

ПОЗНАНИЕ ЧУЖОГО КАК СПОСОБ САМОПОЗНАНИЯ: ЗАПАД, ИНДИЯ, РОССИЯ (ПОПЫТКА КСЕНОЛОГИИ)¹

В.Г. Лысенко
Институт философии РАН

Аннотация: В статье предлагается философская концепция «ксенологии» (науки о чужом) как способе познания себя через познание культурно и цивилизационно чужого, как способе формирования идентичности, «я-образа». Автор формулирует четыре принципа ксенологии. Первый: мы можем осознать свое Я, лишь через «не-Я», другое, чужое. Второй: цивилизационная, культурная и национальная идентичность актуализируется при столкновении или конфликте с чуждой идентичностью. Например, греки осознали себя «политическими животными» лишь на фоне «варваров». Третий: наш «Я-образ» уже заложен в саму модель чужого. Четвертый: образ чужого в той или иной культуре может служить важным показателем уровня ее развития (скажи мне, какой твой чуждой, и я скажу тебе, какой ты), а также инструментом как самоутверждения, так и самопонимания, самооценки, самокритики, и стимулом самосовершенствования.

В качестве иллюстрации этих принципов в статье предлагается девять моделей чужого, выделенных на материале культурной истории двух цивилизаций – европейской и индийской, а также в связи с анализом современной российской действительности. Модели выстраиваются в последовательность, которая определяется движением от биологического к социальному и культурному: ксенофобская (этологическая), мифологическая, модель антиподов, модель рас, модель первоначального состояния, пассаистская модель, модель естественного состояния, гетеротопическая и универсалистская модели. В нас, людей как в биологический вид, заложен страх перед чужим, но мы поднимаемся над этим страхом с помощью социальных и культурных механизмов, позволяющих расширить и углубить свою идентичность от семьи, коллектива, этноса, нации до всего рода человеческого (презумпция человечности). В заключении статьи автор разбирает манипулирование идентичностями «свой-чуждой» на основе ксенофобической модели в современном российском политическом дискурсе.

Ключевые слова: ксенология, ксенофобия, «я-образ», идентичность, самопознание, биологическое, социальное, культурное, «свой-чуждой», российский политический дискурс.

¹ Впервые опубликовано: Вопросы философии. – 2011. – № 11. – С. 61–77. Здесь публикуется с разрешения В.Г. Лысенко.

«Чтобы понять, кто мы такие,
нужно понять, кем мы не являемся»

В современной литературе термин «ксенология» (др. греч. «наука о чужом») чаще всего используется в значении науки о нечеловеческих существах, расах, обществах (в отношении романов, фильмов и компьютерных игр в стиле фэнтези). В этом исследовании я вернусь к исходному смыслу данного термина, введенного М. Дуаламбеди [Duala-M'bedy 1977] применительно к культурно и цивилизационно чужому внутри земного пространства и человеческого общества, и попытаюсь сформулировать некоторые аксиомы и принципы «науки о чужом».

Несмотря на то что каждая культура наполняет понятие чужого своим конкретным содержанием, оно является универсалией в том отношении, что неизменно связано с самоидентификацией той общности – того «мы», «наше», «свое», – по отношению к которой нечто или нечто является «чужим». Однако чисто культурологический анализ рискует существенно обеднить и даже «мистифицировать» понятие чужого, поскольку само оно уходит корнями гораздо глубже – в нашу зоологическую и биологическую «почву». Поэтому начнем с представления о чужом в той науке, которая изучает нас не как субъектов культуры и цивилизации, а как часть животного мира – в этологии человека (науке о поведении человека)².

Этологи указывают на принадлежность группе как один из важнейших факторов выживания человеческого рода. Человек, как известно, большую часть своей эволюции существовал в условиях малых групп, где все хорошо знали друг друга, а многие были родственниками. Недоверие к незнакомцам, как полагают экологи, является филогенетической адаптацией, цементирующей цельность группы. Современные люди, как их давние предки, продолжают больше доверять родственникам и друзьям и подозрительно относиться к незнакомцам. С точки зрения этологии человека важно понимать, что этноцентризм и ксенофобия имеют биологическую подоплеку и связаны как с территориальным поведением человека на групповом уровне, так и с межгрупповой изоляцией. И у животных, и у человека территориальное поведение предполагает консолидацию группы как (био)социальной системы и ее противопоставление «чужим», против которых направлено агонистическое поведение. Этологи особо подчеркивают роль внутригрупповой афiliationи и родственного альтруизма как способа максимизации распространения своих собственных генов в потомстве. Родственный альтруизм помогает объяснить не только ксенофобию, но и патриотизм (слова «родина», «отчизна», «патриот» – связаны с родственными отношениями).

Несомненно, что знание этих механизмов человеческого поведения необходимо для понимания межэтнических конфликтов. Однако ксенофобия не обязательно связана с агрессией. У территориальных животных можно заходить на территорию друг друга, но при определенном условии – под контролем хозяев территории, если чужой не демонстрирует совершенно иной тип поведения. На своей территории люди тоже плохо выносят, когда кто-то нарушает их культурную норму, например, громко разговаривает на непонятном языке. Хотя человеку, как мы выяснили, свойственно проявлять недоверие к незнакомцам, это не значит, что такое поведение неизбежно и что ксенофобия и этноцентризм не поддаются культурной и социальной нейтрализации и даже преодолению. Ксенофобия – серьезная проблема как для крупных городов, которые, как правило, мультикультурны, так и для целых стран. Однако корень этой проблемы не столько в самой мультикультурности, сколько в невыстроенности отношений между разными группами, в отсутствии у государства продуманной программы культурной ассимиляции «чужих» и воспитания в духе толерантности доминирующей группы «своих».

² Выражаю благодарность этологу Елене Анатольевне Гороховской, которая помогла мне разобраться в этологическом подходе к проблеме «чужого».

Какими конкретно должны быть эти отношения – вопрос, требующий отдельного исследования. Меня же интересует здесь философский аспект проблемы «свое» – «чужое». Какие принципы лежат в основе идентификации своего как «своего» в отличие от «чужого» – на каких основаниях мы определяем, что мы – это «мы»? Мне представляется, что философское осмысление этой проблемы, так же как и этологическое, приведенное выше, тоже может помочь в выстраивании отношений между разными этносами в нашей мультикультурной стране.

Пару лет назад по каналу «Культура» показали цикл фильмов Андрея Кончаловского под общим названием «Культура – это судьба». В анонсе фильма содержалась фраза, которая стала эпиграфом этого исследования: «Чтобы понять, кто мы такие, нужно понять, кем мы не являемся». Иными словами, обращение к другому, чужому помогает нам понять самих себя и как индивидов и как членов группы. Каким образом помогает? – Вольно или невольно мы сравниваем себя с другими. Но как сравниваем? По каким параметрам? Является ли такое сравнение объективным? Тут мы и вступаем на почву ксенологии. Мы можем осознать свое Я, лишь через «не-Я», другое, чужое. Я называю это **первым принципом ксенологии**.

«Я-образ» – сложная многослойная конструкция идентичностей. **Второй принцип ксенологии** состоит в том, что любая социальная и даже личная идентичность актуализируется при столкновении и конфликте с чужой идентичностью. Речь прежде всего идет о цивилизационной, культурной и национальной идентичностях. Проиллюстрировать это можно множеством примеров. Греки осознали себя греками лишь на фоне «варваров», испанцы поняли, что они испанцы, лишь в столкновении с маврами, мусульманским владычеством, палестинцы выделились как общность только благодаря борьбе с Израилем и т. д. и т. п. То же самое можно сказать о любом народе. В какой-то момент его истории появляется вызов со стороны чужого (завоевателей, оккупантов), который помогает ему самоопределиться как народу.

Третий принцип ксенологии связан с тем, что «не-Я», чужое, все равно останется конструкцией нашего Я, поскольку мы будем выделять в нем именно то, что так или иначе перекликается с нашим «Я». То есть наш «Я-образ» уже заложен в саму модель чужого. Из этого вытекает **четвертый принцип**: образ чужого в той или иной культуре (равно как и для той или иной личности) может служить важным показателем уровня ее собственного развития: скажи мне, какой твой чужой, и я скажу тебе, какой ты! Ибо образ чужого может быть инструментом как самоутверждения (чаще всего), так и самопонимания, самооценки, самокритики, и даже самосовершенствования! Иными словами, образ чужого сделан из «материала заказчика» – «Я-образа», его страхов, ожиданий, комплексов, ревности, любви, ненависти, чувства справедливости и т. п.

