

Светлана Хаутала, Гульмира Сабденова

Изучение «Другого» в западной историографии: история вопроса и современные подходы

Справочное пособие

Аннотация: Задачей этого учебного пособия является познакомить студентов с главными течениями в теоретической мысли последних десятилетий в западных исследованиях при описании истории т.н. "Другого", то есть объекта истории, отличающегося всеми возможными признаками (другой религии, другого пола, другого социального статуса, и т. д.) от авторов исторических трудов. Целью пособия является представить центральные труды, как ставшие классическими, так и самые последние и еще дебатлируемые. Помочь научиться ориентироваться в огромной массе литературы, рожденной в процессе дискуссий последних лет о "Другом" как новом главном действующем лице современной истории. Основной упор курса, тем не менее, делается на переосмысление роли "Другого" в более древние периоды.

Вступление

«История всегда пишется победителями». Вальтер Беньямин (1892 – 1940), немецкий философ, критик и переводчик, сказавший эту фразу незадолго до самоубийства, едва надеялся на то, что и голоса жертв будут когда-нибудь учтены в общем письме истории, но именно так и случилось и гораздо быстрее, чем он мог надеяться: сейчас история больше не пишется исключительно победителями, рассказы жертв меняют общие конфигурации Истории и оценку общества историческим событиям. Этот перелом произошел сравнительно недавно и в короткое время и такое изменение приоритетов и является фокусом этой книги. Нас будет интересовать История “Другого” - женщин, “варваров”, калек, всех тех, кто отличается от традиционного “автора Истории”; как такой вид исследований, многими веками находившийся на периферии официальной историографии, вдруг оказался в самом центре исторического письма, и какие подходы используются сейчас в описаниях “Других” в исторические эпохи.

Впрочем, это изменение парадигмы историографии не означает, тем не менее, что раньше, столетия или даже тысячелетия назад, “Другой” совсем не интересовал тех, кто писал бы историю. Поэтому вместе с представлением новых и недавних подходов, мы рассмотрим также историю интереса к “Другому” в истории.

Тема I. Место исторической антропологии среди наук о человеке.

Начнем с определений, с того, что такое антропология. Это слово образовано из двух корней древнегреческого языка – ἄνθρωπος, человек и λόγος, изучение – и означает “изучение человека”. На протяжении всей книги мы будем неоднократно иметь дело с различными определениями (и с определениями определений), пока что сразу же перейдем к составным частям этой крупной дисциплины, или, скорее, исследовательского проекта.

Антропология складывается из четырех больших дисциплин:

- 1) из физической антропологии
- 2) из археологии
- 3) лингвистики
- 4) культурной антропологии.

В следующих Темах мы будем касаться методов всех этих наук, за исключением только первой – физической антропологии – она очень обширна и может делиться на множество подвидов, но относится больше к естественным наукам. Наиболее всего нас будет интересовать культурная антропология и ее методы. Всем нам, независимо от того, причастны ли мы больше или меньше к миру университета, известно как именно осуществляются эти исследования: антрополог приезжает в далекие страны и живет некоторое время в чужой ему культуре, делает наблюдения, расспрашивает местных жителей (через переводчика, как допускалось еще недавно, но теперь требуется, чтобы антрополог знал бы язык местных жителей), а потом приезжает домой, где исследователь преподает в университете, и производит еще одну книгу или статью о каком-либо аспекте чужой культуры.

Зачем антрополог это делает? Зачем это нужно обществу? Другими словами, зачем налогоплательщики оплачивают зарплату исследователей и их расходы? Антрополог по собственному желанию отправляется в условия жизни всегда худшие, чем в его обществе, очень часто он, вместе с людьми, которых изучает, остается месяцами без медицинской помощи. В 1988 году журнал *Current Anthropology* опубликовал результаты анкеты, данной антропологам, и касающейся заболеваний и рисков, встречаемых ими во время полевых работ: как можно заключить из результатов этого исследования, антропологи весьма существенно рискуют своим собственным здоровьем¹, в неизмеримо большей степени, чем, скажем, историки, тратящие часы своей жизни в архивах и библиотеках. На этот вопрос – зачем обществу знать, как живут другие, очень далекие от нас коллективы людей – нельзя ответить только одним каким-либо образом, но ответов на самом деле множество.

¹ Nancy Howell, “Health and Safety in the Fieldwork of North American Anthropologists”, *Current Anthropology*, Vol. 29, No. 5 (1988), pp. 780-787.

Во-первых, интерес. (Начнем с самого романтического ответа). Нам интересно, как живут другие люди сейчас или как они жили раньше. Поэтому у нас постоянно издаются и переиздаются приключенческие романы. Однако не все, что интересно, становится научной дисциплиной, одного интереса недостаточно, чтобы у некоего явления появился бы статус объекта науки. Как пишет в своей статье историк науки Лоррейн Дастон, мы не изучаем, (т.е. у нас нет ни одного направления современной физики, которая изучала бы, например) завихрения ветром пыли.² Дан Спербер, очень важное имя в современной антропологии, к которому мы еще вернемся, вторит ей, замечая, что в то время, как в каждом университете мира есть кафедры коммуникации, нет кафедр локомоции, хотя процесс движения живых существ или машин не менее интересен. Можно возразить, что у нас есть кинетика, отдел физики, который как раз посвящен движению, но это не аналог изучению коммуникации как обширному исследовательскому проекту. В какой-то степени еще Аристотель определял объект науки, когда писал в Метафизике, что мы изучаем те феномены, которые повторяются постоянно, но во времена

Ренессанса и Барокко наука занималась преимущественно отклонениями, она изучала чудовищ и создавала кабинеты курьезов, кунсткамеры и коллекции разного рода монстров. В XVI веке университеты Европы имели кафедры астрологии (она осуждалась и тогда, но по-другому, не так, как сейчас). Таким образом, мы в первый раз коснулись истории, о которой будет постоянно идти речь на этих страницах. Сейчас отметим только пользу исторических параллелей для лучшего понимания предмета разговора, когда он рассматривается в своем

“ТАК ЧТО И НАИБОЛЕЕ ИСТИННО ТО, ЧТО ДЛЯ ПОСЛЕДУЮЩЕГО ЕСТЬ ПРИЧИНА ЕГО ИСТИННОСТИ. ПОЭТОМУ И НАЧАЛА ВЕЧНО СУЩЕСТВУЮЩЕГО ВСЕГДА ДОЛЖНЫ БЫТЬ НАИБОЛЕЕ ИСТИННЫМИ: ОНИ ВЕДЬ ИСТИННЫ НЕ ВРЕМЕНАМИ И ПРИЧИНА ИХ БЫТИЯ НЕ В ЧЕМ-ТО ДРУГОМ, А, НАОБОРОТ, ОНИ САМИ ПРИЧИНА БЫТИЯ ВСЕГО ОСТАЛЬНОГО; ТАК ЧТО В КАКОЙ МЕРЕ КАЖДАЯ ВЕЩЬ ПРИЧАСТНА БЫТИЮ, В ТАКОЙ И ИСТИНЕ.”

АРИСТОТЕЛЬ, МЕТАФИЗИКА, КНИГА II, ГЛ. 1

историческом контексте.

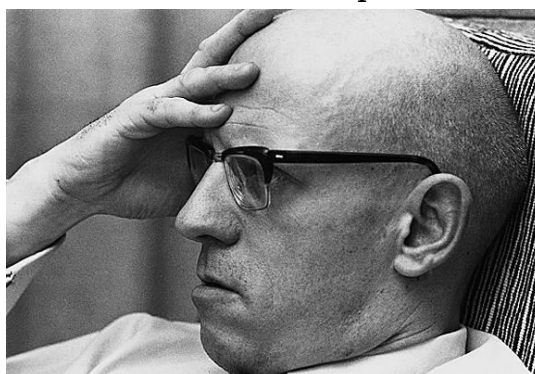
Теперь вернемся к нашему вопросу “зачем изучать другие (во времени и пространстве) культуры?”. Мы начали отвечать на него и поставили первым номером “интерес”, но сразу же оговорились, что речь идет не о всяком интересе, он должен быть оправдан, это должен быть “научный интерес”, у предмета изучения должна быть эпистемологическая ценность, обоснованная рядом причин, действующих как обоснование целесообразности и важности неких конкретных изучений неких конкретных феноменов “здесь и сейчас”. Если мы изучаем сейчас антропологию в университетах и не изучаем больше

² Lorraine Daston, “What Can Be a Scientific Object? Reflections on Monsters and Meteors”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 52, No. 2 (1998), pp. 35-50.

астрологию в них же (но делали это несколько сот лет назад) – это потому, что есть набор исторически сформулированных причин.

Мы не изучаем завихрений пыли, производимых ветром, но метеорология имеет очень разветвленную морфологию – сравнимую с ботанической – для разных типов облаков, где каждая их форма имеет латинское название, как в классификации растений Карла Линнея. Здесь дело не только в том, что облака и их меняющиеся формы – это постоянно повторяющийся феномен и потому заслуживает изучения, по определению Аристотеля. Облака, их разнообразные формы, являются знаками, предвестниками меняющейся погоды, некоторые из них предсказывают очень серьезные изменения, такие, как приближение торнадо. Точно так же, изучение коммуникации приносит нам знание правил и закономерностей не только человеческой и вербальной коммуникации, или речевого общения, но также может быть расширено на общение невербальное – посредством жестов, например, или коммуникацию знаками у животных, или насекомых: например, способы, при помощи которых пчелы-разведчики сообщают остальному рюю о местонахождении медоносных цветов. У локомоции нет такого мощного теоретического потенциала – она не может объяснять ничего, кроме себя самой (как сейчас, по крайней мере, кажется, возможно это будет опровергнуто в будущем).

Таким образом, мы изучаем в университетах те постоянно повторяющиеся феномены – здесь мы по-прежнему следуем Аристотелю –, которые могут прояснить нам другие феномены: мы ищем в университетах правила, принципы и закономерности, т.е. теоретические модели. Отсюда второй ответ на вопрос “Зачем изучать далекие от нас общества?” – “**Для сравнения**”. Нашему обществу нужно сравнивать себя с другими, чтобы понимать лучше себя. Есть много аспектов нашей повседневной жизни, которые мы не замечаем, т. к. слишком к ним привыкли или просто у нас нет повода, чтобы увидеть их в другом свете, с другой точки зрения. Эту совершенно новую точку зрения представляют сравнения – ключевое слово антропологии, но также и истории, особенно когда она применяет антропологические методы и приемы. Приведем два примера: один из истории и второй из антропологии.



Мишель Фуко (фр. Michel Foucault, 1926 – 1984)

Историческое исследование известного французского философа **Мишеля Фуко**, о котром еще будет идти речь в дальнейшем, “Надзирать и наказывать” о содержании заключенных в тюрьмах в прошлом во Франции, вызвало настолько большой резонанс во французском обществе, что было создано несколько общественных организаций – публичных и не финансирующихся правительством – в том числе, например, “Группа информации и поддержки иммигрантов”.



Маргарет Мид (англ. Margaret Mead; 1901 — 1978)

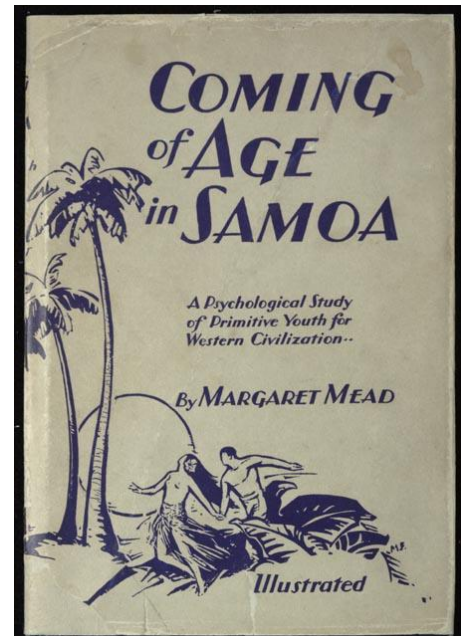
женский вопрос и феминизм, совершенно бесспорно.

Третий ответ на вопрос “Зачем изучать чужие культуры?” является наиболее прагматичным и отчасти даже циничным: **“Из-за денег”**. Он происходит, конечно же, из колониального прошлого, которое продолжается до сих пор во многих своих аспектах. Совсем не только из жадности увидеть новые страны и узнать различные нравы, отправлялись антропологи прошлого в путешествия: чаще всего они пересекали моря и океаны вместе с армиями, подчинявшими своим правительствам новые территории. Даже и сейчас, в пост-колониальную эпоху, когда западные государства отказались наконец-то от прямой колонизации и дали независимость своим бывшим колониям, они продолжают, тем не менее, активно интересоваться ресурсами стран, которые теперь называются “развивающимися”. Например, такая отрасль культурной антропологии, как этноботаника, до недавнего времени оживлялась поисками альтернативных лекарств для западных болезней. В этой связи стоит также упомянуть “прикладную антропологию”, которую некоторые выделяют как пятую составляющую антропологии (в добавление к уже упомянутым физической антропологии, археологии, лингвистики и культурной антропологии) – она заключается в услугах, которые профессиональные антропологи оказывают различным компаниям по “консультированию”. Академическая антропология часто клеймит такую службу как способствующую “крипто-колониализму”.

Историческая антропология – предмет этой хрестоматии – относительно свободна от этических проблем, связанных с колониальным грузом антропологии, поскольку подразумевает исследования уже давно умерших информантов. Это ее плюс, но есть также и минусы. Этот же факт

Второй пример – это исследование **Маргарет Мид**, одной из самых известных антропологов в мире, тем более – женщин-антропологов – “Взросление на Самоа”. В этой своей книге, напечатанной в 1928 году, она сравнивала взросление девочек-подростков на Та’у, одном из островов Самоа, и взросление их сверстниц в современной Мид Америке. Она показывала, насколько больше давлений со всех сторон испытывает американская девочка-подросток в сравнении с монокультурной жизнью и простыми ролевыми моделями ее сверстницы с Самоа. Книга, ставшая чрезвычайно популярной в Америке, вызвала впоследствии также много критики у антропологов, однако и ее влияние на общественные

общественные и, в особенности, на



означает также и методологические проблемы: как проводить полевые работы с умершими информантами? Как задавать вопросы об укладе жизни, об обычаях и нравах тем, кто не имеет возможности ответить? Можно ли только по письменным источникам и артефактам, которые сохранились от давно не существующих народов, создать полноценное исследование, как это делается антропологами живых народностей? На эти и многие другие вопросы мы попробуем ответить на страницах, которые последуют. Теперь, для начала, попробуем найти определение исторической антропологии.

Как ясно из словосочетания, речь идет **о подходе, который пытается применять методы полевых исследований к документам некой, уже не существующей культуры**. Чем этот подход отличается от собственно науки истории? Тем, что ставит в центр изучения не исторические события – как это делает история – но человеческие жизни: как они были организованы, какой идеологии подчинялись, на каком языке говорили и как этот язык определял формы мышления об окружающем мире, во что люди верили и как одевались, как изготавливали свои орудия труда и предметы материальной культуры, что они ели и как воспитывали своих детей. Этот бесконечный список можно заключить в одно слово – *культура*, и об этом слове стоит поговорить отдельно ввиду его исключительной концептуальной важности.

Тема II. Об определениях и ценности понятия “культура”.

Относимся ли мы по роду своей профессиональной деятельности к исследованиям культуры или нет, мы все знаем, что это слово означает. В нашей повседневной жизни, вне стен академического мира, оно встречается постоянно, его можно встретить даже в программе телепередач: в России, например, есть телевизионный канал “Культура”. Чтобы зря не повторять здесь определений³, знакомых всем, но, тем не менее, обозначить некие контуры этого концепта, представляется удобным обратиться к этимологии слова: так мы начнем характеризовать и сам метод исторической антропологии – очень часто он заключается в обращении к самим истокам слов и идей.

Cultura – это слово латинского языка. Лингвистически оно восходит к таким древним корням, как индоевропейское *kwel, праслав. *kolo и русск. колесо, прагерм. *xwil-a-n и англ. wheel, балт. *kel-a- n, лат. colus. Латинское “культура” происходит от глагола colere, от которого образованы также “культ”, cultus и “колония”, colonia. Окончание -tura (как и в словах mercatura, торговое дело <mercator, купец, pictura, живопись <pictor, живописец, scriptura, письмо <scriptor, тот, кто пишет) означает занятие и производство движения. В античности слово “культура” только начинает использоваться в его современном значении, все же главное его употребление – это составное выражение agri cultura, дословно “культура полей”. Это “возделывание, культивирование полей” в древнегреческом выражалось словом παιδεία, дословно “воспитание” (слово “энциклопедия” (encyclopaedia) происходит от “циклического воспитания”, ἐγκύκλιος παιδεία [энкюклиос пайдейя]). Впрочем, даже в сельскохозяйственном значении под “культурой” понимается свод правил и предписаний. Так, например древний римский грамматик **Варрон** (116 — 27 гг. до н. э.) делит эту сферу деятельности, как настоящую науку, на подразделы («О сельском хозяйстве» 1, 5, 1). Римский оратор **Квинтилиан** (ок. 35 — ок. 96) тоже отмечает сходство земледелия с наукой, которой нужно обучаться:

“Да и все в жизни нашей располагается по образцу: что одобряем в других, то и сами делать охотно стараемся: так дети, чтобы научиться писать, снимают почерк с букв в данных прописях: так учащиеся музыке голос учителя, живописцы избранный подлинник, селянин удачный в земледелии опыт примером себе поставляют. Мы видим, что начало всякого изучения по предположенным правилам усвершенствуется.”
(*Риторические наставления*, 10, 2, 2).⁴

И за несколько поколений до Квинтилиана, **Цицерон** (106 до н. э. — 43 до н. э.) замечал в своем трактате *De finibus* (О пределах блага и зла), 3, 4: “Даже сельское хозяйство (agri cultura), столь далекое от всякой утонченности и

³ См. 164 определения понятию “культура”, собранных Клуцхоном и Крёбером в их классическом исследовании: С. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, Mass. 1952).

⁴ Русский перевод: *Марка Фабия Квинтилиана двенадцать книг риторических наставлений*. Санкт-Петербург, типография Императорской Российской Академии, 1834, часть II.

изящества, обозначило все предметы, с которыми оно имеет дело, новыми именами.”

Общим для всех этих упоминаний слова “культура” в различных контекстах на латинском языке является постоянное подразумевание набора правил, определяющих практику. Эта теоретическая составляющая и обеспечила большое будущее латинскому слову “культура”, которое в античности ни разу не используется само по себе, но в составных словосочетаниях всегда означает “возделывание полей”. Именно такие правила и закономерности в любой новой и ранее незнакомой культуре пытается выявить любой путешественник, только что прибывший к незнакомым берегам, или, тем более, профессиональный исследователь. Но именно этот процесс выявления правил заставляет ученых-теоретиков все больше и больше сомневаться в эвристической⁵ ценности понятия “культура” для исследований. Так, антропологический on-line форум 2014 года был посвящен вопросу, который обсуждался весь год: “Какие идеи в антропологии готовы к тому, чтобы быть отправленными на пенсию?”, и показательно, что двумя антропологами была предложена “культура”. **Паскаль Буайе**, (фр. Pascal Boyer) французский антрополог, один из видных представителей когнитивного религиоведения, следующим образом аргументирует свое предложение:

“Культура – это как деревья. Да, вокруг их полно, но это не значит, что у нас была бы наука деревьев. Иметь некое представление о дереве полезно змее, которая охотится на нем за добычей, или птицам, которые строят там гнезда, или людям, которые спасаются там от собак. Но понятие дерева не представляет пользы для ученых.”⁶

Этот выбранный им пример приводит нас к сути проблемы: любая концепция должна служить познанию; для того, чтобы оставаться рабочей (а не быть отправленной на пенсию), идея должна прояснять темные места, служить реактивом для выделения разницы. “Наука о деревьях”, продолжает Буайе, не может показать нам разницы между “банановым деревом” и “баобабом”. Действительно, само понятие культуры еще не объясняет разницы, которая существует между различными формами человеческого существования и освоения для этой цели окружающей среды. Как известно, в научном смысле такие словосочетания, как “китайская культура” или “исламская культура” ничего не значат без неизбежных уточнений: китайская культура какого века? урбанная или сельская? письменная или устная? Образ жизни мужчин отличается от женского, равно как и уклад жизни пожилых людей отличается от жизни младенцев. Слишком общее понятие, такое, например, как “китайская культура”, не обращает внимания на эти различия.

⁵ Эвристическими методами называются логические приемы и методические правила научного исследования и изобретательского творчества, которые способны приводить к цели в условиях неполноты исходной информации и отсутствия четкой программы управления процессом решения задачи (Михелькевич В. Н., Радомский В. М. *Основы научно-технического творчества*. — Ростов-на-Дону.: Феникс, 2004. — С. 320).

⁶ <http://edge.org/response-detail/25388>: Culture is like trees. Yes, there are trees around. But that does not mean that we can have a science of trees. Having some rough notion of 'tree' is useful for snakes that lurk and fall on their prey, for birds that build nests, for humans trying to escape from rabid dogs, and of course for landscape designers. But the notion is of no use to scientists.

Таким образом, главные причины “нерабочести” концепции культура сводятся у Буайе к следующим трем:

1. Сама идея не содержит объединяющих каузальных принципов и законов.
2. Нет единства одной и той же культуры во времени от поколения к поколению.
3. Верить во то, что есть “Китайская культура” или “мусульманская культура” равносильно вере в магию.

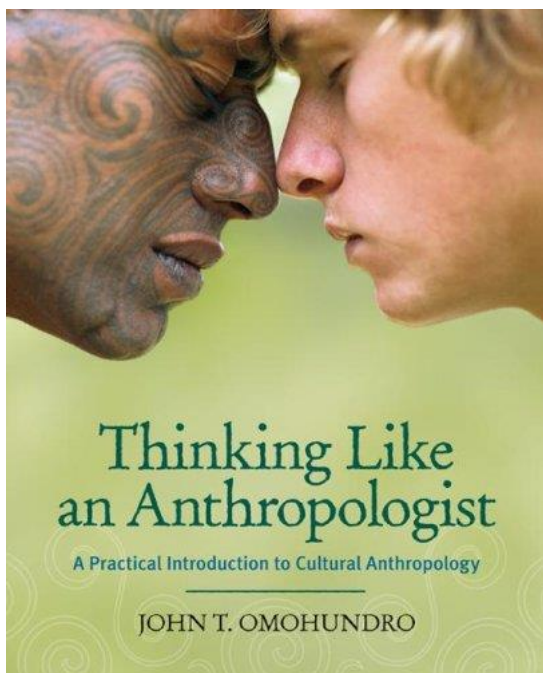
“У нас нет необходимости в том, чтобы социальные науки оперировали бы эквивалентом флогистона, идеей культуры”⁷ заканчивает свое обращение Паскаль Буайе, и это его сравнение еще более красноречиво, чем даже “наука деревьев”. Когда ученым прошлого нужно было объяснить причины горения многих тел, с одной стороны, и тот факт, что некоторые тела не поддавались огню, они изобрели элемент, флогистон (от гр. прилагательного φλογιστός – воспламеняемый, горючий), некую гипотетическую «сверхтонкую материю», «огненную субстанцию», якобы наполняющую все горючие вещества и высвобождающуюся из них при горении. Таким образом ответ на вопрос “почему некоторые тела воспламеняются, а некоторые нет?” можно было отвечать “потому что одни содержат флогистон, а другие нет”. Тот факт, что эта “огненная субстанция” не была никем выделена и не могла быть продемонстрирована, не смущал научное сообщество довольно долго: с 1667 года, когда термин был впервые предложен Иоганном Бехером до 1770х годов, когда теория флогистона была опровергнута стараниями Лавуазье.

