен к 1958–59 гг., что выглядит нереально. В книге должно было быть две части: переиздание арабского тома источников, подготовленного Тизенгаузеном (первое издание 1884 г.), и оригинальная часть «Казахстан в XIII–XVI вв.». План Ибрагимова включал публикацию нескольких персидских и арабских текстов, но без объяснения конкретных шагов и без упоминания названий сочинений. В 1958 г. только два казахстанских ученых участвовали в проекте – Ибрагимов и Н.Н. Мингулов (в Алма-Ате). Ибрагимов обещал привлечь больше специалистов из Ленинграда, в частности А.Н. Боровкова и Е.А. Беляева.

Чуть раньше, в 1957 г., А.Н. Нусупбеков стал директором Института истории, археологии и этнографии в Алма-Ате и предпринял ряд действий по созданию казахстанского центра классического филологического востоковедения. Фактически такое решение стало результатом XX Съезда Компартии в 1956 г., на котором была озвучена рекомендация открыть новые центры востоковедения в республиках Кавказа и Средней Азии<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> ОВА КОН МОН РК. Ф. 2. Оп. 10. Д. 83. Переписка с Институтом истории по научным вопросам за 1954 год. Л. 165.

<sup>308</sup> ОВА КОН МОН РК. Ф. 11. Оп. 1. Д. 231. Связка 17. План работ по темам, проспект монографии за 1962-1969 гг. Л. 163.

<sup>309</sup> *Шаститко П.М.* Век ушел: сцены из истории отечественного востоковедения. М., 2009. С. 64.

Между 1956 и 1960 гг. Ибрагимов опубликовал ряд коротких переводов источников по политической и социально-экономической тематике<sup>310</sup>, но внезапная смерть прервала его планы. Инициатива, тем не менее, была продолжена В.П. Юдиным, ставшим сотрудником Института истории в Алма-Ате в 1960 г. Юдин возглавил проект по изданию источников и изменил его структуру. Новая программа в большей степени была независимой от Ленинграда. В частности, часть с переизданием Тизенгаузена была изъята<sup>311</sup>, акцент был сделан на исламских, китайских и русских источниках по истории казахских ханств. Эти источники должны были дополнить сведения из томов Тизенгаузена. В 1964 г. была составлена особая «справка», содержащая основные цели нового проекта. Судя по стилю, автором был В.П. Юдин. С тем чтобы показать, насколько этот документ похож на то, что писал когда-то Бертельс, я приведу его текст почти полностью:

«Справка по теме “Сборник материалов по истории казахских ханств в XV–XVIII вв. (извлечения из персидских, тюркских и китайских исторических сочинений и хроник)”».

<sup>310</sup> *Ибрагимов С.К., Краковский В.С.* Махмуд Кашгарский о расселении племен на территории Казахстана в XI веке // Вестник Академии наук КазССР 11 (1958). С. 53–58; *Ибрагимов С.К.* Некоторые источники по истории Казахстана XV–XVIII вв. // Вестник Академии наук КазССР 9 (1956). С. 51–60; *Его же.* Сочинение Мас'уда б. Османа Кухистани «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» // Известия Академии наук КазССР. Серия истории, археологии и этнографии 3/8 (1958). С. 85–102; *Его же.* «Шайбани-наме» Бинаи как источник по истории Казахстана XVв. // Труды сектора востоковедения Академии наук КазССР. Т. 1. Алма-Ата, 1959. С. 190–207; *Его же.* «Футухат-хани» Бинаи как источник по истории Казахстана второй половины XV в. // XXV международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960; *Его же.* Новые материалы по истории Казахстана XV–XVI вв. // История СССР 4 (1960). С. 152–158; *Его же.* К истории Казахстана в XVв. // Вопросы филологии и истории стран советского и зарубежного Востока. М., 1961. С. 172–181; *Его же.* «Михман-нама-йи Бухара» Рузбихана как источник по истории Казахстана XV–XVI вв. // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. Т. 8. Алма-Ата, 1960. С. 152–153.

<sup>311</sup> ОВА КОН МОН РК. Ф. 11. Оп. 1. Д. 288. Св. 21. Справка о причинах упразднения отдела истории сопредельных стран Зарубежного Востока. 1963. Л. 3.

В настоящее время одним из важных направлений советской исторической науки является изучение истории Средневековья. Если вопросы истории Средневековья России являются сравнительно слабо изученными, то эти проблемы для Казахстана изучены вообще из рук вон плохо. Основным препятствием на этом пути было отсутствие источниковедческой базы. Казахи своей письменной истории не имели. Имеющиеся сведения разбросаны в массе источников, написанных в других странах, представителями других народов на различных языках, прежде всего восточных. Имеющиеся переводы к настоящему времени устарели, не отвечают современным требованиям современного востоковедения, незначительны по объему и стали библиографической редкостью. На их основе подлинная история средневекового Казахстана восстановлена быть не может.

Между тем, изучение проблем средневековой истории имеет огромное значение, т.к. дает возможность опровергнуть неправильные мнения и всякого рода спекулятивные измышления определенных кругов за рубежом, которые преследуют вполне определенные политические цели, в частности, по территориальным вопросам.

В связи с этим в план научно-исследовательской работы Института ИАЭ в 1960 г. была включена тема «Сборник материалов по истории казахских ханств». Работа завершена в 1964 г. коллективом исполнителей. В сборник включены извлечения из ряда основных персидских, тюркских и китайских источников, которые и содержат наиболее важные известия по истории Казахстана XV–XVIII вв. В число этих источников входят известные и неизвестные, для изучения истории Казахстана они еще никем не привлекались. В их число входят, например, следующие: «Тарих-и Рашиди», «Бахр ал-асрар», «Тарих-и Кипчаки», «Абдаллах-наме» (персидские), «Тарих-и Кашгар», «Ислам-наме», «Тарих-и амние» (тюркские), «Дай Цин Гао-цзун чунь хуанди шилу», «Хуанчао фаньбу яо-люэ» (китайские) и др.

Извлечения из восточных источников позволяют по-новому решать целый ряд вопросов истории казахского Средневековья: этногенез и сложение казахской народности, зарождение и развитие казахской государственности, этническая территория

казахского народа, социально-экономическая история, образование казахских жузов, политические, экономические и культурные связи с соседними народами и странами. В частности, весь круг источников, из которых сделаны переводы, дает возможность отвергнуть утверждения об извечной принадлежности значительных районов Казахстана Китаю.

Следует отметить, что за последнее время исследований и публикаций материалов по средневековой истории Казахстана в Советском Союзе в свет не выходило, если не считать несколько незначительных статей и извлечений из источников по частным вопросам. Это отставание в особенности становится разительным, если принять во внимание значительное количество монографий, сборников материалов и переводов ряда источников полностью в республиках Средней Азии, и даже в Киргизии.

Сборник прошел апробирование специалистов Алма-Аты, Москвы и Ленинграда и получил положительную оценку.

Интересы развития исторической науки настоятельно требуют скорейшего издания подготовленного «Сборника материалов...». Его необходимо издать в пределах 1967 г. в двух частях:

Часть 1. Извлечения из персидских и тюркских источников.

Часть 2. Извлечения из китайских источников.

Часть первая.

Состоит из вводной статьи «Персидские и тюркские источники по истории казахских ханств в 15-18 вв.», корпуса извлечений из персидских и тюркских источников, примечаний и указателей собственных имен, географических названий, этнических и непереуведенных слов (общий объем 1200 стр. машинописи). На работу есть положительные отзывы чл-кор. АН Каз ССР Г. Мусабаева, Э. Масанова и А.С. Аманжолова.

В подготовке первой части сборника принимали участие С.К. Ибрагимов, В.П. Юдин, К.А. Пищулина, Н.Н. Мингулов, А.А. Ибрагимова, а также сотрудники ЛО ИНА АН СССР О. Акимускин и М. Салахетдинова. (...)

Представленные в сборнике материалы представляют собой главным образом извлечения из хроники династии Цин – «Дэйцин личао шилу» и некоторых других официальных сочинений.

На данную работу имеются положительные отзывы: Дальневосточного кабинета ЛО Института народов Азии АН СССР, профессора В.С. Колоколова, снс ЛО ИИА АН СССР В.А. Ромодина»<sup>312</sup>.

Этот проект и проект издания Рашид ад-Дина имеют ряд общих характеристик. Прежде всего они призывают ввести в оборот источники, ранее неизвестные или малодоступные. Во-вторых, авторы проекта честно подчеркивают политическое значение их работы. Антиимпериалистическая и антибуржуазная риторика в научных работах являлась важным инструментом борьбы не только против «западной» науки, но и в отношении дореволюционного востоковедения. Еще В.В. Бартольд оказался под огнем марксистской критики, особенно незадолго до смерти в 1930 г., в качестве буржуазного историка, не понимающего и не использующего марксистскую методологию<sup>313</sup>. Атакуя своих западных коллег и имперских предшественников, советские востоковеды создавали свою идентичность и веру в свое лидерство на международной арене. Эта оппозиция, конечно, не была свойственна только востоковедению. Как заметил Ю.Э. Брегель, в 1930-е годы черно-белая картинка была частью советской пропаганды: «Советские граждане должны знать, что они не только живут в лучшей стране мира, но у них была лучше история. Прекрасное настоящее должно иметь что-то равнозначное в великом прошлом (...). Советские историки Средней Азии должны были показывать великое культурное наследие народов Средней Азии, чтобы противостоять буржуазным фальсификациям истории»<sup>314</sup>.

Фактически казахский проект был последним в серии филологических проектов с публикацией источников об отдельных республиках. Формально проект имел тесные контакты с Ленинградом, в частности с О.Ф. Акимушкиным и М.А. Сала-

---

<sup>312</sup> ОВА КОН МОН РК. Ф. 11. Оп. 1. Д. 341. Св. 24. Справка по теме «Сборник материалов по истории казахских ханств в XV-XVIII вв.» 1964. 6 л.

<sup>313</sup> *Bregel Yu. Barthold and Modern Oriental Studies // International Journal of Middle East Studies, vol. 12, no. 3 (Nov. 1980), 391–395.*

<sup>314</sup> *Bregel Yu. The Role of Central Asia. P. 2.*

хетдиновой. Однако большая часть работы была сделана сотрудниками Института истории в Алма-Ате, что показывает постепенный процесс «национализации» и «коренизации» востоковедения в республиках. В дальнейшем у государства пропал интерес к подобным проектам, неоднократные заявки Б.И. Кумекова, заведующего сектором дореволюционной истории Казахстана в Институте истории в Алма-Ате, на организацию изучения рукописей в Турции, не имели успеха в Президиуме Академии наук.

### **Заключение**

Советское правительство и национальные республики щедро поддерживали филологические восточные проекты, руководившиеся ленинградскими востоковедами и позднее также местными специалистами. Путем разрезания придворной историографии на национальные кусочки востоковеды внесли свой вклад в процесс культурного национального размежевания в Средней Азии и создание республиканских историй. Это был необходимый шаг, чтобы обеспечить прочность границ между республиками. Я бы не сказал, что «восточные проекты» предполагали полную национализацию средневековых источников, несмотря на то, что авторы этих сочинений объявлялись представителями того или иного народа Средней Азии. Советское востоковедение впервые читало классические тексты через национальную призму, пытаясь отфильтровать только необходимые данные о современных республиках.

Филологические проекты советского востоковедения в 1930–1970-х гг. имели ряд общих черт. Они предполагали выявление, перевод и публикацию арабских, тюркских, персидских и китайских источников по истории советских республик, где мусульмане составляли большинство населения. Согласно официальной документации Академии наук СССР, изучение Советского Востока стало главной целью Института востоковедения в Ленинграде. Эта задача Института была определена Президиумом Академии наук в 1930 г. Ташкент как центр

классического востоковедения, напротив, играл очень скромную роль в этих процессах, постепенно теряя прежнее значение в качестве региональной метрополии для туркестановедения. Архивные источники явно показывают, что все семь проектов были запланированы уже в 1930-е годы и некоторые из них даже были реализованы в это время. Этот период очень важен для понимания механизмов и развития советского востоковедения вплоть до конца Советского Союза. Два поколения востоковедов работали над этими проектами: те, кто начал карьеру в 1920-х годах, и те, кто пришли в институты в 1950-е. Филологические проекты выполнялись светскими учеными без участия религиозных деятелей; последние были теперь лишены права официально интерпретировать исторические источники. Эта ниша была монополизирована учеными в академических институтах, находившихся под государственным контролем.

Публикация источников осуществлялась в рамках особой научной программы, следовавшей ряду правил. Большинство проектов имело «антибуржуазное» и «антиимпериалистическое» направление, чтобы обозначить границу между дореволюционным и европейским востоковедением, с одной стороны, и новой советской наукой – с другой. Тем не менее, обойтись совсем без опыта предшественников не удавалось. Как и в других сферах жизни, восточные проекты заявляли безусловное превосходство советского стиля коллективной работы, центрального планирования и широких масштабов деятельности. Тем не менее, планы редко выполнялись: большинство проектов выходило за рамки выделенного времени, человеческих ресурсов и денег. Если какие-то проекты удавалось выполнить быстро (казахский проект или переиздание Тизенгаузена), другие заняли несколько десятилетий.

Фактически система «восточных проектов» показывает, что у советских востоковедов было мало возможности работать вне системы. Многие ведущие специалисты были вынуждены работать по государственному заказу, а некоторые из них были репрессированы.

# «ЧУЖИЕ» В ИМПЕРИЯХ КОЛОНИАЛЬНОЙ ЭПОХИ

---

В.О. Бобровников, А.Ю. Конев

## СВОИ «ЧУЖИЕ»: ИНОРОДЦЫ И ТУЗЕМЦЫ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Давая оценку историографической ситуации на рубеже нового тысячелетия, спустя несколько лет после выхода в свет своей знаменитой книги, австрийский историк Андреас Каппелер подчеркнул, что понятия, посредством которых маркировались различные группы нерусского населения в «многонародной» Российской империи, еще обстоятельно не изучены. Одним из ранних и редких исключений, по его верному замечанию, была статья Дж. Слокума об инородцах<sup>315</sup>. Работа Слокума, вышедшая в 1998 г. на английском и опубликованная в 2005 г. на русском языке, остается классическим исследованием на эту тему<sup>316</sup>. Ее основные положения не устарели, несмотря на большое число появившихся за последние годы новых важных публикаций по инородческому вопросу в царской и ранней Советской России<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> Каппелер А. «Россия – многонациональная империя»: некоторые размышления восемь лет спустя после публикации книги // Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. М., 2010. С. 278, 282.

<sup>316</sup> Slocum J. Who, and when, where the Inorodtsy? The Evolution of the category of "Aliens" in Imperial Russia // Russian review. Vol. 57. 1998. No. 2. P. 173–190; Слокум Дж.У. Кто и когда были «инородцами»? Эволюция категории «чужие» в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология / Сост. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М., 2005. С. 502–531.

<sup>317</sup> Noack Ch. Muslimischer Nationalismus im russischen Reich: Nationsbildung und Nationsbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917. Stuttgart, 2000; Соколовский С.В. Образы других в российской политике, науке и

Статья представляет хороший образец дискурсивного анализа одного из наиболее важных (и запутанных) понятий имперского законодательства и колониальной политики в контексте часто и сложно менявшихся ментальных карт империи в исторической динамике от Сперанского до Столыпина и Ленина. Особое внимание в ней уделено общеимперским проектам создания колониального законодательства и роли ксенофобии в политической борьбе и формировании национализмов на рубеже XIX–XX вв. Другой ключевой работой на эту тему стала статья российского антрополога С.В. Соколовского, немного позднее развернутая в монографию<sup>318</sup>. Обе публикации посвящены изучению социальных представлений, истории идей и порожденных ими терминов, замещавших в историческом прошлом понятие «коренные народы». В отличие от Слокума, Соколовский попытался проанализировать меняющуюся семантику смежных понятий «Востока» империи (туземцы, иноземцы, инородцы) и определить способы установления связи между пространством/территорией и проживающим там населением.

---

праве. М., 2001; *Martin V. Law and Custom in the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century*. Richmond, 2001; *Jersild A. Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917*. Montreal, 2002; *Lohr E. Nationalizing the Russian Empire: The Campaign against Enemy Aliens during World War I*. Cambridge, Mass., 2003; *Ssorin-Chaikov N. The Social Life of State in Subarctic Siberia*. Stanford, 2003; *Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие (Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана)*. М., 2002; *Ковалышкина Е.П. «Инородческий вопрос» в Сибири: Концепции государственной политики и областническая мысль*. Томск, 2005; *Гимельштейн А.В., Дамешек Л.М., Сенина Е.А. Образ «инородцев» на страницах сибирской периодической печати*. Иркутск, 2007; *Абашин С.Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности*. СПб., 2007; *Сибирь в составе Российской империи / Отв. ред. Л. М. Дамешек, А.В. Ремнев*. М., 2007; *Лескинен М.В. Поляки и финны в российской науке второй половины XIX в.: «другой» сквозь призму идентичности*. М., 2010; *Долбилев М.Д. Русский край, чужая вера. Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. М., 2010.

<sup>318</sup> *Соколовский С.В. Понятие «коренной народ» в российской науке, политике и законодательстве // Этнографическое обозрение*. 1998. № 3. С. 74–89. *Его же. Образы других в российской науке, политике и праве*. М., 2001.

За прошедшие с тех пор годы положение немало изменилось. Существенный прогресс сделала в своем развитии история понятий как отдельное направление новой имперской истории. В результате осуществления большого коллективного проекта с участием немецких историков несколько лет тому назад свет увидели два пухлых тома «Понятий о России». Готовится к изданию третий том о конфессиональных идентичностях и терминах в Российской империи. Первая версия данной работы готовилась для 2-го тома этого издания<sup>319</sup>. Ее целью было закрыть отдельные важные лакуны в истории инородческого дискурса восточных, прежде всего мусульманских, окраин империи. Следует отметить, что основное внимание Слокума (и Соколовского) уделено политико-правовым аспектам применения понятия инородцы. Эпистемология этого термина и метаморфозы его разных пониманий на протяжении имперского периода до конца не выяснены. Практически не исследовалось соотношение этого термина с другими обобщающими определениями нерусских народов имперских окраин. Без этого сложно составить адекватное представление о зарождении идеи оформления новой социально-правовой категории. Новейшие работы правоведов, этнологов и историков, посвященные классификационной терминологии нерусского населения царской России, не только развивают, но в ряде моментов корректируют выводы обобщенных авторов и также нуждаются в осмыслении<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> Бобровников В.О. Что вышло из проектов создания в России инородцев? (Ответ Джону Слокуму из мусульманских окраин России) // «Понятия о России». К исторической семантике имперского периода / Отв. ред. Д. Сдвижков, И. Ширле. Т. II. М., 2012. С. 259–291.

<sup>320</sup> Андрянова Н.Н. Понятие инородцев и их классификация в дореволюционной юридической литературе и законодательстве Российской империи XIX века // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Юридические науки. 2009. № 2. С. 107–114; Мартынова Е.П. Народы Северо-Западной Сибири: дефиниции и научно-политический дискурс // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 13–18; Изнаткин П.С. Собираательно-обобщающие названия аборигенов Сибири в русском коммуникативном пространстве XVI–XVII вв. // Исторический ежегодник. 2013: Сб. науч. тр. / гл. ред. А.Х. Элерт. Новосибирск, 2013.

Безусловно, все точки над «і» в изучении инородческого вопроса еще не поставлены. В последние десятилетия существования Российской империи ее структура, а вместе с тем и инородческая политика, была весьма сложна и противоречива. Поле для исследования здесь остается немалое. Инородческий дискурс важен не столько сам по себе, сколько в связи с множеством других понятий и «вопросов», от польского и еврейского до туземного и мусульманского. Интересно проследить, что получилось из взаимодействия и соперничества законодателей, администраторов и публицистов на инородческих окраинах страны, понять роль ученых в полемике о разных категориях инородцев, развернувшейся после периода «Великих реформ», между двумя русскими революциями и, наконец, после гибели империи в 1917 г. Не совсем ясно, как инородцы, точнее, представители инородческих элит, отвечали на вызовы имперского законодательства и порой стремительно менявшейся внутренней политики. Попутно возникает вопрос о корнях инородческой политики империи и ее параллелях за пределами России, в других европейских и мусульманских державах эпохи колониальных империй. Немаловажно понять связь инородческой политики поздней империи с национальными проектами ранней советской России, которая путем введения в состав региональной советской администрации представителей бывших инородческих меньшинств декларировала восстановление исторической справедливости по отношению к ним в советском обществе.

Инородческий вопрос разрабатывался в России на протяжении целого столетия, если не дольше, он был связан с целым рядом преобразований в организации социального пространства и управления страной, от александровского и николаевского царствования через эпоху «Великих реформ» до ранней советской «империи нацкадров» (*affirmative action empire*, Т. Мартин)

---

С. 151–168; Конев А.Ю. Колониальный дискурс имперских классификаций: историки о термине «иноземцы» в отношении народов Сибири // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6-1 (44). С. 84–85.

в ранней Советской России. Географически он относился к огромным по протяженности и различным по населению, хозяйству и культуре территориям на севере, востоке и юге страны. Довольно сложно связать в одной статье столь непохожие материалы. Даже Слокум вынужден был оставить за пределами своей работы российских евреев, вошедших в состав инородцев в 1835 г.<sup>321</sup> Еврейский вопрос в Российской империи заслуживает специального исследования. По этой причине мы не будем рассматривать в этой работе евреев-инородцев. Предметом статьи являются все остальные типы так называемых восточных инородцев. В ней мы решили сопоставить материалы, собранные нами по истории разных инородческих окраин империи, прежде всего в Сибири и на Кавказе, которыми мы уже давно занимаемся, а также в Туркестане и Волго-Уральском регионе. Особое внимание в работе уделено нюансам еще плохо изученных трансферов колониального знания и политической власти, связующих разные окраины империи.

### **Иноземцы, туземцы и инородцы в правовой теории и практике имперской периферии**

Слокум, похоже, несколько эссенциализировал позднюю национальную составляющую понятия «инородцы». Возможно, это было связано с тем, что представления о восточных инородцах империи он черпал преимущественно из советологических трудов о восточных окраинах царской России времен холодной войны, которые в свою очередь преувеличивали национальное содержание движений модернизаторов-*джадидов* и иных местных элит, имевших скорее культурный и религиозный характер<sup>322</sup>.

---

<sup>321</sup> Историю употребления понятия «еврей» в имперском дискурсе «инородцев» см: *Гальдин С.* Еврей как понятие в истории имперской России // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода. Т. II. М., 2012. С. 340–391.

<sup>322</sup> Из невозможно устаревшей к настоящему времени советологической литературы Слокум использовал обзорные работы о восточных мусульманских окраинах Российской империи Ашер, Зенковского,

Изначально же инородческий дискурс не имел чисто этнических коннотаций и касался прежде всего управления мозаичной колониальной периферией России XVIII–XIX в., где он сложился.

Обращаясь к истории термина «инородный», есть основания полагать, что использовался он в средневековой русской книжности для обозначения отсутствия либо нарушения кровного родства в противоположность сродству/единородству. Смысловую нагрузку, связанную с отличиями по принадлежности к какому-либо этносу или государству, несли тогда термины «иноземный», «иноплеменный» и «иностранный». Обращает на себя внимание то, что «иноплеменник», «иностраннык» и «иноземец»/«чужеземец» соотнесены И.И. Срезневским с древнегреческими словами *ἀλλογενής*, *ἀλλοδαπός*, а термин «инородный» – с *ἑτεροθαλής*<sup>323</sup>. Инородные трактуются им как разнородные. Так обозначали рожденного от другой матери или отца<sup>324</sup>. Указание на греческие прототипы даёт возможность уяснить нюансы содержания интересующих нас понятий. Так, *ἕτερος* означало преимущественно различие между двумя («один из двух»), а *ἄλλος* – различие между многими («другой среди многих»). Правда, исследователи отмечают, что в древнегреческом языке между ними очень трудно провести четкую смысловую границу<sup>325</sup>. И, тем не менее, обращает на себя внимание тот факт,

---

Конолли и Порлих: *Zenkovsky S.A. Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, MA, 1960; *Conolly V. The "Nationalities Question" in the Last Phase of Tsarism // Russia Enters the Twentieth Century / Ed. by G. Katkov et al.* London, 1971; *Ascher A. The Revolution of 1905: Russia in Disarray*. Stanford, 1988; *Rorlich A.A. The Volga Tatars: A Profile in National Resilience*. Stanford, 1986. Критику подходов к инородческому вопросу советологической и советской историографии см.: *Frank A.J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden, 2001. P. 5–14; *DeWeese D. Islam and The Legacy of Sovietology: A Review Essay On Yaacov Ro'i's 'Islam In The Soviet Union' // Journal of Islamic Studies*. Vol. 13. 2003. No. 3. P. 298–330.

<sup>323</sup> *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Том первый. СПб., 1893. Ст. 1104–1106.

<sup>324</sup> Там же. Ст. 1105.

<sup>325</sup> *Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. I. М., 1958. С. 84, 678.; Theological dictionary of the New Testament. / Ed. by G. Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich. Grand Rapids, Vol. 1. 1964. p. 264.*

что калькой русского слова «инородец» в значении «чужестранец/иноплеменник» в современном французском и английском языках выступают производные от *ἀλλογενής* – *allogène* и *alien*.

Бесъма показательно, что термин инородцы не встречается в текущем делопроизводстве в центре и на местах и нормативно-правовых актах XVI–XVII вв. В этом убеждает знакомство с солидным корпусом опубликованных документов, относящихся к различным аспектам правительственной политики в отношении народов Поволжья, Урала и Сибири<sup>326</sup>. Нет его и в важнейшем памятнике русского права – Соборном Уложении 1649 г. В силу вышеприведенных доводов следует признать неосновательным мнение тех исследователей, которые считают, что понятие инородцы, наряду с терминами иноверцы и иноземцы, вошло в употребление уже на раннем этапе освоения Сибири и азиатского Севера и закрепилось за нехристианскими народами новозавоеванных территорий<sup>327</sup>.

<sup>326</sup> Вот только основные из них: Собрание Государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1819–1822. Ч. 2–3; Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. Т. 2–5. СПб., 1841–1842. Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археологической комиссией. Т. 2–10. СПб., 1847–1887.; Русская историческая библиотека. Т. 2. СПб., 1875, Т. 8., СПб., 1884; Акты времени правления царя Василия Шуйского (1606 г. 19 мая – 17 июля 1610 г.) Собрал и редактировал А. М. Гневушев // Смутное время Московского государства. 1604–1613 гг. М., 1914. Вып. 2; Памятники русского права / Под. ред Л.В. Черепнина. Выпуск четвертый. М., 1956, Выпуск пятый. М., 1959, Выпуск седьмой. М., 1963; Памятники русского права. Выпуск шестой. / Под ред. К.А. Софроненко. М., 1957; Тобольский архиерейский дом в XVII веке / История Сибири. Первоисточники. Вып. IV. Подготовка: Н. И. Покровский, Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 1994. Первое столетие сибирских городов. XVII век / История Сибири. Первоисточники. Вып. VII. Подготовка: Н. Д. Зольникова, А. И. Мальцев, Д. Я. Резун. Новосибирск, 1996; Обдорский край и Мангазей в XVII веке. Сб. документов / Авторы-составители Е.В. Вершинин, Г.П. Визгалов. Екатеринбург, 2004.

<sup>327</sup> *Khodarkovsky M.* «Ignoble Savages and Unfaithful Subjects»: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia // *Russia's Orient: imperial borderlands and peoples, 1700–1917/* Ed. by Daniel R. Brower and Edward Lazzarini. Bloomington, 1997. p. 15; *Соколовский С.В.* Образы других ... С. 46, 52.

На рубеже XVII–XVIII вв. отмечаются единичные случаи употребления применительно к народам Сибири обозначения «туземцы». Таковые можно встретить в трудах тобольского сына боярского историка, картографа и архитектора С.У. Ремезова<sup>328</sup>. Так же, как и иноземцы, этот термин увязывает обитателей с исконной территорией, но имеет некоторое отличие в обозначении их связи с Русским государством. Судя по всему, Соколовский прав в предположении о том, что термин «туземцы» фиксировал одну из ранних стадий «природнения», превращения «чужих» колонизируемых земель и их населения в «своих»<sup>329</sup>. Отметим при этом, что широкого применения до середины XIX в. это понятие при обозначении народов к востоку от Урала не получило.

Может показаться, что термин «инородцы» был взят разработчиками Великой сибирской реформы М.М. Сперанским и Г.С. Батеньковым из единичных указов петровского и екатерининского времени. В самом деле, в составе Полного собрания законов Российской империи (далее – ПСЗ) имеется несколько случаев использования слова «инородцы» в заголовках отдельных законодательных и распорядительных актов конца XVII–XVIII вв.<sup>330</sup> Но этот факт не должен вызывать недоумения, так как заголовки эти были сформулированы или отредактированы в 1820-х гг. кодификаторами во главе с самим Сперанским. Все указанные случаи применения этого понятия не стыкуются с текстом самих документов, где употребляется другая терминология для обозначения народов Сибири: «ясачные иноземцы», «ясачные народы», «ясачные иноверцы». По-видимому, обратив на это внимание, Дж. Слокум признает, что в правовых актах XVIII в., вошедших в ПСЗ, термин инородцы не использовался «для обозначения определенной правовой категории подданных империи»<sup>331</sup>.

---

<sup>328</sup> Семён Ремезов и сыновья. Служебная чертёжная книга. Факсимильное издание. Тобольск, 2006. Т. III. Л. 28–29.

<sup>329</sup> Соколовский С.В. Понятие «коренной народ» ... С. 75.

<sup>330</sup> Полное собрание законов Российской империи. 1-е изд. (далее: ПСЗ-1). Т. III. № 1526; Т. IV. № 1800; Т. XVI. № 12041.

<sup>331</sup> Слокум Дж. У. Кто и когда были «инородцами»? ... С. 507.

Как было сказано выше, происхождение русского слова «инородный» было связано с идеей рода в значении кровно-родственной, поколенной связи, а не в этническом смысле. Лишь со временем оно стало переосмысливаться в таком ключе. Результаты этого процесса проявились в XVIII в., когда, по наблюдению Ю. Слезкина, образованные русские стали интересоваться вопросами классификации и упорядочения этнических групп<sup>332</sup>.

Пожалуй, первый пример такого переосмысления обнаруживается в трудах В.Н. Татищева. В своем знаменитом «Лексиконе» он поясняет: «Инородный, различает род, хотя может быть одного закона и подданства, например крещеной татарин с русским, хотя одноверцы и одноземцы, но по природе весьма разны, противно же тому могут разных вер и подданств люди едиnorodны именоваться ...». Термин «иноземец» трактуется как понятие, которое «у нас иногда за иноверца, и инороднаго, и за иноязычника употребляют», тогда как, по мнению Татищева, «подлинно иноземец разумеется иностранный, который не есть подданный того государства, где он находится»<sup>333</sup>. Таким образом, «Лексикон» фиксирует применение в первой половине XVIII в. обобщающего понятия «иноземец» для обозначения не только выходцев из других земель, но и нерусских жителей России, принадлежащих к неправославным исповеданиям, что находит яркое подтверждение на сибирских материалах<sup>334</sup>. При этом предлагается провести более чёткую смысловую границу между терминами «иноземец» и «инородный», закрепив за первым только обозначение иностранных поданных, а за вторым – представителей разных народов и религий, являющихся поданными Российской империи. Важно отметить, что «Лексикон», составленный Татищевым в 1745 г., увидел свет только в 1793 г.

---

<sup>332</sup> Слезкин Ю. Естествоиспытатели и нации: русские ученые XVIII века и проблема этнического многообразия // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология / Сост.: Верт П., Кабытов П.С., Миллер А.И. М., 2005. С. 120–154.

<sup>333</sup> Татищев В. Н. Лексикон российской исторической, географической, политической и гражданской. Ч. 3. СПб., 1793. С. 90.

<sup>334</sup> Подробнее об этом см.: Конев А.Ю. Указ. соч. С. 84–85.

Во второй половине XVIII в. основным обобщающим наименованием народов Сибири стал термин «ясашные», окончательно вытеснивший понятие «иноземцы» из языка официальных документов<sup>335</sup>. Сохранил свою актуальность и термин «иноверцы». Именно он представлен в неоднократно издававшемся в 1780–90х гг. «Словаре юридическом» Ф.И. Ланганса – предметном указателе к правительственным распоряжениям и указам, и предназначался для практического использования. Следует иметь в виду, что Ланганс служил в Иркутске чиновником по судебному ведомству, занимая в конце XVIII в. должность председателя гражданской палаты. Безусловно, он старался отобрать наиболее значимые и актуальные для тогдашнего еще не систематизированного российского законодательства термины. Примечательно, что слово инородцы в «Словаре» Ланганса отсутствует<sup>336</sup>.

Впервые слово «инородец» появляется в пятой части Словаря Академии Российской, опубликованной в 1794 г.<sup>337</sup> Здесь же за ним окончательно закрепляется этническая коннотация. Интересно, что определяя семантику понятия «инородный» как «иноплеменный и чужеземный», составители словаря апеллируют не к «Лексикону» Татищева, а к Елизаветинской Библии 1751 г.: «и вси мужи дому его, и домочадцы [его] и куплении от инородных языков» (Бытия XVII, 27). Для сравнения, в Острожской (1581 г.) и Московской Библиях (1663 г.) этот стих воспроизводится так: «и вси мужи дому его, и вси домочадцы и куплении, от всех народов».

В контексте вышесказанного отметим, что в этот же период заимствованное из европейских языков слово «нация» обо-

---

<sup>335</sup> Последним из обнаруженных на сегодняшний день случаев употребления в официальных документах термина «иноземцы» применительно к народам Сибири является доношение канцелярии ревизии счетов в Сибирский приказ от 25 февраля 1755 года: Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Оп. 1. Ч. 6. Д. 4434. Л. 6, 7-8, 10 об.

<sup>336</sup> [Ланганс Ф.И.] Словарь юридический, или Свод российских узаконений, по азбучному порядку. С прибавлением, против напечатанного в Университете, трех годов, и именно: 788, 789, 790. Тобольск, 1791. С. 61–63.

<sup>337</sup> Словарь Академии Российской. Часть V. От Р до Т. СПб., 1794. С. 37.

значало не только государство и государственную принадлежность, но приобрело значение этнической принадлежности – «народ русский, немецкий», и впоследствии, по мнению А.И. Миллера, использовалось для выделения «русской нации внутри империи»<sup>338</sup>.

Таким образом, к началу XIX столетия в русском языке формируются дискурсивные практики, способствующие новому осознанию этноязыкового и конфессионального разнообразия империи, конструированию образа ее подданных. Теперь их можно было разделить на «природных», связанных с господствующим славянским ядром исконной Руси-России, и «неприродных» – ставших частью российского социума в результате присоединения земель, не являвшихся ее исторической территорией. Переосмысление слова «инородные» привело к возникновению производного от него понятия, обозначающего не только качества отношений, а категорию лиц, социальную группу. Концептуализация нового обобщающего и классифицирующего термина была осуществлена в процессе подготовки Великой сибирской реформы применительно к местным «ясачным народам». Характерно, что в первоначальном проекте будущего «Устава об управлении инородцев», составленном на рубеже 1820–1821 гг., Сперанский так определяет соответствующую категорию населения: «Все обитающие в Сибири инородные племена, то есть коренные сей страны жители не Российского происхождения, именуемые поныне ясашными»<sup>339</sup>. Таким образом, автохтонность как особая связь с территорией обитания должна была выступать важным признаком принадлежности к числу инородцев. Несмотря на то, что фраза «коренные сей страны жители не Российского происхождения» не вошла в окончательный вариант Устава, утвержденного императором Александром I<sup>340</sup>, есть все основания полагать, что

<sup>338</sup> Миллер А.И. «Народность» и «нация» в русском языке XIX века: подготовительные наброски к истории понятий // Российская история. 2009. № 1. С. 152–153, 161.

<sup>339</sup> Российский государственный исторический архив (далее: РГИА). Ф.1264. Оп. 1. Д. 264. Л. 99.

<sup>340</sup> ПСЗ-1. Т. XXXVIII. № 29126. § 1.

особенности социально-правового статуса новой сословной категории, наряду с принадлежностью включенного в нее населения к числу ясакоплательщиков, определялись его «туземностью». Соответственно и территории, которые были населены инородцами, сохраняли особый статус со специфическим административно-территориальным устройством и режимом эксплуатации. Если ранее эти земли рассматривались как иные (чужие), пограничные, становящиеся своими, то теперь воспринимались как неосвоенные («дикие»), по большей части малодоступные и малопригодные для интенсивных форм хозяйствования или требующие дальнейшей интеграции в экономическом и колониационном смысле.

Особой формой выражения водораздела между «своими» и «чужими» в смысле культурной и социальной географии являлись укрепленные пограничные линии. На западных и юго-западных рубежах империи таких насчитывалось немного. В основном они были связаны с противостоянием Крымскому ханству и османам. Как правило, здесь не было и инородческих подданных. Случай с причисленными в 1835 г. к российским инородцам евреями западных окраин представляет скорее исключение из общего правила<sup>341</sup>. На азиатском востоке и юге укрепленные пограничные линии играли иную роль. Они не только прикрывали империю от вражеских набегов, но и формировали имперское пограничное пространство. Здесь империя столкнулась в XVIII–XIX вв. с неевропейскими режимами подданства, ускользающими от имперского контроля террито-

---

<sup>341</sup> Вместе с тем в XVIII столетии евреи в какой-то степени были связаны географически с бывшим российско-османским степным фронтиром Малороссии и Бессарабии. Часть еврейских местечек была связана с укрепленной линией Псков – Смоленск – Брянск (1706–1708) на польских рубежах и Украинской линией (1731–1735). Как и восточные инородцы, российские евреи сохранили к XIX в. обособленный правовой статус среди подданных империи. К тому же российские законодатели разделяли страхи перед опасностью для русской государственности как евреев на западе, так и некоторых племен восточных инородцев, с которыми империя долго воевала на Востоке (в Казахской степи и Туркестане, горах Кавказа). По их мысли, эти риски должен был нейтрализовать замкнутый инородческий правовой статус.

риями без городов (на Северном Кавказе и в Казахской степи) и населением (кочевники Туркестана либо горцы Кавказского края), находившимся одновременно в подданстве разных государств и привыкшим свободно пересекать государственные границы. Здесь власти сталкивались с так называемыми «двое-» и «троеданцами», платившими натуральную подать (*ясак*) енисейским киргизам или монгольским Алтын-ханам, джунгарскому контайше и русскому царю<sup>342</sup>.

До конца XVIII в. в правительственной идеологии сталкивались две разнонаправленные тенденции. Одна была направлена на повышение уровня лояльности и цивилизованности через приобщение к христианству, другая – на консервацию социально-экономического быта автохтонов и ограждение остальной части российского общества от эксцессов еще не привыкших к современной культуре «азиатских дикарей». Поэтому столь большое внимание, например, на Кавказской линии с конца XVIII в., уделялось паспортизации инородцев. Здесь признавшим власть империи кочевникам и «мирным горцам» запрещалось покидать пределы своих селений и совершать перекочевки без подорожных билетов, по которым они могли перемещаться по русским владениям вдоль линии, выезжать за ее пределы на срок не более двух месяцев и, наконец, выезжать во внутренние губернии России от одного до четырех месяцев.<sup>343</sup> Впрочем, подавляющее большинство «натуральных» подданных, тех же русских крестьян, также не имело свободы передвижений по империи, оставаясь прикрепленными к земле своих помещиков. Это было общей законодательной нормой империи до начала эпохи реформ и крестьянской колонизации Сибири и Туркестана конца XIX – начала XX в.

<sup>342</sup> Памятники сибирской истории XVIII века. Кн. 2. СПб., 1885. С. 321; *Потанин Г.М.* Материалы для истории Сибири. М., 1867. С. 69; *Бутанаев В.Я.* Этническая история хакасов XVI–XIX вв. М., 1990. С. 28, 39–40, 43.

<sup>343</sup> *Охонько Я.Н.* Управление инородцами Северного Кавказа по Учреждению для управления Кавказской области 1827 г. // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2009. № 3. С. 124. См. также: *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа. С. 41–45.

Связь инородцев с азиатской периферией означала, что по мере их превращения из «иноземцев» в «своих» (хотя ино-племенных и значительной частью иноверных) они оставались объектом дидактических воздействий империи, которая соби-ралась их цивилизовать и воспитывать в духе гражданственно-сти. Но если ранее «ясачные иноземцы» противопоставлялись полноценным поданным, уже в ходе реформ Екатерины II они рассматриваются в качестве «становящихся» подданных или граждан. Укрепленные линии, с помощью которых российские власти пытались отгородиться от «Востока», представлявшего законодателям эпохи Просвещения и колониальных им-перий «диким» и «хаотичным» пространством, уступают ме-сто социальным границам. Впрочем, они были проницаемы (Сперанским предложена четкая схема перехода инородческого населения в другие податные категории) и не превращали юри-дически инородцев в сословную резервацию. Кроме того, была определена статусная позиция представителей этой группы по отношению к другим стратам. Так в § 24 «Устава об управлении инородцев» 1822 г. относительно разряда «кочевых» сказано «составляют особенное сословие в равной степени с крестьян-ским», что в определенной мере можно отнести и к «оседлым», как переходной группе от инородцев к торговому и крестьян-скому состоянию.

В том же 1822 г. последовал «Устав о сибирских киргизах» для пограничного кочевого и оседлого населения Казахской степи, в 1824 г. – «Устав об оренбургских киргизах», а в 1827 г. – «Учреждение управления Кавказской области»<sup>344</sup>. На год рань-ше принятия устава Сперанского, в 1821 г., появились правила Российско-Американской компании, даровавшие права отдель-ного инородческого по сути сословия алеутам и креолам рус-ской Америки. Под последними здесь понимались потомки от смешанных браков русских поселенцев и коренных жителей

---

<sup>344</sup> Устав о сибирских киргизах // ПСЗ-1. Т. XXXVIII. СПб., 1830. № 29127. С. 417–433; Учреждение для управления Кавказской области // (Полное собрание законов Российской империи. 2-е изд. (далее: ПСЗ-II). Т. II. СПб., 1830. № 878. С. 107–105.

региона<sup>345</sup>. «Устав о киргизах» и проект 1827 г. в значительной степени копировали Устав 1822 г. Важно отметить, что оба они (в отличие от Устава 1824 г. и правил 1821 г. Российско-Американской компании) рассматривались и обсуждались Сибирским комитетом, неординарным центральным институтом империи, отвечавшим за восточные окраины России. Сибирский вклад в строительство империи конца XVIII – XIX вв. на Кавказе и в Средней Азии заслуживает более пристального специального рассмотрения. Пока он еще недооценивается. Как юридическая категория временных российских подданных инородцы Кавказского края, Казахской степи, а в будущем Степного края и Туркестана получили права, организацию власти и закона на основе сибирской модели Сперанского, которая не утратила правового значения до крушения империи в 1917 г.

Следует отметить, что юридический статус «инородцев» все же не получил в соответствующих законодательных актах XIX в. однозначного определения. У правоведов этого времени, как показала Н.Н. Андреенова, так же не было единой точки зрения и относительно трактовки понятия «инородцы», и касательно их правового положения и классификации<sup>346</sup>. «Свод законов о состоянии людей в государстве» 1833 г. по различию прав состояния, установленных законом, выделил три группы: природных обывателей (городское и сельское население), инородцев (оседлых и неоседлых) и иностранцев. Первая группа разделялась на четыре «главные рода людей», именовавшихся также сословиями: 1) дворянство; 2) духовенство; 3) городские обыватели; 4) сельские обыватели<sup>347</sup>. Инородцы были исключены из этого числа, что разделило подданных империи, по сути, на две большие части по признаку «природности».

---

<sup>345</sup> Подробнее об этом см. яркое исследование перипетий инородческого вопроса в русской Америке: *Люрман С. От алеутов и креолов к черным и белым: Южная Аляска между двумя империями // Ab imperio. 2001. № 3. С. 169–190.*

<sup>346</sup> *Андреенова Н.Н. Указ. соч.*

<sup>347</sup> *Свод законов Российской империи (далее: СЗРИ). Т. IX. Законы о состояниях. СПб., 1833. Ст. 1–2.*

Идея четырех сословий, как известно, не отражает всего разнообразия реально существовавших социальных страт до-революционной России. Г.Л. Фриз заметил, что «даже на уровне юридической терминологии государство не учреждало системы четырех сословий, – скорее оно учредило четыре юридических состояния, включавших в себя целый мир из многих различных сословий»<sup>348</sup>.

Представляется, что инородцев корректнее рассматривать как особое юридическое состояние, в рамках которого на протяжении XIX в. сложилось несколько сословных и этно-сословных групп. На это обратил внимание еще известный российский правовед Н.М. Коркунов: «некоторые из инородцев разделяются по сословным группам», а «юридическое положение отдельных разрядов крайне различно». По его мнению, объединяет их то, что «особенности их положения обуславливаются принадлежностью к определенному племени. Поэтому можно только родиться инородцем, но нельзя им сделаться»<sup>349</sup>.

Что означало инородческое управление, по Сперанскому? Это все разные формы косвенного управления руками местных элит и с использованием местных систем обычного (и мусульманского) права под контролем российских гражданских и военных чиновников, в число которых на протяжении XVIII–XIX в. частично инкорпорировались и инородческие элиты. Система инородческого управления сложилась в конце александровского и начале николаевского царствования. Но на практике она была введена в действие на российском Кавказе и в Туркестане уже в другую эпоху – вскоре после так называемых Великих реформ 1860-х годов. Именно к этому времени было завершено «умиротворение» Кавказского края и начато присоединение Туркестана, завершённое к началу 1880-х годов. Наверное, по причине того, что завоевания и создание режимов косвенного управления для инородцев так затянулось, при реализации

---

<sup>348</sup> Фриз Г.Л. Сословная парадигма и социальная история России // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Императорский период: Антология / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2000. С. 140.

<sup>349</sup> Коркунов Н.М. Русское государственное право. Изд. шестое. Т. I. СПб., 1909. С. 274, 355.

инородческого проекта на восточных окраинах сменился сам язык, а вместе с ним отчасти и дискурс инородческой политики. Попытки организовать и реорганизовать управление на завоеванных территориях Кавказа и Средней Азии диктовались совершенно другой логикой, нежели Устав Сперанского. Эта логика основывалась на понятии единой гражданственности для всех подданных империи, унификации прав и обязанностей, системы управления, налогообложения и т.д.

В положении по управлению Кавказского края 1827 г. вместо категории инородцев речь идет о «туземном населении». То же правило остается в силе для кочевых и оседлых инородцев во «Временном положении об управлении Закаспийской области», завоеванной после «замирения» Кавказа Кавказской армией. Но в «Положении об управлении Туркестанской областью» (версии 1892 г.) наряду с кочевыми и оседлыми туземцами упомянуты и инородцы<sup>350</sup>. При этом для народов Сибири и Дальнего Востока, а также казахов Степного края («степняки») термин туземец по-прежнему употреблялся не часто, хотя и был привнесен в законодательство<sup>351</sup>. Тем не менее понятие «туземец» входит не только в обиход законодательства, но и в неофициальный словарь российской администрации окраин. По крайней мере, авторы, писавшие об инородческом населении окраин империи во второй трети XIX в., обычно называют их туземцами. Например, Аполлон Руновский в дневнике о пребывании Шамиля в Калуге (1859–1862) ссылается на «обычай кавказских туземцев». Для него признавшие власть империи «мирные горцы» – это

---

<sup>350</sup> СЗРИ. Т. II. СПб., 1912. С. 377, 380, 399–401, 419–422, 425–456. В «Положении об управлении Туркестанской областью» понятия «туземец», «туземный» встречаются 68 раз, а «инородец» – всего дважды: при упоминании об административной высылке из региона Туркестанским генерал-губернатором «порочных инородцев» и разборе в мировых судах гражданских исков между туземцами и инородцами, проживающими в русских переселенческих поселениях. В «Положении о Степных областях» 1891 г. туземцы употребляются наряду с инородцами как синонимы. Здесь устойчивость термина «инородец», возможно, объясняется влиянием сибирского инородческого законодательства, где термин не утратил былых позиций до начала XX в.

<sup>351</sup> СЗРИ. Т. II. СПб., 1912. С. 531–586.

«мирные туземцы», в свою очередь делящиеся на «горцев», «армян», «(горских) евреев<sup>352</sup>». В описании норм обычного права инородцев Кавказского края, изданном в Тифлисе в 1899 г., дается следующее определение «туземцев»: «Под именем туземцев в областях, губерниях и округах ведения военно-народного управления (вида инородческого косвенного управления. – В.Б.) подразумеваются собственно коренные жители данной области, губернии или округа, а в областях Карсской и бывшей Батумской и водворенные в оных переселенцы из Турции»<sup>353</sup>. В официальном и неофициальном языке русского Туркестана этого периода термин туземец также вытесняет инородца.

Сперанским в понятии «инородцы» была заложена идея постепенности перехода автохтонов к общему для российских подданных гражданскому состоянию. Разряды инородцев были определены как «открытые законодательные категории»<sup>354</sup>. В 60-е годы XIX в. от такой идеи постепенности отказались. С точки зрения крестьянской и иных либеральных реформ 1860-х годов, происходивших под знаменем равенства гражданских прав, понятие это стало звучать для продолжателей Сперанского слишком архаично. Под натиском пореформенной идеи гражданства с равенством прав и обязанностей граждан термин инородец уходит из официального и неофициального языка мусульманских окраин империи, уступая место туземцам, при этом в Сибири он продолжал широко использоваться как на официальном уровне, так и в неофициальной речи. Иное звучание он приобретает в среде националистических идеологов<sup>355</sup>.

Не случайно в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля, первое издание которого вышло в порефор-

---

<sup>352</sup> Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время его пребывания в гор. Калуге с 1859 по 1862 год // Акты Кавказской археографической комиссии. Т. XII. Тифлис, 1904.

<sup>353</sup> Адагы Дагестанской области и Закатальского округа. Тифлис, 1899. С. 57–58.

<sup>354</sup> Слезкин Ю. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М., 2008. С. 104–105.

<sup>355</sup> См., например: Миропиев М.А. О положении русских инородцев.

менное время (1861–1868 гг.), понятие «туземный», а вместе с ним и «туземец, туземка», образуют отдельное словарное гнездо с общим значением «уроженец,.. природный житель страны», а инородцы ограничены исключительно коренными народами Сибири и отнесены к одному из значений общего понятия «иной» и помещены как синонимы между его частными вариантами «иноплеменный» и «инославный» (иноверный)<sup>356</sup>. Нелишне напомнить, что одной из любимых идей националистической российской публицистики пореформенного времени было утверждение о том, что, в отличие от многих колониальных держав Запада, российская колонизация была направлена не на уничтожение и искоренение населения колонизируемых земель, а на его «природнение», превращение «чужих» в «своих»<sup>357</sup>. Если в изначальном юридическом понимании термин был нейтрален, то к концу XIX в. он приобрел обидный для его носителей оттенок и был распространен на всех без исключения нерусских подданных империи<sup>358</sup>. Тогда же российская (и отчасти инородческая) публицистика и ученые заговорили о необходимости избавиться от этого анахроничного термина в законодательстве империи. При этом споры об инородцах на рубеже веков велись практически исключительно на русском языке. Суммируя оппозиционные официальной версии мнения по инородческому вопросу, в 1910 г. известный этнограф и исследователь инородцев

<sup>356</sup> Туземный // *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1935 (репринт второго издания). С. 452; Иной, Инородец // Там же. Т. 2. М., 1935.

<sup>357</sup> См. недавние яркие работы на эту тему, посвященные репрезентациям «другого», правда, не восточных, но и на западных окраинах поздней Российской империи: *Лескинен М.В.* Поляки и финны в российской науке второй половины XIX в.: «другой» сквозь призму идентичности. М., 2010; *Долбилов М.Д.* Русский край, чужая вера. Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010.

<sup>358</sup> *Корф С.А.* Инородцы // *Новый энциклопедический словарь.* СПб., 1911. Т. 19. С. 487. Ср. сноски 68 и выходящие из этого определения понимания инородцев в письмах В.И. Ленина и в советской этнографической школе (у Т.А. Жданко) в сносках 53, 83. *Слокум Дж.У.* Кто и когда были «инородцами»? С. 530, 531, 529.

Дальнего Востока Л. Штернберг, относясь по происхождению к западной группе инородцев (евреям), выразил мнение о сумбурности понятия и отсутствии его «практической пригодности» для имперского законодательства и политики на окраинах<sup>359</sup>.

Терминологическая путаница позднего имперского времени отразилась и в попытках создания новых инородческих классификаций конца XIX столетия, например, известного географа и путешественника Семенова-Тян-Шанского или уже упомянутой статьи Якоби 1894 г. в Брокгаузе и Ефроне. Общий список инородцев империи из последней работы поражает несоразмерностью типов пограничного (или бывшего пограничного) населения, подразделенного на 13 категорий инородцев<sup>360</sup>. С одной стороны, в список вошли отдельные народы, отнесенные в ходе советских национальных реформ к национальным меньшинствам: чукчи, будущие ненцы (самоеды Архангельской губернии), калмыки и прочие. Некоторые из них еще не получили официального имени и назывались по закрепленной за ними территории, как будущие алеуты («инородцы Командорских островов»), ногайцы («инородцы, кочующие в пределах Ставропольской губернии»). С ними в списке соседствуют бывшие подданные упраздненных вассальных мусульманских ханств и владений вроде Внутренней орды (Букевского ханства) и ордынцев Закаспийской области. Наконец, в списке есть и конфессиональные группы – евреи как иудейские подданные империи, а также буддисты-калмыки. Все прочие инородцы разделены на несколько общерегиональных категорий: инородцы Сибири, кочевники Степного генерал-губернатор-

---

<sup>359</sup> Штернберг Л.Я. Инородцы. Общий обзор // *Формы национального движения в современных государствах* / Ред. А.И. Кастелянский. СПб., 1910. С. 531–532

<sup>360</sup> Якоби А.М. Инородцы // *Энциклопедический словарь* / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. XIII. СПб., 1894. С. 224. Учитывая неофициальный статус издания, в обзоре Якоби можно видеть попытку переосмыслить карту империи, используя принятый в ней архаичный словарь. В эти годы появляется несколько инородческих классификаций, одна из которых принадлежала известному российскому географу Востока П.П. Семенову-Тян-Шанскому.

ства (кочующие в областях Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской); оседлое население русского Туркестана (дореволюционные сарты, позднее разделенные на узбеков, таджиков и другие народы советской Средней Азии); горские племена Кавказа.

Если приглядеться к списку 1894 г., видно, что выстроен он не по географическому принципу и не по хронологии присоединения к империи новых пограничных областей, а по степени интегрированности в имперские структуры управления и принципу гражданской эволюции от варварства к цивилизации. Внизу эволюционной лестницы российских инородцев имперский законодатель поставил наиболее «диких», по его мнению, и «несовершенно зависевших от России» чукчей (2) и дзюнгорцев (3), плативших империи ясак, торговавших с ее подданными и (к 1822 г.) периодически перемещавшихся за границы империи. В конце XIX в. к этой категории относили и инородцев на территориях Монголии и Китая, входивших в сферу влияния России. За ними следуют не имевшие постоянного места жительства «бродячие туземцы» Сибири и Дальнего Востока (1, 4–5). Немного выше идут чуть «более развитые» для принятия российского гражданства кочевники (6–9). Лестницу инородческих типов венчают оседлые инородцы Туркестана, Закаспийской области и Кавказского края и, наконец, евреи (10–13). При оценке такого эволюционистского подхода нужно учитывать временный характер инородческих режимов управления на окраинах. Составители проектов по управлению туземцами и инородцами Кавказа, Степного края и Туркестана подчеркивали переходный характер туземного законодательства, например военно-народного управления, как средства подготовить постепенный переход новых туземных подданных страны к общим законам империи<sup>361</sup>. Подобная метаморфоза действительно случилась в Закавказье, где косвенное управление почти повсеместно было заменено на общегражданское губернское в 1840–1860-х годах, или среди оседлых инородцев

<sup>361</sup> СЗРИ. Т. II. С. 423; см. также: Рейнке Н. Горские и народные суды Кавказского края. СПб., 1912. С. 7–10.

Волго-Уральского региона. Вместе с тем были и случаи обратного движения от цивилизации к дикости. Мятежи, вызванные введением в 1840 г. на юге Дагестана российских судов, вынудили распустить эти суды в 1848 г. и перейти к режиму косвенного управления под контролем российских военных<sup>362</sup>.

Под влиянием этих дискуссий в конце XIX – начале XX в. понятие инородец возвращается в имперское законодательство уже в значении нерусских подданных России. Эта метаморфоза была вызвана поземельной и школьной реформами национализировавшейся империи. Столыпинские законы рубежа веков говорят о поземельном устройстве «крестьян и инородцев» на казенных землях Сибири, Особые совещания обсуждают контроль над школьным образованием инородцев<sup>363</sup>. В этих законопроектах Слокум видит влияние неформального уничижительного понимания инородцев как неразвитых нерусских жителей России<sup>364</sup>.

### Российские корни и зарубежные параллели инородческого вопроса

Российская политика по отношению к автохтонным (туземным) народам не представляла собой чего-то уникального и неповторимого. Аналоги ей можно найти в других великих колониальных державах Европы XIX в. Не говоря про переводы с французского, многие творцы инородческого законодательства вдохновлялись примерами французских законодателей и публицистов, писавших о колониях великих держав. Как известно, сам Сперанский создавал свой проект под немалым влиянием работы об испанской Америке французского дипломата и публициста аббата Прадта, объяснявшего отсталость колоний испанской Америки неуместным перенесением на их почву европейских установлений, совершенно не подходивших, по его

---

<sup>362</sup> Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. С. 153.

<sup>363</sup> Программа реформ П.А. Столыпина: Документы и материалы. Т. 2. М., 2002.

<sup>364</sup> Слокум Дж.У. Кто и когда были «инородцами»? С. 516–518.

мнению, для местных «дикарей»<sup>365</sup>. Слокум ошибается, находя французский эквивалент понятию инородцы в слове *allogènes*. Это понятие действительно встречается во французском названии «Лиги инородческих народов России», основанной в 1916 г. литовским националистом Юозасом Габрисом в эмиграции, в Швейцарии, в 1916 г. Но в этом случае мы имеем дело с переводом с русского на французский язык. Связь с зарубежной инородческой политикой можно прощупать через туземцев (франц. *indigènes*, англ. *indigenous, natives*), с управлениями которыми был связан целый ряд режимов на фронтире колониальных режимов Англии и Франции. Рассмотреть все аналоги инородческих режимов Российской империи за рубежом на страницах одной работы не представляется возможным. Поэтому, оставив в стороне британскую Индию, Канаду, русскую, а затем американскую Аляску и многие другие любопытные примеры, посмотрим на параллели инородческого управления с французским Алжиром второй трети XIX в.

Система, подобная российскому варианту военно-народного управления для кочевых инородцев и оседлых туземцев Кавказского края и закаспийской области Туркестана, вводилась французами в Алжире. Она проводилась в рамках «туземной» или «арабской политики». Присоединение Алжира к Франции, как Кавказа и Туркестана к России, было совершено руками военных. Они же первоначально управляли обоими регионами. Поэтому в обоих случаях режимы косвенного управления туземцами разрабатывались военными властями и проводились в жизнь военными. Последние нередко обладали в пограничье неограниченной властью, что вызывало сильные расхождения между законодательными нормами инородческой и туземной политики и ее местным колониальным воплощением. На Кавказе надолго сохранилась память о деяниях «проконсула Кавказа» Ермолова. При этом довольно большими полномочиями обладали и начальники флангов и даже участков Кавказской линии – прикрывавшей южные рубежи империи укрепленной цепи крепостей и казачьих станиц, которая в эту

<sup>365</sup> Слезкин Ю. Арктические зеркала. С. 102–103.

эпоху постепенно перерезала весь регион по крупным рекам и Главному Кавказскому хребту. Нередко они представляли на местах высшее начальство империи. Похожее положение сложилось в Алжире 1830–1845 гг., когда на всех оккупированных территориях был установлен военный режим. Как вспоминал Пейн, военный начальник в Бу-Саада, «я чувствовал себя едва не королем и обладал неограниченной свободой рук. Великие племена всадников Ходны, эти кочевники Улед Наиль, не знали другого начальника кроме меня и не слушались никого другого»<sup>366</sup>.

Истоки анализируемой системы управления нужно искать в Османской империи и зависимых от нее мусульманских государствах XVI–XVIII вв. В частности, после завоевания Магриба полицейские и судебные функции по управлению завоеванными землями турки передали части местного населения. В таком случае они не меняли ни системы управления, ни суда, ни обычного права местного берберского и арабского населения. На государственную службу принимались целые племена. Они образовывали освобожденную от податей «туземную» армию и полицию (махзен), в обязанности которой входил сбор налогов со всех прочих сельских общин и племен, отправление правосудия и подавление возмущений против османского владычества<sup>367</sup>. В первой половине XIX в. англичане ввели подобную систему управления в некоторых индийских княжествах, оказавшихся под английским протекторатом. На первых порах сходная «туземная администрация» сохранялась во французском Алжире. Похоже, что и русские военные, впервые применившие военное управление на Кавказе, переняли ее у турок, как англичане и французы. Однако по мере завоевания и колонизации мусульманских регионов Востока европейцы все больше реформировали османскую систему косвенного управления. Внешне ее институты как будто оставались прежними. Но постепенно организация туземного суда и власти неузнаваемо изменилась под влиянием новой, колониальной идеологии.

---

<sup>366</sup> *Yacopo X.* Bureaux arabes // *Encyclopédie berbère*. Т. XI. Р., 1992. С. 394–395. Р. 1658.

<sup>367</sup> *Иванов Н.И.* Османское завоевание арабских стран. 1516–1574. М., 1984. С. 205.

После завершения завоевания и Алжир, и Кавказ были разделены на территории, находившиеся под военным и гражданским управлением. Введение в Алжире первых гражданских территорий, управлявшихся по законам метрополии, было начато по королевскому ордонансу 18 апреля 1845 г. Основной частью страны, населенной туземцами-мусульманами, в 1830–60-е гг. управляли военные. Здесь действовало косвенное управление. Власть, суд и сбор налогов были сосредоточены в руках местных владельцев, действовавших под контролем российских офицеров. В 1845 г. Алжир разделили на три провинции – Алжир, Оран и Константина. Каждой управлял французский дивизионный генерал. Провинции состояли из военных подразделений (*subdivisions militaires*), а последние – из кругов [палаток] (*cercles*) кочевого и полуоседлого «туземного населения». На Кавказе, точнее в Закавказье, подобное деление было введено раньше. Перешедшие под русский протекторат царства и княжества Грузии и мелкие ханства иранского Азербайджана еще в первой трети столетия были поставлены под власть российских гражданских чиновников. В 1846–1847 гг. в более «цивилизованном», по мысли имперских законодателей, Закавказье была введена общеимперская губернская администрация. Система управления обеими колониями являлась довольно мозаичной, но в Кавказском крае она была сложнее, что оказалось связано с более пестрым конфессиональным и этносоциальным составом населения.

Как и в Кавказском крае Российской империи в 30–70-е годы XIX в., в Алжире шла борьба между сторонниками противоположных способов решения «туземного вопроса». Европейские колонисты, обосновавшиеся на плодородных равнинах на побережье, предлагали согнать алжирских мусульман с их земель, т.е. осуществить план, подобный тому, что был проведен в 60-е годы XIX в. на Северо-Западном Кавказе генералом Н.И. Евдокимовым, командующим войсками Кубанской области. Военные предлагали разделить территорию Алжира на «гражданские» и «военные» территории и сохранить за туземцами их земли и обычаи на «военных» землях, куда доступ колонистам был бы запрещен. Похожий проект был осуществлен

в дореволюционном Дагестане. Наконец, гражданские власти предлагали уничтожить право и суд туземцев, которые должны быть *ассимилированы* французами<sup>368</sup>. Колонистов и гражданских чиновников преследовал страх перед «туземной» мусульманской угрозой, подобный тому, что чувствовался у ряда русских чиновников в Туркестане и на Кавказе. Довольно ярко и откровенно его выразил Жером Бонапарт, возглавлявший в 1858–1860 гг. французское министерство Алжира и колоний. «Нам противостоит, – писал он, – вооруженная и живучая нация, пыл которой следует умерить при помощи *ассимиляции*». Министр не скрывал, что ставит перед собой цель «расчленения и растворения арабского народа (т.е. алжирских туземцев-мусульман. – В.Б., А.К.) (*la dislocation du peuple arabe et la fusion*)»<sup>369</sup>.

Завоевание Францией Алжира и Магриба, как и российское продвижение на Кавказ и в Среднюю Азию, по своему характеру носило колониальный характер. Главным признаком колонии в обоих случаях был статус туземного населения (*франц. indigénat*), автономного, ущемленного в правах по сравнению с гражданами метрополии или Центральной России. Туземный кодекс был отменен в Алжире лишь в 1914 г., а на Кавказе – после революции 1917 г. Массовая колонизация значительной части земель Алжира, Закавказья и Северо-Западного Кавказа в последней трети XIX в. соединяла и Алжир, и Кавказ с Туркестаном с метрополиями. Вместе с тем, особенно в Алжире, она способствовала созданию общин европейских колонистов, которые нередко противопоставляли себя метрополии, отстаивая свое право на равные привилегии с жителями метрополии или центра империи. Русские переселенцы Кавказского края не имели перед туземцами-мусульманами тех привилегий, какими обладали колонисты в Алжире. Наконец, важно отметить высокий статус обоих регионов, выделявший их из других колониальных владений. Алжир занимал первое место среди заморских территорий Франции, хотя система и режимы управления здесь

---

<sup>368</sup> Бобровников В.О. Современный мир глазами феллаха (Северная Африка XIX–XX вв.). М., 1998. С. 58–61.

<sup>369</sup> Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. С. 173.

неоднократно и часто менялись. То же можно сказать о Кавказском наместничестве 1844–1881 гг., восстановленном между двумя русскими революциями (1905–1917).

При Наполеоне III система управления Алжиром неоднократно менялась. В 1858 г. должность генерал-губернатора была упразднена. Создавалось специальное Министерство Алжира, штаты которого вместе с высшей алжирской администрацией были ненадолго переведены в Париж, но в 1860 г. возвращены в г. Алжир. Тогда же был восстановлен и пост генерал-губернатора, на который был назначен влиятельный в Париже маршал Пелисье. Император строил обширные планы упрочения власти Франции в Северной Африке с предоставлением Алжиру еще большей автономии. В 1863 г. в письме к Пелисье Наполеон III так определил свои планы: «Алжир не просто колония, но арабское королевство. Под моим покровительством у туземцев должны быть равные права с колонистами. Я такой же император арабов, как и французов»<sup>370</sup>. Планам этим не суждено было осуществиться, однако автономия военных властей Алжира в 1851–1870 гг. приближалась к положению «туземного» Кавказского наместничества в составе Российской империи<sup>371</sup>.

### **Социальная инженерия империи: «община» и «народное право» туземных племен**

Одна из основных претензий, которые можно предъявить к работе Слокума, – это восприятие им объектов инородческой политики слишком по-позитивистски. Пожалуй, он слишком верит на слово заявлениям колониальных политиков и правоведов, объявлявших целью инородческой политики сохранение местного традиционного самоуправления с опорой на исконные обычаи туземцев<sup>372</sup>. В действительности народные традиции

<sup>370</sup> Collot C. *Les institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830–1962)*. P., 1987. P. 8–9.

<sup>371</sup> Подробнее см.: Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа.

<sup>372</sup> Слокум Дж.У. Кто и когда были «инородцами»? С. 502. В этом подходе можно видеть влияние российской позитивистской исторической школы, изучавшей режимы инородческого управления на окраинах.

инородцев и туземцев до определенной степени конструировались в ходе колониального завоевания и создания инородческого косвенного управления. Об этом, в частности, говорят материалы, собранные по Кавказу и Степному краю<sup>373</sup>. Здесь в основу режимов косвенного военно-народного управления были положены родовая и сельская община и народный обычай, адат. Военные, управлявшие Кавказом, Туркестаном и Алжиром, находились под сильным влиянием социалистических теорий. Среди них были последователи сен-симонизма и фурьеризма. В 1870–80-е гг. среди военных и гражданских чиновников на русском Кавказе и в Туркестане встречались даже народники и социалисты<sup>374</sup>. Все это не могло не сказаться на содержании разрабатывавшихся с их участием законопроектов. Из социалистических учений того времени они усвоили идею об опоре на первобытную родовую общину, которая при некоторой модернизации может двигателем социального прогресса и подъема отсталых туземцев-мусульман, постепенного приучения их к современным нормам гражданской жизни. Община должна была стать основной ячейкой местного общества, основой всей иерархии власти и управления.