В качестве иллюстрации этих четырех постулатов предлагаю вниманию читателей несколько моделей чужого (их может быть как больше, так и меньше), которые я выделила на материале культурной истории двух цивилизаций – европейской и индийской, а также в связи с анализом современной российской действительности. Модели выстраиваются в последовательность, которая определяется движением от биологического к культурному: в нас как в биологический вид заложен страх перед чужим, но мы поднимаемся над этим страхом с помощью социальных и культурных механизмов, позволяющих нам расширить и углубить понятие своей идентичности от узкой группы, семьи, коллектива, этноса, нации до всего рода человеческого (презумпция человечности).

1. **Этологическая модель** – биологически заложенное в нас отношение к чужому как к угрозе для нашей группы (племени, рода), или **низовая ксенофобская модель**. Первая ее разновидность – страх угрозы роду человеческому как таковому. Чужое наделяется всеми возможными отрицательными свойствами: неуправляемой агрессией, коварством, если умом, то непременно злым, используемым лишь для причинения максимального ущерба, уродливой отталкивающей внешностью, превосходящей силой и изобретательностью. Ти-

пичным примером такой модели являются некоторые фантастические фильмы о представителях инопланетных цивилизаций, например «Марс атакует» или фильмы серии «Чужие».

В отличие от фантазмов на тему угрозы человечеству со стороны неведомых сил, страх, связанный с угрозой конкретной группе, и порождаемая им модель чужого – носят более распространенный и обыденный характер. В некоторых племенных наречиях чужой – синоним плохого, дурного³. Все отличия носителя чужого коннотируются исключительно негативно – цвет кожи, одежда, манера поведения, язык и т. д. Чужой – это лишь воплощение угрозы: у него нет личности, нет истории, нет мира, откуда он пришел, нет национальности, культуры, есть только враждебная инаковость, ощущаемая на интуитивном уровне. Чужой – это не обязательно инородец, им может быть и член группы, который выбивается из общей массы по самым разным причинам, начиная с какого-то телесного увечья (инвалидности), манеры одеваться, кончая образом мысли (инакомыслие).

Эта модель часто используется политиками для своих манипуляций с «идентичностями». Например, советская власть активно культивировала идеологическую идентичность, называемую «советский народ», «советский человек», которая была призвана вытеснить национальную и культурную идентичность. Страх чужого целенаправленно внедрялся по отношению к империалистическому Западу и «внутренним» инакомыслящим. Самым тяжелым обвинением в советское время было то, что кто-то является не «нашим» человеком. Не «нашими» были и Ахматова и Пастернак, и те, кто любили джаз, и те, кто носили узкие брюки (их называли «стилягами»). С падением советской власти на первый план вышла национальная идентичность – ее долго зажимали, но она как пружина накапливала свой потенциал. Когда барьер разрушился, пружина стала стремительно распрямляться, породив множество неразрешимых территориальных конфликтов (Нагорный Карабах в Азербайджане, Приднестровье в Молдове, Абхазия и Северная Осетия в Грузии и т. п.).

В нынешней России власть предлагает народу туманную идентичность «россияне», но при этом постоянно играет на его ксенофобских инстинктах. Мы то и дело слышим с высоких трибун о «врагах» нашего государства и чем дальше, тем круг этих врагов угрожающе расширяется (на память приходит зловещий лозунг сталинских времен «Кто не с нами, тот против нас»). Продолжается (возрождается) культивирование образа России как осажденной крепости, окруженной недоброжелателями, вынашивающими коварные планы ее развала. Создаются списки «друзей» и особенно «врагов» России (первое место среди «врагов» попеременно занимают то Эстония, то Грузия, то Украина, то Белоруссия, но за всеми этими «мелкими сошками» неизменно маячит фигура врага number one США). Само понятие «враги России» чисто ксенофобское, оно свидетельствует о страхе перед внешним миром и неуверенности в собственных силах. В США активно заговорили о «врагах США» после взрыва 11 сентября, и это понятно – там был настоящий шок и страх. Большой американский страх подтолкнул США к авантюре сначала в Афганистане, а потом в Ираке. Страх был концептуализирован в форме понятий Оси Зла и Оси Добра. Моралистический дискурс фиговым листком прикрывал ксенофобскую подоплеку. В современной России в оборот запущена классическая ксенофобская терминология: «наши», «местные», «мы» (кремлевские проекты молодежных движений). Однако основным проявлением ксенофобии в России являются расцветающие националистические движения. Современный русский национализм строит свою групповую идентичность исключительно на антагонистической основе – на противостоянии и ненависти к «предателям» и «врагам» («против кого дружим?»). Эта всеобъединяющая эмоция затмевает от участников процесса явные нестыковки в их собственных целях и устремлениях. Провозглашая лозунг «Россия для русских» и одновременно вынашивая планы восстановления советской империи, они будто не понимают, что первое, грозящее

³ Это касается и этимологии слова «чужой» в некоторых индоевропейских языках, ср. англ. strange, фр. etrange, нем. Fremde – «странный». Характеристика «странный» – не обязательно отрицательная, но все же она настораживает, побуждает к осмотрительности.

распаду существующей страны (вряд ли автохтонные народы, проживающие в России на своих исконных территориях, согласятся на роль «вторичных», «негосударствообразующих», уготованную им такими «патриотами»), никак не будет способствовать второму.

2. **Мифологическая, фантастическая** – модель чужого мира как аномалии по отношению к нашему собственному – носителю нормы: диковинные звери, люди, растения, привычки. Пример – описание Индии в сочинении Ктесия из Книда (6 в. до н. э.). Ктесий рассказывает о мартихоре (martichora), животном, что обитает в Индии: «Лицо его подобно человеческому. Это животное размером со льва, а цветом красное, как киноварь. У него три ряда зубов, уши как у человека. Хвост скорпионий, на его конце находится жало размером более локтя. По обеим сторонам хвоста расположены боковые жала, и, как у скорпиона, имеется жало и на голове. Итак, любого, кто к нему ни приблизится, он убивает своим смертоносным ядом. Если кто-либо издали угрожает ему, то это животное защищает себя и спереди – поднимает хвост и мечет свои жала подобно стрелам, – и сзади, вытянув хвост. Жала же его летят на расстояние одного плетра (сто греческих футов. – Прим. пер.), и все, кого оно таким образом ранит, умирают, за исключением слонов. Жало мартихоры длиной около одного фута, а толщиной с тончайшую тростинку (Константин Багрянородный. О природе животных в двух книгах. 2, 67). У Геродота, первого греческого историка и этнографа, тоже можно найти яркие иллюстрации этой модели. Например, он рассказывает о народе, в котором все делается «наоборот»: месят глину руками, а тесто ногами; мужчины ткут, а женщины ходят на рынок продавать их изделия; мужчины мочатся сидя, а женщины стоя. В культурном плане цель этих описаний – на фоне и по контрасту с причудливыми и странными обычаями других народов показать нормальность греков.

3. **Модель антиподов**: они (носители чужого) – наша противоположность, то, чем нам не следует быть. Здесь на первый план выходит моральная оценка: все, что для нас зло, для них добро, и наоборот. В религиозном сознании приверженцев теистических религий – это то, что противоположно божественному порядку, т.е. исходит от дьявола (например, черная месса). Соответствующие ксенофобские термины: «неверные», «еретики», «варвары». «Варварами» греки называли всех, кто изъяснялся на непонятном наречии – лопотал, болтал, бормотал. Фактически слово «варвар» – звукоподражание (передразнивание иностранного говора). Грекам варварский язык казался неблагозвучным, а значит, низким, некультурным. А поскольку в Древней Греции слово и мысль не отделялись друг от друга, составляя вместе логос, то плохо говорящие автоматически считались и плохо мыслящими. Несовершенство логоса отражалось и в государственном устройстве: плохо говорящие, плохо мыслящие, по мнению греков, и жили неправильно – не в рационально устроенном полисе, а под властью тиранов. С точки зрения ксенологии интересно то, что несовершенство варваров в языке, мысли и политике было зеркальным отражением того, что греки считали достижением своей цивилизации.