Ясно, что Буайе специально провокативен в своих нападках на идею культуры и целью его является устранить у коллег эффект привыкания, заставить всех взглянуть по-новому на идею, о которой мы перестали задумываться, потому что слишком к ней привыкли. Возможно, что понятие “культуры” еще останется в научном обиходе, хотя примеров тому, чтобы идеи действительно отправлялись бы на пенсию и в гуманитарных науках тоже, есть немало (смотри главу “Что случилось с фольклором?”).

⁷ “We have no need for that social scientific equivalent of phlogiston, the notion of culture.”

Тема III. Думать как антрополог: эмический и этический подходы.

В то время, как сама правомочность использования идеи “культуры” широко дебатруется прямо сейчас, никаких сомнений не вызывает тот факт, что главными инструментами исследования антрополога являются его особый способ задавать вопросы и проводить наблюдения в исследуемом им обществе.



Если “думать как историк” предполагает искать историческую составляющую во всех явлениях современной жизни, то “думать как антрополог” означает прежде всего особую манеру задавать вопросы. Антрополог ничего не воспринимает как данное или само собой разумеющееся. Он прибывает в другую культуру и задает вопросы, такие, например, “наивные” как “что вы едите?”, “как вы спите?” и т.д. - которые часто вызывают смех у тех, кого он спрашивает, и заслуживают ему репутацию довольно недалекого человека. Наиболее ярко такой способ мышления/исследования описан в знаменитой книге **Оливера Сакса** “Антрополог на Марсе” (1995).

ЧТО ЗНАЧИТ “ДУМАТЬ КАК АНТРОПОЛОГ”?

1. ЗАДАВАТЬ ВОПРОСЫ.
ПОСТОЯННО ИСКАТЬ НАИЛУЧШИЕ ВОПРОСЫ.
2. БЫТЬ КРИТИЧНЫМ: НИЧЕГО НЕ ПРИНИМАТЬ, КАК ДАННОЕ, НО ПОДРАЗУМЕВАТЬ ВО ВСЕМ РАЗНИЦУ
3. СРАВНИВАТЬ

В награду за риск прослыть идиотом, антрополог получает удивительную информацию: это только кажется, что все люди спят одинаково, что вечером они ложатся и утром просыпаются, и так было всегда. Недавнее исследование, относящееся как раз к исторической антропологии, показало, что восьмичасовой сон – это современное изобретение, в прошлом Европы практиковалась так называемая двух-фазная или бимодальная форма сна. Люди просыпались ночью после полуночи и занимались различными делами, шли к соседям в гости, молились, а потом возвращались к себе домой и засыпали уже до утра. Упоминания об этом встречаются повсюду в литературе, судебных документах, личных бумагах и записках. Удивительно не то, что люди спали дважды, а то, что концепция была настолько повсеместной: сон из двух

отрезков был обычным, принятым способом спать.

«Дело не в количестве упоминаний, а в том, как он упоминался – словно это было общее знание», – пишет **Роджер Экирч**, профессор истории из Политехнического университета Виргинии, автор книги «На исходе дня: ночь в прошлом» (At Day's Close: Night in Times Past, 2005). Английский врач писал, к примеру, что идеальным временем для занятий и размышлений является отрезок между «первым сном» и «вторым сном». У Чосера в «Кентерберийских рассказах» есть героиня, которая отправляется спать после «первого сна». Как мы знаем, практика в конечном итоге постепенно исчезла. Экирч списывает перемены на появление уличного освещения и, в конечном итоге, электрического внутреннего освещения, а также на популярность кофеен. Писатель **Крэг Козловски** (Craig Koslofsky) развивает теорию в своей книге «Вечерняя империя» (Evening's Empire. A History of the Night in Early Modern Europe, 2011). С распространением уличного освещения ночь перестала быть уделом преступников и низших классов и стала временем для работы и социализации. Два сна стали в итоге считаться бесполезной тратой этих часов.

Эти исследования, как и книги, уже цитированные выше, тоже принесли новое осознание обыденного в нашем современном обществе: многие люди сейчас спят также, как описывается в этих исторических исследованиях, и эти люди только сейчас узнали, что такой сон не является отклонением, как они о себе думали.

Вот, таким образом, в чем состоит преимущество особого, “антропологического”, образа мыслей исследователя: спрашивать об обыденном и привычном может обернуться настоящими открытиями, которые не только расширяют наши знания о прошлом, но и рассказывают современному обществу кое-что о нем самом новое.

Впрочем, самое главное отличие антропологического подхода к источникам (письменным или устным) заключается, конечно, не в просто самом факте задавания особо наивных вопросов, как может показаться, но в самом подходе к знаниям. Эмблемой антропологии является противопоставление эмического подхода подходу этическому. Эти два термина, **emic** и **etic**, были образованы **Кеннетом Пайком** в 1954 году из слов phonemic (фонемический) и phonetic (фонетический).

Фонетика – это наука о произношении людьми слов: даже будучи носителями какого-либо языка, люди произносят слова не одинаково по отношению друг к другу, и, например, именно поэтому дикторы на телевидении считаются эталонами в произношении. Иногда то, как разные люди произносят слова своего родного языка очень удачно сравнивают со стрельбой дробью по мишени, все дробинки летят в одном направлении, но ни одна не может попасть точно в центр мишени. Эта разница в произношении часто не заметна на слух, но определяется очень точно специальной фонетической аппаратурой. Наука фонетика может описывать нормы произношения, но сами фонемы (т.е. сочетания звуков, из которых состоят слова) могут совершенно не совпадать с нормой. Отсюда это противопоставление между *(phon)etic*, т.е. заранее установленными нормами и *(phon)emic*, т.е. практикой, тем, как обстоят дела на самом деле.

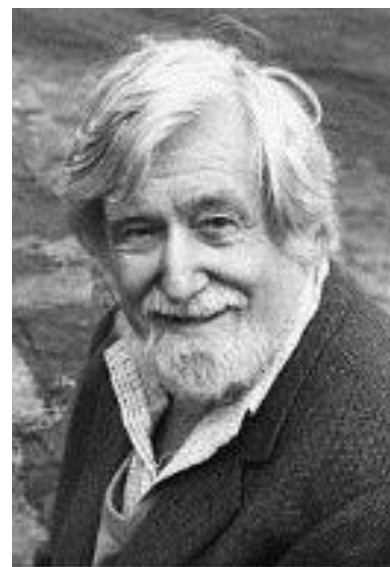
Как отмечал Пайк, исследователи социальных наук долгое время спорили о том, является ли их знание объективным или субъективным. Его инновация заключалась в том, что он переместил внимание с эпистемологических

⁸ дебатов на методологическое решение, предложенная им дихотомия между этической и эмической позициями подразумевает одновременное признание двух противоположных подходов:

- “эмический” означает точку зрения социальных акторов, их верований и ценностей (оптика местных жителей);
- “этический” указывает, напротив, на представления о тех же самых феноменах исследователей (научная оптика, или точка зрения наблюдателя).

На сегодняшний день принимать во внимание внутреннюю точку зрения изучаемых членов обществ, является абсолютным императивом антропологии и всех других социальных наук.

Но, тем не менее, эта точка зрения не должна быть единственной, этический подход не менее важен. Популярным и часто цитируемым примером этому является утверждение о том, что “ведьма не может произвести отличное исследование о колдовстве, даже несмотря на то, что она его отлично знает изнутри”: для того, чтобы ее текст был бы понятен также и остальной публике, а не только ее коллегам-ведьмам, ей нужно выйти за пределы сферы колдовства и взглянуть на эту практику новыми глазами.⁹ Такой вид описания в исследованиях получил название “насыщенного описания” (thick description), термин предложенный антропологом **Клиффордом Гирцем**¹⁰. Насыщенное описание объясняет не только поведение, но также и контекст – таким образом, что поведение становится понятным для аутсайдеров.



Clifford James Geertz (1926 – 2006)

Задания: Тексты для чтения: Карло Гинзбург *Остранение: Предыстория одного литературного приема* и К. Гирц, «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры (Тексты 1 и 2 в **Приложениях**).

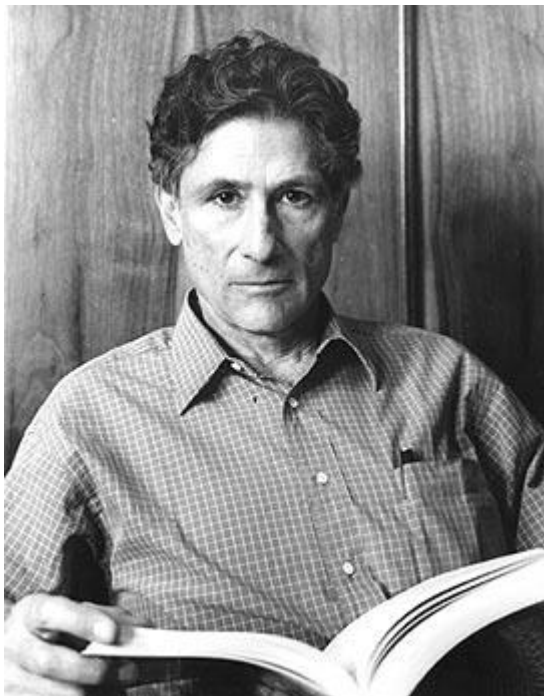
⁸⁸⁸ Эпистемологический (от др.-греч. ἐπιστήμη, *достоверное знание*) – относящийся к познанию.

⁹ Allen Scarborough, Nancy Campbell and Shirley Stave, *Living Witchcraft: A Contemporary American Coven*, Praeger, 1994

¹⁰ Geertz, Clifford. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture". In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973. 3-30.

Тема IV. Отношения с Другим: Ориентализм

После того, как мы определили исследователя и начали понемногу называть также его методы, настало время для того, чтобы начать определять и того самого “Другого”, которому посвящена эта книга.



Эдвард Вади Саид (1935 — 2003)

В то время как в философии идея “Другого” связана с понятием о самом себе и является, таким образом, частью самопознания (часто сравниваемое с разглядыванием себя в зеркало), также и в социальных науках “сравнение” – это ключевое слово, но описывает оно отнюдь не симметричные отношения. Например, **империализм** строится на подчинении “других” групп или людей, на эксплуатации их земель и ресурсов, и тогда к идее “Другого” прибегают в поисках оправдания захвата территорий. Подчиняемые народности объявляются слабыми, неразвитыми, необразованными и т.д., одним словом, неспособными управлять своими территориями сами; в то же время подчеркивается сила (развитость, образованность и все возможные положительные качества) доминирующей группы, которая и произвела захват

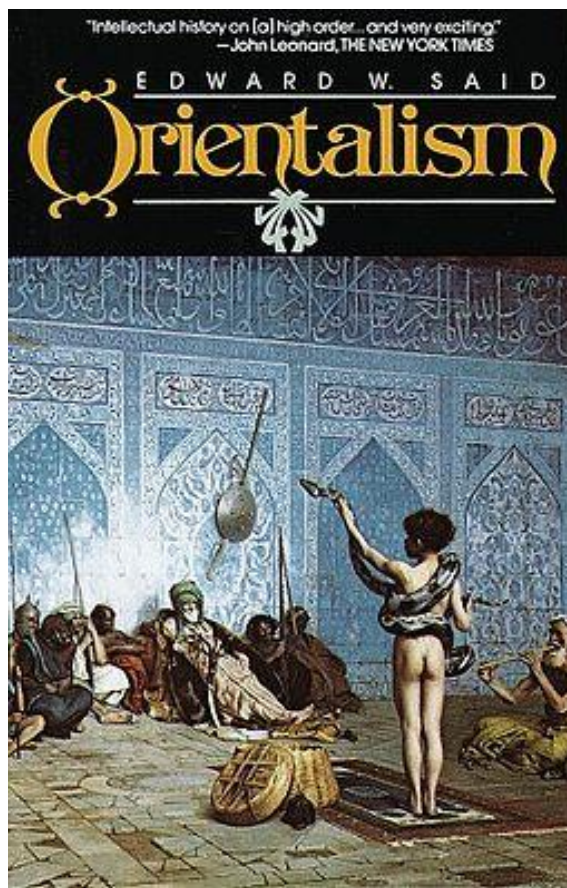
контроля и власти над чужими землями. Эти ассиметричные отношения хорошо описываются сейчас также словом “ориентализм”. **“Ориентализм”** (Orientalism) – это название книги **Эдварда Саида**, американского интеллектуала арабского происхождения, которая вышла в 1978 году и в которой автор дает попытку объяснить то, как именно Европа представляет в своей истории “Восток”.

Используя и развивая мысль итальянского философа Антонио Грамши и Мишеля Фуко (которого мы уже упоминали) среди прочих, Саид выявляет предвзятый характер идеи “Востока” в европейской истории: прежде всего под этим словом редко понимается некая строго географическая величина, но чаще всего речь идет о приеме, о некоем инструменте для конструирования собственной, “западной”, идентичности. Одновременно с построением такого деления происходит заключение так называемых “восточных культур” в рамки стереотипов и обобщений. Является типичным, таким образом, для теорий,

определяемых как ориенталистские, стремление рассматривать огромные культурные комплексы, такие как “Ислам”, “Индия” или даже “Азия” целиком в нескольких общих терминах, например, “спиритуализм”, “иррациональность”, “фанатизм”, “деспотичность” и так далее; подразумевается, таким образом, что эти определения неизменны во времени и неподвластны трансформациям.

В какой-то мере за такое положение вещей ответственны исследователи: как отмечает Саид, в первую очередь ориентализм – это сфера научного исследования. На христианском Западе официальный отсчет ориентализма ведется от решения Венского церковного собора в 1312 году открыть ряд кафедр «арабского, греческого, древнееврейского и сирийского языков в Париже, Оксфорде, Болонье, Авиньоне и Саламанке». «Это предложение исходило от Раймонда Луллия, который отстаивал необходимость изучения арабского как лучшее средство для обращения арабов (в христианство). Хотя канон остался практически без последствий, поскольку трудно было найти достаточное количество преподавателей восточных языков, сам факт его принятия говорит о росте миссионерских настроений на Западе. Григорий X надеялся также на обращение монголов, а францисканские монахи в своем миссионерском рвении проникли в самые глубины Азии. Несмотря на то, что эти цели не были достигнуты, миссионерский дух продолжал развиваться».¹¹ Как постоянно подчеркивает Саид в своей книге, ориентализм как исследовательский проект, был и остается неразрывно связанным с империалистическими обществами, в недрах которых он и родился и на службе у которых он состоит. И речь идет не только о целенаправленном замысле, но по большей степени об уникальном характере этих исследований, определяющих их ненормальный статус среди других дисциплин:

Говоря о научной специализации как о географическом «поле», мы отчетливо понимаем, что в случае ориентализма никто даже представить себе не может какое-то симметричное поле под названием «оксидентализм». В этом виден особый, можно даже сказать, аномальный подход ориентализма. Хотя многие научные дисциплины предполагают определенную позицию в отношении, так сказать, человеческого материала (историки судят о прошлом человечества, исходя из определенной удобной позиции в настоящем), подобная фиксированная, более или менее тотальная географическая позиция в отношении столь разнообразных социальных, лингвистических, политических и



¹¹ Э. Саид, *Ориентализм. Западные концепции Востока*, пер. А. В. Говорунова, “Русский мир”, 2006, С. 80.

исторических реалий беспрецедентна. Специалист по классическим языкам, по романистике, даже американист,— все они фокусируются на сравнительно небольшой части мира, вовсе не претендуя на то, чтобы заниматься половиной мира. Но ориенталисты традиционно занимаются Востоком (специалист по исламскому праву, как и эксперт по китайским диалектам в равной мере называют себя ориенталистами). Мы должны научиться принимать огромный, почти необъятный размер этой сферы плюс практически бесконечную возможность ее дробления в качестве одной из главных характеристик ориентализма — характеристики, которая отчетливо проступает в беспорядочной амальгаме имперской неопределенности и точных деталей. Все это является описанием ориентализма как академической дисциплины. Суффикс «изм» в слове «ориентализм» служит для того, чтобы настаивать на отличии этой дисциплины от всех остальных. Правилom в академическом развитии ориентализма было расширение его масштаба, а не повышение степени избирательности.¹²

Главный тезис автора на протяжении всей книги состоит в том, что в львиной доле западных исследований мусульманских цивилизаций акцент ставился совсем не на объективных интеллектуальных изысканиях и академических изучениях восточных культур, но эти исследования представляли собой политический интеллектуализм с целью европейского самоутверждения. Как следствие, ориентализм действовал как метод практической, культурной дискриминации, применяемой для достижения империалистического доминирования: книга Саида знаменита также высказыванием, в соответствии с которым “западные ориенталисты знают о Востоке больше, чем сами восточные жители”.

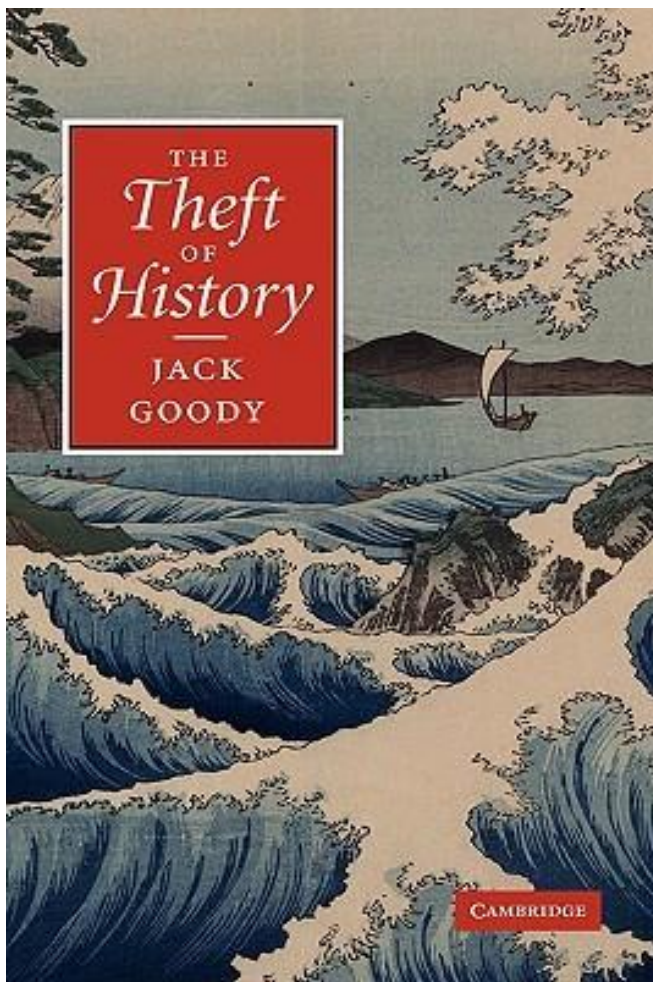
Несмотря на то, что обвинения Саида и имеют под собой очень конкретную и часто неоспоримую базу, они широко обсуждались в разных научных кругах и были подвергнуты справедливой критике. Прежде всего, одним из факторов, заметно ограничивающим его исследование является лингвистический аспект его работы. Анализ Саида по большей части ограничивается рассмотрением только французской, британской и немецкой литературы; историческое наследие, касающееся ориентализма на других языках, осталось вне поля его внимания (за исключением sporadических упоминаний испанских авторов, голландских и итальянских). Второй и более серьезный ограничивающий фактор касается оставшихся неопределенными хронологических рамок его исследования: упоминаемые им явления простираются с 13-го по 20-й век, тогда как ясно, что ориентализм 15-го века должен весьма ощутимо отличаться от ориентализма 20-го века.

Критики обвиняли Саида в том, что взамен монолитному и неменяющемуся образу “Востока”, который он так хорошо описывает в своей книге, он создал ровно такой же монолитный “Запад”; что он не проводит различий между подходами Романтизма и Просвещения, крупными парадигмами, управлявшими нарратологическими практиками в западной историографии; что он не принимал во внимание фундаментальную разницу

¹² Э. Саид, *Ориентализм. Западные концепции Востока*, пер. А. В. Говорунова, Санкт-Петербург: “Русский мир”, 2006, С. 79 – 80.

мнений, всегда существовавшую среди историков Востока. Эта неспособность придать точности анализу очень ослабляет произведение Саида: если с эпистемологической точки зрения это отличная работа, то она не может такой считаться с точки зрения историографической.

Все же главной заслугой книги остается сам факт указания на проблему, термин “ориентализм” прочнейшим образом вошел в научный обиход и у Саида сразу же появилось много последователей.



Упомянем в заключении также одну из последних работ, касающуюся той же самой проблематики: книгу **“Похищение истории”** одного из крупнейших антропологов 20-го века, **Джека Гуди** (1919 – 2015). Также и эта книга посвящена европоцентризму, но Гуди не столько описывает этот феномен, сколько стремится разрушить его претензии на интеллектуальное превосходство.

Как известно, к началу 20-го века четыре пятых поверхности суши Земли контролировалось людьми европейского происхождения. Неудивительно, что европейцы спрашивали себя, как удалось им достичь превосходства. К началу 20-го века относится также рождение антропологии, главной целью которой как научной дисциплины было найти ответы на такого рода вопросы. Главным, наиболее очевидным, ответом тогда казался “индустриальный капитализм”, т. е. такое сочетание больших денег и машинного производства, которое возникло в начале 19-го века в Великобритании и некоторых других местах. Но откуда взялся сам этот индустриальный капитализм? В самой культуре европейцев должно было быть что-то такое, что объясняло бы успешное применение ими научной рациональности к целям мирового доминирования. Скоро к такому восприятию добавились биологические обоснования, такие как расовая иерархия с белыми наверху, черными внизу и желтыми и коричневыми посередине. Таким образом, когда западный империализм объединил мировое сообщество в ходе 19-го века, формы, им принятые, представляли собой чрезвычайно неравный расовый порядок, к которому насильственно принуждали большинство людей. Не только антропологи, но и западные историки, философы и социальные теоретики принялись объяснять этот европейский триумф и самовосхваляющих терминах. Многие до сих пор продолжают делать это.