Решение опереться на общину отмечает перелом в системе местного управления туземцами и во французском Алжире, и на русском Кавказе, и в Туркестане. Интересно, что произошел он почти одновременно, в конце 50-х и 60-е годы XIX в. Еще в 1848–1863 гг. основной социальной ячейкой на военных территориях французского Алжира считались замиренные и приведенные к черте оседлости племена. Офицеры арабских бюро даже создавали туземные племена, например, в горах Кабилии, под руководством старшин (*амин*) деревень. Но уже

---

Ср. Слокум Дж.У. Кто и когда были «инородцами»? С. 509; Конев А.Ю. Коренные народы Северо-Западной Сибири в административной системе Российской империи (XVIII – начало XX вв.). М., 1995. С. 16–27, 90.

<sup>373</sup> См. подробнее: *Martin V. Law and Custom in the Steppe*. P. 17–59; *Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа*. С. 154–171.

<sup>374</sup> *Уасоно Х. Вугеах арабес*. P. 1659; *Абашин С.Н. Быть или не быть общине в Туркестане: споры в русской администрации в 1860–1880 годах* // Вестник Евразии. 2001. № 4. С. 35–62.

в 1856 г. военный министр, которому подчинялся Алжир, в докладе императору объявил «первоочередной задачей в области управления дробление племен» на племенные фракции – *дуары*. Прежде это понятие означало круг палаток или лагерь группы бедуинов, внутрь которого на ночь загоняли принадлежащие им стада. Переведенное на язык колониального строительства, это слово стало пониматься как «зародыш арабской коммуны». Прежде всего, оно стало связано с определенной территорией. Численность изобретенных колонизаторами дуаров была унифицирована: в каждый вошло от 2 до 3 тысяч туземцев. Крупные племена дробились, а мелкие объединялись в дуары. В 1863–1868 гг. 789 племен было преобразовано в 1189 дуаров, к декабрю 1870 г. еще 372 племени подверглись дроблению на 667 дуаров<sup>375</sup>.

Дробление племен можно сравнить с уничтожением «вольных обществ» Восточного Кавказа, разделенных в 1858–1867 гг. на территориальные округа, наибства и сельские общества. В местном арабоязычном делопроизводстве последние продолжали именоваться джамаатами (кстати, синонимом алжирского *джемаа, таджмаит*), однако значение этого понятия (как и в случае с дуарами в Алжире) резко изменилось, что не всегда учитывается в историографии<sup>376</sup>. Джамаат превратился в бессловную общину (1868). В нее допускались свободные общинники (*уздени*) и уравненные с ними в правах освобожденные к 1867 г. рабы. Чтобы войти в сельское общество, знатные семьи из числа беков подавали прошение окружному начальству. Были созданы новые органы управления общиной, включавшие в себя старшину (*бегавул*) с помощниками и сельский суд

<sup>375</sup> Collot C. Les institutions de l'Algérie... P. 89.

<sup>376</sup> Отечественные историки и этнологи, на мой взгляд, преувеличивают преимущество между дороссийской деревней и пореформенной общиной на Северном Кавказе и в Средней Азии. Основой для такого заключения является анахроничное перенесение черт, выявленных полевыми исследованиями в пореформенной деревне последней четверти XIX–XX вв. на джамааты дороссийского Дагестана. См., например: *Агларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М.: Наука, 1988. Критику такого подхода см.: *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа. С. 142–147.

в составе кади и знатоков местного адата. Реформированный джамаат стал основным посредником между горцами и военными властями наместничества. Он отвечал за уплату налогов, поддержание правопорядка, выдачу разбойников и повстанцев, ремонт дорог и выделение подвод для нужд войск, проходящих по ее территории. На территориях военно-народного и военного управления мусульман освободили от воинского призыва, как и прочие категории инородцев. В армию и горскую милицию (жандармерию) принимали лишь добровольцев.

Так были установлены дожившие до XX в. изобретенные «традиционные» органы управления общиной – сельский сход и сельская администрация во главе со старшиной. Дореформенная «община» на Северном Кавказе и в Туркестане включала в себя различные страты «туземного» населения: знать (*беки, биц, эфенди*), свободных общинников и рабов. Целью реформ было освободить рабов, вывести за пределы общины, поставив на русскую службу, знать и превратить общину в эгалитарное «сельское общество», однотипное с пореформенной русской крестьянской общиной. Кроме того, для занятия должностей, как и прежде, требовалось хорошее знание адата и шариата, узаконенного в пределах военно-народного управления. Вместе с тем, это знание было формализовано и включено в систему имперского управления горцами. Чтобы занять должность старшины, члена сельского суда и шариатского судьи (*кади*), нужен был не только выбор общины, но и сдача экзаменов<sup>377</sup> с последующим утверждением начальством округа. В обязанности сельского кади вошло ведение метрических книг, включенных в общую систему российской статистики. Муэдзин мечети стал выполнять обязанности секретаря суда. Были определены упрощенные, но строго регламентированные правила делопроизводства<sup>378</sup>. Пережив «старый режим», пореформенная

---

<sup>377</sup> Инструкция о порядке испытания на вступление в мусульманское духовенство (1873 г.) // Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 126. Оп. 2. Д. 14. Л. 28–32.

<sup>378</sup> Хазики кава'ид фи байан джама'ат кура вилайат ад-Дагистанва фи табдир умури-хим ва-л-хукук ал-ваджиба 'ала ахали ал-кура ли-л-фадишахийа ва ли-л-джама'а. Темир-Хан-Шура, 1868. Ст. 52–54. С. 16.

община стала базой для колхозного строительства на Северном Кавказе и в Средней Азии<sup>379</sup>.

По мысли российской администрации, реформа обычного права и общины на окраинах имели целью подготовить переход аборигенов к полному принятию российского гражданства и распространения на окраины законодательства империи. В этом отношении больше всего аналогий можно обнаружить в законопроектах, связанных с осуществлением в России крестьянской реформы. Видение имперскими законодателями российских инородцев удивительно напоминает их восприятие крестьян, освобожденных от крепостной зависимости в 1861 г. Недаром структура и даже названия управления крестьянами и туземцами поразительно сходны. Для обеих категорий населения империи создавались сходные уровни местной власти: родовая или сельская община и волость. Сам принцип их построения свидетельствует о едином подходе к организации местной власти на окраинах Российской империи и в русской деревне. Определенные параллели обнаруживают пореформенные народные суды и судебные учреждения в русской деревне. И те, и другие учитывали местный правовой обычай. Резюмируя такое положение, известный дореволюционный юрист Н.С. Таганцев отмечал, что «обычное право является правоисточником для судебной власти... для некоторых инородцев окраин и для сельского населения империи»<sup>380</sup>. Действие общероссийского законодательства было здесь ограничено. По Уложению о наказаниях 1845 г. инородцы были временно изъяты из-под действия общих уголовных законов (ст. 168) «по состоянию их нравов и образу жизни». На основании ст. 102 Общего положения о крестьянах волостные суды, а также волостные и сельские старосты при определении наказаний учитывали действие обычаев и в области уголовной юрисдикции этих

<sup>379</sup> Подробнее об этом см.: *Абашии С.Н.* Быть или не быть общине в Туркестане. С. 35–59; *Бобровников В.О.* Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // *Дагестан и мусульманский Восток* / Сост. и отв. ред. А.К. Аликберов и В.О. Бобровников. М., 2010. С. 143–149.

<sup>380</sup> *Таганцев Н.С.* Уголовное право. Ч. I. СПб., 1902. С. 149.

судов. Реформы 1860–1880-х годов предусматривали меры по повышению гражданского правосознания как крестьян, так и инородцев.

В XX в. пореформенная община послужила основой советского и национального строительства. В обоих регионах произошла унификация системы власти и права на всех уровнях. При этом сохранилась и внутрирегиональная мозаика.

### **Успехи и провалы инородческих проектов на окраинах и в ядре империи**

Джон Слокум выделяет целый раздел своей статьи описанию неудач инородческой политики в позднее имперское время. По его мнению, к началу XX в. русификаторская политика национализирующейся империи по отношению к инородцам потерпела крах<sup>381</sup>. Это сложный вопрос, связанный с источниками изучения инородческого вопроса. С одной стороны, имеется большая литература, посвященная критике инородческой политики как насильственной русификации нерусского населения империи. В нее входят материалы ревизий последней четверти XIX – начала XX в. Приезжавшие из Петербурга на окраины комиссии, будь то Туркестан, Сибирь или Кавказский край, неизменно находили множество случаев злоупотребления чиновниками властью, несоответствия анахроничных режимов косвенного управления общим нормам законов империи и современности, недовольства населения<sup>382</sup>.

Кроме того, представлявшие инородцев депутаты Думы разных созывов постоянно упрекали администрацию окраин за проведение антинародной колонизаторской политики, заявляя о нежелании «туземного населения» подвергнуться русификации и жить в условиях колониального режима с косвенным управлением, под властью анахроничных первобытных обычаев

---

<sup>381</sup> Слокум Дж.У. Кто и когда были «инородцами»? С. 503–504, 516–518.

<sup>382</sup> Абашинов С.Н. Быть или не быть общине в Туркестане. С. 50–53.

и произволом русских военных<sup>383</sup>. Интересно, что представители инородческих элит, влившиеся в политизированную образованную часть российского общества, по существу разделяли ориенталистские и колониальные представления русских националистов о неразвитости и враждебности цивилизации инородческих окраин. По их мнению, партикуляристское инородческое законодательство способствовало консервации такой отсталости, тормозя социальный прогресс и цивилизацию туземцев. В частности, такой точки зрения о российских туземцах-мусульманах Крыма, Кавказа, Поволжья и Туркестана держался виднейший представитель обновленческого движения джадидов Исмаил-бей Гаспринский<sup>384</sup>.

Все это, несомненно, доводы в пользу «пробуксовки» поздней имперской инородческой политики, если использовать выражение Слокума. С другой стороны, не следует принимать на веру мнения ревизоров и жалобы инородческих депутатов. Выводы комиссий из центра во многом зависели от борьбы разных фракций имперской бюрократии. Они выражали скорее точку зрения одной из них, чем непредвзятое мнение, вынесенное из объективного анализа реальной обстановки на местах. Старые и опытные колониальные чиновники нередко критиковали такие комиссии, например, направленную в 1882–1883 гг. в русский Туркестан комиссию под руководством тайного советника Ф.К. Гирса, обвиняя их в «легковесности»<sup>385</sup>. Члены комиссий, да и инородческие депутаты Думы были мало знакомы с жизнью инородческой глубинки, которую любили описывать в патетических тонах. Последние были в большинстве своем юристами и публицистами, давно проживавшими в столице и практически не сталкивавшимися с действием инородческого законодательства.

Услышать мнение об инородческой политике самих туземцев-инородцев, чтобы проверить подобную критику, не так-то просто. Вместе с тем имеются косвенные доказательства того,

---

<sup>383</sup> См., например, Речь Ибрагим-бека Гайдарова // Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1909. Сессия третья. СПб., 1910. С. 1490.

<sup>384</sup> Гаспринский И.-б. Россия и Восток. Казань, 1993. С. 337–338.

<sup>385</sup> Абашинов С.Н. Быть или не быть общине в Туркестане. С. 52.

что в большинстве случаев на Кавказе и в Туркестане они постепенно свыклись с режимами туземного управления. Об этом говорит сохранившаяся документация туземных сходов судов в Дагестане и Туркестане<sup>386</sup>. На основе модернизации местного адата и шариатского права здесь удалось создать относительно гибкую судебно-административную машину, которая почти полвека после завершения реформ справлялась с решением большинства конфликтов в уголовной и поземельной сферах. Благодаря ее деятельности туземцы-мусульмане обрели на некоторое время внутреннюю стабильность и безопасность, что привело к росту населения и благосостояния отдельных инородческих окраин после затяжных войн и завоеваний.

Если говорить о Сибири, то к концу XIX в. у местных инородцев сложились основные элементы сословной самоидентификации, обусловленные фактором категоризации этого населения государством, особым порядком управления и суда, землепользования, освобождением от воинской повинности и отношением к ясаку в прошлом и настоящем. Эти маркеры в той или иной степени отличали инородцев всех разрядов от близких им по статусу государственных крестьян. Осознание ими специфики своего социально-правового состояния ярко проявилось при проведении в конце XIX – начале XX вв. серии реформ, направленных на ликвидацию особенностей административно-правового и экономического положения этой части сибирского социума<sup>387</sup>. Последствия этих изменений вызывали негативную реакцию у основной массы индигенного населения. Оно стремилось сохранить свой образ жизни, «инородческий» и «ясачный статус», обеспечивающий ряд льгот и особые права в сфере землепользования. Подавляющая часть инородцев

---

<sup>386</sup> Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. С. 175–204.

<sup>387</sup> Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск, 2005. С. 216–246; Конев А.Ю. Социальный статус инородцев Северо-Западной Сибири в их собственном представлении (XIX – начало XX в.) // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. № 4. С. 52–56; Дамешек Л.М., Жалсанова Б.Ц., Курас Л.В. История органов местного самоуправления бурят в XIX – начале XX в. Иркутск, 2013. С. 271–306.

Севера Западной Сибири при этом, как правило, не проявляла особого стремления к участию в формирующихся институтах гражданского представительства. Этническая элита, терявшая авторитетность своих позиций в системе низового управления, не шла дальше формулировки тезисов о сохранении природных прав и преимуществ, полученных родовитыми предками. Напротив, в Южной и Восточной Сибири исследователями отмечена быстрая политизация индивидуального и общественно-го сознания туземного населения, активного откликнувшегося на выборы в Государственную Думу и связывавшего с ней надежды на изменение к лучшему своего положения.

### **Реабилитация инородцев в советских туземцах и коренных народах**

Джон Слокум не без оснований завершил свой блестящий обзор имперской одиссеи инородческого дискурса с гибелью самой империи в 1917 г. Правильно ли это? Несомненно, что уже в ближайшие месяцы после Февральской революции 1917 г. понятие исчезает из официального употребления как политически некорректное и даже неприличное. Одновременно оно пропадает из прессы и печати. По замечанию С.В. Соколовского, специально занимавшегося этим вопросом, последней работой об инородцах Сибири была работа 1917 г. И. Серебренникова<sup>388</sup>. Похожий негласный запрет на употребление понятия можно наблюдать в Петрограде, Москве и на мусульманских инородческих окраинах. Не случайно один из ведущих правительственных экспертов по инородцам-мусульманам С.Г. Рыбаков избегает этого термина в своем «Обзоре русского законодательства и правительственной политики в отношении мусульман» (апрель, август 1917 г.), несмотря на то, что оба были основаны именно на этом понятии<sup>389</sup>.

---

<sup>388</sup> *Серебренников И.* Инородческий вопрос в Сибири. Иркутск, 1917. См.: *Соколовский С.* Категория «коренные народы» в российской политике, законодательстве и науке.

<sup>389</sup> *Рыбаков С.Г.* Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917. Рукопись работы Рыбакова имеет

Советская власть всеми силами пыталась обозначить разрыв в преемственности с прежней, царской, на первых порах хотя бы с помощью чисто символических средств. Необходимость эта была обусловлена политической позицией большевиков по отношению ко всему прежнему, включая, разумеется, все социально-значимые классификации (сословно-классовые, лингвокультурные, этнонациональные и т.д.). Придумать язык, одновременно понятный народу и новый, рвущий нити привычных ассоциаций и связей с ненавистным прошлым, было чрезвычайно трудно. По остроумному замечанию С.В. Соколовского, эта задача была решена с помощью сочетания партийного жаргона с тщательно отобранными по принципу идеологического соответствия старыми терминами. На первых порах термин инородцы успешно заменяло понятие туземцы: вместо инородных управ возникли тузсоветы и тузРИКи, а документы новой власти, касавшиеся коренного населения, были полны выражений типа «туземные племена» и «туземцы Севера». Не менее широко применялось понятие «мусульмане» («МусБюро» и проч.).

Но уже в 1920-е годы новая власть, начав с осторожных, абстрактных и малопонятных широким слоям населения «национальностей», «национальных меньшинств» и «этнографических групп»<sup>390</sup>, перешла на привычные стереотипы мышления о далеких и неразвитых туземцах. Утвержденное в октябре 1926 г. ЦИК и СНК «Временное положение об управлении туземных народностей и племен Северных окраин РСФСР» хотя и отказалось от невозможного более дореволюционного инородческого словаря, по сути старательно копировало принципы создания автономной туземной администрации, основанной на родовом принципе, выраженные еще в Уставе Сперанского<sup>391</sup>. Первые

---

две существенно различающиеся редакции от апреля и августа 1917 г. Их публикацию с введением и комментарием см.: Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2000. С. 267–315; Арапов Д.Ю., Ларина Е.И. С.Г. Рыбаков и его «Обзор» организации духовной жизни мусульман России (апрель 1917 г.). М., 2006. О Рыбакове см.: Ислам в Российской империи... С. 332–335.

<sup>390</sup> Декларация прав народов России, принятая съездом Советов 15 ноября 1917 г.

<sup>391</sup> Слезкин Ю. Арктические зеркала. С. 183.

акты советской власти вообще не содержали открытых упоминаний о народах Сибири и Севера. Шла борьба за привлечение на ее сторону политически активных национальных элит Украины, Поволжья и Кавказа, и ведавший делами инородческих окраин Наркомат по делам национальностей пользовался общими терминами – «народ» и «национальность»<sup>392</sup>. Первый декрет с упоминанием «туземцев Севера» появился лишь в январе 1924 г. В последующем туземцы как «эвфемизм» для обозначения «освобожденных от царского гнета инородцев» Сибири, Туркестана и Кавказа широко используются в советских официальных документах и переписке, образуя множество неологизмов и сокращений. Основные из них, собранные в работе Соколовского, образуют следующий внушительный список: туземное население, туземцы Севера, туземный Север, тузрик, тузсовет, кочсовет, туз. район, туземные народности, малые туземные народности Севера РСФСР, туземное население северных окраин, туземные племена, племена северных окраин, народности северных окраин, северные народности, малые народности северных окраин, мелкие народности Севера, малые народности Севера, ведущие кочевой и полукочевой образ жизни, туземные народности и племена северных окраин, народности нерусского языка, народы Крайнего Севера, северные народы, нацменьшинства, национальности, нацменовский сельсовет и проч.<sup>393</sup> Не меньше аналогичных примеров дают Кавказский край и Туркестан.

Период с 1924 по 1932 гг. стал пиком термино- и законотворчества, когда свет увидели более 50 нормативных документов, содержащих около 20 терминов для обозначения бывших царских инородцев, ставших советскими туземцами и даже получившие свои туземные Советы, или тузСоветы. Организованный в 1925 г. при президиуме ВЦИК, Комитет содействия народностям северных окраин развернул бурную законодательную деятельность. Ее терминотворческая сторона отразилась в создании к 1926 г.

---

<sup>392</sup> См., например, декрет ВЦИК 1920 г.: «Каждая национальность в пределах РСФСР выделяет в Наркомнац... специальные представительства в составе председателя и двух членов».

<sup>393</sup> Соколовский С. Категория «коренные народы» в российской политике, законодательстве и науке. С. 11.

формулы «туземные народности и племена северных окраин», кочевавшей из документа в документ в течение трех лет, после чего ее заменило выражение «малые народности Севера». Общее направление развития терминологических поисков шло в сторону принятия названия «коренной народ», которое и утвердилось в советском законодательстве, политике и науке. Но еще в постановлении ВЦИК от 21 декабря 1931 г. наряду с выражениями «коренные народности Севера» и «коренное население Дальнего Севера, Сахалина и Камчатки» употреблялись словосочетания «туземные народности Севера» и «нацменьшинства»<sup>394</sup>. В перечисленных выше понятиях 1920–1930-х годов подчеркивается малость (не народы, а племена и народности, причем «малые», «мелкие») <sup>395</sup>. Второй устойчиво воспроизводящейся темой при всяком упоминании коренных народов является их удаленность от центра (народности Крайнего Севера, племена северных окраин, народы северных регионов и т.п.).

Слокум верно отметил, что инородцы исчезли из энциклопедических справочников как «антинаучное понятие» (по уже цитировавшемуся выше авторитетному мнению Л. Штернберга (1910 г.) и его советских продолжателей). Этого понятия не было ни в одном из трех изданий Большой советской энциклопедии (БСЭ, 1926–1947, 1949–1958, 1969–1978), а также в Советской исторической энциклопедии (СИЭ). Правда, Слокум не очень внимательно читал БСЭ или не удосужился обратиться к ее третьему изданию. В нем между привлечшими его внимание «Инородными телами» и «Иносказанием» есть небольшая справочная статья московского историка Н.П. Ерошкина про инородные управы, созданные по Уставу Сперанского для кочевых инородцев Сибири и просуществовавшие до замены их в 1901 г. волостными управами<sup>396</sup>. Но дело не только в употреблении тех

---

<sup>394</sup> Соколовский С. Категория «коренные народы» в российской политике, законодательстве и науке. С. 11.

<sup>395</sup> «Положение об Институте народов Севера при ЦИК Союза ССР» от 30 марта 1930 г.

<sup>396</sup> Большая советская энциклопедия / 3-е изд. Т. 10. М., 1972. С. 288. См. также аналогичную статью: Советская историческая энциклопедия. Т. 6. М., 1965. С. 42.

или иных понятий. По крайней мере в советской России периода социалистических преобразований 1920–1930-х годов инородческий дискурс продолжал оказывать влияние на законодателей и чиновников, убежденных в неразвитости «туземных народностей и племен северных окраин», Туркестана и Кавказа, их нежелании вписываться в модернизационные кампании. И хотя советская кампания 1920–1930 годов по преодолению «отсталости» имела с точки зрения властей определенные успехи, в позднее советское и даже постсоветское время тема интеграции коренных народов продолжала увлекать политиков и ученых и тем самым не снималась с повестки дня.

### **Заключительные замечания**

Подведем основные итоги. Рассмотренные выше материалы позволяют предположить, что инородческий дискурс возник в России задолго до его концептуализации и интеграции в общеимперское законодательство в 1822 г. В результате реформы Сперанского термин «инородцы» стал означать юридически определенную совокупность этно-сословных групп, сложившихся в результате взаимодействия империи и местных кочевых и оседлых обществ на преимущественно восточной российской периферии XIX – начала XX в. История возникновения и развития понятия позволяет понять формообразующую роль сибирского фактора в колониальной политике России. Она также проливает свет на сложные связи и взаимные влияния между фронтами империи в Сибири, на Кавказе и в Средней Азии через военных и гражданских чиновников, местные элиты, законодательство, земельную и школьную политику.

Инородческий вопрос не составлял чисто российской специфики. Параллели инородческим режимам управления Сибири, Казахской степи, Туркестана и Кавказа можно обнаружить на окраинах Британской и Французской колониальных империй среди созданных колонизаторами общин туземцев, например, во французском Алжире и на американской Аляске.

Инородческая политика империи основана на разных вариантах косвенного управления посредством местных туземных элит под контролем гражданских чиновников и офицеров российской армии. Инструментами конструирования инородческих обществ служили родовая или сельская община и народное или обычное право, созданные империей на основе туземных систем права и сегментов общественных систем (племен, (на) родов и т.д.).

Инородцы представляют важнейшее понятие колонизаторского дискурса, развивавшегося на восточных окраинах царской, а затем Советской России в течение столетия, с реформ Александра I и кончая советскими национальными преобразованиями. Значение дискурса менялось вместе с трансформацией империи от создания законодательства об инородцах в 1820-е годы через эпоху Великих реформ до национальных движений рубежа XIX–XX вв. и реабилитации национальных меньшинств в ранней Советской России. Не стоит ограничивать историю инородческого дискурса законодательной практикой 1822–1917 гг. Истоки его уходят в идеологию эпохи Просвещения XVIII столетия. Замена понятия «инородцы» на «туземцев», а впоследствии на «коренные народы» не помешала инородческому дискурсу оказывать существенное влияние на ранние советские проекты по нациестроительству и модернизации бывших восточных окраин страны. При изучении инородческого дискурса наряду с историей большую роль играет историческая этнология, помогающая понять нюансы функционирования понятия в центре и на разных окраинах царской и ранней советской России.

**С.Н. Абашин**

**«САРТЫ – НАРОД С БУДУЩИМ»:  
ЭТНОГРАФИЯ И ИМПЕРИЯ В РУССКОМ  
ТУРКЕСТАНЕ<sup>397</sup>**

В 1867 г. решением императора Александра II из завоеванных земель Средней Азии была образована новая административная имперская единица – Туркестанское генерал-губернаторство. Внутренний строй края был подчинен временному Положению об управлении Семиреченской и Сырдарьинской областей.

Согласно Положению инородческое «туземное население Туркестана» подразделялось в административном отношении на две части, соответствующие территории проживания двух народностей – сартов и киргизов. Первые, как считалось работниками краевого устава, ведут оседлый образ жизни, вторые – кочевой. Для каждого из них была предусмотрена своя особая организация самоуправления и система судопроизводства, установлены собственные правила владения и пользования землей, а также налогообложения. Такое «этнографическое» устройство колонии имело технологическое обоснование – управление оседлыми жителями и кочевыми должно было различаться в силу очевидной специфики их хозяйственного

---

<sup>397</sup> Статья представляет собой переработанную русскую версию работы, опубликованной на французском языке в кн.: *Abashin S. "Les Sartes, une peuple d'avenir": l'ethnographie et l'Empire au Turkestan russe // Le Turkestan russe: une colonie comme les autres? / Dir. par S. Gorshenina, S. Abashin. Tashkent, Paris, 2009.*

быта. Однако помимо сугубо управленческого подобное административное деление на сартов и киргизов имело и еще один важный аспект – политико-идеологический. Разделяя две категории подданных в Туркестане, русские чиновники полагали, что таким образом они формируют два отдельных культурных пространства, в одном из которых господствует ислам, в другом – неисламские обычаи. В первом пространстве стратегической целью империи было поддержание стабильности и воспитание лояльности к империи, во втором – возможная в каком-то отдаленном будущем христианизация и ассимиляция местного населения с русско-православным обществом<sup>398</sup>.

Спустя 19 лет в окончательном Положении об управлении Туркестанского края, которое было принято в 1886 г. и утверждено императором Александром III, слова «сарты» и «киргизы» были исключены из текста закона, а вместо них даны более общие определения – «оседлое туземное население» и «кочевое население»<sup>399</sup>. Технологический и отчасти идеологический смысл разделения местных жителей на две основные категории остался, но их этнографическая характеристика была заменена на сугубо хозяйственную.

Все эти манипуляции с именами «сарты» и «киргизы» в официальных текстах отражают довольно противоречивое отношение, имевшее место в Российской империи к национальному вопросу вообще и в Средней Азии в частности. С одной стороны, колониальное правление стремилось создать универсальную культурную разметку завоеванных территорий и использовать этнографическое знание в своих политических целях. При

---

<sup>398</sup> Проект всеподданнейшего отчета Ген.-Адъютанта К.П. фон Кауфмана по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 – 25 марта 1881 г., Санкт-Петербург, 1885. С. 44–46; *Brower D. Islam and Ethnicity: Russian Colonial Policy in Turkestan // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / Ed. by D. Brower and E. Lazzerini. Bloomington, 1997/ P. 130.*

<sup>399</sup> Деление на «киргизов» и «сартов» потеряло идеологический смысл для Туркестана в том числе и потому, что наиболее «киргизская» по своему населению Семиреченская область в начале 1880-х гг. вышла из состава Туркестанского генерал-губернаторства.

этом имперская власть, опираясь на пример европейских наций, укореняла обнаруженные культурные различия в виде разного рода образов и институтов, т.е. зачастую, по сути, конструировала племена и народы, приписывая им имена и наделяя их – с помощью переписей, карт, музеев и других средств – каноническими формами языка и обычаев. По этому поводу британский историк Б. Андерсон в книге «Воображаемые сообщества» пишет: «...государство, словно в зловещем пророческом сневидении, вообразило своих локальных противников еще задолго до того, как они обрели свое историческое существование...»<sup>400</sup>.

С другой стороны, российская имперская власть, имевшая перед собой европейский опыт колониальных войн и националистического сепаратизма, всячески ограничивала и препятствовала консолидации инокультурного и инорелигиозного населения, которая угрожала целостности страны и порядку в обществе. «Народы», ожившие, в том числе, благодаря стараниям империи, становились источником страхов и фобий, подвергая государственный строй испытаниям на прочность. Этим, например, объясняется тот факт, что при проведении всеобщей переписи 1897 г. власть не решилась задать людям вопрос о национальности, заменив его вопросом о «родном языке»<sup>401</sup>.

Стремление империи и к тому, и к другому и в то же время некоторое противоречие между этими целями и способами имперского бытия/сознания создавали то интеллектуальное и социальное напряжение, которое провоцировало разного рода дискуссии, конфликты, непрерывное проектирование будущего и идеологические разногласия. Это напряжение в одно и то же время отталкивало колонизаторов и колонизируемых, делая их противниками, и притягивало друг к другу – у них появлялись общие интересы и цели. Под этим напряжением обе стороны, которые мы по привычке обозначаем как «колонизаторов» и «колонизируемых», в свою очередь сами распадалась на множество

---

<sup>400</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 24.

<sup>401</sup> См. о переписи 1897 г.: Кадио Ж. Как упорядочивали разнообразие: списки и классификации национальностей в Российской империи и в Советском Союзе (1897–1939 гг.) // *Ab Imperio*. 2002. №4. С. 179–186.

разнообразных личностей и групп со своими особыми взглядами, предпочтениями и лояльностями. Наконец, именно такая противоречивость имперских интересов объясняет, почему и как один и тот же чиновник или ученый с одной и той же идеологической меркой, перемещаясь в имперском пространстве и эволюционируя в имперском времени, мог значительно менять свою точку зрения на те или иные проблемы и темы. Все эти сложные взаимосвязи и конфигурации видны в случае с книгой «Сарты» Н.П. Остроумова, которая может быть своеобразной точкой отсчета, чтобы поразмышлять о характере имперского управления «Чужими» в Средней Азии.

### **Николай Остроумов – миссионер, чиновник, ученый**

Николай Петрович Остроумов – одна из самых ярких и значительных фигур в истории Русского Туркестана<sup>402</sup>. Он родился в 1846 г. в Тамбовской губернии в семье священника, закончил духовное училище и поступил в Казанскую духовную академию, где изучал татарский и арабский языки, а также исламское вероучение. По окончании учебы Остроумов стал читать лекции в своей *alma mater* и преподавать в других казанских учебных заведениях. Его специализацией была исламская история и критика ее с позиций православного миссионерства. По рекомендации своего учителя, профессора Н.И. Ильминского, в 1877 г. 31-летний Остроумов переехал в Ташкент, заняв должность инспектора народных училищ. Позднее он был директором Туркестанской учительской семинарии и директором мужской классической гимназии. С 1883 по 1917 гг. он работал также редактором «Туркестанской туземной газеты», официального издания, с помощью которого власть пыталась воздействовать на общественное сознание местного населения.

Не занимая никаких административных постов в военной структуре управления среднеазиатской окраины, Остроумов,

---

210 <sup>402</sup> См. о биографии: Лунин Б. Историография общественных наук в Узбекистане. Библиографические очерки. Ташкент, 1974. С. 259–265.

тем не менее, принадлежал к верхушке туркестанской элиты. Все генерал-губернаторы, которые сменялись в Туркестанском крае на протяжении почти 40 лет, признавали за ним роль ведущего эксперта в области ислама и «туземной» жизни. В силу своего положения и своих последовательно проправительственных убеждений Остроумов имел не только прямой доступ ко всем высшим чиновникам генерал-губернаторства, но был также слышим наиболее влиятельными фигурами в столице.

Система взглядов Остроумова на политику России в Туркестане уже неоднократно становилась предметом анализа<sup>403</sup>. Его мировоззрение представляло собой своеобразную смесь православно-монархических предпочтений с апелляциями к европейскому прогрессу, науке и просвещению. Остроумов, на протяжении всей своей жизни осознававший себя миссионером и религиозным мыслителем, давал себе ясный отчет и по поводу своего официального статуса светского деятеля, и по поводу тех ограниченных возможностей, которые имело и должно было иметь православие в условиях Туркестана. В общем, как выразился узбекский историограф Б.А. Лунин, «...Здесь действовала сложная диалектика вопроса...»<sup>404</sup>.

Остроумов считал, что идеальным результатом политики России в Средней Азии должно стать слияние местного «туземного» населения с русско-православным большинством империи. В записке «Общий взгляд на задачу русской администрации Туркестанского края в отношении к мусульманскому его населению», написанной в 1884 г., сравнивая Туркестан с французским Алжиром, он писал: «...Государственный интерес России требует не только сближения, но и слияния иноплеменных жителей Туркестанского края с коренным русским

---

<sup>403</sup> Там же; *Алексеев И.Л.* Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сборник Русского исторического общества. Т. 5 (153). М., 2002. С. 89–95.

<sup>404</sup> *Лунин Б.А.* Историография общественных наук в Узбекистане. С. 261. О противоречивой природе российского антимусульманского миссионерства см.: *Батунский М.А.* Россия и ислам. Т. 2. М., 2003. С. 209–268.

населением...»<sup>405</sup>. Однако Остроумов прекрасно понимал, что эта цель в ближайшей перспективе не просто недостижима, но более того – слишком поспешное ее провозглашение может настроить местных жителей против русской власти, т.е. способно навредить менее эффективным и более практически необходимым шагам по интеграции окраины в империю. Поэтому прежде чем ставить эту конечную, с точки зрения «православного монархиста», цель, надо вначале сделать многое для приобщения «туземцев» к русской жизни и русскому языку, добиться взаимопонимания и преодолеть (нейтрализовать) враждебные по отношению ко всему русскому настроения. «...Достаточно, если туземцы Туркестанского края, при различии от русских в вероисповедании, нравах и обычаях, – писал выпускник миссионерской школы в 1884 г., – будут осознавать экономическую, бытовую и политическую связь со своей метрополией и с коренным русским населением и вместе с ним будут стремиться к сохранению внешнего и внутреннего мира и тем самым поддерживать благосостояние страны...»<sup>406</sup>.

Главное препятствие для сближения и слияния среднеазиатских «туземцев» с русскими – ислам. Ислам, согласно Остроумову, в принципе противоположен и православию, и России, и европейской цивилизации, которая принадлежит «христианскому миру», и науке как одному из достижений европейской культуры. Он подавляет в людях и в обществе все живые, способные к развитию, силы; «...умственное движение в исламе не только не обязано исламу, но произошло вопреки исламу...»<sup>407</sup>. Однако преодолеть эту преграду насильственными мерами невозможно. Русская власть должна вести такую политику, чтобы мусульмане сами поняли необходимость прогресса:

---

<sup>405</sup> Цит. по: *Алексеев И.Л.* Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением. С. 90.

<sup>406</sup> Там же. С. 92.

<sup>407</sup> См.: *Остроумов Н.П.* Коран и прогресс: По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман. Ташкент, 1901. С. 238. При этом тот же Остроумов писал: «...Кто жил с мусульманами, кто вникал в их бесхитростную жизнь, тот не может не любить их...» (*Остроумов Н.П.* Исламоведение: Введение в курс исламоведения, Ташкент, 1914. С. 51).

«...Европейское образование помогает мусульманам самим разбираться в недостатках своего религиозного кодекса...»<sup>408</sup>.

Противоречивость фигуры и позиции Остроумова породила в историографии столь же противоречивые оценки его деятельности. Российский историк Игорь Алексеев пишет: «...Остроумов скорее придерживался некоей, может быть, им самим до конца неосознанной и несформулированной цивилизационной модели, не имеющей отношения к догматическим особенностям православия как такового... Остроумов... фактически выступал как сторонник абсолютно модернизационного проекта, основанного на цивилизационных моделях и ценностях западного общества...»<sup>409</sup>.

Похожую точку зрения изложил американский историк Роберт Джераси. В статье «Культурная судьба империи под вопросом» он, в частности, обратился к этнографической книге Н.П. Остроумова «Сарты», которая, по его мнению, «...значительно отличались от сложившегося после реформ 1860-х гг. подхода к изучению мусульманских народов (или скорее, от отсутствия такового)...»<sup>410</sup>. Отличие состоит в том, что книга «посвящена именно сартам», т.е. наиболее мусульманизированной категории населения Туркестана, которую власть, как считает Джераси, предпочитала не замечать, отдавая все усилия менее исламизированным «киргизам» и стремясь огородить последних от исламского влияния. В «Сартах» Джераси видит «позитивное», «доброжелательное» отношение Остроумова к сартам, его отказ «воспринимать сартов лишь через призму основных постулатов ислама»<sup>411</sup>. «Сарты по своей природе не отличаются от русских», – пересказывает Джераси точку зрения Остроумова, –

<sup>408</sup> Остроумов Н.П. Коран и прогресс. С. 244.

<sup>409</sup> Алексеев И.Л. Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением. С. 91.

<sup>410</sup> Джераси Р. Культурная судьба империи под вопросом: мусульманский Восток в российской этнографии XIX в. // Новая имперская история постсоветского пространства / Сост. и отв. ред. И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семенов. Казань, 2004. С. 297.

<sup>411</sup> Там же. С. 298, 299.

но «лишь развиваются более медленными темпами», поэтому цель – помочь им «достичь культурного уровня русских» при помощи русского образования и экономического прогресса<sup>412</sup>. В этих высказываниях Джераси находит, пусть и со знаком вопроса, ослабление «приверженности традиционным стереотипам, слишком подчеркивающим религиозные различия»<sup>413</sup>.

В подобного рода оценках взглядов и деятельности Остроумова присутствует некоторая недоговоренность: то ли бывший ученик духовной академии по какой-то причине изменил своим взглядам, то ли сама миссионерская (или близкая к ней) идеология постепенно трансформировалась. На мой взгляд, «сложная диалектика» заключается не в том, что Остроумов, выходец из миссионерской школы, был (или стал) либеральнее своих собратьев по православию, а в том, что православные консерваторы, включая Остроумова, в борьбе с исламом готовы были опереться на европейскую науку и идеологию просвещения, видя в них своих естественных союзников в тех случаях, когда это казалось им выгодным и обоснованным. Этнографический интерес к сартам и попытки стимулировать у оседлых туземцев Русского Туркестана сартовскую идентичность вполне объяснимы в рамках антиисламской и антитатарской доктрины консервативной части российской элиты.

### «Сарты» Остроумова

В 1884 г. Остроумов опубликовал серию статей в газете «Туркестанские ведомости» под названием «Значение слова “сарт”» (возможно, в переводе эта статья была опубликована в «Туркестанской туземной газете»? ). Отмечая противоречивость различных мнений о сартах, автор писал: «...вопрос этот

---

<sup>412</sup> Джераси Р. Культурная судьба империи под вопросом: мусульманский Восток в российской этнографии XIX в. // Новая имперская история постсоветского пространства / Сост. и отв. ред. И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семенов. Казань, 2004. С. 301.

<sup>413</sup> Там же. С. 302–303.

настолько специален и сложен, что обстоятельное разрешение его требовало бы совместного труда этнолога, филолога и историка...». Автор провел тщательный анализ имеющейся к тому времени литературы по теме и посчитал твердо установленными следующие утверждения: 1) сарты – это древнее название; 2) в «этимологическом отношении» этот термин означает вообще «оседлого жителя Туркестана, в отличие от кочевников»; 3) в «этнографическом отношении» «сарты представляют смешанный, но определенный тип», чертой которого является тюркский язык; 4) сартов нельзя путать с таджиками («коренными иранцами», которые говорят на персидском языке); 5) «...Как тип смешанный, сарты и в характере своем имеют резкие и противоречивые черты, на что должны обратить внимание будущие этнографы края...»; 6) ничего оскорбительного в слове «сарт» нет (хотя кочевники его используют с пренебрежительным оттенком). Закончил свои рассуждения Остроумов так: «...Несомненно, что сарты отличаются как от персов, так и от тюрко-монголов <...>. Задача современного этнографа Средней Азии по отношению к сартам в том и должна состоять, по нашему мнению, чтобы точно определить их физические особенности и объяснить противоречивые черты их характера...»<sup>414</sup>.

В тезисах Остроумова обращают на себя внимание несколько положений. Во-первых, он отделяет этимологию слова «сарт» от собственно этнографической характеристики группы, которая этим именем называется. Сартом могут называть любого оседлого жителя, признает исследователь, но это не отменяет того факта, что существует население с определенными чертами образа жизни, со своим языком и психологическим портретом, и у этого населения только одно общее имя – сарты. Смотри в будущее, утверждал Остроумов, и даже подталкивая процессы осознания себя единым целым, вполне можно рассчитывать, что эта неоформленная масса превратится в полноценный народ. Таким несколько демагогичным способом автор дал ответ

<sup>414</sup> Остроумов Н.П. Значение названия «сарт» // Туркестанские ведомости. 1984. № 28 (17 июля), № 29 (24 июля), № 30 (31 июля); № 31 (7 августа). Газетные статьи были перепечатаны отдельной брошюрой: Остроумов Н.П. Значение слова «сарт». Ташкент, 1884.

тем, кто не видел в термине «сарт» нужды и предлагал исключить его из этнографического словаря<sup>415</sup>.

Во-вторых, Остроумов настойчиво стремится подчеркнуть то обстоятельство, что сарты – народ смешанного происхождения, т.е. не иранцы и не турки. Больше не надо спорить о том, являются ли сарты на самом деле таджиками или их надо отнести к одному из подразделений тюркской общности<sup>416</sup>. Признаки – тюркский язык и оседлый образ жизни – не противостоят друг другу, а взаимодействуют и образуют новый народ, не таджиков и не узбеков, с противоречивыми чертами культуры и психологии.

В 1890 г. к проходившей в Ташкенте сельскохозяйственной и промышленной выставке Н.П. Остроумов опубликовал 1-й выпуск книги «Сарты»<sup>417</sup>. Автор повторил и расширил свои экскурсии в историографию, которые он начал в 1884 г. Вывод был тот же: «...В этнографическом отношении сарты представляют собою тип смешанный, происшедший от слияния древнего иранского населения Туркестана с позднейшими завоевателями и поселенцами тюрко-монгольского племени...»<sup>418</sup>. На вопрос, заданный еще в 1884 г. и воспроизведенный шесть лет спустя, «можно ли современный тип сарта считать типом в этнографическом смысле?», Остроумов ответил в книге «Сарты» новой главой «Общая характеристика сартов» с подробным описанием особенностей сартов, стремясь доказать, что они имеют единое «физическое строение, умственные способности и характер»<sup>419</sup>.

В 1-м выпуске Остроумов при описании сартов указывал прежде всего на негативные черты и пороки, подчеркивая при этом, что «....Лицемерие, притворство, хитрость и корыстность,

---

<sup>415</sup> С таким предложением выступил, в частности, академик А.Ф. Миддендорф, который в 1877 г. побывал в Туркестане и в 1882 г. выпустил в Санкт-Петербурге книгу «Очерки Ферганской долины».

<sup>416</sup> См. подробнее о спорах: *Абашин С.Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности*. СПб., 2007.

<sup>417</sup> *Остроумов Н.П. Сарты: Этнографические материалы*. Вып. 1. Ташкент, 1890.

<sup>418</sup> Там же. С. 32.

<sup>419</sup> Там же. С. 35–59.

без сомнения, развились у сартов под влиянием дурного правления завоевателей...»<sup>420</sup>. Однако завершил автор на мажорной ноте: «...Сарты – народ с будущим; их культурные способности не должны подлежать сомнению. Не должно также сомневаться, что и дурные, несимпатичные черты их народного характера со временем сгладятся и изменятся к лучшему под русским влиянием...»<sup>421</sup>. Доказательством или иллюстрацией реальности этих надежд служат рассказы, составившие почти половину книги, о тех или иных представителях «туземного» общества, которые позитивно отнеслись к русской культуре и языку, и о мероприятиях власти, делающей первые шаги по просвещению сартов и их сближению с русскими.

Нельзя не заметить, что у этого, на первый взгляд, сугубо этнографического, научного интереса Остроумова к сартам существовал более широкий – идеологический и политический – контекст, о котором упомянутый выше Роберт Джераси написал превосходную книгу «Окно на Восток»<sup>422</sup>. Еще в середине XIX в. преподаватель Казанской духовной академии и Казанского университета, очень влиятельный консервативный мыслитель Николай Иванович Ильминский<sup>423</sup>, учитель Остроумова, сформулировал точку зрения, согласно которой формирование широкой исламско-татарской общности представляет серьезное препятствие на пути интеграции или даже ассимиляции нерусского населения Поволжья в общерусскую народность. В числе способов противодействия формированию внутри империи широкой исламско-татарской общности Ильминский рассматривал поддержку разного рода локальных идентичностей, прежде

---

<sup>420</sup> Остроумов Н.П. Сарты: Этнографические материалы. Вып. 1. Ташкент, 1890. С. 54.

<sup>421</sup> Там же. С. 59.

<sup>422</sup> Geraci R. Window to the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca and London, 2001. См. также: Миллер А.И. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006. С. 165–169.

<sup>423</sup> Интересно, что именно Ильминского первоначально приглашал первый генерал-губернатор Туркестана К.П. фон Кауфман для руководства учебными делами в крае. См.: Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865–1924 годы). М., 1960. С. 83–100.

всего кряшен (тюркоязычных христиан), небольших немусульманских народностей (чувашей, удмуртов, марийцев и др.) и слабо мусульманизированных, как считалось, казахов, которые находились под сильным культурным и прозелитическим влиянием татар. В числе мер такой поддержки казанский профессор предлагал обучение на родных языках и перевод этих языков на кириллицу. Данная образовательная программа, которая получила название «система Ильминского», стимулировала более широкий интерес к истории и этнографии упомянутых народностей, акцентирование нетюркских и неисламских элементов в их культуре<sup>424</sup>.

Правда, Н.И. Ильминский крайне скептически смотрел на возможность быстрого сближения русских с татарами-мусульманами и был скорее противником привития им европейского образования, видя в этом опасность объединения и усиления татаро-мусульманского сообщества<sup>425</sup>. В этом Джераси видит одну из причин сравнительно небольшого интереса к этнографии татар. Здесь и возникает вопрос о том, как соотносятся довольно пессимистичные планы Ильминского в отношении татар с некоторым оптимизмом Остроумова в отношении сартов. Если взглянуть на сартов как некий среднеазиатский аналог татар (а такой взгляд был достаточно популярен, когда речь, например, шла об исламизации киргизов-кочевников, о чем я говорил в начале этой статьи), то отношение Остроумова к просвещению сартов выглядело бы противоположным тому, что отстаивал Ильминский. Именно такой вывод сделал Р. Джераси. Однако если допустить, что Остроумов не ставил знак равенства между сартами и татарами, а напротив, рассматривал сартов в качестве общности, которая по причине своего смешанного происхождения и патриархального уклада отличалась от татар и могла в свою очередь сама стать жертвой более агрессивного и фанатичного татаро-мусульманского элемента, то в этом случае применение, хотя бы частичное, к сартам всех тех соображений и аргументов, которые Ильминский обращал

---

<sup>424</sup> Geraci R. Window to the East. P. 158–194, особенно P. 167–168, 177.

<sup>425</sup> Ibid. P. 108–110.

к кряшанам, малым поволжским народностям и казахам, выглядело вполне естественным и последовательным<sup>426</sup>.

Я полагаю, что в позиции Остроумова не было полной ясности и, по-видимому, имела место некоторая эволюция от отождествления сартов с татарами к различению их между собой. Одним из переломных этапов в этой эволюции стали, возможно, 1892 и 1893 гг., когда Остроумов познакомился с идеями крымского татарина Исмаила Гаспринского, который предложил проект модернизации и реформы просвещения мусульман Российской империи на основе ислама и татарско-турецкой идентичности<sup>427</sup>. Ученик Ильминского увидел в этом новом движении (которое получило название «джадидизм») угрозу российским интересам и реальную альтернативу планам власти по постепенному, через просвещение, сближению туркестанских туземцев с русскими<sup>428</sup>. Это не могло не укрепить Остроумова в его стремлении оградить сартов от татарского влияния и дать в руки местной элиты инструменты для создания собственной идентичности.

Во 2-м и 3-м выпусках «Сартов» (1893, 1895 гг.)<sup>429</sup>, посвященных сказкам, пословицам и загадкам, Остроумов уже четко различает «древнюю, народную» культуру сартов и ислам, который был «настойчиво», часто силой, им навязан. Он писал: «...В настоящее время мы знаем сартов-мусульман...»

<sup>426</sup> Примерно в такой же логике возник интерес в татарам-мишарям (Geraci R. Window to the East. P. 178–179).

<sup>427</sup> В 1892 г. Н.П. Остроумов получил на отзыв проект Гаспринского о новой системе образования для мусульман Туркестана, направленный на имя туркестанского генерал-губернатора. В 1893 г. Остроумов мог наблюдать за поездкой и встречами Гаспринского по Средней Азии и лично общался с татарским реформатором. См.: Lazzarini E. From Bakhchisarai to Bukhara in 1893: Ismail Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia // Central Asian Survey. 1984. Vol. 3. No. 84; Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, Los Angeles, London, 1998. P. 178–181; Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане. С. 253–256.

<sup>428</sup> Остроумов Н.П. Исламоведение: Введение в курс исламоведения, Ташкент, 1914. С. 77–79.

<sup>429</sup> Остроумов Н.П. Сарты: Этнографические материалы. Вып. 2. Ташкент, 1893. Вып. 3. Ташкент, 1895.

но история знает сартов гораздо ранее...»<sup>430</sup>. Сама по себе их «первоначальная форма народной жизни» («народный характер», «народный быт», «народная мудрость», «народный взгляд», «народный язык» и пр.) – чистая, искренняя, живая, талантливая, трудолюбивая, способная к развитию. Но книжный ислам за долгие столетия деспотического мусульманского правления сумел подчинить себе многие стороны культуры и сознания сартов, привить им отрицательные черты, омертвить и сковать их. Теперь, пишет Остроумов, просто взять и отменить вредные исламские обычаи и привычки, вроде многоженства, паранджи, мусульманского образования и пр., нельзя.

В пользу своей точки зрения о возможности сближения сартов и русских Н.П. Остроумов привел еще один важный аргумент. Говоря о сходстве русского и сартовского фольклора, он пишет: это сходство «...нужно объяснять не заимствованием..., а общими законами психического развития народов и единство происхождения народов арийского племени...»<sup>431</sup>. Во-первых, сарты находятся на более ранней ступени эволюции, нежели русские (Остроумов даже точно датирует этот период: сарты сейчас – это русские в конце XVI – XVII в.), поэтому необходимо время и упорство, чтобы пройти все стадии изменений. Во-вторых, сарты – это не просто «дети», которым нужна опека, это «дети» общего с нами «арийского» корня, которые в силу этого особо близки русской культуре, в отличие от арабов и татар.

### Отклики на 1-е издание «Сартов»

Рецензентами книга «Сарты» была встречена не очень дружелюбно. Некто С. Уманец, востоковед и публицист, в «Историческом вестнике», отметив полезность ее как «справочной книжки», вынес суровый приговор: «...она, к сожалению, лишена характера самостоятельного исследования...», «...мы узнаем

<sup>430</sup> Остроумов Н.П. Сарты: Этнографические материалы. Вып. 2. Ташкент, 1893. Вып. 3. Ташкент, 1895. С. 125.

<sup>431</sup> Там же. С. IX.

мало нового и интересного о быте сартов...»<sup>432</sup>. Другой рецензент – известный ученый А.Н. Пыпин – в «Вестнике «Европы» высказался более развернуто: наблюдения Остроумова о влиянии русских на быт сартов «...не собраны в какой-нибудь цельный вывод и пока остаются лишь анекдотическими замечками...»<sup>433</sup>. Туркестанский автор, по его мнению, вместо подробного исследования отношения к русским в разных слоях туземного общества, вместо изучения их отношения к «русским учреждениям и нравам» привел лишь некоторые факты, которые выглядели «отрывочно» и «не совсем доказательно». Указал Пыпин и на спорность сравнения современных сартов с русскими XVII в., найдя, что «любителям старого московского царства не понравится это сближение»<sup>434</sup>. По поводу имени «сарты» и вопроса о существовании отдельного народа с таким именем столичные рецензенты не стали высказываться.

Гораздо более развернутую критику Остроумова заочно предпринял местный, туркестанский автор – Серали (Сер-Али) Лапин. О биографии этой фигуры пока известно не очень много. Он – казах, родился в 1868 г. в Ак-Мечети, учился и потом преподавал в Ташкенте в Туркестанской учительской семинарии, с 1892 г. работал переводчиком самаркандского военного губернатора<sup>435</sup>.

Хотя эта история больше известна как спор между Лапиным и В.В. Бартольдом, по сути, в центре спора оказалось позиция

---

<sup>432</sup> У[мане]ц С. Рец. на кн.: Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Выпуск первый. Ташкент, 1890 // Исторический вестник, 1891. № 9 (сентябрь). С. 751, 752.

<sup>433</sup> П[ыпин] А., 1891: А. Рец. на кн.: Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Выпуск первый. Ташкент, 1890 // Вестник Европы, 1891, № 1. С. 442.

<sup>434</sup> Там же. С. 444.

<sup>435</sup> В 1900-е гг. Лапин был частным поверенным, жил какое-то время в Санкт-Петербурге, где тесно взаимодействовал с мусульманской фракцией Государственной думы. В 1917 г. он возглавил влиятельную туркестанскую партию консервативного толка – «Совет улемов». В 1919 г. умер. См.: Азретбергенова Э.Ж. Сералы Лапин: жизнь, общественная деятельность и творческое наследие: автореферат кандидатской диссертации (казах. яз.). Алматы, 2004.

Остроумова – Лапин ее опровергал, Бартольд защищал<sup>436</sup>. Дискуссия началась со статьи Лапина «Сарты и их язык» в газете «Оренбургский листок», где 26-летний исследователь-любитель написал, что «нет ни сартов как народа, ни сартовского языка», сарты – это обидная кличка таджиков и узбеков, данная им «киргизами». Этот последний тезис и возмутил молодого (он был на год младше Лапина) и только начинающего свою научную карьеру российского востоковеда, который в это время путешествовал по Средней Азии. Последний отреагировал на точку зрения Лапина в довольно резкой форме: «...Мы можем только удивляться, как г-н Лапин решается говорить с таким апломбом о вещах, о которых, по-видимому, не имеет ни малейшего понятия...»<sup>437</sup>. Бартольд отверг версию о «киргизском» происхождении слова «сарт» и предложил свою версию о древней его этимологии, при этом указав, что «...Каково бы ни было происхождение слова “сарт”, нельзя не согласиться с мнением Н.П. Остроумова, что исключить его из нашего этнографического словаря нет никаких оснований. Этимология слова “немец” известна каждому, и все-таки мы употребляем его как этнографический термин. Подобно этому и слово “сарт”, хотя бы оно первоначально не имело этнографического значения, теперь употребляется для обозначения народа, представляющего как по типу, так и по языку особую этнографическую единицу...»<sup>438</sup>.

Никто бы, наверное, не заметил заметки Лапина, но реакция на нее Бартольда привлекла внимание публики. Лапин ответил статьей «О значении и происхождении слова “сарт”», которая была опубликована в том же году в главной краевой газете – «Туркестанские ведомости»<sup>439</sup>. Он писал: «...Над

---

<sup>436</sup> См. также: *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform*. P. 203–204; *Ильхамов А. Археология узбекской идентичности // Этнический атлас Узбекистана*. Ташкент, 2002. С. 280–281.

<sup>437</sup> *Бартольд В.В. О преподавании туземных наречий в Самарканде // Бартольд В.В. Сочинения*. Т. 2. Ч. 2. М., 1964. С. 304.

<sup>438</sup> Там же. С. 305.

<sup>439</sup> *Лапин С.-А. О значении и происхождении слова “сарт” (По поводу заметки г. В. Бартольда) // Туркестанские ведомости*. Ташкент, 1894. № 36 (22 мая), № 38 (29 мая), № 39 (2 июня).

разрешением сартского вопроса (если так можно выразиться) трудились многие лица, но, к сожалению, он и доньне не может считаться решенным...». Лапин признавал, что в результате смешения узбеков и таджиков образовалась своеобразная «узбекско-таджикская помесь», «у которой не осталось почти ничего национального, кроме родного узбекского языка». Слово «сарт» «...на языках киргиз и первобытных узбеков приняло более широкое применение, обозначая собою понятие как о таджиках, так и об осевших узбеках и других тюркских народностях (кипчаках, мангытах и пр.), принявших таджикскую культуру, т.е. о всем оседлом населении, в каком смысле оно употребляется и доньне <...> слово «сарт» никогда не употреблялось и не употребляется туземцами в смысле названия особой народности...». Самаркандский переводчик продолжал настаивать на том, что название «сарт» дали оседлому населению кочевники и означало оно оскорбительное «сары-ит» (желтая собака).

Лапин писал, что «узбекско-таджикская помесь не присвоила себе особого имени» и называет себя сартами: «новые сарты» попадают в затруднительное положение при ответе на вопрос «назвать себя по происхождению» и выходят из него тем, что называют себя сартами, тем самым отличая себя от таджиков и узбеков. Именно этим автор объяснял появление точки зрения Остроумова, что «сарт» есть название особой народности. Лапин присоединился к мнению, что слово «сарт» неудачно и его надо вычеркнуть из «этнографического словаря»: «...не было и нет у нас особой народности сартов, как равно нет особого сартского языка <...>. Если уже необходимо для науки назвать узбекско-таджикскую помесь особым именем, отличающим ее от других народностей (что, пожалуй, и справедливо), то следует установить для этого какое-либо другое название: “чала-узбек”, “чала-таджик” [«чала» означает «неполноценный, ненастоящий» – С.А.] или что-нибудь в этом роде, а слово сарт всего менее пригодно для этой цели...». Язык же сартов Лапин предложил называть «новоузбекским».

Позиция Лапина не была однозначной. Уточнение «ново-» к определению «узбекский» указывала на то, что автор этого термина сам сомневается в удачности своего предложения.

А кроме того, Лапин, признав, пусть с оговорками, язык «сартов» узбекским, все-таки не решился самих «сартов» однозначно переименовать в «узбеков». Говоря об имени, он писал: «...Я говорю, что это нужно, пожалуй, для науки, как условный знак, а сама эта помесь во вновь выдуманном названии вовсе не нуждается...». Это последнее заявление заставляет задуматься о тех невысказанных мотивах, которыми руководствовался Лапин в своей критике Бартольда/Остроумова. Что означает «в выдуманном названии не нуждается»? Это не просто упрек в адрес ученого или чиновника, который навязывает свои конструкции населению Средней Азии. Это еще и явный намек на то, что национальная идентичность для туркестанских туземцев не играет принципиальной роли и что – здесь я предполагаю – осознание религиозного единства для них важнее<sup>440</sup>. А еще Лапин, возможно, пытался использовать в свою пользу фобии имперской власти по поводу национализма и сепаратизма, сигнализируя, что не стоит будировать национальные чувства там, где они не развиты и находятся в зачаточном состоянии.

Некоторая недосказанность в тексте Лапина является результатом двойственности самой позиции автора. Русский чиновник «киргизского» происхождения выступал в этом споре сразу в двух лицах – как колонизатор и колонизируемый. Он обращался одновременно к власти и русскому обществу, а также к своим сородичам по вере и языку. Лапину необходимо было быть понятным и принятым в этих двух ипостасях – отсюда противоречивые аргументы, иногда научные и иногда наивные, отсюда осторожность в рассуждениях о религии и национальности, отсюда оговорки и сомнительная терминология. При всех недостатках Лапин добился своей цели: его позиция, обнародованная в правительственной туркестанской газете, приобрела статус легитимной концепции, к которой теперь можно было апеллировать оппонентам Остроумова.

---

<sup>440</sup> У нас есть все основания предполагать, что Лапин встречался в 1893 г. в Самарканде с И. Гаспринским и симпатизировал его взглядам, хотя по своим убеждениям он находился гораздо правее туркестанских джадидов и, судя по всему, был лоялен к русской монархии.

## Второе и третье издания «Сартов»

Книга Остроумова «Сарты» претерпела еще два новых издания – в 1896 и 1908 гг.<sup>441</sup> Автор не просто переиздавал первоначальный вариант, но и активно правил его, что-то добавлял, что-то убавлял. Это дает нам возможность проследить, как изменялась концепция Остроумова с течением времени.

Во 2-м издании книги Остроумов подробно изложил содержание дискуссии между Бартольдом и Лапиным, обильно процитировав обоих<sup>442</sup>. Аргументы Бартольда, основанные на исторических источниках, явно импонировали Остроумову. Приведенные тем свидетельства о древности слова «сарт» и о различных значениях, которые это название имело в те или иные эпохи, убедительно, с его точки зрения, опровергало довод Лапина об уничижительном характере слова и русских корнях его популярности. Этнографические признаки народности тоже были налицо. «Современное только употребление слова “сарт” самими туземцами», к чему апеллировал Лапин, Остроумов посчитал недостаточным аргументом<sup>443</sup>. «...Едва ли кто будет в состоянии, – писал он, – изъять слово «сарт» из народного употребления...». Остроумов позволил себе едкую критику лапинской позиции: «...невозможно вновь установить предлагаемое г. Лапиным выражение ново-узбекский язык, вместо сартский язык, так как по прихоти человека такие названия не прививаются в народе и науке...»<sup>444</sup>. Дальнейшая история, однако, раскудила иначе, посмеявшись над этой самоуверенностью.

В 1908 г. появилось 3-е издание книги «Сарты». Оно в основном повторяло содержание 2-го издания, но прежний оптимизм Н.П. Остроумова по поводу сближения сартов с русскими

---

<sup>441</sup> *Остроумов Н.П.* Сарты: Этнографические материалы. 2-е изд. Ташкент, 1896; *Остроумов Н.П.* Сарты: Этнографические материалы (общий очерк). 3-е изд. Ташкент, 1908.

<sup>442</sup> *Остроумов Н.П.* Сарты: Этнографические материалы. 2-е изд. С. 39–46.

<sup>443</sup> Там же. С. 50.

<sup>444</sup> Там же. С. 52. В 3-м издании Остроумов уточнил – «одного человека».

и вообще по поводу просвещения сартов был на этот раз снабжен целым рядом оговорок, появление которых объясняется негативным отношением автора к революционным событиям 1905 г. вообще и к влиянию этих событий на мусульман – в частности.

Так, Остроумов добавил в текст замечание о том, что, «к сожалению», в последние годы среди сартов «...увеличилось число пьяных, воров, мошенников и даже грабителей...». «...Можно с уверенностью сказать, – продолжал он, – что второе поколение сартов под русским правлением «эмансипировалось» и утратило хорошие качества своих дедов и отцов...»<sup>445</sup>. Остроумов назвал этот факт неизбежным результатом перехода от «мусульманского деспотизма» к русскому правлению, когда прежние нормы были отменены, а новые, установленные русскими, еще не дали о себе знать. Плюс, как считал Остроумов, негативно на сартах сказалось влияние «“освободительных” тенденций русских пролетариев»<sup>446</sup>. Сомнительные результаты русского влияния на сартов выглядели еще более сомнительными на фоне успешной татарской и исламской пропаганды, что Остроумов вынужден был констатировать в книге<sup>447</sup>.

Остроумов даже выразил осторожную поддержку старым мусульманским школам, воспитывающим в учениках прилежание и верность моральным устоям, а также обратил внимание на негативную роль железной дороги из России в Среднюю Азию, которая вместе с экономическим развитием принесла в регион российскую смуту. В заключение он признал: «...трудно не высказать одну горькую истину, что мы иногда очень усердно стараемся прививать туземцам все свои идеи и нравственные понятия, как будто бы вне этих научных идей и нравственных понятий уже нет спасения туркестанским туземцам...»<sup>448</sup>.

Последний раз 64-летний Остроумов вернулся к проблеме сартов в 1910 г. в книге «Этимология сартовского языка»,

---

<sup>445</sup> Остроумов Н.П. Сарты: Этнографические материалы (общий очерк). 3-е изд. С. 88.

<sup>446</sup> Там же. С. 89.

<sup>447</sup> Там же. С. 274. Прим. 1.

<sup>448</sup> Там же. С. 276.

которую можно рассматривать как заключительный выпуск в серии его исследований о сартах<sup>449</sup>. Повторив свои выводы о сартах как самостоятельном народе, Остроумов обратился к наиболее важному и спорному вопросу – языку сартов. С точки зрения господствовавших в науке на рубеже XIX и XX вв. представлений, язык был главным или одним из главных признаков народности. Можно было сколько угодно искать особенности племени во внешнем облике и психологии, но если наречие, которым сарты говорят, неотличимо от языка других тюркских племен – татар, узбеков, киргизов, то закрадывается законное сомнение, отдельный ли народ сарты. Остроумов попытался ответить на этот упрек составлением своеобразной грамматики сартовского языка, а также в самом общем виде сформулировал его отличительные – фонетические, лексические, грамматические – особенности по отношению к другим тюркским «идиомам». По его мнению, сартовский язык соотносится с узбекским и «киргизским», как «великорусский» (русский) – с «малорусским» (украинским) и «белорусским» наречиями<sup>450</sup>.

Но в филологических рассуждениях Остроумова заметны внутренние противоречия. С одной стороны, он указывал на то, что сартовский язык отличается от киргизского и узбекского прежде всего сильным влиянием персидского и арабского языков, своей большей книжностью, развитой научно-религиозной терминологией. С другой же стороны, Остроумов видел в сартовском языке «язык живого народа» и считал «вредным» для его «естественного развития», например, арабский алфавит<sup>451</sup>. Этот тезис Остроумов доказывал, ссылаясь на авторитет знаменитого английского филолога М. Мюллера, предложившего свою схему развития языков, в которой «приставочные» тюркские языки отличались от «органических» индоевропейских и семитических большей простотой, фонетическим созвучием,

<sup>449</sup> Остроумов Н.П. Этимология сартовского языка, Ташкент, 1910.

<sup>450</sup> Там же. С. 7.

<sup>451</sup> Там же. С. 10. Похожий анализ «народно-татарского языка» Н.П. Остроумов предложил, еще будучи преподавателем в Казани. См.: Остроумов Н.А. Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещеных татар Казанской губернии, Казань, 1876.

отсутствием неправильностей и исключений, конкретностью<sup>452</sup>. Другими словами, «народность» сартовского языка заканчивалась ровно там, где начинались его наиболее существенные отличия от других тюркских языков.

### **Отклики на 3-е издание «Сартов»**

В 1910 г. в Санкт-Петербурге в авторитетном журнале «Живая старина» появилась статья 30-летнего востоковеда-тюрколога, преподавателя Петербургского университета А.Н. Самойловича «К вопросу о сартах» – рецензия на третье издание книги Остроумова «Сарты»<sup>453</sup>.

Самойлович покритиковал Остроумова за противоречивость и недостаточную научность, после чего охарактеризовал его книгу как труд «государственного деятеля», а не «этнографа»<sup>454</sup>. Это был явный намек на те идеологические и политические соображения, которыми руководствовался автор «Сартов». Разумеется, более развернуто высказаться на эту тему Самойлович не мог – да, видимо, и не горел желанием. Его рецензия была посвящена не Остроумову, а сартам. Самойлович согласился с тем, что сарты имеют смешанное происхождение и что иранские корни занимают в их культуре и типе существенное место. Автор сделал вывод: «...Нового общего решения предвидеть нельзя, а имеющееся решение не дает права, как уже указал В.В. Бартольд, совершенно отказаться от употребления слова “сарт” в качестве этнического и лингвистического соб. имени, хотя и требует осторожного с ним обращения...»<sup>455</sup>. При этом он подчеркнул, что «...Не всякий среднеазиатец, называющий себя или называемый другими – сартом, есть действительно сарт в этническом значении этого слова, не сартами

---

<sup>452</sup> Остроумов Н.П. Этимология сартовского языка, Ташкент, 1910. С. 16, 22–23, 34 и др.

<sup>453</sup> Самойлович А.К. К вопросу о сартах // Живая старина. Вып. 3. СПб., 1910.

<sup>454</sup> Там же. С. 265.

<sup>455</sup> Там же. С. 268–269.

могут оказаться и многие из тех, кого сопричисляют к сартам официальные документы, русские и туземные...»<sup>456</sup>. И в заключение добавил, что, лично побывав в Ташкенте, Самарканде и Бухаре, «...сильно усомнился в том, что слово «сарт» употребляется ныне у туземцев Средней Азии для обозначения племени и языка, и был склонен разделять мнение по этому вопросу (не более, конечно) г. Лапина...»<sup>457</sup>.

Сомнения столичного ученого в том, что слово «сарт» имеет неопределенный характер, ни в какое сравнение не шли в той обструкции, которую организовали имени «сарты» туземные интеллектуалы из числа джадидов, сторонников реформ мусульманского общества<sup>458</sup>.

Особенно заинтересовала тема «сартов» одного из самых влиятельных джадидов – самаркандца Махмуд-ходжи Бехбуди. Он родился в 1874 г. в семье религиозного деятеля, получил традиционное мусульманское образование и после длительного путешествия за границей стал активным пропагандистом реформаторских идей в Туркестане и у себя в родном Самарканде. В татароязычной оренбургской газете «Шура» (Совет) в 1911 г. 37-летний Бехбуди опубликовал статью «Слово “сарт” неизвестно». Он писал, вольно или невольно повторяя аргументы Серали Лапина<sup>459</sup>, что происхождение этого слова непонятно, что сами себя сартами среднеазиатские местные жители не называют, что так прозвали их северные соседи – казахи и татары и что у последних это имя

<sup>456</sup> *Самойлович А.К.* К вопросу о сартах // Живая старина. Вып. 3. СПб., 1910. С. 269.