С возникновением христианской универсальной религии радикальная ксенологическая оппозиция «цивилизация-варвары» стала постепенно ассимилироваться оппозицией «христианство-язычество». С язычниками ассоциировались все те отрицательные черты, которые раньше приписывались варварам, – злобность, жестокость, подлость, грубость, дикость и т. п. Другая важная оппозиция «христиане-еретики» тоже по-своему послужила ксенофобии. Например, христианские теологи оценивали ислам не как язычество, а как перверсию или извращение подлинной религии, Мухаммед же был для них ложным пророком. Пока в Европе происходил процесс христианизации, «варварами» и «язычниками» называли разные народы – славян, мадьяр, германские племена. По мере того как эти народы принимали христианство, слова «варвар» и «язычник» перестали быть синонимами. В христианской Европе «варварами» стали называть отсталые, бедные и малокультурные народы. Например, итальянские гуманисты эпохи Возрождения называли «варварами» французов и немцев. Тем самым они стремились подчеркнуть преимущество современной им итальянской цивили-

зации по отношению к античным цивилизациям Греции и Рима в их противостоянии «варварам».

В Средние века помимо чувства культурного и морального превосходства по отношению к чужим, которое испытывали те, кто использовал слово «варвар», христианская Европа вкладывала в это слово еще и ощущение своего духовного превосходства. Такая универсальная, но вместе с тем самоцентричная и эксклюзивистская религия никак не способствовала развитию интереса к чужому.

Модель антиподов часто использовалась и в последующие эпохи развития европейской цивилизации. Например, в европейской мысли Нового и даже Новейшего времени в отношении буддизма, который часто определяли как нигилистический «культ ничто», религию, проповедующую уничтожение личности. По словам Э. Ренана, «Доктрина, которая считает высшей целью жизни ничто, рай, в котором человек низводится до состояния иссушенного трупа, доктрина, которая провозглашает, что вершиной совершенства является уничтожение будущей жизни, где человек представлен как самая высшая форма творения, а идея Высшего существа появляется значительно позже, – является феноменом настолько необычным, что наш ум с трудом допускает возможность такового. Тем не менее такая доктрина существует. Чтобы довершить парадокс, скажу, что из всех когда-либо проповедовавшихся эта доктрина, по видимости лишаящая людей всякой надежды, внушила чудеса преданности самым разным расам...» [Renan 1992: 348].

Такова была типичная реакция человека, воспитанного в христианской культуре и христианской системе ценностей, на религию, которая не видела свою высшую цель в спасении в раю и вечной жизни, религии, не считавшей веру в Бога или богов действенным инструментом спасения и рассматривавшей своего основателя, Будду, как обычного человека. Даже если христианские мыслители к этому времени теоретически признавали единство человечества, при встрече с буддизмом их общечеловеческий гуманизм подвергался серьезному испытанию. Бартоломе Сент-Илэр говорил прямо: «Присутствие феномена столь необычного и столь прискорбного ... заставляет усомниться, обладают ли эти народы такой же разумностью, как и мы; и правда ли, что в климатических условиях, где жизнь ужасна и где поклоняются Ничто вместо Бога, человеческая природа такая же, каковую мы ощущаем в себе» [Saint-Hilaire 1860: 14]. Ощущение смутной угрозы христианскому миру со стороны буддизма, выраженное в трудах французских религиоведов, разделяли и их коллеги в Германии и Великобритании [Подробнее об этом см.: Droit 1997].

Модель антиподов обнаруживается и в Индии. В ведийский период главными ксенофобическими терминами кочевых арийских племен были «даса», «дасью» и «ари» (враг). Этими словами обозначали местное население – чернокожее, плосконосое, говорящее на странном языке («мридра-вач») и практикующее черную магию⁴. Их часто отождествляли с демонами – асурами, основными соперниками богов. В этом отношении «дасью», «даса» и «ари», как и греческие «варвары», были необходимы ариям для их самоопределения и самоутверждения. Однако в отличие от греков арии не пытались распространить на дасью свою культуру, хотя, исключая их из своей идентичности, ассимилировали их в своей иерархической системе в качестве необходимой отрицательной идентичности, самого низшего, практически пограничного явления, своего рода отрицательного примера, опровержения правила.

В период брахманизма с его акцентом на ритуале и роли в этом ритуале брахманов является термин «млеччха» – аутсайдер по отношению к религиозной, ритуалистической

⁴ Парадоксальность ксенологической ситуации в Индии, как отмечает Хальбфасс в своем замечательном труде «Индия и Европа: Попытка/Очерк (Essay) понимания» состояла в том, что пришельцы, представлявшие военизированные кочевые племена, считали варварами представителей цивилизации. Религия Вед и впоследствии брахманизм и индуизм самоопределялись по отношению к внутренним, автохтонным чужим – многочисленным этносам и племенам, населявшим благодатную индийскую землю с незапамятных времен. Чужих не надо было искать в дальних странах, они всегда были под рукой [Halbfass 1988: 172 – 196].

и лингвистической общности ариев – варна-ашрама-дхармы. Млеччха, как и дасью, исключались по религиозным и особенно лингвистическим мотивам, это тоже были антиподы, нарушающие нормы правильной жизни (дхарму)⁵.

4. **Модель рас** – чужие принадлежат к иному биологическому виду – расе. Жозеф Артюр де Гобино, отец современного расизма, утверждал, что существуют радикальные биологические различия между разными группами людей, так что их даже нельзя причислить к единому роду человеческому. Расы образуют восходящую иерархию: «черные», «желтые» и «белые» («нордическая раса»). Их неравенство проявляется в пяти формах: 1) во внешнем виде (разумеется, «белые» – самые красивые); 2) в силе и выносливости; 3) в интеллекте (высшей способностью к абстрагированию наделена только белая раса); 4) в языке; 5) в политике и истории (высшая раса предназначена к творчеству и управлению другими расами) [Gobineau 1983: 338-339]. Однако белая раса не связана у него исключительно с европейской, западной цивилизацией, а включает и так называемых арийцев (белых пришельцев в Индии). Симптоматично, что опору своим взглядам он находит в индусской теории каст (варны, джати): «Брахманизм в Индии представляет превосходство белой расы...», тогда как буддизм – это бунт против брахманизма со стороны низших каст [Там же: 549]. Но самое интересное, что его пессимистическая теория о гибели цивилизации в результате смешения рас поразительно напоминает брахманистскую теорию упадка Дхармы (социо-космического порядка, закона) и наступления конца мирового периода (пралая) в результате смешения каст в так называемую кали-югу («железный век»). Действительно, модель рас широко используется в брахманистской Индии, где разница между высшими (брахманы, кшатрии, вайшьи) и низшими (шудры) сословиями (варнами, где слово «варна» изначально обозначало цвет) так же глубока, как разница между разными биологическими видами.

5. **Модель первоначального состояния**: чужие культуры – наше детство, первобытное состояние, это «мы» на более низкой стадии развития, а точнее – в начале истории или в доисторические времена. В концепции Гердера ход мировой истории сравнивался с возрастными ступенями человека. Восток провозглашался детством человечества, эллинизм – юностью, римская империя – зрелостью. «Восток – это детство Европы. Откуда взялись народы Европы? Из Азии!» Эта модель обнаруживает, с одной стороны, готовность признать неевропейские культуры в качестве автохтонных структур, но, с другой стороны, выражает убеждение в их незрелости и неполноценности (всего лишь детское состояние). Она допускает определенную степень близости к человеческому роду, причастность к единому источнику. Сюда мы можем отнести ксенологические понятия «дикарь», «первобытное мышление», «первобытное общество», «первобытный мир» и т. п. Для религиозного сознания – это понятие «язычник». Язычники подобны детям – «взрослым» полагается их учить, воспитывать и «цивилизировывать».