Книга Джека Гуди “Похищение истории”, как мы уже сказали, имеет своей целью развенчать европоцентризм как тотальное и нарциссистское объяснение векового европейского превосходства. Глава за главой, он показывает, что европейский успех обязан в гораздо большей степени, чем принято считать, достижениям других, не-европейских культур, но эти заимствования не были признаны самими европейцами как именно заимствования, а, стало быть, заключает Гуди, были украдены. Такие центральные для европейской культуры понятия как “демократия”, “капитализм”, “свобода” и даже идея “романтической любви” не были уникальными изобретениями европейского духа, как принято считать. Центральный момент книги и истории, которую он реконструирует – это время, начинающееся сразу после окончания Бронзового века: хотя сердце Бронзового века находилось в Азии, долгое время утверждалось, что Европейская цивилизация через древних греков и римлян выбрала особый путь развития, который подготовил потом Ренессанс и привел, в конечном итоге, к тому современному миру, которым мы его знаем. Гуди пересматривает аргументы большинства крупных мыслителей последних веков, чтобы показать, как ошибочны их утверждения.¹³

Задание: Текст для чтения: Глава из книги Э. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока» (**Текст 3**).

¹³ И совсем уже в заключении упомянем еще одну книгу, тоже ставшую классической, и которую часто вспоминают в связи с “Похищением истории” Джека Гуди: это «Европа и народы без истории» (Europe and the People Without History, 1982) Эрика Вульфа (1923 — 1999).

Тема V. Определить Другого: вопрос кочевников

Если до сих пор мы по большей части рассматривали направления и отношения между понятиями, означающими колоссальные по размеру группы людей (безграничные “Другие” и такие же неопределимые “Мы”, “Восток” и “Запад”), теперь настало время сфокусироваться на более определенном феномене: кочевничестве. И именно об определениях кочевников и речь: редко можно найти другие обширные классы людей, самые определения которых были бы напитаны так ориентализмом, как кочевники.

С одной стороны, кочевники определяются через то, чем они занимаются и все определения, как правило, начинаются с объяснения этимологии слова “номад”, от греческого слова νομάς, *странствовать, скитаться, кочевать в поисках пастбища*. Таким образом, кочевники сразу же в этимологии слова противопоставляются оседлому населению и сразу же можно видеть, как этот факт является центральным: у нас нет определений “оседлых” как параллельной и симметричной пары к “кочевникам”, но именно оседлый образ жизни является здесь точкой отсчета и представления оседлых народов о том, как устроен мир, и в особенности, как он *должен* быть устроен, являются центральными.

Но именно из этого, имплицитно содержащегося уже в самом термине “кочевник” противопоставления вытекают и проблемы дефиниции. Если мы посмотрим на определения номадизма, приводящиеся в литературе, то очень скоро заметим, что почти всегда этот образ жизни и использования окружающей среды рассматривается в противопоставлении к оседлому земледелию: если можно дать определение земплепашцам, не прибегая к сравнениям их с кочевниками, то этих последних нельзя определить, не прибегая к сравнениям с оседлым образом жизни и производства. Например, **Геннадий Марков**, ведущий советский специалист по кочевникам Азии, в главе о теоретических проблемах кочевничества, объяснял возникновение номадизма так:

Кочевничество возникало, развивалось и существовало главным образом там, где исчезали или отсутствовали возможности для достаточно продуктивного, хотя бы мотыжного земледелия. На протяжении истории у кочевников была тенденция к оседанию на землю, но зачастую, встречая существенные препятствия, не реализовывалась, так как оседание могло быть связано с потерей независимости и подчинением государствам оседло-земледельческих областей.¹⁴

“Иными словами, кочевники”, – как заключает **Сергей Ушакин**, цитирующий Маркова, – “это неудавшиеся земледельцы, не сумевшие сделать правильный выбор на повороте истории”.¹⁵

Кроме того, выясняется, что совсем недостаточно определить кочевников как перемещающихся вслед за стадами скота, потому что, строго говоря, в действительности кочевники занимаются гораздо большими видами деятельности, чем простое следование за своим источником пропитания.

¹⁴ Г. Е. Марков, *Кочевники Азии: структура хозяйства и общественной организации*, Москва, 1976. С. 279.

¹⁵ Сергей Ушакин, "О людях пути: номадизм сегодня", *Ab Imperio*, 2 (2012), С. 58.

Джеффри Кауфманн, антрополог, изучавший пастухов зебу, подвидов диких быков, в южном Мадагаскаре, выявил у этих пастухов также определенный вид земледелия: ввиду отсутствия водоемов, люди высаживали на пастбищах кактусы, которые накапливают влагу, для утоления жажды быков. Как видим, пастухи, изучаемые Кауфманном, совсем не только



БРУНО ЛАТУР (ФР. BRUNO LATOUR, РОД. 1947) - ФРАНЦУЗСКИЙ СОЦИОЛОГ НАУКИ, АНТРОПОЛОГ И ФИЛОСОФ, АВТОР КНИГ *НОВОГО ВРЕМЕНИ НЕ БЫЛО. ЭССЕ ПО СИММЕТРИЧНОЙ АНТРОПОЛОГИИ*, СПБ.: ИЗД-ВО ЕВРОПЕЙСКОГО УН-ТА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ, 2006 (ОРИГ. NOUS N'AVONS JAMAIS ÉTÉ MODERNES. ESSAI D'ANTHROPOLOGIE SYMÉTRIQUE, 1991); *НАУКА В ДЕЙСТВИИ: СЛЕДУЯ ЗА УЧЕНЫМИ И ИНЖЕНЕРАМИ ВНУТРИ СООБЩЕСТВА*, СПБ.: ИЗД-ВО ЕВРОПЕЙСКОГО УН-ТА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ, 2013 (ОРИГ. SCIENCE IN ACTION: HOW TO FOLLOW SCIENTISTS AND ENGINEERS THROUGH SOCIETY, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1987); *ПЕРЕСБОРКА СОЦИАЛЬНОГО: ВВЕДЕНИЕ В АКТОРНО-СЕТЕВУЮ ТЕОРИЮ*, М. : ИЗД. ДОМ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ, 2014 (ОРИГ. REASSEMBLING THE SOCIAL. AN INTRODUCTION TO ACTOR-NETWORK THEORY, OXFORD, OUP, 2005).

кочевничества, чтобы сразу же заметить центральность идеи “чистоты”, диспозицию двух полюсов, “природы”, к которой, как утверждается, тяготеют кочевники, и “культуры”, т.е. видоизменения природы, которая отличает оседлых земледельцев.

кочевали вместе со скотом, но занимались также видоизменением ландшафта. Как отмечает антрополог, этот вид пастушества противоречил стандартным определениям пасторализма, в соответствии с которыми выращивание скота должно происходить на “естественных пастбищах, которые не были бы улучшены или исправлены человеческим вмешательством”¹⁶. И однако, в случае с пастухами зебу южного Мадагаскара, такое вмешательство было налицо. Кауфманн назвал этот вид кочевничества “кактусовым пастушеством” (cactus pastoralism) и впоследствии много изучал саму проблему определений кочевничества. Он исходил из предельно ясных предпосылок: “Западные исследователи пасторалистских обществ опираются на типологию или терминологию, которая определяет форму пасторализма в отношении к тому, как близко или далеко она находится от чистого или настоящего номадизма.”¹⁷ Действительно, стоит начать только заниматься определениями

¹⁶ Philip Carl Salzman, *Pastoralists: Equality, Hierarchy, And The State* (Boulder, 2004), P. 1.

¹⁷ Jeffrey Kaufmann, “The Sediment of Nomadism,” *History in Africa* 36 (2009): 235–264, P. 236.

В области социальных наук, в последнее время особенно исследования **Бруно Латура** ставят проблему подобного рода противопоставлений: как показывает французский ученый, на деле мы очень редко сталкиваемся с “чистыми” состояниями, но по большей мере наблюдаем повсюду “гибриды”, смешения “природного” и “культурного”. Кауфманн цитирует также видного исследователя кочевничества, **Анатолия Хазанова**, который замечает, что чем менее гибридными становятся экономики кочевников под влиянием каких-либо факторов, чем более они тяготеют, таким образом, к “чистому” определению, тем более уязвимыми и ослабленными становятся. Другими словами, как пишет Хазанов, чем больше кочевники специализируются собственно и исключительно на перегоне скота через территории, тем более зависимыми они становятся от не-пастушеского, но оседлого мира.¹⁸ Совмещая эти два тезиса, Бруно Латура и Анатолия Хазанова, Кауфманн приходит к следующему заключению: чем более исследователи утверждают, что кочевники задействованы в “чистом” номадизме, тем неизбежно более “гибридным” (не независимым, не самодостаточным) становится их образ жизни. Сам Кауфманн называет это состояние изобретенным им для этого случая именем “осадок номадизма”: если есть “чистое кочевничество” это предполагает также, что неизбежно есть и “осадок”, как в стакане с жидкостью, как только проясняется одна часть, внизу оседает и осадок.

Впрочем, Кауфманн совсем не одинок в своей критике идеи “чистоты” в определениях номадизма. Одна из центральных и наиболее авторитетных работ по теме, “Перспективы номадизма” Невилла Дайсон-Хадсона, также осуждает идею “чистого” кочевничества как эссенциалистскую и созданную “исследователем в кресле”. Совсем не только и исключительно по экологическим причинам люди кочуют со своими стадами, причины могут быть также политического, экономического или социального толка.¹⁹ **Невилл Дайсон-Хадсон** идет так далеко, что даже критикует за нефункциональность сам термин “кочевничество” как слишком фокусирующийся на факторах окружающей среды и уводящий таким образом внимание с других, не менее важных, причин, которые обуславливают мобильный образ жизни многих групп людей, традиционно называемых кочевниками. Упомянем в этой связи также мнение, высказанное антропологами **Каролайн Хамфри** и **Дэвидом Снитом** во введении к их монографии “Конец номадизма? Общество, государство и среда во Внутренней Азии”, в соответствии с которым “сама категория номадизма утратила свою аналитическую полезность”, став условным обозначением стереотипов о кочевом образе жизни.²⁰ Культурная экология рассматривает номадизм как адаптацию к внешним условиям окружающей среды, а самих кочевников видит жертвами и заложниками далеких, маргинальных территорий, на которых нужно кочевать с места на место, чтобы выжить. Миграции, таким образом, сводятся к борьбе за выживание в пустынных землях. Однако еще в 1940 г. **Оуэн Латтимор**

¹⁸ Anatoly Khazanov, *Nomads and the Outside World* (2nd ed., Madison, 1994), P. xxxi.

¹⁹ Neville Dyson-Hudson, *Perspectives on nomadism*, 1972, P. 2.

²⁰ Caroline Humphrey and David Sneath. *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*. Durham, 1999. P. 1, Цит. по Сергей Ушакин, "О людях пути: номадизм сегодня", *Ab Imperio*, 2 (2012), С. 65.

показал, что кочевники приводятся в движение также и политическими причинами.²¹

Несмотря на все доводы, предложение Дайсон-Хадсона заменить понятие “номадизма” двумя моделями - “собирания и перегонки стада” и “мобильности в пространстве” - не нашло отклика среди других исследователей. Почему? Кауфманн следующим образом отвечает на этот вопрос. Для многих антропологов предложение новых терминов напоминает шуточные сравнения крупного теоретика **Эдмунда Лича** (1910 – 1989) такой страсти к типологиям в антропологии с коллекциями бабочек²²: ясно, что было бы бесполезно сводить многообразие эмпирического материала к типологиям. Проблема, таким образом, оказывается в зоне напряжения между конкретным и обобщениями, и то и другие жизненно важны, но в каком именно соотношении – этот вопрос вечно дебатруется.

Действительно, как можно видеть на примере работы **Дугласа Джонсона** “Природа номадизма”, слишком подробные определения не всегда проясняют феномены. Дуглас Джонсон выделяет “горизонтальный номадизм”, противопоставляемый “вертикальному номадизму”, где оба вида названы по направлению движения пастухов со стадами; далее, “пульсаторный номадизм” (pulsatory nomadism), когда перемещения пульсируют вокруг центра – оазиса или колодца, и “эллиптический номадизм”, пути миграций, определяемые сезонными вариациями.²³ Чрезвычайно уточняя разнообразие видов пасторализма, эти определения, тем не менее продолжают нести на себе старую печать природного детерминизма: по замечанию Дайсон-Хадсона, кочевники предстают перед нами в этих определениях “больше как порождения, чем акторы окружающей их среды”.²⁴

Филип Салцман в своей статье “Является ли номадизм полезной концепцией?” определял кочевничество как “круглогодичное движение сообщества проживающих рядом людей в ходе различной добывающей деятельности” (movement of the residential community in the course of the yearly round of extractive activities).²⁵ Впрочем, привнося свой вклад в уточнение определения, Салцман отнюдь не призывал отказаться совсем от ярлыка “номадизма”, подчеркивая, что в таком случае мы пожертвовали бы целой вселенной, заменив ее на набор каких-то определенных черт. Номадизм – это целый мир, сложный и неизмеримый и должен оставаться таким, наши типологии должны служить не формальным определениям, но изучению человеческих практик.

Также и окончательный вердикт Кауфманна об идее “чистого” номадизма является довольно примиряющим, по его мнению, нет ничего плохо в том, что идея о “чистом” номадизме продолжает использоваться исследователями: даже если она и не отражает реальности, она продолжает служить, тем не менее, измерительным инструментом, указывающим на

²¹ Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, New York: American Geographical Society, 1940.

²² E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961, P. 2.

²³ Douglas L. Johnson, *The nature of nomadism: a comparative study of pastoral migrations in southwestern Asia and northern Africa*, Chicago: Dept. of Geography, 1969, P. 165 – 170.

²⁴ Neville Dyson-Hudson, *Perspectives on nomadism*, 1972, P. 7.

²⁵ Philip Salzman, "Is 'Nomadism' a Useful Concept?", *Nomadic People* 6 (1980), P. 2.

продолжительность самого феномена пасторализма,²⁶ представляя собой некую шкалу, или линейку, или вектор.

Действительно, как бы парадоксально ни звучало, есть необходимость в сохранении “идеального” определения кочевничества, несмотря на то, что оно и было бы признано так много раз далеким от реальности. Само наше общество кардинально изменилось в последнее время и идеализированные ценности условных оседлых землепашцев больше не доминируют в сознании прямо сейчас. Наша собственная мобильность, намеренная или вынужденная, определяет новые рамки для теоретического анализа. Как очень сильно выражено **Рози Брайдогги**, одной из наиболее активных теоретиков современного феминизма, существование вне устойчивых границ, будь то “бездомный, ссыльный, беженец, турист, жертва изнасилований во время войны, странник, нелегальный мигрант, экспат (иностраннный специалист), невеста-по-почте, сиделка-иностранка... финансовый эксперт по глобальным венчурным проектам, специалист по гуманитарному содействию в рамках программ ООН, гражданин страны, которая больше не существует (Югославия, Чехословакия, Советский Союз), – это не метафоры, это реальные социальные местоположения”.²⁷

Таким образом, речь сейчас идет о “новом номадизме”, движении, фокусирующемся больше на современности, но неизбежно меняющем очертания также и теоретических дебатов о кочевниках средневековых степей и древности. Как пишет Сергей Ушакин:

“новый номадизм” мало заинтересован в восстановлении “исторической справедливости” в отношении собственно “людей пути”. Исходная мотивация “нового номадизма” лежит в иной плоскости. Став частью более общего академического интереса к теме мобильности и пространства, “номадология”, “номадическая теория”, “современный номадизм” служат своеобразным признанием того, что идеи о стабильности и устойчивости, лежащие в основе современных представлений об идентичности, обществе и государстве, все меньше и меньше отражают реальное состояние дел. [...] Вилем Флюссер в своей поэтической интерпретации этимологии слова “номад” напоминает нам, что для греков номадом был “человек в поиске установленных для него границ или пределов, в поиске региона или места, в котором он мог иметь законное положение”²⁸. Во многом новый номадизм – попытка вернуться именно к этому пониманию поиска пределов, поиска границ, в которых понимание подвижности как образа жизни не сводилось бы к той или иной форме варварства, дикости или цивилизационного шума.”²⁹

Задание: Текст для чтения: Глава из книги Франко Кардини «Истоки средневекового рыцарства» (**Текст 4**).

²⁶ Jeffrey Kaufmann, “The Sediment of Nomadism,” *History in Africa* 36 (2009), P. 246.

²⁷ Rosi Braidotti, “Introduction” // Braidotti. *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, New York: Columbia University Press, 2011, P. 14, цитируется по Сергей Ушакин, “О людях пути: номадизм сегодня”, *Ab Imperio*, 2 (2012), С. 66.

²⁸ Vilém Flusser, “Nomads” // V. Flusser, *The Freedom of the Migrant. Objections to Nationalism*, University of Illinois Press, 2003, P. 46.

²⁹ Сергей Ушакин, “О людях пути: номадизм сегодня”, *Ab Imperio*, 2 (2012), С. 65 – 66.

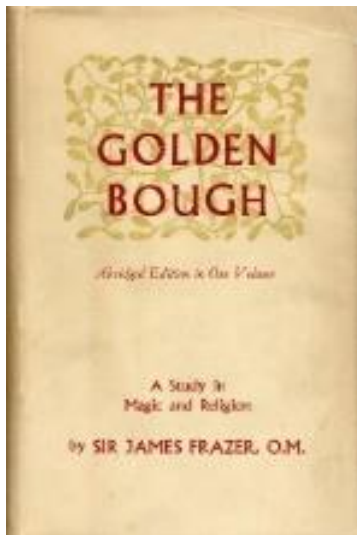
Тема VI. Конец эпохи «больших нарративов»

Выражение из заголовка этой главы можно очень часто встретить в исследовательской литературе, оно принадлежит известному французскому философу **Жану-Франсуа Лиотару** (фр. Jean-François Lyotard; 1924 — 1998), именно он определял постмодерн как кризис метанарративов (великих проектов). О каких “великих проектах” идет речь? Начиная с конца 19-го века и вплоть до послевоенного периода 20-го века писать историю (народов, или идей, или явлений) означало создавать очень обширные книги. Этнографические и антропологические исследования, начавшие печататься в конце 19-го и начале 20-го века об очень многих народах Америки и Африки, обильно использовались в качестве сравнительного материала для исследований исторических. Например, именно изобилие описаний образов жизни “других”, легли в основу исследования **Эдварда Бёрнетта Тайлора** (англ. Edward Burnett Tylor; 1832 — 1917) “*Первобытная культура*” – этот труд, изданный в двух томах в Лондоне в 1871 году, сейчас больше всего известен тем, что содержал определение **анимизма** (т.е. веры в одушевленность камней, идолов и т.д., которая якобы присуща всем народам на ‘примитивной’ фазе их развития) и постоянно оперировал такими понятиями, как «**перезитки**». Сейчас оба этих термина не используются больше и относятся к истории гуманитарной науки, но когда-то очень дебатировались, и книга Тайлора была переведена на русский язык в Советском Союзе³⁰ и оказала большое влияние на советскую этнографию.

Другим известным примером обращения к этнографическому материалу настоящего для прояснения прошлого являлись так называемые «**Кембриджские ритуалисты**», это группа филологов-классицистов из Кембриджского университета (и Гилберт Мюррей из Оксфордского), работавших вместе в 1930-х годах, они получили такое название из-за их интереса к ритуалам, в эти же годы открытыми этнографами среди живых племен. Очень характерна в этом смысле фраза, с которой начинается *Прологомены к изучению греческой религии* (англ. Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903) самой известной представительницы “Кембриджских ритуалистов”, **Джейн Эллен Харрисон** (англ. Jane Ellen Harrison; 1850 — 1928): «В теологии факты тяжелее отыскать, правду сложнее сформулировать, чем в ритуалах». Джейн Харрисон была одной из основательниц, вместе с Каролом Керени (венг. Károly Kerényi, 1897 – 1973) и Вальтером Буркертом (нем. Walter Burkert, 1931 – 2015), современного изучения греческой мифологии. Метод ее заключался в применении археологических открытий XIX века для интерпретации греческой религии. Современная исследовательница античной религии, **Мери Бэрд**, в своей биографии Джейн Харрисон характеризует ее как “первую женщину в Британии, сделавшей академическую карьеру из своей профессии”. Центральным трудом Харрисон была 500-страничная монография *Темис: Исследование социального происхождения*

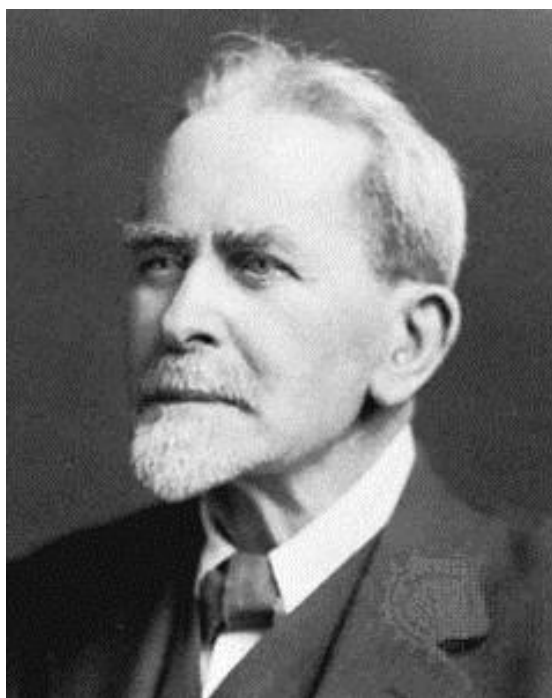
³⁰ Тайлор Э.Б. *Первобытная культура*. Москва: Издательства политической культуры, 1989 - с. 573.

греческой религии (Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion (1912, revised 1927) 535 страниц). Все же самым плодовитым британцем этого времени был бесспорно **Джеймс Джордж Фрэзер** (Sir James George Frazer; 1854 — 1941), классицист, расширивший рамки своих исследований до религиоведения, антропологии, этнологии, культурологии, фольклористики и истории религии. Очень часто его называют “антропологом в кресле”, имея в виду его манеру исключительно книжных, библиотечных изысканий, Фрэзер никогда не участвовал в этнографических экспедициях.



Обложка издания многотомного труда Фрэзера "Золотая ветвь"

За свой 12-томный труд «Золотая ветвь: Исследование магии и религии» («The Golden Bough»), систематизировавшего фактический материал по первобытной магии, мифологии, тотемизму, анимизму, табу, религиозным верованиям, фольклору и обычаям разных народов, Фрэзер был пожалован приставкой “сэр” к имени. История этого сочинения весьма



Джеймс Джордж Фрэзер (Sir James George Frazer; 1854 — 1941)

примечательна: первое издание вышло в 1890-м году в Лондоне в двух томах; второе — трехтомное — в 1900-м; а третье издание вышло в 1906—1915 годах и состояло из 12 томов. Позже ученым был создан сокращенный вариант книги, чтобы сделать ее доступной бóльшему числу читателей.