<sup>457</sup> Там же. С. 269. В 1920-е гг. Самойлович был одним из научных экспертов, которые создавали новую этнографическую карту советской Средней Азии и был в это время активным сторонником отказа от термина «сарт» (см.: *Hirsch F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca, London, 2005. P. 183).

<sup>458</sup> См. подробнее: *Боровков А.К.* Узбекский литературный язык в период 1905–1917 гг. Ташкент, 1940. С. 13–14; *Baldauf I.* Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation // Cahiers du monde russe et soviétique, Paris, 1991. Vol. XXXII. No. 1 (janvier-mars). P. 80–81; *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform. P. 204–208.

<sup>459</sup> Махмуд-ходжа Бехбуди и Серали Лапин к этому времени должны были знать друг друга, хотя никаких данных об этом пока нет.

заимствовали русские<sup>460</sup>. Махмуда-ходжу Бехбуди поддержал его друг Бака-ходжа, который в большой статье «Слово “сарт” ненастоящее» в той же газете и в том же году отрицал существование народа «сарт»: «...Жители Туркестана <...> являются, с точки зрения расы и национальности, по преимуществу тюрками и таджиками...», «...прозвание узбеко-тюркского населения пяти областей русского Туркестана и ханств Бухары и Хивы “сартами” неправомерно, навязано <...> оно является громадной ошибкой...»<sup>461</sup>. Бака-ходжа, знавший русский язык, сослался на книгу Остроумова «Сарты» и несогласие с ней Лапина, что подсказывает, против кого были направлены главные критические стрелы автора<sup>462</sup>.

В 1915 г. Бехбуди, будучи редактором журнала «Ойна», повторно опубликовал свою старую статью о термине «сарт», существенно дополнив и обновив ее. Он повторил, что «сартами» русские, татары и казахи называют все население Туркестана, будь то «турки, таджики или арабы», в Афганистане же, Иране и Индии тюркоязычное население региона обычно называется «узбеками» или «тюрками», слова «сарты» «там не знают»<sup>463</sup>. Бехбуди вспомнил, что некоторые средневековые источники говорили о «сартах» и сделал такой вывод: «...Предположительно, когда-то племя [кабила – С.А.] сарт существовало, но теперь род [уруг – С.А.] сартов не существует...»<sup>464</sup>. Автор не отрицал – существует распространенное мнение, что имя «сарт» в последнее время «стало известным, поэтому отказываться от него не нужно». Против этого Бехбуди привел такой аргумент: джадидов или сторонников прогресса иногда называют «бабидами»<sup>465</sup>, но это не значит, что и сами джадиды-мусульмане так должны себя называть, поскольку бабиды не являются мусульманами<sup>466</sup>.

---

<sup>460</sup> Бехбуди, Махмуд-хожа. Избранные произведения. Ташкент, 1999 (на узб. яз.). С. 193.

<sup>461</sup> Там же. С. 197; Khalid A. Op. cit. P. 205.

<sup>462</sup> Статью Бака-ходжи изложил подробно Бехбуди: Бехбуди, Махмуд-хожа. Избранные произведения. С. 196–197.

<sup>463</sup> Там же. С.193–194.

<sup>464</sup> Там же. С.198.

<sup>465</sup> Бабиды – сторонники движения бабидов, или бахаизма.

<sup>466</sup> Бехбуди, Махмуд-хожа. Избранные произведения. Ташкент, 1999 (на узб. яз.). С. 198.

Если «турков, арабов и персов» в Средней Азии трудно отличить друг от друга, писал Махмуд-ходжа Бехбуди, и необходимо как-то назвать их одним именем, то надо называть их «туркестанцами» или «туркестанскими мусульманами»<sup>467</sup>.

В рассуждениях Бехбуди обращают на себя внимание три обстоятельства. Первое заключается в том, что джадидского автора, как и его оппонентов из числа русских ученых и чиновников, мало интересовало мнение самих людей, о которых шла речь. Бехбуди говорил от имени «народа» и одновременно проповедовал этому «народу», как должно быть, выступая, следовательно, в роли «внутреннего колонизатора». Вторая особенность его стиля – повторение «западной», европейской научной традиции аргументировать свою позицию, которая включала в себя обязательные ссылки на исторические «источники», генеалогии, мнения известных ученых и т.д. Самаркандский реформатор, споря о сартах с русскими исследователями (прежде всего с Остроумовым), рассуждал вполне «по-русски» или «по-западному» в надежде, что только в этом случае он будет услышан и его точка зрения приобретет легитимный характер. Наконец, третье обстоятельство: Махмуд-ходжа Бехбуди позиционирует себя в качестве колонизируемого, поэтому, в отличие от Лапина, он без всяких намеков говорит о приоритете мусульманской идентичности и о предпочтительности тюркской (узбекской) ориентации. Он конструирует свой собственный образ «туземца», который противостоит колонизаторам.

Н.П. Остроумов организовал в газете «Туркестанская туземная газета» кампанию в защиту «сартов». Некоторые корреспонденты из числа местного населения заявили, что не имеют ничего против имени «сарт». Кто-то сослался на любимый пример Остроумова – о том, что название «немцы» по-русски означает «немой» и, тем не менее, никто не воспринимает это как

---

<sup>467</sup> Вслед за этим призывом в статье «Слово “сарт” неизвестно» следовала удивительная фраза: «...возможно, столетие спустя, когда в Туркестане известные ныне евреи, русские, турки, таджики и арабы наденут одну одежду и объединятся, вы ещё назовёте всех их “сартами”...» (Там же. С. 199).

оскорбление<sup>468</sup>. В «Туркестанской туземной газете» появилась также критика Бехбуди: автор обвинялся в том, что его статья по поводу «сартов» носит политический характер и провоцирует смуту, на что тот вынужден был ответить и подчеркнуть сугубо «исторический» и «научный» характер своих рассуждений<sup>469</sup>.

Однако далеко не все русские эксперты подозрительно относились к претензиям и соображениям своих сограждан-иностранцев. В 1912 г. в «Туркестанских ведомостях» М.Ф. Гаврилов, ученик Самойловича, более чутко отнесся к туземной позиции и опубликовал перевод письма кокандского жителя Мухаммад-Амина Мухаммад-джанова в газету «Вакт» (Время), где говорилось в виде обращения к татарам – издателям газеты: «...Да будет известно, что слово “сарт” не является названием нации, оно дано нам русскими и лишено всякого основания...»<sup>470</sup>. Кокандец посчитал необходимым называть свой народ именем «турк», ссылаясь на оскорбительность термина «сарт». Гаврилов резюмировал: «...Поистине письмо не лишённое всестороннего интереса...». На эту заметку тут же откликнулся Остроумов<sup>471</sup>. Он повторил собственные выводы, уже неоднократно опубликованные: слово «сарт» «ничего обидного для туземцев не заключает в себе, так как означает горожанина <...> или торговца», русские же «не выдумывали этого названия, а нашли его готовым при занятии Туркестанского края». Остроумов резко выступил против названия «турк», увещевая «туземцев», что им надо подчеркивать свою индивидуальность и отличие от османских турков.

---

<sup>468</sup> *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform. P. 206–207.* Кстати, эти факты противоречат, со всеми возможными оговорками, точке зрения А. Хауген, который писал, что «...не было слышно голосов сартов, претендующих представлять некий народ сарты...» (*Haugen A. The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. New York, 2003. P. 146*).

<sup>469</sup> *Бехбуди, Махмуд-хожа. Избранные произведения. С. 214.*

<sup>470</sup> *Гаврилов М. Происхождение слова «сарт» // Туркестанские ведомости. Ташкент, 1912. № 236 (20 октября).*

<sup>471</sup> *Остроумов Н.П. Русские не выдумывали слова «сарт» // Туркестанские ведомости. Ташкент, 1912. № 241 (26 октября).*

## **Заключение**

Вряд ли подлежит сомнению тот бесспорный факт, что имперское завоевание и имперское правление нуждалось в знании о покоряемых странах и народах. Военное подчинение происходило одновременно с «концептуальным». Знание могло быть систематизированным и хаотичным, научным и художественным, вербальным и зрительным, но в любом своем виде оно прямо или косвенно служило империи. В это знание входили и этнографические классификации, которые упорядочивали представления о местном населении, помещали его в целостную картину мира, объясняли, в чем особенности этого населения и как оно развивается.

Я возвращаюсь к утверждению британского историка Б. Андерсона в книге «Воображаемые сообщества» о том, что империя вообразила нации до того, как возник национализм, и что через имперское административное проникновение эти национальные идентичности были «реифицированы», т.е. превращены в реальности.

Мы видим, что пример сартов не вполне вписывается в эту схему. Отдельные российские чиновники и ученые действительно в своем административной и научном воображении создали народность под именем «сарты». Однако, во-первых, этот процесс со стороны имперской власти не был до конца осознанным и спланированным, в нем принимали участие силы, которые говорили от имени государства, но вовсе не имели на него монополию. Имперская власть Российской империи была неоднородной, в ней самой были представлены разные интересы и рассматривались разные проекты будущего, велась порой интенсивная дискуссия, а порой проявлялась нерешительность и боязнь перемен. Каждый участник спора смотрел на проблему сартов со своей собственной колокольни – с учетом своего образования, профессии, места проживания, социального статуса и идеологических предпочтений. Единства мнений не было, да и не могло быть, потому что не существовало такой инстанции, которая могла это единство утвердить. «Сарты» так и остались в той этнографической классификации, которую пытались

придумать чиновники и ученые, незавершенной, неоднозначной и не вполне легитимной категорией.

Во-вторых, представители колонизируемого общества, к которому был прилеплен ярлык «сарты», не оставались совершенно безмолвной стороной в дискуссиях об этнографии Средней Азии. Постепенное осознание туземными элитами важности национального вопроса заставило их внимательно следить за этими дебатами и делать попытки участвовать в них на равных с русскими экспертами. Последние, в свою очередь, вынуждены были все больше считаться с мнением туземцев и думать о необходимости согласовывать свои интересы с интересами среднеазиатских элит.

Неудача планов по созданию сартовской народности обнажила и обострила противоречия между разными социальными силами, в том числе способствовала осознанию границы между колонизаторами и колонизируемыми, показала слабость первых и возможности влияния вторых. Однако конечный провал проекта «сарты» не опровергает слова Андерсона о роли империи в становлении национализмов, а заставляет нас более тщательно отнестись к анализу конкретных обстоятельств, которые сложились в Русском Туркестане на рубеже XIX–XX веков, увидеть сложную и противоречивую динамику политических и идеологических процессов в Российской империи и в мире. Конструкторам «сартов» не удалось довести свои идеи до полного воплощения, но обсуждение «проблемы сартов» послужило лабораторией ученым, чиновникам, а потом и туземным интеллектуалам для оттачивания аргументов и подходов, которые были использованы в создании новых национальных идентичностей, а также для поиска политической договоренности, которая стала фундаментом постимперских трансформаций.

Ферас Алкабани

**ЛОУРЕНС АРАВИЙСКИЙ:  
ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ОРИЕНТАЛИСТСКИХ ЧАЯНИЙ  
НА АРАБСКОМ ВОСТОКЕ<sup>472</sup>**

*Незнакомец, воистину, должен иметь нечто необычное, чтобы привлечь к себе внимание на улицах Святого Города. Однако когда этот молодой бедуин проходил мимо в своем величественном царском облачении, народ, толпящийся перед рынком, поворачивался, чтобы взглянуть на него. Дело было не только в его костюме, не только в том достоинстве, с которым он нес себя; каждая частичка его тела, казалось, указывала на его царское происхождение: может быть, это был переодетый халиф, который шагнул на эти улицы со страниц «Тысячи и одной ночи». Поразительнее всего, что этот загадочный принц на улицах Мекки походил на сынов Исмаила не более, чем абиссинец на рыжеволосых эскимосов Р. Стефансона; бедуин кавказской белой расы имел кожу, настолько опаленную безжалостным солнцем пустыни, что она*

---

<sup>472</sup> В основу статьи положен черновой вариант главы из моей докторской диссертации. Работа посвящена рассмотрению некоторых аспектов взаимоотношений Т.Е. Лоуренса с Арабским Востоком, с одной стороны, и его инфантильной одержимости средневековыми рыцарскими романами, с другой. В статье доказывается, что для Лоуренса Арабский Восток был местом реализации желаний, выполняющий ту же роль, что и сны в психоаналитической теории Фрейда. Иными словами, статья освещает мифическую роль Арабского Востока в ориенталистском дискурсе на примере Лоуренса Аравийского в контексте с краткой историей встречи Лоуренса с арабским Востоком в период до его участия в Арабском восстании и во время этого участия.

*приобрела цвет лавы. Но, главное, этот молодой человек был белокур как скандинав, в чьих венах была кровь викингов и холодные традиции саг.*<sup>473</sup>

Европейский ориентализм существует в различных видах: начиная с очарования «инаковостью» Востока и заканчивая резким недовольством «вырождающимся» самоуспокоением Востока, он стремится утвердить европейское превосходство. Понятие «неизменного Востока» – одно из наиболее устойчивых клише ориентализма, тем не менее, его применение в зависимости от контекста может меняться. Все же роль Востока как пространства или театральной сцены, на которой представлен ориентализм, часто не обсуждается, когда критикуется тот или иной ориенталистский подход. В этой статье будет разобран один из аспектов сложных взаимоотношений Лоуренса с Арабским арабским Востоком. Это позволяет поставить вопрос о парадигме полномочий в процессе его арабской кампании, другими словами, о его роли в арабском восстании против Османской империи, возникшем как результат появления раскольнического повествования об арабском национализме. В статье предлагается способ анализа, который исследует пространство между ориенталистским текстом и его предполагаемым отношением к действительному опыту Востока, т.е. предполагается изучение ориентализма с помощью формулы «текст-опыт» и установления степени их взаимоотношения, взаимовлияния и часто взаимоизменения. В случае с Лоуренсом добавляется дополнительный элемент: рыцарская фантазия – желание стать средневековым рыцарем. Я начну с рассмотрения ранних литературных и исторических интересов Лоуренса, их влияния на его участие в Арабском восстании. Переход Лоуренса от текста к опыту будет проанализирован с фрейдистской точки зрения с целью указания на его связь с фантазией, снами и реализацией желаний. Взаимоотношение текста и опыта в ориентализме Лоуренса весьма примечательно, поскольку изначально Лоуренса арабский Восток привлекал главным

образом в силу исторических и литературных фантазий, отраженных в тексте, которые раскрывают Арабский Восток как идеальное пространство для практической материализации в форме Арабского восстания. Таким образом, арабские приключения Лоуренса выходят за пределы текста в сферу опыта, но также и занимают центральное место в силу некоего предопределенного видения (обусловленного литературой) рыцарского опыта. Важно здесь, тем не менее, его желание выступить в роли аравийского рыцаря (шейха), чей образ позднее Томас обратит в знаменитую мифологизированную фигуру Лоуренса Аравийского. В самом деле, «великолепное царское» появление Лоуренса, которое свидетельствовало каждой своей частичкой о его царском происхождении, могло бы не только позволить ему «сойти со страниц “Тысячи и одной ночи”», но также и стать истинным аравийским рыцарем, чье активное участие в Арабском восстании действительно изменило ход истории и, возможно, было проявлением скоротечного союза между европейским империализмом и антиосманским арабским национализмом.

Прославившийся, прежде всего, своей ролью в Арабском восстании (1916–1918), Лоуренс был британским агентом на османском Ближнем Востоке в Первую мировую войну. Поскольку в этой войне Османская империя воевала на стороне Германии, Британия и Франция (союзники по Антанте) избрали стратегию раздувания антиосманских настроений и арабского национализма, таким образом заполучив ключевую поддержку арабов, проживающих в Османской империи. Уникальность роли Лоуренса обусловлена его способностью не только налаживать дипломатические, коммуникативные и культурные связи между странами Антанты и шарифом Мекки Хусейном, но также и способностью к подлинному пониманию природы арабской племенной жизни, что способствовало объединению различных аравийских племен и их сплочению под предлогом борьбы османскими властями. В этой связи Лоуренс сумел выполнить в арабской кампании двойную роль: с одной стороны, как агент Британской империи, а с другой – как один из дилеров арабской оппозиции. Помимо этих двух задач Лоуренс имел также и свой личный интерес – «интеллектуальный каприз» стать «главной

движущей силой национального движения», как он позднее признавался своим друзьям<sup>474</sup>. Таким образом, антиосманское движение арабского национализма совпало с более значительным интернациональным нарративом, который поддерживал восточный фронт Первой мировой войны и участие Лоуренса в ней. Само участие Лоуренса в арабской кампании, полагаю, может быть в конечном итоге обусловлено более ранним текстовым нарративом, а именно, его интересом к древностям, как это будет показано далее.

### **Детский интерес к древностям**

Литературные и исторические увлечения молодого Лоуренса, равно как и его природные склонности, похоже, являлись определяющими для его легендарного похода на Арабский Восток и его последующей роли в арабском восстании. Во-первых, интерес Лоуренса к древностям проявился с самого раннего детства; в частности, он был увлечен средневековым периодом, рыцарскими романами и культурой. Ко времени окончания Оксфорда «глубина его познаний» о Средних веках была настолько впечатляющей, что даже его однокурсники были этим заражены.<sup>475</sup> Это дополнялось страстной увлеченностью «художественной литературой Франции раннего и высокого средневековья»<sup>476</sup>, которой Лоуренс зачитывался по окончании Оксфорда. В частности, его привлекали «провансальские трубадуры XIII столетия ... и современные французские героические романы (*gestes*)», которых описывали приключения легендарных паладинов. Как указывает Л. Джеймс, это было «естественным сочетанием его детского увлечения поэзией Теннисона и его более поздним увлечением феодальным миром»<sup>477</sup>. Тем не менее, корни увлеченности Лоуренса средневековой культурой

---

<sup>474</sup> *James L. The Golden Warrior: The Life and Legend of Lawrence of Arabia.* London: Abacus, 1990. P. 40.

<sup>475</sup> *James L. The Golden Warrior.* P. 34.

<sup>476</sup> *Ibid.*

<sup>477</sup> *Ibid.* P. 38.

и его интеллектуальная приобщенность к ее ценностям могут быть возведены к его детству. Начиная с уроков по гравировке латуни<sup>478</sup> и заканчивая путешествиями по Англии и Франции в поисках следов средневековых объектов и замков,<sup>479</sup> Лоуренс постепенно переходил от страстного интереса к ревностному изучению интересовавшей его средневековой экзотики, в котором, по словам Лоуренса Джеймса, «романтика смешивалась с интеллектуальным познанием»<sup>480</sup>. Более специальный археологический интерес к цитаделям крестоносцев обнаружился на последних курсах его обучения в Оксфорде; все ранее полученные знания и опыт знакомства с цитаделями во время его поездок по Англии, Уэльсу и Франции постепенно вели его к его окончательному замыслу: «изучению малоизвестных цитаделей крестоносцев в Ливане, Сирии и Палестине»<sup>481</sup>. К 1907 г., сразу после посещения средневековых замков во Франции и Уэльсе, Лоуренс занялся архитектурой замков крестоносцев в Сирии. Он хотел «узнать, по какому образцу эти замки строились крестоносцами: по западноевропейскому или византийской военной архитектуре».<sup>482</sup> Так произошла первая встреча Лоуренса с Арабским Востоком.

Тем не менее, парадоксальным образом Арабский Восток в начале двадцатого столетия резко контрастирует со средневековым Востоком Лоуренса, в котором реалии (т.е. напряженность) отношений власти между христианским миром и исламом – старые соглашения, если так можно выразиться, – были разрушены новыми союзническими коалициями, другими словами, новым современным порядком сил коалиции в регионе накануне Первой мировой войны. Последний Халифат,

---

<sup>478</sup> В 1905 г. Лоуренс стал искусным гравировальщиком по латуни. См.: *James L. The Golden Warrior*. P. 24.

<sup>479</sup> Более подробную информацию об археологическом интересе Лоуренса к средневековой культуре см.: *James L. The Golden Warrior*. P. 24–29.

<sup>480</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>481</sup> *Ibid.* P. 32.

<sup>482</sup> *Garnett D. The Essential T.E.Lawrence*. Harmondsworth, 1951. P. 14–15.

Османская империя, присоединилась к (христианскому) Тройственному Союзу против (христианской) Антанты, при этом арабское население империи испытывало все большее недовольство, а усиливающиеся националистские настроения увеличивали трещину многовекового турецко-арабского политического альянса (религиозно ангажированного) и, таким образом, разграничивали дихотомию между религиозными и националистскими чувствами в последней мусульманской империи. В действительности этот левантийско-арабский Восток сильно отличался от привычного поздневикторианского представления об Арабском Востоке. Тем не менее политическая реальность современного Востока была не очень актуальна для академических задач Лоуренса, или так могло показаться. Во всяком случае, у него была поддержка доктора Давида Хогарта, британского археолога, который признавал археологический талант Лоуренса и острую необходимость подобной экспедиции в тот момент<sup>483</sup>. Хогарт также осознавал преимущества естественного интереса Лоуренса к средневековому прошлому, который сочетался с прямым опытом, полученным на Ближнем Востоке, «чьи древние монументы, как полагал Хогарт, явно восхваляют прошлое за счет настоящего».<sup>484</sup> Но даже Хогарт вряд ли мог предсказать последствия знакомства Лоуренса с Арабским Востоком, так как, несмотря на осознание того, что Лоуренс «был больше дома в прошлом, чем в настоящем»<sup>485</sup>, ни Хогарт, ни Министерство по делам колоний не могли предугадать решающее влияние Лоуренса на этот регион. Для Лоуренса Арабский Восток оказался сценой, на которой он мог осуществлять свои вдохновленные литературой рыцарские фантазии. Лоуренс не только перевел эти фантазии из области научных текстов (литературы и истории) в область военного опыта (физической вовлеченности в восточный фронт), но также сумел неким образом восстановить само средневековое, рыцарское прошлое

---

<sup>483</sup> Поскольку немцы также занимались археологическими раскопками на Ближнем Востоке. Интерес к ближневосточной археологии имел значение для внутриевропейской жизни и имперских отношений.

<sup>484</sup> *James L. The Golden Warrior*. P. 31.

<sup>485</sup> Цит. по: *James L. The Golden Warrior*. P. 31.

и воссоздать его наиболее современным способом, действительно став арабским рыцарем – скорее сарацином, нежели паладином<sup>486</sup>, – путешествуя (и побеждая) по восточному фронту на коне (не прибегая к современным нерыцарским методам борьбы)<sup>487</sup>.

### **От текста к опыту и обратно к тексту: экфрасис?**

В этом свете взаимоотношения Лоуренса с Арабским Востоком могут показаться романтичными; но все же они усложнены многими запутанными отношениями власти. Нам следует поставить вопрос о парадигме полномочий, в которой Лоуренс и Арабский Восток (и арабы) действовали. Лоуренс ли помог Арабскому востоку своим участием в его «освобождении» от турок? Или Арабский Восток своим ориентализированным «образом» (т.е. ориентальным дискурсом) помог Лоуренсу и позволил ему воплотить свои рыцарские мечты? Особая работа Лоуренса с текстом и опыт ориентального дискурса может дать некоторое объяснение. Взаимодействие Лоуренса с Арабским Востоком, как и в случае со многими другими востоковедами, основано на тексте (книгах) и определенном опыте. Тесные отношения Лоуренса с книгами, особенно с рыцарской литературой, были начаты задолго до его участия в Арабском восстании. В одном из писем, адресованных матери (август, 1910) Лоуренс пишет о несказанной радости от находки лучшей копии рыцарского романа о маленьком Жане из Сантре (XV столетие):

---

<sup>486</sup> Желание Лоуренса воплотить свои средневековые рыцарские фантазии, кажется, парадоксальным образом осуществилось в созданном им образе сарацина, араба-мусульманина – не паладина, крестоносца при дворе Карла Великого. Осовременивание этой роли Лоуренсом отражает эпоху, в которой смешаны христианские и исламские элементы.

<sup>487</sup> Разумеется, Лоуренс использовал и надеялся на арсенал союзников для вооружения арабов в пустыне. Тем не менее использование современного вооружения на Восточном фронте было минимальным в сравнении с Западным фронтом, во многом благодаря настойчивости Лоуренса, который контролировал запасы оружия и пытался использовать и арабскую технику ведения войны (бедуинские набеги, караваны и прочее).

«Думаю, тебе знакома радость обрести в чужой стране книгу: когда ты закрываешь дверь и весь город уже спит, ты знаешь, что ничто, даже рассвет, не потревожит тебя, скрытого за занавешенным окном: только медленное потрескивание красных угольков в камине, бросающих чудесные отблески на бога сна и медные рисунки, развешенные на стене. Но так же чудесно, побродив несколько часов в лесу с Персивалем или Желанным Саграмором<sup>488</sup>, открыть дверь и смотреть, как солнце сердито глядит сквозь туманы в долине реки Черуэлл. Почему никому не нравится, что есть другие люди? Почему никто не может оживить книги, разве что только ночью, после длительного напряженного труда? И ты знаешь, это касается и собственных книг – и их нужно читать не один раз. Мне кажется, они вбирают что-то от твоей личности и твоего окружения: подержанные книги иногда – это намного больше, чем плоть и кровь, в отличие от новых книг. Ужасно думать, что твои идеи, твоя самость в твоих книгах, могут давать жизнь поколениям читателей уже после того, когда ты сам забыт. Именно это вызывает нужду в хороших книгах: книгах, которые будут достойны того, что ты собираешься в них вложить. Что можно сказать о скульпторе, который потратил свой талант на лепку из глины и песка? Воображение должно иметь самое дорогое воплощение, и поэтому жить можно только в будущем или прошлом, в утопии. Отец мог ничего не знать обо всем об этом – но если ты встретишь правильную книгу в правильное время, ты испытаешь восторг, причем не только физический, телесный, но также и духовный, который поднимет его над его ничтожной самостью, как бы заставляя следовать за светом мысли другого человека. Ты никогда не сможешь снова стать прежним. Ты уже забыл немного или скорее оттолкнул, вдохновившись тем бессмертным, что существовало в ком-то, кто был до тебя».<sup>489</sup>

Примечательно, что Лоуренс так рано получил озарение о «радости обрести в чужой стране книгу», до реализации своих

---

<sup>488</sup> Саграмор – рыцарь Круглого стола в рыцарских романах о короле Артуре.

<sup>489</sup> Цит. по: *Garnett D. The Essential T.E. Lawrence. P. 38–39.*

рыцарских фантазий и переложения этого опыта – в Арабском восстании – в одну из наиболее «радостных» книг – «Семь столпов мудрости» (1926). Письмо содержит настолько много пророческих парадоксов, что любая серьезная попытка остановиться на этом аспекте порождает обилие художественных и критических текстов. Тем не менее, очень интересна точка зрения Лоуренса относительно невозможности жить в настоящем и роли воображения в возможности «жить в будущем или прошлом»: это именно то, что он опытно осуществил, воплотив образ (и личность) «загадочного светлого бедуина», выражаясь словами Л. Томаса.<sup>490</sup> Таким образом, Арабский Восток (как платформа) помог Лоуренсу не только сойти со страниц своих книг и физически испытать рыцарские приключения, но также и жить в прошлом, которому принадлежало его воображение. Понятие «неизменного Востока» является частью ориентализованного образа Арабского Востока. Описывая свою первую встречу с Т.Э. Лоуренсом, Л. Томас дает описание христианского квартала в Иерусалиме, где эта встреча якобы произошла:

«Христианский квартал – это один из самых живописных и изменчивых районов на Ближнем Востоке. Русские евреи с длинными пейсами, греческие священники в высоких черных скуфьях и длинных свободных одеяниях, суровые кочевники в сафьяновых балахонах времен Авраама, турки в шароварах, арабские купцы в тюрбанах и длинных рубахах, все они теснятся в узких проходах базаров, магазинов, кофеен, ведущих к Храму Гроба Господня»<sup>491</sup>.

В центре этой красочно изображенной улицы, описание которой могло бы с легкостью поместить ее в любую историческую эпоху, Томас замечает Лоуренса, который «казалось, был окутан каким-то внутренним созерцанием» настолько, что первая мысль Томаса «как только он взглянул на лицо [Лоуренса], была о том, что он мог быть одним из воскресших апостолов. Его выражение», – продолжает Томас, – «было безмятежно, почти свято в своей самоотверженности и покое».<sup>492</sup>

<sup>490</sup> *Thomas L. With Lawrence in Arabia*. P. 25.

<sup>491</sup> *Ibid.* P. 19.

<sup>492</sup> *Ibid.* P. 20.

Несомненно, что романтизированное повествование об этой встрече служит усилением ориентализированного образа «Лоуренса Аравийского», которого он создал. Арабский Восток здесь играет центральную роль, добавляя ощущение очень необходимой древности в само окружение, в котором Лоуренсом исполняет свою роль. Действительно, если Иерусалим начала двадцатого века все еще «напоминает о времени Авраама», то Аравийская пустыня – главная сцена приключений Лоуренса – олицетворяет собой вечность. Во время своей археологической экспедиции в Северной Сирии Лоуренс обнаруживает преклонение и страсть к пустыне еще до того, как он реально «погрузится» в нее, как это будет позднее в Аравии. Спотыкаясь среди античных руин, которые, как полагали арабы, были «дворцом пустыни», построенным «принцем» для «своей королевы», Лоуренс стал жертвой очарования аравийской пустыни, ветер которой или, как выражался Лоуренс, «дыхание» которой говорило о чем-то более сладком, чистом и высоком, нежели «более богатая насыщенность “дорогих цветочных масел”», с которыми была смешана древняя глина этого дворца. Вспоминая случай в «Семи столпах», Лоуренс пишет:

«Мои проводники, вдыхая воздух как собаки, вели меня из одной разрушенной комнаты в другую и говорили: «это жасмин, это фиалка, это роза». Под конец Дахум потащил меня в другое помещение, сказав: «пойдем, подышим самым сладким воздухом», и мы пошли в главную комнату, где были раскрыты широко окна, обращенные на Восток. Там, широко открыв рот, мы вдыхали пустой, слабый ветер пустыни, беспокоящий прошлое. Это медленный бриз был рожден где-то далеко за Ефратом, прошел много дней и ночей, овевая выжженную траву, пока не наткнулся на первое препятствие, построенные человеческими руками стены нашего разрушенного дворца. Казалось, они тревожили его и задерживали. «Вот это самый лучший: он не имеет запаха», сказали мои арабы, которые отвернулись от запахов и роскоши, чтобы выбрать то, к чему человеческие руки не имели никакого отношения»<sup>493</sup>.

Увлеченность Лоуренса пустыней и арабским чувством чистоты и разреженности<sup>494</sup> – это опьяненное очарование, настолько сильное, что Лоуренс, человек и рыцарь из романа, добровольно отдался ему, вечным пескам, которые были для Лоуренса предпочитаемым расположением вечности; другими словами, прошлым<sup>495</sup>. В некотором смысле Лоуренс как будто избегает быстро изменяющихся политических событий современности (его настоящего), стремясь на Арабский Восток и в его неизменную пустыню. Парадоксальным образом, поиски Лоуренсом неизменного прошлого имеют своим результатом наиболее резкие изменения в истории Ближнего Востока<sup>496</sup>. Что же касается дворца в пустыне, то он, кажется, вызывает в памяти роскошные образы из «Тысячи и одной ночи»; он раскрывает ворота к полному освобождению Востока и соединению с ним. Действительно, дворец – это порог, соблазняющий Лоуренса преступить его время и пространство и начать искать источник его вневременного обаяния – пустыню – так же, как и его арабы. Похоже, что в своем стремлении к прошлому Лоуренс стремится уйти от действительности.

Таким образом, полномочия Арабского Востока связаны с гибкостью его темпоральных и пространственных значений, так же как и с различными модусами возможного взаимодействия с ним. Как платформа видов вневременной темпоральности Арабского Востока, «Неизменный Восток» предстает равно (и парадоксально) подходящим для настоящего и прошлого. Влечение Лоуренса к Востоку начинается в прошлом (как ученого), в то время как его активное взаимодействие с ним (как военного) приводит и заканчивается в будущем: освобожденный от османской власти Ближний Восток с новой геополитической ситуацией сильно отличается от того Востока, когда он впервые его посетил.

<sup>494</sup> *Lawrence T.E. Seven Pillars of Wisdom. P. 17.*

<sup>495</sup> В этом отношении пустыня, кажется, обладает парадоксальной ролью, поскольку представляет одновременно безвременность и вечность. Это возможно благодаря ее неизменному ландшафту, который соединяет эти два аспекта и создает плавный переход от прошлого к настоящему.

<sup>496</sup> Разрушение Османской империи и последующие коренные изменения в геополитике этого региона.

**Фрейдистский нарратив: сны и Арабский Восток**

Тем не менее, для ориенталистов в целом и для Лоуренса в частности Арабский Восток остается местом для самореализации (во фрейдовском смысле этого слова). В этой связи мне хотелось бы представить психоаналитическое рассмотрение обращения Лоуренса к Арабскому Востоку и указать на функциональное сходство между Арабским Востоком и снами. Прежде всего, если мы примем гипотезу, что Арабский Восток был почвой для осуществления ориентальных желаний (несмотря на их различную природу)<sup>497</sup>, его функция может быть сравнима с функцией снов во фрейдистском смысле. В работе «Толкование сновидений» (1900–1901) Фрейд решительно отстаивает идею того, что сны являются психологической компенсацией (часто детских) желаний, которые не могут быть осуществлены в реальном мире<sup>498</sup>. Имея в виду теорию Фрейда, мне хотелось бы, с одной стороны, обратиться к отношению Лоуренса к книгам и его увлеченности рыцарским прошлым (что отмечено выше в его письме) и роли Арабского Востока в реальном воплощении его желаний и фантазий. Это будет рассмотрено на фоне фрейдистских понятий (психическая и материальная реальность), а также в моем теоретическом рассмотрении востоковедческих предпочтений Лоуренса, а именно формулы «текст-к-опыту». Другими словами, мне хотелось бы сопоставить различие, проводимое Фрейдом между психическим и материальным, с эволюцией Лоуренса, его пути от «текстологической» реальности

---

<sup>497</sup> Я не утверждаю, что любое востоковедческое отношение к Востоку может быть рассмотрено посредством этого анализа, тем не менее, оригинальный текст основан на сравнении между востоковедческими штудиями Ричарда Бартона и Т.Е. Лоуренса.

<sup>498</sup> Разумеется, Фрейд различает два типа реальности, в которой мы, люди, живем и действуем: «психическая» реальность, которая принадлежит сфере бессознательного и которая управляет всеми бессознательными сторонами нашей жизни, включая сновидения, и «реальный» мир, который принадлежит сфере сознательного и который подчинен внешнему миру и нашим сознательным способам взаимодействия с ним. См.: Фрейд З. Толкование сновидений. М., 2009; По ту сторону принципа удовольствия. М., 2010; Неудовлетворенность культурой. М., 2012.

ученого (литературные и исторические интересы) к экспериментальной реальности военного/рыцаря (его физическое участие в арабской кампании).

Прежде всего, два типа понятий, которые я хотел бы здесь предложить, касаются, с одной стороны, метафорического соответствия между сферами текстовой реальности и сновидениями (в силу их экзистенциальных отношений в рамках психической реальности) и сферой опыта и бодрствования (в силу их функциональных взаимоотношений в рамках действительной реальности) – с другой. Другими словами, вероятно, легко увидеть, как фантазийные тексты (книги), подобно снам, выполняют функцию психического выхода энергии желаний, не реализованных в реальном мире, отсюда ночная «радость [Лоуренса] обрести в чужой стране книгу». Утверждая важность чтения по ночам, Лоуренс неявным образом связывает акт чтения со сном, в силу чего оба функционируют как исполнение желания<sup>499</sup>. В дополнение Лоуренс, кажется, осознает сходство между предпосылками модусов физического исполнения желаний (сновидения и чтение), другими словами, одиночный, частный характер физического исполнения желаний. Он пишет: «Почему никому не нравится, что есть другие люди? Почему никто не может оживить книги, разве что только ночью, после длительного напряженного труда?» Тем не менее, главным отличием между чтением и сновидениями является сознательная готовность со стороны субъекта исполнить желание, равно как и потенциальная сфера, в которой это желание исполняется (это может быть представлено в сновидении или бодрствовании). Примечательно, что Лоуренс осознает это различие – сферу, в которой исполняется желание, и последствия его исполнения, независимо от его психического или материального характера. В начале книги «Семь столпов» Лоуренс пишет:

«Все люди спят. Те, кто спит ночью в пыльных уголках своего разума, просыпаются на следующий день, чтобы увидеть тщетность своих сновидений, но те, кто спит днем, – это

<sup>499</sup> Хотя чтение – это активная сознательная деятельность, в то время как сновидение – это результат бессознательной деятельности, при которой воля не задействована.

опасные люди, поскольку они могут воплотить свои сны, они могут спать с открытыми глазами, делая сны реальными. Именно это я и сделал. Я имею в виду создание новой нации, восстановление утраченного влияния, нахождение для двадцати миллионов семитов оснований, на которых они могут построить сказочный дворец своих национальных идей»<sup>500</sup>.

С точки зрения Фрейда, Лоуренс выходит за границы психического (литература) и движется в направлении материального (военный опыт) посредством «сна с открытыми глазами». То, что позволяет выйти за пределы этих двух реальностей, и есть Арабский Восток, вневременная связь которого с прошлым – его свободное существование в нем – совпадает с ранними детскими желаниями Лоуренса и создает благодатную (и, возможно, единственную) почву, возможную для подобного уникального материального перехода от психического к материальному и исполнения детского желания, поскольку рыцарские фантазии Лоуренса могут быть возведены к его раннему детству, что явствует из воспоминаний его старшего брата Боба:

«Когда мы были маленькими и спали в одной комнате, он часто рассказывал историю, которая не имела конца и продолжалась каждую ночь. Это было приключение, в котором крепость осаждали многочисленные враги, успешно отражаемые главными героями, которыми были мягкие игрушки моего брата. Он сочинял длинные истории о своих подвигах и достижениях. Тогда ему еще не было и девяти лет».<sup>501</sup>

Воспоминания Боба носят явно фрейдистский характер: типичная склонность к повтору как способу исполнения неотступного желания, что соответствует тому, что Лоуренс Джеймс рассказывает об идентификации Лоуренса с многочисленными литературными героями<sup>502</sup>, о которых он ребенком читал

---

<sup>500</sup> Lawrence T.E. *Seven Pillars of Wisdom*. P. 28.

<sup>501</sup> Цит. по: Garnett D. *The essential T.E.Lawrence*. P. 11.

<sup>502</sup> Джеймс обращает внимание, что самоуважение Лоуренса особо усилилось «после того, как он узнал, что в средневековье его рождение (т.е. незаконнорожденность) не было позором и нисколько не препятствовало дальнейшему продвижению». См.: James L. *The Golden Warrior*. P. 39-40.

в рыцарских романах; сюда же можно отнести его гордость своим благородным происхождением, которое, как он полагал в совершенно средневековом духе, наделяет его добродетелями, наследуемыми им по крови наряду с высоким происхождением<sup>503</sup>.

Более того, это также находит параллель в том внимании, которое Фрейд уделял важности детских желаний и влечений в сновидениях: согласно Фрейду, «в снах мы обнаруживаем ребенка и детские влечения, которые продолжают жить во сне»<sup>504</sup>. В заключении «О толковании сновидений» Фрейд размышляет о силе подобных ментальных влечений и их потенциальной способности выйти за пределы психического в область материального. Он пишет: «Разве бессознательные влечения не обнаруживают с помощью сновидений значимость реальных сил в ментальной жизни? Может, и этическая значимость подавленных желаний недооценена – желаний, которые порождают сновидения, могут однажды привести к другим вещам?»<sup>505</sup>. Этический аспект желания Лоуренса (стать арабским рыцарем и «освободить» арабов, с последующими не-очень-благородными последствиями, которые привели к тому, что Левант стал находиться под англо-французским контролем) может стать предметом бесконечных споров. Тем не менее, возможно, то, о чем менее всего можно спорить, – это об уникальной роли Арабского Востока в реализации этого желания/фантазии. Так, к примеру, в одной старофранцузской поэме начала тринадцатого столетия Гуон Бордосский, один из «самых любимых рыцарских романов Лоуренса»<sup>506</sup>, имеет созвучие с вышеупомянутым риторическим вопросом Фрейда. В этой поэме Гуон предпринимает путешествие в Аравию, где вместе со своими рыцарями страдает от изнеможения, жажды и голода, но демонстрирует необыкновенную сверхчеловеческую выносливость до поражения «Вавилонского принца и его язычников». Гуону помогает

---

<sup>503</sup> James L. The Golden Warrior. Pp. 7–8.

<sup>504</sup> Freud S. The Interpretation of Dreams. Vol. 4. Harmondsworth, 1900. P. 191.

<sup>505</sup> Ibid. P. 619–620.

<sup>506</sup> James L. The Golden Warrior. P. 39.

Оберон, чудесный принц, который радушно принимает его в своем «волшебном королевстве на берегу Красного моря» и который дарит ему волшебный рог, способный при необходимости «призывать помощь свыше»<sup>507</sup>. Фрейд мог бы, наверное, многое сказать об «этой сказочной легенде и ее отношении к участию Лоуренса в арабском восстании, которое оказалось просто воплощением «сна с открытыми глазами». В самом деле, мечты и фантазии (в тексте или иные) принадлежат к сфере психического и, как шутливо прогнозировал Фрейд, «могут однажды привести к другим вещам». Тем не менее, необходима соответствующая почва для подобного перехода – от психического к материальному. И в нашем случае это был Арабский Восток определенного времени, в котором Лоуренс смог сыграть свою рыцарскую роль. Лоуренс действительно сражался вместе с «язычниками» (арабами) против других «язычников» (турков) и их христианских союзников (немцев). Парадоксально, вневременность Арабского Востока, кажется, не только позволяет подобное перераспределение, но также дает этому право благодаря идее арабского национализма, которой Лоуренс стремился дать «основания». Действительно, для Лоуренса Арабский Восток – это точка пересечения психического и материального; мечты, литературные фантазии и само время сошлись, чтобы воплотить его желания.

### Парадоксальность темпоральности

В этом ключе эпилог Фрейда, написанный им к его книге, в которой он разбирает тонкости взаимоотношений между снами (как возможностью реализации желаний) и временем, по-видимому, соответствует сложным отношениям между воображением Лоуренса и его стремлением избегать настоящего. Как было процитировано выше, «Воображение должно иметь самое дорогое воплощение, и поэтому жить можно только в будущем или прошлом, в утопии». Утверждение

Лоуренса выглядит немного странным при сопоставлении с философским предположением Фрейда, которым он заканчивает свою книгу о сновидениях:

«Ценность сновидений – дать нам знание о будущем? Конечно же, никто не сомневается в этом. Но вернее сказать, что они дают нам знание о прошлом. Поскольку сны вытекают из прошлого. Тем не менее древние верили, что сны предсказывают будущее, и это отчасти истинно. Изображая реализацию наших желаний, сны ведут к будущему. Но это будущее, которое во сне предстает как настоящее, образовано неразрушимым желанием совершенного подобия прошлого».<sup>508</sup>

В этом свете Лоуренс выглядит частным примером фрейдистской теории сновидений, фантазий, их воплощений и временности. Фактически способность Лоуренса успешно воплощать свои фантазии в реальность (на Арабском Востоке), возможно, даже превзошла теорию Фрейда, часто злоупотребляющую психоаналитическими спекуляциями. Хотя Фрейд, кажется, и был способен представлять себе форму существования, в которой можно жить главным образом в своем собственном мире (т.е. в психической реальности), он исключал любой социальный, не говоря уже о политическом, успех подобной попытки. В работе «Неудовлетворенность культурой» Фрейд утверждает, что «тот, [кто решит бежать в свой внутренний мир], становится сумасшедшим, которому никто не сможет помочь в реализации его заблуждения»<sup>509</sup>. Конечно, это не вполне применимо к Лоуренсу, который не только сумел «заразить» своим заблуждением целую армию, и та вместе с ним маршировала «по дороге в Дамаск», чтобы утвердить его и свое «видение», но он также смог успешно это реализовать, учитывая интересы британцев (христиан) и арабов (мусульман). В некотором смысле посредством Арабского Востока Лоуренс привнес в психоанализ Фрейда нечто современное, соединив сферы психического и материального в попытке реализовать свои желания – достижение, в реализацию которого даже Фрейд с его богатым

<sup>508</sup> Freud S. The Interpretation of Dreams. Vol. 5. P. 621.

<sup>509</sup> Freud S. Civilization and its Discontents. L., 1930. P. 18.

воображением не сумел бы поверить. Переопределение Лоуренсом темпоральности выглядит вполне в духе теории Фрейда. Она также подтверждает мое предложение рассматривать отношения Лоуренса с Арабским Востоком, начиная с литературных и научных увлечений рыцарским средневековьем – его изучения цитаделей крестоносцев в Сирии – и заканчивая будущим, которое «образовано неразрушимым желанием совершенного подобия прошлого».

Воплощению желаний Лоуренса способствовали власти и сама ситуация в регионе. Сам регион – Арабский Восток – стоит за его успехом, поскольку его мечта/фантазия могла не реализоваться тем способом, каким она была реализована, если бы не его интерес к археологии средневековой Сирии. Таким образом, Арабский Восток позволил Лоуренсу почувствовать и испытать высшую степень связи со своей психической реальностью, поскольку если психическая реальность «значит не более чем реальность мыслей, реальность нашего личного мира», выражаясь словами Жана Лапланша и Бертрана Понтейлса, Арабский Восток сумел таким образом дать Лоуренсу уверенность в том, что она «столь же надежна, сколь и материальный мир»<sup>510</sup>, этим объясняется сновидческая роль Арабского Востока в мировоззрении Лоуренса.

*Перевод с английского Рузаны Псху*

---

<sup>510</sup> *Laplanche J., Pontails J. Fantasy and the Origins of Sexuality // Formations of Fantasy / Ed. by V. Burgin, J. Donald, and C. Kaplan. L., 1986. P. 7.*

## ОРИЕНТАЛИСТСКИЕ СТРАХИ В ПОЛИТИКЕ, БЕЛЛЕТРИСТИКЕ И КИНО

---

А.В. Ремнев

### «КРЕСТ И МЕЧ»: ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ВИЛЬГЕЛЬМ II В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОГО ИМПЕРСКОГО ОРИЕНТАЛИЗМА<sup>511</sup>

*Полно любовью Божье лоно,  
Оно зовет нас всех равно...  
Но перед пастию дракона  
Ты понял: крест и меч одно.*  
В.С. Соловьев. «Дракон»  
(24 июня 1900 г.)

Казалось бы, имена русского философа В.С. Соловьева и германского императора Вильгельма II трудно вместить в один контекст, если бы ни стихотворение «Дракон», которое имело знаменательное посвящение – «Зигфриду». Вместе с тем я далек от мысли отождествлять В.С. Соловьева и Вильгельма II в их воззрениях на Восток, тем более притягивать Соловьева к ответу за идеологию имперской экспансии, как чуждо мне, к примеру, считать Ф. Ницше или Р. Вагнера ответственными за германский фашизм. Однако важно проследить, каким образом сложные философские построения переводятся на простой язык идеологических лозунгов, становясь достоянием официальной пропаганды и средств массовой информации. И, как писал поэт: «Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется».

---

<sup>511</sup> Статья представляет собой версию работы, опубликованной в кн.: Европа: Международный альманах. Тюмень, 2004. Вып. IV. С. 56–78.

В интеллектуальной истории идеи, однажды высказанные в одном мыслительном контексте, продолжают жить, перемещаясь в другой, активно действуя на политическом поле. Это было также осознанное желание политиков опереться на авторитет великого философа, вписать его имя в круг авторитетных теоретиков экспансии Российской империи на Восток.

В моей статье речь пойдет о так называемой «желтой опасности», которую в конце своей жизни предсказывал В.С. Соловьев, связывая с ней даже прогнозы о финале истории, отталкиваясь от «Апокалипсиса» и трудов ветхозаветных пророков. Конечно, Соловьев представлял тему «грозы с Востока» философски широко, трактуя ее в рамках своей историософской концепции, не только развивая чаадаевскую и славянофильскую традиции пророчества духовного кризиса Европы, но и предсказывал гибель самой России, как крушение старого мира. Поэтому так велико было обаяние В.С. Соловьева в русском символизме. Но был в этих прогнозах и публицистический пафос, который активно вписывался в формирующуюся новую имперскую идеологию движения на Восток. Было в его философских пророчествах нечто такое, что позволяло находить у Соловьева «скрытый империализм»<sup>512</sup>. Реальная Россия была мало симпатична философу, он был увлечен «Русской идеей», как восстановлением на земле образа Божественной Троицы. А для исполнения этой миссии он готов был призвать «всю мощь империи»<sup>513</sup>. Имперское и вселенское – вот в чем главная интрига мировоззренческой коллизии. Мой интерес в данном случае связан не столько с философскими конструкциями В.С. Соловьева, сколько с их идеологическими презентациями и интерпретациями в имперском и национальном строительстве.

---

<sup>512</sup> Фудель И.К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // *Леонтьев К.Н. Pro et contra*. М., 1995. Кн. 1. С. 403. Об «империализме» В.С. Соловьева см. также: *Межуев Б. Вл. С. Соловьев и петербургское общество 1890-х годов. К предыстории «имперского либерализма»* // Электронный сайт библиотеки «Русский Архипелаг».

<sup>513</sup> См.: *Пивоваров Ю.С. Русская история как «Русская идея»: историко-философские предпосылки* (Ч. I) // *Россия и современный мир*. 2003. № 2 (39). С. 11.

Еще одной задачей данной статьи стала попытка вписать процесс формирования идеи «грозы с Востока» в ориенталистский контекст, внося вклад в спор о возможностях изучения проблемы «знание – власть» (Мишель Фуко) в ее российской имперской трактовке. Отечественные исследования истории Российской империи до сих пор еще остаются в стороне от ряда современных тенденций мировой историографии колониализма и не испытали какого-либо воздействия от работ Э. Саида и других постколониальных теоретиков<sup>514</sup>. Говоря об ориентализме (в трактовке Эдварда Саида), в первую очередь речь идет об интеллектуальном «вторжении» в видение истории взаимоотношений Востока и Запада через междисциплинарные контакты с другими гуманитарными науками (философией, литературоведением, антропологией, регионоведением, междисциплинарными исследованиями культуры) постструктуралистской в своей основе теории критического дискурса.

Даже в столь традиционной науке, как история, исследователи стали уделять особое внимание проблемам культуры и колониализма, конструированию представлений и образов колонизованных, инвенции выработанных европейской наукой знаний о Востоке в политическую практику. Ориентализм в этом случае предстал в виде особого дискурсивного поля суждений о Востоке, презентаций и репрезентаций «другого». В оборот были введены новые типы источников, новому прочтению подверглись прежние имперские нарративы.

В XIX в. влияние западного ориентализма, как отмечает Андреас Каппелер, распространилось и на Россию<sup>515</sup>. Восток стал заметной темой в русской художественной литературе, политической и философской публицистике, в стране быстро развивалось востоковедение. Однако исследователям еще предстоит понять, кто и как осуществлял российский ориенталистский дискурс и каким образом он влиял на имперские

---

<sup>514</sup> См. дискуссию Н. Найта, М. Тодоровой и А. Халида в журнале «Kritika» (2000. Vol. 1. № 4.), И. Герасимова, Н. Найта, Д. Схимелпенника, Е. Кэмпбелл и А. Эткинды в журнале «Ab Imperio» (2002. № 1).

<sup>515</sup> Каппелер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2.

практики. Это позволит выйти на тему взаимных связей и влияния науки и политики, выявить (явный и латентный) экспертный уровень лиц, формулировавших разные имперские варианты политических идеологий и практик применительно как к внутренним, так и внешним азиатским регионам, проследить возможности и уровни научного и идеологического транзита западных колониальных и империалистических теорий. Важную роль в имперской политике играла наука, которая стремилась оперативно отыскать теоретические ответы на исторические вызовы быстро меняющегося мира. Это был сложный дискурс интеллектуалов (обосновывавших идеальные геополитические конструкции и пугавшие мир возможными глобальными конфликтами) и политических прагматиков, которые, хотя и скептически относились к интеллектуальным писаниям, но не могли не использовать их в имперской политической и управленческой практике.

Исторический опыт Российской империи демонстрировал не только дистанцию и даже конфликт между властью и наукой, но и своеобразные формы идеологической диффузии в сотрудничестве ученых и политиков, что особенно отчетливо проявилось в обосновании имперского расширения в Азии<sup>516</sup>. Сохраняя традиционалистские трактовки территориального расширения в Азии, российская имперская идеология была открыта для восприятия западных колониальных доктрин, синтезируя свой взгляд на Восток. Какого-либо прагматичного обоснования имперская политика здесь так и не приобрела, питаясь иррациональными идеями о престиже великой державы и заботой о будущих поколениях<sup>517</sup>. Активизация азиатской политики, прежде всего на дальневосточном направлении, поставила перед российскими идеологами важные вопросы культурной идентичности, которая должна была, сохранив европейское доминирование, включить и азиатскую составляющую. Если на

---

<sup>516</sup> Ремнев А.В. Россия движется на Восток. «Знание-власть» и возможности ориенталистского дискурса в имперской истории России // Азиатско-Тихоокеанские реалии, перспективы, проекты. Владивосток, 2004. С. 240–256.

<sup>517</sup> Россия: государственные приоритеты и национальные интересы. М., 2000. С. 131.

Западе российская европейскость традиционно подвергалась сомнению, то и конкуренты на Востоке (прежде всего Япония) исключали Россию из круга, очерченного геополитическим концептом «Азия для азиатов».

В российском ориенталистском дискурсе рубежа XIX–XX вв. желание остаться форпостом Европы на Востоке сочеталось со стремлением дистанцироваться от западного колониального милитаризма и торгово-буржуазного меркантилизма. Формирование идеологии движения на Восток исходило, казалось бы, из двух противоположных истоков: первого, проповедовавшего культурную и геополитическую связь России с азиатским Востоком, и второго, призывавшего Россию к выполнению исторического предназначения стать барьером на пути «панмонголизма», надвигающегося на Европу. И, как уже отмечено исследователями, один из главных инициаторов дальневосточной политики С.Ю. Витте с известным прагматизмом черпал аргументы для ее обоснования одновременно из двух истоков<sup>518</sup>. Стремление достичь «естественных границ», привнесившее в идеологию имперской экспансии видимость рационального объяснения, соединилось с иррациональной мотивацией охраны рубежей «Православного царства»; внешнеполитические задачи срастались с проблемой внутреннего обустройства расширившегося имперского пространства, а хозяйственное освоение Сибири находило продолжение в вестернизированном экономическом империализме по отношению к Китаю и Корее. Былинные образы казаков-первопроходцев соседствовали с проектами железных дорог, способных «мирным» путем открыть для России Азию, сшить огромное пространство империи железными нитями, а национальные вызовы вплетались в геополитические дебаты российских континенталистов и маринистов.

---

<sup>518</sup> *Схиммелпенник ван дер Ойе Д.* Идеологии империи в России имперского периода // *Ab Imperio*. 2001. № 1–2. С. 214. Подробнее о четырех модификациях российского видения Дальнего Востока, олицетворенных именами Э.Э. Ухтомского, Н.М. Пржевальского, С.Ю. Витте, А.Н. Куропаткина, см.: *Schimmelpenninck van der Oye D. Toward the Rising Sun: Russian Ideologies of Empire and the Path to War with Japan*. DeKalb, 2001.

Восточный вектор имперской экспансии был наиболее успешным и казался самым перспективным, несмотря на явное доминирование западного направления во внешней политике России XIX – начала XX в. Именно на Востоке, как казалось имперским идеологам, имперское расширение не достигло очевидных пределов, хотя естественный ход России навстречу Солнцу замедлился.

Геополитическое значение территориальных приобретений Российской империи конца 1850-х гг. в Азии виделось итогом «трехвекового богатырского, беспримерного движения на Восток», открывшим России дверь в Великий океан<sup>519</sup>. В основе подобного оптимизма лежала убежденность, что центр мировой экономической и политической активности со временем переместится в Азиатско-Тихоокеанский регион, и Россия должна заблаговременно приготовиться к этому. Но, как отметил Ж. Ле Донн: «Русские вышли к Coastland'у (побережью), но отказались войти в глобальную экономику. Их высокоразвитое геополитическое чувство должно было бы подсказать им, что судьба прибрежных регионов связана с великими океанами, а не с Heartland'ом»<sup>520</sup>.

Поражение в Крымской войне породило у определенной части российской элиты желание компенсировать ослабление позиций в Европе за счет экспансии в Азии. Н.Н. Муравьев, вошедший в историю под именем графа Амурского, мечтал об успехах на Дальнем Востоке, где Россия способна взять реванш «за все то, что она терпит от Запада». Один из главных теоретиков «официальной народности» М.П. Погодин писал по этому поводу: «...оставляя в покое Европу в ожидании благоприятных обстоятельств, мы должны обратить все свое внимание на Азию, которую упустили почти совсем из виду, хотя, собственно, она предназначена нам по преимуществу, Азию, куда хотят также по какому-то чутью, хоть и не с добрым намерением отбросить

---

<sup>519</sup> Максимов А.Я. Наши задачи на крайнем востоке // Русский вестник. 1888. № 1. С. 118.

<sup>520</sup> Le Donne J. The Russian empire and the world. 1700–1917. The geopolitics of expansion and containment. Oxford; N. Y.: Oxford UP, 1997. P. 185.

наши враги!». Несколько вынужденная переориентация российской политики в его рассуждениях очерчивала новые грандиозные горизонты российского имперского проекта: «Пусть живут себе европейские народы, как знают, и распоряжаются в своих землях как угодно, а нам принадлежит еще половина Азии, Китай, Япония, Тибет, Бухара, Хива, Коканд, Персия, если мы хотим, а может быть и должны распространить свои владения, для разнесения по Азии европейского элемента, да возвысится Иафет над своими братьями»<sup>521</sup>. Это был не только реванш за поражение в войне против европейских держав или имперская устремленность к естественным границам, но и стремление заявить исторические права на земли, которыми Россия должна обладать в силу своего географического и цивилизационного положения. В. Цымбурский все 50-летие с 1856 по 1907 гг. трактует как «евразийскую» фазу отечественной истории. И дело, по его мнению, не только в практической геостратегии, сколько в процессе формирования идеологии, ее «геополитической имгинации». И его, как, впрочем, и меня<sup>522</sup>, не смущает, что творцами новой воображенной географии были столь разные по своим идейным и политическим пристрастиям люди, как А.И. Герцен, М.И. Венюков, Н.Я. Данилевский, Ф.М. Достоевский, С.Н. Южиков, К.Н. Леонтьев, В.И. Ламанский, Э.Э. Ухтомский, А.М. Безобразов и В.С. Соловьев<sup>523</sup>. Перечень имен далеко не полон, но вполне репрезентативен. Русская мысль напряженно стремилась к ответу на вопрос, который сформулировал еще в 1871 г. автор знаменитой книги «Россия и Европа» Н.Я. Данилевский: «Да где же он Господи, наш-то Восток, который нам на роду написано цивилизовать?»<sup>524</sup>.

<sup>521</sup> *Погодин М.П.* Историко-политические и записки в продолжение Крымской войны, 1853–1856 гг. М., 1874. С. 242–243. См. также: *Рязановский Н.В.* Азия глазами русских // В раздумьях о России (XIX век). М., 1996. С. 400–401.

<sup>522</sup> См. мою книгу: *Россия Дальнего Востока. Имперская география власти XIX – начала XX веков.* Омск, 2004.

<sup>523</sup> *Цымбурский В.* Дваждырожденная «Евразия» и геостратегические циклы России // *Вестник Евразии.* 2003. № 4 (23). С. 16–19.

<sup>524</sup> *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 62.

Действительно, середина XIX в. ознаменовалась всплеском общественного внимания к Востоку и формированием новых политико-географических «образов» Российской Азии<sup>525</sup>. Из периферийного в географическом, экономическом и политическом отношениях региона, каким он был в начале XIX в., Дальний Восток к концу столетия превращается в центр борьбы за влияние в Азиатско-Тихоокеанском регионе. В традиционные, во многом мифологические, имперско-династические мотивы территориальной экспансии встраиваются рационально обоснованные геополитические и националистические теории, порожденные новой индустриальной эпохой. Говоря о «бессознательных» основах российского движения на Дальний Восток на рубеже XIX–XX вв., Б.В. Межуев указывает на архетип империи как носительницы сакральной власти, противопоставлявшей русскую имперскость экономически прагматичному европейскому империализму<sup>526</sup>. Т.А. Филиппова видит в этом идейно-историческую и культурно-политическую борьбу двух типов имперства: византийско-православной единственной империи, несущей в себе наследие Христа, и Римской империи, воплощающий бездуховный генотип бюрократической («тевтонской») государственности. Новоевропейские псевдоимперии, считает она, демонстрировали процесс наращивания нациями-государствами ореола военно-экономической мощи колониальных империй, «не транслировавших никакого традиционного наследства»<sup>527</sup>. Идея «народного самодер-

---

<sup>525</sup> *Bassin M.* *Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century* // *The American Historical Review*. 1991. V. 96. № 3; *Овсянников В.И.* *Азия и общественно-политическая мысль России* // *Восток*. 1992. № 4.; *Рязановский Н.В.* *Азия глазами русских* // *В раздумьях о России (XIX век)*. М., 1996; *Лукин А.В.* *Образ Китая в России (до 1917 года)* // *Проблемы Дальнего Востока*. 1998. № 5.

<sup>526</sup> *Межуев Б.В.* *Моделирование понятия «национальный интерес». На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX в.* // *Полис*. 1999. № 1. С. 36.

<sup>527</sup> *Филиппова Т.А.* *В царстве «белого царя». Методы стабилизации поздней империи* // *Новый мир истории России. Форум японских и российских исследователей*. М., 2001. С. 180–181.

жавия»<sup>528</sup>, с ее неославянофильской отрефлексированностью, с трудом, но все же открывалась восприятию модернистских категорий национального интереса.

Российские имперские идеологи начинают активно осваивать новейшие геополитические идеи Запада, дополняя их собственными интерпретациями политико-географической предрасположенности России<sup>529</sup>. Многие из тех, кто соприкоснулся непосредственно с Азиатской Россией, начинают мыслить категориями политической географии. Важную роль в формировании нового имперского мировоззрения сыграли российские историки (М.П. Погодин, С.М. Соловьев, В.О. Ключевский), путешественники (многие из них – офицеры Генштаба), преследовавшие наряду с научными целями и чисто разведывательные (П.П. Семенов-Тянь-Шанский, М.И. Венюков, Н.М. Пржевальский), а также теоретики-«восточники» (В.С. Соловьев, Э.Э. Ухтомский). В их теориях было явно больше идеологического модерна, нежели у «западников».

Традиционные идеологические формулы: о наследии Византийской империи, о «Православном царстве», о «Москве – Третьем Риме», о праве великой нации, о «собирании русских земель», возврате утраченных ранее владений (иногда даже тех, что никогда не были русскими), о необходимости нести свет христианской веры инородцам или о защите единоверцев от притеснений – в условиях Востока не срабатывали, как не находил сочувствия и прагматический интерес экономической выгоды, захват колоний в угоду буржуазии. Нужно было отыскать и объяснить смысл неумолимого исторического движения русских в Азию.

Трактовка «восточного вопроса» в имперской политике восходит своими истоками к П.Я. Чаадаеву, славянофилам,

---

<sup>528</sup> Самодержавие и реформы. От самодержавной к Советской России. СПб., 1996. С. 380, 408.

<sup>529</sup> *Рибер А.* Устойчивые факторы российской внешней политики: попытка интерпретации // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период. Самара, 2001. С. 95–100; См. также: *Ремнев А.В.* У истоков российской имперской геополитики: азиатские «пограничные пространства» в исследованиях М.И. Венюкова // Исторические записки. М, 2001. Т. 4 (122). С. 344–369.

антизападничеству и панславизму Н.Я. Данилевского, почвенничеству Ф.М. Достоевского. В российском продвижении в Азию Достоевский видел громадный политический смысл. В «Дневнике писателя» за 1881 г. он писал, что нельзя забывать о том, что «русский не только европеец, но и азиат», обвинял общественность в том, что она до сих пор считает, что «Россия до Урала, а дальше мы ничего знать не хотим», не желает интересоваться азиатскими делами, не сознает значения азиатского направления политики, обвиняя правительство в «непроизводительных затратах». С движением в Азию Достоевский связывал возрождение России, подъем ее «духа и сил». «В Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы», – возражал писатель своим оппонентам. «Миссия, миссия наша цивилизаторская в Азии подкупит наш дух и увлечет нас туда, только бы началось». Там наши богатства, там «у нас океан», там наше спасение от надвигающегося с Запада коммунизма<sup>530</sup>.

Н.Ф. Федоров в своей философии «общего дела» оправдание и смысл движения России на восток видел не только в предназначенной России самой ее континентальной природой миссии искать выхода к океану, в исторических воспоминаниях о нашествии кочевников и угрозе нового монгольского ига и необходимости не только охранять, но и отодвигать границу с кочевым и исламским миром все дальше на восток и даже не в глобальном значении трансконтинентальной железной дороги и всемирного телеграфа, способных покончить с преобладанием «океанического мира», а в своеобразном «сельско-земледельческом» империализме, который, в отличие от торгового европейского империализма, ищет не коммерческого успеха, а стремится ликвидировать опасность нового нашествия кочевников, приобщая их к оседлости, земледелию, переводя их в крестьянское (и христианское) состояние<sup>531</sup>.

Влиятельный в правительственных сферах экономист, профессор П.П. Мигулин на страницах газеты «Русь» попытался

---

<sup>530</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1984. Т. 27. С. 36–38, 73, 78–79.

<sup>531</sup> Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 110, 286, 335, 378. См. также: Сетницкий Н.А. Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров). Харбин, 1926. С. 5–6.

описать имперское расширение в категориях «национального интереса» и призывал преодолеть страх перед постоянно расширяющимся пространством империи, ибо это заложено в самой природе русского земледелия, которое при своем экстенсивном характере постоянно подталкивает к расширению государственных границ<sup>532</sup>. Именно это и обусловило стремление русского народа к Востоку, потому что народ инстинктивно понимал то, чему учит мировая история: расширение территории всегда и везде служит источником обогащения государств.

Не остались в стороне от футурологических прогнозов и российские востоковеды. В 1887 г., выступая на «годовом акте» в Санкт-Петербургском университете, профессор А.М. Позднеев утверждал, что Россия в Азии «никогда не шла и не должна идти по торной, но грязной дороге европейцев: она имеет свою историю отношений к Китаю и свои задачи на Востоке, которые совершенно различны от задач Европы»<sup>533</sup>. Другой известный русский востоковед В.П. Васильев предсказывал также, что наступает «новая история», что на Восточном океане «тоже наша отчизна», что Восток вступает в тесный контакт с Западом, результатом чего станет слияние народов в одно целое. И мы идем в Азию не для того, чтобы истребить инородцев мечом, а чтобы слить их с собой, обратить в русских. «Отдаленные наши владения на Востоке, – писал он, – должны быть милы всякому русскому сердцу; на них каждый истинный русский может указать с такой же гордостью, с какой Западная Европа указывает на Америку»<sup>534</sup>. Своим движением на Восток Россия как бы похищает народы у находящейся в упадке Азии. Поэтому не следует сентиментальничать, ибо настоящая гуманность заключается «в предоставлении нашим инородцам чести сделаться русскими». Иначе же нам угрожает нашествие китайцев, готовых утопить

<sup>532</sup> Мизулин П.П. Война и наши финансы // Русь. 1904. 7 (20) авг.

<sup>533</sup> Об отношении европейцев к Китаю. Речь, произнесенная на акте Санкт-Петербургского университета 8 февраля 1887 г. профессором А.М. Позднеевым // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. СПб., 1887. Вып. 27. С. 263.

<sup>534</sup> Васильев В.П. Открытие Китая. СПб., 1900. С. 1, 19, 21.

мир в крови<sup>535</sup>. Другой российский востоковед, С.М. Георгиевский призывал активнее изучать Китай и предсказывал, что в будущем («примерно к началу 21-го столетия») Европа неизбежно уступит мировое значение тройке великих держав – России, Соединенным Штатам Америки и Китаю, и мы, русские, «очутимся лицом к лицу с китайцами»<sup>536</sup>.