В Европе XVIII в. сложилась своя концепция «первобытного мира», о которой пишет Роже-Поль Друа: «Это был своеобразный подвал истории – мир без возраста, первичный, самодостаточный, где предположительно царил единство. Повсюду поклонялись одним и тем же богам, но в разной форме» [Droit: 47]. Для таких авторов как Кур де Габелэн, Стэнли Фэбер или Фредерик де Ружемон, М. де ла Лубэр и другим, упоминаемых в книге Друа, приписывание какого-то неизвестного явления доисторическим временам означало, по сути, сливание в какой-то общий котел всех религий и культур, где их истоки образовывали

⁵ Само слово «млеччха» часто выводят из шумерского мелух-ха – так шумеры называли народы Востока, предположительно протоиндийских цивилизаций Мохенджо Даро и Хараппы. В буддийских источниках «млеччха», на пали «милаккха», означает неарийские народы Андхры и Тамилнада. На санскрите глагол «млеччх» – означал «говорить неразборчиво», возможно это слово такое же звукоподражательное, как и «варвар» (кстати, само слово «варвар» тоже считается шумерским). В санскрите слово «барбара» – тоже похоже на звукоподражательное, кроме того, там есть и другие слова такого плана: «бал-бала», «мар-мара», «сар-сара». Грамматист Патанджали приводит пример варварской речи во II в., судя по этому примеру, это пракрит – наречие, на котором говорили в восточной Индии.

неопределенную смесь, в которой все равнялось всему. Например, они считали Будду доисторическим богом и уподобляли то египетскому Тоту, то скандинавским Одину и Вотану, то греческому Гермесу или латинскому Меркурию [Там же: 45-59].

6. Пассеистская модель (от фр. *Passee*, «прошлое») – идеализация прошлого (теории золотого века, рая). Ее можно считать разновидностью модели первоначального состояния. В отношении к неевропейским культурам появилась в эпоху европейского романтизма. Романтизм окрашивает детство в пассеистские краски: детство остается самым лучшим, самым ярким периодом жизни, «золотым веком», взросление же предстает изгнанием из рая, деградацией и утратой простых и чистых человеческих чувств и отношений.

Для немецких романтиков (Шеллинга, Новалиса, Гете, братьев Шлегелей) Индия была колыбелью человеческого духа и его утраченной родиной. Эту Индию они противопоставили своей современности, переживавшей кризис просвещенческой идеологии. Просвещение с его верой в силу человеческого разума и неизбежность общественного прогресса уступило место разочарованию в общественной жизни и романтическому порыву к прошлому. В настоящем, построенном на принципах рационализма и механицизма, они видели утрату чуда, потерю ощущения целостности существования. Для Новалиса поэтическая, грезящая Индия была антитезой холодной, прозаической Европы. «Религия – это Великий Восток в нас самих, часто затемненный». Еще большими энтузиастами Индии были братья Шлегели. Фридрих Шлегель, усердно изучавший санскрит и древнеиндийскую литературу, писал Леопольду Тику «Здесь (в Индии) реальный источник всех языков, всех мыслей и поэм человеческого духа, все без исключения пришло из Индии» [Halbfass 1988: 75]. В дальнейшем он опубликовал ставшую знаменитой работу «О языке и мудрости индийцев». В этой книге меньше энтузиазма, но пропорционально больше работы с источниками. Романтическими настроениями пропитаны и сочинения профессиональных индологов и буддологов. Например, знаменитый немецкий ученый Фридрих Макс Мюллер писал, что открытие санскрита и культуры Индии «добавило новый период к нашему историческому сознанию и оживило воспоминания нашего детства, которые, как казалось, исчезли навсегда. Мы все пришли с Востока, все, чем мы дорожим, пришло к нам с Востока и, возвращаясь на Восток, мы должны чувствовать, что возвращаемся в наш старый дом, полный воспоминаний, научиться бы только читать их» [Там же: 85].

7. Модель «естественного состояния» в противоположность цивилизованному. К ней относятся концепции «естественного человека» (Кандид), «естественной религии» и т. п. «Дикарь» и «варвар» как «естественный человек», «человек вообще», вне культурной идентичности, использовался для разных целей – как для самоутверждения, так и для самокритики – уже в Древней Греции. По словам Любови Сумм, «Грекам было интереснее выдумать чужака „под себя“, чем всматриваться в него. Знаменитый миф об Атлантиде Платон вложил в уста египетского жреца (и ведь не только греки поверили), Ксенофонт приписал персам собственные педагогические идеалы: мальчиков учат только гнуть лук и говорить правду. (И всегда-то эти вымышленные варвары появляются как раз при создании педагогической утопии.) Как набивший оскомину „Кай – человек; Кай смертен“ в учебнике логики, эти египтяне и персы – „люди вообще“, лишённые всего человеческого. Специально чтобы посмотреть на себя со стороны, греки сочиняют скифа Анархасиса – не представителя иной культуры, но идеального варвара, естественного человека, Кандида» [Сумм 2000].

Кроме того, можно вспомнить здесь и знаменитую киническую оппозицию фюсиса (природы) – номосу (обычаю). Не случайно киники и стоики превозносили индийских гимнософистов (обнаженных мудрецов). После похода Александра в Индию, философы участвовавшие в этом, не только военном, но широкомасштабном культурном десанте, особенно киник Онесикрит, стали рассматривать индийских сарманов (шраманов) и брахманов как истинных философов. Хотя сам Онесикрит, командир флота Александра, как правило, возвышает Александра, представляя его просвещенным правителем, любителем философии и жа-

ждушим познания истины, отношение киников к царю было в основном отрицательным. В поздних кинических источниках (так называемые Женевский и Берлинский папирусы) в спорах Александра с гимнософистами истина всегда на стороне гимнософистов, с которыми киники отождествляли себя. Александр для них прежде всего тиран, а гимнософисты – свободомыслящие и независимые философы (идеал автаркии), защитники добра и справедливости. Стоик Цицерон тоже благосклонно упоминает индийских мудрецов, которые проводят всю свою жизнь голыми, способны переносить зимний холод и жечь себя «без единого вздоха» (Тускуланские беседы 5 71) [Нахов 1981: 140 и далее]. Такая ксенологическая модель с ее презумпцией человечности и акцентом на фюзисе (близости к природе) является по своему посылу вполне универсалистской, но в действительности она не позволяет «чужому» быть иным, а просто без остатка растворяет его в «своем».

К этой же категории относится и модель «естественной религии». К ней активно прибегали многие мыслители Просвещения, а также некоторые иезуитские миссионеры, попавшие в Индию. Они видели в индуизме проявление «естественного света разума». И эта деистическая концепция, осуждаемая католической церковью, стала важнейшей моделью объяснения индуизма в европейской мысли Нового времени.

8. Гетеротопическая модель – чужие есть другой топос, другой мир. Наше отношение к этому чужому миру – осторожное любопытство. Мы даже можем допустить, что у «них» есть нечто ценное, чего нет у нас. Мы можем у «них» чему-нибудь научиться. Греческая концепция варваров основывалась во многом именно на гетеротопической модели. Открытость внешнему миру составляла важную черту культурного «Я-образа» греков. Они считали себя готовыми познавать нечто новое и за пределами собственной культуры. Вильгельм Хальбфасс обращает внимание на то, что термин «история» как раз и означает «открытость чужому, другому», слово *historein* связано с любопытством, открытостью и путешествиями за пределы Греции. Он отмечает, что открытие и познание чужого мира являлось составной частью того, что греки считали чистым знанием (теория) и даже философией. Слово «философствовать» (*philosophēin*) употребляется у Геродота (1.30) в связи с упоминанием путешествия к чужим землям ради теории (*theories*). Крез обратился к Солону с таким вопросом: «Гость из Афин! Мы много уже слышаны о твоей мудрости (здесь – философствовании) и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости (теории) и чтобы повидать свет объездил много стран» [Halbfass *India and Europa*: 6].