Изначально Фрэзер намеревался исследовать один античный ритуал, совершаемый, как нам передают немногие римские источники, Неморенским царем, царем озера Неми (lat. Rex Nemorensis) жрецом богини Дианы Немийской в городе Ариции (недалеко от Рима), на берегу озера Неми:

В священной роще росло дерево, и вокруг него весь день до глубокой ночи крадущейся походкой ходила мрачная фигура человека. Он держал в руке обнаженный меч и внимательно оглядывался вокруг, как будто в любой момент ожидал нападения врага. Это был убийца-жрец, а тот, кого он дожидался, должен был рано или поздно тоже убить его и занять его место. Таков был закон святилища. Претендент на место жреца мог добиться его только одним способом — убив своего предшественника, и

удерживал он эту должность до тех пор, пока его не убивал более сильный и ловкий конкурент³¹.

Но очень скоро выяснилось, что одна вещь тянет за собой другую, и чтобы начать объяснять одно явление, нужно прежде рассказать еще об одном и так до бесконечности, до 12-ти томов, которые все вместе были озаглавлены “Золотая ветвь”, по имени ветки растения омелы, символа жреца храма Дианы на озере Неми, собственно ради обладания этой ветвью более молодой претендент и убивал старого, чтобы занять его место.

Для того, чтобы продемонстрировать стиль Фрэзера, приведем короткий отрывок одной главы его книги, где речь идет о собственных именах и разного рода запретах, связанных с ними (глава XXII):

«Первобытный человек, не будучи в состоянии проводить четкое различие между словами и вещами, как правило, воображает, что связь между именем и лицом или вещью, которую оно обозначает, является не произвольной и идеальной ассоциацией, а реальными, материально ощутимыми узлами, соединяющими их столь тесно, что через имя магическое воздействие на человека оказать столь же легко, как через волосы, ногти или другую часть его тела. Первобытный человек считает свое имя существенной частью самого себя и проявляет о нем надлежащую заботу.

Североамериканский индеец, к примеру, относится к своему имени не как к обычному ярлыку, но как к самостоятельной части своего тела (подобно глазам или зубам) и пребывает в уверенности, что от дурного обращения с именем проистекает не меньший вред, чем от раны, нанесенной какому-нибудь телесному органу. [...]

Тот же страх, по-видимому, породил сходный обычай у древних египтян, чей сравнительно высокий уровень цивилизации странным образом уживался с пережитками самой грубой дикости. У каждого египтянина было два имени: истинное и доброе или, иначе, большое и малое. Доброе, или малое, имя было известно всем, истинное же, или большое, имя египтяне держали в глубокой тайне.»

Таким образом видим, что и здесь тоже, как и у Тайлора, описывается “Первобытная культура”: автор искренне уверен, что современные описания верований североамериканских индейцев могут использоваться для объяснения способа мышления других народов, единственное, что ему кажется странным это то, что такие же “примитивные” взгляды встречались также и у египтян, которых лично он ставит на более “высокие” ступени развития.

Это деление на “фазы развития” и идея о некоем “восхождении по ступеням”, от совершенно животной дикости к наивысшей цивилизации, объединяет большинство исследователей на смене 19-го и 20-го веков, но есть еще одна общая черта: им всем нужно очень много слов и книжных страниц для того, чтобы представить читателю свое видение этого развития в истории. Интересно, что первый перевод “Золотой ветви” Фрэзера на русский язык

³¹ Фрэзер Дж. Дж. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*: В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXXIX / Пер. с англ. М. К. Рыклина. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. С. 8.

делала в конце 20-х годов **Ольга Михайловна Фрейденберг** (1890 — 1955) советский филолог-классик, антиковед, культуролог-фольклорист, тоже создававшая свои метанарративы. Она преподавала в одном университете с **Владимиром Яковлевичем Проппом** (1895 — 1970) — российским и советским учёным, филологом-фольклористом, автором знаменитейшей *Морфологии сказки*. Грандиозный план Владимира Проппа заключался в том, чтобы создать систему, подобную ботанической классификации, для всех



Владимир (Герман Вольдемар) Яковлевич Пропп (1895 — 1970)

видов сказки, встречающихся в мире. Именно он выделил знаменитую схему, неизменно содержащуюся в любых сказках, неважно на каком языке они рассказывались: в сказках всегда есть “изначальная недостача”, отправление героя на поиски волшебного предмета (счастья, жены, и т.д.), по дороге он встречает “волшебных помощников” и именно они помогают главному герою выполнить невозможные задания и добыть себе то, что ему было нужно. Кроме того,

Владимир Пропп выделил функции действующего лица (всего 31), которые дали начало структурно-типологическому изучению нарратива.

Подобным же образом, Ольга Фрейденберг изучала литературный сюжет как систему; также и в ее работах материал, который подвергается анализу, огромен: это вся античная литература, но также и европейская, и восточная тоже. Такая глобальность подхода подразумевает немалые сложности с восприятием исследований. Как отмечала Нина Брагинская, издательница трудов Фрейденберг:

Для работ О.М.Фрейденберг нужна какая-то другая пространственная организация текста, при которой эта «центральная мысль» так бы и помещалась в центре, подобно источнику света, а материал, который она «освещает», располагался «кругом». Вся притягательность научного поиска для О.М.Фрейденберг заключена в этой игре света и тени, которую производит освещение одной мыслью совершенно непохожих, далеких, чуждых друг другу вещей. Метод науки она уподобляет стоглазому Аргусу, который должен все и всюду видеть одновременно. Конечно, такой метод должен опереть себя на идеи всемирной



Ольга Михайловна Фрейденберг (1890 — 1955)

связи, которые О.М.Фрейдберг называет «простыми и кроткими».³²

Как уже было ясно из заголовка этой главы, такой метод исследовательского письма не используется больше, эпоха “великих рассказов” прошла. Отчасти это произошло из-за критики (по большей части справедливой) метода, и в не малой степени из-за изменившегося общества. Тем не менее такие книги не исключены из обращения, их продолжают переиздавать, что весьма отрадно, так как они являются, во-первых, настоящими кладями самых разных сведений, и, во-вторых, знаками прошедших эпох. Например, недавно в Италии был переведен и снабжен обильным комментарием труд *Символика древних гробниц* (Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 1859) **Иоганна Якоба Бахофена** (нем. Johann Jakob Bachofen; 1815 — 1887) профессора римского права в Базеле и члена базельского апелляционного суда. Бахофен был увлеченным и чрезвычайно эрудированным исследователем древностей, больше известным своим другим произведением «*Теория материнского права*», так в свое время повлиявшим на **Карла Маркса** и **Фридриха Энгельса**, и сейчас продолжающим интересовать адептов феминизма.

Все же, как было уже сказано, этот интерес к колоссальным нарративам обращен в прошлое, и, если по-прежнему признается, что такие тяжелые книги полезно читать и перечитывать, все же писать в такой манере уже не принято. Главный критический аргумент, который выдвигается “эпохе великих нарративов” заключается в том, что такого рода исследования делаются с убеждениями (и иногда предубеждениями), приобретенными еще до начала собственно исследования. Собрать вместе как можно больше сведений их главная цель, но теперь, после множества таких энциклопедий, больше всего интересуют конкретные детали, динамика явлений и неожиданные точки зрения. Сегодняшний императив в науке – смотреть непредвзятым взглядом и замечать все, что открывается в процессе исследования (а не до его начала).

Задание: Текст для чтения: Глава из книги Дж. Фрэзера, «Золотая ветвь» (Текст 5).

³² Н. В. Брагинская, “Послесловие к первому изданию” // О. М. Фрейдберг, *Миф и литература древности*. Москва, 1997, С. 741.

Тема VIa. Что случилось с фольклором?

Как известно, термин фольклор был впервые предложен **Вильямом Джоном Томсом** (1803 – 1885) в его письме, датированном 12 августа 1846 года и подписанным псевдонимом “Амброз Мертон”, в английский журнал *Атенеум*. В этом письме автор предлагал заменить бытовавшие тогда в Англии определения “народные древности” (Popular Antiquities) или “народная литература” (Popular Literature) на составной термин фольклор (Folk-Lore – the Lore of the People). Термин, созданный Томсом, оказался счастливым и пережил и со временем вытеснил современные ему термины в других языках – французский *traditionnisme*, немецкий *Volkskunde*, итальянский *demopsicologia* и т.д.

В своем памятном письме Томс следующим образом описывал поле изучения того, что он предлагал именовать фольклором: “манеры, обычаи, наблюдения, предрассудки, баллады, пословицы и так далее”. Сейчас, 170 лет спустя, наука фольклористика так и не закончила перечисления всего, что должно включаться в предмет ее изучения, “и так далее” Томса по-прежнему актуально - характерно в этой связи название “О (не) определении фольклора” (On (Not) Defining Folklore) тематического выпуска американского журнала *Folklore Historian* (1997, vol.13).

Многочисленные теоретические проблемы фольклора вытекают из его определения или, точнее, из сложностей с его определением. Например, фольклор уже терминологически противопоставляется литературе – произведениям, созданными автором, но границы между литературой и фольклором весьма размыты – авторы могут использовать фольклорный материал в своих произведениях, точно так же как традиционные произведения фольклора не передаются в раз и навсегда установленной форме, они могут быть видоизменяемы их исполнителями, которые в этом случае очень близки к авторам.

Немало сложностей таит в себе и понятие народа, содержащееся в термине “фольклор” – все, что включается, так или иначе, в сферу фольклористики, подразумевает противопоставление (иногда более, иногда менее явное) так называемой “высокой культуры”, образованной и доминирующей, состоящей из ярких личностей, народной массе, гомогенной, по-своему рациональной, но далекой от просвещения; в глубинах этой массы непостижимым образом творится фольклор как полная противоположность литературе культурной элиты. Но очевидно, что народ немецких романтиков и народ французских просветителей - это не одно и то же понятие, точно так же, как и “народ” советского периода или “народ” немецкого национал-социализма – не один и тот же народ.

Кроме того, большой комплекс проблем связан с достоверностью и правдоподобием фольклорных представлений, что в свою очередь ставит вопрос о путях их распространений во времени и пространстве. Как замечал знаменитый итальянский фольклорист Джузеппе Питрэ: “Выясняется, что анекдот, рассказываемый как произошедший на глазах у рассказчика с

подробностями места и действующих лиц, произошел и был рассказан на отдалении в тысячи миль, в тех же деталях или с незначительными изменениями”.

Таким образом, хотя дискуссии о природе фольклора еще и вспыхивают время от времени, сам термин используется сейчас в научной литературе с осторожностью. Показательно в этом смысле, что недавно начавший издаваться международный журнал *Fabula* (Фабула), не декларирует больше изучение “фольклора”, но гораздо более конкретно и узко “народных текстов”. Исследования, публикующиеся в этом журнале, посвящены структуре рассказов, закономерностям изложения, формулам, различным вариантам, одним словом, в центре внимания теперь сами произведения устного творчества, безотносительно к какой бы “фазе развития общества” они бы ни принадлежали.

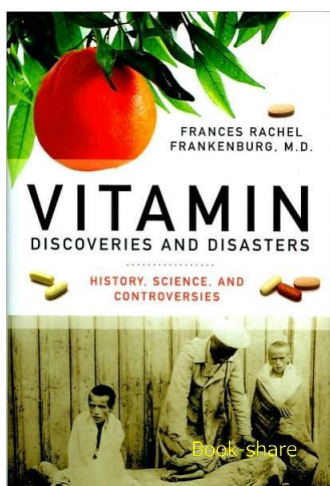


Задание: Текст для чтения: Мишель Фуко. «Что такое автор?» (Текст 6 в Приложениях).

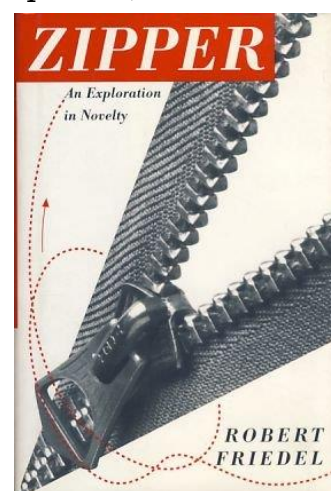
Тема VII. Новый подход к источникам: социальные биографии вещей

Отказ от практики “великих нарративов” не означает отказа от больших исторических перспектив исследований и автоматического переключения на микроистории. Более того, в связи с тем, что процесс исторического письма демократичен и как правило не подвержен указаниям и директивам (мы говорим сейчас о не-тоталитарных странах), то можно и сейчас видеть печатающимися исторические труды, стремящиеся объять грандиозные периоды времени и мало чем отличающиеся от “великих нарративов” прошлого.

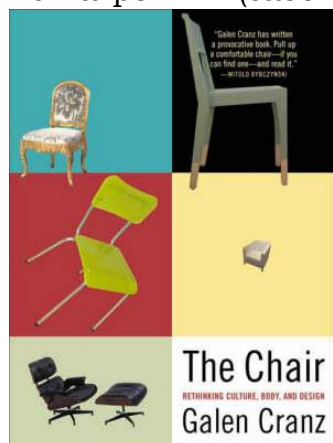
Когда мы говорим, что время “великих нарративов” прошло, мы имеем в виду, что такого рода произведения не задают больше тон дискуссиям: нашу современную эпоху символизируют собой исторические исследования, сделанные по-другому, именно их читают и обсуждают сейчас, именно они становятся бестселлерами.



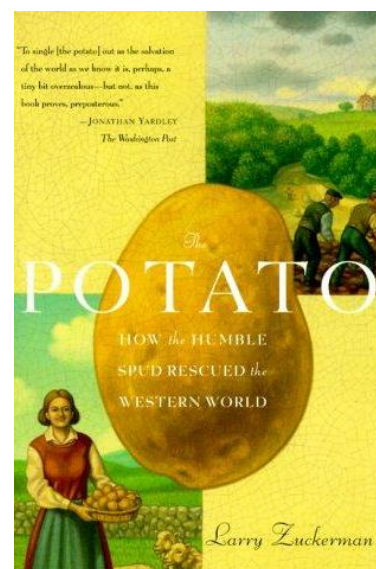
Среди большого многообразия способов организовывать сейчас текст исследования, мы выбрали один весьма репрезентативный и красноречивый пример: монографии, фокусирующиеся на истории одного какого-либо предмета. Поток такого рода книг не



иссякает уже несколько десятилетий, и за историей, скажем, карандаша, выходит история картофеля, или кукурузы, или парового двигателя. Ясно, что речь идет не об интересе именно к предметам, но к историям людей, за ними стоящими: например, писать об истории картофеля всегда означает рассказать о голоде в Ирландии в 19-ом веке и вынужденной эмиграции оставшихся в живых ирландцев в Америку; история помидора в Италии отличается от истории помидора в Америке; история кукурузы неизбежно будет содержать описания массовых заболеваний пеллагрой (заболевания, одного из типов авитаминозов, образующихся вследствие неполноценного питания, например одной только кукурузой).



Теоретические обоснования такому нарратологическому потенциалу вещей были изложены американским культурным антропологом Игорем Копытовым (Igor Kopytoff, 1930



– 2013) в его чрезвычайно знаменитом и часто цитирующемся эссе “Культурные биографии вещей: становление товарами как процесс” (Igor Kopytoff, “The cultural biography of things: commoditization as process” // Arjun Appadurai (ред.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press: Cambridge, UK, 1986, С. 64 - 91).

Копытов вводит идею о социальной биографии вещей, основные вопросы, которые он задает, следующие. Откуда вещь происходит, и кто ее сделал? Какой была ее “карьера” до сих пор и что люди думают о том, какой должна была быть идеальная карьера для такой вещи? Каковы признаваемые “возрасты” или периоды в “жизни” вещи и каковы культурные маркеры для нее? Как изменяется использование вещи с ее возрастом и что с ней случается, когда он достигает конца своего использования? Например, среди народа *Суку* в Заире ожидаемый срок жизни хижины – 10 лет. Типичная биография хижины начинается как дом для пары или, в полигамных хозяйствах, для жены и ее детей. Со старением хижины, она превращается в дом для гостей или дом вдовы, кухню или, наконец, в курятник или стойло козы, – до тех пор, пока термиты не возьмут свое и структура не рухнет. Физическое состояние на каждом этапе жизни хижины соответствует определенному использованию, и использование ее не в соответствии с фазой жизни может рождать неудобства и посылает сообщения. Так, например, поселить гостя в хижину, которая является уже кухней, говорит о статусе гостя и, если хижина-дом-для-гостей пустует – это говорит многое о хозяине – он, должно быть, ленив, беден или негостеприимен.

Биографии предметов, пишет Копытов, могут сделать видимым то, что при других обстоятельствах оставалось бы скрытым. Например, в ситуациях культурных контактов они могут показать один, часто подчеркиваемый антропологами, факт: то, что важно о заимствованных предметах (или идеях) – это не то, что они собственно заимствуются, но способ, которым они культурно переопределяются и начинают использоваться. Биография автомобиля в Африке может вскрыть массу культурных данных, и такая биография будет отличаться от биографии автомобиля, который приобрел представитель среднего класса в Америке, или индеец племени Навахо или французский крестьянин.

В последнее время такого рода монографии, в которых через историю



Χαλινός, frenum (трензель), этрусский город Ветулония,

Гроссето (Италия) VIII – VII вв. до н. э.

одного какого-либо предмета рассказывается история людей, его использовавших, очень часто пишутся археологами. Понятно, что для предметов, найденных в археологических раскопках очень трудно (и часто невозможно) установить контекст их циркуляции в обществе, тем не менее кое-что они рассказать нам могут.

Например, во многих музеях (как казахских, так и европейских, или азиатских), где есть раздел

древностей, можно видеть выставленными в витринах экспозиции металлические части конской уздечки: их находят в погребениях людей как статусный предмет. Этот предмет, металлический брусок, который вставлялся между зубов лошади, по-гречески назывался χαλινός, по-латыни *frenum*. Изобретение конской уздечки греки приписывали Посейдону, божеству морей, так, например, в трагедии **Софокла** (496/5-406 до н. э.) *Эдип в Колоне* (постановка: 401 до н. э.) об этом говорит Хор:

А еще у нас
В граде-матери
Есть не меньшая
Слава гордая,
Испоконная,
Дар великого 730

Божества:
То коней краса,
Жеребят краса
И прекрасный труд
Мореплаванья.
Ты, о Крона сын,
Посейдон - отец,
Край прославил!
Здесь смирительницу пыла -
Для коня узду он создал. 740
И корабль на мощных веслах
Здесь впервые волей бога
Дивно по морю помчался,
Повинуясь силе рук,
На волнах заколыхался,
И его сопровождала
Стая легкая стоногая -
Нереиды - девы волн. (Перевод Фаддея Зелинского)

Каким образом могут быть связаны вместе корабли и лошади, почему Посейдон, бог морей, считается изобретателем лошадиной уздечки? И почему эти части конской сбруи клались в могилы?

Прежде всего нужно сказать, что также и *такелаж* древнегреческого корабля, т.е. все снасти, различные веревки, которыми был опутан весь корабль, назывались этим же самым термином χαλινός, таким образом и корабль представлялся, на уровне лингвистического воображения, некоей лошадью, нуждавшейся в управлении посредством уздечки. Именно этот жест руки, сжимающей вожжи, правящий лошадью, является центральным здесь: глаголы, произведенные от существительного χαλινός, т.е. «*обуздывать*» очень часто используются в древнегреческих философских текстах. Например, в «*Законах*» **Платона** говорится:

Без пастуха не могут жить ни овцы, ни другие животные; так и дети не могут обойтись без каких-то руководителей, а рабы – без господ. Но ребенка гораздо труднее взять в руки, чем любое другое живое существо. Ведь чем меньше разум ребенка направлен в надлежащее русло, тем более становится он шаловливым, резвым и вдобавок превосходит дерзостью все остальные существа. Поэтому надо *обуздывать* (χαλινοῖς <χαλινώω) его всевозможными средствами, и прежде всего тогда, когда из рук кормилицы и матери он в малолетстве отдается попечению руководителя, а впоследствии и учителям разных наук, подобающих свободнорожденному человеку (Платон, *Законы* VII 808 d-e).³³

Очень много примеров из самого разного рода античных текстов собрано в сравнительно недавно вышедшей книге **Элизабетты Виллари**, *Уздечка и всадник: метафора умеренности и самоконтроля (Il morso e il cavaliere: una metafora della temperanza e del dominio di sé, Genova Melangolo, 2001)*. В ней мы можем еще и еще раз видеть эмблематическое значение уздечки, она олицетворяет собой главное из достоинств, а именно самоконтроль: только тот, кто может обуздывать свои страсти, может подчинять себе других, не случайно, поэтому, «*Всадники*» было одним из самых высоких сословий как у греков, так и у римлян.³⁴ По всей видимости именно как знак такой принадлежности к аристократии и нужно рассматривать уздечки в древнейших гробницах.

Собственно говоря, можно взять любой предмет, имевший хождение в обществе, начать рассматривать его в контексте использования, образного применения в пословицах и метафорах и так далее, насколько позволит только имеющийся материал, чтобы прийти неизбежно к самым центральным ценностям общества. Предметы сами рассказывают нам истории.

³³ Перевод А. Н. Егунова по изд.: Платон. Сочинения в 4 тт. Под общей редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса и А. А. Тахо-Годи. Серия «Философское наследие». 1990-1994.

³⁴ Ср. Всадники — гр. Ἴππεῖς, лат. эквиты (лат. equites, от лат. equus, «конь») — Рыцарь (<-- польск. gusarz, от нем. Ritter, Рейтар (нем. Reiter — «всадник») — «всадник»; лат. miles, caballarius, фр. chevalier шевалье — «едущий на лошади», англ. knight, итал. cavaliere).

Тексты

При чтении нижеследующих текстов, всех ставших уже классическими в гуманитарных науках, задавайте себе постоянно вопросы к каждому параграфу текста: “Зачем автор сейчас говорит это? К чему он ведет? Почему это важно? Почему *автор считает*, что это важно? Какова цель этой фразы по отношению к другим?”. Внимательное чтение – главный инструмент исследования историка, практиковать его следует всегда, когда к этому представляется возможность, чтобы в полной мере потом применить при изучении первичных источников.