Наиболее ярким выразителем направления, получившего название русского «восточничества» и предвосхитившего в известной степени появление евразийства, был князь Э.Э. Ухтомский, сопровождавший в 1891 г. наследника престола, будущего императора Николая II, в поездке по странам Востока. В феврале 1896 г. на страницах редактируемых Э.Э. Ухтомским «Санкт-Петербургских ведомостей» была перепечатана статья известного французского географа и идеолога анархизма Э. Реклю, в которой утверждалось: «Русские живут теперь накануне уплаты реванша за то господство варваров, которое они испытывали над собою назад тому шесть веков, или скорее накануне слияния с собою национальностей, которые их некогда завоевали»<sup>537</sup>. При этом в России активно идет процесс «обрусения», слияния национальностей «в один народ общего типа и с единством сознания». «Между тем наследственные качества объединяющихся племен не исчезают бесследно, – отмечал Реклю, – и Сибиряки, так же как и Русские, имеют перед нами, западными, то огромное преимущество, что они действительно понимают народы Востока и разделяют их идеи и идеалы. <...> Русские же являются истинными братьями своих соседей Дальнего Востока. <...> Обладая, так сказать, двумя душами, – нашу и восточную, они являются естественными посредниками между двумя мирами, и мы можем с полной уверенностью поручить

---

<sup>535</sup> [Васильев В.П.] Современное положение Азии. – Китайский прогресс. Речь, приготовленная заслуженным профессором Васильевым для прочтения на акте 8 февраля 1883 г. в Санкт-Петербургском университете. СПб., 1883. С 2, 23.

<sup>536</sup> Георгиевский С.М. Важность изучения Китая. СПб., 1890. С. 263, 270.

<sup>537</sup> Россия, Монголия и Китай (статья Э. Реклю из «Contemporary Review») // Санкт-Петербургские ведомости. 1896. 6 февр.

им заботу о приведении к осуществлению слияния в один цельный организм этих половин рода человеческого, доселе чуждый одна другой»<sup>538</sup>. В этом замечании французского географа для Ухтомского, очевидно, была важна не столько идея реванша или претензия на историческое наследство Золотой орды, сколько мысль о грядущем слиянии народов в одну мировую семью и отличии русской политики в Азии от европейской<sup>539</sup>.

Будущий редактор правительственной газеты «Россия» С.Н. Сыромятников (Сигма) в своем антизападничестве был увлечен союзом с Азией, с которой Россия, по его мнению, пойдет заодно, ибо государственную идею самодержавия она получила с Востока из Византии и Орды, которые в свою очередь были учениками Персидской монархии и Китайской империи. Будучи в Японии, он доказывал японцам, что Россия со временем станет на их защиту от притязаний европейских держав и Америки, отстаивая при этом приоритетные права России в Корее<sup>540</sup>. Вместе с тем сотрудничавший в «Гражданине» В.П. Мещерского П. Кутузов полемизировал с С.Н. Трубецким и писал о желательности союза с Китаем, который должен стать третьим другом России, после Черногории и Франции<sup>541</sup>. Его геополитическая фантазия рисовала образ своего рода «Австро-Венгрии желтой расы», объединяющей Китай и Японию, под покровительством России и с дружеской солидарностью Америки и Франции<sup>542</sup>.

Популярные журналисты А.В. Амфитеатов и В.М. Дорошевич, используя сказочные аллегории о русском мужике и Змее Горыныче (русская транскрипция китайского Дракона!), обвиняли европейцев в провокации, которая втянула Россию

<sup>538</sup> Там же. 1896. 8 февр.

<sup>539</sup> Ухтомский Э.Э. К событиям в Китае (Об отношениях Запада и России к Востоку). СПб., 1900.

<sup>540</sup> Сыромятников С.Н. Россия и Япония // Новое время. 1903. 28 сент. (11 окт.).

<sup>541</sup> Самойлов Н.А. Китай в геополитических построениях российских авторов XIX – начала XX вв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Благовещенск, 2001. Вып. 2. С. 456.

<sup>542</sup> Кутузов П. Желательные основы русско-китайского соглашения. Возражения на мысли князя С.Н. Трубецкого о разделе Китайской империи. СПб., 1900. С. 61.

в 1900 г. в китайский конфликт: «Ну, сосед Горыныч, хочь и не твоя вина, что ты взбесился и сослепу на меня полез, а с бешеным в соседях мне, мужику, не житье. Больно не хотелось мне на тебя руки поднимать, да, видно, талант твой таков. Крепко мы с тобой дружили, крепко и драться станем...»<sup>543</sup>.

Популярный в придворных кругах знаток тибетской медицины П.А. Бадмаев еще 13 февраля 1893 г. подал Александру III записку «о задачах русской политики на азиатском Востоке» с призывом подчинить Белому Царю весь «монголо-тибето-китайский Восток». Залог успеха «русской национальной политики» в Азии он видел в том, что мы идем туда «не ради корысти и эксплуатирования азиатских племен, как некоторые европейские государства, но для блага самих обитателей Азии, не испытывавших с древнейших времен удобств жизни христианских народов»<sup>544</sup>. Монголия, Тибет и Китай составят будущность России, так как с берегов Тихого океана и высот Гималаев она будет способна «держатъ в руках Европу и Азию».

Примечательны в этой связи комментарии, которыми сопровождал записку царского «крестника» С.Ю. Витте. Министр финансов с явными симпатиями писал об оригинальных взглядах Бадмаева, устанавливающего новую точку зрения на российскую азиатскую политику, смысл которой коренным образом изменился со строительством Сибирской железной дороги. Географическое положение России на рубеже «столь различных миров» Запада и Востока, с которыми она тесно соприкасается на протяжении многих веков, писал он, породило в ней «мир особенный» и обусловило особую роль во всемирной истории. Россия окончательно не слилась с европейским Западом, но вместе с тем явилась «носителем христианского идеала» среди азиатских народов. Строительство Транссибирской магистрали и железнодорожной линии от нее в Китай «едва ли не поставит Россию в необходимость принять более деятельное участие в жизни азиатского Востока», выполнить ее «культурно-просветительскую задачу»<sup>545</sup>.

---

<sup>543</sup> Амфитеатров А.В., Дорошевич В.М. Китайский вопрос. М., 1901. С. 23.

<sup>544</sup> Бадмаев П.А. За кулисами царизма. Минск; М., 2001. С. 79.

<sup>545</sup> Доклад министра финансов Витте Александру III относительно

Среди российских военных, как и среди их европейских коллег, были и те, кто грезил о колониальных захватах, новых победах в Азии. Соединяя в себе исследователей и покорителей Востока, они демонстрировали в российском ориентализме единство «науки и власти». Так, будущий забайкальский военный губернатор полковник Генерального штаба Я.Ф. Барабаш, вернувшись в 1882 г. из поездки в северные районы Цинской империи, призывал поспешить, чтобы не опоздать к будущему промышленному и торговому пиршеству на Тихом океане: «Между европейскими и американскими гостями нам отведено за столом одно из видных мест. Если мы пока, сидя за столом, не удовлетворяем подобно другим своего аппетита, то из этого не следует, чтобы мы готовы были позволить вывести себя из-за стола». Главная же задача сейчас, как ее определял Барабаш, состоит в сохранении нашего стратегического положения на Дальнем Востоке, так как «с Амура мы можем наносить Европе самые серьезные по своим последствиям удары, и всякое усиление наше в Тихом океане будет иметь неизбежным последствием возвышение нашего политического могущества в Европе»<sup>546</sup>. Выход к Амуру и в Уссурийский край изменили и отношения с Китаем, с которым Россию уже не разделяют громадные пустынные пространства. Китайские власти начали колонизацию Маньчжурии и перестраивают свою армию на европейский лад, серьезную опасность представляет в этих условиях проживающее на российской стороне китайское население. И это в условиях, на что особо указывал он, когда местные власти оставлены фактически без военных средств и не готовы к самостоятельным действиям.

О возможной войне с Китаем писал в 1880 г. другой знаток Азии, полковник Генерального штаба Н.М. Пржевальский, призывавший покончить с прежней политикой уступок китайцам, которая ведет к опасному исчезновению «обаяния русского имени в Азии». Если европейцы вторгаются в Китай с востока – с моря, то мы должны сделать то же самое с запада –

---

<sup>546</sup> Записка о Маньчжурии Генерального штаба полковника Барабаша (По данным, добытым при поездке в Гирин в 1882 г.) // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. СПб., 1883. Вып. I. С. 103–104, 105–106.

с материка. «К этому ведет ход исторических событий и наше географическое положение, как державы континентальной», – заключал он<sup>547</sup>. С чувством цивилизационного и военного превосходства Пржевальский призывал «повторить подвиги Кортеса». По его словам, «один волк заставляет бежать тысячное стадо баранов, и таким волком явится каждый европейский солдат относительно китайского воинства»<sup>548</sup>. И не нужно особенно стеснять себя нормами международного права (и тут он ссылался на авторитет признанного специалиста в этой области – Ф.Ф. Мартенса), которые не могут быть применены «к сношениям с полудикими народами». Сам же Ф.Ф. Мартенс писал о «грозном призраке» войны с Китаем, что удар этот направлен не только против России, но и против всех цивилизованных наций. При этом он заявлял об отличии русской политики в Китае от европейской, что русская политика никогда не вдохновлялась «стремлениями торгашей», преследовала «цивилизаторскую и возвышенную миссию в Азии»<sup>549</sup>. В записке, поданной в 1900 г., он как эксперт российского МИДа предложил с претензией на научность следующую трактовку китайских событий: «Борьба, происходящая

<sup>547</sup> «О возможной войне с Китаем» полковника Генерального штаба Н.М. Пржевальского (Урга, 22 окт. 1880 г.) // Там же. С. 304.

<sup>548</sup> *Пржевальский Н.М.* От Кяхты на истоки Желтой реки. СПб., 1888. С. 275, 509; *Его же.* Разбор пограничных районов Притянь-Шанского, Ургинского и Амурского (Санкт-Петербург, 6 апр. 1881 г.) // Там же. СПб., 1883. Вып. I. С. 315. См. также: *Схиммелпенник ван дер Ойе Д.* Свет с Востока // Родина. 1995. № 11; *Его же.* Повторить подвиги Кортеса? Российское «восточничество» на рубеже XIX – XX вв. // Рубежи. 1998. № 2; *Его же.* Несостоявшийся Кортес. Имперские амбиции Николая Пржевальского // Родина. 2002. № 6. Н.М. Пржевальского привлекали для обучения наследника великого князя Николая Александровича, будущего императора Николая II. Цесаревич с восхищением читал письма Пржевальского о его путешествиях по Азии. См.: *Схиммелпенник ван дер Ойе Д.* Идеологии империи в России имперского периода // *Ab Imperio*. 2001. № 1–2. С. 217. Военный министр А.Ф. Редигер вспоминал о господствовавшей на рубеже XIX–XX вв. точке зрения Пржевальского, «что с одним батальоном можно пройти через весь Китай». См.: *Редигер А.Ф.* История моей жизни. Воспоминания военного министра. Т. 1. М., 1999. С. 316.

<sup>549</sup> *Мартенс Ф.Ф.* Россия и Китай. Историко-политическое исследование. СПб., 1881. С. 31.

в Срединной империи между китайцами – с одной стороны, и вооруженными представителями европейско-американских народов – с другой, есть не просто международная война, но есть борьба между разными расами»<sup>550</sup>.

Вместе с тем новая имперская идеология апеллировала к исторической памяти о трехсотлетнем татаро-монгольском порабощении и исторических правах России на наследие Золотой Орды. Не случайно «отец» британской геополитики Х. Маккиндер усматривал в расширении России в Азии то, что она последовательно занимает «место Монгольской империи». Оценивая Транссибирскую магистраль как новое оружие в руках «мобильной сухопутной державы», он прогнозировал, что «не пройдет и столетия, как вся Азия покроется железными дорогами», Российская империя вместе с Монголией образуют свой замкнутый экономический мир, который будет недоступен с моря для международной торговли. 25 января 1904 г. в докладе, представленном Британскому королевскому географическому обществу, он указал на это как на альтернативную угрозу цивилизационного уровня. С другой стороны, если японцы и китайцы объединятся и завоюют российскую территорию, то они обострят желтую опасность тем, что добавят к ресурсам великого континента океанские просторы, «завоевав таким образом преимущество, до сих пор не полученное русским хозяином этого осевого региона»<sup>551</sup>. Почти синхронно книге А. Мэхена «Влияние морской силы на историю» (1890 г.), трактату Х.Д. Маккиндера «Географическая ось истории» (1904 г.), положившим начало геополитике как науке<sup>552</sup>, публикуется небольшое по объему, но важное по прогностическому потенциалу сочинение А.И. Воейкова «Будет ли Тихий океан главным торговым путем земного шара?» (1904 г.)<sup>553</sup>

<sup>550</sup> Записка Ф.Ф. Мартенса «Европа и Китай» // Красный архив 1927. Т. 1 (20). С. 177.

<sup>551</sup> Маккиндер Х. Дж. Географическая ось истории // Политические исследования. 1995. № 4. С. 163.

<sup>552</sup> Тихонравов Ю.В. Геополитика. М., 1998. С. 97–105, 112–128.

<sup>553</sup> Примечательно, что именно А.И. Воейкову было поручено Александром III подготовить научную программу 10-месячного путешествия наследника российского престола Николая Александровича на Восток.

Стремление к Востоку, охватившее во второй половине XIX – начале XX в. весь западный мир, стало своеобразным императивом времени, который увлекал жаждущего славы и исторического признания Николая II. Возможность покрыть себя славой не менее великой, чем у знаменитых предков, не могла не импонировать молодому и честолюбивому человеку, который мечтал о грандиозной миссии России на Востоке. Как и германский кайзер, молодой российский император мечтал о морском могуществе, не упускал возможности обрести на берегах Тихого океана место для военно-морского базирования, что открыло бы России новые геополитические и экономические перспективы. Эмигрантский историк последнего российского царствования С.С. Ольденбург не без основания полагал, что основной внешнеполитической мыслью Николая II мог бы стать лозунг «будущее России – в Азии». Самодержавие приняло новый внешнеполитический курс, который, казалось бы, укладывался в русло традиционной исторической миссии движения России на Восток. Эта политика выглядела продолжением дела сибирских первопроходцев, когда Россия создавала для себя нечто более основательное, чем колонии, «сама вращалась в Азию, раздвигая свои пределы»<sup>554</sup>. Прибыв в 1895 г. в Иркутск, министр путей сообщения М.И. Хилков в местном общественном собрании заговорил о цивилизационном значении железнодорожной магистрали: «Железная дорога объединит две культуры – культуру Запада и культуру Востока»<sup>555</sup>.

Николай II был не прочь оправдать звание «адмирала Тихого океана», как его не без политического расчета именовал Вильгельм II<sup>556</sup>. Германский император, может быть, раньше, чем его кузен Ники приобщился к новым геополитическим

---

См.: *Максименко В.И.* Россия и Азия, или Анти-Бжезинский (очерк геополитики 2000 года) // Восток. 2000. № 1. С. 57.

<sup>554</sup> *Ольденбург С.С.* Царствование императора Николая II. СПб., 1991. С. 109, 110.

<sup>555</sup> *Романов Н.С.* Летопись города Иркутска за 1881–1901 гг. Иркутск, 1993. С. 337.

<sup>556</sup> Вильгельм II называл Николая II «великим императором Востока», «знатоком Востока».

веяниям, превозносил «певца» британского империализма Р. Киплинга и усиленно штудировал А. Мэхена. Это было время, когда властителями дум политиков становился автор «Катехизиса для империалистов» Ф. Ратцель, формировалась идея «Средней Европы», а будущий классик германской геополитики К. Хаусхофер отправился в поездку на Дальний Восток.

В 1898 г. несколько европейских газет опубликовали рисунок, сделанный по заказу и по замыслу германского императора Вильгельма II: «группа женщин, изображавших главные европейские нации, с ужасом видят поднимающийся с востока страшный образ Будды, на который указывает им ангел, стоящий на вершине горы с мечом в руке; под рисунком помещены слова: “Народы Европы, защищайте свои самые священные блага”»<sup>557</sup>. В начале того же года он посылает этот рисунок Николаю II, сопроводив припиской: «Я прошу тебя благосклонно принять набросанный мной для тебя рисунок, представляющий символические фигуры России и Германии, стоящих на страже на берегу Желтого моря для проповеди Евангелия, истины и света на Востоке»<sup>558</sup>. Примечательно, что канцлер Б. Бюлов с известной резкостью писал в своих мемуарах о «злосчастной картине императора» и отказывался понимать «каким образом священным ценностям европейских народов могло угрожать кроткое учение Будды»<sup>559</sup>. Однако Вильгельм II со свойственным ему маниакальным упорством проповедовал эту идею, приказав повесить картину на всех германских судах, отплывающих на Дальний Восток. Николай II поместил художественное творение кайзера в Ливадийском дворце, а репродукцию картины выдвинул в 1900 г. висящей в кают-компании броненосца «Россия»<sup>560</sup>.

<sup>557</sup> Имеются сведения, что Вильгельм II заказал эту картину придворному живописцу Герману Кнакфусу. В Третьем рейхе картина в виде почтовой открытки использовалась нацистской пропагандой.

<sup>558</sup> Переписка Вильгельма II с Николаем II. М.; Пг., 1923. С. 22.

<sup>559</sup> Бюлов Б. Воспоминания. М.; Л., 1935. С. 58.

<sup>560</sup> *Игнатьев А.А.* Пятьдесят лет в строю. М., 1989. Т. 1. С. 214. «Эта система союзов носит в себе семена неизбежных столкновений». Записка русского дипломата на высочайшее имя за два года до Первой мировой войны // Источник. 1997. № 6. С. 42, 45.

Вильгельм II не устал утверждать о великой роли России, призванной насадить европейскую культуру в Азии, стать на защиту «креста и старой европейской христианской культуры против вторжения монголов и буддизма»<sup>561</sup>, быть «передовым борцом за всю белую расу»<sup>562</sup>.

Журналы и газеты принялись запугивать российского обывателя грядущим нашествием желтой расы. Традиционный российский интерес к Востоку, прежде всего к Китаю, приобретает зримый оттенок угрозы. Еще в 1873 г. М.А. Бакунин писал в своем знаменитом произведении «Государственность и анархия» о смысле (или, точнее сказать, бессмысленности) движения России на Восток, указывая на опасность, которая в будущем будет исходить от соприкосновения с пробуждающимся Китаем. Ему казалось опасным расселение китайцев по всему миру, и он драматически пророчествовал: «Тогда в одно мгновение ока Сибирь, весь край, простирающийся от Татарского пролива до Уральских гор и до Каспийского моря, перестанет быть русским»<sup>563</sup>. О возможности китайского нашествия на христианский мир предупреждал К.Н. Леонтьев<sup>564</sup>. Адмирал К.Н. Посыет, узнав о решении строительства железной дороги через Маньчжурию, выдвинул мрачный сценарий, что «китайцы наводнят нашу Сибирь, сперва в их руки перейдет вся торговля, потом они вытеснят русского предпринимателя и работника из всех сфер их деятельности, далее они завладеют или мирным путем, или путем нашествия, когда Китай проснется от летаргического своего сна, а Европа всячески его к тому побуждает, всю Сибирь, отторгнут ее от России и, став твердою ногою в Сибири,

---

<sup>561</sup> Вильгельм II – Николаю II (10 июля 1895 г.) // Переписка Вильгельма II с Николаем II. М.; Пг., 1923. С. 9. Еще в 1882 г. журнал «Русская мысль» (№ 1) с иронией писал, что немцы сочинили для нас новейшую историко-политическую теорию, что наша миссия состоит в перенесении европейской цивилизации в среду азиатских народов.

<sup>562</sup> Цит. по: *Сергеев Е.Ю.* «Иная земля, иное небо...». Запад и военная элита России (1900–1914 гг.). М., 2001. С. 174.

<sup>563</sup> *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 397.

<sup>564</sup> *Делюсин Л.П.* Что для русских Китай? // Россия и современный мир. 1998. Вып. 24 (21).

двинутся в Россию»<sup>565</sup>. Об угрозе мирного нашествия китайцев писал близкий к придворным кругам и лично Николаю II кн. В.П. Мещерский: «...мы завладеем Маньчжурией, а китайцы Сибирью»<sup>566</sup>. Респектабельный либеральный «Вестник Европы» в 1900 г. предрекал, что если японская предприимчивость завладеет многочисленным китайским населением, то создастся почва для грядущего панмонголизма, о котором пророчествовал В.С. Соловьев<sup>567</sup>.

Действительно, великий русский философ В.С. Соловьев одним из первых ощутил не очень ясное чувство опасности от ускоряющегося динамизма Японии и пробуждения Китая. В статье «Китай и Европа», опубликованной в 1890 г. в «Русском обозрении», он предсказал серьезные потрясения в Китае, которые могут быть опасными для всей европейской цивилизации. Но тогда его волновали прежде всего отчужденность и замкнутость Китая, опасное влияние китайских порядков на западно-христианскую цивилизацию, которое отнимает «у нас внутреннюю силу в предстоящем столкновении двух культурных миров – Европы и Китая». Впоследствии Соловьев вспоминал, что особенно сильное предчувствие наступающей «монгольской грозы» он ощутил именно осенью 1894 г. Это предчувствие вдохновило его на известное стихотворение «Панмонголизм». В последней редакции, явно под влиянием событий на Дальнем Востоке, прежде всего Японо-китайской войны 1894–1895 гг., поэт-философ вносит коррективы, где основная опасность уже исходит не от Китая, а от Японии, к которой присоединится «поникший» (в первой редакции – «восставший») Китай. Соловьев считал, что только христианская Россия, соединенная с христианской Европой, в силах будет отразить новое монгольское нашествие.

В рецензии на описание Э.Э. Ухтомским путешествия наследника российского престола на Восток философ, по словам Б. Межуева, может быть, впервые в русской мысли так

---

<sup>565</sup> Куломзин А.Н. Пережитое // Российский государственный исторический архив. Ф. 1642. Оп. 1 Д. 202. Л. 95.

<sup>566</sup> [Мещерский В.П.] Дневники // Гражданин. 1903. 22, 26 июня.

<sup>567</sup> Вестник Европы. 1900. № 4. С. 833.

откровенно оправдывал европейский колониализм<sup>568</sup>. «Конечно, такие громады, – отмечал В.С. Соловьев, – как Индия и Китай, нельзя причислить к вымирающим народцам, но требование для них самобытного развития без вмешательства Европы все-таки основано на недоразумении. При всех национальных отличиях у исторического прогресса есть общие условия, одинаково обязательные для каждого народа. Без науки, например, без понятия о правде общественной, о достоинстве и правах личности и т.д. невозможно никакое национальное развитие. Все эти общие условия и формы выработаны историческою активной частью человечества, которая и создала всемирную культуру, ошибочно называемую европейскою или западною»<sup>569</sup>. Последнее утверждение, по его словам, уже потому несправедливо, что в ее создании участвовали азиаты (финикияне, евреи) и африканцы (древние египтяне), потому что «к ней примкнула великая восточная страна – Россия». И так как самодовольный и самоуверенный Китай не вступит добровольно на путь культурного прогресса, то Россия, как «авангард всемирно-христианской цивилизации на Востоке», должна будет действовать вместе со всем христианским миром.

В одной из главных своих работ «Оправдание добра. Нравственная философия», в главе «Смысл войны»<sup>570</sup> он обращает внимание на извечность борьбы Запада и Востока, что человечество не в состоянии предотвратить «последней и величайшей распри этих двух миров – европейского и азиатского». Ему видится на «всей поверхности земного шара: вместо пустынного Скамандра – Тихий океан, вместо дымящегося Пергама – зловещая громада Китая». Из этого он делал пессимистический вывод: «Мирное включение желтой расы в круг общечеловеческой культуры в высшей степени невероятно, и считать войну подлежащею немедленному и полному упразднению, нет основания

---

<sup>568</sup> Межуев Б. Моделирование понятия «национальный интерес». На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX в. // Электронный сайт библиотеки «Русский Архипелаг».

<sup>569</sup> Вестник Европы. 1894, №9. С. 395–398.

<sup>570</sup> Впервые опубликована в «Литературном приложении» к «Ниве» (1895. № 7).

с исторической точки зрения»<sup>571</sup>. Вместе с тем Соловьев выражал надежду на успех национальной политики России, которая должна заключаться в примирении имперских и христианских начал: «Империя двуглавого орла есть мир Востока и Запада, разрешение этой вековой распри великих исторических сил в высшее всеобъемлющее единство. <...> Настоящая империя есть возвышение над культурно-политической однородностью Востока и Запада, настоящая империя не может быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою»<sup>572</sup>.

26 февраля 1900 г. В.С. Соловьев в зале Петербургской городской думы прочел краткую повесть об Антихристе, которая вскоре была опубликована под названием «Три разговора». Несмотря на попытки исследователей творчества Соловьева доказать, что это не было пророческим «карканьем», сам он считал такой исход событий не только вероятным, но и близким «к достоверности»<sup>573</sup>. Последняя книга философа, проникнутая ожиданием мировых потрясений, пессимистически воспринималась многими современниками как эсхатологическое пророчество, что «монголы завоюют Европу, начнется всемирная резня, придет антихрист и наступит конец мира» (Д.С. Мережковский). И «Оправдание добра», и «Три разговора» заключали в себе скрытую полемику с идеями непротivления злу силой Л.Н. Толстого, что впоследствии получило развитие в брошюре Л.А. Тихомирова «О смысле войны» (М., 1904) и статье И. Ильина «О сопротивлении злу силой».

Э.Э. Ухтомский страстно полемизировал с В.С. Соловьевым и его апологетами: «Никакого панмонголизма, никакой «Азии для азиатов», никакой Японии, действительно способной направить пробужденный Восток против Европы, по-моему, нет и быть не может»<sup>574</sup>. Ему виделась великая миссия России

<sup>571</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собр. соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 476, 477, 478.

<sup>572</sup> Соловьев В.С. Мир Востока и Запада // Собр. соч.: В 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 604–605.

<sup>573</sup> См.: Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994. С. 184.

<sup>574</sup> Ухтомский Э.Э. Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению. СПб., 1904. С. 6.

в Азии, уже только потому, что мы ближе и понятнее из всех европейцев азиатам, на Востоке наша «коренная родина», а «пестротканная Россия» есть «предопределенный покровитель и главарь» Азии. «В таком случае, – утверждал он, – не наивно ли по меньшей мере говорить о нашем нарождающемся *Drang nach Osten?*», когда это по сути есть обратное стихийное движение к «праматери – Сибири»<sup>575</sup>.

Восстание ихэтуаней 1900 г., направленное против европейцев, дало прорицателям «желтой опасности» давно ожидаемое осязаемое подтверждение. «Вестник Европы» излагал заветы умершего философа, придавая им откровенно политическую трактовку: «Предсмертное пророчество Вл. С. Соловьева о возможном торжестве «панмонголизма» над культурным христианским миром не было подкреплено «рассуждениями», которые он думал еще добавить, но в настоящем своем виде оно имеет достаточно убедительный, глубокий практический смысл»<sup>576</sup>. Журнал также призывал европейские государства забыть былые распри и объединиться перед угрозой пробуждающегося Китая. О том, что китайцы не могут сравнивать русских с прочими европейцами, что «имя русского в Китае пользовалось уважением, благодаря бывшим порабитителям монголам, которые завезли в Китай добрые сведения о русских и которые позже распространяли в китайских пределах славу имени Белого Царя», писал в связи с китайскими событиями в бесплатном народном издании Е.В. Богданович<sup>577</sup>.

Сам философ успел откликнуться на китайские события письмом в редакцию «Вестника Европы». Письмо стало одновременно и ответом на рецензию С.Н. Трубецкого по поводу «Трех разговоров». В.С. Соловьев заявлял, что он был далеко не одинок в своем предчувствии, схожее мнение высказывал,

---

<sup>575</sup> Ухтомский Э.Э. Путешествие государя императора Николая II на Восток (в 1890-1891 гг.). СПб.; Лейпциг, 1897. Ч. 5 (Наша Азия). С. LVIII, 65, 75–76.

<sup>576</sup> Вестник Европы. 1900. № 4. С. 354–355.

<sup>577</sup> Богданович Е.В. Россия на Дальнем Востоке. СПб., 1901. Схожие мысли содержались и в других сочинениях. См. например: Новиков Я. Борьба Европы с Китаем (Будущность белой расы). СПб., 1901.

писал он, известный географ Э. Реклю. Но, «если многие говорили о приближении грозы, то за мною, – уточнял Соловьев, – остается лишь печальное преимущество последнего и кричащего (подчеркнуто В.С. Соловьевым. – А.Р.) указания на грозу уже совсем приблизившуюся, готовую разразиться и однако же не замечаемую огромным большинством»<sup>578</sup>. Грянувшие события казались концом всей прежней мировой истории. Трагически и почти безысходно, сходя в могилу, он предрекал: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно»<sup>579</sup>. Когда С.Н. Трубецкой спросил Соловьева: «Какое твое личное отношение к китайским событиям теперь, что они наступили?», последний сослался на тогда еще не опубликованное, но уже отправленное в «Вестник Европы» письмо и добавил: «Это – крик моего сердца. Мое отношение такое, что все кончено; та магистраль всеобщей истории, которая делилась на древнюю, среднюю и новую, пришла к концу... Профессора всеобщей истории упраздняются..., их предмет теряет свое жизненное значение для настоящего; о войне алой и белой роз больше говорить нельзя будет. Кончено все!... И с каким нравственным багажом идут европейские народы на борьбу с Китаем!... Христианства нет, идей не больше, чем в эпоху троянской войны; только тогда были молодые богатыри, а теперь старички идут!» И Соловьев прочел Трубецкому стихотворение «Дракон», посвященное Вильгельму II<sup>580</sup>. Правда, 10 июля 1900 г. В.С. Соловьев написал политическому обозревателю «Вестника Европы» Л.З. Слонимскому, что «по зрелом обсуждении решил не торопиться с заявлением по китайским делам, которое, как ты справедливо заметил, должно быть связано с рассуждениями»<sup>581</sup>. Не стал Соловьев тогда печатать и стихотворение «Дракон».

<sup>578</sup> Соловьев В.С. По поводу последних событий. Письмо в редакцию (1 июля 1900) // Вестник Европы. 1900. № 5. С. 303–304.

<sup>579</sup> Там же. С. 306.

<sup>580</sup> Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева // Вестник Европы. 1900. № 5. С. 414.

<sup>581</sup> Вестник Европы. 1900. № 5. С. 421.

27 июня (по новому стилю) 1900 г. со специального помоста, устроенного в гавани Бременгафена, Вильгельм II призвал германских солдат: «Пощады не давать, пленных не брать! Подобно тому, как тысячу лет назад при короле Этцеле гунны оставили память о своей мощи, до сих пор сохранившуюся в преданиях и сказках, точно также благодаря вашим деяниям имя немцев в Китае должно запомниться на тысячу лет так, чтобы никогда китайцы не посмели даже косо взглянуть на немца». Канцлеру Б. Бюлову пришлось даже высказать кайзеру опасение, что эта речь произведет нежелательный политический эффект в европейском обществе, даст основания недоброжелателям представить Германию страной варваров, а самого кайзера – кровожадным завоевателем. На что Вильгельм смог только ответить, что он сожалеет о своей горячности и переделать себя не в состоянии. Когда Б. Бюлов, по поводу уже африканских событий, напомнил кайзеру о христианском милосердии, тот, не смущаясь, заявил, что «христианские заповеди не относятся к хищникам и дикарям»<sup>582</sup>. 29 июля 1900 г., уже на борту яхты «Гогенцоллерн», он назвал предстоящую войну «священной», обвинив китайцев в том, что они «с великой силой и лукавством, с огнем и мечом там хотят преградить путь европейской торговле и европейскому образованию, хотят остановить победоносное стремление христианских нравов, христианской веры!». Мечом германские воины должны усмирить «дикость нравов», наказать убийц и заступиться «за самое священное наше достояние». Речь германского императора в том же году (видимо, с цензурными купюрами) была переиздана отдельной брошюрой в Вильно на русском языке<sup>583</sup>.

С началом Русско-японской войны официозная публицистика мобилизовала весь накопленный к этому времени арсенал идеологических аргументов, смешивая старые имперско-династические мифы с новейшими философскими, геополитическими, националистическими и расовыми идеями<sup>584</sup>. Журналы

---

<sup>582</sup> Бюлов Б. Воспоминания. М.; Л., 1935. С. 164–165, 266–267.

<sup>583</sup> [Вильгельм II] Проповедь германского императора на борте яхты «Гогенцоллерн». Вильна, 1900. С. 3.

<sup>584</sup> Подробнее см.: Жукова Л.В. Идеологическое обоснование Русско-японской войны в России: Автореф. дисс. ... к. и. н. М., 1996.

и газеты наполнились статьями о неизбежности столкновения России с Японией, цивилизационной миссии России в Азии, историческом тяготении русских к Востоку, воспоминаниями о пророческих предостережениях В.С. Соловьева грядущего панмонголизма и «желтой опасности», предсказаниях Вильгельма II, авторитетных мнениях Э. Реклю и Х. Маккиндера и даже европейском импульсе, который придали Руси варяги<sup>585</sup>. Профессор П.П. Мигулин со страниц «Руси» призывал отбросить всякие сентиментальные рассуждения и выполнить «историческую задачу России» выйти к незамерзающим портам Тихого и Индийского океанов и выполнить «важный и настоящий долг перед всем цивилизованным человечеством»<sup>586</sup>. Один из ведущих либеральных обозревателей В.А. Гольцев в журнале «Русская мысль» указывал на особенности Русско-японской войны, в которой «переплетаются экономические интересы с племенной ненавистью»<sup>587</sup>. «Санкт-Петербургские ведомости» рисовали поэтический образ «железного моста» между Европой и Азией, и если Петр прорубил «окно» в Европу, то Николай II «открыл нам ворота в Великий океан», выведя нас через Маньчжурию на «новое поприще всемирной жизни»<sup>588</sup>.

Даже Э.Э. Ухтомский вынужден был внести коррективы в свою концепцию, отказав в историческом будущем японцам. Задавая себе вопрос о том, с чем же идет русский человек на эту войну, он отвечал: «Помимо сознания, что настал миг выйти из пут узкого и далеко не всегда искреннего национализма, что «всечеловек» Достоевского – это есть действительно гражданин мировой русской монархии, что навязанная нам извне война должна послужить могучему подъему патриотических чувств из лона всех пестрых этнических и религиозно-разнородных элементов, образующих третий Рим – Россию, грозная борьба, к которой, кроме Японии, могут и жаждут примкнуть всякие опасные для нас начала, наверно скрепит и сплотит Империю;

<sup>585</sup> «Санкт-Петербургские ведомости». 1904. 27 янв.

<sup>586</sup> Мигулин П.П. Война и наши финансы // Русь. 1904. 24 июля (6 авг.).

<sup>587</sup> В.Г. [Гольцев В.А.] Иностранное обозрение // Русская мысль. 1904. № 10. С. 268.

<sup>588</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 1904. 13 янв.

но тогда, тем самым естественно решится для будущего давно решенный лучшими русскими людьми, только в силу рутины не решаемый формально инородческий и вероисповедный вопросы, которыми мы так часто болеем и томимся...»<sup>589</sup>.

Постоянная комиссия народных чтений приступила с весны 1904 г. к изданию брошюр карманного формата для чтения публичных лекций о странах Дальнего Востока. В них Маньчжурия представляла возможной русской житницей в Азии, а перспективы отдачи Японии Кореи грозили получением в соседи «пьяного-буяна», опьяневшего от победы над Китаем. Автор исторических романов, писатель Л.Г. Жданов объяснял, как географически и исторически «тяготел наш народ к Востоку до самых дальних его окраин включительно», как он «стихийно, полубессознательно, сам рвался к теплу, простору». Содержались в его брошюре и ставшие уже традиционными упоминания о Востоке Ближнем и Дальнем: «Не случайно, думается мне, океанская бухта, над которой раскинут Владивосток, прозвана Золотым Рогом. Русь окрестила старым, дорогим именем – свою новую пристань, дающую надежду на новые победы. Это имя напоминало России о ином заливе, там на Ближнем Востоке, о другом «Золотом Роге» и о Босфоре, на берегу которого раскинулся Константинополь, прозванный славянами Царьградом, предмет жарких желаний русского народа и его правителей в течение целого ряда веков». И как в случае с Сибирью и Приамурским краем «обрусение может повториться с новым клином «китайской» земли» – Северной Маньчжурией, где много плодородной земли для русских переселенцев. Здесь будет прорублена дверь к «лучшим местам земли: к Южной Америке, к Южной Азии, к Цейлону с Австралией»<sup>590</sup>. Не обошлось в брошюре Л.Г. Жданова и без упоминания о «желтой опасности» и исторической миссии России спасти Европу от нового нашествия монголов.

Сложная проблема цивилизационной идентичности России и определения имперской русскости пополнилась расовой составляющей, что имело не только внешнеполитическое

---

<sup>589</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 1904. 26 янв.

<sup>590</sup> Жданов Л.Г. Движение России на Дальний Восток (К берегам Великого Океана). СПб., 1904. С. 58, 77, 80.

значение, но и оказало серьезное воздействие на национальную политику внутри страны<sup>591</sup>. Появляются откровенно расистские призывы, которые с претензией на научность выдвинул в своих публичных выступлениях киевский профессор-психолог И.А. Сикорский. Он формулировал ассимиляционную задачу движения на Восток, в основе которой лежит «великой важности факт плодотворного усвоения инородческим населением биологических и нравственных черт русского народного гения», который позволит влить «свои здоровые соки в плоть и кровь, в нервы и душу монгольских племен, для которых он является высшей духовной и биологической силой»<sup>592</sup>.

Расовая идея начинает оказывать серьезное влияние на взгляды российских политиков. Долгие годы служивший в Азии военный министр А.Н. Куропаткин понимал опасность разрозненных действий европейцев (прежде всего России и Англии) в Азии: «20-й век должен принести с собою тяжелую борьбу в Азии народностей христианских против нехристианских. Для блага человечества необходимо, чтобы в этой борьбе мы были в союзе с христианскою Англиею против нехристианских племен Азии»<sup>593</sup>. Он готов был уже в 1900 г. «держать экзамен» перед Европой<sup>594</sup>. Позже его предупреждение приобретает отчетливый, более прагматичный, но откровенно расистский характер: «Представляется желательным, чтобы в XX в. народы европейского союза пришли к соглашению с союзом американских государств, для удержания в европейских и американских руках господствующего положения на тихоокеанском побережье и для сохранения за европейскими державами пользования богатствами Азии, сырыми и обработанными». ... «В общем, это будет союз народов белой расы против народов желтой расы и чернокожих»<sup>595</sup>.

<sup>591</sup> *McReynolds L.* The new under Russia's old Regime. The development of mass-circulation Press. Princeton, N.Y., 1991. P. 193–197.

<sup>592</sup> *Сикорский И.А.* Характеристика черной, желтой и белой рас, в связи с вопросом Русско-японской войны. Киев, 1904. С. 12.

<sup>593</sup> *Куропаткин А.Н.* Итоги войны. Отчет генерал-адъютанта Куропаткина. Т. 4. Варшава, 1906. С. 41.

<sup>594</sup> *Дневник Алексея Сергеевича Суворина.* London; М., 1999. С. 394.

<sup>595</sup> *Куропаткин А.Н.* Задачи русской армии. СПб., 1910. Т. 3. С. 255.

В новых формулах германской геополитики Вильгельм II поспешил лично разъяснить российскому императору, что «Hinterland (лежащие за ним земли) должен быть в твоих руках», чтобы прибрежная полоса между Владивостоком и Порт-Артуром не превратилась для России в новые Дарданеллы<sup>596</sup>. Массовым тиражом (тремя изданиями), с изображением на обложке картины Вильгельма II в декабре 1904 г. выходит небольшая по объему (8 страниц) брошюра «Конец желтой опасности», в которой утверждалось: «И географически, и политически Россия в борьбе с Азией действительно является авангардом Европы». Публикаторы отдали должное тому, что «Германия, в лице своего венценосного художника, раньше и глубже других европейских держав почувствовала приближение того чудовища – левиафана, которое зовется желтой расой...». Разъяснялось в брошюре, что же следует понимать под «священными благами», которые призывал оберегать германский император: «Под этими священными благами бесспорно надо понимать нашу старую Европейскую цивилизацию, земельные границы государств, их торговлю и промышленность, их благосостояние и, наконец, самую свободу и жизнь их граждан... Борьба за них – это борьба язычества с христианством, борьба «желтолицых» с белыми, кровавая на смерть схватка двух старейших и величайших рас мира»<sup>597</sup>. И в этой брошюре с претензией на пропагандистский эффект имелась ссылка на предупреждение В.С. Соловьева: «Кто знает, быть может Провидение намеренно послало Европе эту кару – желтую опасность, для того чтобы она, ясно почувствовав, что так, как сейчас, жить нельзя, соединилась; для того, чтобы, освободившись, раз и навсегда, от желтой опасности, она исполнила Слово Божие, – устроилась вселенски, дабы вся земля стала Единой церковью Божией...»<sup>598</sup>. Чтобы этот символический пафос был более доступен простому российскому читателю, китайский дракон предстал в сказочном

---

<sup>596</sup> Вильгельм II – Николаю II (3 янв. 1904 г.) // Переписка Вильгельма II с Николаем II. М.; Пг., 1923. С. 52.

<sup>597</sup> Конец желтой опасности. СПб., [1904]. С. 2.

<sup>598</sup> Там же.

образе Змея-Горыныча, занесшего молот над головами «всех способных жить и развиваться».

Газеты и журналы публикуют отрывки из знаменитого стихотворения В.С. Соловьева «Панмонголизм», комментируют его последние статьи и письма. С.Н. Трубецкой, как бы подводя итог своей полемике с Соловьевым, окончательно признается в январе 1904 г. на страницах «Санкт-Петербургских ведомостей»: «Мы присутствуем при развязке великой всемирно-исторической драмы... Пророчества умирающего Соловьева начинают сбываться...». В обстановке военного столкновения на Дальнем Востоке философские рассуждения В.С. Соловьева воспринимались как пессимистический прогноз, за которым современный читатель журналов и газет приземленно видел лишь непосредственную угрозу, мало соотнося ее с высокими апокалипсическими суждениями великого мыслителя. Сложная религиозно-философская концепция быстро была переведена на более доступный массам язык политической идеологии и пропаганды. «Вестник Европы» трактовал заветы умершего философа, придавая им сугубо практическое значение: «Предсмертное пророчество Вл. С. Соловьева о возможном торжестве «панмонголизма» над культурным христианским миром не было подкреплено «рассуждениями», которые он думал еще добавить, но в настоящем своем виде оно имеет достаточно убедительный, глубокий практический смысл». Журнал призывал европейские государства забыть былые распри и объединиться перед угрозой пробуждающегося Китая, особо опасаясь того момента, «когда китайцы пройдут хорошую военную школу, приобретут стойкость и выдержку японцев»<sup>599</sup>. Политический обозреватель «Вестника Европы» Л.З. Слонимский весной 1904 г. публикует большую статью «Желтая опасность», проникнутую идеями Соловьева.

Л.А. Тихомиров с претензией на наследие В.С. Соловьева в брошюре «О смысле войны» сочувственно цитирует его строки из стихотворения «Дракон», называя их «гимном императору Вильгельму II»:

<sup>599</sup> Вестник Европы. 1900. Т. V. С. 354–355.

*Наследник крестоносной рати,  
Ты стал под знаменем Креста,  
Святой огонь в твоём булате,  
И речь грозящая свята...*

Только православие, по мнению бывшего народовольца, ставшего к рубежу XIX–XX в. видным теоретиком монархизма и религиозным философом, способно дать истинную христианскую веру, сохраняя в китайце «человеческое» и уничтожая языческое. Тихомиров напоминал об исторической способности православия к веротерпимости, а самое главное – стремление к культурной совместимости разных народов. Вслед за Ф.М. Достоевским он связывал с продвижением в Азию и оздоровление самой России. Для нее пробил исторический час, внушал Тихомиров: «...Или сознать себя и выступить как мировая сила со своим собственным содержанием, или уходить со сцены Истории»<sup>600</sup>.

Профессор А.И. Введенский, философ и богослов, публикует в конце 1904 г. в «Богословском вестнике» серию статей под общим названием «Дальневосточная война с философской точки зрения, в связи с вопросом о войне вообще», где также вспоминает: «Дальнозоркие у нас, начиная с Хомякова и кончая покойным Вл. С. Соловьевым, уже ясно видели в настоящем семена этой грядущей мировой коллизии, а может быть и катастрофы»<sup>601</sup>.

Для учащихся старших классов Оренбургской мужской гимназии в 1905 г. К. Белавин прочел несколько лекций, разъясняющих «Происхождение и смысл Русско-японской войны»

---

<sup>600</sup> Тихомиров Л.А. Христианские задачи России и Дальний Восток // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М., 1999. С. 427, 443. В конце жизни, уже после Октябрьской революции, как и В.С. Соловьев, он будет пророчествовать о конце света и наступлении царства Антихриста. Подробнее см.: Ремнев А.В. Крестный путь Льва Тихомирова // Исторический вестник. 1997. Специальный выпуск. Омск, 1997. С. 113–133.

<sup>601</sup> Введенский А.И. Дальневосточная война с философской точки зрения, в связи с вопросом о войне вообще. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905. С. 42.

(опубликованных затем в приложениях к Циркулярам по Оренбургскому учебному округу, а затем и отдельной брошюрой). Так, в этих публичных лекциях Белафин разъяснял, что «как будто оправдались предчувствия Вильгельма II, о которых говорили и наши Достоевский и Соловьев. Таким образом, как в XVI в., России приходится принимать на себя первый и тяжкий удар ополчающихся на Европу азиатских народов; снова ей приходится брать на себя тяжелое бремя защиты христианской культуры против язычества».

Если начало войны было встречено с оптимизмом, и Валерий Брюсов напишет проникнутое геополитической поэзией стихотворение «К Тихому океану»<sup>602</sup>, то уже в 1905 г. он прозаически напоминает европейцам в лице одного из «властителей дум» Мориса Метерлинка не только о трагическом предостережении В.С. Соловьева, но и прозорливости германского кайзера: «Желтая опасность»! Выражение успело опошлиться и принять комический оттенок. Предостерегали от «желтой опасности» и искренние прозорливцы, как Вл. Соловьев, и просто сметливые люди, как император Вильгельм. События кричали прямо в уши: за японо-китайской войной следовало боксерское восстание, за ним наша война с Японией. И все же до сих пор громадному большинству кажется нелепой, невозможной мысль, что Восток может поработить Европу. <...> Воля отдельных лиц и целых поколений ничтожна перед теми силами, которые направляют жизнь народов и государств. Россия в своем вековом движении на Восток должна была докатиться до южных берегов Великого океана, и остановить ее было бы столь же трудно, как удержать лавину, падающую с вершины вниз. Два мира, европейской и азиатской цивилизации, могли развиваться рядом,

<sup>602</sup> Вот чего ждали мы, дети степей!  
Вот она сродная сердцу стихия!  
Чудо свершилось: на грани своей  
Стала Россия.  
Брат Океан! ты как мы! Дай обнять  
Братскую грудь среди вражеских станов.  
Кто, дерзновенный, захочет разъять  
Двух великанов?

(27 января 1904 г.)

пока их разделяли пустыни: океан, баснословный Тибет, дикая Маньчжурия. Столкнувшись лицом к лицу, они почувствовали, что им на земле тесно. Поскольку Россия хочет быть представительницей Европы, поскольку Япония – передовой боец Азии, их борьба может окончиться только порабощением одного из противников. Всякий иной мир будет лишь перемирием, за которым позднее последует новая “пуническая” война»<sup>603</sup>. И уже рождаются новые поэтические строки, напрямую корреспондируемые с соловьевской цитатой «И третий Рим лежит во прахе, и уж четвертому не быть». Брюсов заключает стихотворение «Цусима» (10 августа 1905 г.) четверостишием:

*И снова всё в веках, далеко,  
Что было близким наконец, –  
И скипетр Дальнего Востока,  
И Рима Третьего венец!*

Позже уже Д.С. Мережковский пророчествовал о духовном порабощении России китайской культурой, в основе которой лежит, по его словам, совершенный позитивизм, религия без бога, утилитаризм, практицизм. «Китайщина», развившись в России, приведет русский народ к эстетической смерти. Главная «желтая опасность» заключается в проникновении «китайщины» в душу русского человека: «не в том, что Китай идет в Европу, а в том, что Европа идет в Китай. Лица у нас еще белые; но под белую кожей уже течет не прежняя густая, алая, арийская, а все более жидкая «желтая» кровь, похожая на монгольскую сукровицу; разрез наших глаз прямой, но взор начинает косить, суживаться. И прямой белый свет европейского дня становится косым «желтым» светом китайского заходящего или японского восходящего солнца»<sup>604</sup>. Рассуждая в рамках извечной дилеммы: Россия – Восток или Запад? – Мережковский отмечает, что в этом историческом метании между Западом и Востоком

---

<sup>603</sup> Брюсов В. Метерлинк-утешитель (О «желтой опасности») // Брюсов В. Мировое состязание. М., 2003. 89–90.

<sup>604</sup> Лукин А.В. Образ Китая в России (до 1917 года) // Проблемы Дальнего Востока. 1998. № 5. С. 139.

Россия неудержимо сползает к Востоку, из России вынимают живую душу, чтобы оставить «лишь мертвое тело – восточное самовластье с европейской техникой, “Тамерлана с телеграфами”». <sup>605</sup>

Идея «желтой опасности» прочно вошла в новую имперскую идеологию, подкреплённая авторитетом великого философа. Хотя сам Соловьёв предупреждал в предисловии к «Трем разговорам»: «Во всем том, что говорится у меня о панмонголизме и азиатском нашествии на Европу, также следует различать существенное от потребностей». Был им предложен и оптимистический выход: «Если прекращение войны вообще я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех христианских народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями». Но многими ли эти предупреждения были услышаны, политическим прагматикам нужен был другой Соловьёв, которого они могли бы утилитарно встроить в свою идеологическую конструкцию <sup>606</sup>.

Это было время «национального вызова», когда, по выражению Б. Андерсона: «Романовы открыли, что они великороссы, Ганноверы – что они англичане, а Гогенцоллерны – что они немцы, а их кузены с несколько большими затруднениями превращались в румын, греков и т.д.» <sup>607</sup>. Монархи должны были применить новую империалистическую риторику, апеллируя к массам через средства массовой информации, облекая империалистические цели в политические лозунги, изобретая расовые и культурные мифы. В.С. Соловьёв же видел в этом глобальное цивилизационное противостояние. «Радикализм позиции Соловьёва

<sup>605</sup> Мережковский Д.С. Восток или Запад? // Мережковский Д.С. Вечные спутники. М., 1996. С. 655.

<sup>606</sup> Подробнее об эволюции идеи «желтой опасности» в России см.: Дятлов В.И. Современные торговые меньшинства: фактор стабильности или конфликта? М., 2000 (Глава 2 «Китайская диаспора и дискуссии о «желтой опасности» в дореволюционной России»), а также мою статью: Геополитические и национальные компоненты российской имперской политики // Проблемы развития российской государственности. М.; Омск, 2003. С. 401–437.

<sup>607</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001. С. 107.

заклучался в мысли, которую не решились высказать ни Вильгельм II, ни современный политолог С. Хантингтон, а именно в утверждении, что все войны, которые когда-либо происходили на Земле, были, хотя бы в символическом плане, войной цивилизаций, войной Запада с Востоком, Европы с Азией»<sup>608</sup>. Современниками победа Японии над Россией воспринималась как «победа Азиата над Европейцем». А.Н. Куропаткин делал глобальные цивилизационные прогнозы неизбежного мирового столкновения, призывая европейские народы к единству перед лицом нового врага: «Борьба только начинается. То, что произошло на полях Маньчжурии в 1904–1905 гг., был лишь авангардный бой. Для блага всей Европы надо, чтобы при новом напоре Японцев или Китайцев на Россию силы Европы были с нею, а не против нее. Для блага Европы надо, чтобы Индия защищалась не только Англичанами, но и Русскими. Тоже справедливо и относительно Индо-Китая и немецких владений и предприятий в Азии»<sup>609</sup>.

Для Вильгельма II война на Востоке была обусловлена стремлением обеспечить экономический простор «германскому труду» «в решительный для германизма час» (как выражался адмирал Альфред фон Тирпиц). Глубокое проникновение в сущность германского взгляда на Восток дал один из лучших российских военных аналитиков А.Е. Снесарев. Он писал о том, что необъяснимое предсказание конца мира не только в русских, но и верованиях других народов связано с каким-то подъемом Китая: «Однако несколько странным я нахожу то обстоятельство, что указанное сказание о грядущем покорении мира Китаем, превращенное в более рафинированную форму «желтой опасности», нашло себе доступ в интеллигентные и довольно широкие круги как Европы, так и России. Всему миру известна картина Вильгельма, предупреждающая народы Европы и советующая им «блюсти свое достояние». Картинка стильная и не лишенная красоты, но, к сожалению, экс-монарх Германии на своем веку столько говорил сильных слов и столько рисовал

<sup>608</sup> Бродский А. Восточный синдром. Философия войны В.С. Соловьева и столкновение цивилизаций // Звезда. 2003. № 12.

<sup>609</sup> Куропаткин А.Н. Русско-китайский вопрос. СПб., 1913. С. 217–218.

грандиозных образов, часто прикрашивая ими лишь свои политические, часто узкие и эгоистические замыслы, что и перед лицом этой картины остаешься в недоумении: отражает ли она истинные мысли художника, или это просто театральный жест политического Мефистофеля, скрывающего посторонние цели, а внутренне смеющегося над своим собственным жестом»<sup>610</sup>. Мысли В.С. Соловьева вызвали у него гораздо больше веры и уважения, но и его пророчества «желтой опасности» между двумя мировыми войнами, когда писались эти строки, виделись все еще в неясной перспективе. В любом случае, подчеркивал он, Русский Восток будет первым буфером, призванным смягчить натиск желтой волны о берега Белого (понятие не географическое, а цивилизационное. – А.Р.) моря. «Это обстоятельство придает Русскому Востоку провиденциальное значение и делает из него тему не только лишь русского, но и общемирового значения»<sup>611</sup>.

Ориенталистский дискурс в условиях России осложнялся амбивалентностью евразийской социокультурной идентичности. Будучи в глазах Запада сама Востоком, Россия в силу своего географического положения и исторических традиций демонстрировала разные варианты восприятия политического, социокультурного и управленческого поведения в отношении восточных народов. У Российской империи была не только своя внутренняя Европа, но и своя внутренняя Азия, свой «внутренний ориентализм». Как и «ориентализм» на Западе предстал не только способом видения Востока, но и познанием самой Европы, так, по словам А.Е. Снесарева, «Русский Восток должен принести свою большую помощь при попытках опознать и провидеть будущее судеб России».

«Национальный вызов» сделал появление геополитики как формы и способа убедить народы в географической предрасположенности и цивилизационных судьбах, неотвратимости расового конфликта, неизбежным. И российские имперские

---

<sup>610</sup> Снесарев А.Е. Грядущая дальневосточная политика // Афганские уроки. Выводы для будущего в свете идейного наследия А.Е. Снесарева. М., 2003. С. 95.

<sup>611</sup> Там же. С. 96.

идеологи хватались за любые теории, невзирая на их интеллектуальный контекст, стремясь мобилизовать все политические силы от социалистов до либералов и консерваторов перед лицом новых опасностей и надежд, формируя новые модели «жизненных ценностей». «Гроза с Востока» заставляла повернуться к вопросу о цивилизационной сущности России, понять причины ее слабости и культурного угасания, укрепить политическую волю масс и элит. Вместе с тем спецификой российской геополитики были не только ее научная и религиозно-философская составляющие, но и поэтическая форма, так подходившая для российской шири, что оказало огромное влияние на русскую культуру и мировосприятие<sup>612</sup>. И уже другой поэт, А.А. Блок, отправляясь в своих прогнозах от эсхатологических прозрений В.С. Соловьева, будет пророчествовать в уже апробированных символах, загрузив их дополнительными смыслами:

*Над всей Европою дракон,  
Разинув пасть, томится жаждой...  
Кто нанесет ему удар?..  
Не ведаем: над нашим станом,  
Как встарь, повита даль туманом,  
И пахнет гарью. Там – пожар.*

---

<sup>612</sup> См.: Wells D. The Russo-Japanese War in Russian Literature // The Russo-Japanese War in Cultural Perspective, 1904-05. / Ed. by D.Wells and S. Wilson. L.; N. Y., 1999. P. 108–133.

София Розе Шафи (Арджана)

## ВООБРАЖАЕМАЯ ИСЛАМИЗАЦИЯ И ОРИЕНТАЛИСТСКИЕ СТРАХИ МУСУЛЬМАНСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ

Антиисламский дискурс часто обнаруживает разные тревоги относительно этнической и расовой принадлежности. К ним относятся древние истории, изложенные на страницах средневековых молитвословов, изображающих черных сарацинов, рассказы об изуродованных младенцах, которые после крещения становились белыми, многочисленные страхи вокруг ислама и его последователей. Данная статья посвящена исследованию самого выражения «обращение в ислам» на основе анализа таких типажей, как «сарацины», «турки», «Отелло», «Дракула», а также отрицательных восточных киноперсонажей. Обращение в ислам не является простым религиозным действием – это также биологический акт, изменяющий саму природу человеческого тела. Различные тревоги относительно мусульманской телесности сегодня наблюдаются в таких отдаленных друг от друга местах, как Швеция, Франция и США, и проявляются в политической сфере, ограничениях в отношении хиджаба и многих других культурных явлениях. Современное прочтение более ранних сказок об опасностях ислама для европейской и американской общин может быть обнаружено в различных культурных феноменах, к примеру, в американском сериале «Чужой среди своих» (*Homeland*), в котором Броуди, один из центральных персонажей, представляет собой положительного героя, подобного шекспировскому Отелло.

**Обращение в ислам**

После 11 сентября 2001 года различные тревоги и страхи вокруг мусульман получили новый виток своего развития в США, что сразу же проявилось в различных сферах культуры. Термин Мишеля Фуко «монстр», которым обозначался человек с сексуальными отклонениями, здесь может быть вполне уместен, поскольку образ сексуально озабоченного мусульманина продолжает функционировать как популярный ориенталистский троп<sup>613</sup>. В США большое количество разнообразных шоу, изображающих бытовых террористов, включая и тех, кто обратился в ислам, демонстрирует, насколько сильную тревогу испытывают американцы в отношении мусульман. Телесериал «Чужой среди своих», изображающий американского террориста-мусульманина Броуди, хорошего ирландца, ставшего плохим, является всего лишь одним примером того, как отрицательные мусульманские персонажи часто совершают преступление в отношении белокожих, христиан, которые представлены как чистые, добрые и сильные. На этом строится и принятие белого человека посредством обращения, и обладание белыми женщинами посредством брака, или, как это описано во многих случаях, посредством рабства. В сериале Броуди обладает сексуальными отклонениями, в то время как другой персонаж-мусульманин не просто злодей, а жестокий извращенец, что демонстрируется на примере его обращения с двумя белыми женщинами – женой Джесс и любовницей Карри. Броуди, который изначально был христианином, добрым и хорошим, превращается в монстра, планирующего теракт. Предметом данной статьи и является страх обращения в ислам, страх «обращения в турка».

Как специалисту в области сравнительного религиоведения и постколониальных исследований мне хорошо знакомы способы, с помощью которых ислам представлен на Западе в историческом и теологическом ключе. Способы, посредством которых

292 <sup>613</sup> *Puar J.K., Rai A.S. Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots // Social Text. 2002. Vol. 72. No. 3. P. 119.*

мусульмане до сих пор представляются в различных сферах общественной жизни, начиная с политики и заканчивая массовой культурой, отображают ориенталистское понимание ислама как агрессивного в отношении к современности дискурса. По сути, ориентализм является наиболее сильным западным метанарративом, описывающим ислам.

В политическом дискурсе страх перед исламом и теми опасностями, которые несут мусульмане, включая тех, кто живет в Европе и Северной Америке, является неизменной темой обсуждения. В 2008 г. ислам был довольно ловко включен в президентскую кампанию, когда кандидат Барак Хусейн Обама был на самом деле скрытым мусульманином, родившимся в Кении. Как отмечали некоторые комментаторы, бесконечные требования показать свидетельство о рождении Обамы и другие документы напоминают требования к «документам» афроамериканских избирателей на Юге Джим Кроу<sup>614</sup>. Этот случай (*birther movement*) необходимо понимать адекватно – как «расовую кампанию», которая связывает темную кожу (а в данном случае и имя конкретного человека) с исламом, что является одним из многочисленных примеров того, что кандидаты отождествляются с белыми христианами<sup>615</sup>.

Президентские выборы 2008 г. показали, что Америка все еще далека от «пострасового» общества, несмотря на попытки создать из Обамы образ «пострасового» кандидата. Противники Обамы использовали множество расистских образов. Позднее обнаружилось, что большинство республиканцев полагают, что Обама родился за границей<sup>616</sup>. Это также стало еще одним

---

<sup>614</sup> См. комментарии Г. Тейлора в радиопередаче 27 апреля 2011 г.: The Rachel Maddow Show on MSNBC.

<sup>615</sup> *Gotanda N. Racialization of Islam in American Law // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 2011. No. 637. P. 195.* Несмотря на мое абсолютное несогласие с утверждением Готанды о дискриминации американских мусульман как о новом феномене, данная статья содержит прекрасный анализ того, как расовые черты трактуются в США, а также обзор важных понятий («постоянная отчужденность», «дискриминированные люди»).

<sup>616</sup> *Gotanda N. Racialization of Islam in American Law. P. 185.* См. также блог Дэвида Фигеля на [www.slate.com](http://www.slate.com) 15 февраля 2011.

примером того, что расовые предрассудки как некий социальный конструкт способствуют сохранению частного мировоззрения. Как отмечает Люси Сальер, «раса – это не объективный биологический факт, а скорее социально-политические конструкции, которые устанавливают и увековечивают иерархию власти»<sup>617</sup>, разумеется, это далеко не единственный случай того, как ислам открыто дискриминируется. Политические платформы правых сил Франции и Швейцарии определяют ислам как некую кару, постигшую эти страны, что в некотором смысле страшно похоже на религиозный и национальный фанатизм в истории европейского континента. Военные действия в Югославии (1991–1999) стали временем, когда ужасы Второй мировой войны снова посетили боснийцев, преследуемых по религиозно-этническому принципу<sup>618</sup>. Мусульманские девушки и женщины похищались и заключались в тюрьму, насильничались для того, чтобы «очистить», или «сербизировать», их османскую кровь. Мужчины помещались в концентрационные лагеря и умирали от голода либо, как в Сребренице, вырезались<sup>619</sup>.

Несмотря на многочисленные исследования ролей, которые мусульмане играют в западном социальном воображении относительно так называемого исламского мира, которого никогда не было в реальности, существует некоторое понимание о пересечении страхов, связанных с исламом, и расовой/этнической/культурной контаминации. Способы, которыми исламские страхи связаны с ужасом по причине возможных телесных изменений, исследуются в работах средневековых ученых и историков искусства, таких как Джон Виктор Толан, Джеффри Джером Коэн и Дебора Хиггс Стрикланд. Эти работы многое дали для понимания того, как часто мусульмане описываются с помощью

---

<sup>617</sup> *Salyer L. Review of 'What Blood Won't Tell' //Journal of Legal Education. 2010. Vol. 60. No. 1. P. 179.*

<sup>618</sup> Религиозная идентичность в довоенной Боснии относилась скорее к родословной, нежели к вопросам религиозной практики.

<sup>619</sup> Относительно резни в Сребренице см. книгу Дэвида Роде, получившего за нее Пулитцеровскую премию: *Rohde D. Endgame: The Betrayal and Fall of Srebrenica: Europe's Worst Massacre Since World War II. Boulder, 1997.*

образа уродливого, если не обезображенного тела<sup>620</sup>. Расовая и этническая инаковость «привязана» к уродливым телам, напоподобие больного еврея, опасаться которого историограф Первого крестового похода Гвиберт Ножанский призывал христиан, а также Черного Сарацина, описанного в многочисленных средневековых рыцарских поэмах, и шекспировского мавра Отелло<sup>621</sup>. Несмотря на то, что данная статья посвящена проблеме страхов религиозного и культурного обращения, тем не менее данные примеры о «чудовищах» помогают понять степень тревоги, связанной с мусульманской телесностью.

Уильям Шекспир превосходно отобразил опасность, исходящую от мусульман, в образе Отелло как некотором предупреждении тех опасностей, которые исходят от мавров, турков и других чужестранцев в отношении хороших христиан, в частности, невинных протестантов. Выражение «обращение в ислам» было частью словаря той эпохи, вовсе необязательно в том смысле, что лондонцы повсеместно использовали это выражение, но оно функционировало как важная часть *хабитуса*<sup>622</sup>, озабоченность турками не ослабла к концу елизаветинского правления, проявляясь в германской «Туркике» – фантастических рассказах о всевозможных видах необычных сексуальных привычек (включая рыбофилию) и безобразий (таких как содомия и лесбиянство), бытующих среди турок<sup>623</sup>. Двести лет спустя в романтической литературе были популярны многочисленные образы турецких, мавританских и арабских монстров, что свидетельствовало о существовании ряда страхов, связанных с исламом, расой и телом. За последние два столетия возрождение мифа

<sup>620</sup> Аналогичные способы репрезентаций иудеев и сарацинов в Средневековье говорят о том, что это не просто случайность, но архетип представлений о телесной инаковости. См.: *Strickland D.H. Saracens, Demons & Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton, 2003.*

<sup>621</sup> См.: *Kruger S.F. Medieval Christian (Dis)identifications: Muslims and Jews in Guilbert of Nogent // New Literary History. 1997. Vol. 28. No. 2. P. 185–203.*

<sup>622</sup> В данном случае я использую понятие Пьера Бурдьё.

<sup>623</sup> См.: *Falkner S. 'Having It Off' with Fish, Camels, and Lads: Sodomitic Pleasures in German-Language // Turcica. Journal of the History of Sexuality. 2004. Vol. 13. No. 4. P. 401–427.*

о Косово показывает, насколько глубоко укоренены эти страхи, а также насколько сильно они влияют на общество, когда были созданы концентрационные лагеря, в которых содержались едва живые боснийцы.

Если эти образы Боснии и могут уже исчезать из памяти многих европейцев, то текущий политический дискурс об исламе напоминает сербскую военную пропаганду, в которой различными способами ислам и его последователи описываются как некая болезнь. В дальнейшем я покажу, что «обращение в ислам» является некоторым понятием, которое не ограничивается только Шекспиром, Боснией или текущим политическим дискурсом в Европе и США. Эта тема актуальна для многих регионов, как Европы, так и Северной Америки. То, что свидетельствует о способах, с помощью которых белые христиане продолжают оставаться более привилегированными в то время, как мусульмане сохраняют свою инаковость, наводит на мысль, что здесь используется очень мощный дискурс, в котором мусульмане рассматриваются как чужаки, враги и воплощение зла.

Но прежде чем говорить об упомянутых выше регионах (исламофобии в Европе и США), необходимо рассмотреть некоторые гендерные и расовые вопросы. Другими словами, объектом рассмотрения данной статьи является мужчина-мусульманин. Многочисленные исследования вопроса о женщине-мусульманке, в частности об использовании ее как инструмента в колониалистских идеологиях, сконцентрированных на освобождении, носят очень разнообразный характер, начиная с работ о колониальных гаремах и заканчивая изучением кино как некоего текста, отражающего не только эмансипирующие фантазии, но и воспроизводящего новые фантазии в лице «кресельных конкистадоров» (по выражению Эллы Шохат и Роберта Стама), сидящих в кинозале и принимающих участие в колонизации чужого или другого тела, «утверждая свое ощущение власти, в то время как колонии становятся объектом пристального внимания метрополии»<sup>624</sup>. Исследование способов, с помощью которых

---

<sup>624</sup> *Shohat E., Stam R. Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media. L., 1994. P. 104.*

различные партии используют образ муслима в своих политических и религиозных программах, по сути поднимает вопросы относительно деятельности, власти, дискурсивности, что часто приводит к появлению большего числа вопросов, касающихся мужского взгляда (безотносительно его колониального или «аборигенного» характера)<sup>625</sup>. Все эти исследования, непосредственно или опосредованно представляющие женское тело как объект вожделения, весьма многочисленны и интересны, но данная статья посвящена другому вопросу: тело мужчины-мусульманина как источник страхов и часто отвращения<sup>626</sup>.

Но предварительно необходимо дать несколько комментариев в отношении проблем, которые лежат в области исламоведения. Во многих случаях ислам все еще понимается как некий «предмет», а не совокупность определенных исторических повествований, традиций и ритуалов, идентифицируемых внутри этой традиции<sup>627</sup>. Это истинно и в отношении некоторых исламских ученых, которые принимают, как я это называю, «суннитскую парадигму», то есть представляют ислам в суннитском ключе и игнорируют в определенной степени шиитский ислам, а также исмаилистский, алавитский и другие направления в исламе, приверженцы которых, несмотря на свою малочисленность, идентифицируют себя как мусульмане и являются важной частью истории ислама. Причина того, что данные направления в исламе не рассматриваются наравне с суннизмом и шиизмом, восходит к колониализму<sup>628</sup>. Иначе говоря, данные представления «ортодоксальности» связаны с ориентализмом,

---

<sup>625</sup> В данном случае я использую «аборигенный» как способ различия между колониальным и туземным и прекрасно осознаю, какими коннотациями данное слово обладает. Здесь оно не несет никакого бранного смысла.