Фигура Пифагора, которому приписывают изобретение слова «философия», тоже ассоциируется с дальними странствиями, особенно с путешествием в Египет. Во всех этих случаях, как подчеркивает В. Хальбфасс, открытость и желание познать «широкий мир» выражают независимость греческого духа и его оригинальность. Дух теории, логоса, науки противопоставляется тому, что исходит от Востока. Как у Геродота (1 60): «С давних пор, еще после отделения от варваров, эллины отличались большим по сравнению с варварами благоразумием и свободой от глупых суеверий, то есть независимостью мысли». Платон в «Политике» противопоставлял любовь греков к знанию прагматизму финикийцев и египтян. Однако, признавая существование чего-то, достойного их познавательного интереса и за пределами их собственного мира, греки никогда не теряли культурной дистанции – деление на своих и чужих оставалось незыблемым и абсолютным.

Иногда за варварами признавались достоинства и преимущества, которые греки считали отсутствующими у себя – вплоть до того, что в некоторых случаях греки рисовали их мир в красках утопии (идеального мира). В разные периоды истории «положительными» варварскими топосами были для греков Египет, Индия, а для эллинистического мира и Рима – Индия и Иудея.

9. Универсалистская гуманистическая – «чужие» и «мы» одного рода – рода человеческого. Хотя во многом они другие, они равны нам в своем бытии людьми. Мы имеем дело с непривычным, непонятным, даже раздражающим, но все же человеческим (современная

западная модель). Но здесь, как показывает современная история, универсализация часто происходит на основе «нашего»: «наше» и есть общечеловеческое, а чужое – лишь продолжение «нашего» (инклюзивизм). Мы лишь узнаем в нем свое и не видим (и не ценим) его инаковости.

Отметим, что приведенные модели различаются по разной степени инклюзивизма и эксклюзивизма, или открытости и готовности принять в себя чужое, с одной стороны, и закрытости, стремлению к исключению из своего мира, с другой. Ксенофобская, мифологическая модели и модель антиподов являются в основном эксклюзивистскими, согласно логике – что не наше, то чужое. Начиная с модели первоначального состояния, допускается «освоение» отдельных полезных достижений чужого (для западной цивилизации – индийские цифры, хотя у нас они называются арабскими, китайский шелк, китайский порох и т. п.).

В том, что касается самоутверждения, каждая модель вносит свой вклад в создание «Я-образа» собственной культуры. Ксенофобская модель борется с глубинными комплексами неполноценности, но не преодолевает их, а только усугубляет, поскольку «Я-образ» выводится за пределы рефлексии – все проблемы и вся вина сваливаются на чужого. Те, кто воплощает свою ксенофобию в агрессию и убийство, считают себя непогрешимыми, не подлежащими моральному осуждению. Не случайно преступления на этой почве совершаются группами – само убийство представляется как безличный коллективный протест против угрозы чужого, – даже если этот «чужой» – двенадцатилетняя таджикская девочка. Кроме того, ксенофобы-убийцы часто уверены, что те, кого они убивают, просто не люди, поэтому сами они не несут моральной ответственности. Так считают и присяжные заседатели, оправдывающие преступников.

Мифологическая модель помогает самоутвердиться в своей нормальности, модель антиподов – в своей правильности, моральном и религиозном превосходстве, модель детства – в своей взрослости. Только начиная с гетеротопной модели, может возникнуть понимание, что через чужое познается не только собственное превосходство, но и собственные слабости и недостатки. Универсалистская модель, которая возникла на Западе и институализировалась с возникновением Организации Объединенных Наций, как будто бы обнаруживает самую большую готовность к познанию и самопознанию, по крайней мере, в теории. Но насколько это воплощается в практике? Рассмотрим это на примере конкретной области знания, специализирующейся на изучении чужой культуры, в частности, индийской – индологии.

Индология и ориентализм. В XX в. индология конституировалась в самостоятельную научную дисциплину с инфраструктурой, отражающей инфраструктуру европейского научного знания (то есть деление на филологию, языкознание, историю, археологию, литературоведение, языкознание, религиоведение, политологию и т. п.). В гуманитарной методологии, примененной к индийскому материалу, главную роль играли методы филологии, сравнительного языкознания и исторического анализа. Именно они считались основными гарантами «объективности» научного исследования.

«Царицы» европейской гуманитарной науки XX в. – история и филология – задавали стандарты научной текстологии, во многом сохранившиеся и поныне: исследовать текст означало точно установить его авторство, время написания, отделить «факты», которые он описывает, от вымышленных событий, выделить в нем разные исторические пласты и т. п. Это имело принципиальное значение, поскольку именно выявление оригинального, древнейшего пласта текста рассматривалось в научном сообществе как основное достижение филологического исследования. Западная идея историчности была пронизана убеждением в идентичности древности и подлинности: понять какое-то явление – значит выявить его истоки (один из рецидивов романтизма в западной научной парадигме). Эти парадигмальные установки развивались прежде всего в изучении раннего христианства.

Обратившись к Индии со всем этим инструментарием, европейские ученые столкнулись с беспрецедентными трудностями. Прежде всего это были трудности хронологии, связанные с господством в Индии устной традиции (использованием письма лишь для административных нужд). Даже если удавалось приблизительно установить дату записи того или иного текста, это ничего не говорило о времени его создания. Вторая трудность была связана с иной концепцией авторства – многие тексты были просто анонимными, авторство других было сомнительно, поскольку оно часто приписывалось легендарной личности или известному полуисторическому персонажу. В Индии было ничтожно мало летописей и хроник, позволявших датировать события индийской истории. А главное – опора исключительно на филологические и исторические методы не слишком способствовала прогрессу понимания индийской мысли.

Реакцией на филологическое увязание в деталях и потерю из вида смысла индийских текстов был философский метод Федора Ипполитовича Щербатского. Русского ученого интересовали в санскритских текстах прежде всего идеи и концепции, и поэтому он предпочитал обращаться к поздней комментаторской литературе, излагавшей их более развернуто и аргументированно (заметим, что в тогдашнем научном сообществе комментарии рассматривались как менее важный источник по сравнению с самим комментируемым текстом), а также к живой традиции, продолжавшей развивать и углублять эту аргументацию [Подробнее о методе Ф.И. Щербатского и современной ему буддологии см.: Лысенко 2007: 100–139]. В изучении индийской мысли это было, пожалуй, единственное значимое столкновение методологий, которое, однако, не оказало особого влияния на поступательное кумулятивное развитие этой науки до начала 1980-х гг.

В 1978 г. вышла в свет книга американского профессора палестинского происхождения Эдварда Саида «Ориентализм» [Saïd 1978], которая по сути провела демаркационную линию между классической индологией, сформировавшейся в конце XIX – начале XX в., и современной наукой об Индии, вынужденной отвечать на вызов, брошенный этой талантливой и яркой книгой. Востоковеды, подобно герою Мольера, который обнаружил, что говорит прозой, вдруг узнали, что их наука является детищем идеологии колониализма и империализма. Саид представил «ориентализм» как западную модель отношения к неевропейским культурам. Основной его тезис сводился к тому, что западные исследования так называемого Востока (Ориент), особенно исламского мира, являются расширением и отражением основополагающей политической воли Запада к власти и доминированию, то есть служат инструментами колониализма и империализма, лишая Восток его идентичности и суверенности.

Во Введении Саид представляет три различные, но взаимосвязанные и в конечном счете нераздельные значения термина «ориентализм» [Здесь и далее цитируется русский перевод: Саид 2006]:

1) академическая дисциплина или область академического исследования: «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, является ориенталистом, а то, что он или она делает, есть ориентализм» [Там же: 9];

2) стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии между Востоком и Западом; «значительная часть авторов, писателей, среди которых есть поэты, философы, политологи, экономисты и имперские администраторы, усвоила это базовое различие Востока и Запада в качестве отправной точки своих теорий, стихов и романов, социальных описаний и политических расчетов в отношении Востока, его народов, обычаев, „ума“, судьбы и т. д.» [Там же].

3) «корпоративный институт, направленный на общение – общение с Востоком при помощи высказываний о его сущности (курсив мой, поскольку в оригинале – эссенциализм, а не просто „высказываемых о нем суждениях“ – как в переводе на с. 10. – В. Л.), формирования взглядов на него, обучения ему, освоения (заселения) его, осуществления господства над

ним. Короче говоря, ориентализм предстает как западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком» [Там же: 10].