Текст 1. Карло Гинзбург «Остранение: Предыстория одного литературного приема»

Перевод с итальянского С. Козлова

Опубликовано в журнале: «НЛО» 2006, №80

Предыстория одного литературного приема*

I

1. В одном письме 1922 года к Роману Якобсону Виктор Шкловский весело утверждал: “Мы знаем теперь, как сделана жизнь, как сделан “Дон Кихот”, и как сделан автомобиль”[1]. Это характерные мотивы раннего русского формализма: изучение литературы как точная наука, искусство как прием. Шкловскому было 29 лет, Якобсону — 26; впоследствии их дружба дала трещину[2], но, независимо от этого, имена обоих навсегда остались неразрывно связаны с историей русского формализма. В 1925 году Шкловский издал книгу “О теории прозы”, в которой, наряду с главой “Как сделан Дон Кихот”, была глава “Искусство как прием”. Здесь Шкловский, после нескольких вступительных страниц, углублялся в наблюдения над человеческой психикой:

Если мы станем разбираться в общих законах восприятия, то увидим, что, становясь привычными, действия делаются автоматическими. Так уходят, например, в среду бессознательно-автоматического все наши навыки; если кто вспомнит ощущение, которое он имел, держа в первый раз перо в руках или говоря в первый раз на чужом языке, и сравнит это ощущение с тем, которое он испытывает, проделывая это в десятитысячный раз, то согласится с нами. Процессом автоматизации объясняются законы нашей прозаической речи с ее недостроенной фразой и с ее полувывороченным словом.

Масса бессознательных привычек столь велика, продолжал Шкловский, что “пропадает, в ничто вмняясь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны”.

И вот тут Шкловский дает свое определение искусства:

<...> для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием “остранения” вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как воспринимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве неважно[3].

Идея, согласно которой искусство служит для освежения наших впечатлений, стершихся в результате привыкания, — эта идея Шкловского сразу заставляет вспомнить о той функции, которую выполняет произвольное припоминание в творчестве Марселя Пруста. К 1917 году был опубликован только первый том прустовской эпопеи — “По направлению к Свану”. Но в статье “Искусство как прием” Пруст не упомянут ни разу. Примеры “остранения” берутся Шкловским по преимуществу из Толстого. Шкловский подчеркивает, что в повести Толстого “Холстомер” “рассказ ведется от лица лошади и вещи остранены не нашим, а лошадиным их восприятием”.

Так, право собственности описывается в “Холстомере” следующим образом:

Многие из тех людей, которые меня, например, называли своей лошадьё, не ездили на мне, но ездили на мне совершенно другие. Кормили меня тоже не они, а совершенно другие. Делали мне добро опять-таки не те, которые называли меня своей лошадьё, а кучера, коновалы и вообще сторонние люди. Впоследствии, расширив круг своих наблюдений, я убедился, что не только относительно нас, лошадей, понятие м о е не имеет никакого другого основания, кроме низкого и животного людского инстинкта, называемого ими чувством или правом собственности. Человек говорит: “мой дом”, и никогда не живет в нем, а только заботится о постройке и поддержании дома. Купец говорит: “моя лавка”, “моя лавка сукон”, например, и не имеет одежды из лучшего сукна, которое есть в его лавке. <...> Я убежден теперь, что в этом и состоит существенное различие людей от нас. И потому, не говоря уже о других наших преимуществах перед людьми, мы уже по одному этому смело можем сказать, что стоим в лестнице живых существ выше, чем люди;

деятельность людей, по крайней мере тех, с которыми я был в отношениях, руководима словами, наша же делом[4].

Наряду с фрагментами из Толстого Шкловский анализирует образцы совершенно иного литературного жанра: эротические загадки. В былинке о Ставре муж не узнает жены, переодетой богатырем. Жена предлагает ему загадку:

Ты помнишь ли, Ставер, да помятуешь ли,
Мы ведь вместе с тобой в грамоты училися:
Моя была чернильница серебряная,
А твое было перо позолочено?
А я-то помакивал тогда-сегды,
А ты-то помакивал всегда-всегда?

Но, замечает Шкловский, “остранение не только прием эротической загадки-эвфемизма, оно — основа и единственный смысл всех загадок. Каждая загадка представляет собой <...> рассказывание о предмете словами, его определяющими и рисующими, но обычно при рассказывании о нем не применяющимися”[5].

И здесь Шкловский вновь возвращается к своему общему тезису, сформулированному ранее: мы имеем дело с явлением искусства всякий раз, когда совершается “вывод вещи из автоматизма восприятия”[6].

2. Текст Шкловского и по сей день нисколько не утратил ни своего молодого напора, ни обаятельного нахальства. Если не считать одной беглой отсылки, к которой я вернусь ниже, Шкловский вполне сознательно уходит в своем анализе от какого бы то ни было исторического рассмотрения. Это освобождение от истории, характерное для раннего русского формализма, усиливало внутреннюю энергию идеи об “искусстве как приеме”. Если искусство есть прием, нужно понять, как этот прием работает, а не как он возник. Хорошо известно, сколь мощный отзвук идея “остранения” получила в искусстве и литературной теории XX века: достаточно вспомнить хотя бы Бертольта Брехта[7]. Но именно эта действенность идей Шкловского уводила внимание читателей от некоторых важных вопросов. Почему Шкловский — если не считать очевидных соображений удобства — сосредоточился почти всецело на русских примерах? Связан ли каким-то образом литературный жанр загадки с утонченным использованием остранения в прозе Толстого? И, самое главное, следует ли считать “остранение” синонимом искусства вообще (как это имел в виду Шкловский) или же приемом, связанным с какой-то

специфической литературной традицией? Ответы, которые я постараюсь предложить ниже, вводят идею “остранения”, если не ошибаюсь, в иную перспективу, более сложную, чем та, к которой мы привыкли.

3. Довольно извилистая линия, которую я постараюсь проследить, начинается с размышлений римского императора Марка Аврелия, написанных на греческом языке во II веке н. э. Они известны под разными названиями: “К самому себе”, “Записи”, “Мысли” и так далее[8]. Первая их книга представляет собой своего рода автобиографию, составленную в форме перечня лиц (родственников, учителей, друзей), по отношению к которым Марк Аврелий чувствовал свою задолженность, нравственную или умственную; остальные одиннадцать книг состоят из фрагментов различной длины, выстроенных друг за другом в случайном на первый взгляд порядке. Некоторые из этих фрагментов были написаны Марком Аврелием во время военных походов; он писал их с целью нравственного самовоспитания, на языке стоической философии, в лоне которой он был вскормлен. Император не предназначал свои записи к публикации, и этим была обусловлена как их форма, так и их посмертная слава, о которой будет сказано чуть ниже.

Марку Аврелию было важно самовоспитание, а не самонаблюдение. Его любимым глагольным наклонением было повелительное. “Сотри представление” — так писал он много раз, используя слово *φαῖτασις*, входившее в технический словарь стоиков. Согласно Эпиктету, рабу-философу, идеи которого имели сильное воздействие на Марка Аврелия, стирание представлений было необходимым шагом к достижению точного восприятия вещей, а значит, и к достижению добродетели[9]. Последовательность шагов на этом пути Марк Аврелий описал в следующих выражениях:

Сотри представление. Не дергайся. Очерти настоящее во времени. Узнай, что происходит, с тобой ли или с другим. Раздели и расчлени предметы на причинное и вещественное. Помысли о последнем часе (VII, 29).

Каждое из вышеприведенных самоуещаний имело в виду специфическую психотехнику, направленную на овладение страстями, превращающими нас в марионеток (это сравнение было дорого Марку Аврелию). Прежде всего, мы должны остановиться. То, что нам дорого, мы должны разделить на составные элементы. Так, например, звучание “прелестной песни” надо разделить “на отдельные звуки и о каждом спроси[ть] себя: что, действительно он тебя покоряет?”.

Такой подход следует применять ко всему на свете, за исключением добродетели:

<...> не забывай спешить к составляющим, а выделив их, приходишь к пренебрежению. Это же переноси на жизнь вообще (XI, 2).

Но расчленять вещи на составные части недостаточно. Требуется также научиться смотреть на вещи с расстояния:

Азия, Европа — закоулки мира. Целое море — для мира капля. Афон — комочек в нем. Всякое настоящее во времени — точка для вечности. Малое все, непостоянное, исчезающее (VI, 36).

Созерцая безграничность времени и множественность человеческих особей, мы приходим к осознанию того, что наше существование не имеет никакой важности:

Сверху рассматривать <...> ту жизнь, что прожита до тебя, ту, что проживут после, и ту, которой ныне живут дикие народы. Сколько тех, кто даже имени твоего не знает, и сколько скоро забудут тебя; сколько тех, кто сейчас, пожалуй, хвалит тебя, а завтра начнет поносить. И сама-то память недорого стоит, как и слава, как и все вообще (IX, 30).

Эта космическая перспектива проясняет смысл ранее цитированного самоувещания: “Помысли о последнем часе”. Все на свете, включая сюда и нашу смерть, надлежит рассматривать как часть всеобщего процесса превращений и изменений:

Остановившись на всяком предмете, понимать, что он уже распадается, превращается и находится как бы в гниении и рассеянии; или, как всякая вещь, родится, чтобы умирать (X, 18).

Поиск причинного начала каждой вещи также является частью психотехники стоиков, направленной на достижение точного восприятия вещей:

Как представлять [φαντασία] себе насчет подливы или другой пищи такого рода, что это рыбий труп, а то — труп птицы или свиньи; а что Фалернское, опять же, виноградная жижа, а того, окаймленная пурпуром, — овечьи волосья, вымазанные в крови ракушки; при совокуплении — трение внутренностей и выделение слизи с каким-то содроганием. Вот каковы представления [φαντασία], когда они метят прямо в вещи и проходят их насквозь, чтобы усматривалось, что они такое, — так надо делать и в отношении жизни в целом, и там, где вещи представляются такими уж преубедительными, обнажать и

разглядывать их невзрачность и устранять предания, в какие они рядятся (VI, 13)[10].

4. Читатель XX века неизбежно видит в этом замечательном пассаже ранний пример остранения. Есть, как кажется, известные основания, чтобы применить сам этот термин к данному тексту. Лев Толстой преклонялся перед Марком Аврелием. Книга “На каждый день” — антология всемирной мудрости, выстроенная в форме календаря, над которой Толстой работал в последние годы своей жизни, — включала в себя более пятидесяти выдержек из размышлений Марка Аврелия[11]. Но и радикальная позиция самого Толстого по отношению к праву, к тщеславию, к войне и к любви была выработана под глубоким влиянием размышлений Марка Аврелия. Толстой смотрел на человеческие условности и установления глазами лошади или ребенка — как на странные, причудливые феномены, освобожденные от тех смыслов, которые в них привычно вкладывались. Перед его взором, и страстным и отстраненным одновременно, вещи являлись такими, “каковы они на самом деле” — по выражению Марка Аврелия.

Подобный подход к текстам Марка Аврелия (всецело опирающийся на трактовку, предложенную в двух достопамятных статьях Пьера Адо) позволяет придать новое смысловое измерение суждениям Шкловского об “искусстве как приеме”. Кроме того, он дает дополнительное обоснование проведенным у Шкловского параллелям между остранением и загадками. Можно, например, представить себе, как Марк Аврелий вопрошает: “Что такое овечьи волосья, измазанные в крови ракушки?” Если мы хотим осознать истинную важность таких почетных знаков, как, например, символ сенаторского достоинства, мы должны отдалиться от объекта и поискать его причинное начало — а для этого задать вопрос, напоминающий по форме загадку. Нравственное самовоспитание требует в первую очередь упразднить ошибочные представления, самоочевидные постулаты, привычные опознания. Чтобы увидеть вещи, надо прежде всего взглянуть на них так, как если бы они не имели никакого смысла: как если бы вещи были загадками.

II

1. Жанр загадки присутствует в самых разных и не схожих между собой культурах — не исключено, что вообще во всех культурах земного шара[12]. Возможность того, что Марк Аврелий вдохновлялся таким жанром народного творчества, как загадки, хорошо согласуется с идеей, которая мне очень дорога: идеей, что между ученой и народной культурой часто совершается кругооборот. Интересный факт, на который, насколько мне известно, до сих пор не обращалось внимания, состоит в том, что подобный кругооборот

прослеживается и в позднейшей, достаточно необычной, судьбе книги Марка Аврелия. Чтобы показать это, мне потребуется сделать довольно длинное отступление, в ходе которого выяснится, каким именно образом Толстой читал Марка Аврелия. Как мы увидим, размышления Марка Аврелия наложились на позицию, которую Толстой усвоил еще на предыдущей стадии своего умственного и нравственного развития: именно поэтому мысли Марка Аврелия вызвали в Толстом столь глубокий и сильный отзвук.

О существовании размышлений Марка Аврелия было известно еще с поздней античности, благодаря упоминаниям и цитатам в сочинениях греческих и византийских книжников. Текст дошел до нас только через два списка, более или менее полных; один из них (как раз тот, на котором основывалось *editio princeps*) сегодня утрачен. Стольслабое размножение текста, несомненно, было связано с необычностью самого сочинения, представлявшего собой ряд разрозненных мыслей, переданных живым, стремительным, рубленным слогом[13]. Но за несколько десятилетий до *editio princeps* (появившегося в 1558 году) жизнь и записки Марка Аврелия стали известны образованной европейской публике благодаря литературной мистификации. Автором этой подделки был монах-францисканец Антонио де Гевара, епископ города Мондоньедо, придворный проповедник императора Карла V. В предисловии к первому изданию “Книги императора Марка Аврелия с часозвоном государей” (“*Libro del emperador Marco Aurelio con reloj de principes*”, Valladolid, 1529) Гевара утверждал, что получил из Флоренции греческую рукопись с текстом Марка Аврелия и текст этот ему затем перевели на испанский его друзья. На самом же деле книга, изданная Геварой, не имела никакого отношения к тексту подлинных размышлений Марка Аврелия, которые впервые будут напечатаны лишь тридцатью годами позднее. Перемешав щепотку исторических фактов с изрядной долей вымысла, Гевара полностью сочинил тексты писем Марка Аврелия, диалоги между императором и его женой и так далее. Смесь эта имела поразительный успех. “Золотая книга Марка Аврелия”, как ее часто называли, была переведена на многие языки, включая армянский (Венеция, 1738), и переиздавалась многие десятилетия. В 1643 году английский филолог Мерик Казобон, представляя читателям свое издание размышлений Марка Аврелия, презрительно заметил, что успех геваровской подделки может сравниться разве что с успехом Библии[14]. Но к этому моменту слава Гевары, достигнув пика, уже быстро шла на убыль. Резкая статья, которую Геваре посвятил Пьер Бейль в своем “Историческом и критическом словаре”, — это беспощадный портрет фальсификатора[15]. От забвения спаслась только одна крохотная часть книги Гевары: речь, которую якобы произнес перед Марком Аврелием и римским сенатом крестьянин с берегов Дуная по имени Милен. В 1670-х годах этот эпизод из книги Гевары вдохновил Лафонтена на создание его знаменитой басни “Дунайский крестьянин”. Речь дунайского крестьянина представляла собой красноречивое обличение римского империализма. Приведем небольшую цитату из Гевары (по итальянскому изданию, напечатанному Франческо Портонарисом в Венеции в 1571 году):

Столь страстно вы алкали чужого имущества и столь велика была ваша похоть власти над чужими странами, что вас не смогли насытить ни море с его глубинами, ни земля с ее широкими нивами <...> ибо вы, римляне, ни о чем ином не мечтаете, кроме как о том, чтобы вносить смятение в спокойную жизнь других народов и грабить то, что было нажито другими в поте их лица[16].

Мы знаем, что такой читатель XVI века, как Васко де Кироба, ясно разглядел истинную мишень этих обличений: испанское завоевание Нового Света. Всю “Золотую книгу Марка Аврелия” можно рассматривать как обширную проповедь, с которой придворный проповедник Антонио де Гевара обратился к своему императору Карлу V, чтобы подвергнуть жесткой критике чудовищные деяния испанских конкистадоров. Но особенно подходит это определение к той группе глав, которые еще до включения в книгу ходили в придворных кругах из рук в руки как самостоятельное сочинение под названием “Дунайский крестьянин”[17]. Речь Милена оказала сильнейшее воздействие на формирование мифа о добром дикаре, распространяя этот миф по всей Европе:

Вы скажете, что мы заслуживаем рабства, ибо нет у нас ни государей, чтоб нами повелевать, ни сената, чтоб нами править, ни войска, чтоб нас защищать. На это я отвечаю, что, не имея врагов, мы не имеем потребности в войске; а поскольку каждый из нас был доволен своим уделом, нам не нужен был и возносящийся над нами сенат, который бы нами правил; а поскольку все мы были равны между собой, мы не хотели иметь среди нас государя; ведь государи призваны подавлять тиранов и охранять мирную жизнь народов. Если же вы скажете, что в наших землях не существует ни республики, ни изящного обхождения, что мы живем в горах как дикие звери, то и здесь будете неправы; ибо мы хотим, чтобы в наших краях не было ни притворщиков, ни шалых смутьянов, ни таких людей, которые бы нам привозили из чужих стран всякие вещи, делающие человека изнеженным и порочным; поэтому-то мы всячески хранили и скромность в одежде, и воздержанность в трапезах[18].

Исследователи уже давно отметили, что в основе этого идиллического описания лежит “Германия” Тацита. Также и содержащееся в тексте Гевары обличение злодейств римского империализма было скопировано со знаменитого пассажа из Тацита: речи, которую в “Жизнеописании Агриколы” произносит вождь британцев Калгак, обвиняющий римлян в том, что, “создав пустыню, они говорят, что принесли мир” (“atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant”)³⁵. Но о Калгаке мы не узнаём ничего, кроме его имени. Напротив

³⁵ Тацит. Жизнеописание Юлия Агриколы, § 30 / Пер. А.С. Бобовича под ред. М. Е. Сергеевко // Тацит. Соч.: В 2-х т. Т. 1. СПб., 1993. С. 328 — Примеч. перев.

того, дунайский крестьянин Милен предстает как совершенно конкретный человек. Вот в каких подробностях изображает его Антонио де Гевара:

Лицо у этого селянина было маленькое, губы большие, глаза глубоко посаженные, кожа пропеченная солнцем, волосы вздыбленные; голова у него была ничем не покрыта, на ногах — обувь из ежовой кожи, на плечах — накидка из козьей шкуры; препоясан он был поясом из морских камышей; у него была длинная и густая борода, длинные ресницы, прикрывавшие ему глаза; грудь и шея были мохнатые как у медведя; в руке он держал копьё[19].

“Когда он вошел в сенат, — комментирует геваровский Марк Аврелий, — я подумал, что это какое-то человекообразное животное”. Но кто же он такой — этот крестьянин, отважившийся обличать злодеяния Римской империи? У текста Гевары была первоначальная редакция, оставшаяся в рукописи; и в этой редакции у дунайского крестьянина не было бороды. Высказывалось предположение, что безбородость должна была приблизить его внешность к облику американских туземцев[20]. Однако устрашающая звероподобность дунайского крестьянина указывает и на другой источник этого образа. Геваровский Милен — близкий родственник Маркольфа, крестьянина, который в знаменитом средневековом тексте смело обращается к царю Соломону:

Маркольф был приземист и толст. Голова у него большая; лоб широченный, красный и морщинистый. Уши — волосатые, достававшие до середины подбородка. Борода грязная и вонючая, как у козла. Руки скрюченные. Пальцы маленькие и толстые. Ноги кривые. Нос мясистый и горбатый. Губы большие и толстые. Лицо ослиное. Волосы, словно ежовые колючки. Обувь очень грубая. Чресла подпоясаны половинным мечом. Ножны потрескавшиеся посредине и у острия разошедшиеся надвое. Чаша у него была липовая, козлиным рогом украшенная[21].

Тесная связь между двумя текстами подтверждается одной мелкой деталью. Странное упоминание об “обуви из ежовой кожи” (*zapatos de un cuero de ruerso espin*), которое мы находим в описании дунайского крестьянина у Гевары, — результат невнимательности, из-за которой у Гевары сплелись воедино два места из латинского текста “Разговора царя Соломона с Маркольфом”. Сначала в латинском тексте идет сравнение волос Маркольфа с иглами ежа, и сразу же после этого идет упоминание об обуви (“*capilli veluti sunt spinule ericiorum; calciamenta pedum...*”)[22]. Как видим, для своего завуалированного обличения испанской политики в Новом Свете Гевара использовал в качестве подсобного материала любопытную смесь: с одной стороны — Тацита, с другой стороны — те “сказочные народные повествования” (как их назвал в XII веке историк Вильгельм Тирский), “в которых Маркольф попеременно то разгадывал загадки царя Соломона, то задавал царю свои собственные загадки”[23]. Обе традиции,

и античная и средневековая, могли послужить материалом для критики властей.

В средневековой традиции царю бросал вызов крестьянин, гротескная внешность которого неожиданно сочеталась с пронизательностью и мудростью. В самой знаменитой из позднейших переработок “Разговора Маркольфа с царем Соломоном” — “Хитроумнейших проделках Бертольдо” Джулио Чезаре Кроче — король Альбуин гордо восклицает: “Взгляни, сколько синьоров и баронов толпится вокруг: все они повинуются мне и почитают меня”. “Так ведь и муравьи толпятся вокруг ствола рябины и грызут ее кору”, — с ходу отвечает Бертольдо[24]. Эти сравнения с животным миром носят снижающий характер, они призваны осмеять претензии королевской власти на высший авторитет: данную тему глубоко проанализировал Бахтин в своей великой книге о народной культуре Возрождения[25]. С субъективной точки зрения, невинность животных обнажает скрытую реальность общественных отношений — как это было и в случае Холстомера, героя повести Толстого, которую анализировал Шкловский. Дунайский крестьянин, это “человекообразное животное”, разрушает все притязания имперской идеологии римлян (и испанцев), сравнивая имперцев с разбойниками, грабителями и убивающими ни в чем не повинные народы. Марк Аврелий — настоящий Марк Аврелий, — самый могущественный человек на свете, пришел к аналогичному выводу после того, как посмотрел на себя через призму нескольких сравнений, снижающих и даже унижающих:

Паук изловил муху и горд, другой кто — зайца, третий выловил мережей сардину, четвертый, скажем, вепря, еще кто-то медведя, иной — сарматов. А не насильники ли они все, если разобрать их основоположения? (X, 10)[26].

2. Когда Гевара утверждал, что имел доступ к переводу размышлений Марка Аврелия, он, вероятно, говорил неправду. И тем не менее в изготовленной им подделке ему, несомненно, удалось уловить слабый отголосок еще не изданного текста Марка Аврелия. Хочу быть правильно понятым: я не собираюсь включать Гевару в число предтеч остранения. Заключительный вывод речи дунайского крестьянина — “империя есть не что иное, как кража”, — представлен нам как самоочевидный: он не возникает на фоне какого-то предшествующего непонимания и замутненности. Но текст Гевары наложил неизгладимую печать на последующее развитие остранения как литературного приема. С этого момента дикарь, крестьянин и животное — как по отдельности, так и в разных сочетаниях между собой — стали использоваться в качестве персонажей, позволяющих выразить дистанцированный, остраненный, критический взгляд на общество.