<sup>626</sup> Я не разбираю здесь образ мужчины-мусульмана как уроды, поскольку готовлю отдельную книгу на эту тему в издательстве *Oxford University Press*.

<sup>627</sup> Это получило широкую известность как дискуссия на тему: «Ислам как монолитное образование. Ислам как мозаика».

<sup>628</sup> Примером этого могут послужить способы, посредством которых меньшинства трактуются в литературе как сноски для тех, кто является, предположительно, более ортодоксальным.

который рассматривает одни направления и исключает из своего рассмотрения иные. Даже сегодня различные конфессии и отдельные направления находятся в той же ситуации, поскольку суннитский ислам отождествляется с арабским миром и Южной Азией, шиизм – с Ираном, суфизм – с Турцией. Практически ничего не слышно об индонезийском и малазийском исламе или же о тех европейцах и американцах, которые приняли ислам. Причиной этому является то, что для ориентализма (и большей части Запада) ислам является расовой категорией.

Примечательно то, что обратное этому можно обнаружить среди североамериканского исламского возрождения, когда, как отмечает Махди Тураджд в своей работе, новообращенные европейцы идеализировали ислам. Таковы случаи, когда белые (а также афроамериканцы) новообращенные вели себя как исконные мусульмане, которые превращались в фетиш, таким образом, снова подтверждая связь ислама с расой посредством легализации религии с помощью белого человека. Данный феномен был описан Тураджем следующим образом: «содержание исламской веры объективно будет носить неудовлетворительный характер до тех пор, пока к ней фетишистским образом будет обращаться белый неофит как к символу»<sup>629</sup>. Таким образом, даже в исламских кругах Северной Америки принадлежность к белой расе функционирует как некий тип нормативного фактора, делая чужеродное приемлемым посредством принятия и изгнания из него всего нечистого.

### Краткий исторический экскурс о расовой «дискриминации» ислама

Ранние христианские комментарии, в которых упоминался ислам, идентифицируют сарацинов с концом света, зловещим признаком грядущего зла, признаком которого являются кометы и другие мистические события. Мусульмане, которые

---

<sup>629</sup> *Tou rage M. Performing Belief and Reviving Islam: Prominent White Converts in Muslim Revival Conventions // Performing Islam. 2013. Vol. 1. No. 2. P. 207.*

отождествлялись с арабами в самом начале христианско-исламских взаимоотношений, определялись как чудовищная раса, детище Пророка Мухаммада, который мог именоваться дьяволом, чудовищем, еретиком или всеми этими эпитетами сразу. После того как возник ислам, стали более и более популярными обвинения в великом заговоре между мусульманами и иудеями, что проявлялось в описаниях мусульманских синагог или идеи убийства Христа мусульманами<sup>630</sup>. Даже сегодня этот плод «коллективного западного воображения», подобным образом рассматривающего мусульман и иудеев, остается в силе, большей частью в силу способа самоопределения европейцев, основанного на «явной близости» этих двух групп, взаимоотношении, которое выражает «сущность инаковости»<sup>631</sup>. Другие группы низшего порядка, которые обладают инаковостью, к примеру, цыгане, этимология имени которых (*gitane, gitano*) восходит к слову «Египет», разновидность мавританского этноса, отражают озабоченность той угрозой, которую несет в себе ислам<sup>632</sup>.

В то самое время, когда иудеи и мусульмане поливались грязью, Черный Сарацин возник как один из главных средневековых образов чудовища, повинного в Христовых страданиях, мучениях святых и других всевозможных злодеяниях. В некотором смысле это был совершенный образ чудовища, фигуры, которая воплощала в себе все тревоги относительно иудеев, мусульман и африканцев. Средневековые конструкции мусульманина находились в ярко выраженном несоответствии с телесной инаковостью, усиливающим антисемитизм и веру в существование расчудовищ, созданий, населяющих все нехристианские территории и угрожающие (белому) человечеству. Сплав эфиопа и сарацина – это то место, где чернота объединена с грехом и с проклятием, восходящим к Пророку Мухаммаду. В традиции патристики это выражалось в следующей формулировке: «Чернота – это признак греховности; крещение же смывает грех. Сарацины –

<sup>630</sup> *Camille M.* The Gothic Idol: Ideology and Image-making in Medieval Art. Cambridge, 1989. P. 130.

<sup>631</sup> *Parfitt T.* Introduction // *Jews, Muslims and Mass Media: Mediating the 'Other'* / Ed. by Yulla Egorova and Tudor Parfitt. L., 2003. P. 1.

<sup>632</sup> *Ibid.*

грешники, поэтому они черны»<sup>633</sup>. Истории о межрелигиозных браках, совершаемых часто между мусульманскими королями и христианскими принцессами, наполнены всевозможными ужасами. В результате такого брака, как правило, согласно этим историям, рождается проклятое дитя, «полуволосяное, полуживотное, покрытое шерстью или просто некий бесформенный комок»<sup>634</sup>. В некоторых случаях крещение изменяло чудовище, к примеру, *“The King of Tars”* содержит такие строки: «Его кожа, которая была черной и отталкивающей,/ стала вся белой благодаря милости Бога,/ Чистой, без всякого изъяна»<sup>635</sup>. Во многих других случаях ислам был неким пристрастием, которого не так-то просто было избежать.

Представление о мусульманах в эпоху Ренессанса часто было связано с отождествлением мусульман с турками, а не арабами, и включало многочисленные образы злодеев, отмеченных печатью Сатаны: темной кожей, крючковатым носом – и различными изъянами – истязанием Христа, отсечением головы, сожжением или мучением многочисленных христианских святых (и неважно было, что ни тюрбаны, ни турки не существовали во времена мученичества). Эти образы демонстрируют постоянную связь, существующую между двумя главными антагонистами христианского мира: мусульманами и иудеями – и, как отмечают многие ученые, отождествление этих двух групп приводит к некоторому роду смешения категорий в средневековом искусстве. Вместо сарацинов-иудеев («еврей-мусульмане») искусство Ренессанса часто изображает наряду с иудеями и турецких палачей. И совсем неудивительно, что иудеи изображаются в тюрбанах, а мусульмане прогоняются как предатели Христа, поскольку пока существуют эти два злодея, детали уже не так важны. В елизаветинской драматургии мусульманин часто

---

<sup>633</sup> *Bartholemey A.G. Black Face, Maligned Race: The Representation of Blacks in English Drama from Shakespeare to Southerne. Baton Rouge, 1999. P. 11.*

<sup>634</sup> *Czarnowus A. Inscription on the Body: Monstrous Children in Middle English Literature. Katowice, 2009. P. 72.*

<sup>635</sup> *The King of Tars. Lines 928-930. Цит. по кн.: Czarnowus A. Inscription on the Body. P. 86.*

наделяется чертами чудовища, к примеру, Тамерлана, Отелло и многих других. Отсылки к расовой идентичности все еще актуальны, поскольку чудовищность Тамерлана объясняется с помощью некоего образа, доставшегося ему в наследство от предков, которые являются не одной, а двумя чудовищными расами. Упоминания о взаимосвязи Отелло с чудовищными расами и о его возможном потомстве, которое может иметь нечеловеческий образ, обнаруживают постоянную озабоченность исламом и телесными различиями, которые ясно выражены в расистской терминологии. В данном случае – в заострении различий между Отелло и Дездемоной и опасности появления у них потомства.

В период модерна мусульмане изображаются как злодеи в различной литературе, включая германскую *Туркику*, романтическую поэзию и готическую литературу. Создание Франкенштейна часто описывается в тексте как «Другой», который определяется в противоположность нежной коже Элизабет и уподобляется египетской мумии. В какой-то момент чудовище бродит по территории мусульман, полагая, что почувствовал зов «домой». Дракула еще более очевидно отождествляется с мусульманами: он является гибридом, неким иудейско-турецким монстром, который угрожает чистоте британской крови, и в конце романа опасность остается, так как читатель пребывает в неведении, кого же родит его жертва/жена Мина.

Покидая Европу и перемещаясь в американский регион, важно отметить, что «варварские монстры», африканские мусульмане, обвиняемые в разнообразных преступлениях против белых христиан, образуют персонажи для романов, игр и фильмов, описывающих плохих мусульман и хороших христиан, начиная с самого раннего периода зарождающейся нации. Как и коренные жители Америки, люди с варварского морского побережья были классифицированы в свете американской колонизации, и демонизация, таким образом, соответствовала частным политическим целям, как это часто бывает. Мусульмане идентифицировались благодаря темной коже и своему дикому поведению, и таким образом создавалась общая история мусульман, в которой частные верования и обычаи практически

не учитывались. Стремление к мировому господству имеет много жертв, среди которых многие оказались забытыми. Тот факт, что американцы, по словам Лоренса, были «обычными убийцами», часто затемняется мифом о Диком Западе и ковбоях, и при этом игнорируются бесчисленные факты резни и похищения индейцев, насилования их женщин<sup>636</sup>.

### Опасности расового и культурного скрещивания: Отелло и Дракула

Озабоченность исходящей от мусульман опасности нанесения вреда (*contamination*) белым христианам можно обнаружить в характерных для Нового времени страхах относительно метисации, ярко представленных в шекспировском *Отелло*, а позднее и в многочисленных вымышленных опасениях того, как турки, мавры и иные мусульмане могут завладеть Европой с помощью сексуального порабощения добрых и невинных христиан. Существует также страх заражения и некоей трансформации в результате простого соседства людей другой расы. Подобную параноидальную фантазию можно найти в различных историях, повествующих об опасностях Африки. Как мы уже заметили, ислам несколько запутанным способом привязан к расе и, в частности, к Африке (благодаря Черному Сарацину), а значит, не удивительно, что до сих пор существуют определенные ассоциации между ними. В начале пятнадцатого столетия все еще ходили слухи о том, что достаточно просто проплыть на корабле мимо Африки, и множество неприятностей уже обеспечено. В одном источнике говорится, что «любой христианин, который миновал [мыс] Боядор, сразу же превратится в чернокожего человека и будет до конца дней своих нести этот знак Божьей кары за свое дерзкое любопытство»<sup>637</sup>.

---

<sup>636</sup> Относительно того, как этот миф анализировался историками культуры см.: *Said E. Culture and Imperialism*. N. Y., 1993. P. 288, 314.

<sup>637</sup> *Williamson J.A. A Short History of British Expansion*. N. Y., 1931. P. 56. Цит. по кн.: *Bartels E. Othello and Africa: Postcolonialism Reconsidered // The William and Mary Quarterly*. 1997. Vol. 54. No. 1. P. 48.

Во времена Шекспира слово «мавр» был популярным ругательством для всех множеств лиц, не относящихся к белой расе, включая африканцев, арабов и американских индейцев<sup>638</sup>. Тем не менее, в большинстве случаев этот термин использовался в частном порядке в отношении мусульман. Как отмечают другие ученые, «очевидно, что этот мавр был наиболее коротким путем отсылки к черному цвету кожи [этих] исламских врагов христианского мира»<sup>639</sup>. Выражение «обращение в ислам» возникло в елизаветинский период, когда всевозможные расовые отличия определялись как признак принадлежности к мусульманам или/и африканцам. В некоторых средневековых романах утверждалось и то, что «черный мусульманин превращается в белого, как только принимает таинство крещения». Похожие истории о необыкновенных рождениях и чудесных превращениях также существовали в елизаветинском Лондоне<sup>640</sup>.

Наружность может быть обманчивой, эта идея обыгрывается Шекспиром во многих его произведениях, в которых описываются маскарады, переодевания (к примеру, «Как вам это понравится»). Отелло является тем персонажем, который пытается быть в каком-то смысле «белым», но который введен в заблуждение своей природной темнотой, неотъемлемо присущей его телу и душе – его «турецкостью». По сути, он является елизаветинской версией феномена эмиграции, о которой пишут современные ученые как о «постоянной чужеродности», когда личность никогда по-настоящему так и не обретает своей расовой, этнической или религиозной идентичности. Знак черного греха на теле Отелло, согласно поверьям того времени, является Божьим наказанием африканца, его несмываемым пятном.

В пьесе Шекспира некоторые подсказки показывают, что Отелло, несмотря на свою романтичность и обаяние, не способен

---

<sup>638</sup> См. дискуссию о «новых маврах» Анвара Маджида: *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*. Stanford, 2004. P. 21–52. Блэкмор, известный благодаря британским рекламам кофе и табака, изображается то африканцем, то индейцем.

<sup>639</sup> *Bartholemey A.G. Black Face, Maligned Race*. P. 12.

<sup>640</sup> *Ibid.* P. 11. См. также: *Metlitzki D. The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, 2005. P. 137–140.

к изменениям: пытаюсь преодолеть свои расовые и религиозные ограничения, он попадает в ловушку. Это вполне соответствует бытовавшим в елизаветинскую эпоху представлениям о маврах и африканцах в целом как о «дикарях», «диких животных» и «чудовищах»<sup>641</sup>. Как утверждает Даниель Виткус, «Страх перед исламским пугалом был прочно закреплен в европейском сознании, восходя своими корнями к истории священных войн и крестоносцев, исламской конкисте и христианской реконкисте»<sup>642</sup>. Страх превратиться в мусульманина связан не просто с религиозным обращением, но изменением тела, изменением самой человеческой сущности. Этот страх, испытываемый в отношении мусульман, сосредоточен в основном на турках и маврах и в данном случае продемонстрирован посредством ссылок на Отелло – достаточно прозрачной аллюзии на легенды о сарацинах/мусульманах и африканцах как расах чудовищ. Отелло – это существо, которое испытывает последствия как от своей исламской идентичности (турок/мусульманин), так и от расовой (мавр), что и подчеркнуто в этой драме.

Основным страхом, выраженным в «Отелло», является страх расового кровосмешения, в результате которого дети, явившиеся плодом неблагочестивого союза белой христианки Дездемоны и ее чернокожего мужа Отелло, могут стать чудовищными уродцами. Яго предостерегает слушателей об ужасах, которые могут произойти из-за этого смешения<sup>643</sup>. Дездемону также не щадят, поскольку брак с черным африканцем-мусульманином превращает ее в развращенную женщину, «[Дездемона] поступила легкомысленно, она была развращена»<sup>644</sup>.

Отелло не был единственным мусульманином-злодеем в эпоху творчества Шекспира, были и другие примеры «расовых» персонажей. Обратимся к эпохе романтизма и готической литературе, насыщенной злодеями и злодейством. И самым знаменитым героем, исламским злодеем этой литературы,

---

<sup>641</sup> *Bartels E. Othello and Africa. P. 58.*

<sup>642</sup> *Vitkus D.J. Turning Turk in Othello: The Conversation and Damnation of the Moor // Shakespeare Quarterly. 1997. Vol. 48. No. 2. P. 147.*

<sup>643</sup> *Шекспир У. Отелло. Акт I. Ст. 112–113, 402–403.*

<sup>644</sup> Там же. Акт V. Ст. 133. *Vitkus D.J. Turning Turk in Othello. P. 154.*

является Дракула, несмотря на то, что Зофля (мавр), Ватек (араб) и Франкештейн (уподобляемый мумии) служат доказательством того, что Дракула не одинок как пример персонажа, определяемого посредством расовых характеристик. В силу своего смешанного происхождения и магических способностей Дракула в некотором смысле более интересен. В отличие от других, Дракула имеет сильный иудейский характер, что свидетельствует о появлении антисемитизма уже в тот период времени. Его семитская природа, наряду с другими вещами, отражена в очень бледном цвете лица, что связано с мифом о том, что у еврейских мужчин «есть менструальный цикл»<sup>645</sup>. Он пережил многих других готических чудовищ, включая свою женскую инкарнацию леди Арабеллу, вампира, наделенного Брэмом Стокером восточными чертами<sup>646</sup>. Вплоть до сегодняшнего дня вампиры остаются наиболее популярными чудовищами на Западе.

«Дракула» также является антикатолическим текстом, в котором выражена навязчивая идея расовой чистоты, что является результатом стремления к утверждению британско-протестантского расового превосходства, равно как и тревоги в отношении религиозных (католики, мусульмане, иудеи) и расовых (ирландцы, турки, евреи) чужестранцев, которые могут испортить чистоту крови. Это было связано со страхами падения Британской империи, частично обусловленными «смешением» белой расы, что, по сути, было следствием сведения ориентализма к категориям типа «мусульманин» и «индус»<sup>647</sup>.

---

<sup>645</sup> См. об этом: *Johnson W. The Myth of Jewish Male Menses // Journal of Medieval History. 1998. Vol. 24. No. 3. P. 272–295.*

<sup>646</sup> Как и Дракула, леди Арабелла также охотится и убивает мужчин, женщин и детей. Она живет в глубокой яме, напоминающей средневековые изображения входа в ад, и превращается в гигантского змея, пожирающего попавших в ее ловушку жертв.

<sup>647</sup> Брэм Стокер был ирландским протестантом, что выражено в его многочисленных историях об опасностях расового смешения. Превосходная биография Стокера и вопрос этнической идентичности Дракулы см.: *Valente J. Dracula's Crypt: Bram Stoker, Irishness and the Question of Blood. Champaign, 2002.* См. также: *King R. Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mythic East'. N. Y., 1999.* Глава

Дракула – это символ всего и всех, чего и кого боятся британские протестанты: католиков, турок, иудеев, женщин. В конце концов, он является сомнительным персонажем, который обладает странным видом и ведет себя странно. Дракула также является выражением различных страхов: потери сексуальной ориентации, евреев, турок. Его пол также амбивалентен, что является следствием его смешанной и нечистой крови. Его интерес к Джонатану, как и отношения с другими людьми, указывают на неопределенную сущность, обладающую восточными элементами. Не самой последней опасностью, исходящей от Дракулы и его братии, является угроза расового смешения; когда он прибывает в Англию, то должен умереть, поскольку чистота европейской крови должна быть защищена любой ценой.

Неудивительно, что Ван Хельсинг, преследующий Дракулу, похож на рыцаря-крестоносца, поскольку, по сути, это современное прочтение крестовых походов, в котором присутствует иудейско-мусульманское чудовище, которое нужно уничтожить. Готическая литература часто создается по образцу средневековых героических поэм. Дух Средневековья, очевидно присутствующий в данной работе, включает в себя антисемитизм и темнокожее чудовище, но первоначально созданы сюжетные рамки крестового похода, напоминающие более ранние приключенческие истории<sup>648</sup>. Подобно другим представлениям о «мусульманах как расе», Дракула агрессивен, стремителен в своих нападениях, посягательствах на чистоту крови. Примечательным сюжетом в этой истории является рассказ о том, что, когда Джонатан покидает Запад в Будапеште и вступает в восточную территорию католиков, мусульман и других нецивилизованных народов, Дракула также покидает свое пристанище и пересекает цивилизационные границы, чтобы найти

---

пятая озаглавлена «Современный миф индуизма» и представляет собой превосходное исследование того, как британские и иные востоковеды изобрели индуизм, представляющий собой западное изобретение и не обладающее никаким сходством с многообразием индийской религиозной практики. Р. 98.

<sup>648</sup> Там же.

себе жертв уже в Англии. Именно в этом появляется новая значимость крестоносной борьбы с ним и другими вампирами, поскольку Британия должна быть сохранена от расового смешения. Стефен Арата называет это «обратной колонизацией», когда колонии пытаются колонизировать хозяина<sup>649</sup>. Со смертью Дракулы прекращены попытки колонизировать Европу, а европейская гегемония защищена. Британская империя находится в безопасности.

### **«Исламский вопрос» в Европе**

Как показал анализ готической литературы (на примере Дракулы), британцы весьма озабочены расовой чистотой и вторжением ислама на христианскую территорию. Мэри Шелли, Брэм Стокер и другие писатели часто выражают свои тревоги в отношении чужестранцев посредством персонажа, который воплощает все негативные характеристики неевропейского человека. Очевидно, что это ориенталистское действие, когда Иное определяется как то, чем Самость не является. В XVIII–XIX вв. романтические настроения выражали опасения не только в отношении расы и культуры, но и относительно половых ролей, что нашло свое выражение в таких образованиях, как «мусульманский мужчина» и «мусульманская женщина». Это видение Иного в типично ориенталистской манере представлено в виде сущности и в действительности весьма ограничено: мужчина, часто некий султан или политический лидер, предстает агрессивным суперменом, которым угнетена и которому подчинена мусульманка. И, конечно, он не обладает никакой поддержкой, что становится очень значимым в колониальной игре, поскольку без поддержки мусульманин не способен управлять собой, и колонизатор должен вмешаться, чтобы «сохранить» территорию и женщин, ее населяющих, от полной деградации и развала из-за восточных мужчин.

---

<sup>649</sup> *Stephen D.A. The Occidental Tourist: 'Dracula' and the Anxiety of Reverse Colonization // Victorian Studies. 1990. Vol. 33. No. 4. P. 629.*

С окончанием Второй мировой войны все радикально меняется. Во многих местах колонии уже больше не находятся в ведении иностранных властей, и одним из последствий этого является крушение политики сдерживания, которая выражена в таких колониальных структурах, как «образование автохтонного населения», которое в некоторых случаях просто помещалось в гетто или специализированные школы – таким образом, белое население оставалось в безопасности<sup>650</sup>. В исследовании колонизации египетских земель и людей, проводимом Тимоти Митчеллом, говорится, что «эта власть носила метафизический характер. Она работала посредством создания видимости порядка, видимости структуры как некоего вида отдельной, нематериальной сферы»<sup>651</sup>. Эта власть носила абсолютный характер, поддерживалась огромным военным, правительственным и академическим аппаратами, которые совместно работали над созданием ландшафта, тел и умов колонизированного населения, никогда не задумываясь над тем, что однажды это колонизированное исламское, индуистское и буддийское население станет частью родной культуры.

Когда-то мусульмане жили только на своей территории, теперь они проживают в огромных количествах среди европейцев. Наряду с этим еще одним часто забываемым фактом является то, что мусульмане в течение более пяти веков жили в огромном количестве на территории Европы – на Юге Испании, в Восточной Европе, России, что было причиной некоего экзистенциального кризиса для тех, кто придерживался идеи о культурной или расовой чистоте, кто рассматривал британцев, французов или шведов как представителей высших народов, и кто, открыто исповедуя секуляризм, испытывал глубокое подозрение в отношении мусульман, что не распространялось на другие общины Востока.

---

<sup>650</sup> Это особенно вопиюще в случае с австралийскими аборигенами и американскими индейцами, что отражено в фильме 2002 г. «Клетка для кроликов», а также многочисленных научных трудах, среди которых можно отметить: *Child B. Boarding School Seasons: American Indian Families, 1900–1940*. Lincoln, 1998.

<sup>651</sup> *Mitchell T. Colonizing Egypt*. Berkeley, 1991. P. 94.

Миграция мусульман из Турции и других народов из околоевропейских регионов определенно усилила тревоги относительно утраты Европой специфического христианского колорита<sup>652</sup>. Аргумент в пользу возвращения христианских истоков отражен в обществе в запрете хиджаба и никаба во Франции, в заинтересованности Великобритании в шариате и запрете на строительство минаретов в Швейцарии. В Швейцарии хиджаб многими рассматривается как символ «подавленного, зависимого, необразованного» мусульманина, видимый признак подразумеваемого отказа Другого соответствовать нормам высшего и секуляризованного общества, в котором женщины рассматриваются как обладающие полной свободой<sup>653</sup>. Тем не менее статус женщин в Европе и Северной Америке все еще страдает от яркого сексизма и эротизации женского тела. Эта проблема уходит корнями в то, что Леви-Стросс называл «первой проблемой мифического мышления, которая состоит в том, что женщина должна быть приручена»<sup>654</sup>.

Мужское желание контролировать женское тело, проявляющееся, в частности, в отношении тела мусульманки и выражении религиозной идентичности, играет заметную роль в европейско-мусульманских отношениях. Коммуникация через одежду представляет собой основной вопрос дебатов против воображаемого ислама, якобы захватившего Европу. Дебаты относительно правомерности прикрытия головы платком

---

<sup>652</sup> См.: Halliday F. *Islam and the Myth of Confrontation*. L., 1996.

<sup>653</sup> Griego J. *Visibly Unlike: Dress between Affiliation and Difference* // *Journal of Empirical Theology*. 2011. Vol. 24. P. 216.

<sup>654</sup> Цитата из Леви-Стросса, взятая как эпиграф к статье Элэн Марк «Лесбийская интерсексуальность» (в книге «Homosexualities and French Literature» / Ed. by George Stambolian, Elain Marks. Ithaca, 1979. P. 353) приводится в работе: *Lauretis, Teresa de. The Female Body and Heterosexual Presumption* // *Semiotica*. 2009. Vol. 67. No. 3-4. P. 59. Основной смысл был в том, что, поскольку женщины однажды покинули очаг и стали работать, мужчины должны найти альтернативные пути контроля над женским телом. На Западе это часто выражается в гиперсексуальности женщин, проявляемой весьма рано. В качестве примера: в США многие магазины продают нижнее белье для девочек, которое очень похоже на взрослое женское.

протекают в определенных рамках, к примеру, посредством обсуждения вопроса об искажении секуляризированных ценностей из-за исламской миграции<sup>655</sup>. Во Франции споры относительно религиозной одежды и идентичности проходят в особо накаленной атмосфере, представляя собой вероятный результат статуса женщины в обществе, французской секуляристской идентичности и вовлеченности Франции в политику колониализма и, в частности, ориентализма. Женская одежда стала главным предметом споров, но также и выражением прочно установившихся «ориенталистских либидных удовольствий, причина которых – раскрытие тайны женщины в хиджабе»<sup>656</sup>. В то время, как французские политические круги, большей частью состоящие из мужчин, стремились сорвать покрывало, другие политические силы инициировали выступления от имени женщин, пытавшихся действовать в патриархальных условиях. В данном случае колониализм сам утверждает, что «значение колониального, патриархального господства над мусульманской женщиной частично повторяется в публичном обсуждении хиджаба. Молодым женщинам отказано в праве голоса, и их выбор осуществляется мужчинами: отцами, религиозными лидерами (к примеру, имамом парижской мечети, католическим архиепископом, раввином), политиками и директорами школ»<sup>657</sup>.

В рамках этих дискуссий интерес представляет использование женских тел как символов желания, угрожающих народу Франции – в случае, если они будут в хиджабе<sup>658</sup>. Как и в большей части европейского дискурса об исламе, мусульмане характеризуются как представляющие угрозу государству, как выражение попрания демократических ценностей, секуляризма и свободы.

---

<sup>655</sup> При этом часто игнорируется тот факт, что многие страны, из которых во Францию эмигрировали мусульмане, первоначально были французскими колониями.

<sup>656</sup> *Ardizzoni M. Unveiling the Veil: Gendered Discourses and the (In) Visibility of the Female Body in France // Women's Studies. 2004. Vol. 33. P. 633.*

<sup>657</sup> *Ibid. P. 639.* Относительно поддержки Миттерана идеи ношения платка французскими мусульманками см.: *Ardizzoni M. Unveiling the Veil. P. 640.*

<sup>658</sup> *Brown J.R. Blaming Islam. Cambridge, 2012. P. 52–54.*

Фактом, что соблюдение определенных норм в одежде противоречит этим ценностям, можно легко пренебречь в большинстве ядовитых споров вокруг хиджаба по одной простой причине, что мусульмане считаются несовременными, а значит, их права можно особо не принимать в расчет. Подобное отношение к мусульманам большей частью обусловлено средствами массовой информации, и, как отмечали многие философы, во Франции телевидение способствовало формированию образа ислама, отношения людей, их чувств и поведения в отношении к исламу<sup>659</sup>. По причине бедности дискурса об исламе, и в особенности политическом исламе, существуют некоторые различия, обусловившие усиление ориентализма и шовинизма, существующих во французском обществе и на Западе в целом. «Тем не менее, как это уже доказано определенной семантической двусмысленностью отношения прессы с исламом, СМИ могут только по видимости связать терроризм с его сутью. Метонимическое следование, используемое при описании террористов, весьма примечательно: «джихадист», «исламист», «фундаменталист», «агрессор», «радикал», «экстремист», «фанатик», «террорист» – все эти термины замалчиваются и довольно часто используются в прессе, приобретая все большую однородность в своих коннотациях»<sup>660</sup>.

Основным аргументом кампании 2009 года против строительства минаретов в Швейцарии стало то, что мечети и минареты могут исказить чистоту швейцарского пейзажа, хотя в то же время мусульмане составляют 4% населения и в стране существует в сумме 4 мечети с минаретами<sup>661</sup>. При этом использовалась картина, на которой изображалась женщина в черном никабе, в качестве фона использовался швейцарский флаг и семь минаретов, символизирующих оружие. И минареты, похожие на боевые ракеты, и женщина в никабе изображены в черном цвете, они повреждают красно-белый флаг Швейцарии, затемняя крест,

<sup>659</sup> См.: Bourdieu P. On Television. N. Y., 1996.

<sup>660</sup> Jones St.H., Clarke D.B. Waging Terror: The Geopolitics of the Real // Political Geography. 2006. Vol. 25. P. 308.

<sup>661</sup> Cherti M. The Politics of Muslim Visibility in Europe: The Case of the Swiss Minaret Ban // Public Policy Research. 2010. Vol. 17. No. 3 P. 157.

изображенный на нем. Этот постер отображает страх того, что ислам угрожает религиозной и национальной идентичности Швейцарии, и является выражением определенного вида дихотомической вражды между Западом и Востоком<sup>662</sup>. В 1996 г. антиисламская активистская организация «Ассоциация против фундаментализма» опубликовала памфлет, озаглавленный как «Ислам нас съест! Исламское нападение на Европу и европейские соучастники этого вторжения!»<sup>663</sup>. Этот образ паразитической сущности, высасывающей соки своего европейского хозяина с целью его поглощения, кажется, ограничен только исламом. Запрет на строительство минаретов касается, прежде всего, исламской проблемы Европы. Как отмечают Клэй и Шер в своей работе, сикхская община смогла построить гурдвару в Лангентале, без проблем был сооружен буддийский храм в экзотическом тайском стиле, в то время как попытки албанской общины пристроить скромный минарет к своей мечети встретили сопротивление<sup>664</sup>.

Как утверждает Тарик Рамадан, ислам – это европейская религия, сделанная из того же материала, что и христианство в Швейцарии, хотя и в меньшем количестве<sup>665</sup>. Тем не менее в силу дискриминированного статуса мусульман многим довольно трудно осмыслить их как существующих вне категорий расы и этноса. Во Франции Исламская ассоциация африканских мигрантов, многие из которых еще со времен французской колонизации десятилетиями боролись с оккупацией, играет заметную роль в политическом дискурсе и в журналистике. Хип-хоп является одной из наиболее видимых целей, охарактеризованных одним политиком правого толка как «движение,

---

<sup>662</sup> По вопросу пропаганды о мусульманском происхождении см.: Bowen J.R. *Blaming Islam*. Cambridge, 2012. P. 63.

<sup>663</sup> Mayer J.-F. *A Country Without Minarets: Analysis of the Background and Meaning of the Swiss Vote of 29 November 2009 // Religion*. 2011. Vol. 41. No. 1. P. 12.

<sup>664</sup> Ibid. P. 17. См. также: Kley A., Schär A. *Religionsfreiheit und der Anspruch auf Minarett und Gebetsruf // Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralischen Gesellschaft / Hrsg. von Mathias Tanner, Felix Muller, Frank Mathwig, Wolfgang Lienemann*. Zurich, 2009. S. 94.

<sup>665</sup> Ramadan T. *Islam is a European Religion // [http://en.qantara.de/web-com.show\\_article.php/\\_c-476/\\_nr-1266/i.html](http://en.qantara.de/web-com.show_article.php/_c-476/_nr-1266/i.html)*. 12.12.2009.

принадлежащее мигрантам африканского происхождения, организованное во Франции и подстрекающее к восстанию против наших институтов»<sup>666</sup>.

Язык болезни часто применяется при описании «проблемы ислама», отражающей как способы исторической увязки расы и этноса с исламом, так и проблемы, которую Т. Модуд определяет как «культурный расизм»<sup>667</sup>. В Великобритании, Франции и Швейцарии это существует в более мягких формах, однако в 1990-х годах волна ожесточенного культурного расизма нахлынула на Югославию и большей частью была направлена против боснийских мусульман. Под такой идеологией, которая зависит от исторической мифологии, встроенной в религиозный абсолютизм (миф о высшей сербской расе, которая должна иметь «Великую Сербию»), фанатизм, приведший к огромному количеству страшных преступлений, некоторые из которых, кажется уже забыты.

### **Американские расистские тревоги и осквернение родины**

В Северной Америке аналогичный язык используется при разговоре о распространении болезни ислама, радикального ислама, который, как грибовидный нарост, покрывает всю территорию, навязывая *шариат*, хумус и восточные халаты всему честному американскому народу. В культурной среде Америки хип-хоп не ассоциируется с исламом, и благодаря своей популярности в США этот жанр имеет широкую аудиторию, которая, хотя и отвергает традиционные ценности, тем не менее массово воспринимается как часть мейнстрима. Когда Рассел Симмонс говорит о том, что «рэперам не о чем беспокоиться.

---

<sup>666</sup> Independent Race and Refugee News Network, April 1, 2001. Цит. по кн.: *Aidi H.D. Let Us Be Moors: Islam, Race and 'Connected Histories' // Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society. 2005. Vol. 7. No. 1. P. 44.*

<sup>667</sup> См.: *Modood T. Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain. Edinburgh, 2005.*

В любом случае никому не нравится то, что они вынуждены говорить, поэтому они не боятся высказываться», – он говорит не об ассоциации хип-хопа с исламом, который, когда резко выражен, становится причиной появления ужаса среди своих фанатов, не говоря уже о политических группах<sup>668</sup>. К примеру, снайпер Джон Мухаммад был связан как с *NOI*, так и *Five Percenters*, что привело к кампании по расследованию и обработке, как при болезни, проблемы «местного черного исламского населения как проблемы вопроса национальной безопасности», снова связывая агрессивного чернокожего человека с исламом<sup>669</sup>.

Как и в Европе, американский дискурс об исламе основывается на искаженном видении мусульман, продукте ориентализма и империализма, который встроен в представления о расе. Корнел Вест описывал Америку как «абсурдное общество, в котором неослабно правит расизм»<sup>670</sup>. В результате появился обобщенный мусульманский тип, обычно араб, иногда выходец из Южной Азии, но никогда не белокожий человек, симптом сведения мусульманина к типу, лишенному какой-либо индивидуальности<sup>671</sup>. Несмотря на то, что большинство американских арабов являются христианами, а большая часть американских мусульман не являются арабами, тем не менее в обществе продолжает жить прочная ассоциация между ними. Более важно то, что идея того, что американские мусульмане представляют собой добропорядочных американцев, встречает большое сопротивление. Угроза мифам о белой христианской Америке настолько велика, что, когда один из американских каналов стал показывать реалити-шоу об арабо-американских мусульманах-шиитах, проживающих в Мичигане, общественное давление оказалось настолько сильным, что программа была запрещена, поскольку «если некоторые продюсеры и зрители и готовы рассматривать

---

<sup>668</sup> *Aidi H.D.* Let Us Be Moors. P. 45.

<sup>669</sup> *Ibid.* P. 45. См. также: *Knight M.M.* The Five Percenters: Islam, Hip-Hop and the Gods of New York. L., 2008.

<sup>670</sup> *West C.* Race Matters. N. Y., 1994. P. 124.

<sup>671</sup> *Michael J.* Beyong Us and Them: Identity and Terror from an Arab American's Perspective // *The South Atlantic Quarterly*. 2003. Vol. 102. No. 4. P. 706.

мусульман как человеческие существа, то определенный слой населения остается невосприимчивым к лишенным всяких стереотипов образам мусульман Соединенных Штатов»<sup>672</sup>.

Небольшая, но влиятельная группа исламофобов помогает сохранять бытующие мифы о мусульманах как о постоянных чужаках, как о гражданах с низкими намерениями. К примеру, ведущая программы правого толка Дебби Шлюссел заявила, что если не принять меры, то Америка в скором времени станет похожа на Францию, которая описывается как «радикальная мусульманская страна», поскольку в ней проживает огромное число мусульманских эмигрантов<sup>673</sup>. Как и сербы в 1990-х, Шлюссел использует миф о мусульманском происхождении, и при этом она не одинока в своей позиции<sup>674</sup>. Другие консерваторы также используют ряд выражений («культурная балканизация», «затемнение Америки» и т.п.) для того, чтобы выразить свой протест против мусульманской миграции, которую они описывают как эпидемию чумы<sup>675</sup>. Другим примером того, как символ может восприниматься как нечто более реальное, чем то, что он символизирует, является дискурс о терроризме как о «болезни», смешивание политического ислама с большинством мусульман всего мира.

Помимо медийных и политических деятелей, неплохую работу по «обучению» американцев бояться мусульман проводят и различные увеселительные передачи. С 2001 г. детективный тележанр усилил свое внимание к политическим сюжетам агрессии и, в частности, к теме исламского террора, используя, как и в других дискурсах, образ «болезни». В фильме «Агентство» («Год чумы», 2002 г.) этот страх еще более очевиден, когда алжирский террорист по имени Омар (не иначе!) делает операцию, отбеливает кожу, осветляет волосы, подбирает линзы – и всё для того,

---

<sup>672</sup> *Alsultany E.* Protesting Muslim Americans as Patriotic Americans: The All-American Muslim Controversy // *Journal of Mass Media Ethics: Exploring Questions of Media Morality*. 2012. Vol. 27. No. 2. P. 147.

<sup>673</sup> *Nagel C.R.* Geopolitics by Another Name: Immigration and the Politics of Assimilation // *Political Geography*. 2012. No. 21. P. 978-979.

<sup>674</sup> *Ibid.* P. 979.

<sup>675</sup> *Ibid.* P. 980.

чтобы предстать белым человеком<sup>676</sup>. Но немного лучше: Омар дружит с американской блондинкой Сьюзи Хардинг, современной Дездемоной. Тема болезни усиливается тем фактом, что Омар заражает самого себя оспой, надеясь заразить белых американцев. Таким образом, идея того, что мусульмане – больные люди, приобретает новый оборот<sup>677</sup>.

В фильме 1998 года «Осада» тема обращения в ислам представлена несколько иначе: здесь неофитом является женщина (Шарон Бреккия, которую играет Анетта Бенин), которая наказана за доверие своему любовнику-арабу (Самир Наджи, играет Сами Буаджила)<sup>678</sup>. В итоге он оказывается террористом, воплощая, таким образом, стереотипы о мусульманах как двуличных, низких и опасных людях, которым нельзя доверять. В одной сцене Наджи пьет вино после близкой встречи с Бреккией – еще один пример двуличности мусульман. В другой сцене Наджи ругает ее лекцию об исламских принципах социальной справедливости, говоря: «Женщина, не говори мне об исламе!»<sup>679</sup>. Лучшее подтверждение ориенталистского образа арабского мужчины, бьющего женщину грубым языком. В конце фильма незадолго до своей смерти Бреккия произносит *басмалу*, становясь, таким образом, жертвой мусульманского мужчины.

Сериал «Родина» демонстрирует, насколько глубоко страх обращения проник в сознание американцев. Сюжет построен вокруг героини – белой женщины, сотрудника ЦРУ Кэрри Мэтисон (играет Клэр Дэйнс) и объекта ее преследования Ника Броуди (играет Дамиан Льюис), рыжеволосого (*red-headed*) американца, который обратился в ислам под пытками, находясь в длительном заточении в Афганистане, захваченный в плен

---

<sup>676</sup> Tasker Y. Television Crime Drama and Homeland Security: From Law & Order to Terror TV // Cinema Journal. 2012. Vol. 51. No. 4. P. 49. Как отмечает Таскер, шоу "Threat Matrix", еще один пример ТВ-террора, имеет тот же сюжет.

<sup>677</sup> Ibid. P. 49.

<sup>678</sup> Наджи – университетский профессор и активист, живущий в Нью-Йорке.

<sup>679</sup> Wilkins K., Downing J. Mediating Terrorism: Text and Protest in Interpretations of the Siege // Critical Studies in Media Communication. 2002. Vol. 19. No. 4. P. 424.

«Аль-Каидой»<sup>680</sup>. Как и героини других феминистских фильмов и телепрограмм, сильная Кэрри в итоге заканчивает истерикой. Кажется, Голливуд редко создает образ активной женщины, которая была бы эмоционально и психически устойчива<sup>681</sup>. Неврозы Кэрри показаны в многочисленных сценах маниакального, навязчивого и неконтролируемого поведения, которое можно заметить уже в первых сериях. Это только вопрос времени, когда наша героиня достигнет известного конца, который в этом случае обусловлен аномальными отношениями со своим обращенным врагом-любовником, террористом Броуди.

Броуди как исламский террорист постоянно сопоставляется с Броуди доафганского периода, добрым, терпимым, спокойным, умеренным, патриотичным, верующим христианином и американцем. Новый Броуди жесток, замкнут, хитер, коварен и сексуально ненасытен. Он запирается в гараже и исполняет ритуал вуду перед тем, как приступить к молитве, при этом в его сознании мелькают воспоминания его афганского плена, и таким образом создается связь между ежедневной пятикратной молитвой в исламе и нечестивыми деяниями темнокожих мусульман<sup>682</sup>. Броуди жесток в отношении своей забитой жены и чужд своим детям, потому что мусульмане, конечно же, абсолютно патриархальны и суровы. Кроме того, Броуди жесток. Он убивает из своего пистолета оленя из-за того, что тот вытоптал цветы на заднем дворе. Тем не менее именно его сексуальное поведение, возможно, наиболее показательное, являясь постмодернистским выражением средневековых фантазий о мусульманах как извращенных сладострастных суперменах. В одном из эпизодов показана сцена довольно неуклюжего интимного

<sup>680</sup> Когда Броуди, кажется, уже спасен группой американских военных, его вытаскивают, бородатого и грязного, из паучьей дыры à la Саддам Хусейн. См.: *Edgerton G.R., Edgerton K.C. Pathologizing Post-9/11 America in Homeland; Private Paranoia, Public Psychosis // Critical Studies in Television. 2012. Vol. 7. No. 1. P. 90.*

<sup>681</sup> Можно привести примеры: Николь Кидман в фильме «Вторжение», Дженифер Лоуренс в фильме «Мой парень – псих» и т.д.

<sup>682</sup> Броуди не читает «Фатиху», не совершает омовения перед молитвой, да и саму молитву совершает неправильно. Это еще раз демонстрирует, что «идея ислама» важнее фактов.

общения Броуди с женой, которая не принимает его исламские стандарты чистоты и непорочности. В другой серии Броуди и Кэрри занимаются этим в машине, и сцена демонстрирует плохого-парня-когда-то-бывшего-хорошим сексуально озабоченным мусульманином – этакая киноверсия мусульманина как сексуального извращенца и насильника<sup>683</sup>.

Помимо воплощения обращенного мусульманина в лице Броуди, сериал «Родина» наполнен другими домыслами и стереотипами о мусульманах, каждый из которых укрепляет уверенность в том, что Броуди, принявший ислам, и ему подобные навеки осуждены. Мансур ал-Захрани, саудовский дипломат и посланник «Аль-Каиды», имеет три жены, но, в соответствии со средневековыми мифами о мусульманах, также не чурается и мужчин<sup>684</sup>. Абу Назир/Насир/Надир является главным злодеем в сериале и также персонифицирует собой все зло, какое только можно вообразить в арабском мужчине<sup>685</sup>. В первых сериях все мусульманские характеры изображены так, как будто являются соучастниками какого-то замысла закрепить образ мусульман как сексуально озабоченных извращенцев и насильников.

### Вместо заключения

Страх перед исламом, мусульманскими телами прочно сидит в страхе перед любым несходством: расовым, этническим, политическим и социальным – но, помимо всего этого, это является тревогой, укоренной в факте того, что ислам связан с расовыми чертами. Когда европейцы и американцы выражают свою озабоченность мусульманами, то часто звучат понятия об идентичности, и эта идентичность носит расовые черты.

---

<sup>683</sup> Многочисленные сцены из сериала «Родина» изображают арабов, развращающих белых женщин.

<sup>684</sup> См.: *Cohen J.J.* On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 2001. Vol. 31. No. 1. P. 113–146.

<sup>685</sup> По замечанию Массаса, имя этого персонажа произносится по-разному и не имеет значения при переводе («Отец Назира»).

В конечном счете раса – это социальный конструкт, который часто выполняет функции, которые от него ожидают. Он позволяет удержать власть в руках тех, кто ею обладает, и искажает реальность. Как писал Фейербах, «для современности, которая предпочитает знак означаемому, копию – оригиналу, образ – реальности, видимость – сущности... иллюзия только святая, мирская истина»<sup>686</sup>.

*Перевод с английского Рузаны Псху*

---

<sup>686</sup> Цит. по: *Debord G. The Society of the Spectacle. L., 1987. P. 1.* Цит. по кн.: *Jones St.H., Clarke D.B. Waging Terror: The Geopolitics of the Real. P. 298.*

Изабелла Феличи

**ИММИГРАНТЫ У СЕБЯ ДОМА:  
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛЬМА МАРКО ТУРКО  
«LA STRANIERA»  
(Италия, 2009)<sup>687</sup>**

Когда Марко Турко попался роман «Иностранка» (*La Straniera*), написанный иракским писателем Юнисом Тауфиком, обосновавшимся в Италии более 30 лет тому назад, книга была бестселлером<sup>688</sup>. Итальянский режиссер, на счету которого имелся внушительный список снятых им художественных и документальных фильмов, был заинтригован женским характером Амины – молодой марокканки, нелегально живущей в Италии. В фильме, как и в романе, рассказ ведется от лица марокканки, занимающейся проституцией в Италии, и от лица другого героя – архитектора Нагиба, еще одного мигранта, который

---

<sup>687</sup> Итальянская версия статьи опубликована в электронном журнале Итальянского научного центра Тулузского университета. См.: *Migranti e italiani, ma chi e lo straniero? A proposito del film di Marco Turco, La straniera (2009) // Linea@editoriale. 2012. No. 3. Доступно на сайте: [http://e-revues.pum.univ-tlse2.fr/sdx2/lineaeditoriale/article.xsp?numero=3&id\\_article=article\\_004-944](http://e-revues.pum.univ-tlse2.fr/sdx2/lineaeditoriale/article.xsp?numero=3&id_article=article_004-944)*

Я выражаю особую благодарность Марку Холфельтцу, Кайджу Харинену, Рональду Креафу и Стивену Смиуту, а также Абделлаху Дияри за помощь в переводе диалогов с литературного арабского и его марокканского диалекта.

<sup>688</sup> *Younis, Tawfik. La straniera, Milan: Bompiani, 1999. Около 120 000 экземпляров этого романа были проданы в первые два года после его публикации.*

нашел свое место в итальянском обществе: в течение тридцати лет он жил в Турине, не поддерживая никаких связей с арабами, пока не встретил Амину. Марко Турко использовал в фильме музыкальные композиции Наташи Атлас, Тима Вилана и Гамильтона Ли, чья музыка испытала влияние различных этнических традиций.

Ракурс фильма постоянно меняется. Как и в романе, в фильме женский характер представлен через мужское восприятие писателя и режиссера. Меняются и координаты: история первоначально рассказана писателем неитальянского происхождения, иммигрировавшим в Италию, затем итальянским режиссером, который солидарен с двумя иностранцами в Италии. В фильме, как и в романе, изображены близкие отношения двух главных героев, как на родине, так и в красочных кварталах Турина, происходящие в начале XXI столетия. Зритель, как и читатель, переносится в «иной мир», который начинается за углом улицы, где он живет. И в этом другом мире существуют люди, которых он встречает каждый день, ничего не зная об их прошлой жизни в родной стране. Для героев картины – это Марокко, страна, которая является «местом наших отпусков, чарующей землей и в то же время миром, который мы знаем только поверхностно – из сказок и фольклора»<sup>689</sup>. Раскрывая эту близость/отдаленность, сюжет фильма, повторяя сюжет романа, следует линейному изложению. Воспоминания переносят зрителя из Турина (Италия) в Телует или Марракеш (в Марокко) и обратно. Эти переходы, отмеченные в романе стихами<sup>690</sup>, в фильме сопровождаются плавными сменами картин.

Марко Турко не отрицает возможности перевода на язык кинематографа многочисленных деталей романа<sup>691</sup>, включая само повествование. Тем не менее он вынужден учитывать ряд

---

<sup>689</sup> Lonni A. *Immigrati*. Milan, 2003. P. 54.

<sup>690</sup> Для знакомства с первым романом Тауфика см. мою статью “Regards croisés sur l’immigration marocaine en Italie. La straniera de Younis Tawfik” // *Babel, Université du Sud Toulon-Var*. 2005. No. 11. P. 255-286, со статьей можно также познакомиться на сайте: <http://www.transfinito.eu/spip.php?article1351>.

<sup>691</sup> См.: Vanoye Francis. *L’adaptation littéraire au cinéma*. P., 2011.

требований<sup>692</sup>, которые предполагались продюсером или обстоятельствами. Именно поэтому герой в фильме – это марокканец, а не иракец, как это было в романе. В действительности, было просто невозможно организовать съемки в Ираке. Другие изменения, о которых я ниже скажу отдельно, если и были, то всегда с разрешения автора. И, как будто давая свое разрешение, Юнис Тауфик может быть в самом фильме замечен близ главного героя, роль которого исполнял Ахмед Хафиани – тунисский актер, карьера которого началась в Италии с фильма «Иностранка»<sup>693</sup>.

Подобные изменения, сделанные режиссером, приводят в действие едва заметную игру, заставляя читателя задаваться вопросом, кто именно является настоящим чужестранцем и в чьих глазах. Ощущение себя чужестранцем – это часть опыта миграции; оно часто описывается в литературе различных стран и в многочисленных кинематографических работах. Оно также освещено в итальянской литературе и кинематографе, поскольку в течение последних двух столетий итальянские мигранты рассеялись по всему миру, начиная с Марселя, Нью-Йорка, Буэнос-Айреса, Сан Пауло и т.д.

Но сегодня уже сама Италия принимает множество мигрантов. Люди утратили привычные ориентиры, что заметно в цитате из романа Джанкарло де КATALЬДО «Отец и иностранец»:

«[Диего] чувствовал себя одиноко среди враждебной толпы, одиноко с пластиковой сумкой в одной руке, где лежала половинка лосося, и сумкой с помидорами и апельсинами в другой.

---

<sup>692</sup> Во время встречи в Университете Поля Валери (Франция), в феврале 2011 года, Марко Турко отмечал все эти моменты и говорил о больших трудностях, с которыми он столкнулся при съемках «маленького фильма, наполненного страстью». Съемки начались в 2005 и закончились в 2009 г., с двухлетним перерывом. Фильм был показан на нескольких фестивалях, а также в университете Монпелье, но до сих пор не вышел в широкий прокат.

<sup>693</sup> В фильме Карло Маццакурати «Держать дистанцию» (2007) он играет тунисского механика Хасана, иммигрировавшего в Италию. В интервью Ахмед Хафиане описывает, как он снимался в фильме «Иностранка». См.: *Conversazione con Ahmed Hafiane. Nei panni dell'arabo in Italia, con onore // Cinemafrica. Africa e diaspora nel cinema. 3.11.2007, <http://www.cinemafrica.org/spip.php?article486>*

Так себя чувствуют иностранцы? Валид, кажется, ощущал себя вполне комфортно в Италии. Диего же, напротив, чувствовал, что он не на своем месте, и его мучил какой-то непонятный страх»<sup>694</sup>.

Смысл этой цитаты не очень ясен, и все перевернуто с ног на голову: по причине миграции итальянцы сейчас могут чувствовать себя «чужестранцами дома». Следуя за мировоззрением своего итальянского героя, Джанкарло де Катальдо погружает читателя в реальность рынка на площади Витторио в Риме, который очень похож на рынок на площади Порты Палаццо в Турине, снятый Марко Турко в «Иностранке». Этот рынок известен как самый большой рынок в Европе и рекомендуется для посещения туристам, оказавшимся в Турине<sup>695</sup>.

Рынок всегда был местом миграции во всех частях мира. Это место встречи; часто рынок имеет значение в экономическом смысле: люди начинают с торговли на рынке и только потом открывают собственный магазин<sup>696</sup>. Для коренных итальянцев может быть интересным опыт мультиэтнического рынка, где можно столкнуться с другой жизнью, не предпринимая длительных путешествий. И совсем не случайно, когда часть действия фильма проходит на арабском рынке, рядом с домом архитектора, который прожил там около 30 лет и ни разу не посетил этот рынок. Зритель наблюдает героя, погружающегося в атмосферу рынка и открывающего его.

Другая часть фильма имеет ту же функцию и является аналогом рыночных сцен, когда архитектор спустя 30 лет

---

<sup>694</sup> *De Cataldo, Gian Carlo. Il padre e lo straniero. Rome, 2004. P. 21.* Роман был опубликован в английском переводе под названием «The Father and the Stranger». N. Y., 2008.

<sup>695</sup> См., например: *L'Eco di Torino, 31.10.2010. <http://www.ecoditorino.org/porta-palazzo-torino-il-mercato-allaperto-piu-grande-deuropa-come-meta-turistica.htm>.* См. также короткие рассказы: *Porta palazzo mon amour. Naples, 2006 (первое издание 2003).*

<sup>696</sup> Этот феномен типичен для иммиграции. Ср. исследование, которое я провела в маленьком городке на северо-востоке Франции, насыщенном итальянскими мигрантами: *Felici I. Le marché de Villerupt, vivante et pittoresque illustration du brassage des populations // Terre d'accueil et de brassage des populations / Dir. par Francois Roth. Nancy, 2001. P. 287–299.*

возвращается в родной город. Тот же феномен работает наоборот, влияя на характер героя в его родной стране: чтобы показать близость и отдаленность, камера следует за архитектором, направляющимся в такси в медину Марракеша к знаменитой площади Джемаа эль-Фна, проезжая мимо современных улиц и авеню. Зритель вместе с главным героем чувствует, что он дома и в то же самое время в другом мире.

### **Проституция, метафора социальных взаимоотношений.**

В этом фильме чувство отчужденности возникает не только в определенных местах, но и при встрече людей. Зритель задается вопросом: кто итальянец, а кто чужестранец? В картине много ситуаций, в которых итальянцы могут контактировать с мигрантами: коллеги архитектора (мужчина и женщина), владелец бара, в котором встречаются герои фильма, полицейский миграционного отдела (которого нет в романе) и клиенты Амины.

Клиенты Амины в фильме потенциально представляют собой наиболее частый случай контактов между итальянцами и мигрантами. В Италии до 9 миллионов человек (в основном мужчины) прибегают к услугам проститутки<sup>697</sup>. Но и в фильме<sup>698</sup>, и в романе Тауфика проституция – это только фон. Писатель собрал сведения о марокканской женщине, которую обстоятельства толкнули к занятию проституцией. История этой женщины, которая легла в основу образа Амины, соответствует социальной реальности: из 50 000 или 70 000 проституток в Италии 15 000–25 000 – иностранки, главным образом из Нигерии или Восточной Европы. Марокко отнюдь не поставляет большое число проституток в Италию.

---

<sup>697</sup> Цифры очень приблизительные. Эти данные были опубликованы в одной итальянской газете. См.: *Prostituzione in Italia. Ecco i numeri // La Repubblica.it*, 21.12.2002: <http://www.repubblica.it/online/politica/casechiuse/schedadue/schedadue.html>

<sup>698</sup> Но тема проституции является основной в последнем фильме Марко Турко (*In altri tempi*, 2013).

В соответствии с этой социальной действительностью, даже если десятилетиями слово мужского рода «марокканец» использовалось уничижительно для обозначения человека, выглядящего как неитальянец или неевропеец, слово женского рода «марокканка» не содержит такой негативной коннотации. В Италии негативные коннотации применимы в основном к чернокожим женщинам, как это очень хорошо показано писателем Игиаба Шего в ее первом романе:

«Больше всего в жизни я ненавижу банальность. [...] В сознании итальянцев черная женщина занимала совершенно определенное положение, начиная с верхушки и заканчивая самыми грязными трущобами. В лучшем случае черная женщина могла быть суул-певица, джазовая певица, олимпийский атлет или яркая модель... В худшем случае мы – падшие женщины, жадные до денег, продающие себя за пару грязных долларов»<sup>699</sup>.

Если итальянское коллективное сознание женщины не отводит иммигрантке из Марокко определенного места в обществе, то в Марокко их воспринимают совершенно иначе: любой мужчина, уехавший из страны, считается студентом, а одинокая женщина, покинувшая родину, – всего лишь проституткой. Марокканская пресса время от времени отражает полемику, в частности, со странами Персидского залива, где низкокачественные телевизионные программы поддерживают эти стереотипы<sup>700</sup>. Нельзя отрицать того факта, что в сексуальном туризме репутация Марокко основывается на тревожных показателях, которые подтверждены Фондом Хасана II, курирующего вопросы проживания марокканцев за границей. Фонд опубликовал данные марокканской миграции: «В ОАЭ около 70% из 13 000 мигрантов являются женщинами, и половина из них работают проститутками»<sup>701</sup>.

<sup>699</sup> Igiaba Scego. Rhoda. Rome, 2004.

<sup>700</sup> См., например: Houdaifa H. Prostitution, sorcellerie, une bien piètre image de la femme marocaine...// 20.09.2010: <http://www.lavieeco.com/news/societe/prostitution-sorcellerie-une-bien-pietre-image-de-la-femme-marocaine...-17540.html>

<sup>701</sup> Та же ситуация и в Саудовской Аравии (28 000 марокканских мигрантов). Данные взяты из статьи Ибрагима Конне, опубликованной 2 марта 2009 на сайте yabiladi.com (на французском языке) для марокканцев всего мира: <http://www.yabiladi.com/article-societe-3064.html>.

Страны, в которых проституция усиливается из-за бедности и неграмотности, подогреваемых правительством и коррупцией, а также из-за некоторых форм туризма, часто порицаются. Напротив, незначительная критика высказывается в отношении богатых стран (в данном случае стран Запада и Ближнего Востока), из которых происходит большая часть клиентуры. На интернет-форумах<sup>702</sup> искатели сексуальных приключений могут даже обмениваться адресами баров и отелей в Марокко, где проституция запрещена законом и грозит тюремным заключением. Это ставит клеймо на проститутку, но не на ее клиента, который объясняет (или создает) феномен проституции.

Марко Турко в своем изображении проститутки следует кинематографической традиции, имеющей длинную историю: Амина следует Франческе в эпизоде из *"Païsa"* (Росселини, 1946), который происходит в Риме, или Кабирии (у Феллини, *«Ночи Кабирии»*, 1957<sup>703</sup>). Мы также помним героиню фильма *«Большая война»* (1959) Моничелли, героинь фильмов Пьетранджели, Пазолини и Висконти, снятых в 1960 г. (*«Адуя и ее товарки»*, *«Мама Рома»* и *«Рокко и его братья»* с персонажем Надя). Есть другие фильмы, в которых проститутки заперты в борделях: *«Ла Виачча»* (Болоньини, 1961), *«Рим»* (Феллини, 1972), *«Фильм о любви и анархии»* (Лина Вертмюллер, 1973). Я привожу только примеры из итальянского кинематографа, в то время как проституция – это один из пристальных объектов внимания мирового кинематографа. Начиная с Георга Пабста и заканчивая Эрихом фон Штрогеймом, Жаном Ренуаром, Максом Офюльсом, Райнером Вернером Фасбиндером, Билли Уайльдером, Кендзи Мицогучи и Мартином Скорсезе, список можно продолжать до бесконечности и сюда можно отнести также другие сферы творчества (живопись<sup>704</sup>, фотография, театр, опера, мюзиклы).

---

<sup>702</sup> Относительно анализа данных интернет-форумов см.: *Ordioni N. Une analyse postcoloniale du tourisme sexuel // Oublier les colonies / Dir. par Isabelle Felici & Jean-Charles Vegliante. P., 2011. P. 323–336.*

<sup>703</sup> Феллини, между прочим, выводит проститутку в фильме *«Рим»* (1972).

<sup>704</sup> Или живопись и кинематограф. К примеру, сцена в фильме **326** *«Senso»* (1954), в которой Висконти отталкивается от картины Телемако

Небольшое количество примеров из итальянской кинематографии, рассмотренных под углом проблемы проституции, напоминают нам, что фильм Марко Турко заставляет чувствовать зрителя «дома» в некотором смысле. Эти картины знакомы ему и представляют зашифрованное обращение к его воображению. Феллини любит изображать проститутку, ждущую трамвай («Ночи Кабирии», «Рим»), этот же образ мы видим в фильмах «Адуя и ее товарки» Пьетранджели и «Иностранка». Также часто изображается «танец» в машине клиента (Феллини, Пьетранджели, Марко Турко). Клиент большей частью скрыт, поскольку его закрывает окно машины. Сделка, кажется, заключается с машиной, а не с женщиной, который спрятался внутри ее, как это мы видим в многочисленных фильмах и опять же в «Иностранке».

Кадры в фильме, в которых главный герой погружается в мир проституции, в самом романе отсутствуют. Они отражают неспособность Амины преодолеть невидимый барьер, появившийся скорее в результате ее социального статуса, нежели ее происхождения. Ее уносит водоворот отношений «подчиненный – доминирующий». Для Марко Турко, как и для Жана-Люка Годара после Кенджи Мицогучи, проституция могла бы быть «метафорой социальных взаимоотношений в целом».<sup>705</sup> Амина, подобно Франческе, Кабирии, Наде, Адуе, Маме Рома и Весне (Карло Маццакурати, «Весна на велосипеде», 1996) и Наде (Ивано де Маттео, «Красивые люди», 2009) – все они, итальянки или иностранки, вынуждают общество взглянуть на свои противоречия и лицемерие. Происхождение Амины всего лишь дополнительное обстоятельство, и оно имеет свою вербальную функцию. По сути, если Амина побеждена, то это с социальной точки зрения: она на стороне тех, кого общество эксплуатирует, не оставляя им надежды. Финал практически всегда оставляет ощущение безнадежности: нет никакого спасения для токийской проститутки в фильме «Улица стыда» (Мицогучи, 1956),

---

Синьорини «Утренний туалет» (1898), изобразившего проститутку в борделе. См. *Campano L. Iconografia dei Vinti // Camillo Boito e il sistema delle arti. Dallo storicismo ottocentesco al melodrama cinematografico di Luchino Visconti / Ed. by Giacomo Agosti & Costanza Mangione. Padova, 2002. P. 153.*

<sup>705</sup> *Bergala A. Godard au travail. P., 2006. P. 102.*

нет спасения для Адуи, даже если ее судьба не так трагична, как судьба Нади (Висконти) или Мамы Рома (Пазолини). И для Амины тоже нет спасения.

Марко Турко выбирает финал, совершенно отличный от книжной версии Тауфика. Вместо сказочно-медицинского воздействия, которым характеризуется эта часть романа, не самая удачная (только читатель, выживший из ума, или просто недоброжелательный, может судить роман по его окончанию), Марко Турко использует серый и ужасный фон изолятора, где находятся задержанные нелегальные иммигранты. Улыбки и счастье снова быть вместе не могут заставить забыть, что два любящих друг друга человека, Амина и Нагиб, заперты здесь. Даже если более оптимистичные зрители, вдохновленные утешающим голосом Наташи Атлас, и могут поверить в то, что для Амины опасность миновала, очевидно, что многие другие люди останутся по ту сторону ограды.

### **Игра в идентичность**

Заключительный кадр уже подразумевался в третьей части фильма, когда история достигает своего поворотного пункта и полностью вытекает из сюжетной линии романа. Амину арестовывают во время обычного полицейского захвата, ее допрашивают, а данные вносят в полицейскую картотеку. Кадр в полицейском участке ключевой. Проходит несколько минут, пока зритель осознает безнадежность ситуации: женщина-офицер с приятным и красивым голосом подвергает Амину обычному бюрократическому допросу, за кадром, на экране она показана, когда вносят в таблицу данных информацию, когда ее регистрируют, снимают отпечатки пальцев. Постепенно экран темнеет: остается только маленькая фигурка Амины под мраморной доской, на которой написано: «Все равны перед законом». Таким образом, Амина уже заклеена и обрела идентичность, которая ставит на ней печать изгнания.

**328** Архитектор тоже играет в идентичность: в романе Тауфика он остается анонимным, но в фильме у него появляется имя,

Нагиб, фамилия и даже визитная карточка. Стоп-кадр позволяет зрителю прочитать: архитектор Нагиб Менрауи (и заметить, что надпись сделана с учетом египетского, а не марокканского произношения).

И снова раскрывшаяся идентичность приводит к неожиданному повороту, которого нет в самом романе: пока архитектор пытается найти исчезнувшую Амину, их истории снова пересекаются в результате звонка полицейского, арестовавшего Амину. С этого момента события разворачиваются в убыстренном темпе. Больше нет ретроспективных кадров: зритель находится в том же времени, что и главные герои. Игра не прекращается для архитектора: единственное, что он может сделать, чтобы попасть в изолятор, – это отказаться от своей собственной идентичности. У него больше нет имени, только лицо человека, который родился где-то в другом месте.

У Нагиба нет выбора. Если бы он продолжил игру, он потерял бы ориентацию. На него навешено столько ярлыков, что даже для себя самого он уже потерян. Для коллеги, влюбленной в него, он араб; для кучки парней, на которых ночью можно наткнуться в темном уголке, он – *“marocchino di merda”* («дерьмовый марокканец»), несмотря на кашемировый шарф, которым он всегда повязывает шею; а для молодой марокканки он итальянец. Амина упрекает его в том, что он забыл родной язык, что он ведет себя как итальянец. Она заставляет его признать единственно разумное основание, исходя из которого он может преодолеть моральные и социальные препятствия, мешающие ему быть с ней: «есть только одна вещь, в которой я уверен: это то, что я родился не здесь». До того, как он пришел к этому заключению, Амина видит его иностранцем, говоря о том, что делало их ближе друг к другу: к примеру, почтовая открытка, которую она замечает в его роскошной квартире. Зритель видит открытку мельком, и благодаря стоп-кадру замечает на ней мечеть Аль-Акса в Иерусалиме и несколько слов, написанных на арабском.

Эти мелочи свидетельствуют о поиске режиссером аутентичности. Даже в диалогах Марко Турко обращает внимание на лингвистический аспект. Играющая Амину голландская актриса

Калтум Буфангача – марокканского происхождения, и ее произношение аутентично. Даже туниское произношение Ахмеда Хафиана, которое создает необходимую дистанцию, продиктованную его ролью, весьма правдоподобно, особенно когда он спустя тридцать лет возвращается в Марокко и вновь встречается со своей семьей: они поражены тем, как он изменился, даже самой манерой говорить. Этот лингвистический аспект выполняет две функции: психологическую и нарративную. Это хорошо заметно в эпизоде, в котором изображена встреча Амины и Нагиба в одном шикарном туринском ресторане:

Амина: *ана смити Амина*<sup>706</sup> [Меня зовут Амина].

Нагиб: Красивое имя.

Амина: *ма ткалми ал-арабия?* [Ты не говоришь по-арабски?]

Нагиб: Я не понимаю твоего диалекта.

Амина: *дариджа! Ана нткалем л-'арабия ал-фосха. Ана кари'а.* [Диалект! Я говорю на литературном арабском языке. Умею читать и писать].

Нагиб: Послушай, я здесь уже около тридцати лет и не общаюсь с арабами. Мой язык – итальянский.

Непонимание Нагиба обусловлено скорее нежеланием говорить на арабском, нежели сложностями в понимании произношения Амины.<sup>707</sup>

---

<sup>706</sup> Слова, выделенные курсивом, произносятся на марокканском диалекте. Архитектор отвечает на итальянском. В отрывке представлена транскрипция и перевод отрывка саундтрека.

<sup>707</sup> В романе лингвистические трудности, возникающие между ближневосточным персонажем и марокканкой, абсолютно правдоподобны. Невероятно, чтобы марокканец в семидесятые годы уехал в Италию и стал там архитектором. В те времена многие марокканские студенты получали гранты и уезжали в англо- или франкоязычные страны, но не в Италию.

### Многонациональные итальянцы

Главные итальянские персонажи, встречающиеся в фильме, очень дружелюбно настроены в отношении иностранцев и иммигрантов. В отличие от других представлений явления миграции в Италии, «Иностранка» не содержит отрицания<sup>708</sup>. Марко Турко решил изобразить гостеприимную и человечную Италию. Эта сторона современной Италии так же аутентична, как и ксенофобские обычаи, часто упоминаемые в средствах массовой информации<sup>709</sup>.

Итальянские персонажи Марко Турко, будучи непредвзятыми, все же не свободны от стереотипов и предрассудков. С горем пополам они признают свои предрассудки. Упомянутая коллега архитектора, вероятно, видит в Нагибе араба-любовника, вызывающего фантазии и мечты<sup>710</sup>; другой его коллега (благодаря которому произошла встреча между Аминой и архитектором, и который в романе был не итальянцем, а соотечественником главного героя) жаждет эротической экзотики и, имея жену-бразильянку, постоянно ищет нового «культурного» опыта для того, чтобы удовлетворить свое неумеренное либидо.