Саид использует идею М. Фуко о знании как власти (в таких работах, как «Археология знания» и «Надзирать и наказывать»), выражаемом в особом дискурсе: «...без исследования ориентализма как дискурса невозможно понять чрезвычайно систематический порядок, посредством которого европейская культура была способна управлять Востоком и даже создавать его в политическом, социологическом, военном, идеологическом, научном и воображаемом планах в период после эпохи Просвещения. Более того, так как ориентализм был столь авторитетен, то я верю, что ни один пишущий о Востоке, думающий о нем или работающий там, не мог не оказаться в рамках ограничений, накладываемых ориентализмом на мысли и действия. Вкратце: из-за существования ориентализма Восток не стал свободным субъектом мысли или действия и до сих пор не является им» [Там же].

Автор «Ориентализма» собрал множество западных источников по географии, политике, литературе, этнографии, лингвистике и истории Ближнего Востока. Используя технику деконструкции текста, разработанную Ж. Деррида и его последователями, он показал, как западные авторы представляли Восток в произвольной и унижительной форме, выступая при этом от имени объективной науки и универсальной истины. С точки зрения Саида, в этих текстах общие формы знания, которые они производят об объекте изучения – Востоке, выражают и властные отношения, которые в них заключены.

Ориентализм как система знаний о Востоке стал «принятым фильтром для проникновения Востока в западное сознание». При этом ряд дискурсов (научный, религиозный, политический и прочие) Саид рассматривает в качестве генераторов системных форм знания о Востоке, что превращает ориентализм в некий «сверхвлиятельный мегадискурс», подкрепляющий традиционное утверждение, что только представители Запада реально знают Восток. Запад, по Саиду, конструирует Восток как своего Другого, вмещающего все характеристики, считавшиеся незападными, а следовательно, негативными (ср. мой **первый постулат ксенологии и модель антиподов**). В этом отношении репрезентации Востока, по Саиду, состоит из перевернутых самообразов, создаваемых по принципу «различия» и «отсутствия» изменений, прогресса, свободы, разума и других черт, свойственных Европе. Образ Востока сделался для Европы зеркалом, через которое она определяла, оправдывала и возвеличивала себя, одновременно, утверждая свое господство над «другими» и накладывая на них свое объективное знание. Европа стала стандартом, по которому необходимо было судить об остальном мире. Поэтому ориентализм (как научный конструкт и направление в искусстве), как утверждает Саид, может больше рассказать о самом Западе, чем о фактическом Востоке (ср. мой **четвертый постулат ксенологии**).

Эта мысль постоянно повторяется на всем протяжении работы Саида: «В системе знаний о Востоке, Восток в меньшей степени является местом, чем *topos*'ом, комплексом ссылок, скоплением характеристик, которые, кажется, взялись то из цитаты, то из какого-нибудь отрывка, ... то были до этого кем-нибудь придуманы, – а то и все это вместе взятое» [Предисловие к переизданию «Ориентализма» 1995: 177]. В сущности, такой «Восток» оказывается лишь европейским мифом и относится главным образом к дискурсивной, а не эмпирической реальности.

За время, прошедшее с момента ее выхода в свет, книга Саида была осмыслена и переосмыслена в самых разных аспектах. Хотя основным ее материалом являются западные дискурсы о Ближнем Востоке, совершенно очевидно, что проблемы, поставленные Саидом, затрагивают и классическую индологию. Самым ярким продолжением дела Саида в индологии является книга «Придумывание Индии» и другие публикации Рональда Индена [Inden 1986: 401-446; Он же 1990]. Индология, с точки зрения Индена, внесла в изучение Индии в основном отрицательный вклад. Индологический дискурс превратил индийцев в пассивный объект высшего знания, которым владеют западные эксперты. Этими экспертами были прежде всего

«позитивисты» и «эмпирические реалисты», которые изображали индийскую мысль абберрацией или искажением нормативных западных образцов. Западный позитивизм, по Индену, утверждает, что существует некая единая реальность и что именно западные познавательные инструменты имеют привилегированный доступ к этой реальности. Этот универсалистский тезис возник в эпоху Просвещения в форме веры в силу разума и науки, веры в то, что научные принципы, выработанные в западной науке, могут успешно применяться ко всем человеческим обществам и даже за пределами человеческой цивилизации. Инден предлагает новое эпистемологическое и метафизическое основание для индологических штудий, равно как и для исследования незападного мира вообще. На место ложной эссенциализации, являющейся, по Индену, ключевой концепцией ориенталистского дискурса, он ставит понятие human agency (человеческий фактор, соучастие человека в причинении результата), причинение результата человеческим поведением. Он отмечает, что способность индийцев создавать их собственный мир была передана (этими ориенталистами) другим агентам.

Среди критиков «ориентализма» в его саидовском и инденовском вариантах ведущее место, на мой взгляд, занимает Вильгельм Хальбфасс [Beyond Orientalism 1997]. Он иронически замечает, что Саид ждет от уничтожения ориентализма того же, что Карл Маркс ждал от уничтожения классов и частной собственности: «утопического состояния, в котором люди могут существовать, не исполняя роли, навязанные им другими... Так же, как пролетарии должны освободиться от отчуждающего подчинения условиям, созданным классовым обществом и правящими классами, восточные люди должны освободиться от объективизации и эссенциализации со стороны западных ориенталистов и ориенталистического дискурса» [Там же: 6].

Фактически Саид, по мнению Хальбфасса, не предлагает никакой незападной альтернативы западному ориентализму в том, как он обращается с проблемой «себя» и «другого», «Востока» и «Запада». Саид говорит изнутри западного мира как палестинский араб (не мусульманин), живущий на Западе, получивший западное образование, пишущий для Запада. Даже его критика опирается на западные образцы критики и самокритики. То есть он сам целиком включен в процессы и процедуры, которые разоблачает [Там же: 7].

Критику Хальбфассом ориентализма можно свести к четырем основным аргументам:

1) многое из того, о чем говорит Саид, затрагивает европейский дискурс лишь об исламе и арабском мире, а не о других частях Азии или незападного мира. С другой стороны, то, что он называет «ориентализмом», относится и к западному дискурсу по поводу западных феноменов. Наконец, то, что он говорит, касается встречи цивилизаций как таковой, отношению к «другому» в разных цивилизациях, в том числе и в восточных.

2) Саид не замечает не только внутренних различий между культурами, но и общего между ними; он не видит неожиданных поворотов и побочных эффектов: например, активность христианских миссионеров в азиатских странах создала предпосылки для роста секуляризма и критики христианства в Европе, а усилия таких «агентов империализма», как Вильям Джонс и Макс Мюллер, создателей научной индологии, способствовали в отдаленной перспективе расшатыванию и падению системы колониализма.

3) Саид отрицает событие понимания Другого, понимание сводится у него к власти и контролю.

Главный вывод, к которому приходит Хальбфасс, состоит в том, что критика ориентализма со стороны Эдварда Саида является всецело западным делом (Western affair). Она не менее европейская и евроцентристская, чем сам «ориентализм» [Там же: 23].

Шелдон Поллок, специалист по индийской литературе, предлагает расширить понятие «ориентализм» за счет включения в него нацистской идеологии, а также кастовой идеологии индуистской школы миманса [Pollock Sh. 1993: 76–133]. Последняя, по выражению Поллока, тоже была «идеологией неравенства» и «идеологией привилегий». Дискурс доминирования, по мнению этого ученого, не являлся таким образом достоянием одного «ориентализма». Все

дискурсы власти и их применение для подавления, исключения и деградации другого Поллок считает выражением одной универсальной структуры мысли, которую он предлагает называть «глубинным ориентализмом», «глубинным нацизмом», или «глубинной мимансой». Он проводит прямую параллель между гегемонией санскрита в традиционной Индии (поддерживаемой мимансой), и взглядами поздних британских колониалистов или германских национал-социалистов. В соответствии с этим он провозглашает «узаконивание геноцида» как «конечный ориенталистский проект» [Ibid.: 96].