Остановлюсь на некоторых примерах — и начну со знаменитого текста Монтеня. Монтень наверняка знал геваровского “Марка Аврелия”: это была

одна из любимых книг его отца[27]. В опыте “О каннибалах” Монтень с недоверчивым изумлением пересказывает дошедшие до него сообщения путешественников о жизни бразильских туземцев, чье мирное и невинное существование, казалось, воскрешало древние мифы о золотом веке. Но в конце очерка автор внезапно переносит читателя в Европу. Монтень говорит о трех бразильских туземцах, которых привезли во Францию. Отвечая на вопрос о том, что более всего поразило их во Франции, туземцы эти упомянули две вещи. Во-первых, им было удивительно, что такое множество больших бородатых людей (имелись в виду швейцарские стражники) подчиняется ребенку (имелся в виду французский король) вместо того, чтобы избрать себе вождя из своей собственной среды. Во-вторых же (“у них есть та особенность в языке, что они называют людей “половинками” друг друга”, — поясняет Монтень),

они заметили, что между нами есть люди, обладающие в изобилии всем тем, чего только можно пожелать, в то время как их “половинки”, истощенные голодом и нуждой, выпрашивают милостыню у их дверей; и они находили странным, как это столь нуждающиеся “половинки” могут терпеть такую несправедливость, — почему они не хватают тех других за горло и не поджигают их дома[28].

Бразильские туземцы, неспособные воспринимать очевидное, смогли благодаря этому узреть нечто такое, что обычно скрыто от нас силою привычек и условностей. Монтеня восхитило это неумение относиться к реальности как к чему-то само собой разумеющемуся. Ведь он и сам был готов неустанно вопрошать себя обо всем на свете, начиная от оснований жизни в обществе и кончая мелкими подробностями повседневного существования. Удивление бразильских туземцев показывало, до какой степени европейское общество с его политическим и экономическим неравенством далеко отстоит от того, что сам Монтень называл “первозданной непосредственностью” (*naifveté originelle*)[29]. *Naïf, nativus*: любовь Монтеня к этому слову и соотносительное с этой любовью отвращение Монтеня ко всему искусственному ведут нас напрямик к понятию остранения. Если мы непонятливы, простодушны, если нас легко удивить, мы за счет этого получаем шанс увидеть нечто более важное, ухватить нечто более глубокое, более близкое к природе.

3. Французские моралисты XVII века переработали форму очерка, унаследованную ими от Монтеня: очерк превратился в серию афоризмов или отдельных самостоятельных фрагментов. В одном из таких фрагментов, который был напечатан в 1689 году в составе “Характеров” Лабрюйера, сполна проявился подрывной потенциал остранения:

Порою на полях мы видим каких-то диких животных мужского и женского пола: грязные, землисто-бледные, спаленные солнцем, они склоняются к земле, копая и перекапывая ее с несокрушимым упорством; они наделены, однако, членораздельной речью и, выпрямляясь, являют нашим глазам человеческий облик; это и в самом деле люди. На ночь они прячутся в логова, где утоляют

голод ржаным хлебом, водой и кореньями. Они избавляют других людей от необходимости пахать, сеять и снимать урожай и заслуживают этим право не остаться без хлеба, который посеяли[30].

Текст поразительный — как по содержанию, столь непохожему на обычное присоединение Лабрюйера к господствующей идеологии, так и по построению. Первоначальное непонимание (“какие-то дикие животные”) сменяется противительным наблюдением, окрашенным растерянностью (“они наделены, однако, членораздельной речью”). И затем наступает внезапное узнавание, подобное тому, которое ощущает человек, разгадавший загадку: “выпрямляясь, являют нашим глазам человеческий облик; это и в самом деле (en effet) люди”.

Слова “и в самом деле” готовят следующее непосредственно за этой фразой описание повадок крестьян (“На ночь они прячутся в логова” и т. д.), которое переходит в ироническое наблюдение (“и заслуживают этим право не остаться без хлеба, который посеяли”). Казалось бы, этот последний вывод содержит некую проповедь социального и морального равенства; но такой призыв к равенству, в свете всего, что было описано прямо перед этим, имплицитно разоблачается как чистое лицемерие. “Они” заслуживают только выживания: ничего сверх этого. И автор ни разу не называет “их” по имени.

В примерах, которые я разбирал ранее, сравнение с животными применялось к верхушке социальной лестницы. В данном случае такое же сравнение обращено к низшим ее ступеням; но смысл этого сравнения столь же уничижительный, как и в предыдущих случаях. Читатель мог бы ждать прямого утверждения, вроде того, что “крестьяне живут как животные” или что “крестьяне живут в нечеловеческих условиях”. Вместо этого Лабрюйер ставит нас перед чередой препятствий: первоначальное непонимание, неназываемый предмет описания, заключительная ирония. Читателя заставляют сделать мыслительное усилие, превращающее имплицитный вывод в своеобразную награду. Тем самым и художественный, и риторический эффект усиливается многократно.

4. В 1765 году Вольтер напечатал под легко опознаваемым псевдонимом (“аббат Базен”) небольшую книжку “Философия истории”. Среди ее глав была и глава “О дикарях” (“Des sauvages”), открывавшаяся длинным риторическим вопрошанием:

Кого вы понимаете под “дикарями”? Каких-то грубых мужланов, обитающих в хижинах вместе со своими самками и несколькими животными; существ, которые в любое время года терпят на своей шкуре климатические излишества; которые знают лишь землю, дающую им пропитание, и базар, где они иногда продают свою снедь, чтобы купить

взамен какие-нибудь грубые одежды; которые говорят на наречии, неведомом в городах; которые имеют в голове мало мыслей и потому изъясняются немногими выражениями; которые по неизвестной им самим причине подчиняются какому-то грамотею, которому они каждый год отдают половину всего заработанного ими в поте лица; которые по определенным дням зачем-то собираются в каком-то амбаре и участвуют в обрядах, значение которых им неизвестно, причем слушают непонятные речи какого-то человека, одетого иначе, чем они; которые иногда покидают свою хижину, заслышав барабанную дробь, и тогда идут в далекие земли, чтобы там гибнуть и убивать себе подобных за одну четверть той суммы, которую они могли бы заработать своим обычным трудом у себя дома?

Этот замечательный пассаж был, разумеется, вдохновлен фрагментом из Лабрюйера, который я разбираю выше. В обоих случаях перед нами перифраза, шаг за шагом постепенно открывающая неожиданные в своей странности очертания давно знакомого объекта и этим заставляющая читателя совершить познавательное усилие. Но между двумя текстами есть и различие. Лабрюйер не дает описываемому объекту никакого наименования; Вольтер же делает гениальный ход: он сначала дает объекту неверное имя, но постепенно выясняется, что это неверное имя и является самым верным.

Вот как Вольтер отвечает на собственный риторический вопрос:

Таких дикарей хватает по всей Европе. Притом надо признать, что канадские племена и кафры — те, кого нам угодно называть дикарями, — бесконечно превосходят наших собственных дикарей. Гурон, алгонкин, иллинойс, кафр, готтентот умеют сами изготавливать все то, в чем нуждаются, а наши мужланы не владеют подобным искусством. Племена Америки и Африки свободны, а нашим дикарям неведомо само понятие о свободе.

Так называемые американские дикари <...> знают, что такое честь, а наши европейские дикари никогда не слышали о чести. У американских дикарей есть отечество, они его любят, они его защищают; они заключают между собой договоры; они отважно сражаются и зачастую изъясняются с героической энергией[31].

Иезуиты называли сельские местности Европы — театр их миссионерских действий — “здесьними Индиями”, “Indias de por aca”[32]. Открытость иезуитов по отношению к неевропейским культурам также известна. Вольтер получил образование в иезуитском коллеже; и, когда Вольтер ставит знак равенства между настоящими дикарями и дикарями, обитающими на нашем континенте, он воспроизводит, доводя ее до парадокса, позицию своих учителей[33]. На жизнь крестьян Европы он смотрит с огромного расстояния,

подобно одному из персонажей своей повести “Микромегас” — жителю Сириуса. Его преднамеренно непонимающий взор превращает налоги, войны и церковные службы в ряд бессмысленных жестов, лишенных логики и легитимности.

5. В той главе из “Теории прозы”, которая посвящена “строению рассказа и романа”, Шкловский вернулся к вопросу об “остранении” и высказал предположение, что “традиция этого толстовского приема идет из французской литературы, может быть, от “Гурона, по прозвищу наивный” Вольтера или от описания французского двора, сделанного дикарем у Шатобриана”[34]. Тексты, цитированные мною выше по ходу моего отступления, принадлежат к более протяженной традиции, причем известно, что Толстой относился к этой традиции с глубоким восхищением[35]. Особенно близко стоит к прозе Толстого вольтеровский пассаж из главы “О дикарях”, входившей в “Философию истории”, которую Вольтер первоначально посвятил Екатерине Второй, а затем републиковал в качестве предисловия (“Discours préliminaire”) к “Опыту о нравах”[36]. Когда Толстой устами Холстомера разоблачает “животные” повадки людей, он словно вторит вольтеровскому разоблачению крестьян как истинных дикарей. Суммарная ссылка Шкловского на французскую литературу как на предшествование толстовского “остранения” должна быть конкретизирована: речь идет о “литературе французского Просвещения”, и в первую очередь о Вольтере[37]. Главное же здесь в том, что чисто формалистический взгляд не позволяет уловить, чему именно Толстой научился у Вольтера. А научился он применять остранение в качестве средства делегитимации, работающего на любом уровне — политическом, социальном, религиозном. “По определенным дням зачем-то собираются в каком-то амбаре и участвуют в обрядах, значение которых им неизвестно, причем слушают непонятные речи какого-то человека, одетого иначе, чем они”, — писал Вольтер. Толстой подхватил и развил этот пассаж в “Воскресении”, в сцене богослужения — сцене, послужившей синоду доказательством толстовского богохульства и основанием для предания Толстого анафеме:

Богослужение состояло в том, что священник, одевшись в особенную, странную и очень неудобную парчовую одежду, вырезывал и раскладывал кусочки хлеба на блюде и потом клал их в чашу с вином, произнося при этом различные имена и молитвы[38].

Толстой рано впитал в себя просветительскую традицию, и этот просветительский субстрат во многом обусловил то, каким именно образом Толстой впоследствии воспринял Марка Аврелия. Этим двойным влиянием объясняется тот факт, что Толстой никогда не использовал остранение как чисто литературный прием. Для него это был способ, говоря словами Марка Аврелия, “метить прямо в вещи и проходить их насквозь, чтобы усмотреть, что они такое”; ради этого и требовалось “обнажать и разглядывать их невзрачность и устранять предания, в какие они рядятся”. И для Марка

Аврелия, и для Толстого “пройти насквозь” значило освободиться от ложных идей и представлений; в конечном счете, это значило смириться с бренностью и смертью. Одна из дочерей Толстого вспоминала эпизод, который многое объясняет. Однажды она призналась старой крестьянке, помогавшей ей по дому, что у нее плохое настроение. “А вы бы почитали Марка Аврелия, — отвечала крестьянка, — вот и вся бы ваша печаль прошла”. — “Какого Марка Аврелия, почему Марка Аврелия?” — спросила Александра Львовна. “Да так, — отвечала крестьянка, — книжка такая есть, мне граф дал. Там и говорится, что все мы помирать будем. А коли смерть вспомнишь, так и полегчает. Я всегда, как горе какое на душе: эй, ребята! Читай Марка Аврелия!.. Послушаешь, и все горе пройдет”[39].

Толстому эта история понравилась чрезвычайно. Для него она, конечно же, подтверждала его коренное убеждение, что крестьяне, будучи далеки от всей искусственности современного общества, ближе стоят к правде. На аналогичных убеждениях основывалось и отношение Монтеня (еще одного автора, вызывавшего у Толстого глубокое восхищение) к бразильским туземцам. В толстовском народолюбии не было никакого патернализма: на его взгляд, старая крестьянка была вполне способна понять Марка Аврелия. Вероятно, в этом он был прав — прав еще и в силу того, что некоторые размышления Марка Аврелия вырастали из такого жанра народной словесности, как загадка.

III

1. На этом, казалось бы, круг замыкается. Но на самом деле реконструкция, предложенная выше, пока что неполна. Как я уже сказал, у Шкловского в главе об “искусстве как приеме” не упоминается творчество Пруста. Между тем в “Поисках утраченного времени” важную, если вообще не ключевую, роль играет остранение. У Пруста остранение становится предметом прямого анализа, хотя и понимается оно Прустом иначе, чем Шкловским, и выступает под иным именем.

Во второй части цикла — “Под сенью девушек в цвету” — одним из главных персонажей является бабушка рассказчика; рассказчик ее очень любит. Как наверняка помнит всякий, кто читал Пруста, у бабушки есть любимая книга — письма госпожи де Севинье:

Но бабушка <...> научила меня любить ее подлинные красоты <...>. Они должны были вскоре тем сильнее поразить меня, что г-жа де Севинье является великой художницей, принадлежащей к той же семье, что и живописец, которого мне предстояло встретить в Бальбеке и который оказал такое глубокое влияние на мою манеру видеть вещи, — Эльстир. В Бальбеке я отдал себе отчет в том, что она показывает нам вещи тем же самым методом, в порядке наших восприятий, не объясняя нам их предварительно путем причинной связи. Но уже и сейчас, в этом ваго не, перечитывая письмо, где появляется лунный свет: “Я не могу

противостоять искушению, надеваю все свои чепцы и шлемы, вовсе не необходимые, выхожу на бульвар, где воздух так же хорош, как и в моей комнате, вижу тысячи химер, белых и черных монахов, несколько серых и белых монахинь, тут и там разбросанное белье, покойников в саванах, прислоненных к самым деревьям, и т.д.”, — я был в восхищении от того, что несколько позднее назвал бы (разве не рисует она пейзажи тем же методом, каким он изображает характеры?) элементами Достоевского в “Письмах г-жи де Севинье”[40].

Госпожа де Севинье, Эльстир, Достоевский — что общего между всеми ними? Этот вопрос всплывает, имплицитно или эксплицитно, в четырех разных местах эпопеи Пруста, которые, если я не ошибаюсь, никогда не рассматривались как единый ряд[41]. В первом из этих четырех фрагментов, цитированном выше, рассказчик ставит в заслугу госпоже де Севинье то, что она “показывает нам вещи в порядке наших восприятий, не объясняя нам их предварительно путем причинной связи”. Тут сразу вспоминается данная Шкловским (через несколько лет после появления романа “В сторону Свана”) дефиниция толстовского остранения: Толстой описывает вещь как в первый раз виденную[42]. Но более пристальный анализ выявляет и различие между остранением у Пруста и остранением у Толстого.

Как я пытался показать выше, интеллектуальная традиция, преломившаяся в прозе Толстого, может быть в логическом пределе сведена к поиску истинного причинного начала как противоядия от ложных представлений. Это тот самый поиск, который мы в чистой форме видели у Марка Аврелия. Описание крестьян как животных или дикарей (то, чем занимались соответственно Лабрюйер и Вольтер) — процедура, достаточно по сути близкая к описанию вкушаемых яств как “труса рыбы, птицы или свиньи” (то, чем занимался Марк Аврелий). В рамках этой традиции остранение служит средством прорвать привычную наружность явлений, чтобы выйти к более глубокому пониманию реальности. Но задача, которую ставит Пруст, кажется в известном смысле противоположной вышеуказанным целям. Задача Пруста — сохранить свежесть наружной оболочки явлений, защитить эту оболочку от вторжения идей, изобразить вещи, обращаясь к сфере восприятия, еще не зараженной никакими причинными объяснениями. Примером остранения по Толстому мог бы служить цитированный выше фрагмент Лабрюйера о крестьянах; примером остранения по Прусту — письмо г-жи де Севинье о лунном свете, написанное всего за несколько лет до лабрюйеровского фрагмента. В обоих случаях перед нами попытка изобразить вещи как увиденные впервые. Но две эти попытки ведут к весьма различным результатам: в первом случае — к моральной и социальной критике, во втором — к импрессионистической непосредственности.

Явным свидетельством в пользу такого вывода может служить второй из четырех фрагментов прустовской эпопеи, которые я хочу здесь рассмотреть. Это пассаж, где Пруст подробно описывает полотно Эльстира. Образ Эльстира

обычно воспринимают как образ идеального художника, в котором смешаны черты нескольких разных живописцев — импрессионистов или близких к импрессионизму: в первую очередь Мане, затем, возможно, Моне или даже Дега[43]. Но в этом фрагменте Пруст имплицитно проясняет параллель с г-жой де Севинье, намеченную в предыдущем пассаже:

И вот попытки Эльстира изображать вещи не такими, какими они являются с точки зрения нашего знания, но в согласии с теми оптическими иллюзиями, из которых складывается наше первоначальное зрительное восприятие, привели его к разработке некоторых законов перспективы, еще более поразительных в то время, ибо искусство первое их обнаружило. Река, круто меняющая направление, бухта, окруженная скалами, которые в одном месте как будто смыкаются, казались озером среди равнины или гор, наглухо закрытым со всех сторон. На картине, изображавшей Бальбек в знойный летний день, залив, врезающийся в берег, был точно заключен в стены из розового гранита, он не был морем, которое начиналось дальше. О том, что все это — единый океан, напоминали только чайки, кружившие как будто над глыбами камня, на самом же деле дышавшие водной влагой[44].

Разумеется, здесь перед нами эксперимент, вписывающийся в древнюю традицию экфрасиса: в высшей степени изощренная попытка дать словесное описание несуществующих картин, так, чтобы существование этих картин казалось вероятным. Однако эти прустовские описания несуществующих картин имеют и теоретический подтекст, который был выявлен и развит много лет спустя Морисом Мерло-Понти в его очерке о Сезанне[45]. Эльстир, по словам Пруста, пытался “изображать вещи не такими, какими они являются с точки зрения нашего знания” [“telles qu’il savait qu’elles étaient”], — это замечание связано с постоянным прустовским принижением роли интеллекта, с борьбой Пруста за первенство непосредственного переживания, против предзаданных формул, затвердевших привычек, против “знания”[46].

Современная городская жизнь сопровождается колоссальным ростом нагрузок на наше чувственное восприятие. Этот феномен находится в центре экспериментов литературного и художественного авангарда на протяжении XX века[47]. Но, как неоднократно подчеркивалось, этот же феномен приводит и к оскудению наших переживаний в качественном плане. Именно этот процесс автоматизации нашего восприятия, отмеченный Шкловским, и составлял исторический контекст его концепции искусства как приема — концепции, предлагающей, казалось бы, внеисторическое определение искусства, никак не ограниченное хронологически. Так вот, за несколько лет до Шкловского, глядя на искусство с похожей, хотя и независимой от Шкловского, точки зрения, Пруст выразил убеждение, что новые художественные эксперименты призваны обеспечивать противовес предзаданным формулам изображения действительности.

Для Пруста круг этих экспериментов не ограничивался живописью. После того как читатель “Поисков утраченного времени” прочитает первые три романа и несколько сотен страниц четвертого, он получает от Пруста разъяснение странного высказывания об “элементах Достоевского в “Письмах г-жи де Севинье”“ “Госпожа де Севинье, как и Эльстир, как и Достоевский, — объясняет рассказчик Альбертине, — вместо того, чтобы представлять нам вещи в логическом порядке, то есть начиная с причины, сперва показывает следствие, создает ошеломляющее нас неверное представление. Так Достоевский показывает своих персонажей. Их действия не менее обманчивы, чем эффекты Эльстира, у которого море как будто бы в небе”[48].

Так показывает своих персонажей, конечно же, и сам Пруст. Немедленно вспоминается одна из самых замечательных фигур, сотворенных Прустом, — барон де Шарлюс. На очень долгое время автор обрекает читателя просто следить за непонятными поступками и словами барона, не давая читателю никаких подсказок (и уж тем более — причинных объяснений), которые помогли бы истолковать поведение персонажа. Но в каком-то смысле лишен таких подсказок и сам повествователь: он наравне с нами пытается разгадать г-на де Шарлюса — человека загадочного, как и все люди, — разгадать, опираясь на то, что он знает о бароне (и помня о том, чего он не знает). Часто подчеркивалось, что тот, кто говорит в “Поисках утраченного времени” от первого лица, — это и Марсель Пруст, и не Марсель Пруст[49]. Иногда на тождество между автором и повествователем нам указывается вроде бы открыто, как в случае двукратного упоминания об “элементах Достоевского в письмах г-жи де Севинье”: в первый раз о Достоевском и Севинье говорит нейтральный голос рассказчика, а во второй раз об этом же говорит “я” в диалоге с Альбертиной. Но подобное тождество обманчиво. Выводя себя на сцену в качестве персонажа своего романа, Пруст дает нам понять, что, в отличие от всеведущего Бога, с которым вполне могло сравнить себя большинство романистов XIX века, он, Пруст, находится в неведении относительно скрытых побуждений, движущих поступками остальных персонажей, и в этом смысле он, автор, пребывает в том же положении, что и мы, его читатели. Здесь и пролегает главное различие между остранением XIX века, остранением по-толстовски, — и остранением XX века, остранением по-прустовски. Прустовское решение предполагает неоднозначные отношения между автором и повествователем; оно может рассматриваться как структурное развитие авторской стратегии, принятой Достоевским в “Бесах”. В “Бесах” историю рассказывает бесцветный повествователь, который не в состоянии до конца понять смысл происходящего. По сути, имеется сильное сходство между тем, как Достоевский показывает Ставрогина, и тем, как Пруст показывает Шарлюса: и в том, и в другом случае нам постепенно предъявляется ряд разрозненных и противоречащих друг другу фрагментов, составляющих головоломку или загадку.

2. Но в чем же интерес всего этого для историков, для исследователей, имеющих дело с архивными документами, нотариальными актами и прочими подобными объектами? Зачем историкам тратить время на размышления об

остранении и других похожих понятиях, разработанных теоретиками литературы?

К ответу на эти вопросы нас может приблизить четвертая цитата из Пруста. Она взята из “Обретенного времени” — заключительного романа всего цикла. Рассказчик беседует о Робере де Сен-Лу, своем друге, который недавно погиб в Великой войне, — беседует с его вдовой Жильбертой.

Есть еще одна сторона войны, которую он, как мне кажется, начал было замечать, — продолжал я, — война имеет человеческую природу, войну проживают, как проживают любовь и ненависть, ее можно рассказать, как роман, и, стало быть, повторяй сколько угодно, что стратегия есть наука, это ни на йоту не приблизит нас к пониманию войны, ибо война по сути своей не стратегична. Враг понимает в наших планах не больше, чем мы догадываемся, какие цели преследует любимая нами женщина, а возможно, мы и сами не знаем этих планов. Разве немцы, проводя ту наступательную операцию в марте 1918-го, преследовали цель захватить Амьен? Нам об этом ничего не известно. А возможно, они и сами ничего об этом не знали, и их замыслы предопределил сам факт продвижения войск на запад, к Амьену. Если даже предположить, что война по своей природе научна, то изображать ее следовало бы так же, как Эльстир изображал море, — в обратном порядке, то есть начиная с иллюзий и верований, которые затем постепенно опровергаются, — как Достоевский стал бы рассказывать чью-нибудь жизнь[50].