Два других итальянских персонажа, владелец бара и женщина-полицейский, были придуманы специально для фильма

<sup>708</sup> Среди фильмов, которые описывают и осуждают проявление ксенофобии, можно упомянуть "Pummaro" (Michele Placido, 1990), "La giusta distanza" (Carlo Mazzacurati, 2007), "Terraferma" (Emanuele Crialesi, 2012). См. антологию Сони Чинчинелли, посвященную фильмам о миграции в Италии: *Senza frontier, l'immigrazione nel cinema italiano*. Rome, 2012 (1 изд., 2009).

<sup>709</sup> Следует отметить, что ксенофобия в некотором смысле была институализирована в Италии правительством Сильвио Берлускони. Неприятным примером этого является отношение бывшего министра, проявившееся во время митинга перед марокканским консульством в Милане: <http://www.c6.tv/video/8552-borghезio-spacciano-sporcano-il-cosolato-marocchino-va-spostato-gli-immigrati-fa-di-ogni-erba-un-fascio>

<sup>710</sup> Образцы арабских любовников можно найти в современной итальянской литературе: *Campo R. Lezioni di Arabo*. Milan, 2010 (действие происходит в Париже), а также что-то вроде пародии (*Lakhous A. Clash of Civilizations Over an Elevator in Piazza Vittorio*. N. Y., 2008), в которой события представлены с точки зрения Стефании, подруги Амедео/Ахмеда.

и в самом романе отсутствуют. Их роль в фильме – рассказать историю главных героев. Они также символизируют возможность уничтожения наших привычных и обычных ментальных границ. Именно владелец бара, итальянец, помог Нагибу найти следы Амины. Нагиб впервые встречается с ним после долгих скитаний по рынку Порто Палаццо, в этом «другом мире», таком близком и таком далеком, в баре, в котором много марокканцев. Нагиб, как и зритель, удивлен, что в таком месте нет иностранцев:

Нагиб: Но ты итальянец!

Владелец бара: Моя жена родом из Касабланки, а я мусульманин. Этого достаточно?

Нагиб: Конечно, простите! Мне очень жаль.

Другие границы исчезают благодаря женщине-полицейскому, которую играет Соня Бергамашо. Допрос Амины – это своего рода головоломка, в которой соединены различные фрагменты. Обратные кадры и та же история, рассказанная с точки зрения Нагиба, превращают это тяжелое испытание в дружеский обмен шутками. Две молодые женщины делятся опытом и надеждами любви и материнства. Допустимое соучастие было на грани законности: Амина на некоторое время осталась одна. Она понимает, что есть возможность спастись, даже если весь эпизод неоднозначен. Тем не менее не остается никаких сомнений насчет Нагиба и соучастия женщины-полицейского, когда архитектор умудряется попасть в изолятор, чтобы встретиться там Амину, и его депортации из Италии.

Женщина-полицейский (Соня Бергамашо) соперничает Амине – иностранке, у которой нет документов, но которая вызывает сочувствие у нее как у женщины. Эти два персонажа будто сливаются вместе. Это можно заметить в повторе при разных обстоятельствах одного и того же диалога:

– Я всего лишь выполняю свою работу.

– Это дерьмовая работа!

Выражение «дерьмовая работа» впервые произносится Аминой при допросе и затем повторяется в следующей сцене уже самой женщиной-полицейским в разговоре со своей

начальницей. Она использует те же слова, которые ранее Амина выкрикнула ей в лицо. Этот повторный диалог усиливает ощущение (для зрителя), что любые границы – это всего лишь условность. Реальные или ментальные границы приводят к одному результату – остановке процесса освобождения.

Амина «заражает» другую женщину, которая становится способной воспринять точку зрения другого, действовать и чувствовать в соответствии с другим «уставом». Амина в свою очередь сама «заражена» итальянской женщиной, к примеру, манерой одеваться или прической. Два эпизода в ресторане, как и два упомянутых эпизода на рынке, говорят о том, что знание чужого «устава» достаточно для отказа от реакции отрицания, раствориться в окружении, найти правильное место, другими словами, быть (не только чувствовать себя) дома. Эти эпизоды также акцентируют, хотя неадекватно (более элегантно платье, чем обычно) смысл борьбы Амины за освобождение, борьбы, которую она начала еще ребенком, когда вынуждена была снять платок в силу социальных, а не религиозных причин. Борьба, которая замедлила свой темп, так как Амина не может найти себе опору. Так она как женщина обретает универсальное значение. По сути, в фильме у Амины есть в Марокко двойник, который представлен младшей сестрой Нагиба, которая, в отличие от многих юных марокканок, «не предназначена для эмиграции»<sup>711</sup>. Напротив, она полна решимости добиться, с платком на голове или без него<sup>712</sup>, абсолютной независимости от кого-либо. Благодаря сопротивлению многочисленных женщин вроде Амины она чувствует в себе достаточно сил найти свой собственный путь освобождения от любого типа давления.

---

<sup>711</sup> Выражение "Tagliato per l'esilio" (предназначенный для эмиграции) – это название небольшой работы Карима Метрефа (*Metref K. Tagliati per l'esilio. Naples, 2008*).

<sup>712</sup> Американская писательница марокканского происхождения включает свой анализ дискуссии, развернувшейся во Франции вокруг головного платка (не паранджи), парфразой знаменитой фразы: «Я не одобряю ношение головного платка, но за право женщины носить его я готова пожертвовать своей жизнью» (*Lalami L. Beyond the Veil // The Nation. N.Y., 10.12.2007*). <http://www.thenation.com/article/beyond-veil>

## **ОРИЕНТАЛИЗМ vs. ОРИЕНТАЛИСТИКА**

---

Фильм призывает к уничтожению внутренних барьеров посредством выявления универсальной значимости главной героини Амины, игр, разворачивающихся относительно происхождения и национальности, саундтрека, вобравшего в себя различные музыкальные традиции. По сути, фильм выражает протест против изгнания и отстаивает взаимопонимание.

*Перевод с английского Рузаны Псху*

# ОРИЕНТАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

---

Дастин Дж. Бёрд

## НИЦШЕАНСКАЯ ПЕРЕОЦЕНКА ИСЛАМА: ПОСЛЕДСТВИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОРИЕНТАЛИЗМА

В статье предложено исследование влияния философии религии Фридриха Ницше, в особенности его взглядов на ислам и мусульманство, на исламскую политику Третьего рейха. Из научно-популярной ориенталистской литературы колониальной эпохи Ницше вынес представление о том, что у ислама нет сходства с христианством, особенно в сфере общественной этики. Он считал ислам «мужской», агрессивной и «жизнеутверждающей» религией, подходившей Европе больше, чем христианство. В свою очередь Гитлер усвоил взгляды Ницше на ислам, грезя о том, как в будущем германский ислам станет несокрушимой силой во всем мире. Ницшеанское восприятие ислама Гитлером привело последнего к убеждению в том, что мусульмане разделяют антисемитизм Третьего рейха, что стало причиной его дружелюбного отношения к ним.

Говорят, существовал автомат, умевший выигрывать любую партию в шахматы, реагируя на каждое движение противника ответным ходом. Он был сделан в виде куклы в турецком одеянии с кальяном во рту, сидевшей перед шахматной доской на большом столе. Множество зеркал, установленных рядом с ней, создавали иллюзию, что стол прозрачный и под ним никого нет. В действительности внутри сидел маленький горбун, мастерски игравший в шахматы и управлявший рукой

куклы с помощью веревочек, как марионеткой. Можно представить философский аналог этому изобретению. Кукла по имени «исторический материализм» должна была побеждать всегда и всюду. Она легко может подойти каждому, если будет выполнять функции теологии, которая на сегодняшний день, как мы знаем, стала настолько мудрой, что практически исчезла из виду.

Приведенная выше метафора взята из «Философии истории» современника и непримиримого противника Третьего рейха Вальтера Беньямина. В нашем обсуждении философского ориентализма мне хотелось бы привлечь внимание читателя к двум положениям Беньямина. Во-первых, к тому, что в эпоху Ницше и последовавшего за ней Третьего рейха теология или религия в западной Европе стала настолько одиозной и отвратительной, что была вынуждена скрываться под маской исторического материализма. Это убеждение Ницше разделяет вместе с Айн Рэнд и Гитлером, усмотревшими в морали христианства и большевизма/марксизма рабскую озабоченность слабыми, то есть теми, кто заслуживает не заботы, но осуждения. Во-вторых, Беньямин представляет некую революционную теологию в образе турка. Для Ницше и многих из его соотечественников-ориенталистов турок воплощал мусульманина как такового. Они полагали, что для христианской и в целом европейской цивилизации нет большей исторической угрозы, нежели агрессивная экспансия Османской/Исламской империи. Теология, как исламская, так и христианская, укорененная в профетической озабоченности страданиями масс, «стада», по выражению Ницше, представляет собой глубокий источник мотивации постоянной борьбы против обладающих властью, безжалостных и рабовладельцев, феодалов и буржуазного правящего класса человеческой истории. Буржуазная европейская цивилизация остро чувствовала угрозу, проистекавшую для нее от исторического материализма, смешанного с исламом; по Европе действительно бродил призрак, но он был много хуже светского коммунизма.

## Ислам Ницше

Вряд ли что-то доставило бы Ницше большее удовольствие, чем зрелище того, как исламское движение грозит низвергнуть альянс ненавистной буржуазии и христианства в Европе XIX столетия. Но к исламу его концепция имела мало отношения. Его понимание ислама было результатом некритического прочтения ориенталистских описаний мусульманского мира и исламской традиции<sup>713</sup>. Ницше не заметил ключевых ценностей ислама и особенностей исламской традиции, относившихся к деятельности пророка Мухаммада, его сподвижников и праведных халифов, а также потомков Мухаммада (араб. *ахл ал-байт*), поскольку они обычно упускались или искажались современной ему ориенталистской литературой. Из стихов, написанных Ницше о мусульманах, Ближнем Востоке и Мухаммаде, совершенно ясно, что у него сложилось эссенциалистское представление об исламе, лишенное какой-либо конкретики. В сознании провозгласившего себя Антихристианином философа это было лишь отвлеченное общее понятие, воплощение «Другого», но отнюдь не конкретная религиозная традиция со своей историей, героями и ценностями. Его понимание ислама говорит нам не столько о самом исламе, сколько об антагонистическом отношении Ницше к Европе, христианству и тому, что он называл «рабской моралью». По сути, восприятие Ницше исламской традиции тождественно тому, что философ Теодор Адорно называл «мыслью об идентичности»; Ницше сконструировал искусственное представление об исламе, исламских представлениях о себе и мусульманском сообществе (араб. *умма*), а также исторической памяти пророка Мухаммада. Говоря о Холокосте в своей «Негативной диалектике», Теодор Адорно отмечает, что «Освенцим подтвердил то, что философема *чистой идентичности*<sup>714</sup> приводит к смерти». В некотором смысле ницшеанская конструкция чисто эссенциалистской мусульманской идентичности представляет их в рамках данной единичности, которая

<sup>713</sup> Almond I. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. N. Y., 2007. P. 8.

<sup>714</sup> Закурсивлено автором. *Прим. перев.*

неистово отрицает каждый момент единичности – мусульмане при всем своем многообразии принимают облик единого мусульманина (нем. *der Muselmann*), равно как и евреи Европы заняли в его концепции образ иудея (нем. *der Juden*). Смерть, напоминая нам Адорно, является результатом такой концептуализации, поскольку подчиняет все моменты индивидуальной жизни эссенциалистско-единичному понятию. Все мельчайшие моменты, касающиеся ислама, микроуровень существования каждого верующего, стерты по причине жесткого внешнего навязывания ложной идентичности. Признавая ислам, Ницше рисовал его себе как противоположность христианства, создавая ошибочное представление об исламе как незаконном и неправильном для христиан «Другом», полностью отрицая любые общие корни исламского и христианского богословия, священной истории, этики и проч.

Для того чтобы не совершить вслед за Ницше той же серьезной ошибки, сведя сложный феномен исламской цивилизации к простому и однозначному понятию, нам необходимо исследовать характеристики, которые он приписывает религии, явленной в откровении пророку Мухаммаду ибн Абдаллаху. Но до того нам необходимо исследовать вопрос, почему Ницше так относился к исламу. Это объяснит, почему он пытается выявить сущность ислама, используя редукционистскую концепцию «позитивной семитской религии», как «Другого», находящегося в оппозиции к христианству.

### **Призыв Ницше к Европе**

В сочинении 1882 г. «Веселая наука» Ницше выводит безумца, заявившего о том, что «Бог умер и не воскреснет! И мы убили его!»<sup>715</sup>. По иронии судьбы этот безумец выведен в его трактате единственным здоровым человеком: торговцы смеются над ним, не понимая, что это именно они, то есть гражданское общество, убили Бога. В этот момент теологического

отчаяния безумец предсказывает кризис веры, который назревает в европейском обществе; эпоха секуляризма, с ее наукой, современным национализмом, атеизмом и рыночной экономикой, превратила существование Бога, связующее весь мир, в недоказуемое верование. Для Ницше вопрос состоит в том, как может человек продолжать верить в сострадательное, всезнающее и всемогущее существо перед лицом научного знания, постоянного ужаса и страданий человечества? Современность, если это что-то доказывает, есть безбожие мира, в котором ценности и принципы, основанные на религиозной морали, больше уже не имеют абсолютного значения, ценности и истины. Чтобы пояснить это, Хайдеггер объясняет тезис Ницше о смерти Бога следующим образом:

Понятие «Бог» во фразе «Бог мертв», если продумывать его по его сущности, замещает сверхчувственный мир идеалов, заключающих в себе цель жизни, что возвышается над самой же земной жизнью, и тем самым определяющих ее сверху и в известном смысле извне. Когда же начинает исчезать незамутненная, определяемая церковью вера в Бога, а в особенности ограничивается и оттесняется на задний план вероучение, богословие в его роли задающего меру объяснения сущего в целом, то в результате этого отнюдь не разрушается еще основополагающий строй, согласно которому земная, чувственная жизнь управляется целеполаганием, заходящим в сферу сверхчувственного»<sup>716</sup>.

Однако для Ницше то, что достойно сожаления, не может быть откровением; мир все еще должен найти спасение, но оно не должно было быть укоренено в эсхатологическом желании уйти от земной жизни. Человечество со всей своей жестокостью, хрупкостью, слабостью и естественной агрессивностью должно искать свой собственный путь, пробираясь сквозь грязь истории; человечество больше не может жить в надежде, что некое существо или событие вселенского масштаба спасет его от него самого – люди должны искать свой собственный способ жить

---

<sup>716</sup> Heidegger M. The Question Concerning Technology / Trans. by William Lovitt. N. Y., 1977. P. 64. См. рус. пер. в кн.: Вопросы философии. 1990, №7. С. 143–176.

в этом мире, в котором больше не ощущается присутствие Бога (греч. *parousia*, «присутствие Бога»). Ницше не только настаивает на том, что современная Европа признает недостаток Божественного провидения, но и на необходимости радикального разрыва со своим христианским прошлым и восстановления морали, укоренной в принципе «утверждения жизни», который признает присутствие и неизбежность *аристократического закона природы*.

В рамках глобального проекта по переоценке ценностей, связанных с христианской традицией, Ницше пишет свою последнюю работу «Антихрист. Проклятие христианству» (1988), в которой отмечает, что «нечего приукрашивать христианство – оно вело борьбу не на жизнь, а на смерть с высшим типом человека, оно предало анафеме все основные его инстинкты и извлекло из них зло – лукавого в чистом виде: сильный человек – типичный отверженец, «порочный» человек. Христианство, по его мнению, принимало сторону всего слабого, низкого, уродливого; свои идеалы оно составило по противоположности инстинктам сохранения жизни, жизни в силе»<sup>717</sup>.

Ницше понимал христианскую мораль, основанную на учении Иисуса из Назарета, как декаданс, извращающий природу человека, который, абстрагируясь от христианской идеологии, следовал бы голосу своих природных инстинктов. В этом случае именно превосходство хищника над жертвой могло бы привести к существованию сильного, преуспевающего и прекрасного сообщества людей. По воззрениям Ницше, природа естественным образом отсеивает слабых среди людей, так же, как она это делает в растительном и животном мире. «Сила власти», которая не подавлена христианским преклонением перед слабостью, добродетелью сострадания и самой идеей жертвы, нашла бы свое максимально полное выражение в сильном человеке, обладающем волей и интеллектом. Это не Божьи «избранники», которые будут спасены в кальвинистской теологии, а избранники благодаря своему таланту, природе и воле, которая поднимет

<sup>717</sup> Nietzsche F. The Anti-Christ: A Criticism of Christianity. N. Y., 2006. См. рус. пер. в кн.: Ницше Ф. Сумерки богов. М., 1990. С. 20. *Прим. перев.*

их над стадом в земном раю. Мораль могущественного, безжалостного, жестокого хищника истории – это «господская мораль», поскольку предполагает мужские добродетели власти, храбрости, борьбы и гедонистических наслаждений, и это социальный дарвинизм в чистом виде<sup>718</sup>. Тем не менее Ницше обвиняет христианство в искажении истинной природы человечества путем навязывания «рабской морали», морали, которая существует только для того, чтобы служить интересам стада, то есть тем людям, которые не обладают личной властью, доблестью и стремлением к процветанию. Стадо представляет собой сообщество бараноподобных людей, испытывающих острую необходимость в сильном вожаке, не способных думать самостоятельно, не умеющих обеспечить себя, лишенных каких-либо талантов к жизни, которые часто обращаются к религии как способу избежать своего жалкого существования.

По причине своей слабости, как физической, так и умственной, стадные люди «отреклись от свободы» и добровольно отождествились с безличной массой. Власть и безопасность стада – в массе, а благодаря таким религиям, как христианство, таким политическим структурам, как демократия, таким политическим философиям, как марксизм и ленинизм, стадо становится способным политически обессилить сильных духом людей и навязать им идеологию посредственности. Для Ницше великий кризис веры в Европе является подходящим случаем для внедрения господской морали в постхристианскую цивилизацию – дать Европе новую жизнь после смерти Бога. Конец христианства, принятие смерти Бога и упразднение христианской морали готовит почву для воскресения языческой морали, естественной морали. *Acta est fabula, plaudite!*<sup>719</sup>

Однако идеальная установка Ницше на переоценку европейской моральной системы не была полностью осуществлена; буржуазное общество номинально все еще оставалось христианским, формально все еще признавалось существование Бога и легитимность христианской морали, даже если усиливающаяся рыночная

---

<sup>718</sup> Richardson J. Nietzsche's New Darwinism. N. Y., 2004. P. 133–218.

<sup>719</sup> «Рукоплещите, комедия окончена» (лат). Прим. перев.

экономика не практиковала этого. Несмотря на то, что антихристианский призыв ознаменовал расцвет постхристианской эры, буржуазное общество не захотело отступить от религии, поскольку она дает возможность манипулировать четвертым сословием (пролетариатом), легитимизируя саму власть, как это было и в другие эпохи. Тем не менее для Ницше эта жалкая неспособность найти смелость отказаться от религии была слабым местом его философии. Великим разочарованием и источником негодования для Ницше было то, что современное европейское общество не может сбросить свой христианской багаж, при этом абсолютно неважно, насколько сильно эта религия повредила Европе и лишила ее присущей ей величественности. Не имеет значения, как часто буржуазное общество каждым своим словом, каждым своим поступком делало из Иисуса лжеца, они не пожелали отказаться от предлога, что они «христианское» общество. Ницше открыто сказал, от чего они отказались: от того, что Христос и новый капиталистический дух времени абсолютно не совместимы.

Несмотря на то, что Хайдеггер видел в Ницше наиболее религиозного из всех религиозно настроенных людей своего времени в Европе, его воображение часто захватывало другое понимание религии<sup>720</sup>. Ислам, другая мировая религия, послужила Ницше устрашающим образом «Другого», которого он заклинал терроризировать Европу. Если, прибегнув к метафоре, мы скажем, что Ницше хотел «философствовать с кувалдой» в руках, то ислам стал для него той теологической наковальней, к которой он пытался приковать европейскую чувствительность как религии, так и своей собственной истории. Ислам, призрак, который действительно преследовал Европу, стал одним из средств философского арсенала Ницше. Но почему Ницше приспособил на роль оппонента Европы религию пророка Мухаммада, разделяющую с иудаизмом и христианством одни и те же богословские корни и моральные принципы? Какие представления о «религии покорности [Богу]» (ислам) позволили Ницше поверить в то, что ислам абсолютно враждебен христианской морали?

---

<sup>720</sup> См.: *Heidegger M. The Question concerning Technology and other Essays*. N. Y., 1977.

**Обращаясь к истокам:  
ислам Ницше и ислам Мухаммада**

Как было сказано ранее, источники представлений Ницше об исламе могут находиться в ориенталистской литературе колониальной эпохи. Ориенталисты нередко понимали ислам как религию по природе своей насильственную, женоненавистническую, агрессивную, сладострастную, если не гедонистическую, иными словами, как религию, обладавшую всеми качествами, противоположными призыву к ненасилию и смирению в христианской благой вести. Ориенталисты нередко изображали ислам не только наиболее крайним еретическим проявлением христианства, но и его злым незаконным двойником, своего рода мусульманским Каином христианского Авеля. Ярая исламофобия дожила у некоторых ориенталистов до начала XXI столетия, когда после террористических атак 11 сентября 2001 г. в Америке была налажена целая индустрия производства антиисламской литературы. Ислам стал рассматриваться как сила, стоящая за убийством невинных американских граждан. Тем не менее, читая ориенталистскую литературу, Ницше почувствовал царивший в ней дух (нем. *Geist*) осуждения. Ислам был для ориенталистов не только привлекателен, но и опасен, деструктивен и презренен. Отклик таких настроений можно заметить в выступлении папы римского Бенедикта XVI в Регенсбурге в 2006 г., когда он процитировал характерное исламофобское высказывание византийского императора Мануила II Палеолога: «Покажите мне, что нового принес Мухаммад? Вы найдете у него только зло и варварство, вроде его повеления распространять проповедуемую им веру мечом».<sup>721</sup>

То, что ориенталисты презирали в исламе, Ницше принял и восхвалял как высшие по сравнению с христианскими и необходимые западному обществу устои. В ориенталистском сознании страх перед исламом приводит к ненависти в отношении мусульман, поскольку мусульмане завоевали не только христи-

---

<sup>721</sup> [http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf\\_files/srpski/godina5\\_broj2/martina%20ambrosini.pdf](http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina5_broj2/martina%20ambrosini.pdf)

анский Ближний Восток, это была экзистенциальная угроза всему христианскому миру, сохранявшаяся до эпохи Просвещения. Ориенталистский проект призван не только показать превосходство христианства, его теологии и цивилизации над мусульманским Востоком, но и возвестить христианскому миру об опасностях, которые несет с собой ислам. Именно поэтому в отношении «восточного» и, в частности, мусульманского мира в Западной Европе издавна укоренились дикие образы Востока в целом и мусульманского мира в частности. В его представлении Ближний Восток – мир чувственных желаний, сексуальной разнузданности и варварского женоненавистничества, всех наклонностей, что подавлены христианской моралью. Такой образ ислама, пусть и не имеющий ничего общего с действительностью, вызывал в Европе подспудное восхищение. Ненависть к собственной (христианско-буржуазной) традиции, заставившей отказаться от своего животного «я», была перенесена на тех, кто предположительно жил такой жизнью. Цивилизация, как христианская, так и буржуазная, в моральном отношении была права, но она не допускала свободного выражения всех аспектов человеческой жизни. Буржуазное христианство представляло собой гиперактивное «сверх-я», и ориентализм ненавидел мусульман за это.

Присущее европейскому массовому сознанию негативное отрицание ислама послужило причиной влечения Ницше к религии. Ориенталистская литература его времени, изображающая ислам как религию, избравшую право сильного навязать свою волю слабым массам, погрязшим в гедонистических излишествах, манила Ницше и дала ему необходимый интеллектуальный материал, из которого он вылепил свой собственный образ ислама.

Ницше сочинил идеал религии, противостоящей женственной слабости и стадной природе христианства. Его версия ислама, очищенная от авраамических параллелей с христианством, была чистейшей абстракцией. Исламу Ницше были присущи: 1) маскулинность, означавшая отказ от сострадания и жалости к слабым, 2) право сильного властвовать над слабым, 3) воинская этика и 4) утверждение жизненности, символом чего для него служил Дионис (Вакх) – бог вина, любви и музыки.

Для Ницше ислам по существу отрицает женственность, присущую христианству, иными словами, отрицает утвержденное христианством благородство страдающего индивида, ценность всей жизни, достоинство всех человеческих существ, больных, слабых, мертвых. Ницше рассматривает эту заботу о тех, кто не заслуживает заботы, как слабость христианства, которая из ничтожного делает ценность, а из извращенной природы – добродетель: в естественном мире слабый должен погибнуть, в то время как христианская эсхатология искажает это требование, утверждая, что «последние будут первыми, а первые – последними» (Мф, 20:16). Именно слабые и нищие наследуют землю, а богатые и сильные уже сейчас вознаграждены, и это их единственное воздаяние. Для Ницше это – не что иное, как желание бессильного, проекция их сокровенных желаний взять реванш над сильными.

Поскольку обездоленные и слабые не могут взять реванш в земной жизни, то надеются получить его в жизни загробной. В этом отношении христианство утешает слабых и беспомощных, привлекая их ложными, по мнению Ницше, надеждами на вечную жизнь, в которой их ненависть к одаренным, талантливым, преуспевающим и сильным будет уравновешена существом более талантливым, могущественным и изобилующим добродетелями, самим Богом. Бог стоит на стороне слабых, как учит Евангелие, но в человеческой истории природа стоит на стороне сильных. Для Ницше эсхатологические надежды христианства на искупление и избавление от природы и истории – не что иное, как бесплодные утешительные мечтания: они дают несчастным верующим надежду на то, что убийцы, насильники, угнетатели не восторжествуют над своими невинными жертвами и подлинная справедливость будет восстановлена в будущей жизни.

Понимание Ницше ислама прямо соответствует его оценке декадентской сущности христианской морали. Ницше ошибочно полагал, что ислам предпочитает мужественность, не обращая внимания на жертвы, но прославляя силу и стойкость победителя. Его понимание ислама включало в себя идею завоевательной энергии, доминирования и воинской этики, без какого бы то

ни было сочувствия и милосердия Божия, призывом к которым начинается каждая сура Корана<sup>722</sup>. Действительно, в отдельные периоды своей истории мусульманские общества были пропитаны военными ценностями и с успехом вели вооруженную борьбу с иноверцами. Но при этом военная экспансия не опиралась на постулаты Корана и пример Мухаммада и первых мусульман, запечатленный в сунне Пророка. Недопустимым анахронизмом было бы представлять Мухаммада презиравшим слабых шовинистом. Многочисленные примеры из хадисов говорят о его заботе о сиротах, вдовах, рабах и невинных жертвах раннего мусульманского сообщества. Для постоянного воспроизводства исламофобии всегда было важно представить Мухаммада воплощением чистого зла. Для мусульманской же традиции и мусульманского сообщества он был и остается совершенным человеком (араб. *ал-инсан ал-камил*), демонстрирующим величайшее сочувствие в отношении тех, кто оказался на обочине истории. Для мусульман Мухаммад является образцом для подражания, наилучшим примером таких добродетелей, как соучастие, милосердие, справедливость и жалость.

Ницше не смог признать, что ислам, наряду с христианством, обладает внутренне присущей негативностью. В основе обеих традиций, христианской и исламской, лежит стремление к отрицанию метафизики того, что является причиной: несправедливое, деспотическое, неравноправное и низменное существование классового неравенства, расового превосходства, женоненавистничества, лежащих в самом сердце аристократического закона природы. Смысл этого связан не с примирением верующего с несправедливым и жестоким миром, но скорее с тем, чтобы обострить страдания человека в этой жизни, превратить его в чужестранца в этом мире и заставить отказаться от его голгофической истории (Ср.: Коран 42:42; Римл. 12:2). Достаточно вспомнить последнюю проповедь Мухаммада, чтобы почувствовать привкус радикального эгалитаризма и приверженность равенству и социальной справедливости:

<sup>722</sup> Увлечшись опровержением ориенталистских заблуждений Ницше, автор допускает здесь фактическую ошибку. Не все суры Корана имеют перед собой *басмалу*.

«Человечество происходит от Адама и Евы. Араб не выше неараба, равно как и неараб не выше араба; белые не выше черных, черые не выше белых; существует только одно превосходство в набожности и добродетели. Знай, что каждый мусульманин – это брат любому другому мусульманину и что мусульмане – это единственное братство. Нет ничего законного для мусульманина, что принадлежало бы другому, до тех пор, пока оно не будет отдано свободно и добровольно. Следовательно, не будь несправедлив»<sup>723</sup>.

Параллельные места несложно обнаружить в ранней христианской традиции. Не нужно вчитываться в Священное Писание христиан, чтобы обнаружить в нем пророческие изречения, выражаясь языком Ницше, «рабскую мораль»:

«Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся [на вас]. Богатство ваше сгнило и ваши одежды изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни. Вот плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет; и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа. Вы роскошествовали на земле и наслаждались; напители сердца ваши, как бы на день заклания» (Иак, 5:1–5).

Обе традиции зародились первоначально как критика политико-экономической ситуации на Ближнем Востоке, легитимизированной языческими жрецами в Аравии и иудейским священством, сотрудничавшими с оккупантами и защищавшими интересы правящей верхушки, на корню пресекающими всякую попытку освобождения. Ситуация эта напоминает противостояние между церковными консерваторами и новаторами в сфере теологии в Новое и Новейшее время. С исламской и христианской точек зрения, и Мухаммад, и Иисус отрицали «позитивную религию», любую религиозную традицию, которая поддерживает или легитимизирует status quo и все связанные с ним несправедливости. С точки зрения критического богословия, позитивная религия примиряет индивида с ужасами и

---

<sup>723</sup> Emerick Y. Muhammad. Indianapolis, 2002. P. 286.

страданиями этого мира, другими словами, с классовой борьбой, гендерными проблемами, войнами, нищетой и т.д. Как в свое время объяснил Маркс, заимствовав эту идею у Гегеля, а тот – у Канта, религия не просто утешает обиженных в этом несправедливом мире, но она также может обострить сознание этого или наоборот, притупить. Пророческая вера, то есть религия, которая превращает индивида в неприспособленного к этому миру человека, является религией, выражающей свою негативность. В то время как религия, которая учит мирно переносить страдания от рук своих угнетателей, есть не что иное, как опиум для народа, о чем предупреждал Маркс.

Равным образом, религии пророков могут обращаться в свою противоположность и становиться средством подавления, угнетения и защиты несправедливой власти. Религия любви, провозглашенная Христом, стала верой крестоносцев, а религия справедливости и сострадания, провозглашенная Мухаммадом, была переосмыслена организаторами терактов, совершенных 11 сентября 2001 г. Из процитированной выше работы Вальтера Беньямина вытекает, что не только теология может легитимизировать исторический материализм или обеспечить для него источник мотивации, но и исторический материализм однажды может превратиться в религию масс в своем противопоставлении господам, феодалам, аристократам и буржуазии. Как говорит Беньямин, негативность, внутренне присущая авраамическим религиям, очень часто преобразуется в позитивную идеологию, которая скрывает классовые, расовые, гендерные и национальные интересы. В экзистенциалистском вакууме значения гражданское общество породило человека потребляющего (лат. *homo consumens*): мир и индивидуума как товар, предмет потребления и рынок – способ бытия заменяется образом бытия как средства компенсации за уменьшение смысла капиталистического общества, определяемого фразой «Бог мертв»<sup>724</sup>. Более того, религия не может отказаться от социальности. Перед лицом бессмысленного общества, века и существования, где государственное устройство и экономика управляемы незащи-

щенной властью, эсхатологические мечтания могут стать нормой, как стремление к абсолютной справедливости в земном мире. Изменение земного мира, к чему призывает философ Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе»<sup>725</sup>, становится исключительным правом и обязанностью мессии, которого с нетерпением ждут. Но для пророческой религии ожидание недостаточно: необходимо развивать и привлекать форму радикальной теории и практики. Вальтер Беньямин справедливо отмечает, что «как любое предшествовавшее нам поколение, мы обладаем слабой мессианской силой, силой, к которой имеет претензии прошлое»<sup>726</sup>. Верующий, так же как и марксист, не может покориться эсхатологическим надеждам, но должен задействовать здоровую критику и революционную практику в этой жизни – «слабая мессианская сила», которой они обладают, должна быть задействована.

Ницше, по-видимому, упустил из виду, что ислам, как и христианство, по сути, выражает протест против сверхчеловеческого (нем. *Übermensch*) общества, отрицая право хищника убивать свою жертву. Обе религии обращены к угнетенным: нищим, убогим, сиротам, вдовам, больным, несчастным, всем тем, кого Ницше рассматривает как разновидности недочеловека (нем. *Untermensch*). Это социальное послание ислама столь часто умалчивалось в ориенталистской литературе, что мы с трудом можем обвинять Ницше в его незнании. Тем не менее, общие пророческие корни как христианства, так и ислама наделяют эти религии особой чертой – озабоченностью тяжелым положением и борьбой «недолюдей». Если в исламском мировоззрении и есть роль сильного, то это роль защитника и опоры угнетенных, подобно тому, как Аллах – защита и опора всего человечества, включая и *Übermenschen*. С точки зрения социального вероучения ислама, наиболее уязвимые люди в обществе – залог божественного, и власть имущие будут осуждены в Судный

---

<sup>725</sup> «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 4.

<sup>726</sup> Benjamin W. Illuminations: Essays and Reflections / Ed. by Hannah Arendt. N. Y., 2007. P. 254.

день в соответствии с тем, как они обращались с ними. Другими словами, бедные, голодные и обиженные природой и обществом являются испытанием для тех, кто может действовать от их имени. Следуют ли они образу Мухаммада и утверждают сострадание и милосердие в своем обществе, или они усиливают страдание, которое и так уже в избытке присутствует в человеческом обществе?

Кораническая концепция справедливости связана с принципом воздаяния (араб. *кисас*). По шариату мусульмане имеют право на месть или компенсацию за ту несправедливость, которая была совершена в отношении них. Но равным образом верно и то, что Мухаммад подвигал мусульман прощать тех, кто оказался неправ в их отношении, если их сердце позволяет им это сделать. Недаром Мухаммад простил жителей Мекки, которая была завоевана мусульманами в 630 г. В Коране сказано:

«О вы, которые уверовали! Предписано вам возмездие (*кисас*) за убитых – свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину. Если убийца прощен родственником убитого – своим братом по вере, – то убийце следует поступить достойным образом и уплатить достойный выкуп. Это – облегчение вам от вашего Господа и милость. А тому, кто преступит [эту заповедь] после разъяснения, – мучительная кара» (2:178).<sup>727</sup>

Возмещение в этом случае измеряется в соответствии с тем ущербом, который был нанесен злоумышленником; оно не может переступить границы справедливого наказания, соответственно жестокости самого преступления, поскольку иначе оно могло бы породить только еще одно преступление. Виновный имеет право ждать наказания в рамках справедливости. Прощение, когда есть полное право на воздаяние, не является качеством сверхчеловека; это свойство тех, кто отказался от «аристократического закона природы» как способа-бытия-в-мире.

Тем не менее, согласно Ницше, определять форму наказания – есть прерогатива сильного. Он определяет необходимость или предпочтительность наказания в соответствии со своими предпочтениями, даже применительно к тем, кто не совершил

никакого преступления, кроме того, что был недочеловеком; общество или индивид не имеют права ставить под вопрос мудрость наказания сверхчеловека. Это аристократический закон природы, который узаконивает действия сверхчеловека, а не законную концепцию справедливости преступления и наказания. Более того, именно воля сильного обеспечивает ему легитимность в его поступках, поскольку именно его воля позволяет ему преодолевать слабость, ограничения и порочность. Но если ницшеанская философия воли верна, то принцип возмездия, который ограничивает силу сильного, должен был бы интерпретироваться Ницше как несправедливое ограничение, накладываемое на сильного законной системой, которая отражает волю слабого, стада и недочеловеков. Просто принцип возмездия никогда не обсуждался в востоковедной литературе, которую он читал, а значит, это помешало ему создать более или менее адекватное представление об исламе. Ницше, по-видимому, совершенно не представлял себе, как ислам относится к насилию в обществе.

Непосредственный опыт и чтение текстов Писания сформировали представление Ницше о христианстве. В представлениях об исламе он руководствовался не Кораном или хадисами – у нас даже нет доказательств того, что он вообще был знаком с ними. Его источниками здесь были исключительно научно-популярные версии колониальной ориенталистской литературы. Совершенно произвольно он сравнивал идеалистические учения Иисуса и ранней церкви с конкретным опытом мусульманского мира; опытом, часто воплощавшим ценности, которые Ницше приписывал сверхчеловеку: мастерство в сражении, сила в обществе, индивидуализм, безразличие к слабым и обездоленным, волевое утверждение жизни. Возникает ощущение, что Ницше испытывал благоговейный трепет перед историей ислама, совершенно не сознавая того, что эта история часто вовсе не отражает сути религиозных основоположений ислама. Такая методологическая ошибка стала причиной столь положительного утверждения ислама со сторон Ницше, создавшего образ ислама как сверхчеловеческой силы против христианской немощи.

**Гитлеровская интерпретация ницшеанского ислама**

Наряду с Мартином Хайдеггером<sup>728</sup> Ницше считают философом, наиболее связанным с политической и моральной философией Третьего рейха. Однако Ницше никак не виноват в том, что его сестра Элизабет Фёрстер-Ницше сделала с его философским наследием; если сам Ницше был склонен к социал-дарвинизму, то она просто превратила его философию в подручную для фашизма идеологию<sup>729</sup>. Гитлер, поклонник Артура Шопенгауэра, скорее всего, никогда не изучал детально работы Ницше и, по меньшей мере, был поверхностно знаком с нацистской версией ницшеанской философии сверхчеловека, которая превратилась в теорию расового превосходства в отличие от превосходства воли; в нацистской Германии сверхчеловек был уже не индивидом, который смог возвыситься над ограничениями своего собственного бытия, разорвать цепи условной морали, которая препятствовала ему реализоваться в этом новом безбожном мире, а идеологией арийского и, в частности, германского *коллективного* расового превосходства. В нацистской версии ницшеанских работ индивид уже не находится в центре, сверхчеловеческой расой и нацией становится *немецкий народ*. В некотором смысле философия Ницше становится философским оправданием *национал-социалистической расовой политики*, несмотря на тот факт, что работы Ницше полны презрением ко всему германскому и антисемитскому, включая вагнеровский национализм и его обращение к тевтонской мифологии. Ницше открыто показал, что он полностью отрицает непримиримый антисемитизм своей сестры и ее мужа Бернарда Фёрстера, поскольку он основан на иррациональных и неисторических допущениях о еврейском народе. Более того, Ницше редко говорит что-либо хорошее о коллективном, поскольку всё, что связано

---

<sup>728</sup> *Farias V. Heidegger and Nazism. Philadelphia, 1989; Faye E. Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy. New Haven, 2009.*

<sup>729</sup> *Golomb J., Wistrich R.S. Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of Philosophy. Princeton, 2002. См. также: Diethel C. Nietzsche's Sister and the Will to Power: A Biography of Elizabeth Forster-Nietzsche. Chicago, 2003.*

с массой, представлялось ему выражением стадного чувства; его философия была напрямую связана с волей индивида, который торжествует над обстоятельствами, но отнюдь не с волей нации, рас или цивилизаций. Тем не менее благодаря умелому редактированию, компиляции и другим махинациям с текстами Ницше Третий рейх сумел преобразовать его философию в идеологию антисемитизма и прославления германской нации<sup>730</sup>.

Но одним аспектом философии Ницше, который Гитлер, кажется, заимствовал полностью, была его концепция исламской религии как «Другого» по отношению к христианству. Как и многие другие «правые», Гитлер увидел в большевизме светскую версию еврейской коллективистской морали. Несмотря на свой католицизм, Гитлер не мог не критиковать исторических и моральных связей христианства с иудаизмом, полагая, что христианство в прошлом играло в Римской империи роль, подобную большевизму; и христианство, и большевизм стремились к всеобщему равенству, при котором индивидуальное величие низводилось до уровня масс, подчинялось и подавлялось коллективной волей многочисленных посредственностей. Для Гитлера наиболее важным являлось осознание того, что христианство благодаря своей религиозной морали низвело величие германских народов до уровня евреев. Такое падение и порабощение великих слабыми является, по мнению Гитлера, общей характеристикой иудаизма, христианства и большевизма. Об этом ярко свидетельствуют его собственные высказывания. Например, в июле 1941 г. Гитлер отмечал: «Самым сильным ударом по человечеству стало возникновение христианства. Большевизм есть незаконное дитя христианства. И оба являются изобретением иудаизма. Преднамеренная ложь, присущая самой сути религии, была введена в мир христианством. Большевизм прибегает к такой же лжи, когда провозглашает свободу людей, в то время как в реальности просто стремится поработить их. В древности отношения между людьми и богами были основаны на инстинктивном уважении. То был мир, просвещенный идеей

<sup>730</sup> *Safranski R. Nietzsche: A Philosophical Biography. N. Y., 2002. P. 11, 13, 318.*

терпимости. Христианство стало первым верованием в мире, стремящимся к искоренению своих противников во имя любви. Его ключевым понятием является нетерпимость»<sup>731</sup>.

Повторяя идею Ницше об искажении и извращении христианством природной силы индивидов ради благополучия слабых, Гитлер снова заявил в октябре 1941 г., что «христианство является бунтом против естественного закона, протестом против природы. В своей логической крайности христианство означало бы систематическую культивацию человеческих неудач», а большевизм является «мобилизацией еврейми массы рабов с целью подрыва общества»<sup>732</sup>. Не случайно Гитлер использовал знаменитое понятие Ницше «раб», чтобы выразить свое отношение к большевизму. Согласно Ницше, все формы социализма и демократии по сути являются восстаниями рабов против своих господ<sup>733</sup>.

В противовес христианской этике социальной солидарности и семитскому декадансу (которые он определяет как слабость и собственное прославление), Гитлер заимствовал у Ницше идею о том, что ислам представляет собой иную форму религиозности, которая больше соответствует мужественной и воинственной природе арийцев. Альберт Шпеер, архитектор Гитлера и министр военных дел Третьего рейха, в своих воспоминаниях упоминает разговор, который состоялся между ним и Гитлером где-то в 1937 г. Разговор коснулся битвы при Туре (битва при Пуатье) в 732 г., в которой арабы/мусульмане были разбиты франками. По воспоминаниям Шпеера, Гитлер сказал на это: «Если бы арабы выиграли в этой битве, сегодня весь мир был бы магометанским [мусульманским]. Для них это была религия, которая верила в распространение веры мечом и обращением всех народов в эту веру. Германские народы стали бы наследниками этой религии. Эта вера прекрасно подошла бы

---

<sup>731</sup> *Hitler A. Hitler's Table Talk: 1941–1944 / Trans. by Norman Cameron and R. H. Stevens. N. Y., 2000. P. 7.*

<sup>732</sup> *Ibid. P. 51–52.*

<sup>733</sup> *Wallace R.J. Resentment, Value, and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt // Nietzsche and Morality / Ed. by Brian Leiter and Neil Sinhababu. N. Y., 2009. P. 110–137.*

к германскому характеру». Гитлер заявил, что арабы-завоеватели в силу своего расового превосходства в конечном счете были бы неспособны противостоять суровому климату и условиям этого региона. Они не смогли бы справиться с более сильными народами, и таким образом, не арабы, а именно исламизированные германцы смогли бы стать во главе этой магометанской империи»<sup>734</sup>.

«Воля к господству» лежит в основе фашизма, и Гитлер увидел ее в средневековой исламской истории. Хотя арабская раса, по его мнению, была много ниже арийской, он мечтал о германском исламе, который правил бы не только всей Европой, но и всем исламским сообществом (араб. *дар ал-ислам*). Мысль о возможности принятия ислама германцами (основанная на ницшеанском представлении об исламе как таковом) волновала воображение Гитлера, поскольку это могло бы спасти Европу от несчастья германского принятия упаднической религии слабых, выраженной в учении Иисуса из Назарета, который был наполовину евреем<sup>735</sup>. В этот момент Гитлер выражает то же чувство, которое Ницше выразил в своем трактате «Антихрист». В его 60-м разделе Ницше восклицает:

«Христианство лишило нас урожая античной культуры. Позднее отняло у нас жатву культуры ислама. Чудесный мир мавританской культуры Испании – он по сути родственнее им, он больше говорит нашим чувствам, нашему вкусу, чем Греция и Рим, и этот мир был растоптан (я уж не говорю, какими ногами), и почему? А потому, что он был обязан своим возникновением мужским инстинктам, потому, что он говорил *Да жизни*<sup>736</sup> – жизни со всеми редкостными и утонченными прелестями мавританской культуры!»<sup>737</sup>.

Как поклонник греко-дионисийских искусств, воспевающих красоту, чувственность и обольстительную радость, Ницше

---

<sup>734</sup> Speer A. Inside the Third Reich: Memoirs. N. Y., 1970. P. 114.

<sup>735</sup> Гитлер полагал, что Иисус был только наполовину евреем, будучи сыном еврейки Марии и римского центуриона.

<sup>736</sup> Курсив автора. *Прим. перев.*

<sup>737</sup> Nietzsche F. The Anti-Christ. P. 72. См. рус. пер. в кн.: Ницше Ф. Сумерки богов. С. 89. *Прим. перев.*

полагал, что ислам больше «взывает к нашим чувствам и вкусу, нежели это делает Рим и Греция». Превратное представление о воинственной маскулинной и вместе с тем чувственной природе ислама как религии сильных заставляло его жалеть об утраченной германцами в раннее Средневековье возможности стать не христианами, но мусульманами. Ницше не увидел противоречия в том, что христианство смело победить мусульман благодаря своей воинственности; Европа никогда не имела проблемы согласования своего христианского долга с войной, грабежами и завоеваниями. По сути, именно это и позволило христианам одержать верх над мусульманами в битве при Пуатье. Если бы христианство искренне восприняло пацифизм ранней христианской общины и противостояние иудейскому закону о возмездии, то Европа была бы полностью завоевана мусульманами. Подобные сожаления благодаря схожести их взглядов на ислам и христианство испытывал позднее Гитлер.

Для Гитлера слабость христианства и присущий ему пацифизм не только плохо соответствовали германскому темпераменту, но также отразились в женственных представлениях о загробной жизни, что, в его глазах, ставило христианский рай ниже мусульманского. В 1941 г. он отмечал: «Обратите внимание, что мусульманам обещан рай, населенный гуриями, в котором вино течет рекой, – это абсолютно земной рай. Христиане же, с другой стороны, утверждают, что их вполне удовлетворит, если им после смерти позволят пропеть “аллилуйя!”»<sup>738</sup>. «Я могу представить людей, испытывающих энтузиазм в отношении мусульманского рая, но не в отношении пресного христианского рая! При жизни вам доводилось слышать музыку Рихарда Вагнера. После смерти не будет ничего, кроме возгласов “аллилуйя”, вздетых рук, грудных младенцев и седовласых старцев»<sup>739</sup>.

Подобно Ницше Гитлер не видел пользы в аскетизме, отказывавшемся от плотских удовольствий, трепета военных завоеваний или права сильного радостно пожрать свою жертву. Христианский рай был ночным кошмаром Гитлера, поскольку

---

<sup>738</sup> *Hitler A. Hitler's Table Talk. P. 60.*

<sup>739</sup> *Ibid. P. 143.*

был наполнен рабским поклонением перед распятой слабостью Иисуса. Даже если он и мог практиковать некоторые формы личного аскетизма, такие как отказ жениться на своей возлюбленной Еве Браун (с которой, вероятно, никогда не имел плотских отношений) или его следование вегетарианству, тем не менее он верил, что его жертвы идут на пользу Третьему рейху, а значит, не являются аналогичными формами рабского воздержания, практикуемого христианами. Аскетические христианские представления о загробном мире, по мнению Гитлера, никак не подходили для героической германской нации; им недоставало величественности мира сверхчеловека. Он соглашался, что небеса должны быть полны мучениками, но мучениками за отчизну, а не за презренную слабость, с которой ассоциируется христианство. Победитель истории и природы не может после смерти уйти в эсхатологический монастырь, бесчувственную пустыню, он должен быть справедливо вознагражден, будь то награбленной во время войны добычей в этой жизни, вином или гуриями в последующей. Тем не менее нам не следует думать, что Гитлера так сильно заботила мотивация, укорененная в эсхатологическом воздаянии, или простое обогащение мирскими благами, силой и престижем; основной мотив был связан с историей и будущим: он развязал войну, пытаясь отомстить за Версальский договор на Западе и приобрести жизненное пространство (нем. *Lebensraum*) на Востоке. Гитлер следовал философии грабителя: выживает сильнейший; аристократический закон природы, в котором сила превалирует над слабостью. Именно это было руководящим принципом его внутренней и внешней политики.

**Последствия ориентализма:  
ницшеанский сверхчеловек-мусульманин**

К несчастью, именно гитлеровская интерпретация взглядов Ницше об исламе привела к одной из самых постыдных страниц в новой истории мусульман. Речь идет о сотрудничестве Третьего рейха с Великим муфтием Иерусалима. Если папа

Пий XII может быть охарактеризован как «папа Гитлера», то Хаджи Мухаммад-эфенди Амин ал-Хусейни вполне может носить титул «муфтия Гитлера»<sup>740</sup>. По авторитетному мнению сестры Вальтера Беньямина Ханны Арендт, «связи Великого муфтия с нацистами во время Второй мировой войны не представляли никакого секрета; он надеялся, что они помогут ему в осуществлении некоторого «окончательного разрешения» ближневосточного вопроса»<sup>741</sup>. Ал-Хусейни активно сотрудничал с Муссолини, Гитлером, Гиммлером, благословлял боснийских мусульман на формирование групп добровольцев, пропагандируя поддержку нацистов среди мусульман и даже совершив во время Второй мировой войны визит в Берлин на государственном уровне. В июле 1942 г. ал-Хусейни посетил контрационный лагерь Заксенхаузен, который год спустя был преобразован в лагерь смертников.

Ал-Хусейни никоим образом не представлял всю мусульманскую умму, тем не менее он весьма дружелюбно относился к нацизму, видя в нем естественного союзника в решении еврейской проблемы на Ближнем Востоке и во всем мире. Эта политика шла вразрез с традициями отношения мусульман к евреям. Несмотря на свойственный для некоторых мусульман антииудаизм, еще в Коране иудеи поставлены в привилегированное положение как «люди Писания» (араб. *ахл ал-китаб*) и под защиту шариата (Коран 29:46, 3:113-115; 2:62; 3:64; 22:17). Однако неприятие британской оккупации Палестины и стремление предотвратить еврейскую иммиграцию на арабские территории оказались для ал-Хусейни более веским аргументом. Муфтий верил в то, что планы Третьего рейха могут благотворно сказаться на судьбе арабов-мусульман Палестины, поскольку 1) стремятся подорвать власть Британской империи и 2) стереть евреев с лица земли<sup>742</sup>.

<sup>740</sup> Ср.: *Cornwell J. Hitler's Pope: The Secret History of the Pius XII*. N. Y., 1999; *Wolf H. Pope and Devil: The Vatican's Archive and the Third Reich*. Cambridge, 2010.

<sup>741</sup> *Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. N. Y., 1969. P. 13.

<sup>742</sup> Некоторые полагали, что ал-Хусейни в действительности не верил в полное истребление евреев нацистами, но, тем не менее, поддерживал их депортацию из Европы и с Ближнего Востока.

Желание Третьего рейха сотрудничать с арабами ставит под вопрос расовую политику нацистов, столь жестоко проводившуюся ими в Европе. Действительно ли их ненависть к евреям носила исключительно расовый характер? Если так, то почему эта враждебность к «семитской крови» не распространялась на семитов Ближнего Востока? Почему евреи преследовались, а арабы нет? Почему биологический антисемитизм нацистов, отличавший себя от религиозного антисемитизма католической и протестантской церквей, не распространялся на тех, чье семитское происхождение в биологическом отношении было несомненным?

При ближайшем рассмотрении ответ, кажется, будет двойственным: во-первых, нацисты добровольно не заметили арабский семитизм потому, что арабы в лице ал-Хусейни, антибританского и антиссионистского блока в арабском мире были готовы помогать Третьему рейху в окончательном решении еврейского вопроса (нем. *Endlosung der Judenfrage*), что было главной целью военного завоевания Европы. Длительная оккупация британцами арабских земель, приток еврейских беженцев в Палестину рассматривались как угроза существованию арабов в регионе. Этот геополитический факт подтвердил сентенцию «враг моего врага – мой друг», что служит оправданием сотрудничества ал-Хусейни с нацистами в вопросе уничтожения евреев. Стремление к самосохранению частично объясняет поддержку муфтием нацистских планов по истреблению евреев. Ал-Хусейни действительно мог, как полагают некоторые, искренне верить в нацистские обвинения евреев в том, что они пытаются править миром, даже если он не разделял теории нацистов об их расовом превосходстве<sup>743</sup>. Во-вторых, как уже говорилось, нацистское понимание ислама и мусульман восходит к Ницше и его ориенталистским предшественникам, видевшим в исламе маскулинную религию воинов и сверхчеловека, вполне подходившую к арийскому темпераменту и задачам государственного строительства Третьего рейха. Адаптация же

---

<sup>743</sup> Gensicke K. Der Mufti von Jerusalem und die Nationalsozialisten. Darmstadt, 2007. См. также: Kutznel M. Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11. N. Y., 2007.

философии Ницше к языку и политическим лозунгам нацизма, осуществленная его сестрой, позволила Гитлеру до поры до времени не замечать семитскую этническую принадлежность арабов, равно как и пророческий антирасизм ислама<sup>744</sup>.

В свою очередь муфтий Иерусалима внес вклад в формирование ложных ориенталистских представлений об исламе. Поддержка муфтием нацистской программы Холокоста способствовала продвижению европейской идеи о том, что ислам агрессивен, разрушителен и воинственен в той же мере, в какой агрессивен, разрушителен и воинственен нацизм. Ни Европа, ни евреи не забыли того факта, что муфтий, символ исламского влияния, склонял исламскую традицию к фашизму в своей неудачной попытке защитить мусульман от сионизма, большевизма и Британской империи. Более того, его близорукая неспособность увидеть общие связи между евреями и мусульманами, о чем так однозначно сказано в тексте Корана, равно как и секуляризованную профетическую мораль в марксизме, которая укоренена в протесте религии против несправедливого мира, закрыла муфтию глаза и сделала его жестокосердным к страданиям другого.

В сотрудничестве с нацистами и фашизмом муфтий подтвердил многие вздорные обвинения, которые были выдвинуты против ислама. Действительно, сам муфтий стал карикатурой ориенталистского видения мусульманства как религии, которая может быть примирена с наиболее подлой расистской и жаждущей власти идеологией, которая когда-либо существовала. Во многих отношениях ислам муфтия ал-Хусейни был исламом Гитлера и Ницше; ислам, который отказался от заботы о невинных жертвах и от страданий конечного существа, на место которых были поставлены власть, доминирование и хищнический дух. К сожалению, подобное видение ислама весьма далеко от религии, которая была передана в откровении Мухаммаду.

---

<sup>744</sup> Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, 1974. P. 442–445.

## **Islamischen Übermenschen für die Masse**

По верному замечанию Вальтера Беньямина, теология, будь то иудео-христианская или исламская, может быть причислена к оппозиционному фашизму историческому материализму. В своей борьбе против буржуазного капитализма и его защитника фашизма исторический материализм также озабочен тяжелым положением бедных, обездоленных и угнетенных. Ими руководят сходные мотивы, происходящие из заботы о страданиях эксплуатируемого рабочего класса, о рабах, чье человеческое достоинство отрицается, о крепостных, лишенных свободы, о женщинах, чье достоинство попирается, о детях, которые из-за бедности лишаются своей невинности. Все эти тревоги равным образом выражены в пророческих откровениях Авраама, Иисуса и Мухаммада, так же как и в социалистической философии Маркса. Примеры подобного сплава исторического материализма и пророческой религии можно обнаружить в работах идеологов освобождения Латинской Америки от уз колониализма, в социалистических основах творчества Мартина Лютера Кинга и Малкольма Икса, в жизни и учении таких мусульманских ученых, как Джалал 'Али Ахмед и Али Шари'ати в Иране и др.

Во многом исторический материализм у Маркса представляет собой светскую версию авраамистической морали. Некоторые предпочитают следовать Ницше, при этом отрицая его осуждение морали авраамистических традиций, в то время как другие продолжают верить в то, что Бог жив, при этом дополняя свою религиозность политэкономическими теориями в духе Маркса, Ленина, социализма и маоизма. Несмотря на то, что Маркс никогда не был сторонником «позитивной религии», которая, по его мнению, не только затуманивает сознание эксплуатируемых классов, но и служит богатым и власть имущим, а значит, сохраняет классовое неравенство, тем не менее, он не осуждал религию как таковую, точнее, религию, которая побуждает верующих бороться с угнетателями и правящим классом во имя собственной свободы. По рождению иудей, а по воспитанию протестант, Маркс прекрасно знал библейскую

традицию в том, что касалось социальной справедливости<sup>745</sup>. Недаром смерть Иисуса Христа была изложена Марксом в терминах классовой борьбы: она имела не только богословское значение, но и послужила примером жестокости правящего класса, направленной против тех, кто мог оспорить их право на власть. Маркс говорил: «В конце концов мы можем простить христианство, потому что оно научило нас поклоняться ребенку». Маркс признавал в христианстве его сострадание и заботу о слабых, невинных и ранимых людях, символом которых является ребенок, которого он так любил<sup>746</sup>.

В «Критику готской программы» Маркс перенес коммунистический принцип «справедливого общества» из евангельской притчи о «пяти талантах» (Мф 25:14–30). По его словам, «На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы, и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!»<sup>747</sup>.

Исторически для того, чтобы выжить, христианство должно стать идеологией правящего класса, и оно таковым стало *par excellence* вместе с принятием его в качестве государственной религии Римской империи при Константине. Христианство, бывшее религией мучеников, охватывавшее бедных, слабых и обездоленных, превратилось в идеологию мучителей. Маркс прекрасно осознавал тот факт, что внешняя сторона христианства в индустриальную эру была всего лишь прикрытием буржуазной идеологии. Подобно ранним христианам, близким по

---

<sup>745</sup> *Fromm E.* To Have or To Be. P. 252.

<sup>746</sup> *Ibid.* P. 252.

<sup>747</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 19. М., 1961. С. 20.

своим политическим убеждениям к коммунистам XIX столетия, Маркс полагал, что современное светское изложение религиозно укорененных профетических идеалов имеет в качестве своей антитезы общество обладания, общество, находящееся в состоянии непрерывной войны, жестокости, антагонизма, бессмысленного страдания и боли. Для Маркса антитезой критической религии была позитивная религия, квазирелигиозность, которая расцвела в буржуазном обществе сверхчеловека с его идеализацией власти, силы и идеалистической красоты, обществе, которое могло в открытой форме поклоняться небесному/десакрализованному Иисусу, одновременно приговаривая к смерти земного революционного Иисуса, обвиняемого в попытках свержения существующего режима. Как и библейские и коранические пророки, Маркс полагал, что общество идолопоклонства (ср. араб. *ширк*) с его преклонением перед силой, авторитетом, благополучием, статусом должно быть заменено желанным обществом, которое могло бы быть утверждено мессией.

Ницше же понимал христианство, марксизм и демократию как попытки смягчить, приостановить или упразднить закон сверхчеловека ради немощных жертв. При этом он был не совсем неправ в своих представлениях о сущности ислама; на практике исламская традиция вовсе не является радикальным эгалитаризмом вроде раннего христианства: в отличие от ранних христиан, пророк Мухаммад, по происхождению мекканский купец, никогда не стремился к полному уничтожению социальной дифференциации в своей общине (*умме*). Частная собственность никогда не отрицалась, несмотря на то, что на нее накладывались ограничения. Первоначальное накопление капитала допускалось даже в Медине, первом исламском городе-государстве, если средства, которыми человек заработал свое благосостояние, с моральной точки зрения были допустимы и соответствовали шариату. Ростовщичество (*риба*), или недопустимое присвоение прибыли, равно как и ссуда денег под процент, рассматривалось как аморальное и, следовательно, как незаконное с точки зрения шариата<sup>748</sup>. К сожалению, понимание

---

<sup>748</sup> Rodinson M. Islam and Capitalism. N. Y., 1973. P. 12–27.

ислама, которое Ницше целиком и полностью вынес из антиисламских по сути ориенталистских текстов колониальной эпохи, не было способно подняться до подлинного понимания этой мировой религии.

### Заключение

Со времени появления пионерского исследования Эдварда Саида об ориентализме, вскрывшего всё искажение образов ислама, мусульман и Ближнего Востока в кривом зеркале европейского колониализма, одной из любимых тем для исследователей стал негативный образ мусульман и арабов в западной науке, литературе и общественном сознании. Довольно редко появляются работы о политических и экономических последствиях такого искажения идентичности населения колониальных и полуколониальных стран Востока. Ницше, который ни разу не бывал в мусульманском мире и никогда не изучал Коран и другие священные для мусульман тексты, монополизированные европейской ориенталистикой, и даже не имел опыта общения с практикующими мусульманами, тем не менее был уверен, что понял ислам настолько, что увидел в нем противоположность христианству как религии осуждаемых им «недолюдей» (*Untermenschen*). Источником его философии религии в целом и ислама в частности была ориенталистская научно-популярная литература того времени. Именно ориентализм сформировал воображение немцев о «Востоке», включая такие его составляющие, как мусульмане и ислам. Находясь под очарованием философии религии Ницше, Гитлер увидел в исламе религию с протофашистской идеологией, которая в прошлом могла бы освободить германцев от бедствий христианской морали со свойственной ей слабостью, проповедью смирения и женским благочестием. Эти представления во многом определили внешнюю политику Третьего рейха на Ближнем Востоке. Под их влиянием Гитлер пошел на союз с муфтием Палестины. Он искал в арабах-мусульманах союзников для борьбы с «мировым еврейством» из капиталистических держав Запада и большевизмом.

Коллаборационизм отдельных представителей мусульманских элит с нацистами во время Второй мировой войны немало повредил мусульманам региона в том, что касалось их контактов с представителями других религиозных традиций. Как языку знания и власти ориентализму в целом свойственно разъединять народы, религии и цивилизации, создавая между ними барьеры. От ошибочных взглядов Ницше и национал-социалистов на ислам и мусульман современная наука давно смогла освободиться. Но политические и культурные барьеры, воздвигнутые ориенталистами, все еще чувствуются и мешают народам понимать друг друга. Ориентализм немало повредил как Востоку, так и Западу. Его наследие еще долго придется преодолевать. Чтобы осуществить эту поистине колоссальную задачу, боюсь, надо обладать сказочными качествами сверхчеловека (Übermensch).

*Перевод с английского Рузаны Псху*

**Чад Трейнер**

**ГАВАЙСКОЕ «ПРЕОБРАЖЕНИЕ»  
ФРЕДЕРИКА КОПЛСТОНА**

*... таким образом началась у эллинов философия, самое имя которой чуждо варварской речи.*

Диоген Лаэртский. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», i.4

В течение своей долгой историко-философской работы Фредерик Коплстон пережил своего рода обращение. Первоначально он полагал, что философия представляет собой исключительно западный феномен (это представление определяет его знаменитый труд «История философии»). Однако поздние сочинения Коплстона, посвященные мыслителям Азии, ясно показывают, что он со временем отказался от своего раннего понимания философии как исключительно западной. Эти сочинения утверждают существование восточной философской традиции. Если Коплстон действительно испытал подобное обращение и позднее пришел к иной точке зрения, то он мог бы, вероятно, отказаться от критериев, задействованных им в выпусках «Истории философии». Если же нет никаких допущений для изменений в том, что Коплстон называл философией в его поздних книгах «Философии и культуры» и «Религия и Единое», то вывод довольно проблематичен: с одной стороны, необходимо отказаться как от философии от догматической теологии и экзегезы иудаизма, христианства и ислама, а с другой стороны,

принять в качестве философии афористические сочинения, мистические труды и экзегетические учения индуизма, буддизма, конфуцианства и т.п.

Данная статья посвящена раннему пониманию Коплстоном сущности философии, его отрицанию таких феноменов, как философская традиция в Азии, и, следовательно, невозможности азиатского происхождения греческой философии. Будут также описаны обстоятельства гавайского открытия Коплстону того, что в Индии и Восточной Азии всегда была философия. Далее я остановлюсь на некоторых ранних явлениях, которые так и не были изжиты Коплстоном в его более поздний период. Вывод, к которому я пришел, заключается в том, что лучшей гипотезой, объясняющей эту запутанную информацию, является то, что сам Коплстон никогда систематически не анализировал и не развивал значение своего откровения на Гавайях.

### **Философия в понимании Коплстона**

Известный ученый-иезуит Фредерик Коплстон (1907–1994) первоначально писал свою девятитомную «Историю философии» для семинаристов церковных колледжей. Однако в итоге этот труд стал популярным вводным текстом для студентов западных университетов. Труд Коплстона был почитаем за свою ученость и основательность. Тем не менее, следует упомянуть, что в нем абсолютно не затрагиваются азиатские перспективы<sup>749</sup>. Это упущение было воспринято как проявление этноцентризма как самого Коплстона, так и западной культуры в целом.

---

<sup>749</sup> Известный историк древнегреческой философии Эдуард Целлер (1814–1908) предложил следующие критерии философии, к которым трудно что-то добавить:

Я полагаю, во-первых, что философия – это исключительно теоретическая деятельность, то есть деятельность, которая единственно озабочена удостоверением реальности; и с той точки зрения из самого понятия и истории философии должны быть исключены все практические и художественные достижения, независимо от их возможной связи с какой-либо частной мировоззренческой теорией (*Zeller E. A History of Greek Philosophy from the Earliest Period to the Time of Socrates. Vol. 1. L., 1881. P. 7–8.*)

Но прежде, чем приступить к прямому рассмотрению этого вопроса, необходимо дать краткий обзор различных мнений самого Коплстона.

В своем введении к «Истории философии» Коплстон проводит различие между «откровением Бога» и «работой человеческого духа» и ссылается на буддизм и индуизм как религии, противоположные философии<sup>750</sup>. Во время написания «Истории философии» взгляды Коплстона в целом сводились к тому, что необходимо различать историка философии от историка догматической теологии или экзегезы<sup>751</sup>. «Объектом исследования философа» является скорее «естественный порядок», нежели «сверхъестественный порядок»<sup>752</sup>. Христианство должно пониматься не как философская система, а как «богооткровенная религия»<sup>753</sup>. Поскольку «философия... это работа челове-

---

Далее, я определяю философию как науку, ибо вижу в ней не просто мышление, но мышление методическое и сознательно направленное на познание вещей в их взаимосвязи. Данная характеристика позволяет отличить философию как от ненаучного мышления обыденной жизни, так и от религиозно-поэтического мировоззрения (Ibid. P. 8, См. также p. 574).

Наконец, мне представляется, что отличие философии от других наук заключается в следующем: все остальные науки направлены на изучение некоторой специфической области, в то время как философия направлена на постижение реальности в целом, она стремится познать индивидуальное в его взаимосвязи с целым, законы этого целого и таким образом достичь некоего систематического знания о целом. В той мере, следовательно, в какой эта цель может быть продемонстрирована, в той мере и только ею определяется история философии. (Ibid.).

Такое понимание сущности философии в основе своей является традиционно европейской точкой зрения. Помимо прочих вещей оно ведет к рассмотрению религии как события не внутри сферы философии, а скорее без нее.

<sup>750</sup> Copleston F. Fichte to Nietzsche. Mahwah, 1946. P. 4.

<sup>751</sup> «...Обрывочные записи не входят в область философии...» (Copleston F. Augustine to Scotus. L., 1950. P. 15. 549).

<sup>752</sup> Copleston F. Augustine to Scotus. P. 282. «Философ исследует естественный порядок, теолог прежде всего сверхъестественный» (Ibid. P. 557).

<sup>753</sup> Ibid. P. 13–14, 554; Copleston F. Greece and Rome. P. 506.

ского разума, несколько не поддерживаемая откровением»<sup>754</sup>. Другими словами, «философские принципы различимы естественным светом разума, теологические обнаружены...»<sup>755</sup>. Соответственно, «практика, базирующаяся на богооткровенных принципах и рационально аргументирующая определенные выводы, приводит к развитию схоластической теологии, но это отнюдь не означает превращения теологии в философию...»<sup>756</sup>.

Согласно Коплстону, даже св. Августин, которому посвящены шесть глав коплстоновской «Истории философии», не был философом. Более того, «... св. Августин, ... несмотря на то, что из его сочинений можно реконструировать философию, ... был прежде всего теологом, и он не стремился к построению философской системы как таковой»<sup>757</sup>. «В первые века нашей эры едва ли можно найти философию... в смысле ... автономной науки, отличной от теологии... Цель христианских апологетов и писателей ... была апологетическая, а не философская»<sup>758</sup>.