Брайн Тернер выдвигает четыре интеллектуальных ответа на вызов «ориентализма». Первый – должна иметь место саморефлексия, осознание способа, которым наши собственные предрассудки и предвзятости влияют на представление того, что мы исследуем. Это влечет за собой сильную антиэссенциалистскую позицию: избегание легких дихотомий и стереотипных формулировок в отношении сложных неоднородных явлений. Второй – «дискурс различия», который характеризовал ориенталистскую проблематику в прошлом, должен уступить место «дискурсу сходства», исследующему различные культуры в глобальном контексте их проникновения в мировую систему. Третий – ученые должны работать над устранением из своих трудов националистического анализа и культурного местничества. Четвертый – «антропологический взгляд должен быть также направлен на инаковость самой западной культуры, чтобы устранить привилегированную позицию доминирующих западных культур» [Turner 1994: 104].

Из всех недостатков саидовской концепции «ориентализма» [Другие интересные публикации на эту тему: Cox 1977; Ashis Nandy 1983], отмеченных этими критиками, я хочу остановиться на одном – полном отсутствии герменевтической рефлексии. Если при понимании чужого не происходит саморефлексия понимающего, то нет и события понимания. Саид выделил и обозначил вполне реальное явление, но политическая ангажированность помешала ему увидеть, что «ориентализм» как дискурс власти и подчинения универсален: ему подвержены не только на Западе, но и на Востоке, в России, а также в других частях света.

Мне представляется, что проблема понимания чужого – это прежде всего проблема самопонимания, саморефлексии (**первый постулат ксенологии**). Гадамер одним из первых среди западных философов поставил под сомнение объективность ученого (для него это позитивистский миф) и его нейтральность в процессе научного изучения. Он призывает нас принять предрассудок (Vorurteil) как нечто необходимое и отбросить, по его мнению, бесплодную и пустую идею совершенно беспредубежденного познания. Понимание, по Гадамеру, имплицитно включает предрассудок моей собственной исторической ситуативности и невозможность избежать выстраивания в отношении вещей перспективы, определяемой нашей собственной культурной и исторической идентичностью. Проективная тенденция человеческого понимания является важнейшим компонентом герменевтического процесса. Человек, пытающийся понимать текст, всегда совершает «акт проекции» [Gadamer 1975: 236; Рус.перевод: 1988]. По Гадамеру, предубеждения в гораздо большей степени, чем рефлексия, суждения и т. п., составляют историческую действительность бытия человека. Они законны, неизбежны, коренятся в объективных исторических условиях. И дело, следовательно, отнюдь не в том, чтобы отбросить эти предубеждения; их надо осознать, учесть, привести, так сказать, во взвешенное состояние. И если избавляться, то только от ложных предубеждений. Но чтобы узнать, какие предубеждения являются ложными, чтобы избавиться от отрицательных предрассудков, необходимо постоянно вести диалог с изучаемым преданием, текстом, событием, постоянно вопрошать традицию. Ибо предание, событие, традиция, по Гадамеру, есть не просто свершившееся, которое мы в процессе опыта учимся познавать; оно само с нами заговаривает, подобно некоему «Ты». Гадамер подчеркивает, что в начале исторической герменевтики должно стоять разрушение абстрактной противоположности между традицией и историей, между историей и знанием о ней. Действия живой традиции и действия исторического исследования образуют деятельное единство [Там же: 336]. Тот же, кто, «полагаясь

на объективность своих методов и отрицая свою собственную историческую обусловленность, мнит себя свободным от предрассудков, тот испытывает на себе могущество этих предрассудков, господствующих над ним без всякого контроля с его стороны, подобно некоей *vis a tergo*... Дело здесь обстоит так же, как в отношениях между „Я“ и „Ты“. Тот, кто путем рефлексии выводит себя из двусторонности этих отношений, изменяет их, разрушая их нравственную обязательность» [Там же: 424].

Благодаря во многом книге Саида и ее последующему осмыслению в научном сообществе, современные западные востоковеды вполне осознают остроту этой герменевтической проблемы. Во множестве публикаций подчеркивается, что идеал научной объективности, укорененный в европейской академической философской традиции, является мыслительным конструктом нашей культуры. Экзегеза инокультурных текстов на поверку оборачивается изогезой – невольным «вчитыванием» в них чего-то своего (термин Эндрю Така). Как пишет Мэтью Кэпштейн: «Наша проблема состоит не в том, чтобы – преодолевая невозможное – открыть, каким образом представить буддизм, элиминируя все ссылки на западные способы мышления, она, скорее, в том, чтобы определить подход, с помощью которого наша встреча с буддийскими традициями сможет открыть пространство, на котором эти традиции начнут в какой-то степени открывать нам себя, а не нас самих» [Kapstein 2001: 3].

Появление «Ориентализма» стало важнейшей вехой в интеллектуальной истории XX в. Это была самая радикальная попытка поставить под сомнение святая святых западной гуманитарной науки – ее идеал научности и объективности. Книга Саида вызвала к жизни целое направление в западной науке, которое обозначается как постколониальные исследования. Слово «ориентальный» исчезло из названий западных институтов, конференций, книг и статей. В политкорректном дискурсе оно приобрело сугубо отрицательные коннотации.

«Ориентализм» в России. Споры по поводу основных идей книги Саида продолжают-ся до сих пор. Написаны десятки и даже сотни исследований, прошло множество конференций и конгрессов. Саид является одним из самых «знаковых» фигур XX в. Почему же в России его важнейшая книга переведена лишь через 38 лет после ее выхода в свет [Саид 2006]? Почему ни в годы советской власти, ни в период перестройки, ни даже в постсоветский период, когда стали переводить все, чего нам недодали за долгие годы цензуры, детище Саида не вызвало интереса ни у издателей ни у переводчиков? В силу каких причин проблематика этой книги оказалась не востребовавшей в российском научном сообществе?

Казалось бы, в России – наследнице империи – проблемы, стоящие в книге Саида, должны были бы вызвать интерес и стать предметом широкого научного обсуждения. Однако этого не произошло даже после выхода в свет хорошего русского перевода. Появление этого перевода не произвело ни малейшего впечатления, не вызвало значимых споров, не стало общественно значимым событием. Устарела книга, устарела сама проблема? А может быть мы просто не соотнесли эту проблему с собой?

Издание перевода сопровождается послесловием Константина Крылова, которое, на мой взгляд, помогает ответить на поставленные выше вопросы. Автор предисловия связывает «ориентализм» с Россией, но в совершенно неожиданном ключе: у него Россия оказывается не колониальной, а «колонизованной» державой, тем несчастным Востоком, который «ориентализировал» коварный Запад. Большая часть послесловия посвящена самому Саиду, его личной судьбе и его роли в израильско-палестинском конфликте, и только в самом конце автор обращается к его главной книге. Но вместо ее анализа он просто подхватывает и развивает саидовскую риторику охотника и добычи, подпустив, по его собственному выражению, «гендера»:

«Противник и добыча как единое целое есть женщина... Восток в целом, таким образом, приобретает феминистские черты. Это красавица, ждущая, чтобы ее соблазнили, похитили и изнасиловали... Разумеется, женщина может и даже должна быть объектом мечтаний. В отличие от мужчины, который весь дан в своей полноте сразу, – он есть то, чем яв-

ляется, – для того, чтобы познать женщину, нужна фантазия. Воображение разматывает бесконечные покрывала, в которые она прячет свои прелести. Кстати: если прелести оказываются не столь прелестны, в этом виновата женщина... она должна соответствовать идеалу, сложившемуся в голове ее покорителя, или она окажется (точнее останется) виноватой перед ним – каковую вину придется долго заглаживать... Что Запад хочет сделать с Востоком? Понятие колонии – ближайший политический аналог понятия наложницы (не забываем, что „Восток“ в сознании Запада – край гаремов). Сильные государства имеют много наложниц и получают полагающееся наслаждение. ... Но есть еще и тайная, мякотная подкладка ориенталистского дискурса – „Восток“ как запрещенный соблазн. „Известно, что дикие обычаи Востока позволяют реализовать самые потаенные и сладостные желания зажатого в тиски публичной морали европейца» [Крылов 2006: 629-631].

Добавив к материалам Саида ряд новых живописных фактов западного «ориентализма», автор на последней странице обращается к России:

«Однако не стоит относиться к изданию Саида как к очередному – и, как кажется, запоздалому – „закрытию пробела“ в общем образовании. Возможно, книжка подросла вовремя: не столько как интересное интеллектуальное упражнение, сколько как образец рассуждения о проблемах, касающихся нас больше, чем нам хотелось бы думать (курсив мой. – В. Л.)». Какие же проблемы, касаются нас больше, чем нам хотелось бы думать?