Опять перед нами связка Эльстира с Достоевским (а также, имплицитно, и с госпожой де Севинье, поскольку в ней, по мнению Пруста, как мы помним, наличествуют именно эти “элементы Достоевского”). Но на этот раз Пруст принимает в расчет и человеческие намерения, добавляя тем самым новое измерение к обычному своему противопоставлению непосредственных впечатлений и причинности. Переведя фокус внимания с романов и живописных полотен на способы анализировать крупное историческое событие, Пруст обнажает перед нами эпистемологические следствия наблюдений, рассмотренных выше.

Легко вообразить себе, с каким одобрением встретил бы автор “Войны и мира” столь сильно выраженное Прустом отрицание военной стратегии, воплощающей, по Прусту, абсурдную идею, что человеческое существование предсказуемо; что с такими вещами, как война, любовь, ненависть, искусство, можно управиться на основании готовых инструкций; что познавать — значит не прислушиваться к реальности, а накладывать на реальность заранее припасенные схемы. В Прусте есть “элементы Толстого”, и эти черты могут быть выражены словом, которое так любит бабушка рассказчика, — словом *naturel*, “естественность”: это слово имеет и моральный, и в то же время эстетический подтекст. Но есть в Прусте и “элементы Достоевского”: они

связаны, во-первых, со способом показа персонажей через ряд частичных проекций и постепенных поправок, а во-вторых, с настойчивым интересом к преступлению[51].

Прояснение этого последнего пункта увело бы меня далеко. Я предпочитаю коснуться другого вопроса, более близкого к моей профессии. Мне кажется, что остранение представляет собой эффективное средство противодействия тому риску, которому подвержены все мы: риску принять реальность (включая сюда и нас самих) за нечто самоочевидное, само собой разумеющееся. Антипозитивистический смысл этого замечания не требует комментариев. Однако, подчеркивая познавательный потенциал остранения, я хотел бы тем самым выступить с максимально возможной ясностью и против еще одной опасности — против модных теорий, стремящихся размыть границы между историей и вымыслом до полной неразличимости. Такое смешение отверг бы и сам Пруст. Когда Пруст говорил, что войну можно рассказывать как роман, он совсем не имел в виду исторические романы; наоборот, он хотел сказать, что как историки, так и романисты (а также и живописцы) имеют некую общую цель и эта цель — познание. Эту позицию я полностью разделяю. Чтобы описать историографический проект, с которым я себя отождествляю, я бы использовал, с маленьким изменением, одну фразу Пруста, взятую из цитаты, приведенной выше: “Если даже предположить, что история по своей природе научна, то изображать ее следовало бы так же, как Эльстир изображал море, — в обратном порядке”.

Carlo Ginzburg. *Straniamento: Preistoria di un procedimento letterario* // Ginzburg C., *Occhiacci di legno: Nove riflessioni sulla distanza*. Milano: Feltrinelli, 1998. © G. Feltrinelli Editore Milano. Вставки в прямых скобках принадлежат переводчику.

* Результаты этого исследования легли в основу лекций, читавшихся мною в Хельсинки, в Венеции (на коллоквиуме памяти Манфредо Тафури), в Пизе, в Маастрихте и в Санта-Монике (в Центре им. Гетти). Благодарю Перри Андерсона, Яна Бреммера и Франческо Орландо за их соображения; Джона Эллиотта — за то, что он указал мне на текст Гевары; Пьера Чезаре Бори — за его помощь; и участников семинара, который я вел в 1995 году в Центре им. Гетти в качестве приглашенного исследователя, — за их критические замечания. — К.Г.

1) [Шкловский В. Гамбургский счет: Статьи — воспоминания — эссе (1914—1933). М., 1990. С. 146.] Цит. по: Steiner P. *Russian Formalism: A Metapoetics*. Ithaca, N. Y., 1984. P. 45.

2) В предисловии к антологии текстов русских формалистов, составленной Ц. Тодоровым (*Théorie de la littérature*. Paris, 1965; итал. изд.: *I formalisti russi*).

Torino, 1968), Якобсон отмахнулся от идей Шкловского об остранении, назвав их “чепухой” [“insulsaggini”](р. 8). Другая полемическая аллюзия, имеющаяся в этой статье Якобсона, была прояснена В. Страдой (см.: *Strumenti critici*. 1966. № 1. P. 100).

3) [Шкловский В. О теории прозы. М., 1929. С. 11—13]; S`klovskij V. Una teoria della prosa / Trad. di M. Olsoufieva. Bari, 1966. P. 15—17.

4) [Там же. С. 14—15]; Ibid. P. 18—19.

5) [Там же. С. 18—19]; Ibid. P. 25—26.

6) [Там же. С. 13]; Ibid. P. 17.

7) См.: Orlando F. *Illuminismo e retorica freudiana*. Torino, 1982. P. 163. (Первое издание этой книги вышло под заглавием: *Illuminismo barocco e retorica freudiana*. Torino, 1979.)

8) В этой части моего очерка я опирался на статьи Пьера Адо о Марке Аврелии (Hadot P. *Exercices spirituels et la philosophie antique*. Paris, 1987; итал. пер.: Hadot P. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Torino, 1988. P. 119—154).

9) Hadot P. *Op. cit.* P. 135—154.

10) Marco Aurelio. *A se stesso* / A cura di E.V. Maltese. Milano, 1993. [Рус. цитаты приводятся в пер. А.К. Гаврилова по изд.: Марк Аврелий Антонин. *Размышления* / Изд. подготовили А.И. Доватур, А.К. Гаврилов, Я. Унт. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1993.]

11) См.: Tolstoj L. *Für alle Tage* / Hrsg. von E.H. Schmitt, A. Skarvan. Dresden, 1906—1907.

12) Aarne A. *Vergleichende Rätsel Forschungen*. Helsinki, 1918—1920. О загадках в латинской культуре см.: Weissbach F. *Rätsel* // Pauly-Wissowa. *Real-Enzyklopädie* (особенно col. 116—122). См. также: Jolles A. *Einfache Formen*. Halle, 1930; фр. пер.: Jolles A. *Formes simples*. Paris, 1972. P. 103—119. См. также богатую глубокими соображениями работу: Levi della Torre S. *Ermeneutica Vinciana* // *Achademia Leonardi da Vinci*. 1995. № 6. P. 228—231.

13) См. замечания Жан-Пьера де Жоли в предисловии к его изданию, впервые использовавшему обнаруженную Винкельманом рукопись ms. Vat. 1950 (*Pensées de l'empereur Marc-Aurèle-Antonin ou leçon de vertu que ce Prince philosophe se faisoit a lui-même, nouvelle traduction du grec <...>*. Paris, 1770. P. XIX).

14) *Marci Antonii Imperatoris, de se ipso et ad ipsum libri XII*, Guil. Xylander Augustanus graece et latine primus edidit, nunc vero <...> notas emendationes adjecit Mericus Casaubonus. Londini, 1643, prolegomena.

15) Bayle P. *Dictionnaire historique et critique* <3me éd.>. Rotterdam, 1720. T. II. P. 1339—1340. Бейль подверг резкой критике выдержанный в скептическом духе ответ Гевары на критические замечания, с которыми в адрес Гевары выступил испанский антиквар Педро де Руа: об эпистолярной полемике Руа и Гевары см.: *Biblioteca de autores espacoles*. T. XIII. Madrid, 1872. P. 229—250, а также статью “Ruа, Pierre” в: Bayle P. *Op. cit.* Еще раньше, в 1548 г., книга

Гевары была квалифицирована как “чистый вымысел” итальянцем Фаусто да Лонджано: см. Vaganay H. Antonio de Guevara et son oeuvre dans la littérature italienne // *La Bibliofilia*. 1915—1916. Vol. XVII. P. 339. Молчание, которым встретили книгу Гевары гуманисты-эразмианцы, было истолковано М. Батайоном как знак осуждения: Bataillon M. Erasmo y Espasa. Mexico; Buenos Aires, 1950. Т. II. P. 222.

16) Guevara A. de. Il terzo libro di Marco Aurelio con l'Horologio de' Principi. Venetia, 1571. Col. 6v—7v.

17) См.: Guevara A. de. El Villano del Danubio y otros fragmentos / Introd. de A. Castro. Princeton, 1945. P. XV. См., однако, убедительную критику, которой интерпретацию Америко Кастро подверг Лео Шпицер: Spitzer L. Sobre las ideas de Américo Castro a propósito de “El Villano del Danubio” de Antonio de Guevara. Bogotá, 1950. Творчество Гевары не упоминается в важной книге: Gliozzi G. Adamo e il nuovo mondo. Firenze, 1977.

18) Guevara A. de. Il terzo libro di Marco Aurelio. Col. 9r.

19) Guevara A. de. Il terzo libro di Marco Aurelio. Col. 6r.

20) См. об этом у А. Кастро в предисловии к: Guevara A. de. l Villano del Danubio y otros fragmentos. P. XXIII.

21) См.: El dialogo de Salomon e Marcolpho (Venezia, 1502) // Croce G. C. Le sottilissime astuzie di Bertoldo. Le piacevoli e ridicolose semplicita di Bertoldino / A cura di P. Camporesi. Torino, 1978. P. 208. [Соломон и Маркольф / Пер. с лат. Н. Горелова // Парламент дураков. СПб., 2005. С. 31—32.]

22) См.: Salomon et Marcolphus / Hrsg. von W. Benary. Heidelberg, 1914. S. 1—2. По поводу путаницы между словами *riccio* “ёж” и *porcospino* “1) дикобраз; 2) ёж(ик)” см. соответствующие словарные статьи в: Battaglia S. Grande dizionario della lingua italiana, с цитатами из Винченцо Мария ди Санта Катерина, а также из Лаццаро Спалланцани. Аналогичная путаница может отмечаться также и в других европейских языках.

23) “Et hic fortasse est quem fabulose popularium narrations Marcolfum vocant, de quo dicitur quod Salomonis solvebat aenigmata et ei respondebat, aequipollenter et iterum solvenda proponens” (Croce G. Le sottilissime astuzie di Bertoldo. P. 169). О средневековых предшествах этой диалоговой схемы см. также: *The Poetical Dialogues of Solomon and Saturn* / Ed. by R. J. Menner. N. Y., 1941.

24) См.: Croce G. Le sottilissime astuzie di Bertoldo. P. 10. Об отголосках “Дунайского крестьянина” в “Бертольдо” см.: Camporesi P. *Mostruosita e sapienza del villano* // *Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento* / A cura di M. Pegrari. P. 193—214, особенно p. 193—197.

25) См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965 (итал. пер.: Bachtin M. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*. Torino, 1979).

26) Ср. цитату из Августина (“О граде Божиим”, кн. IV, гл. 4), которую приводит Фома Аквинский (*De regimine principum*. Parmae, 1578. Lib. II, cap. V, col. 112r—112v): “Итак, при отсутствии справедливости, что такое

государства, как не большие разбойнические шайки? <...> Прекрасно и верно отвечал Александру Великому один пойманный пират. Когда царь спросил его, какое право имеет он грабить на море, тот дерзко отвечал: “Такое же, какое ты повсеместно, но так как я делаю это на небольшом судне, меня называют разбойником, а поелику ты располагаешь огромным флотом, тебя величают императором” [Бл. Августин. О граде Божиим. М., 1994 (репринт киевского издания 1905—1910 гг.). Т. 1. С. 183—184].

27) См.: Montaigne M. de. *Essais* / Ed. A. Thibaudet. Paris, 1950. P. 379 (II, II, “De l’yvrongnerie”) [Монтень М. *Опыты*. 2-е изд. Кн. 1 и 2. М., 1979. С. 303]. Однако о “Письмах” Гевары сам Монтень отзывался отрицательно (см. “Опыты”, кн. 1, гл. XLVIII) [Указ. соч. С. 261].

28) Montaigne M. de. *Op. cit.* P. 253 [Монтень М. *Указ. соч.* С. 198].

29) *Ibid.* P. 244 [Там же. С. 191]. Ср. также общую постановку вопроса в предисловии Дж. Челати к итальянскому изданию “Путешествий Гулливера”: Swift J. *I viaggidi Gulliver*. Milano, 1997.

30) La Bruyère J. de. *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* // La Bruyère J. de. *Oeuvres complètes* / Ed. J. Benda. Paris, 1978. P. 333 (“De l’homme”, № 128) [Лабрюйер Ж. де. *Характеры, или Нравы нынешнего века* // Ларошфуко Ф. де. *Максимы*. Паскаль Б. *Мысли*. Лабрюйер Ж. де. *Характеры*. М., 1974. С. 399. Пер. Ю. Корнеева и Э. Линецкой]. Этот фрагмент был переведен и кратко откомментирован в: Volpe G. della. *Rousseau e Marx*. Roma, 1962. P. 163—164 (именно эти страницы пробудили во мне много лет назад интерес к теме, рассматриваемой в настоящей статье).

31) Voltaire. *Essai sur les mœurs* / Ed. R. Pomeau. Paris, 1963. P. 22—23.

32) См. важную статью: Prosperi A. “Otras Indias”: Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi // Prosperi A. *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze, 1980. P. 205—234; см. также: Prosperi A. *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, 1996. P. 551 sqq.

33) См.: Ginzburg C. *Le voci degli altri: L’elemento dialogico nella storiografia gesuitica* // *Ta Historika*. 1995. Vol. 12. № 22. P. 3—22 (на греч. яз.).

34) [Шкловский В. О теории прозы. С. 80]; Šklovskij V. *Una teoria della prosa*. P. 87. “Стоит надеть на человека мундир, отдалить его от семейства и ударить в барабан, чтобы сделать из него зверя”, — писал в своем дневнике молодой Толстой (цит. по: Gustafson R.F. *Leo Tolstoy Resident and Stranger*. Princeton, 1986. P. 347 [Толстой Л.Н. *Полное собрание сочинений*: В 90 т. Т. 47. М., 1937. С. 204]); в этих словах будто бы слышится отголосок слов Вольтера, процитированных выше.

35) Позднейшее свидетельство этого восхищения — написанное Толстым в 1907 г. короткое предисловие к антологии фрагментов из Лабрюйера и других французских моралистов, составленной учеником Толстого Русановым (Tolstoj L. *I Cannot Be Silent: Writings on Politics, Art and Religion* / Ed. by N. Gareth Jones. Bristol, 1989. P. 200—201 [Толстой Л.Н. *Полное собрание сочинений*: В 90 т. Т. 40. М., 1956. С. 217]; на этот текст обратил мое внимание Пьер Чезаре Бори). Толстой противопоставляет здесь моралистов (в их числе и “удивительного Монтеня, писания которого отчасти принадлежат этому же

роду” литературы) — системосозидающим мыслителям и, разумеется, отдает предпочтение первым.

36) Ср. оценку Рене Помо: “Из всего “Опыта о нравах” именно эта “Философия истории”, столь спорная с точки зрения науки даже к моменту своего создания, оказала наиболее заметное влияние на воображение читателей революционной и романтической эпохи” (Pomeau R. Introduction // Voltaire. Op. cit. P. LV).

37) В своей книге “Просвещение и фрейдовская риторика” (из которой я узнал весьма многое) Ф. Орландо (см. выше примеч. 7), в частности на с. 163, четко противопоставил просветительское ostranenie — ostraneniu в духе XIX и XX вв. (Брехт при этом расценивался как частичное исключение из правила). С точки зрения, которую я пытаюсь обосновать в настоящей статье, дело выглядит несколько иначе: с одной стороны, выявляется существенная преемственность между допросветительским ostraneniem, просветительским ostraneniem и ostraneniem у Толстого; с другой же стороны, обнаруживается существенный разрыв между ostraneniem у Толстого и ostraneniem у Пруста.

38) [Толстой Л.Н. Воскресение // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 20 т. Т. 13. М., 1964. С. 154]; Tolstoj L. Resurrezione / Trad. it. di A. Villa. Firenze, 1965. P. 177.

39) [Булгаков В. Л.Н. Толстой в последний год его жизни. М., 1957. С. 396—397]; Bulgakov V. Leone Tolstoj nell'ultimo anno della sua vita. Foligno, 1930. P. 431 (и на это место обратил мое внимание тоже Пьер Чезаре Бори).

40) Proust M. A la recherche du temps perdu / Ed. P. Clarac, A. Ferré. T. 1. Paris, 1960. P. 653—654; Idem. All'ombra delle fanciulle in fiore / Trad. it. di F. Calamandrei e N. Neri. Torino, 1978. P. 247—248 [Пруст М. Под сенью девушек в цвету / Пер. А.В. Федорова. М., 2005. С. 233]. Цитата из г-жи де Севинье приведена у Пруста в усеченном виде; на самом деле следует читать “тут и там разбросанное белье, черных людей, покойников в саванах” — и далее по тексту Пруста (см.: Madame de Sévigné. Correspondance / Ed. R. Duchêne. T. II. Paris, 1974. P. 970; письмо от 12 июня 1680 г.).

41) Тонкие наблюдения Сэмюэла Беккета (Beckett S. Proust. London, 1965 <первое изд. — 1931>. P. 85—87) остались не замечены последующими критиками; ср., например: Backés J.-L. Le Dostoïevski du narrateur / Cahiers Marcel Proust. Nouvelle série. Vol. 6. Etudes proustiennes. 1973. № 1. P. 95—107; Labat A. Proust's Mme de Sévigné / L'Esprit créateur. 1975. Vol. XV. № 1—2. P. 271—285; Pejovic M. Proust et Dostoïevski: Etude d'une thématique commune. Paris, 1987.

42) [Шкловский В. О теории прозы. С. 14]; Šklovskij V. Una teoria della prosa. P. 18. Ср. также фрагмент из “Войны и мира” (описание того, как князь Несвицкий входит на поле боя), анализируемый в: Gustafson R. Op. cit. P. 248.

43) См.: Monnin-Hornung J. Proust et la peinture. Genève; Lille, 1951. P. 72—101.

44) Proust M. A la recherche... T. 1. P. 838—839; Idem. All'ombra... P. 442 [Пруст М. Под сенью... С. 426, с изменением].

45) См.: Merleau-Ponty M. *Sens et non-sens*. Paris, 1948. P. 27—44 (“Le doute de Сызанне”), особенно p. 30: “Мы живем в среде, созданной людьми, в окружении разнообразных вещей, в домах, на улицах, в городах, и большую часть времени мы видим все эти объекты лишь преломленными через человеческие действия, точками приложения которых они могут выступать. Мы привыкаем думать, что все это не может не существовать; что все это нерушимо. Живопись Сезанна приостанавливает эти привычки и обнажает тот фон совершенно внечеловеческой природы, на котором размещает свою жизнь человек. Потому эти персонажи и выглядят так странно; они словно увидены не человеком, а особью какого-то другого вида”. Пруст в этом очерке не упоминается.

46) См. великолепный очерк Ф. Орландо, опубликованный в качестве предисловия к итальянскому изданию сборника статей Пруста: Orlando F. Proust, Sainte-Beuve, e la ricerca in direzione sbagliata // Proust M. *Contre Sainte-Beuve*. Torino, 1974.

47) См. блестящий анализ Ф. Моретти: Moretti F. *Opere mondo: Saggio sulla forma epica dal “Faust” a “Cent’anni di solitudine”*. Torino, 1994.

48) Proust M. *A la recherche...* Т. III. P. 378; Idem. *La prigioniera* / Trad. it. di P. Serini. Torino, 1970. P. 371 [Пруст М. *Пленница* / Пер. Н. Любимова. М., 1990. С. 362, с изменениями].

49) См.: Spitzer L. *Sullo stile di Proust* // Spitzer L. *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese*. Torino, 1959. P. 309 sqq.; Rogers B.G. *Proust’s Narrative Techniques*. Genève, 1965. P. 160 sqq.

50) Proust M. *A la recherche...* Т. III. P. 982—983; Idem. *Il tempo ritrovato*. Torino, 1978. P. 295; [Пруст М. *Обретенное время* / Пер. А.Н. Смирновой. СПб., 2006. С. 380—381, с многочисленными изменениями].

51) Ср. соответствующее место в “Пленнице”: Proust M. *A la recherche...* Т. III. P. 379 [Пруст М. *Пленница*. С. 362—363], а также статью Пруста “Сыновние чувства матереубийцы”, появившуюся в “Le Figaro” от 1 февраля 1907 года (я знаком с этой статьей по изданию: Proust M. *Scritti mondani e letterari* / A cura di M. Bongiovanni Bertini. Torino, 1984. P. 205—214). Полускрытое самоотождествление Пруста с молодым Анри де Бларанбергом, убившим собственную мать, становится особенно явным в заключительной части статьи (p. 694); эта часть не была пропущена в печать редакцией “Le Figaro”. В предшествующем пассаже Пруст упоминает о своем собственном чувстве вины за страдания, которые он причинил своей матери. Возможно, однако, что на более глубоком уровне его установка была более амбивалентной и более близкой к тем садическим наклонностям, проекцию которых мы обнаруживаем в достопамятном “монжувенском” эпизоде. Показательно, что этот последний эпизод завершается у Пруста фразой, имеющей явно автобиографическое звучание и вступающей в переключку с вышеупомянутым пассажем из “Сыновних чувств матереубийцы”: “Cette indifférence aux souffrances qu’on cause et qui, quelques autres noms qu’on lui donne, est la forme terrible et permanente de la cruauté” (Proust M. *A la recherche...* Т. I. P. 165) [“То равнодушие к причиняемым нами страданиям, которое является, как бы мы еще ни называли его, самой распространенной и самой страшной формой

жестокости” (Пруст М. В сторону Свана / Пер. А.А. Франковского. Л., 1992. С. 180, с изменениями)].

Текст 2. К. Гирц, «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры

Перевод Е. М. Лазаревой

Geertz C. Thick descriptions toward an interpretive theory of culture // Geertz C. The interpretation of culture. -N.Y.t Bane book., 1973. — Ch. 1. — P. 3–30.

I

В книге «Философия в новом ключе» Сузанн Лэнгер (Langer S. Philosophy in a new key.) пишет о том, что некоторые идеи с удивительной быстротой распространяются в интеллектуальной среде. Они одновременно решают столько фундаментальных проблем, что создается впечатление, будто они могут решить все проблемы, сделать понятными все непроясненные вопросы. Их все сразу подхватывают, видя в них ключ к новой абсолютной науке, концептуальный центр, вокруг которого можно построить всеобъемлющую систему анализа. Неожиданная мода на такую *grande idee*, вытесняющая на время все другие идеи, рождается, пишет она, благодаря тому, что «активно работающие и восприимчивые к новому умы сразу начинают ее изучать. Мы пытаемся примерить ее ко всему, в связи со всем, экспериментируем со всеми возможными приложениями её непосредственного значения, со всеми следующими из нее обобщениями и со всеми оттенками ее смысла».