Только благодаря принятию вышеизложенной точки зрения Коплстон мог заявить, что «рациональное познание Бога является высшей частью философии»<sup>759</sup>, не вступая при этом в конфликт с католической ортодоксией. Поскольку католицизм

---

<sup>754</sup> *Copleston F. Augustine to Scotus*. P. 6. См. также: *Copleston F. Greece and Rome*. P. 4; *Idem. Ockham to Suarez*. N. Y., 1953. P. 6.

<sup>755</sup> *Copleston F. Augustine to Scotus*. P. 557.

<sup>756</sup> *Ibid.* P. 312. Можно утверждать, что в понимании Коплстоном св. Ансельма тот факт, что последнему недостает различия между «сферой философии и теологии», не ставит под сомнение его достоинства как естественного теолога (*Copleston F. Augustine to Scotus*. P. 156–158). Однако в той же самой работе Коплстон характеризует Ансельма как естественного теолога следующим образом: «Св. Ансельм ... развил естественную теологию или способствовал развитию естественной теологии, хотя было бы ошибочным изображать его как человека, занятого детальной разработкой философии как таковой» (*Ibid.* P. 553).

<sup>757</sup> *Copleston F. Augustine to Scotus*. P. 553, ср.: P. 243.

<sup>758</sup> *Ibid.* P. 552–553, см. также P. 300; *Copleston F. Religion and Philosophy*. N. Y., 1974. P. 26.

<sup>759</sup> *Copleston F. Augustine to Scotus*. P. 559. См. также P. 103. Действительно, естественная теология вряд ли может быть «венцом метафизики» (*Copleston F. Ockham to Suarez*. P. 2), если догматическая теология понимается как ее составляющая часть.

всегда отстаивал более высокое положение духовного, или блаженного, видения Бога в сравнении с рациональным рассуждением. Это значит, что утверждение того, что рациональное познание Бога является высшей частью философии, имеет смысл только в том случае, если высшее духовное видение не рассматривается как часть философии.

Разумеется, Коплстон наиболее часто проводил сравнение философии именно с христианской религией. Однако с некоторыми поправками взгляды Коплстона могут быть применены в целом к любой религии.<sup>760</sup>

### **Представления Коплстона об отсутствии философии в Азии (в его «Истории философии»)**

Понимая то, что мы анализируем философию в понимании Коплстона, мы не должны удивляться тому факту, что в первом томе его «Истории философии» им абсолютно не принимается во внимание та точка зрения, что «греческая философия обязана восточным влияниям, ... , к примеру, ... Вавилона или Египта»:

«Данная точка зрения общепринята, но от нее следует отказаться. Греческие философы и писатели ничего не знали об этом – даже Геродот, который был страстно одержим стремлением доказать египетское происхождение греческой религии и цивилизации, – и теория восточного происхождения обязана своим происхождением главным образом александрийским писателям, от которых ее восприняли уже христианские апологеты... [Как] было замечено Барнетом, исследовать вопрос, была ли коммуникация философских идей того или иного восточ-

---

<sup>760</sup> Говоря о языческой религии, Коплстон приводит «ярко выраженный научный дух» пифагорейского сообщества как оправдание для включения пифагореизма в историю философии в противовес религиозным аспектам школы (*Copleston F. Greece and Rome. P. 29*). Аналогичным образом, не смотря на развитую аргументацию Плотина, тот факт, что экстатические трансы являются отправной точкой мыслителя, по-видимому, является причиной того, что Коплстон рассматривает платоновский неоплатонизм как пример «стремления философии перейти в религию» (*Ibid. P. 381*).

ного народа и греков, значит попусту тратить время, пока мы не выясним с точностью, что этот народ действительно обладал философией. Нет доказательства тому, что египтяне обладали философией,<sup>761</sup> и абсолютно исключено, чтобы греческая философия пришла из Индии<sup>762</sup> или Китая<sup>763</sup>... Наука и мысль, в отличие от чисто практического расчета и астрологических

---

<sup>761</sup> Согласно Целлеру, «Священные книги Египта, возможно, содержали только ритуальные предписания, различные законы, возможно, перемешанные с религиозными мифами; в многочисленных заметках, оставшихся от их содержания, нет и следа научной догматической теологии, которую современные исследователи стремятся там найти. Во времена Геродота, кажется, сама мысль о египетском происхождении греческой философии не возникала у самих египтян: как страстно они желали, даже тогда, вывести греческую мифологию, законы и религиозную обрядовость из Египта, и как мало они уклонялись от наиболее очевидных открытий в достижении этой цели (*Zeller E. A History of Greek Philosophy. P. 45–46*).

В.Л.С. Гутри также говорит о том, как «факел философии не горел в Египте, поскольку им недоставало необходимой искры, той любви к истине и знанию самим по себе, которой обладали греки и которую они воплотили в своем собственном слове философия» (*A History of Greek Philosophy vol. I. N. Y., 1962. P. 31*). «Маршалл Клагетт объясняет, что то, что древние египтяне могли принимать за естественную философию, никогда не отличалось от религии и магии» (*Grant E. A History of Natural Philosophy. N. Y., 2007. P. 2*).

<sup>762</sup> Согласно Джону Барнету, «Единый восточный народ, который мог сравниться с греками в области науки и философии, были индийцы... Похоже, можно быть уверенным, что ни одна индийская научная работа, и следовательно ничто, что можно считать философией, не может быть датировано с определенной вероятностью до времени Александра» (*Burnet J. Greek Philosophy: Thales to Plato. N. Y., 1914. P. 7*).

<sup>763</sup> Не совсем ясно, что именно Коплстон знал о Великом шелковом пути, древней системе караванных дорог, соединявших китайскую и римскую цивилизации около 2000 лет тому назад. В представленной точке зрения автора, тем не менее, возможность влияния индийской и восточноазиатской философии на греко-римскую культуру имеет смысл только в том случае, если индийская и восточноазиатская культура действительно могли внести вклад в философию в том понимании этого слова, которое было характерно для раннего Коплстона. Как было замечено в предыдущей сноске, то, что Джон Барнет, по крайней мере, мог «принимать за философию» в Индии, было вполне возможно благодаря использованию Великого шелкового пути, но в любом случае, этого не могло бы быть до расцвета греческой философии.

знаний, были плодом греческого гения и не имели отношения ни к египтянам, ни к вавилонянам» (1946, 15-6)<sup>764</sup>.

Во втором томе «Истории философии» наиболее удивительными словами Коплстона об азиатских взглядах является то, что «эзотерические и теософские системы, окруженные ложным очарованием «восточной мудрости», до сих пор не потеряли своей привлекательности для некоторых умов» (1950, 21-2).

В данном случае Коплстон почти радикален. Довольно большое количество историков философии приняли эту точку зрения:

Многие ученые полагали, что индийская философия всегда была зависима от религии<sup>765</sup>. Китайский даосизм является больше мистическим учением, нежели философским (Целлер, 1883, 2), а конфуцианство является главным образом «практической философией с прагматической тенденцией. Его теоретические спекуляции... не научны».<sup>766</sup> В сущности, китайский язык скуден для философии» (Целлер, 1883, 2).

В общем говоря, теории древней Азии рассматривались как неполноценные, слишком насыщенные поэзией и верой<sup>767</sup>, нуждающиеся в прямом доказательстве, или «науке»<sup>768</sup>.

---

<sup>764</sup> В своих лекциях 1969 года Коплстон случайно упоминает о том, каким образом «в греческой философии во всех отношениях происходил естественный рост...» (*Copleston F. Religion and Philosophy*. N. Y., 1974. P. 24-25). Бертран Рассел также замечает, что «нет ни одной цивилизации, за исключением греческой, в которой философское движение шло рука об руку с научной традицией. Именно это дало греческому предпринятию его специфический размах; именно эта двойственная традиция оформила западную цивилизацию» (*Russell B. Wisdom of the West*. 1959. P. 310).

<sup>765</sup> *Zeller E. Outlines of the History of Greek Philosophy*. 13th ed. rev. by Dr. W. Nestle. Transl. by L.R. Palmer. N. Y., 1980. P. 2.

<sup>766</sup> *Überweg F. A History of Philosophy vol. I*. N. Y., 1871. P. 16.

<sup>767</sup> *Überweg F. A History of Philosophy*. P. 16; *Thilly F. A History of Philosophy / Rev. by L. Wood*. N. Y., 1953. P. 3). Однако в этом тексте можно заметить некое предостережение о том, что «даже заслуживающие похвалу современные исследования не достаточны для связного и аутентичного изложения истории восточной мысли: наше знание о ней остается неполным и неопределенным» (1871, 16).

<sup>768</sup> *Überweg F. A History of Philosophy*. P. 16; *Turner W. History of Philosophy*. N. Y., 1903. P. 29.

Рациональная наука является творением греков, и мы знаем, когда она зародилась. Мы не рассматриваем в качестве философии ничего, что предшествовало этому».<sup>769</sup>

Общеизвестно, что существуют исключения из этого правила, в соответствии с которым Коплстон рассматривал философию как исключительно западное явление в период написания им своей «Истории философии». В 1946 г. можно обнаружить легкий намек на прогресс со времен Гегеля в изображении «чисто философских аспектов» индийской мысли (1946, 16). Небольшую уступку можно увидеть и в том, что серия его книг получила название «История западной философии»<sup>770</sup>. Можно

---

<sup>769</sup> Burnet J. Greek Philosophy. P. 3. См. также: Turner W. History of Philosophy. P. 29; Thilly F. A History of Philosophy. P. 41-42; Russell B. Wisdom of the West. P. 310. Тернер действительно утверждает также, «что нет никаких сомнений в том, что изложенные системы оказали некоторое влияние на спекулятивные опыты первых философов Греции» (1903, 29). Тем не менее, как указывает Тернер, «в доктринах, посредством которых вавилонские, китайские, индийские, египетские и иные восточные народы пытались сформулировать свои мысли относительно возникновения мира, природы и предназначения человека, религиозный элемент преобладал над естественным или рациональным объяснением. Адекватная оценка этих доктрин принадлежит, следовательно, скорее истории религий, чем истории философии» (1903, 7).

<sup>770</sup> В начальном комментарии к 17-му тому «Истории философии» Коплстон пишет:

«Доброжелательный критик заметит, что данная работа могла бы быть названа более адекватно: Историей западной философии или Историей европейской философии, нежели Историей философии без всякого уточнения. Поскольку в ней, к примеру, не упоминается индийская философия. Безусловно, этот критик был бы прав. Но я хотел бы заметить, что исключение восточной философии из моего рассмотрения вовсе не является результатом оплошности или какого-либо авторского предрассудка. Написание истории восточной философии является предметом работы специалиста и предполагает знание соответствующих языков, которыми автор настоящего труда не владеет. Брейе включил том по восточной философии в свой труд История философии, но этот том не был написан им самим» (Copleston F. Fichte to Nietzsche. Mahwah. P. X).

В данном случае ответ Коплстона напоминает больше пари, нежели вид прямого опровержения, которое он мог бы полностью привести.

также вспомнить признание индуистской философии в 1969 г.<sup>771</sup> Тем не менее очевидно, что в «Истории философии» Коплстона философия понимается и изображается исключительно как западное явление.

### Открытие Коплстоном восточной философии

Однако наиболее интересный случай произошел с Коплстоном во время второго семестра 1975–1976 учебного года, когда он читал лекции в качестве приглашенного профессора в гавайском университете в Гонолулу. В своих воспоминаниях он пишет: «едва ли можно утверждать, что гавайский климат способствует лихорадочной активности, а прекрасные пляжи

---

<sup>771</sup> В своих лекциях 1969 г. Коплстон обсуждает вопрос, «поскольку философские учения предлагают целостный образ жизни, видение человеческой жизни и истории, рассмотренных в терминах идеальных ценностей или смыслов, мне следовало бы рассматривать подобные философские учения как религиозные, отвечающие религиозным нуждам и запросам» (Copleston F. *Religion and Philosophy*. P. 7, см. также p. 3). «Из истории становится абсолютно ясно, что существовали философские учения, которые могут быть охарактеризованы как религиозные. Наиболее ярким примером из античной философии является учение Плотина, примером из современной философии – учение Карла Ясперса. Не следует забывать, конечно, и о системах индийской философии» (Ibid. P. 4).

В этих же лекциях Коплстон утверждает, что «обычно мы не говорим о философской системе как о «религии» (Copleston F. *Religion and Philosophy*. P. 5). Более того, он говорит также, что «индуистские философы не создавали свои системы наряду, или вне, или вместо индуизма. Они находятся в поле индуистской религии и исходят из священных текстов как стартовой точки. По сути, их можно рассматривать как теологов, если это кому-то нравится... В своей интерпретации и развитии учений священных текстов эти философы вовсе не посягали на место догматического учения... Разумеется, мы можем провести различие между народным и философским индуизмом. Но это различие проводится в рамках индуизма, а не между индуизмом и его философским заменителем... Другими словами, вряд ли мы можем рассматривать классическую индийскую философию как существующую вне или в противопоставлении индуизму в том смысле, в каком западные философские системы относились к христианству» (Ibid. P. 23-24).

с тепловодными лагунами неизменно вводят в искушение меня, впрочем, как и всех остальных»<sup>772</sup>.

Увы! Соблазны буйного гавайского ландшафта были не самыми первостепенными заботами Коплстона, поскольку наиболее впечатляющим и сильным оказалось то, что он описывает как «освежающе плюралистическую» атмосферу философского отделения при университете.

Философское отделение, возглавляемое буддологом профессором Калупаханной, отличалось своей учебной программой, насыщенной курсами по индийской, китайской и японской философии. Коплстон говорит: «Как приглашенный профессор я отвечал прежде всего за европейскую философию, но поскольку мои обязанности не были точно определены, я мог использовать предоставленные возможности и уделить некоторое время изучению восточной мысли... Результаты моего любительского изыскания в конечном счете принесли свой скромный плод в моей работе «Философии и культуры», а также в тексте подготовленных мною гиффордских лекций «Религия и Единое» (1993, 183-4).

Коплстон вспоминает пару аналитиков из этого отделения, работающих в западном стиле, которые придерживались взгляда о том, что исследование азиатского мировоззрения более характерно для отделений религиоведения, нежели для философских факультетов. Годы спустя Коплстон пишет: «Я не знаю, какое развитие получила эта ситуация, но я очень надеюсь, что это философское отделение выдержало давление тех, кто придерживался столь ограниченных представлений о философии»<sup>773</sup>.

Пришел ли Коплстон к этому, когда пил гавайский кофе, или поедая австралийский орех, очевидно, что изменилось в почтенном иезуите. Кто мог бы подумать, что автор «Истории философии» будет называть «ограниченным представлением о философии» идеи тех, кто исключает религиозные штудии из сферы философских дисциплин? Тем не менее, с этого времени Коплстон превратился в нового человека, чье понимание сущности философии необыкновенно расширилось.

<sup>772</sup> Copleston F. *Memoirs*. Kansas City, 1993. P. 183.

<sup>773</sup> Ibid. P. 183; Copleston F. *Philosophies and Cultures*. N. Y., 1980. P. IX-X.

В более ранние времена Коплстон полагал, что «мистическая теология не входит в сферу интересов философии» (1950, 311)<sup>774</sup>. Тридцать лет спустя Коплстон признает такую вещь, как «философа, [который] пытается найти вербальное выражение содержанию опыта, который определяется как превосходящий возможности дискурсивной мысли»<sup>775</sup>. В своих оксфордских лекциях Коплстон отстаивает следующее: «Упоминание тенденции мысли к духовному просвещению и освобождению может с легкостью внушить европейскому уму идею о том, что [восточные] школы в действительности являются всего лишь религиозными сектами и что никакой серьезной философской рефлексии ожидать от них не приходится. Данная идея, однако, является ошибочной» (1980, 23).

В первом томе «Истории философии» при обсуждении греческой философии Коплстон не рассматривает «Илиаду» и «Одиссею» в качестве претендентов на философский статус на том основании, что «отдельные философские положения, которые встречаются в этих произведениях, далеки от систематизации» (1946, 13). Но когда дело касается произведений ранних

---

<sup>774</sup> В одной из своих статей, опубликованных в начале 1960-х гг. в *Heythrop Journal*, Коплстон проводит различие между мистической верой и философией, утверждая, что «философ стремится прежде всего к логическому обоснованию» (1974 162). Из лекций 1969 гг. ясна также его позиция относительно того, что «от философа не следует ожидать принятия без особых при этом затруднений заявлений об опытного познании Бога, даже если у него нет причин для сомнения в искренности человека, делающего подобное заявление. Поскольку философ прекрасно осознает, что люди могут искренне верить в то, что они видели или даже чувствовали что-то объективно «не от мира сего» и при этом ошибаться... Ясно... что в случае, когда человек утверждает, что видит змей в комнате или оазис в пустыне, существуют способы удостовериться в том, не ошибается ли он в своей интерпретации своего опыта. Но существует ли аналогичный способ проверить утверждения человека, говорящего, что он обладает опытом божественной реальности? Если существует способ доказать истинность подобного утверждения, тогда у нас будет эмпирически обоснованное доказательство бытия Бога. Если нет, то подобное утверждение может быть истинным как факт, но способа доказать его истинность у нас не будет» (Ibid. P. 73-74).

<sup>775</sup> *Copleston F. Religion and the One: Philosophies East and West.* L., 1982. P. 84.

даосских мудрецов, Коплстон снижает планку. Он говорит о том, что китайцы в целом не сделали никаких открытий в области логики, более того, даже не проявляли к ней должного внимания (1980, 41). В отношении даосских текстов Коплстон говорит о том, что «[мы] скорее обнаруживаем некое суждение, нежели аргумент, ... интуитивный и образный подход, нежели вид доказательства, который мы можем найти, к примеру, в философии Спинозы» (1982, 44-5). Тем не менее, согласно Коплстону, подобные рассуждения нисколько не дисквалифицируют китайское мировоззрение как нефилософское.

В отношении индийской мысли Коплстон приводит аргумент:

«... На Западе существует определенная тенденция связывать индийскую мысль с деятельностью гуру, фокусами, йогой и мистическим единением с Абсолютом. Именно по причине этой тенденции необходимо, когда мы говорим о философии, настаивать на том, что индийские философы являются серьезными мыслителями, которые превосходно умели отличить хороший аргумент от плохого. Определенно, ни одно описание индийской философии не может быть адекватным, если оно обходит вниманием любое упоминание о религиозной направленности многих течений индийской философии. Другими словами, философы Индии полагали, что смысл человеческого бытия превосходит те ограничения, которыми обладает преходящий мир. Однако это никоим образом не значит, что системы индийской философии были основаны просто на каких-то мистических интуициях, которым недоставало прочного интеллектуального фундамента. Это было далеко не так» (1980, 164).

«[Индийские] философы, включая и представителей школы веданты, использовали серьезную аргументацию в подтверждение своих собственных теорий. Это можно легко увидеть в сфере эпистемологии или теории познания. Важно подчеркнуть данный аспект индийской мысли» (1980, 164). «Если изучение греческой или средневековой логики стоит затраченных усилий, то исследование аналитической и логической традиции индийской философии оправдывает себя не меньше» (1980, 38).

Несмотря на тот факт, что мистический опыт был единственным средством достижения позитивного знания о Брахмане (1982, 27), поздний Коплстон утверждает, что школа веданты была средоточием философской активности (1980, 62&64). Идея исключить из истории индийской философии ведантистские школы Шанкары, Рамануджи, Мадхвы по причине того, что их взгляды базируются на свидетельстве священного писания (1980, 24; 1982, 92-3), или «религиозной ориентации», вызывает протест Коплстона<sup>776</sup>. В то время как средневековый теолог, будучи «естественным теологом», или «философом», обладал правом на чистый разум, Коплстон говорит о признании «ведических философских школ» в той мере, в какой они демонстрируют наличие обоснованных аргументов, а не просто суждений (1980, 87). Полное отсутствие права на чистый разум в веданте очевидно не должно быть причиной для останковки».

Время, когда Коплстон полагал, что «применение разума к ... данным откровения было и будет теологией: оно не становится философией» (1950, 6).<sup>777</sup> Вместо этого Коплстон утверждает, что даже если апологетика зависит от ранее существовавших верований (1982, 158), она должна рассматриваться как философская на том основании, что ею используется дискурсивный разум. Все, что Коплстон ранее утверждал в своей самой известной работе относительно ценности чистого разума и его права, было выброшено за борт.

Более того, в первом томе *«Истории философии»* Коплстон рассматривает философию как «человеческий поиск Истины

---

<sup>776</sup> Copleston F. On the History of Philosophy. N. Y., 1979. P. 6; Copleston F. Philosophies and Cultures. P. 63.

<sup>777</sup> Спиноза также говорит о том, что «те вещи, которые ... известны только благодаря божественному откровению ... не должны приниматься философией, где исследование ограничено голосом разума...» (Principles of Cartesian Philosophy Part 2, Proposition 13 Scholium in Spinoza: Complete Works with translations by Samuel Shirley. Edited, with Introduction and Notes by Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett, 2002. См. также предисловие к «Теолого-политическому трактату» Спинозы).

посредством дискурсивного разума» (1946, 6)<sup>778</sup>. Но ко времени прочтения своих гиффордских лекций Коплстон распространяет термин «философ» даже на отдельных лиц, которые «взывают не к какому-либо формальному аргументу, а единственно к интуитивному и мистическому опыту» (1982, 38)<sup>779</sup>.

### **Следы прежнего Коплстона в новообращенном Коплстоне**

Вышеизложенные соображения можно рассматривать как очевидное доказательство того, что понимание Коплстоном сущности философии претерпело значительные изменения в продолжение всей его творческой деятельности. Но более важным и интересным является то, что даже в поздний период коплстоновской биографии можно заметить следы первоначального его понимания природы философии, которая лишает его поздние воззрения определенной связности. В названии своей более поздней работы «Об истории философии» (не путать с его многотомной «Историей философии») Коплстон говорит применительно к Японии:

«Сложность обусловлена тем, что японское мышление было до введения западной философии. Поскольку легко может сложиться впечатление, что существует противостояние ряду утверждений, которые выражают конфуцианские или буддийские учения, пришедшие из Китая, и что эти утверждения не обоснованы никакими распознаваемыми и устоявшимися доводами... Западный человек может таким образом прийти к выводу, что

---

<sup>778</sup> Во втором томе Коплстон говорит о своих сомнениях относительно того, может ли «имплицитное знание» называться знанием» (1950, р. 234).

<sup>779</sup> Вилсон Орган хорошо прояснил этот вопрос. Он говорит следующее: «Логос означает знание, однако это слово означает знание, которое может быть выражено словом. Таким образом теология означает знание о Боге, которое может быть выражено... Философия и теология должны безоговорочно определять невыразимые глубины мистицизма как интеллектуальный нонсенс. Если это не может быть выражено, это не может быть теологией» (*Organ T.W. Western Approaches to Eastern Philosophy. Ohio, 1975. P.*).

в Японии философии было очень мало, если она вообще была; он может также почувствовать, что любое обвинение Запада в предрассудках не обосновано, поскольку то, что он ищет, является не точной копией западной философии, а свидетельством логической структуры и убедительного довода, что мы можем найти в классических индийских философских системах» (1979, 9-10).

Но даже в случае с упомянутыми классическими индийскими философскими системами Коплстон поясняет: «Профессор Фун Ю Лань утверждает, что между философией и религией должно быть проведено различие... Точка зрения Фун Ю Ланя, я полагаю, довольно разумна... Если... принять его допущение, и если последнее понимать как имплицитно утверждающее, что религиозно-ориентированное мышление в реальности не является философией, то огромная часть индийской мысли должна быть исключена из истории индийской философии» (1979, 5-6).<sup>780</sup>

---

<sup>780</sup> Ниниан Сمارт также упоминает тот факт, что системы индийской философии «обладают сотериологическим или теологическим фокусом и предполагают мировидение, тесно связанное с религиозным или мистическим опытом. Подобная доминанта религии над философией, которая может быть замечена во всей классической индийской философии, формально объясняется тем, что высшей целью философии является мокша, или освобождение» (*Edwards P. Indian Philosophy // Encyclopedia of Philosophy / Ed. by Paul Edwards. N. Y., 1967. P. 155*). Вилсон Орган не боится признать, что «согласно Платону и Аристотелю, философия начинается с удивления. Но не в Индии... индийская философия – это средство, но не цель сама по себе. Философская истина ценна не потому, что она истина, а потому, что она ведет к освобождению» (*Organ 20, см. также 195-6*). Мирча Элиаде также говорит о том, что «В Индии истина не обладает ценностью сама по себе, она обретает ценность благодаря своей сотериологической функции» (цит. по: *Organ T.W. Western Approaches to Eastern Philosophy. Ohio, 1975. P. 20*).

Тем не менее, вышеупомянутые замечания не мешают Смарту говорить о том, что, несмотря на сотериологическую направленность «философских систем» в Индии, существовали и существуют натуралистические и материалистические тенденции в индийской мысли; и хотя религиозные факторы часто могут объяснять специфические черты даршан, есть также и другие – такие как протонаучные и эпистемологические – их структурные детерминанты» (P. 155). Возможно, наиболее подходящими примерами будут системы настика, в частности, чарвака локаята.

Коплстон допускает, что современная философия, вероятно, не была впечатлена учениями Упанишад до тех пор, пока апология данных учений была основана на индуистских сакральных текстах. Скорее, современную философию интересуют независимые доказательства учений Упанишад (1892, 75). Даже при условии того, что «критерии традиционности» в индуизме имеют слишком неопределенный характер, попытки «разработать его метафизические значения в систематическом виде» могут быть определены как «теология» только во «вводящем в заблуждение» смысле (1982, 94)<sup>781</sup>.

И хотя поздний Коплстон полагает, что *внутри* религии, к примеру, в буддизме, могут быть философские учения (1982, 56), он допускает, что учителя в дзен-буддизме скорее рассматриваются соответственно как «духовные учителя», а не философы (1892, 58). Очевидно, что Коплстона впечатлил тот факт, что большая часть буддийских рассуждений – даже весьма аргументированных – более подчинены сотериологическим целям, нежели соответствием теории объективной реальности (1982, 56)<sup>782</sup>. «Возможно, временное освобождение от рассудка и дискурсивного мышления имеет благотворный терапевтический эффект. Но даже если так, освобождение не имеет необходимой связи с метафизическими теориями...» (1982, 63-4).<sup>783</sup> «Тот факт,

---

<sup>781</sup> Нирад С. Чаудхури менее дипломатичен, чем Коплстон: «Среди так называемых индуос нет такой вещи, как мышление, поскольку способность разума была развита только в Греции и была воспринята только потомками греков. Большая часть того, что называется индийской мыслью, является расплывчатыми спекуляциями или что-то подобное этому» (Цит по кн.: *Organ T.W. Western Approaches to Eastern Philosophy*. Ohio, 1975).

<sup>782</sup> «Философ не должен беспокоиться об удовлетворении биологических или даже эмоциональных потребностей» (*Copleston F. Religion and Philosophy*. P.).

<sup>783</sup> Орган упоминает о том, что «индийские философы никогда не утверждали своей целью стремление к знанию, свободному от всяких ценностей. Они начинали с тезиса о страдании, присущем человеческому бытию, и стремились найти от него средство» (*Organ T.W. Western Approaches to Eastern Philosophy*. P. 28). Коплстон также говорит о том, что «говоря прямо... большей частью индийская философия носила антропологический характер, другими словами, она была ориентирована на достижение человеческого просветления и освобождения. Это истинно даже в отношении системы Шанкары» (*Copleston F. Philosophies and Cultures*. P. 146).

что некоторые люди страстно стремятся достичь трансцендентной реальности, вовсе не доказывает того, что таковая реальность действительно существует, хотя, безусловно, это может говорить что-то о самих этих людях. К примеру, Бертран Рассел настаивал на том, что человеческие желания и эмоции не обязательно ведут к природе реальности. Тот факт, что человек, попавший в пустыню, хочет воды, вовсе не говорит о том, что вода у него должна быть» (1982, 192-3)<sup>784</sup>.

Во всяком случае, если никчемность рационально аргументированных доводов в поддержку мистических или интуитивных принципов фанатично отстаивается, то единственной альтернативой для доводов в защиту этих принципов будет «ничем не нарушаемое молчание» (1982, 38-9)<sup>785</sup>.

В заключении 17-й главы «Философии и культуры» можно увидеть размышления Коплстона относительно того, как «в книге о ранней китайской философии профессор Дональд Мунро (Мичиганский университет) обращает внимание на тот факт, что «то, что китайские мыслители считали важным, было

---

<sup>784</sup> Действительно, Бертран Рассел определенно отдает Западу приоритет в незаинтересованном критическом анализе, связанном с жизненно важными вопросами: «На Востоке преобладает мистический элемент. Греки спаслись от чар мистицизма благодаря появлению научных школ в Ионии... Западная цивилизация, которая восходит к древним грекам, была основана на философско-научной традиции, которая началась в Милете две с половиной тысячи лет тому назад. Этим она отличается от других великих мировых цивилизаций. Осевое понятие греческой философии – это логос, которое наряду со своими другими коннотациями обладает также и значением «слова» и «меры». Таким образом, философский дискурс и научное изыскание тесно связаны между собой. Этическая доктрина, которая появилась в результате этого союза, усматривает благо в знании, являющемся предметом незаинтересованного изыскания». (*Russell B. Wisdom of the West. P. 13*).

В общем, «Рассел возражает против общего восточного подхода к отрицанию «эго» в его эгоцентричном или направленном внутрь фокусе различных аскетических практик, используемых для достижения отрицания своего «эго». Рассел приходит к заключению, что аскетизм всего-навсего усиливает эгоцентризм» (*Blackwell K. The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell. L., 1985. P. 127*).

<sup>785</sup> Здесь можно вспомнить слова Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать».

обусловлено их поведенческими значениями или верой. В то время как, в целом говоря, европейские философы были заняты рассмотрением истинности или ложности утверждений и доказательством их истинности или ложности, китайские мыслители демонстрировали «прискорбное невнимание к логической обоснованности того или иного философского принципа»...» (1980, 139-40). «Китайцы были больше озабочены поведением и практическим потенциалом теории» (1980, 25, см. ссылку 35). «Требование того, чтобы все философы принимали и пытались доказать некую социально-политическую программу, является, если оно успешно применяется, разрушительным для оригинальной философской мысли» (1980, 118)<sup>786</sup>.

Поздний Коплстон продолжает, даже «период..., в котором жили наиболее известные китайские мыслители... был главным образом иллюстративным, идеи выражались скорее в анекдотах и притчах, нежели абстрактным образом»<sup>787</sup>. Более того, даже

---

<sup>786</sup> В своей работе «Философия в России» Коплстон говорит примерно то же самое в отношении русской «философии». В частности, он утверждает следующее: «Философская мысль в России была связана с социально-политическими интересами... Тем не менее вопрос может быть поставлен и так: не должна ли социально-политическая ориентация философской мысли в России рассматриваться как то, что лишает ее оригинального философского характера и трансформирует в идеологию. [См. замечание Коплстона относительно того, что он понимает под идеологией.] Нет необходимости отрицать историческое значение социального компонента русской мысли. Однако можно вполне признавать ее историческую значимость и без определения ее как философии... Чистой философии, в значении исключительно теоретического изыскания, никогда не было в России... (Copleston F. *Philosophy in Russia*. Notre Dame, 1986. P. 4-5, см. также p. 2). Философия западного происхождения, а именно марксизм, – это то, что стало опорой России после революции (Ibid. P. 2).

<sup>787</sup> Покойный Джон Пасмор также говорил о том, что «в странах с сильной критической традицией различие между философом и мудрецом довольно хорошо установлено. Тем не менее критическая традиция имеет силу только в нескольких регионах мира: к примеру, то, что называется «китайской философией», большей частью состоит из изречений мудрецов. Ни в России, ни в Китае никогда не было самой традиции критического рассмотрения» (Passmore J. *Philosophy*. Encyclopedia of Philosophy / Ed. by Paul Edwards. Vol. 6. N. Y., 1967. P. 217-218).

когда идеи выражались абстрактно, аргументы в их защиту обращали на себя внимание скорее благодаря своему отсутствию» (1980, 41)<sup>788</sup>. Поэтому профессор Фун Ю Лань, признавая недостаток серьезного исследования и развития логики в Китае, призывал обратиться к западному логическому анализу как к средству реинтерпретации и обогащения китайской мысли» (1980, 41).

### Заключение

Несомненно, существуют апологеты Востока, которые полны уважения к труду Коплстона, но возражают против упущения им в «Истории философии» восточных философских учений. В конечном счете «обращение» Коплстона и признание им того факта, что на Востоке есть философия, не очень трогательно. Нельзя сказать, что это по-настоящему было принято. И поныне существуют слишком многочисленные отголоски его ранних теорий, хотя его взгляды поменялись. И это вопреки тому напряжению, которое существует между этими двумя взглядами.

Довольно сложно представить объяснение коплстоновского обращения, если только не допустить, что он, возможно,

---

<sup>788</sup> Литературные сборники Конфуция и «Мэн-цзы» содержат в принципе мало аргументации. Позднее, когда Мо Цзы, принадлежащий к этой же традиции, говорит о Высшей воле Неба и отвергает фатализм, он даже не пытается проанализировать эти понятия. То, что он предлагает в качестве обоснования своих доктрин, является простым требованием доверия к его собственному авторитету или же авторитету мудрых царей, либо же он указывает на печальные практические последствия людей, придерживающихся иных точек зрения.

«Это в принципе отличается от рассмотрения Аристотелем в 9 главе «Об истолковании» проблемы морского сражения. В данном случае он представляет философский аргумент для обоснования фатализма и затем отбрасывает его, выдвигая контраргумент, чтобы показать его логическую несостоятельность, а не социальную непригодность.

«Поскольку философия, как мы понимаем ее, обычно носит аргументированный характер и по сути своей направлена на определение того, какие логические отношения имеют место, а какие нет...» (Flew A.

пытаясь избежать обвинений в европоцентризме, несколько смягчил требования, в соответствии с которыми на Западе понималась философия. Таким образом, признавая существование философии на Востоке, Коплстон достиг бы достаточно космополитичных результатов. Очевидно, что Коплстон обладал энергией для исследования и написания своих работ. Довольно легко представить себе его на закате жизни, не довольствующегося почиванием на лаврах, а проявляющего благосклонный интерес к смягчению всех жалоб и недовольств, которые проявляли защитники Востока в отношении его труда. Заметное изменение его отношения к восточной философии наряду с его трудами может быть истолковано как миротворческое или даже покровительственное, но несколько запоздалое размышление.

Коплстон, познакомив западную аудиторию с азиатской культурой, проделал действительно очень ценную работу. Однако в результате его гавайского обращения, я полагаю, было бы лучше, если бы он открыто признал, что он, описывая религии Востока, дерзнул выйти за пределы философских сфер в первоначальном своем понимании философии. Более логичным представляется понимание Д.Б. Пратта и Троя Уилсона Органа, которые утверждали, что «ошибочно рассматривать выражения мистиков и всех ими вдохновленных как философию и, соответственно, так их оценивать. Скорее их следует рассматривать как вид серьезной поэзии» (Pratt 468 [cit. Organ 168-9]). «Истина в мистицизме – это форма прагматической истины. Если мистик стремится к иному, дабы достичь собственного спасения своим путем, тогда о нем можно сказать, что он говорил правдиво» (Organ 167)<sup>789</sup>.

---

<sup>789</sup> Обсуждая работу Стейса (*Stace W.T. Mysticism and Philosophy*), Орган характеризует «его допущение о том, что мистицизм – это философия» как случай «более широкого непонимания» (*Organ T.W. Western Approaches to Eastern Philosophy*. P. 168). «Стейс, рассматривая мистицизм как философию, а не как сотериологию, ложно полагает, что мистицизм озабочен главным образом правильным пониманием природы реальности. Он не видит, что главная задача мистика – это спасение человека... Метафизика в рамках мистицизма – это средство мистика к спасению, а не ценность сама по себе. Мистика не побуждает чистой любовью к познанию; он стремится к собственному освобождению от греха, тревоги

Описывая восточную религию как один из типов философского мышления, Коплстон тем самым искажает саму природу философии. Если бы Коплстон открыто признал, что он, говоря о восточных религиях, находится на нефилософской территории (в первоначальном его понимании термина «философия»), тогда он имел бы возможность не только объяснить границы философии как таковой, но и ценность изучения азиатских религиозных традиций<sup>790</sup>. В заключение я хочу сказать, что для Коплстона расширение категории «философия» и, следовательно, лишение ее точности было скорее разрушительным, нежели конструктивным, равно как и включение азиатской религии в данную категорию и при этом практически решительный отказ западным религиям в статусе «философии».

В своих воспоминаниях Коплстон упоминает, что, поскольку Гавайский университет в Гонолулу является государственным учреждением, то перед отъездом на Гавайи он был вынужден дать присягу, что «он не будет участвовать в заговорах против правительства США» (1993, 182). На самом деле никто не принуждал его к присяге, единственное, чего от него ожидали, что он будет избегать всех проектов, которые могут испортить или бросить тень на понимание сущности философии, которую он в течение столь многих лет так уверенно разъяснял.

*Перевод с английского Рузаны Псху*

---

и небытия, и насколько он способен спастись, настолько он полагает, что и другие также могут быть спасены» (Ibid. P. 169-170).

<sup>790</sup> Если «нам необходимо смотреть за пределы Запада», то скорее с терапевтическими целями, нежели философскими (Organ T.W. *Western Approaches to Eastern Philosophy*. P. 7).

**Даниель Мартин Вариско**

**ВОСТОК ПРОТИВ ЗАПАДА,  
АЗИЯ ПРОТИВ ЕВРОПЫ:  
БИНАРНОСТЬ ОРИЕНТАЛИЗМА  
И «СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»<sup>791</sup>**

Существует ли Восток? Эдвард Саид в самом начале своей знаменитой книги «Ориентализм» называет его «почти всецело европейским изобретением»<sup>792</sup>. Основной его аргумент сводится к тому, что понятие «Восток (Oriens)» в европейском и американском ориенталистском дискурсе никоим образом не является «реальным Востоком». По мнению Саида, «настоящий» Восток вообще бессмысленно искать и описывать – это ментальная и политическая конструкция колонизаторов и их идеологов из числа европейских ученых-ориенталистов. Саид критикует изобретенный европейцами Восток по двум направлениям. Во-первых, он деконструирует свою собственную идентичность как выходца с Востока. В частности, в ответ на критику его подхода известными британскими учеными историком-востоковедом Бернардом Льюисом и социальным антропологом Клиффордом Гирцем он упрекает их в расизме. Как показывает Саид, для

---

<sup>791</sup> В основу статьи положен доклад, прочитанный на антропологическом семинаре в Гарвардском университете в 2002 г. Мною были опубликованы критические замечания на книгу Саида «Ориентализм» (*Varisco D.M. Reading Orientalism: Said and the Unsaid. Seattle, 2007*).

<sup>792</sup> *Said E.W. Orientalism. N. Y., 1979. P. 1.* См. рус. пер. в кн.: Саид, Эдвард В. Ориентализм: Западные концепции Востока / пер. с англ. А. Говорунова. СПб., 2006. С. 7. *Прим. ред.*

них обоих он остается «черномазым» (*wog*, это обидная кличка выходцев из Северной Африки у британцев)<sup>793</sup>. Во-вторых, Саид пытался подорвать монополию европейских востоковедов на изучение Востока. По образованию он был литературным критиком и в своей книге отталкивался не только от академических ориенталистских текстов, но и от ориенталистской художественной прозы<sup>794</sup>. К тому же Саид никогда не забывал о своем арабском палестинском происхождении. Он занимал определенную гражданскую позицию, поддерживая в затяжном арабо-израильском конфликте побежденную (и подчиненную) палестинскую сторону. В основном по причине своей публичной поддержки прав палестинцев противники Саида называли его «профессором террора», и он даже получал угрозы. Восток как изобретение может и не существовать, но арабы из плоти и крови, палестинцы и мусульмане определенно существуют и продолжают страдать гораздо больше, чем какой-то грубый дискурс.

Затем, существует ли некоторая культурная сущность, которую можно было бы назвать Западом? Невозможно понять цепочку значений, связанных воедино и образующих это понятие, не признавая с самого начала того факта, что оно политически нагружено. В наиболее шовинистической своей интерпретации Запад воплощает терпимую цивилизацию, в которой рациональность просвещения теоретически победила религиозный догматизм, а современные наука и технологии обеспечили экономическое и военное превосходство. В отличие от Запада, так называемый Восток, особенно Ближний Восток, в первую очередь представляется исламским центром сопротивления ценностям современного светского общества и демократии. Существуют также и другие, менее географические метафоры, нежели оценка самоидентифицирующегося мирового порядка, определяемого сегодня Соединенными Штатами и странами Западной Европы. Таким образом, Запад становится американо-европейским изобретением, таким же проблематичным, как

<sup>793</sup> *Said E.W. Orientalism Reconsidered // Cultural Critique. 1985. No. 1. P. 45.*

<sup>794</sup> *Said E.W. Orientalism. P. 27.*

и старый «Восток», разоблаченный Саидом. Хотя идея Запада вполне может быть столь же мифической, как и Восток, тем не менее нет никаких сомнений относительно его реального экономического, политического и культурного воздействия во всем мире и, значит, (по временам воинствующей) реакции на саидовскую деконструкцию ориентализма.

Полагаю, что эти два вопроса представляют собой риторический тупик. Не потому, что на них нельзя найти ответа, а потому, что сама полемика увековечивает ту конструкцию, которая должна быть преодолена. В принципе можно принять следующие трюизмы: все ученые, независимо от своей честности и внимательности, исходят из личных предположений и ожиданий, которые укоренены в их собственном культурном опыте и индивидуальной социализации. Все обобщения относительно человеческих идей, верований и реакций до некоторой степени с необходимостью создают сущности. Представление, особенно создаваемое на другом языке или с внешней перспективы, никогда не является точной копией, никто не может показать отличие с помощью единственного заключения, значимого для всех. Если идеализированное понятие Востока является изобретением, полученным с помощью дискурса, оно также должно быть доступным для глобальной корректировки с помощью науки. Пришло время признать, что серьезное академическое исследование ближневосточных культур и ислама, несмотря на ограничения и предрассудки отдельных ученых, отнюдь не является заложником скрытого руководящего дискурса, в котором представление о воображаемом Востоке заведомо является расистским, сексистским и идеологически обусловленным. Современный исследователь ближневосточных культур (прошлого и настоящего) должен сфокусироваться на вопросе соответствия с предполагаемой и фактической реальностью, достойной изучения, а не поддаваться духу полемики тех, кто делает догматические заявления или манипулирует историей с либералистскими намерениями.

Предметом изучения в данной статье является бинарность политических исследований Ближнего Востока и ислама, оперирующих бинарными оппозициями «Восток – Запад»,

«ориентализм – оксидентализм». Саид<sup>795</sup> написал свою книгу «Ориентализм» в надежде, что она поможет осветить использование понятий «Восток» и «Запад». Совершенно искренне он пришел к выводу, что идеологическому вымыслу ориентализма не следует противопоставлять грубый оксидентализм<sup>796</sup>. К сожалению, в обоих случаях яростная полемика, развернувшаяся вокруг ориентализма, не привела к каким-либо позитивным результатам. Тезис относительно «столкновения цивилизаций», почти художественное творение гарвардского ученого по имени Хантингтон или принстонского историка по имени Льюис, приобретает преимущественное право провала опасного заговора, в котором Запад, доминирующий в политическом отношении, должен противостоять напуганному Востоку. Аналогичным образом ответная реакция многих мусульман – общий гнев, направленный на «западный» культурный империализм, – только способствует политизации глобальных событий, описываемых в антизападных понятиях. Саид<sup>797</sup> сокрушался по поводу того, что его собственное произведение было воспринято некоторыми читателями как «методическая защита ислама и арабов», за которой стоит поддержка исламизма и фундаментализма. По сути, всем нам стоит сокрушаться по поводу того, что та бинарность, которую он намеревался делигитимизировать, все еще вызывает полемическую реакцию общественности и занимает много места в научных дискуссиях.

Полагаю, что нам необходимо обращать меньше внимания на продолжающееся постмодернистское столкновение политических идеологий. Если мы не можем отказаться от призрака прошлого ориентализма, то, по крайней мере, мы можем перестать ассоциировать собственные гуманитарные науки с такими тревожными видениями. Целое поколение практически выросло, не сомневаясь в полемичности тезиса Саида о том, что ученые, исследующие Ближний Восток и ислам, до сих пор исходят из представлений о более совершенном Западе и неполноценном Востоке. В данной статье мне хотелось бы

---

795 *Said E.W. Orientalism. P. 28.*

796 *Ibid. P. 328.*

797 *Said E.W. Afterword // Orientalism. 2<sup>nd</sup> ed. N. Y., 1994. P. 331.*

сосредоточиться на использовании Саидом бинарной оппозиции «Восток – Запад» как объекта критики и как риторического приема нападения. Свой анализ я начну с критики саидовского переопределения ориентализма, начиная с исходного смысла, существующего в академической области, изучающей языки и литературу так называемого Востока, и заканчивая всеобъемлющим и пагубным дискурсом, включающим подстрекательные и воображаемые тексты, созданные вокруг мифа о Востоке. Имеет ли этот «ориенталистский тезис», принимаемый многими исследователями культуры, литературы и постколониальных исследований уже как канонический, какое-либо историческое подтверждение? Может ли он быть применен ко всем трудам, учитывать все отношения и устремления ученых прошлого и современности? Разве мы, по существу, не подтверждаем эту бинарность, отказываясь от размышления над тем, что стоит за ней? Я не так наивен, чтобы полагать, что ущерб, наносимый оппортунистским противопоставлением Запада и Востока, может быть легко компенсирован, тем не менее я также не сомневаюсь в возможности уничтожения предвзятости и дезинформации посредством использования различных научных критических методов.

Ориенталистский тезис гласит:

«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»<sup>798</sup>.

Несмотря на то, что Эдвард Саид не первый бросает вызов антиисламским и антиарабским высказываниям европейских и американских ученых, можно утверждать, что приведенная выше цитата, в которой определяется ориентализм, фактически является его собственным изобретением. В качестве научной гипотезы ориентализм весьма узко и ограниченно рассматривался как принятая в классической ориенталистике (востоковедении) традиция «техники идентификации, редактирования

---

<sup>798</sup> Said E.W. *Orientalism*. N. Y., 1979. P. 2; Саид, Эдвард В. Ориентализм. С. 8. Прим. ред.

и интерпретации текстов» в формулировке Альберта Хурани<sup>799</sup>, если принимать во внимание этот филологический гибрид, обозначающий семитские и восточные языки. Изучение языков, таких как арабский, на котором написан Коран, имеет в средневековом христианском мире довольно-таки долгую, хотя и несколько спорадическую историю. Формулировка термина «ориентализм» была предложена только в конце XVII столетия, в работе Бартоломео д'Эрбелота "Bibliothèque Orientale". К середине XIX столетия термин «ориентализм» уже повсеместно использовался в научной сфере для характеристики не только того, кто знал восточный язык, но также и того, кто знал его достаточно хорошо, чтобы не просто переводить, но и комментировать реалии чужой культуры. Гюстав Дюга, характеризуя Гийома Постеля как первого французского ориенталиста (1868, v.1, XVIII, note 1), рассуждает довольно типично: «Когда я говорю "первый французский ориенталист", я подразумеваю первого ученого, который изучил несколько языков и который обладает способностью сравнивать и синтезировать». Число изученных языков служило отличительным признаком ориенталиста. К примеру, Бернар Дорн, помимо немецкого, русского, английского и французского, читал на иврите, сирийском, арабском, эфиопском, санскрите, пахлави и некоторых персидских, афганских и тюрских диалектах<sup>800</sup>. В формулировке Саида тот, кто знает египетскую иероглифику, может называться ориенталистом наряду с тем, кто знает арабский или санскрит<sup>801</sup>.

---

<sup>799</sup> Hourani A. *Islam in European Thought*. Cambridge, 1991. P. 1.

<sup>800</sup> Dugat G. *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*. P., 1868–1970. P. 9.

<sup>801</sup> Для ознакомления с историческими исследованиями по вопросу возникновения ориентализма я предлагаю читателю начать с энциклопедической статьи Ваарденбурга о европейской ориенталистике (*Waar-denburg J. Mustashrikun // The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. 7. Leiden, 1992. P. 735–753). Ценным источником, редко упоминаемым, является предисловие Аднана-Адивара к турецкому изданию «Энциклопедии ислама» (*Encyclopedia of Islam*, 1953). Роберт Ирвин (*Irwin R. For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*. L., 2006.) предлагает довольно энергичную защиту востоковедов.

Размышляя об образовании в 1950-х годах, Джейкоб Ласснер<sup>802</sup> определяет сущность ориентализма в период, предшествующий Саиду, следующим образом:

«Их обучение все еще сильно зависит от XIX столетия, моделей, демонстрирующих позитивистский подход, сильный акцент на филологии, обращение к оригинальным источникам, и широкое знакомство с несколькими различными культурами, охватывающее древнюю, средневековую и в некоторых случаях даже современную ближневосточную культуру. Внимание было сосредоточено на мире высокой литературы, определяемой как «высокая культура».

Коротко говоря, профессиональные ориенталисты учились участвовать в том, что было определено литературным критиком М. Арнольдом, которого Саид выделял как «лучшего из лучших», как вид подслащенной культуры, противостоящей анархии иррациональной неграмотности<sup>803</sup>. Небольшое число лингвистов и историков до сих пор следуют этой программе, хотя отсутствие ученых и специалистов, обладающих навыками определенных языков, долгое время было предметом некоторых суждений<sup>804</sup>. В 1973 г. на столетней годовщине Первого Международного конгресса востоковедов ученые, идентифицируемые как востоковеды, встретились в Париже и проголосовали за отказ от этого «термина-ярлыка».

Саид расширил смысл и значение ориентализма и вывел его за рамки филологии и иных специальных дисциплин. В самом начале своего произведения Саид<sup>805</sup> упоминает три ра-

---

<sup>802</sup> *Lassner J.* The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces. Ann Arbor, 2000. P. VII.

<sup>803</sup> О критических откликах на подход Саида к изучению культуры и культурных конструкций см. мою работу: *Varisco D.M.* Reading Against Culture in Edward Said's Culture and Imperialism // Culture, Theory and Critique. 2004. Vol. 45. No. 2. P. 93–112.

<sup>804</sup> См., например: *Binder L.* Area Studies: A Critical Reassessment // The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences / Ed. by Leonard Binder. N. Y., 1976; *Lewis B.* The State of Middle Eastern Studies // The American Scholar. 1979. Vol. 48.

<sup>805</sup> *Said E.W.* Orientalism. N. Y., 1979. P. 2–3; Саид, Эдвард В. Ориентализм. С. 8–10. Прим. ред.

бочих определения ориентализма. Первое, наиболее общепринятое, имеет научный вид: «любой, кто изучает, пишет о Востоке или исследует Восток – и это относится к антропологии, социологии, истории, филологии, – является востоковедом, а то, что он/она делает, и есть ориентализм». Суть заключается в том, что ориентализм – это то, что делают востоковеды, и что бы они ни делали, будет ориентализмом. Подобное определение, тавтологичное по своей сути, дает безграничные возможности лавирования между широким разнообразием текстов, которые ранее никогда не могли бы быть объединены в одну группу. Так, арабист, к примеру, Эдвард У. Лейн, может быть сопоставлен с Гюставом Флобером. Новой была и идея того, что антропологи и социологи, которые даже не видели восточных текстов, по сути, делали то же самое, что и те, кто работал непосредственно с этими текстами. В дальнейшем ориентализм практически проникает во все уголки науки и живет «его теориями и положениями о Востоке и восточном». Таким образом, любая плохая книга на полке может испортить всю библиотеку.

Второе определение ориентализма, предложенное Саидом, является, по сути, простым сведением ориентализма к «онтологическому и эпистемологическому различию между “Востоком” и (в большинстве случаев) Западом». Эпистемологическое измерение самоочевидно; подобное разделение широко использовалось в течение столетий как воображаемый культурный рисунок в географическом пространстве. Саид использует эту захватывающую лингвистическую метафору; как можно представить себе восток без запада, взлет без падения, себя без другого? Это, по-видимому, семиотическое и все еще семантическое рациональное обоснование искажено историческим контекстом. С европейской точки зрения действительно существует другой мир к востоку от Европы. Подобная пространственная систематизация сама по себе безвредна как некий ярлык. Поскольку регион, определяемый как восток Европы, неизбежно предполагает эквивалентный ответ западу, определяющему его как восток. Если отбросить платонический идеализм в сторону, «Восток» или «Запад» берут свое происхождение из географии, которая позволяет нам изобретать направления как способы ориентации

в пространстве. Различие между востоком и западом с необходимостью предполагает их соотношение, которое не всегда носит существенный характер. Философская озабоченность бытием и существованием – в каком бы смысле, западном или восточном, это ни предполагалось – не играет никакой роли в критической оценке Саида. В области представлений единственное, что хотел бы Саид выразить в своей книге, это то, что онтология становится безотносительной, как и теология. Даже если и так, то, как выразился Йоханнес Фабиан<sup>806</sup> в отношении другого автора и в другом контексте, «онтология не доходит за один день»; смысл заключается в том, что отличие Запада от Востока носит скорее эпистемологический характер, нежели сомнительный онтологический статус.

Третье определение ориентализма, которое полностью отвечает критическому анализу Саида, более всего интересует читателя. Два обобщенных определения ориентализма, согласно которым ориенталистическая деятельность «исторически и по существу» вписана в контекст колониальной экспансии Британии и Франции в последние два столетия. Сегодня ориентализм развенчан «как западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком»<sup>807</sup>. «Стиль», разумеется, довольно легкий термин для передачи политически ангажированного смысла идеологии гегемонии, о которой говорит Саид, смысл которого перекликается с понятием дискурса у Мишеля Фуко и развитием гегемонии у Антонио Грамши. Саид применяет дискурсивный анализ, чтобы доказать, что ориентализм – это институализированная сила, присутствующая у каждого европейского автора, который пишет о Востоке. Несмотря на принципиальное отличие от Фуко, Саид утверждает, что «характерный отпечаток стиля отдельных авторов» не касается даже наиболее сочувствующих из них, таких как Луи Массиньон<sup>808</sup>. Действительно, Саид энергично

---

<sup>806</sup> Fabian J. Comments // Current Anthropology. 1999. Vol. 40. No. 38. Supplement. P. 38.

<sup>807</sup> Said E.W. Orientalism. N. Y., 1979. P. 3; Саид, Эдвард В. Ориентализм. С. 10. Прим. ред.

<sup>808</sup> Said E.W. Orientalism. N. Y., 1979. P. 23.

отстаивает положение, что ориентализм – это «догма, которая не только принижает свой объект, но и ослепляет тех, кто следует ей». На этот счет Саид не оставляет никаких сомнений, утверждая, что «сам по себе, как комплекс верований, как метод анализа, ориентализм не способен к развитию. По сути это доктринальная антитеза развития»<sup>809</sup>. Основная причина этого заключается в культурной гегемонии Европы как империалистической и колонизаторской силы на Востоке.

Акбар Ахмад<sup>810</sup> замечает, что Саид главным образом полагает, чем этот способ «не» является, таким образом утверждается, что он не является тем, что колониальная идеология утверждает как его суть. Но это не имеет никакого отношения к реальному Востоку. «Моя позиция, – признается Саид<sup>811</sup>, – 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». Фундаментальным следствием ориенталистского способа производства Востока является его функция представлять как «вид суррогата и скрытой самости» имперской Европе. Таким образом, утверждается, что французский филолог Эрнст Ренан создает расистский образ Востока, который служит как легитимизации империалистской риторики, так и собственному культурному превосходству. Как утверждает Саид, «он [Ренан] *создает*, и даже один элемент этого создания является символом имперской власти над непокорными явлениями, равно как и утверждением доминирующей культуры и ее “натурализации”»<sup>812</sup>. Итогом этого является то, что «действительный» Восток представлен неадекватно, а его представителям не позволено представлять самих себя.

Призыв Саида носит двойственный характер. Во-первых, он приводит примеры из прошлого, к примеру, Ренана, чьи сочинения носят очевидный расистский и этноцентристский

---

<sup>809</sup> Said E.W. *Orientalism*. N. Y., 1979. P. 39, 307.

<sup>810</sup> Ahmad A. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. L., 1992. P. 185.

<sup>811</sup> Said E.W. *Orientalism*. N. Y., 1979. P. 12; Саид, Эдвард В. *Ориентализм*. С. 24. *Прим. ред.*

<sup>812</sup> Ibid. P. 145–146

характер. Во-вторых, разговор об ориентализме уводит к разговору о структуре власти, которая долгое время искажала и неправильно представляла культурное наследие Востока. Я полагаю, что именно так большинство читателей интерпретируют логику тезиса Саида об ориентализме, даже спустя четверть века. Если это все, что пытается выразить полемический текст Саида, тогда главная роль критики «Ориентализма» проявится в случае опущения исторического контекста или деталей при рассмотрении частных примеров. Большинство читателей, тем не менее, не замечают вступительный комментарий Саида о том, что смысл его тройственного определения «будет становиться яснее» позднее по тексту. Главное в этом прояснении, согласно Саиду, связано с различием между скрытым и явным ориентализмом:

«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»<sup>813</sup>.

Прежде чем переходить к смыслу, важно взглянуть на стиль, используемый здесь Саидом. Это различие, которое он «по сути» имеет в виду, является ключевым вопросом. Обратите внимание, как этот пассаж обходит общий смысл, используя наряду с «бессознательным» слова «большой частью», «относятся» – «большой частью исключительно», «единодушие, устойчивость и прочность» – «более или менее». Этот троп обстоятельственных оговорок, маячащий перед читателем, позволяет Саиду говорить скорее в общем, округляя цифры, нежели прибегать к статистическим, а значит, потенциально опровержимым аргументам. Как следствие, любые возражения, отмеченные критикой, с риторической точки зрения смягчены. Эти слова, по видимости,

<sup>813</sup> Ibid. P. 206; Саид, Эдвард В. Ориентализм. С. 318. Прим. ред.

пристекают от научной осторожности, но скрытое значение их, я полагаю, носит бескомпромиссный полемический характер.

Моя критика тройного определения ориентализма с необходимостью носит незаконченный характер и, очевидно, будет неубедительной для самого Саида по одной простой причине. «Три вещи», под которыми Саид понимает ориентализм, являются явной частью его аргументации. Я полагаю, они указывают на нежелание Саида дать определение этому понятию таким способом, который позволил бы упрекнуть его в узости, непоследовательности или болезненности. Эти три независимых подхода к ориентализму, предложенные читателю, не содержат ни одного центрального определяющего элемента, который мог бы быть опущен. Выдвижение доводов против какого-либо из них означало бы уменьшение количества коннотаций; но это не раскрывает *скрытую* суть дела. Так, когда Айджаз Ахмад<sup>814</sup> утверждает, что три определения, выдвинутые Саидом, «несовместимы друг с другом», он смазывает основной вопрос. Вопрос не в том, совместимы ли различные коннотации для читателя, поскольку каждая из них содержит по крайней мере крупинку истины. Саид использует эти значения для представления своей идеологической аргументации. Критика деталей, стиля вполне законна, но она не опровергает аргументацию Саида как таковую. Конечное доказательство тезиса об ориентализме не может быть обнаружено ни в одном из приведенных в его тексте примеров. Это его манера убеждения, а не предмет диспута.

В отличие от использования Саидом терминов «дискурс» Фуко и «гегемония» Грамши, источник заимствования терминов «явный» и «скрытый» не так очевиден в тексте «Ориентализма». Безусловно, существуют термины, нагруженные значением психоаналитической интерпретации сновидений, в особенности лакановской переработки фрейдистской теории<sup>815</sup>. Посредством

---

<sup>814</sup> Ahmad A. In Theory: Classes, Nations, Literatures. P. 179.

<sup>815</sup> Саид (*Said E.W. Beginnings: Intention and Method*. N. Y., 1975; *Said E.W. Orientalism Reconsidered*) был знаком с работой Лакана, однако нигде, как я знаю, не объясняет свои заимствования из психоаналитической теории. В интервью 1993 г. Саид критикует Лакана наряду с Альтюссером, Деррида и Фуко как «узников своего собственного

«явного» Саид обозначает те части ориенталистского дискурса, которые требуют пересмотра и даже могут быть оспорены. Данные примеры, в которых скрупулезный Эвард Лейн сравнивается с вольнодумцем Гюставом Флобером, обладающим мощным воображением, представляют собой различия по форме и стилю, различия, которые могут быть объяснены жанром и творческой индивидуальностью. Явное состоит из материальных элементов ориентализма: тексты, авторы, цехи, комплекс академических дисциплин, профессиональные сообщества, издательская индустрия, колониальная административная структура и т.п. Саид приводит примеры, в частности, тексты, но его позиция заключается в том, что явное не имеет смысла без скрытой «позитивности», которая и определяет в конечном счете ориентализм как дискурс гегемонии. Согласно Саиду, скрытое – это то, что придает скучной академической системе мирской характер, то, что связывает с реальным миром, в котором люди воюют и убивают друг друга.

Важно то, что Саид использует явное и скрытое только в смысле прилагательных; каждый термин описывает один аспект ориентализма, при этом не обладая никакой самостоятельной сущностью. Явное довольно легко можно продемонстрировать многочисленными примерами, поскольку, по сути, только явное и может быть показано. Скрытое может быть выявлено только, если читать между строками, но Саид склонен вчитывать свой смысл в избранные строки, выбирая те, которые не допускают многозначность. Что может быть ужаснее, чем грубое определение, данное Флобером<sup>816</sup> восточной женщине, рассматриваемой как объект сексуального влечения: «Восточная женщина – это не более чем машина: ей все равно, что тот мужчина, что этот»<sup>817</sup>. Явный смысл этого отрывка приводит читателя

---

языка». Разумеется, он волен так говорить. О неспособности Саида к психоаналитической практике см.: *Yegenoglu M. Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism. Cambridge, 1998. P. 23.*

<sup>816</sup> *Flaubert G. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour / Trans. by Francis Stegmuller. Boston, 1972. P. 220.*

<sup>817</sup> Цитата из «Ориентализма» Саида (*Said E.W. Orientalism. P. 187; Саид, Эдвард В. Ориентализм. С. 294. Примеч. ред.*). Флобер делает эту

в состояние шока, и он даже не пытается понять контекст и намерение автора. Однако Флобер видит так «определенную» восточную женщину, определенный тип восточных женщин, всех восточных женщин, или это результат его опыта общения с одной восточной женщиной? Было ли это сказано им до его поездки на Восток или нет? Возможно, Флобер говорит о проститутке из французского общества? Выражает ли он свои истинные чувства или просто эпатирует читателя? Явное, как часто демонстрирует Саид, всегда имеет свои возможности прочтения.

Данные проблемы я затрагиваю, поскольку именно такого рода вопросы Саид не рассматривает в общем контексте избранных им цитат. Нет необходимости воскрешать Флобера и устраивать психоаналитический сеанс, чтобы выявить возможные причины объяснения того, почему Флобер сделал это странное замечание и как оно соотносится с чувствами, которые он испытывал в то время. Саид использует личное письмо, как будто это был опубликованный текст. Он смешивает жанры, ключевую часть первого определения, что дает ему необыкновенную роскошь. Интересно, что Флобер<sup>818</sup> делает комментарий в письме к Луизе Колет, замужней французенке, с которой у него была связь: «Возвращаюсь к Кучук. Мы-то думаем о ней, а она о нас не думает вовсе. Мы по поводу нее толкуем об эстетике, меж тем как этот милый и занятный путешественник, которого она удостоила принять на своем ложе, полностью исчез из ее памяти подобно многим другим. Ах, путешествуя, учишься скромности, понимаешь, как мало места ты занимаешь в мире»<sup>819</sup>. Конечно, это фантазия европейца о восточной женщине. Но зависит ли это от суррогатного Востока, который тот или иной ученый мог сконструировать в научном тексте? Следует ли нам полагать, что Ренан, если бы он побеспокоился посетить Египет, также бы закончил свое путешествие в постели проститутки? Тот ли это

---

ремарку в частном письме к своей любовнице-французенке, упоминая знаменитую танцовщину и куртизанку Кучук-ханем, египтянку, с которой у него было свидание.

<sup>818</sup> *Flaubert G. Flaubert in Egypt. P. 220.*

<sup>819</sup> Более подробно см.: *Behdad A. Orientalism after Orientalism // L'Esprit Créateur. 1994. Vol. 34. No. 2. P. 53–72.*

случай, когда консервативные ученые с миссионерским рвением (к примеру, Вильям Мьюр) выражали скрытое половое влечение? Если, конечно, «восточное» – суррогат иного, не является ли это тем случаем, когда творение иного будет отражать различие личностей и интенций всех тех, кого Саид мог бы назвать ориенталистами? Не существует однозначного ответа ни на один из вышеприведенных вопросов, поскольку сфера «скрытого» абсолютно открыта области воображения.

Что же Саид рассматривает как скрытое в ориентализме? Его примеры прежде всего – это «скрытые и неизменные характеристики», которые представлены в виде «догм»<sup>820</sup>. Упоминаемые им специфические характеристики попадают в три большие категории: расистские, этноцентристские и сексистские. Предполагается, что ориенталистские тексты отражают расовые характеристики, предположительно присущие или естественные, которые в то же время считаются биологическими. Так, эссенциализация восточного как неравного и выродившегося подчеркивает контраст с «белыми» европейцами. Поскольку они – арабы или индийцы – родились с этими внутренне присущими расовыми характеристиками, они с рождения предопределены к подчинению европейскому контролю. Второй комплекс характеристик частично совпадает с расовым, однако в большей степени относится к культурным, религиозным и социальным обычаям. Именно европейский этноцентризм наделил восточное терминами «нецивилизованный», «отсталый», «мягкий» (что может предполагать недостаток моральной твердости), «эксцентричный» или «экзотический». Третий комплекс характеристик сосредоточен на двойственном смысле сексизма. С одной стороны, Восток может эксплуатироваться в силу своих женских качеств; хозяин может насиловать по желанию, поскольку у него власть. В то же самое время Саид замечает, что западное общество смешивает «преступников, сумасшедших, женщин и нищих» с «чужими элементами», лучшим примером которых является Восток. Более того, явные ориенталисты –

---

<sup>820</sup> Это относится к его «Ориентализму» (*Said E.W. Orientalism*. P. 201–225).

создающие тексты и обладающие влиянием на политику – были большей частью мужчинами, пишущими для мужчин.

Тем не менее говорить о скрытом ориентализме достаточно сложно, поскольку судить о нем можно только по явленным следствиям. Слова, которые Саид использует для словесного выражения этого абстрактного понятия, довольно расплывчаты. Скрытый ориентализм описывается как «большой частью бессознательная (и определенно неощутимая) позитивность», «комплекс идей», «предельно широкие понятия», «ориенталистский консенсус», «общепринятая точка зрения» и т.д. Ничего конкретного: терминология относится к идеям и порождению смысла. Саид утверждает, что игнорировать скрытое слишком легко, поскольку его значение не явлено. Анализ Саида предполагает герменевтическое раскрытие того, о чем говорит явная структура ориентализма. Каковы же результаты ориенталистского дискурса, заявленного авторитетным голосом? Явный ориентализм, «построенный на авторитете первых ученых, путешественников, поэтов, чье видение сформировало образ Востока; доктринальное проявление такого Востока – это то, что я называю скрытым Востоком». Таким образом, Саид подчеркивает то, что лучше всего именовать метафорической метафизикой; то, что спрятано, описано как способ, которым, как полагает Саид, следует действовать, как если бы он был явным.

Лежащая в основе зависимость от скрытой, гегемонической гомогенности отвергает явные различия в ориенталистском дискурсе. Скрытая, или гегемоническая, основа есть в Саидовском описании, но его примеры предлагают то, что спрятано и более действенно, нежели индивидуальные намерения, в социологическом смысле превосходя индивидуальные примеры или ориенталистских авторов. Подобный скрытый дискурс становится гомогенизирующим, когда смешивает все явные различия в один распространенный образ культурной доминации. Мои претензии к Саиду не связаны с его утверждением, что существует нечто большее, чем явные аспекты ориентализма, которые бросаются в глаза. То, что мне не удалось найти, в отличие от категорической настойчивости Саида в утверждении, что он видит скрытое, так это механизм, стоящий за метафорой. Майкл

Берд<sup>821</sup> в одной из своих рецензий говорит о том, что степень осознанной и однородной связи между ориентализмом как дисциплиной и ориентализмом как дискурсом остается «центральным вопросом, не находящим ответа» в «Ориентализме».

Переключая внимание с противостояния Востока и Запада на противостояние скрытого и явного, полемика Саида обретает силу как более широкая критика неадекватного рассмотрения другого, но в то же время она утрачивает тот аспект, который, как он полагает, отделяет реальных людей на Западе от реальных людей на Востоке. Египетский критик Ридван ас-Сайд<sup>822</sup> обращает внимание на то, что проблемы, присущие империализму, поражают и Восток, и Запад, они не присущи только Западу. Саид прав в том, что обращает внимание на скрытую связь явного дискурса и образа действий, но что происходит в первоначальной бинарности между Востоком и Западом? На явном уровне Саид способен показать многочисленные примеры, где данное расхождение возникает. Но на скрытом уровне эта специфическая бинарность естественно распадается на самость-иное, или мы-они. Саид упорно игнорирует большое количество теорий в области философии, психологии, антропологии и религии по данной базовой проблеме. Он рассматривает только небольшое число параметров текстуального богатства Востока, но не идет дальше.