Обратимся к последнему абзацу послесловия:

«Ибо Восток, даже Ближний Восток – далеко не самая репрессированная область мира. Есть другие области, о которых Запад предпочитает знать ровно столько, чтобы не хотеть знать о них ничего больше. Есть страны, о которых до сих пор рассказывают средневековые небылицы. Есть народы, исключенные из сферы какой бы то ни было „политкорректности“, даже самой минимальной, которую сумели завоевать себе палестинцы. Есть те, кому не только не позволено говорить о себе, но и о которых молчат другие. К северу от Иерусалима. К востоку от Польши» [Там же: 635].

Получается, что «самая репрессированная область мира» – это мы, Россия? Но зачем так туманно ... «К северу от Иерусалима. К востоку от Польши»? От этих безыскусно прозрачных намеков повеяло до боли, до тошноты знакомым: Россия – жертва (заговора, западных идей, а русский народ – вечный мученик и страдалец, которого все норовят обидеть и обмануть). Тот факт, что книгой Саида из всех наших многочисленных издательств заинтересовалось лишь издательство «Русский мир», а послесловие к ней написал председатель Русского общественного движения, главный редактор газет «Русский Марш» и «Спецназ России» Константин Анатольевич Крылов, который определяет свои политические убеждения как русский национализм (называет себя «русистом»)⁶ – говорит о многом.

Очевидно, что для настоящего взрослого осмысления проблем, поставленных этой книгой, для серьезного разговора о ее достоинствах и недостатках наше интеллектуальное сообщество еще не готово. Оно готово только к тому, что продемонстрировал в своем опусе Крылов – к обличению Запада и всяческому оправданию собственного статус-кво, но не к самокритике, и не к реальной самооценке⁷. Парадоксальность ситуации России состоит в том, что, с одной стороны, она прониклась западной идеей превосходства над «отсталым» Востоком, на чем и строила свою «цивилизаторскую» патерналистскую политику по отношению

⁶ См.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

⁷ О российском «ориентализме» пишут в основном зарубежные авторы. Кальпана Сахни, индийский русист, посвятила этому свою замечательную но, к сожалению, совершенно неизвестную у нас книгу Kalpana Sahni. *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*. White Orchid Press, 1997. Согласно автору, Россия заимствовала «ориентализм» у Запада в результате Петровских реформ, но в своей «ориенталистической» политике по отношению к другим народам была гораздо более радикальной, чем, скажем, Великобритания в Индии, поскольку стремилась не только и не столько к экономической власти, сколько к полной ассимиляции покоренных ею народов, что привело к тяжелейшим последствиям для их существования.

к колонизированным ею народам Средней Азии и Закавказья, но с другой стороны, она сама постоянно ощущает себя объектом западного ориентализма [Laguette 2005].

Чтобы встреча с чужим смогла открыть нам этого чужого, а не самих себя, нужно научиться смотреть на себя со стороны. Именно этому помогает рефлексия себя как понимающего. Обращаясь к России, к видению ее истории и судьбы глазами современных русских националистов, приходится констатировать отсутствие не только саморефлексии, но и элементарной логики. Спрашивается, как роль жертвы («самой репрессированной области мира») совмещается в их сознании с имперским (колониальным) и державным прошлым России? Оказалось, что совмещается, но ценой какого извращения понятий!

Читаем в Живом Журнале Константина Крылова: «В этом смысле вполне возможно рассматривать историю России как колонизацию без колонизаторов (курсив мой. – В. Л.). То есть колонизаторы были (сначала монголы, потом немцы, потом евреи, теперь кавказцы и азиаты, но началось не с этого. (Обратите внимание, кавказцы колонизовали Россию! – В. Л.) Россию колонизировали ИДЕАЛЬНО, через „модели экономики“ и „социальные практики“. Которые позарез нужны, но вырабатывать их самостоятельно мы уже не можем – „отбито“. „Это только немцы делают“. Например, сейчас у русских отбили (палками и ружьями) некоторые социальные навыки и желания. А у тех же кавказцев это всё есть, поэтому без „пассионарной черноты“ как бы и никуда...» [<http://krylov.livejournal.com/?skip=40> за 10 октября 2007 г.].

Выбор роли жертвы психологически понятен – потребность инфантильного сознания снять ответственность с себя, переложив ее на кого-то другого: внешних и внутренних врагов, шпионов, еврейский заговор, западных империалистов, международных магнатов, пляшущих «под дудку США», или, как у Крылова, инородцев, которые «отбили» у русских полезные жизненные навыки. Но неужели единственные размышления, на которые может навести книга Саида, это муссирование темы палача-жертвы и туманные намеки на самую несчастную страну? Что мешает нам посмотреть правде в глаза и сказать, что история колонизации – это тоже наша история и мы за нее отвечаем? Почему мы предпочитаем питаться от мифологем Святой Руси, русской соборности, особого пути России, нашей особой «суверенной» (и все знают имя этого суверена) демократии, бесконечно кивать на то, что все, плохое, что происходило с нами, нам навязали и продолжают навязывать «чужие» – «предатели» и «враги»? Отсутствие рефлексии «Я-образа», который мы создали в своем противостоянии Чужому (практически всему остальному миру), непонимание того, что образ жертвы и культурная потребность постоянного «поднимания с колен» и «демонстрации всему миру нашей мощи и силы» суть звенья одного заколдованного круга (эссенциальное деление на свое и чужое), который лишь отдаляет нас от решения самой большой реальной проблемы нашей идентичности – дефицита ответственности за себя и за свою страну.

Гадамер Х.-Г. 1988. *Истина и метод*. – М.

Крылов К. 2006. Итоги Саида: Жизнь и книга. – Саид Э. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. – СПб. – С. 629–631.

Лысенко В. Г. 2007. Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи. – *Труды Русской Антропологической школы*. – Вып. 4. – Т. 2. – М. – С. 100–139.

Нахов И.М. 1981. *Киническая литература*. – М.

Саид Э. 2006. *Ориентализм. Западные концепции Востока* / Пер. с англ. А. Говорунова. – СПб.

Сумм Л. 2000. Римский стык. – *Новый мир*. – № 11.

- Ashis Nandy. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. – Delhi.
- Beyond Orientalism... 1997. *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Eli Franco and Karin Preisendanz (eds.). – Amsterdam & Atlanta, GA: Rodopi. (Poznan Studies in the Philosophy of the Science and the Humanities 59)
- Cox H. 1977. *Turning the East: The Promise and the Peril of the New Orientalism*. – New York.
- Droit R.-P. 1997. *Le culte de neant. Les Philosophes et le Bouddha*. – P.
- Duala-M'bedy M. 1977. *Xenology. Die Wissenschaft vom Fremdem und die Verdrangung der Humanitat in der Antropologie*. – Freiburg, Munchen.
- Gadamer H.-G. 1975. *Truth and Method*. – London.
- Gobineau A. 1983. *Essai sur l'inegalite des races humaines*. Reed. – P.
- Halbfass W. 1988. *India and Europa. An Essay in Understanding*. – SUNY Press.
- Inden R. 1986. 'Orientalist constructions of India'. – *Modern Asia Studies*. – 20.3.
- Inden R. 1990. *Imagining India*. – Oxford.
- Kalpana Sahni. 1997. *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*. – White Orchid Press.
- Kapstein M.T. 2001. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Boston.
- Laruelle M. 2005. *Mythe aryen et reve imperial dans la Russie du XIX siecle*. Preface de P.A. Taguieff. – Paris.
- Pollock Sh. 1993. *Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond Raj*. – *Orientalism and Postcolonial Predicament*. – University of Pennsylvania Press.
- Renan E. 1992. *Premiers travaux sur le bouddhism*. – *Nouvelles Etudes d'histoire religieuse* (1884). Reed. – P.
- Said E. 1978. *Orientalism*. – New York: Pantheon Books; London.
- Saint-Hilaire B. 1860. *Le Bouddha et sa religion*. – P.
- Turner B. 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. – London and New York.