### **«Восток» и «ориентализм» в книге Саида «Ориентализм»**

«Ориентализм – это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии “Востока” и (почти всегда) “Запада”», – писал Эдвард Саид<sup>823</sup>.

Радикальное отличие между Востоком и Западом определяется Саидом и как онтологическое, и как эпистемологическое, довольно странное философское сочетание. Как путь познания

---

<sup>821</sup> *Beard M. Between West and World // Diacritics. 1979. Vol. 9. No. 4.*

<sup>822</sup> *Al-Sayyid R. Al-Istishraq wa-l-anthrulujiyya // Al-Ijtihad. 2001. Vol. 12. No. 49. P. 6.*

<sup>823</sup> *Said E.W. Orientalism. P. 2.*

объяснение дискурсивной конструкции «Востока» нуждается в эпистемологии как герменевтике, а не литературной метафизике. Интерпретативные рамки Востока как знания приводят к тому, что Саид ссылается на ориентализм как дискурс в смысле Фуко, знание, которое дает своему обладателю власть. Ценность такого подхода заключается в том, что он позволяет ученым рассматривать проблемы, присущие данным системам категоризации, и устанавливать ошибки в неправильном представлении прошлого. Вопрос не о том, что эпистемологическая редукция культурного различия между двумя огромными регионами мира к Востоку и Западу носит упрощенный и опасный характер. Отдельные ученые могут обвинять друг друга в следовании этой бинарной оппозиции, но большая часть ученых, изучающих Ближний Восток, в своих произведениях не создают суррогатный образ Востока (или Ближнего Востока).

Критически мыслящие ученые часто видели подобную опасную редукцию представлений. Создавая «Ориентализм», Саид, кажется, не сознавал критику мифа о Востоке, в рамках которой говорит об ориенталистах. Эрнст Ренан (и едва ли кто-либо иной) позиционируется Саидом как создатель современного ориентализма. Провозгласив Ренана автором предубеждения, что «семиты не смогут никогда отказаться от пустыни, палаток и племени», Саид обращается к работам шотландского теолога Вильяма Робертсона Смита как «осевому звену в интеллектуальной цепочке, связующей белого-человека-как-эксперта в современном Востоке»<sup>824</sup>. Смит представлен как продолжение Ренана, искажающего образ Востока.

Упомянув исследование Смита, Саид пишет: «Ключевым моментом является то, что все, что можно узнать о «семидах» и «восточном», получает моментально неадекватную интерпретацию». Подобно тому, как Ренан – это прототип филолога, работающего в библиотеке, Смит служит предтечей западных

---

<sup>824</sup> Здесь анализируется пассаж из книги Саида (*Orientalism*. P. 234–239). Саид (*Ibid.* P. 277) позднее снова и снова повторял свою точку зрения, что аналогичные идеи «были восприняты и перевосприняты» от Шлегеля Ренаном и от Робертсона Смита Лоренсом.

«антропологов», которые из неприятной культурной реальности извлекают сущности.

Несмотря на то, что Саид условно признает то, что Смит предпринял «дикое нападение» на работу Ренана "Histoire du peuple d'Israël", содержание этой критики не было представлено. Не испытывая трепета перед филологическим авторитетом Ренана, Смит упрекает французского ученого в искажении фактов «для подтверждения своих гипотез». В частности, Смит обвиняет Ренана в тех же самых вещах, в которых Саид обвиняет Смита:

«Около 30 лет тому назад было модным называть Авраама арабским шейхом: господин Ренан предпочитает утверждать, что он представляет тип арабского шейха; но на самом деле очень трудно точно определить хотя бы одно сходство между патриархальной жизнью, описанной в Бытии, и жизнью современного бедуина, которая не менее глубока, или часть общего различия между восточным и западным обществом».

В отличие от Саида, Смит не рассматривает современных бедуинов и обращается к библейскому персонажу, равным образом он отказывается полагать, что линия Авраам – Исаак – Иаков может помочь понять современных бедуинов или тюрков. И хотя Смит работал в рамках общих стереотипов Востока и Запада, тем не менее он был способен поставить под сомнение ложные аналогии, предложенные Ренаном. В отличие от Ренана, Смит не сводит религию к расовой идеологии; он обращает внимание скорее на социальную функцию, нежели пытается исключить категорию религии как иррациональную. Тем не менее, несмотря на все свои недочеты, Вильям Робертсон Смит многими воспринимается как «основатель» социологии религии.

Источник критики расового подхода Ренана и ошибочных научных установок находится не только в рядах ориенталистов, но также и в самих представителях Востока, которые, как полагает Саид, не имели возможности представить самих себя. В знаменитой статье 1883 г. "L'Islamisme et la science" Ренан утверждает, что арабы заимствовали всю свою науку и философию у греков и персов. Немного странно, но Саид исключает этот текст из своего анализа, хотя определенно это одна из

работ Ренана, в которой подробно рассматривается ориентализм Сильвестра Саси, неоднократно затрагивающийся в «Ориентализме». Авторитет Ренана не помешал тем, кто более осведомлен в исламских источниках, не согласиться с ним. Как ни странно, самое быстрое «опровержение» было опубликовано в том же французском журнале исламским ученым Джамал ад-Дином ал-Афгани. Никки Кедди<sup>825</sup>, переводившая Ренана и ал-Афгани и исследовавшая их взаимовлияния, замечает, что идеи последнего «больше соответствуют» востоковедению XX столетия, нежели оригинальные аргументы Ренана<sup>826</sup>. Ответ ал-Афгани первоначально был написан на арабском языке, а затем переведен на французский. Некоторое время спустя немецкий перевод статьи ал-Афгани был связан с немецкой версией лекции Ренана<sup>827</sup>. Но известный исламский ученый не просто прямо отвечает на эту неадекватную теорию: его замечания быстро распространяются и оказывают влияние на развитие востоковедения в Европе. Как ни странно, Бандали Джаузи, палестинский автор, писавший на арабском языке за полвека до Саида, также говорит о расизме Ренана, но отмечает, что, поскольку подобная экстремистская точка зрения была в то время (1928) устаревшей, нет никакого смысла ее опровергать.

Несмотря на то, что «Ориентализм», вероятно, является первой англоязычной книгой, которая привлекла внимание к академической ориенталистике, это отнюдь не первое разоблачение понятия «Восток». Наиболее тщательным исследова-

---

<sup>825</sup> *Keddie N.R.* An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani". Berkeley, 1968. P. 86.

<sup>826</sup> Дж.Фук (*Fuck J.* Islam as an Historical problem in European Historiography since 1800 // *Historians of the Middle East* / Ed. by Bernard Lewis and P. M. Holt. Oxf., 1962. P. 308) обращает внимание на критику ал-Афгани позиции Ренана в упоминавшейся выше статье Саида. Позднее Саид ознакомился с дискуссией Кедди относительно ал-Афгани, однако в дальнейшем сделал ложный вывод о том, что ал-Афгани представлял из себя нечто большее, чем представитель элиты, имеющий выгоду от британского присутствия в Египте (*Said E.W.* Culture and Imperialism. N. Y., 1993. P. 263).

<sup>827</sup> *Goldziher I., Jomier J.* Djamal al-Din al-Afghani // *The Encyclopaedia of Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. Vol. II. Leiden, 1965. P. 419.

нием рациональных основ этого «мифа» о противопоставлении Востока Западу является работа Курта Гольдаммера (1962<sup>828</sup>). Мишенью этого более раннего исследования, неизвестного Саиду, стала тенденция в литературе игнорировать фактические различия и постулировать ложное единообразие, сводить Восток к расовому вопросу, ложно представляя его отражением Запада. «Весь феномен, – заключает Гольдаммер<sup>829</sup>, – принадлежит к числу предвзятых схематичных идей и постоянным понятиям, с которыми мы живем и из-за которых мы страдаем, это пропитывает нашу повседневную жизнь и образование и не внушает нам омерзения даже после многочисленного использования». Иные критические аргументы подобной бинарной оппозиции «Восток – Запад» были доступны даже на английском языке. «Многие авторы трактуют Восток как некую сущность в единственном числе (которой он не является) и таким образом постулируют сущность, существование которой реально только для нашего воображения», – писал Джон Стедман<sup>830</sup> за несколько лет до появления «Ориентализма» Саида. Отстаивая тот факт, что «никаких объективных оснований для дихотомии «Восток – Запад» не существует», Стедман предлагает в своем исследовании «мифа» об Азии заняться «анатомией иллюзии, вскрытием идолов»<sup>831</sup>. Почти в то же самое время Стефан Хей<sup>832</sup> заходит настолько далеко, что говорит о том, что среди ученых

---

<sup>828</sup> Goldammer K. *Der Mythos von Ost und West: Eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung*. Basel, 1962.

<sup>829</sup> Das ganze Phänomen gehört zu der Unzahl von vorgefassten schematischen Meinungen und Begriffsfixierungen, mit denen wir leben, unter denen wir leiden, die unseren Alltag und unsere Bildung erfüllen, und deren wir selbst nach generationslanger Abnutzung nicht überdrüssig werden (Goldammer K. *Der Mythos von Ost und West*. P. XX).

<sup>830</sup> Steadman J.M. *The Myth of Asia*. N. Y., 1969. P. 14.

<sup>831</sup> Досон (*Dawson R. The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*. L., 1967) критикует бинарную оппозицию «Восток – Запад» в своем исследовании, посвященном Китаю. Тот, кто хорошо знаком с востоковедной литературой, может легко обнаружить подобные заявления.

<sup>832</sup> Hay S.N. *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*. Cambridge, 1970. P. 330.

«идея “Востока” вымерла». Бинарная оппозиция, которую Саид избирает для деконструкции, находилась практически под обвинением ученых, которые, как полагал Саид, не способны к подобной самокритике.

На эпистемологическом уровне дихотомия «Восток – Запад» как проблема познания может быть рассмотрена и смягчена. Неправильное представление может быть представлено лучше; откровенные ошибки могут быть исправлены. Главная проблема саидовского «тезиса ориентализма» состоит в том, что он выходит за рамки явной игры в знание и начинает рассматривать скрытое различие, ошибочно называемое им онтологическим. Оценивая посториентализм, Саид<sup>833</sup> утверждает, что в современных исследованиях культуры и империализма не существует разногласия относительно «фундаментального онтологического различия между Западом и остальным миром». Это ложная логика данной онтологической позиции, которая дискредитирует стремление автора к искоренению самой идеи, противопоставляющей Восток Западу. Критики саидовской аргументации часто отмечают, временами не без иронии, что Саид превращает из своего понятия ориенталистского дискурса сущность так же, как он обвиняет востоковедов в создании однородного и упрощенного образа Востока. По словам историка Малкольма Керра, «обвинение целой традиции европейской и американской ориенталистики в грехе упрощения означает совершение той же самой ошибки»<sup>834</sup>. Арабский ученый Надим ал-Бирр отмечает, что это на самом деле неявно утверждает тот же самый миф об сущностных природных качествах воображаемого Востока<sup>835</sup>, которые Саид стремится уничтожить. Критик Айджаз Ахмад пишет, что «Саид удваивает все те процедуры, как будто развенчивая саму традицию, из которой он их заимствует»<sup>836</sup>. Или, как отмечает Роберт Ирвин, «саидовское видение Востока в сущности так же монолитично и этноцентрично, как и видение

---

<sup>833</sup> *Said E.W. Culture and Imperialism. N. Y., 1993. P. 108.*

<sup>834</sup> *Kerr M.H. Orientalism // International Journal of Middle East Studies. 1980. No. 12. P. 544.*

<sup>835</sup> *Al-Birr N. 'Udud al-huwiyya al-qawmiya. Beirut, 1982. P. 8–9.*

<sup>836</sup> *Ahmad A. In Theory: Classes, Nations, Literatures. L., 1992. P. 167.*

любого востоковеда, которого он осуждает»<sup>837</sup>. Нужно заметить, что данную критику выражают ученые различных дисциплин, включая тех, кто часто выражает в целом сочувствие Саиду.

В своем послесловии к изданию «Ориентализма» 1994 г. Саид утверждает, что его обвиняют в эссенциализме без оснований: «Едва ли кто-нибудь знает, что делать с этими карикатурными перестановками в книге, которая в своей аргументации является явно антиэссенциалистской, абсолютно скептической относительно всех категорий, таких как Восток и Запад, болезненно заботясь о том, чтобы не «давать определений» или даже не обсуждать Восток и ислам»<sup>838</sup>. Тем не менее его замечания не отвечают частным критическим аргументам, выдвигаемым многочисленными критиками. Он просто предполагает, что «Ориентализм» не был прочитан так, как это предполагалось автором, поэтому его произведение стало различными книгами. Очевидно, что существует много разных способов прочтений «Ориентализма», однако во всей своей последующей работе Саид никогда не признавал, что его полемический стиль может быть легко воспринят как форма эссенциализма, которая умаляет его антиэссенциалистскую позицию. Саидовская отговорка о том, что «Ориентализм» «заменяет меня как автора больше, чем я это предполагал при написании этого текста»<sup>839</sup>, является просто проявлением высокомерия. Какой автор не способен исправить и пересмотреть свой более ранний текст?

Центральная проблема тезиса Саида об ориентализме заключается в том, что разграничение Востока и Запада существовала до чего бы то ни было еще. Это базовая начальная точка для «большой части писателей», которая включает не только поэтов, но и экономистов и имперских администраторов. Если не обращать много внимания на доказательства, предположение, что какой-нибудь поэт или экономист мог бы осознанно разделять подобную точку зрения, подразумевает, что любой, кто пишет

---

<sup>837</sup> *Irwin R. Writing about Islam and the Arabs // Ideology & Culture. 1981–1982. No. 9. P. 108.*

<sup>838</sup> *Said E.W. Afterword // Orientalism. 2<sup>nd</sup> ed. N. Y., 1994. P. 331*

<sup>839</sup> *Ibid. P. 330.*

о Востоке, должен побуждаться подобным образом абсолютным отличием себя от Востока. Это соответствует более раннему утверждению Саида, что любой, кто пишет о Востоке, *ipso facto* автоматически является востоковедом. Так, все индивидуальные, культурные, классовые, гендерные и сотни иных влияний рассматриваются по умолчанию с позиции онтологического превосходства Запада над Востоком. Это равносильно утверждению, что любой христианский теолог, пишущий о своей религии, должен с необходимостью заниматься противопоставлением Бога и дьявола или рая и ада. Тот факт, что данные бинарные оппозиции существуют, что они портят писателей всех видов, легко может быть обнаружен. Однако насколько бессильно человеческое воображение и как слаб творческий импульс, если авторы текстов рабски зависят от текстов своих предшественников.

Относя все потенциальные индивидуальные и культурные различия к паре «Запад ориенталистов как *ego* против Востока ориенталистов как *alter ego*», Саид подразумевает, что только «иное» возможно. Для европейской и американской империалистской экспансии это имеет мало смысла по нескольким причинам. Во-первых, политическое господство и экономическая эксплуатация, присущие этой экспансии, не ограничены воображаемым Востоком. К примеру, возьмем Ирландию. До противостояния Британской Империи Наполеону в Палестине или ее вторжения в Индию английская экспансия осуществлялась в Америке и Ирландии. «Дикие» индейцы Америки могли только считаться востоком, если следовать географическим заблуждениям Колумба. Стереотипные представления об ирландцах как ином в корне также не имеют ничего общего с онтологическим различием между Востоком и Западом. В самом деле, какова же была ненависть к ирландцам со стороны некоторых англичан, что они выражали свое предпочтение представителям Востока. Файнес Морисон, секретарь лорда Маунтджоя, в 1615 г. совершил путешествие в Северную Африку и на Ближний Восток, что делает его востоковедом в глазах Саида. Но презирает он не Восток, а непокорных ирландцев как «наиболее диких и грубых в своих нравах и поведении во всем

мире»<sup>840</sup>. Ирландия могла бы хорошо вписаться в саидовский воображаемый Восток, исключая, конечно же, тот факт, что она расположена в другой части света и рассматривается как «иное» на самом Западе.

Здесь можно возразить, что это только доказывает потенциальную силу аргументации Саида; то, что он демонстрирует на примере Востока, может быть адресовано и ирландцам, африканским рабам, американским индейцам и т.п. В «Ориентализме»<sup>841</sup> Саид мимоходом поминает «идею европейской идентичности как высшую в сравнении со всеми неевропейскими народами и культурами». Он неотступно следует этой посылке в работе «Культура и империализм» (1993). Однако данное допущение становится причиной возникновения фундаментальной угрозы его онтологической аргументации. Если бинарная оппозиция «Восток – Запад» является первичной для всего просто потому, что она является выражением универсалии «мы – они», тогда вопрос заключается скорее в самой природе представления иного, нежели в некоем специфическом аспекте явной конструкции Востока. Исходя из этого, логика расистского отношения к арабам обусловлена той же самой скрытой силой, что и расизм в отношении евреев, африканцев, ирландцев, женщин и т.п. Кроме того, если исключить некоторые определенные расовые или культурные переменные, которые, как предполагается, превалируют, то отношение тех самых людей, которые воспринимаются как «иные», с неизбежностью будет таким же, но уже в отношении того, что они сами определяют как «иное». Если это то, о чем действительно говорит Саид, тогда это касается скорее человеческой природы, нежели генеалогии частной интеллектуальной истории. В случае Саида это равноценно утверждению, что все писатели совершили прегрешение и поступились объективностью. Тем не менее, чтение работ Саида

---

<sup>840</sup> Затрагивается в работе Олмейера (*Ohlmeyer J.H.* 'Civilizing of those Rude Partes': Colonization within Britain and Ireland, 1580s-1640s // *The Oxford History of the British Empire. Vol. I. The Origins of Empire: British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century* / Ed. by Nicholas Canny. Oxford, 1998. P. 131).

<sup>841</sup> *Said E.W.* Orientalism. P. 7.

может быть полезно с точки зрения целенаправленной идеологической аргументации, в которой европейская конструкция «иного» онтологически отличается от того, как частные люди видят «иное». Разумеется, это объясняет, почему исламисты (и некоторые исламицисты) рассматривают «Ориентализм» Саида по сути как антизападный текст.

Я полагаю, что определение Саида не способно освободить нас от этой ловушки «Восток – Запад», поскольку он настаивает на том, что существует нечто уникальное в том способе, которым Европа и Америка связаны с воображаемым Востоком. Очень может быть, что «европейская культура обрела силу и идентичность благодаря противопоставлению себя Востоку как искаженной и невыраженной сущности самой себя»<sup>842</sup>, но ведь Европа противопоставляла себя и ирландцам, африканцам, американским индейцам и многим другим европейским народностям. В силу того, что тезис Саида об ориентализме ничего не говорит о том, каким образом конструкция мифа о Востоке соответствует представлению всех видов иного, этот аргумент освобождает исключительно отношение между Европой и чем-то, что воображается как Восток. Саид, широко известный автор, определенно знает, что Европа едва ли доминирует над реальным Востоком, однако его молчание относительно этого может быть воспринято как допущение того, что действительно существует нечто особенное в ориентализме как особенном дискурсе власти.

Причина, по которой многие критики обвиняют Саида в эссенциализации бинарной оппозиции «Восток – Запад», связана не только с его предпочтением этой оппозиции как онтологического различия. Дело не в том, что Саид на каком-то уровне верит в реальный Восток или Запад, а в том, что он изобретает понятие ориентализма, которое само по себе носит мифический характер. Как заявляет сам Саид, он и не намеревался в своем тексте описывать реальный Восток. Однако действенность его полемики и буквальное прочтение его красноречивых слов предполагают в читателе две вещи. Во-первых, то, что

реальный Восток не только был неверно представлен, но и не имел возможности себя представить. Таким образом, Восток как некое сооружение становится мощным заменителем для ложно представляемой реальности, которая может быть представлена как эта реальность. Во-вторых, подобно тому, как воображаемый Восток только постулируется как единственный Восток, так и ориентализм в саидовском описании способен только на создание ложных представлений. Саид пытается доказать, что отсутствие реального Востока обусловлено наличием ориенталистского дискурса, который диктует и легитимизирует империализм и колонизацию на настоящем Востоке.

Мы подошли к сути критической оценки саидовского тезиса об ориентализме и можем задать вопрос, который затрагивает саму суть разногласий между читателями книги «Ориентализм». Действительно ли существует саидовский концепт ориентализма как дискурс, обладающий явными отличиями и при этом скрытой позитивностью? Другими словами, является ли представление Саидом ориентализма терминологически корректным в отношении объективных знаний о предыдущих востоковедах, их текстах и институциональных структурах? Центральная проблема, связанная с некорректными ориенталистскими изображениями эссенциализированного «Востока», заключается в предпочтении тождества различию. Саид мог бы возразить, что явные отличия и даже внутренний критицизм вовсе не отрицают скрытую склонность к расизму, этноцентризму и сексизму. Это он также предполагает в отношении ориенталистского дискурса. Бинарная оппозиция «Восток – Запад», утверждаемая Саидом, не гарантирует полную критику западной эпистемологии, которая создает ориенталистский дискурс, а скорее поддается «повторению своей собственной внутренне присущей дихотомии»<sup>843</sup>. Данная бинарность выдерживает критику, поскольку аргумент Саида предполагает исторический ориентализм, который в основе своей имеет антиориенталистский характер, начиная с Эсхила и заканчивая

---

<sup>843</sup> *Martin C.G. Orientalism and the Ethnographer: Said, Herodotus, and the Discourse of Alterity // Criticism. 1990. No. 32. P. 517.*

Бернаром Льюисом. Ни Восток, представленный через призму стереотипов, ни ориентализм, зараженный саидовской терминологией, не в состоянии адекватно представить реальность, о которой заботится Саид и его читатели.

Изобретение Саидом ориентализма означает выдвижение унифицированной теории, корпуса знаний, академическую структуру, объединенную с создателями империи. Индивидуальные различия и мотивации ученых постоянно сводятся к базовым типам родовых ориенталистов, понимаются под ними отцы-основатели, такие как Ренан, или политически ангажированные современные историки, такие как Бернар Льюис. По мнению Саида, ни один из этих ученых не может даже понять, и все они мотивированы сильной ненавистью к реальному Востоку. Временами Саид говорит о «чистых» востоковедах, «традиционных» востоковедах и «современных» востоковедах, однако использование этих прилагательных вовсе не спасает любого востоковеда от влияния так называемого «ориентализма». Проблема заключается в том, что Саид постоянно высказывает критические замечания тем же самым способом, что и те самые ученые, которые эссенциализировали Восток или Запад. Эта склонность может быть продемонстрирована следующей цитатой, взятой наугад: «Однако ориентализм предпринял следующий шаг: он рассматривает Восток как то, существование чего не просто обнаруживается, а остается фиксированным для Запада во времени и пространстве»<sup>844</sup>. Подобный ориентализм, как ложные понятия Востока и Запада, обозначенные в вышеприведенной цитате, были осуждены более ранними учеными, включая тех выдающихся востоковедов, кто попал в саидовские списки, не отличающихся разборчивостью. На протяжении почти всей книги читатель сталкивается с терминами «ориентализм», «ориенталист» наряду с терминами «Восток» и «Запад». В изложении Саида сомнительный ориентализм представляется единственной доступной системой вместо представления Востока. Основываясь на этом, Саид в итоге сообщает читателю, что «сейчас можно бросить вызов мировой гегемонии ориента-

лизма и всему, что составляет его основу»<sup>845</sup>. Если бы критики, которые действительно знакомы с текстами и историей, к которой обращается Саид, с негодованием отреагировали на этот грандиозный призыв, вряд ли это могло рассматриваться всего лишь как отказ от политической идеологии Саида.

### **«Столкновение цивилизаций» продолжается**

«Таким образом, появилась конфуцианско-исламистская военная связь, предназначенная для поощрения приобретения ее членами оружия и военных технологий, необходимых для противостояния военной мощи Запада», – пишет Сэмюэль Хантингтон<sup>846</sup>.

Вопросы относительно того, действительно ли существует Восток, Запад и унифицированный дискурс под названием «ориентализм», могут быть сравнительно безвредными философскими размышлениями, если они не затрагивают современные политические противостояния США и ЕС с правительствами и народами Ближнего Востока. Одна из причин, по которой книга Саида обрела столь сильное влияние, в частности среди ученых в области постколониальных исследований, заключается в том, что она появилась в тот самый момент, когда холодная война достигла своей кульминационной точки в ближневосточной политике. Крах антикоммунистического и проамериканского правления в Иране в 1979 г. позволил создать там первую современную исламскую республику, в то время как Советский Союз вошел в Афганистан, пытаясь предотвратить возникновение подобного на этой территории. Кризис, связанный с Израилем, представляющий главный интерес Саида, не был разрешен. Всего лишь за несколько лет до этого США и СССР приняли меры предосторожности во время успешного нападения Анвара Садата на Израиль. Три десятилетия спустя эскалация насилия, временами описываемая как «исламский терроризм»,

---

<sup>845</sup> *Said E.W. Orientalism. P. 328.*

<sup>846</sup> *Huntington S.P. The Clash of Civilizations // Foreign Affairs. 1993. Vol. 72. No. 3. P. 47.*

стала глобальной проблемой современности. В постсентябрьской атмосфере, давшей новую энергию для американо-британского присутствия в Афганистане и Ираке, главные категории Востока и Запада продолжают преобладать в общественных дебатах в свете широко разрекламированного «столкновения цивилизаций».

Идея борьбы цивилизаций стара, вероятно, как сама идея цивилизации. Современный виток популярности этого выражения обязан названию статьи Сэмюэла Хантингтона, опубликованной в 1993 г. в «Foreign Affairs», несмотря на то, что это было сознательным заимствованием из статьи Бернара Льюиса, опубликованной в 1990 г. в «Atlantic Monthly»<sup>847</sup>. Политический историк Хантингтон на одном из влиятельных политических форумов предположил, что устаревший список Арнольда Тойнби, включавший в себя 21 цивилизацию, после холодной войны был сведен к шести, к которым он добавляет еще две. Если исключить его собственные добавления в лице Латинской Америки и Африки, то основными соперниками Запада являются конфуцианская, японская, исламская, индусская и православно-славянская цивилизации. Другими словами, как настаивает Хантингтон<sup>848</sup>, главным критерием разделения всех этих цивилизаций является религия, что обозначено в их названиях. По логике Запад должен рассматриваться как христианская или, по крайней мере, иудейско-христианская цивилизация; сам отказ от религиозного наименования его собственной цивилизации приводит к дисбалансу цивилизационный провал Хантингтона. Было бы слишком наивным представлять, что религия сама по себе является независимой переменной в современном мире национальных государств, в действительности составляющих транснационализированную смесь культурных идентичностей за пределами США и Европы. В некотором смысле Хантингтон

---

<sup>847</sup> Более поздняя книга Хантингтона и схожая работа под названием «Исламское возрождение» получили широкий отклик, относительно критики см.: *Gusterson H. The Seven Deadly Sins of Samuel Huntington // Why America's Top Pundits are Wrong: Anthropologists Talk Back / Ed. by Catherine Besteman and Hugh Gusterson. Berkeley, 2005.*

<sup>848</sup> *Huntington S.P. The Clash of Civilizations. P. 25.*

просто отображает отделение Запада от остального мира, поскольку очевидно, что секуляризированные западные цивилизации преобладают в его сознании.

Следуя за более ранним комментарием Льюиса, Хантингтон<sup>849</sup> устанавливает действительную «ложную линию» между Западом и исламской цивилизацией. Вина ислама, тем не менее, носит, кажется, не религиозный характер, а политический и идеологический, поскольку тот фундаментальный конфликт, который он описывает, связан с видимым отказом ислама (а в действительности и всего остального мира) от «западных идей индивидуализма, либерализма, конституционализма, прав человека, равенства, свободы, закона, демократии, свободного рынка, отделения церкви от государства ...»<sup>850</sup>. Трудно представить, что ученый такого уровня может быть так наивен в осмыслении современной истории Запада, предполагая, что все эти идеализированные ценности в действительности учитываются в политике Европы и Америки и действительно отрицаются всеми остальными странами. К примеру, утверждать, что господство закона несовместимо с исламом или что исламское учение каким-то образом менее обеспокоено правами человека, чем западные правительства, означает, что подлинный конфликт существует между глубоко субъективным прочтением Хантингтоном истории Запада и действительностью.

С самого начала тезис Хантингтона вызвал определенную реакцию уже в следующем номере "Foreign Affairs". Фуад Аджамиджи, ревностный критик Эдварда Саида, утверждает, что «однако Хантингтон неправ»<sup>851</sup>. Даже Джина Киркпатрик, по сути проponent постколониального критицизма, называет список цивилизаций Хантингтона «странным»<sup>852</sup>. Но даже критика многочисленных коллег не воспрепятствовала Хантингтону развивать гипотезы в книге или выходить за область своей научной компетенции. К концу 2001 г., сразу после 11 сентября, Эдвард

---

<sup>849</sup> *Huntington S.P.* The Clash of Civilizations. P. 31.

<sup>850</sup> *Ibid.* P. 40.

<sup>851</sup> *Ajami F.* The Summoning // *Foreign Affairs*. 1993. No. 72. P. 3.

<sup>852</sup> *Kirkpatrick J.F.* The Modernizing Imperative: Tradition and Change // *Foreign Affairs*. *Foreign Affairs*. 1993. Vol. 72. No. 4. P. 22.

Саид дал свою оценку хантингтоновскому «невежеству». Саид обрушивается на крикливую политику и упрощенные ссылки на тезис о столкновении цивилизаций, объясняя, почему термины-ярлыки типа ислама и Запада не имеют никакого смысла: «Они приводят в заблуждение и создают путаницу в уме, который пытается найти смысл в беспорядочной реальности, которая в свою очередь не может быть так легко классифицирована»<sup>853</sup>. Но то же самое абсолютно верно и в отношении саидовского дискурса о Востоке. Определение всех предыдущих ученых, которые писали об исламе или арабах с негативной точки зрения, очень похоже на противопоставление Хантингтоном Запада исламскому миру.

Если ложное противопоставление Востока и Запада первоначально определяется как базовое, то тогда необходимо спросить, о каком Востоке идет речь как об «ином». Эдвард Саид сближает европейскую и американскую политики как анти-восточные, не принимая во внимание историческое прошлое этого альянса. На политической карте мира после Второй мировой войны Запад и весь «мир», включая Турцию, Иран и Саудовскую Аравию, противостоял Востоку, который включал часть Германии, как коммунистическому блоку, находящемуся под влиянием СССР и Китая. Странно, что две мировые войны не уничтожили старое понятие «Востока», играющего на руку западному империализму. Во Второй мировой войне Япония была на стороне Германии, Китай был на стороне Британии, Америки и России<sup>854</sup>. По мере окончания холодной войны эпоха европейского империализма подошла к концу. Саид же просто игнорирует все исторические сложности. Западный политический блок – Восточный политический блок, обозреваемые с Берлинской стены, весьма сильно отличаются от Индии, обозреваемой с колониальной веранды Редьярда Киплинга.

И Эдвард Саид, и Фуад Аджамы, которые редко согласны между собой, правы в своих сомнениях относительно терминологии Хантингтона. Переименовать Восток в конфуцианско-

<sup>853</sup> *Said E.W. The Clash of Ignorance // The Nation. 22.10.2001. No. 273.*

<sup>854</sup> Эта точка зрения была высказана Нортропом (*Northrop F.S.C. The Meeting of East and West. N. Y., 1966. P. 4*) еще в 1946 г.

исламский военный блок означает не просто этноцентризм, а по сути своей неисторичность. Ни один компетентный историк (ислама или конфуцианства) не признает подобный ложный цивилизационный гибрид. То, что объединяет Ирак Саддама Хусейна с Кореей, это не религиозный сговор, а авторитарность государственного строя, претендующая на оружие массового поражения<sup>855</sup>. Вот область борьбы политических идеологий, а не результат нескольких столетий востоковедения. Бинарная оппозиция «Восток – Запад», кажется, будет еще долго фигурировать в общественных дебатах, до тех пор, пока это служит некоторым политическим целям. Но она не должна оставаться вечным наказанием науки. Гегемонии Саида в любом ориентальном дискурсе приходит конец; субъективные теории всегда подвергаются критике. Лучшим способом борьбы с упрощенной идеологией будет не бесконечное повторение этих бинарных оппозиций, а признание реальной истории. Пусть понятие Востока в противопоставлении Западу будет окончательно изжито.

*Перевод с английского Рузаны Псху*

---

<sup>855</sup> Следует отметить, что ядерное оружие фактически привело к созданию того, что Хантингтон называет западной цивилизацией.

**В.В. Наумкин**

**ФЕХТОВАНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ:  
ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ ЛЕКЦИИ  
БЕРНАРДА ЛЬЮИСА<sup>856</sup>**

В течение многих лет востоковеды всего мира с восхищением произносили имя историка-арабиста и исламоведа Бернарда Льюиса, и среди западных специалистов по истории арабо-мусульманской цивилизации долгое время не было человека более авторитетного. Его книги издавались миллионными тиражами, ими зачитывались, оценки Льюиса формировали представление о предмете у огромной массы читателей. Эрудиция, владение историческим материалом, полет мысли автора находили почитателей не только на Западе, но и в исламском мире. Увы, труды Льюиса последних лет всё в большей степени отмечены печатью идеологизации, политической ангажированности, агрессивной тенденциозности, а выводы всё дальше уходят от академической объективности.

В лекции «Последнее наступление ислама?»<sup>857</sup> Льюис окидывает взглядом историю взаимоотношений христианско-иудейской западной цивилизации и арабо-мусульманского мира через призму введенной им в прошлом в оборот идеи «столкновения цивилизаций». Впоследствии она получила детальное развитие в нелепой концепции Сэмюэла Хантинг-

---

<sup>856</sup> Версия работы, опубликованной в кн.: *Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика*. М., 2008. С. 528–539.

<sup>857</sup> См. его рус. пер. в издании: *Россия в глобальной политике*.

тона<sup>858</sup>. В рамках данной статьи нет необходимости доказывать, что все культуры и цивилизации подверглись столь сильному смешению и взаимовлиянию, что говорить об их непримиримой обособленности – очевидная фикция.

Эдвард Саид (1935–2003), известный американский (палестинского происхождения) профессор английской литературы, обвинил Бернарда Льюиса в том, что тот, «используя ложные аналогии, искажает истину и косвенно – методы исследования, создавая при этом видимость всезнающего ученого авторитета»<sup>859</sup>.

Эта беспощадная оценка содержалась в послесловии к новому изданию (1995) книги Саида «Ориентализм», впервые выпущенной в свет в 1978 г. В ней автор резко критиковал Льюиса, увлеченного, как он считал, «своим проектом разоблачить, развенчать, дискредитировать арабов и ислам» и задачей показать, «что ислам – это антисемитская идеология, а не просто религия»<sup>860</sup>. Книга Саида, в свою очередь, подверглась критике в работе Льюиса «Ислам и Запад»<sup>861</sup>.

### **О Крестовых походах**

Я не хотел бы, чтобы эти заметки рассматривались как «наш ответ» Льюису в духе антиориентализма à la Эдвард Саид или, тем более, модного нынче антиамериканизма. Это лишь размышления, на которые наводит выступление знаменитого профессора Принстонского университета.

Выдвигаемый в лекции тезис о том, что Крестовые походы Запада были квазиджихадистским ответом на джихадистскую экспансию арабо-мусульманского Востока, вызывает образ фехтовального поединка. В различные исторические периоды

---

<sup>858</sup> *Huntington S.* The Clash of Civilizations // *Foreign Affairs*. Summer 1993. P. 22–49.

<sup>859</sup> *Said E.W.* Orientalism. L., N. Y., 2003. P. 343. См. рус. пер. в кн.: Саид Э. В. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 528.

<sup>860</sup> Там же. С. 491.

<sup>861</sup> *Lewis B.* Islam and the West. Oxford, 1993. P. 107–113.

стороны меняются местами, нанося друг другу уколы и всегда держа шпагу наготове. В VII столетии молодое арабо-мусульманское государство, созданное пророком Мухаммадом, действительно осуществило серию успешных завоеваний, подчинив себе и часть Европы – Испанию. Впоследствии Испания, отвоевавшая в результате Реконкисты захваченные арабами территории, вновь стала христианской. Арабо-мусульманский мир начал ужиматься, а обычные для любой империи междоусобицы привели к делению на обособившиеся сегменты. Азиатская часть оказалась в XI веке под контролем тюрков-сельджуков, которые отобрали у багдадского халифа из династии Аббасидов светскую власть и сохранили за ним лишь роль верховного религиозного правителя мусульман.

Христиане и иудеи по-прежнему мирно сосуществовали с мусульманами в аббасидском Халифате. Более того, евреи, подвергавшиеся преследованиям в христианской Испании, находили убежище у мусульман-арабов. Рядом с Халифатом продолжала существовать Византия, и к моменту начала в том же XI столетии Крестовых походов (которые, кстати, тогда так не назывались) византиец чувствовал себя гораздо комфортнее в Дамаске, Багдаде или Каире, нежели в Париже либо Риме. Как пишет известный западный исследователь Стивен Рансимэн, «за исключением редких периодов кризиса и репрессалий, власти в Византийской империи и в Халифате соблюдали договоренность не принуждать друг друга к обращению в другую религию и позволять свободу вероисповедания... Западный христианин не разделял византийскую терпимость и чувство безопасности. Он гордился тем, что был христианином и, как он полагал, наследником Рима; в то же время он остро чувствовал, что во многих аспектах мусульманская цивилизация была выше, чем его»<sup>862</sup>.

Как бы то ни было, импульсом для Крестовых походов было не только объясняемое религиозно-геополитическими мотивами стремление западнохристианского мира вернуть себе господство над Иерусалимом. Имелись соображения экономического и политического свойства – пограбить богатый Восток, консолиди-

ровать власть в своих странах, прежде всего во Франции, сыгравшей главную роль в кампаниях. Однако всерьез спорить о том, было ли вторжение крестоносцев агрессией или ответом на арабо-исламскую угрозу, не только академически некорректно и бесперспективно, но и смешно. Слава богу, профессор признаёт, что поведение крестоносцев на Востоке было «чудовищным и варварским», но делает он это лишь затем, чтобы высказать мысль о «непропорциональности» извинения папы за Крестовые походы. Сказал бы прямо, что Алжиру, к примеру, надо извиниться за своих пиратов, досаждавших европейцам в период Средневековья.

Но надо признать, что в Крестовых походах было и благо. В течение двух веков господства епископов и рыцарей-крестоносцев над частью Арабского Востока его цивилизация оказывала огромное влияние на многие стороны материальной и духовной культуры европейцев. Благодаря контактам с мусульманами европейские рыцари стали не только чаще мыться, но даже использовать при этом горячую воду, устраивая неизвестные им прежде горячие бани, относительно часто менять белье и верхнее платье, чего раньше не делали вовсе, носить бороду похожего на восточный фасона и тюрбан. Познакомившись в Сирии с ветряными мельницами, они заимствовали это техническое новшество, равно как и водяное колесо. Они узнали о существовании почтовых голубей, научились выращивать немалое число новых сельскохозяйственных культур, впервые получили представление о сахарном тростнике.

Европейские рыцари полюбили мягкие и красивые восточные одеяния, сменившие их грубые одежды, ковры, которыми украсили свои жилища, переняли производство многих изящных тканей, которые до сих пор называются по-арабски. На Запад попали восточные геральдические знаки, арабские музыкальные инструменты и другие атрибуты ближневосточной культуры. Эти заимствования дополнили то мощное цивилизационное влияние, которое еще до Крестовых походов оказали на средневековую Европу исследования арабских философов, теологов, математиков, медиков, астрономов и др. Через эти труды до европейской науки дошли величайшие достижения как греков, давно и хорошо освоенные арабами, так и самих

арабов. Духовное обогащение шло, впрочем, через Испанию и Византию, а крестоносцы не проявляли никакого интереса к данной сфере. Тем не менее средневековый опыт столкновения Европы с мусульманским Востоком подтверждает, что взаимовлияние цивилизаций происходит всегда и, как правило, продолжается во время столкновений и завоеваний. Так было в Средние века, так было во времена «классического» западного колониализма, то же самое происходит и сегодня.

### **О свободе и морали**

Правда, средневековые европейцы не восприняли у арабов-мусульман достаточно высокой для того времени степени свободы, какой отличалась интеллектуальная жизнь Халифата. В публичных диспутах и на страницах своих книг арабские философы-перипатетики и теологи-мутакаллимы спорили, к примеру, о том, является ли наш мир извечным или сотворенным (в Европе инквизиция быстро сожгла бы спорщиков на костре). А известные арабские поэты позволяли себе такие высказывания о религии, из-за которых в нынешнем мусульманском мире им бы наверняка не поздоровилось. Почему в этом соперничестве за то, кто более развит и более свободен, стороны поменялись местами – предмет особого разговора. Однако совершенно очевидно, что некорректно, как это делает Льюис, приписывать Западу монополию на знание и свободу: ход истории переменчив. А рассуждения профессора о рабстве у мусульман и вовсе непонятны (не будем вспоминать позорные страницы истории западной работорговли).

Сегодня Запад является и источником технологических достижений, заимствуемых Востоком, и отторгаемых мусульманским миром норм, которые расцениваются как проявление моральной распушенности, разложения и деградаци. Но именно так же смотрели на Ближний Восток и европейские борцы за Иерусалим эпохи Крестовых походов, и европейские путешественники XIX века. В жизни ближневосточного общества они находили вседозволенность, аморальность, сексуальную распушенность.

Так, по выражению Эдварда Саида, «каждому европейцу, путешествующему по Востоку либо постоянно там проживающему, приходилось защищаться от его тревожащего влияния... В большинстве случаев казалось, что Восток оскорбляет нормы сексуального приличия»<sup>863</sup>. Знаменитый английский исследователь Египта XIX столетия Эдвард Уильям Лэйн говорил об избыточной «свободе половых сношений» в этой стране.

Иначе говоря, и здесь стороны поменялись местами. А ведь различие в морально-этических установках играет немалую роль в существующих сегодня острых противоречиях между Западом и мусульманским миром.

Когда глубже познакомишься с подходом Льюиса к истории исламского Востока, уже не удивляешься, что в Европе ему столь не нравится «так называемое уважительное отношение к разным культурам». Особо острое неприятие вызвало у профессора высказывание премьер-министра Франции, в котором тот упомянул о блестящей победе египетского султана Салах ад-Дина, основателя династии Айюбидов, над крестоносцами и освобождении Иерусалима. Но к началу Крестовых походов арабы действительно жили в Иерусалиме уже несколько веков. Конечно, когда-то они пришли туда, как пришло на те или иные территории подавляющее большинство народов (например, европейские переселенцы в Америку). Иерусалимские святыни, бесспорно, принадлежат всем трем монотеистическим религиям, но политизировать историю в духе концепции «единой и неделимой столицы Израиля», по меньшей мере, неакадемично.

Безусловно, арабский мир стал отставать от Запада задолго до начала колониальных завоеваний. Но европейский колониализм Нового времени и продолжающаяся до сих пор экспансия Запада, откровенное стремление к доминированию, навязывание своих ценностей и прямое вооруженное вмешательство – главные факторы фрустрации мусульманских народов Ближнего Востока и радикализации ислама. Религия становится важнейшим инструментом сохранения культурной идентичности мусульманского Востока.

---

<sup>863</sup> Саид Э. В. Ориентализм. С. 262.

### О войнах за умы и территории

Любое цивилизационное вмешательство – война, завоевания, установление колониального доминирования либо более изощренные современные формы – всегда имеет две стороны.

С одной стороны, оно способствует обмену культурными нормами и ценностями (за исключением тех случаев, когда вмешательство приводило к уничтожению народов и поглощению культур). С другой – бумерангом возвращается к новым поколениям, вызывая очередные витки противостояния народов.

Увы, в дискурсе Льюиса отчетливо слышится нотка превосходства и пренебрежительности: страны исламского мира долго подчинялись внешним силам (символическим началом этой эпохи была экспедиция Наполеона в Египет), теперь Ближний Восток больше ими не управляется, а «приспособиться к ситуации, требующей от них отвечать за свои действия и их последствия», мусульманским государствам трудно. Так и вспоминается старая колониальная максима: ну, не созрели они еще для независимости – и всё тут!

Странным выглядит толкование Льюисом миграций «мусульманских меньшинств» в Европу как одной из форм «третьей волны атак на Европу» наряду с террором. Действительно, миграция населения из мусульманского мира имеет широкие масштабы. В настоящее время в странах Европейского союза мусульмане составляют 5% населения, их доля неуклонно растет и к 2020 г., предположительно, составит уже 10%. И остановить этот процесс вряд ли возможно. Конечно, его не следует объяснять исключительно экономическими причинами. Мусульманская хиджра на Запад – это еще и формирование новой псевдоуммы с особой идентичностью. Французский исследователь Оливье Руа видит в этом проявление детерриториализации ислама. Новые мухаджиры (добровольно или вынужденно переселившиеся) зачастую приходят к парадоксальному выводу, что они могут свободнее исповедовать ислам в немусульманской стране, чем на своей родине, где господствующие нравы и порядки не представляются им чисто исламскими.

Такого мнения придерживается и профессор Тарик Рамадан – один из наиболее популярных и либерально настроенных молодых лидеров исламской Европы, внук основателя организации «Братья-мусульмане» Хасана аль-Банни. Конечно, борьба за умы европейских мусульман будет продолжаться. Недовольство последних социально-экономическим положением экстремисты охотно используют для пополнения рядов своих сторонников. Однако нельзя не замечать и процесса интеграции мусульман в европейские общества, который является частью протянувшегося во времени исторического процесса цивилизационной гибридизации и взаимообмена.

Неудивительно, что европейцы серьезно озабочены проблемой адаптации иммигрантов и основывают свою политику в отношении других культур на терпимости, политкорректности и «конструктивном вовлечении». Межкультурный разлом губителен для Европы так же, как для США – расовая сегрегация, на борьбу с которой американское общество потратило столько сил.

Острейшие дебаты не прекращаются и внутри самого мусульманского мира. Они велись на протяжении всей истории ислама и иногда, как и в других религиях, принимали форму кровопролитных столкновений. Внутриконфессиональные войны и на Западе, и на Востоке зачастую бывали более ожесточенными, чем межрелигиозные (достаточно вспомнить Варфоломеевскую ночь).

Полезно напомнить, что ислам – плюралистическая религия. В ней изначально нет «ортодоксии», и государственной религией становилось то направление, которое избирали правящие группы. В сочетании с отсутствием клира это и обостряло борьбу, и создавало механизм преодоления противоречий. Заметим, что история нашего времени знает примеры войн между мусульманскими государствами. Принадлежность к одной религии не смогла предотвратить кровопролитие. Так, многолетняя Ирано-иракская война унесла более миллиона человеческих жизней. То же, что происходит в Ираке сегодня, связано не только и не столько со старой рознью шиитов и суннитов, сколько с грубым силовым вмешательством Запада, рассматриваемым в исламском мире как новый «Крестовый поход».

К несчастью для Соединенных Штатов, повод для этой опасной коннотации дал своими «фундаменталистскими» высказываниями сам американский президент Джордж Буш. Всякая реанимация мотива Крестовых войн, в том числе и в интерпретации Льюиса, выглядит в глазах мусульманских сообществ как попытка оправдать колониализм в широком понимании этого слова (боюсь, колониализм как политика вечен), и международные террористы активно используют тему Крестовых походов для мобилизации своих сторонников. Главный идеолог «Аль-Каиды» Айман аз-Завахири в 2005 г. заявлял: «Сионистское образование (так он называет Израиль. – В.Н.) – плацдарм для крестового завоевания исламского мира. Сионистское образование – авангард американской кампании по установлению господства на мусульманском Леванте. Это часть крупномасштабной кампании Запада против исламского мира под руководством США в союзе с мировым сионизмом»<sup>864</sup>. Говорил аз-Завахири и о французских крестоносцах, убеждая в сентябре 2006 г. алжирскую Салафитскую группу призыва и сражения, которая позднее получила название «Аль-Каида в исламском Магрибе», стать «костью у них в горле».

Реза Аслан из Калифорнийского университета заявил на одной из конференций: неизвестно, как через сто лет будут вспоминать Усаму бен Ладена – как кровавого преступника или исламского реформатора вроде не уступавших ему в жестокости радикальных христианских реформаторов Томаса Мюнцера или Мартина Лютера. Аслан использует термин «реформация», чтобы подчеркнуть: насилие и терроризм исламских экстремистов – не выражение «столкновения цивилизаций», а часть «внутренней войны в исламе». Подобные конфликты будто бы переживали все религии, сталкивавшиеся с вызовами Нового времени. И в вечных для всех религий спорах о том, кто определяет веру – индивид либо интуиция, – христианская Реформация прибегала к ничуть не менее кровавым и бесчеловечным аргументам, чем нынешние исламисты. Такой подход находит мало сторонников, но побуждает к размышлениям.

---

<sup>864</sup> Riedel B. The search for al Qaeda: its Leadership, Ideology, and Future. Washington, 2008. P. 129.

Позволю себе предположить, что именно дебаты внутри исламской уммы (конечно, не в такой форме, как ныне в Ираке) будут определять будущее место религии в государствах и обществах, которые принято называть мусульманскими. В таких дебатах, касающихся наиболее фундаментальных вопросов существования, проявляют себя сторонники крайних точек зрения, в том числе и ультраконсервативных. При этом речь может идти о, казалось бы, довольно невинных и даже отстраненных от глобального контекста вопросах.

Приведу один пример. В Пакистане и Индии давно продолжается спор между двумя школами в местном суннитском исламе – деобандийской (фундаменталистской и агрессивно ригористичной) и барелвийской (умеренной). Один из предметов спора последнего времени – фетва деобандийских улемов от 2004 г., запрещающая верующим смотреть программы телевидения, поскольку оно является «средством фривольного развлечения». Анафеме предавался даже находящийся под контролем барелвийцев канал Q TV, вещающий на урду из Дубая, по которому идут благочестивые суфийские передачи.

Но и внутри самой деобандийской школы развернулись споры. Во-первых, об отношении к институту фетвы: одни считают его допустимым, другие – противоречащим исконным установкам ислама. Во-вторых, нет единства и в оценке телевидения и возможностей его использования в «исламских целях».

Понятно, что этот спор имеет прямое отношение к проблеме обновления и соответственно проблеме отношений исламского мира с Западом. Руководствуясь мрачным профетизмом Бернарда Льюиса, можно представить себе, как через несколько десятков лет зловерные бородачи с Востока, оседлавшие старушку Европу, начнут бить телевизоры (как это делали в Пакистане после упомянутой фетвы некоторые наиболее ярые последователи деобандийской школы). Однако сам уважаемый профессор справедливо указывает на луч надежды – модернизацию этих групп, которые, наверное, и сегодня считали бы более привлекательной модель западной цивилизации, не неси она беспорядочное разрушение экзистенциально важных основ их жизни и внешнее доминирование.

Допускаю, что кто-то усмехнется, сказав: «Ну, вот, они даже телевизоры бьют». Однако все зависит от точки отсчета. Для многих фиксация внимания американских христианских фундаменталистов на проблемах креационизма или абортов также выглядит признаком косности и ретроградства, если не мракобесия. А некоторые американские фундаменталисты считают необходимым поддерживать претензии Израиля на Иерусалим лишь потому, что верят, будто мессия придет, когда в городе воцарятся иудеи, которые затем будут уничтожены.

### Об идеологии

Многие мусульмане воспринимают американскую концепцию Большого Ближнего Востока как неоколониалистский проект, призванный установить угодный Западу порядок. При несомненных достоинствах этого проекта, поддержавшего усилия тех сил внутри региона, которые выступают за необходимую модернизацию и демократизацию, у него есть и издержки. Прав эксперт из Брукингского института Брюс Ридел, когда он говорит: «Понимание стратегии “Аль-Каиды” – первый ключ к победе над ней. Запад нуждается в “Большой Стратегии для Большого Ближнего Востока”, которая поможет выиграть войну идей против аль-каидовского видения “Халифата для Большого Ближнего Востока”. К счастью, большинство мусульман разделяют с нами эту цель. С новыми лидерами на Западе более изощренная стратегия имеет хорошие шансы победить в войне против “Аль-Каиды”»<sup>865</sup>. Невозможно выиграть войну за свободу против челоноконевнистичества и мракобесия, спекулирующего на унижении мусульман, с помощью римейков Крестовых походов.

Однако как раз это, к сожалению, делает Льюис, изображающий историю отношений между Западом и исламским миром в виде фехтовального поединка, в котором победа одного из участников непременно означала бы торжество знания и

свободы, а другого – невежества и рабства. Но именно идеологизация и знания, и свободы, похоже, явилась основной причиной, по которой Льюис удостоился неоконсервативной премии Ирвинга Кристола.

Суть неоконсервативного проекта на международной арене с самого начала состояла в перекройке мирового порядка по линии идеологического водораздела. Повсеместное распространение американской модели демократии любыми средствами, вплоть до военных, было одной из главных задач, провозглашенных «неоконами». Не далее как в 2003 г. Уильям Кристол в одном из своих очерков сделал поразительное сравнение: «...крупные нации, имеющие *идеологическую идентичность* (выделено мной. – В.Н.), как СССР вчера и США сегодня, неизбежно отстаивают идеологические интересы в дополнение к более материальным заботам. Сталкиваясь с неординарными событиями, Соединенные Штаты всегда будут чувствовать свою обязанность всеми средствами защищать демократическую нацию от нападения недемократических сил, внешних и внутренних». Израиль в данной схеме рассматривается как главный объект атаки со стороны этих враждебных сил и соответственно защиты со стороны США.

Прагматичный республиканец и одновременно непримиримый критик неоконсерваторов Патрик Бьюкенен по этому поводу язвительно, но справедливо замечает: «Неужто Кристол всерьез верит в то, что мы дали Израилю более 100 миллиардов долларов и вставали на его сторону в любой драке просто потому, что он является демократией?»

Конструирование образа исламского врага шло в русле именно идеологического размежевания. При этом, как уже отмечалось, ставился знак равенства между исламским и ближневосточным миром, где действительно находятся его важнейшие «нервные узлы». Для неоконсервативной революции в Америке проблема стран Ближнего Востока стала одним из главных идеационных и мобилизирующих инструментов. Появилась тенденция относиться к региону Ближнего Востока и Центральной Азии как к ареалу этнического и религиозного «беспорядка» (позднее она получила развитие в концепции Большого Ближнего Востока).

26 января 1998 г. несколько видных представителей неоконсервативного направления, входивших в группу под названием «Проект нового американского столетия» (она составила костяк администрации после победы республиканцев на выборах-2000), обратились к президенту Биллу Клинтону с письмом, в котором подвергли резкой критике американскую политику сдерживания Ирака. Они потребовали принять стратегию, целью которой являлось бы смещение режима Саддама Хусейна.

На самом деле идея проведения военной операции против Багдада возникла еще в середине 1990-х, когда «неоконы» выдвинули тезис о радикальном вмешательстве в ближневосточно-исламский регион. Для оправдания этой стратегии изобретались всё новые аргументы. Это и то, что исламские режимы не добились социального прогресса, который позволил бы населению их стран воспользоваться благами глобализации, и коррупция разжиревших от нефтедолларов авторитарных элит, и отсутствие демократии (эта критика, по замечанию Жиля Кепеля, весьма напоминала ту, с которой выступали левые). В 1996 г. группа «неоконов», недовольная «процессом Осло» (договоренности, достигнутые в норвежской столице, предусматривали возвращение палестинцам оккупированных Израилем территорий взамен признания ими еврейского государства), направила от имени иерусалимского мозгового центра одному из лидеров «Ликуда» Биньямину Нетаньяху (он в то время баллотировался на пост премьер-министра Израиля) доклад «Чистый разрыв: новая стратегия обеспечения задачи». Среди прочих под документом стояли подписи Ричарда Пёрла и Дугласа Фейта – будущих видных деятелей администрации Джорджа Буша.

Авторы доклада предлагали формулу «мир за мир», а не «территории в обмен на мир», как предусматривалось переговорщиками в Осло. Также выдвигалась идея стратегического альянса с Турцией и Иорданией, предоставления права преследовать палестинцев на территориях, контролируемых Палестинской национальной администрацией, меньшей зависимости от США. Другие важные рекомендации: Израилю нужно ослаблять, сдерживать и даже «отбрасывать назад» Сирию;

в Багдаде необходимо восстановить хашимитскую монархию; Израилю следует руководствоваться стратегией не возмездия, а упреждения, которую давно разрабатывали неоконсерваторы Алберт Волстеттер и Пол Вулфовиц.

В феврале 2004 г. один из ведущих американских политических комментаторов Чарлз Краутхаммер триумфально провозгласил на ежегодном обеде в Американском институте предпринимательства, что американцы создали «самую большую империю в мировой истории». США, по его заявлению, не только однополярная держава, но и «хранитель международной системы». До сих пор подобное выражение использовалось только в титулатуре королей Саудовской Аравии, называющих себя «хранителями двух святынь» (Мекка и Медина). Эта параллель символична, поскольку нынешняя американская империя в качестве одной из своих идейных опор также использует фундаментализм, но только иного, чем у ваххабитов, толка.

После 11 сентября 2001 г. у части «неоконов» Саудовская Аравия заняла первое место в перечне источников «исламской угрозы». Выступая 10 июля 2002 г. в Бюро оборонной политики, Лорент Муравик (бывший помощник Линдона Ларуша) заявил, что Вашингтон должен предъявить саудовцам ультиматум: «Или вы преследуете и изолируете всех тех, кто замешан в террористических сетях, включая саудовские спецслужбы, и заканчиваете всякую пропаганду против Израиля, или мы осуществляем вторжение, захватываем нефтяные месторождения и оккупируем Мекку».

К совету Муравика администрация Белого дома, к счастью для США и для всех нас, не прислушалась. Поход на Мекку не состоялся. Зато новым звеном в бесконечной исторической цепи военных вторжений стала оккупация Ирака. Хотелось бы верить, что последним.

## ОБ АВТОРАХ

**Сергей Николаевич АБАШИН** – доктор исторических наук, именной профессор British Petroleum Европейского университета в Санкт-Петербурге. Сфера научных интересов включает антропологию колониализма, национализма и миграций, географически – преимущественно из Центральной Азии. Автор книг «Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности» (СПб: Алетейя, 2007) и «Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией» (М.: Новое литературное обозрение).

**Леонид Борисович АЛАЕВ** – доктор исторических наук, профессор Института стран Азии и Африки и Московского государственного института международных отношений, главный научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (Москва). В 1988–1998 гг. главный редактор журнала «Народы Азии и Африки» (с 1991 г. – журнал «Восток»). Один из ведущих специалистов по истории Южной Индии в Средние века. В сферу научных интересов входят теория исторического процесса на Востоке, типология восточной сельской общины, концепция средневекового («феодалного») общества и обосновывается ее применимость к странам Востока. Автор монографий, в том числе «Сельская община в Северной Индии: основные этапы эволюции» (М.: Наука, 1981, 2-е изд. Ленанд, 2014); «История Востока» (М.: Росмэн, 2007), «Историография истории Индии» (М.: Институт востоковедения, 2013) и др.

**Сейед Фарид АЛАТАС** – профессор социологии Государственного университета Сингапура. Сфера научных интересов включает историческую социологию, социологию общественных наук, религии и межрелигиозного диалога. Автор книги “Alternative Discourse in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism” (Sage, 2006) и исследования по социологии у Ибн Халдуна (Oxford University Press, I.B.Tauris, 2013). Готовится издание монографии, посвященной исторической социологии Ибн Халдуна (Routledge).

**Ферас АЛКАБАНИ** – в 2004 г. окончил Дамасский университет по специальности «Английский язык и литература». В 2004–2006 гг. преподавал язык и литературу в ОАЭ и Сирии. В 2007 г. продолжил обучение в университете Сассекса, а в 2008 г. окончил магистратуру по английскому языку («Критическая теория»). В 2013 г. защитил кандидатскую диссертацию по литературе (Ph.D. in Literature). Последние четыре года преподает английскую литературу в школе английского языка и арабский язык в центре языковых исследований (Сассекс, Великобритания).

**Дастин БЁРД** – доцент гуманитарных наук в колледже Оливет (Мичиган, США). Специализируется на исследовании взаимосвязей религии, философии и арабского языка. Особое внимание уделяет проблеме противостояния религиозного и светского и ее отражению в политике, социально-экономической и культурной сферах.

**Владимир Олегович БОБРОВНИКОВ** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (Москва). Специализируется на проблематике истории и социальной антропологии мусульманских сельских общин под государственными реформами в эпоху колониальных империй и советский период, преимущественно на Северном Кавказе. Автор ряда монографий, включая «Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие» (М.: Восточная литература, 2002), “Voyage au pays des Avars” (Paris: Cartouche, 2011) и «Плакат советского Востока, 1918–1940» (в соавт., М.: Марджани, 2013).

**Альфريد Кашшафович БУСТАНОВ** – доктор исторических наук (Ph.D. in History), именной профессор компании ТАИФ по истории исламских народов в составе России Европейского университета в Санкт-Петербурге. Выпускник Омского государственного университета (2009). Окончил аспирантуру и защитил диссертацию в Амстердамском университете по истории советского востоковедения (2013, руководители: Михаэль Кемпер и Стефан Дюдюаньон). Автор серии статей и монографии по истории книжной культуры мусульман Сибири (2013), соиздатель словаря биографий мусульманских ученых Дагестана (2012) и сборника статей о русском как языке ислама (2012). Участник археографических, этнографических и археологических экспедиций в Западной Сибири, на юге Казахстана, в Дагестане и Поволжье. В настоящее время пишет монографию по истории советского ислама.

**Даниэль Мартин ВАРИСКО** – профессор культурной антропологии и руководитель Центра ближневосточных и центральноазиатских исследований в университете Хофстра (Хэмпстед, Нью-Йорк, США). Много занимался историей исламского земледелия и астрономии в Йемене. Также проводил полевые исследования в Египте, Катаре, ОАЭ и Гватемале. Автор книги “Reading Orientalism: Said and the Unsaid” (University of Washington Press, 2007).

**Антон Олегович ЗАХАРОВ** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения (Москва), заместитель главного редактора журнала «Восток», профессор Московского городского психолого-педагогического университета. Сфера научных интересов: становление государственности в Юго-Восточной Азии, теория исторического познания, история советского востоковедения. Автор монографий: «Политическая история Центрального Вьетнама во II–VIII вв.: Линь и Чампа» (М.: Институт востоковедения РАН, 2015); «Политическая история и политическая организация ранне-средневековой Индонезии (V – начало X в.)». (М.: Институт востоковедения РАН, 2012); «Очерки истории традиционного

Востока» (М.: Восточный университет, 2007); «Политическая организация островных обществ Юго-Восточной Азии в раннем Средневековье (V–VIII вв.): конструктивистский вариант» (М.: Восточный университет, 2006).

**Алексей Юрьевич КОНЕВ** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник кафедры гуманитарных наук Тюменского государственного нефтегазового университета, доцент Тобольской духовной семинарии. В 1990 г. окончил историко-английский факультет Тобольского государственного педагогического института им. Д.И. Менделеева, а в 1993 г. – очную аспирантуру Самарского государственного университета. В 1997–2002 гг. заведовал лабораторией истории, историографии и источниковедения Института проблем освоения Севера Сибирского отделения Российской академии наук. Автор работ по вопросам истории управления Сибири, национальной политики, правового положения коренных народов Сибири, источниковедению, в том числе трех монографий. Член научно-редакционного совета «Большой Тюменской энциклопедии».

**Сейед Джавад МИРИ** – ирано-шведский социолог. Родился в турецко-русской семье на северо-западе Ирана (г. Тебриз). В юношеском возрасте переехал в Швецию. Окончил бакалавриат и магистратуру в Гётеборгском университете (Швеция), в 1998 г. переехал в Англию, где продолжил свое обучение в аспирантуре Бристольского университета на отделении социологии. С 2004 г. преподавал в Китае и России, в настоящее время работает в Иране. Приглашенный профессор (гуманитарные науки и философия) в Институте гуманитарных исследований и культуры, Университете им. Шарифа (Тегеран, Иран). Редактор журнала “The Islamic Perspective”. Изучает межкультурный диалог на базе сравнения сакральных и секулярных интеллектуальных традиций в работах различных авторов. Опубликовал несколько книг и более 50 статей, посвященных различным проблемам социальной теории, философии и религии.

**Виталий Вячеславович НАУМКИН** – член-корреспондент Российской академии наук, доктор исторических наук, профессор, главный редактор журнала «Восток», научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук (Москва). Историк-востоковед, исламовед, политолог, специалист по Арабскому Востоку, прежде всего Йемену и Сокотре, которой посвящена выдержавшая три издания на русском и английском языках монография «Сокотрийцы» (1980, 1993, 2012). В 1980 г. издал комментированный перевод классического труда ал-Газали (XI–XII вв.) «Воскрешение наук о вере» (Ихйа ‘улум ад-дин). Автор многочисленных статей и книг, в том числе “Red Wolves of Yemen” (Cambridge: Oleander, 2004 и два издания на арабском языке), “Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle” (Bowlder: Rowman and Littlefield, 2005), «Ислам и мусульмане: культура и политика» (М.: Медина, 2008), «Ближний Восток в мировой политике и культуре» (М.: Институт востоковедения, 2011).

**Анатолий Викторович РЕМНЕВ** (1955–2012) – доктор исторических наук, профессор кафедры дореволюционной отечественной истории и документоведения Омского государственного университета, академик общественной Академии гуманитарных наук. Ученик Б.В. Ананьича. Область научных интересов: история России, история государственных учреждений. Основная проблематика исследований: история государственного управления России, административная политика в Сибири, на Дальнем Востоке и в Казахстане, имперская политика и региональные процессы в России XIX – начала XX в. Автор монографий «Россия Дальнего Востока. Имперская география власти XIX – начала XX веков» (Омск: Омский государственный университет, 2004) и др., соредактор “Russian Empire. Space, People, Power, 1700–1930», «Сибирь в составе Российской империи» (обе – 2007).

**Чад ТРЕЙНЕР** – специалист по истории философии. Основным объектом его исследований является творчество Фредерика Коплстона. Председатель Общества Бертрана Рассела. Вместе с семьей живет в Финиксвилле (Пенсильвания, США).

**Изабелла ФЕЛИЧИ** – профессор итальянской культуры, работает в университете Поля Валери (Франция). Основные исследования посвящены проблеме миграционных движений в Италии, истории итальянского анархизма в изгнании.

**София Розе ШАФИ (АРДЖАНА)** – доктор богословия (Ph.D. in Theology), преподаватель Илифской школы теологии Денверского университета (США). Область ее научных интересов первоначально включала репрезентации восточных мужчин в западном дискурсе и шиитские паломничества к святым местам. В настоящее время занимается изучением связи чудес с паломничеством к святым местам мусульман, а также их культурной памятью в мусульманских обществах. В 2015 г. издательство Oxford University Press выпускает ее книгу “Muslims in the Western Imagination”.

*ISLAMICA & ORIENTALISTICA*

## **ОРИЕНТАЛИЗМ vs. ОРИЕНТАЛИСТИКА**

**Сборник статей**

**Составители:**

**В.О. Бобровников, С.Дж. Мири**

*Редактор: Т. Ханина*

*Корректор: Т. Кречко*

*Верстка: Я. Полонская*

*Дизайн обложки: И. Картвелишвили*

*На обложке:*

*оттоманская миниатюра XVI века,*

*изображающая астролябию*

*(Университетская библиотека, Стамбул, Турция)*

Подписано в печать 05.10.2015. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Гарнитура PT Serif. Печать офсетная.

Тираж 500 экз. Заказ № 12478

ООО «Садра».

125000, Москва, ул. Коровий Вал, д. 7/1.

[www.sadrabook.ru](http://www.sadrabook.ru)

**По вопросам приобретения литературы обращаться:**

**+7 (495) 943 40 39**

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1 Тел.: (495) 685-93-18



## «Ориентализм vs. Ориенталистика»

Является ли ориенталистика беспристрастной научной дисциплиной, посвященной изучению Востока, населяющих его народов, их истории и культуры? Или, как утверждает американский исследователь Эдвард Саид, одной из задач этой науки изначально являлось оправдание колониализма в прошлом и современной экспансионистской политики западных держав? Данный сборник статей, написанных известными российскими и зарубежными востоковедами, призван помочь читателю разобраться в данной проблеме. Здесь найдутся аргументированные доводы как «за», так и «против» концепции Э. Саида. Внимательно изучив точку зрения каждого из авторов, вдумчивый читатель сможет составить свое собственное мнение по этому вопросу. Объектом исследования большинства из авторов сборника служат мусульмане – население регионов, традиционно исповедующих ислам, и мигранты, а также изучавшие их востоковеды эпохи колониальных империй и последовавшего за ней в России советского периода.



sadrabook.ru

ISBN 978-5-906016-88-1



9 785906 016881