Однако как только мы уже освоились с новой идеей и она вошла в обиход расхожих теоретических концепций, наши ожидания уравниваются ее реальным практическим значением, и наступает конец ее чрезмерной популярности. Всегда остается несколько энтузиастов, по-прежнему видящих в ней ключ ко всем тайнам вселенной, но более спокойные мыслители привязывают ее уже лишь к тому комплексу проблем, решению которых эта идея действительно может способствовать. Они стараются применять ее лишь там, где она действительно должна найти применение, и не связывают ее с тем, к чему она не имеет отношения. Если эта идея действительно плодотворная, она надолго и прочно входит в наш интеллектуальный арсенал. Но у нее уже нет былого налета величия, всеохватывающего масштаба, бесконечной универсальности ее возможного применения. Второе начало термодинамики, закон естественного отбора, принцип бессознательной мотивации, организация средств производства — эти идеи не объясняют всего и даже всего, связанного с человеком, но кое-что они все же объясняют; и мы должны выделить то, к чему они действительно имеют отношение, и откеститься от псевдонауки, которую на первых порах они породили.

Не знаю, все ли значительные научные концепции прошли этот путь. Но, безусловно, по этой модели развивалась концепция культуры, вокруг нее сформировалась научная дисциплина антропология, которая постоянно стремится ее ограничить, уточнить, сфокусировать и сохранить. Ограничить концепцию культуры до ее реальных размеров, тем самым подтвердить ее непреходящее значение, но не преуменьшить его — этой задаче так или иначе служат собранные здесь статьи, хотя и посвящены они разным темам. В каждой из них я стремился, иногда открыто, но чаще через анализ конкретных вещей, предложить более узкую, конкретную и, по моему убеждению, более состоятельную с точки зрения науки концепцию культуры, чем знаменитое тайлоровское определение «в широком этнографическом смысле»¹, которое в свое время дало толчок научной мысли, но сейчас уже, как мне кажется, больше затемняет, чем проясняет суть дела.

Книга Клайда Клакхона «Зеркало для человека» (Cluckholm C. Mirror for man), одно из лучших введений в антропологию, показывает, в какое концептуальное болото могут завести нас рассуждения о культуре в тайлоровском духе. На двадцати семи страницах главы, посвященной этому понятию, Клакхон умудрился по очереди определить культуру как: 1) «обобщенный образ жизни народа»; 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»; 3)

«образ мыслей, чувств и верований»; 4) «абстракцию поведения»; 5) созданную антропологами версию поведения группы людей; 6) «сокровищница коллективного знания»; 7) «стандартный набор ориентации среди повторяющихся проблем»; 8) научаемое поведение; 9) механизм для нормативного регулирования поведения; 10) «набор приемов приспособления к окружающей среде и к другим людям»; 11) «осадок, который дает история», и, уже явно в отчаянии переходя к образам, как карту, сито и матрицу. По сравнению с такой теоретической неопределенностью даже немного ограниченная и не совсем универсальная, но внутренне согласованная и, что еще важнее, четко сформулированная концепция культуры будет шагом вперед (справедливости ради заметим, что Клакхон и сам это прекрасно понимает). Эклектизм бесперспективен не потому, что существует лишь одна столбовая дорога, по которой следует идти, а потому, что дорог много: надо выбирать.

Концепция культуры, которой я придерживаюсь и конструктивность которой пытаюсь показать в собранных в этой книге статьях, по существу семиотична. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов, я полагаю, что этими сетями является культура. И анализировать ее должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная, занятая поисками значений. Подвергая анализу загадочные на первый взгляд социальные факты, я ищу им объяснение. Но подобное доктринальное заявление само по себе требует некоторого объяснения.

II

Операционализм как методологическая догма никогда не был продуктивен в области общественных наук, исключениями являются лишь несколько специфических областей: скиннеровский бихевиоризм, тестирование

интеллекта и т. д. — и сейчас он уже практически не существует. Но, несмотря на это, у него была своя сильная сторона, и она до сих пор актуальна, как бы мы ни иронизировали по поводу попыток операционально определить харизму или отчуждение: если вы хотите понять, что собой представляет та или иная наука, вам следует рассмотреть не ее теоретическую основу, и не ее открытия, и, разумеется, не то, что говорят о ней апологеты; в первую очередь вам следует посмотреть, чем занимаются практикующие ученые.

В антропологии, во всяком случае в социальной антропологии, ученые-практики занимаются этнографией. И начинать разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как отрасль знания, следует с уяснения, что такое этнография или, точнее, что значит заниматься этнографией. И тут, надо сразу заметить, дело не в методе. Согласно изложенной в учебниках точке зрения, заниматься этнографией — значит устанавливать контакт, выбирать информантов, записывать (транскрибировать) тексты, выявлять родственные связи, размечать карты, вести дневник и т. д. Но вовсе не это, не приемы и не навыки, составляет специфику этой работы. Ее специфика состоит в своего рода интеллектуальной усилении, которое необходимо приложить, чтобы создать, говоря словами Гилберта Райла, «насыщенное описание» («thick description»).

Райл развил свою мысль о «насыщенном описании» в двух недавних статьях (перепечатанных во втором томе его «Избранных трудов»), посвященных тому, чем, главным образом, занимается *Le Penseur*: «Думать и размышлять» и «Обдумывать мысли». Представьте себе, пишет он, двух мальчишек, моргающих правым глазом. Один совершает движение веком произвольно, другой подает тайный сигнал приятелю. Оба движения с физической точки зрения идентичны; если рассмотреть их просто-как-движения, сделать некое «феноменалистическое» наблюдение, невозможно отличить, кто из них моргнул, кто

подмигнул, а может, оба моргнули или оба подмигнули. В то же время, пусть неприметная с фотографической точки зрения, разница между обычным морганием и подмигиванием весьма существенная; это хорошо понимает каждый, кто хоть раз по ошибке принял одно за другое. Подмигивание — это коммуникация, причем коммуникация вполне определенного рода, которая: 1) имеет сознательный характер, 2) направлена на конкретного человека, 3) передает определенное сообщение, 4) и делает это в соответствии с социально установленным кодом и 5) в тайне от остальной компании. Как отметил Райл, тот, кто подмигнул, не совершал двух разных действий, он не моргнул и подмигнул одновременно, но тот, кто моргнул, совершил только одно — он моргнул. Подмигнуть — это значит сознательно моргнуть в случае, когда существует социальный код, согласно которому это действие есть конспиративный сигнал. Вот что это такое: крупница поведения, крупница культуры и — voilà!

Но это только начало. Предположим, продолжает он, есть еще и третий мальчик, который, «чтобы развеселить своих дружков», решил подразнить первого подмигнувшего мальчика и повторил его движение, только нарочито неумело, неуклюже, некрасиво и т. д. Он при этом сделал, конечно же, то же самое движение, что и первый, моргнувший, и второй, подмигнувший: сомкнул верхнее и нижнее веко правого глаза. Но этот мальчик уже и не

моргнул, и не подмигнул, он передразнил чужую попытку подмигнуть. На этот случай тоже существует социально значимый код (он будет мигать с большими усилиями, преувеличенно, может быть, гримасничая — с обычными приемами клоуна), и этот мальчик тоже передает сообщение. Но на этот раз основной лейтмотив действия не тайна, а насмешка. Если другим покажется, что он действительно подмигивает, то вся затея пропадет даром, правда, результат вследствие этого получится другой, не такой, как если бы все подумали, что он просто моргает. Можно развивать эту мысль дальше: не уверенный в своих мимических способностях, будущий клоун может дома попрактиковаться перед зеркалом, и в этом случае он будет не моргать, не подмигивать, не передразнивать, а репетировать; хотя, с точки зрения фотокамеры, радикального бихевиориста или иного сторонника протокольной точности отчетов, в этом случае он, как и во всех предыдущих, будет просто быстрыми движениями смыкать верхнее и нижнее веко правого глаза. Можно и дальше, действуя логически, почти до бесконечности, усложнять ситуацию. Например, тот, кто подмигивал, мог на самом деле пытаться ввести в заблуждение остальных, делая вид, что имеет с кем-то из присутствующих тайный сговор, которого не было; и в этом случае соответственно меняется смысл и наших спекуляций на тему передразнивающего и репетирующего перед зеркалом. Но суть моих рассуждений сводится к тому, что между тем, что Райл назвал бы «ненасыщенным описанием» действий репетирующего, передразнивающего, подмигивающего, моргающего и т. д. («быстрым движением смыкают верхнее и нижнее веко правого глаза»), и «насыщенным описанием» того, что они на самом деле делают («репетирует перед зеркалом, как он будет передразнивать приятеля, когда тот будет кому-то тайно подмигивать»), лежит предмет исследования этнографии: стратифицированная иерархия наполненных смыслом структур, в контексте которых возможно моргать, подмигивать, делать вид, что подмигиваешь, передразнивать, репетировать, а также воспринимать а интерпретировать эти действия, и без которых все эти действия (включая и нулевое морганье, которое как категория культуры в такой же степени не подмигивание, в какой подмигивание является не морганьем) не будут существовать, независимо от того, что кто-то будет делать с верхним и нижним веком своего правого глаза.

Подобно многим байкам, которые оксфордские философы любят сочинять для себя, все эти морганья, подмигивания, мнимые подмигивания, передразнивания мнимого подмигивания и репетиции передразнивания мнимого подмигивания на первый взгляд кажется нарочито придуманным. Чтобы внести в повествование эмпирическую ноту, позволю себе процитировать, намеренно без какого-либо предварительного комментария, вполне типичный отрывок из моего собственного полевого журнала. Этот кусочек показывает, что, хотя пример Райла для наглядности был несколько упрощен, он весьма точно отображает смешанные

структуры умозаключений и скрытых смыслов, сквозь которые этнографу все время приходится продираться:

«Французы [по словам информанта] только недавно появились. Между этим городом и областью Мармуша, находившейся в горах, они устроили около двух десятков небольших фортов, расположив их таким образом, чтобы было удобно следить за окружающей территорией. Но при этом они так и не могли

гарантировать безопасность, особенно по ночам, и поэтому система торговли *mezrag* (договорная) фактически продолжала существовать, хотя считалось, что она упразднена.

Однажды ночью, когда Коэн (который свободно объясняется по-берберски) был в горах, в Мармуше, два других еврея, торговавших с соседними племенами, пришли кое-что у него купить. Какие-то берберы из соседнего племени хотели ворваться к Коэну, но он выстрелил в воздух. (Традиционно евреям не позволялось носить оружие, но в то смутное время многие пренебрегали запретом.) Это привлекло внимание французов, и мародеры скрылись.

Но на следующую ночь они вернулись; один из них переоделся женщиной, постучался в дверь и рассказал какую-то историю. Коэн заподозрил недоброе и не хотел пускать «ее», но другие евреи сказали: «Ничего страшного, это всего-навсего женщина». Они отперли дверь, и вся шайка ввалилась внутрь. Разбойники убили двух евреев, но Коэн забаррикадировался в соседней комнате. Он слышал, как грабители собирались сжечь его заживо в лавке, после того как они вынесут весь товар, поэтому он открыл дверь и, размахивая вокруг себя дубиной, выскочил в окно.

Он отправился в форт, чтобы ему перевязали раны, и сообщил о случившемся местному коменданту, капитану Дюмари, говоря, что хотел бы получить свой 'ар' — т. е. четырех- или пятикратную стоимость украденного товара. Грабители были родом из племени, еще не подчинившегося французам, в данный момент это племя восстало против французских властей. Коэн просил санкции на то, чтобы пойти вместе с владельцем своего *mezrag*, племенным шейхом из Мармуши, собирать положенное ему по традиционному праву возмещение за понесенный ущерб. Капитан Дюмари не мог официально дать ему на это разрешение, поскольку французы запретили отношения *mezrag*, но он разрешил ему это изустно, сказав при этом: «Если тебя убьют, то это меня не касается».

Таким образом шейх, еврей и небольшой отряд вооруженных мармушанцев отправились за 10–15 километров в район восстания, где французов не было, подкравшись, захватили пастуха племени, к которому принадлежали грабители, и украли его стадо. Люди из этого племени погнались за ними на конях, вооруженные ружьями и готовые к бою. Но увидев, кто именно похитил их овец, они успокоились и сказали: «Хорошо, давайте поговорим». Они не смогли отрицать случившееся — что люди из их племени ограбили Коэна и убили двух его гостей — и не были готовы начинать серьезную распрю с мармушанцами, к этому неминуемо привела бы расправа с отрядом, забравшим овец. Итак, они начали переговоры, и говорили, говорили, говорили прямо среди тысяч овец и, наконец, сошлись на том, что Коэн должен забрать 500 овец. Две вооруженные группы конных берберов выстроились по разные стороны равнины, зажав между собой стадо, Коэн же в черном плаще, в ермолке и шлепанцах ходил один среди овец и неспешно, одну за другой, выбирал для себя самых лучших.

Итак, Коэн получил своих овец и погнал их в Мармушу. Французы из форта слышали, как они идут («Ба, ба, ба», — радостно говорил Коэн, вспоминая, как это было), и спросили: «Это еще что такое?». Коэн ответил: «Это мой 'ар'. Французы не поверили, что он действительно сделал все, как собирался,

обвинили его в пособничестве восставшим берберам, посадили в тюрьму и отобрали овец. Семья же Коэна в городе, не получив о нем никаких известий, решила, что он

погиб. Вскоре французы его отпустили, и он вернулся домой, но без овец. В городе он пошел жаловаться французскому полковнику, контролировавшему весь район. Но полковник сказал: «Ничего не могу поделать. Это меня не касается».

Процитированный вот так, без комментариев, этот отрывок (впрочем, как и любой другой отрывок, если его аналогичным образом цитировать) уже показывает, насколько необычайно «насыщенным» является этнографическое описание, даже если оно не носит систематического характера. В завершённых антропологических работах, в том числе в собранных в этой книге, это обстоятельство — то, что так называемый наш материал на самом деле есть наши собственные представления о представлениях других людей о том, что из себя представляют они сами и их соотечественники — скрыто от глаз, потому что в большинстве своем фоновая информация, которая требуется, чтобы проанализировать конкретное явление, ритуал, обычай, идею и т. д., вводится заранее. (Предупредив, что описанная выше драма произошла в горах центрального Марокко в 1912 г. и была рассказана и записана там же в 1968 г., мы уже в значительной степени предопределим восприятие этого текста.) Ничего страшного в этом нет, этого невозможно избежать. Однако в результате возникает отношение к антропологическому исследованию как к деятельности, в которой преобладает наблюдение, а не интерпретация. На самом деле главным в нашей работе является экспликация и — еще того хуже — экспликация экспликаций. Подмигивание по поводу подмигивания по поводу подмигивания.

Анализ, таким образом, представляет собой разбор структур сигнификации (structures of signification) — того, что Райл называл установленными кодами. Это не очень удачно, поскольку создает впечатление, будто речь идет о работе шифровщика, хотя на самом деле эта работа под стать литературному критику — определение их социального основания и социального значения. Применительно к приведенному выше тексту разбор следует начать с выделения трех разных рамок интерпретации, присущих данной ситуации, а именно еврейской, берберской и французской; затем надо показать, каким образом (и почему) в то конкретное время и в том конкретном месте их соединение породило ситуацию, в которой цепь непонимания низвела традиционную форму до уровня социального фарса. В этой истории Коэн, а вместе с ним и весь древний паттерн общественных и экономических отношений, в границах которого он действовал наткнулись на смешение языков.

Я ниже еще вернусь к этому излишне сжатому афоризму, а также к деталям самого текста. Сейчас важно лишь подчеркнуть, что этнография — это «насыщенное описание». Реально этнограф постоянно — за исключением неизбежных ситуаций, когда он занимается обычным сбором данных, — сталкивается с множественностью сложных концептуальных структур, большинство их наложены одна на другую или просто перемешаны, они одновременно чужды ему, неупорядочены и нечетки, и он должен так или иначе суметь их понять и адекватно представить. И это относится даже к

самому приземленному уровню его полевой работы: к опросу информантов, наблюдению ритуалов, выявлению терминов родства, прослеживанию линий перехода собственности из рук в руки, переписи хозяйств... к ведению дневника. Заниматься этнографией — это все равно, что пытаться читать манускрипт, — на чужом языке, выцветший, полный пропусков, несоответствий, подозрительных исправлений и тенденциозных комментариев, но написанный не общепринятым графическим способом передачи звука, а средствами отдельных примеров упорядоченного поведения.

III

Культура, каковую и представляет этот инсценированный документ, имеет общественный характер, подобно клоунаде с подмигиванием или эпизоду с овцами. Хотя она идеациональна, но существует не в чьей-то голове; хоть не обладает физической с. «станцией, не является

тайным знанием. Бесконечные в силу своей бесконечности споры антропологов по поводу того, «субъективна» или «объективна» культура, сопровождаемые взаимными интеллектуальными оскорблениями («идеалист!» — «материалист!»; «мента-лист!» — «бихевиорист!»; «импрессионист!» — «позитивист!»), как правило, неверно истолковываются. Поскольку поведение человека (в большей его части; ведь случается и просто моргнуть) рассматривается как символическое действие — действие, которое обозначает, подобно звукопроизводству в речи, красящему пигменту в живописи или звуку в музыке, — вопрос о том, является ли культура паттернированным поведением, или расположением духа, или одновременно и тем и другим, теряет смысл. И если речь идет о подмигивании или об эпизоде с овцами, интересоваться следует вовсе не их онтологическим статусом. Он таков же, как у скал или у наших надежд, — это все явления нашего мира. Интересоваться следует значением: что именно — насмешка или вызов, ирония или гнев, высокомерие или гордость — выражается в них и с их помощью.

На первый взгляд это очевидная истина, но существуют несколько способов скрыть ее от глаз. Один из них — представлять культуру как самостоятельную «суперорганическую» реальность, обладающую собственными движущими силами и целями, т. е. реифицировать ее. Другой — настаивать, будто она заключается в грубом паттерне поведенческих реакций, которые можно наблюдать в том или ином узнаваемом сообществе, т. е. редуцировать ее. Но несмотря на то что оба ведущих к путанице подхода существуют и, без сомнения, будут продолжать существовать, главным источником теоретической неразберихи в антропологии служит концепция, возникшая в ответ на них и к настоящему времени распространившаяся достаточно широко; она утверждает, если говорить словами ее, очевидно, главного глашатая Уорда Гудинафа, что «культура [находится] в умах и сердцах людей».

Существующее под названиями «этнонаука», «компонентный анализ» или «когнитивная антропология» (терминологические искания здесь отражают глубинную неопределенность) направление утверждает, что культура состоит из структур психологии, посредством которых индивиды или группы индивидов формируют свое поведение. «Культура общества, — гласит ставшая уже классической для этого направления цитата из Гудинафа, — состоит из

того, что следует знать и во что следует верить, чтобы вести себя приемлемым для других членов общества образом». И уже из точки зрения на то, что представляет собой культура, формируется точка зрения, тоже достаточно безапелляционная, на то, что представляет собой ее описание — вычленение системы правил, этнографического алгоритма, следуя которому можно было бы сойти (если абстрагироваться от внешнего вида) за туземца. Так что, в этой концепции чрезмерный субъективизм соединился с чрезмерным формализмом, и результат не заставил себя ждать: разгорелись споры о том, отражает ли конкретный анализ (результаты которого могут быть представлены в виде таксономии, парадигм, таблиц, схем и проч.) то, что туземцы «на самом деле» думают, или же просто некие спекуляции, логически эквивалентные этому, но по существу иные.

Поскольку на первый взгляд такой подход напоминает представленный в данной книге и может быть по ошибке принят за него, полезно остановиться на нем подробнее и объяснить, что различает эти две концепции. Оставим пока подмигивание и овец и рассмотрим, например, квартет Бетховена как явление культуры — для наших целей это будет более наглядно. Никто, я думаю, не отождествит его с партитурой, с умением и знанием, необходимыми, чтобы его исполнить, с пониманием музыки, присущим его слушателям и исполнителям, и, если уж помнить о любителях редуцировать и реифицировать, с конкретной версией исполнения или с некой мистической сущностью, выходящей за пределы материального существования. «Никто» звучит слишком категорично, поскольку всегда найдутся неисправимые. Но то, что квартет Бетховена есть развитая во времени тональная структура, последовательный ряд оформленного звука — т. е., музыка, но не чьи-то знания чего-то или верования во что-то, в том числе и в то,

как ее следует исполнять, — это точка зрения, с которой большинство людей, подумав, согласятся.

Чтобы играть на скрипке, надо обладать определенным навыком, мастерством, знанием и способностями, кроме того, надо быть в настроении играть и (вспомним старую шутку) иметь скрипку. Но игра на «вилке несводима к навыку, мастерству, знанию и т. д., даже к настроению или (с этим согласны даже приверженцы концепции «материальной культуры») к скрипке. Чтобы заключить торговый договор в Марокко, нужно сделать ряд вещей определенным образом (под пение Корана перерезать горло ягненку перед собравшимися взрослыми мужчинами своего племени), а также обладать определенными психологическими характеристиками (желанием что-то приобрести). Но торговый договор несводим к перерезанию горла ягненка или к желаниям, хотя он вполне реален, как это поняли семеро родственников нашего шейха, когда он подверг их казни за кражу у Коэна какой-то паршивой овечьей шкуры.

Культура имеет общественный характер, потому что таков характер значения. Нельзя подмигнуть (или передразнить подмигивающего), не зная, что считается подмигиванием, не понимая, как физически сомкнуть ресницы; нельзя совершить кражу овец (или сделать вид, что собираешься это сделать), не понимая, что значит украсть овцу и как организовать эту акцию. Но если, исходя из этого, сделать вывод, что знать, как надо подмигивать, — это и есть подмигнуть, или знать, как украсть овцу, — это и есть кража овцы, то

произойдет ошибка ничуть не меньшая, как если, подменив «насыщенное описание» «ненасыщенным», отождествить подмигивание с морганием или кражу овцы с охотой на дикое животное. Когнитивистское заблуждение, будто культура состоит (пр процитируем еще одного поборника этого движения, С. Тайлера) из «ментальных феноменов, которые могут [т. е. «должны»] быть анализируемы формальными методами, аналогичными с принятыми в математике или в логике», имеет столь же разрушительное для этой концепции последствие, как я бихевиористское и идеалистическое заблуждения, которым оно противостоит. А может, большее, ибо его ошибочность не столь очевидна, и искажения носят более тонкий характер.

Всеобщая атака на теории частного характера значения со времен раннего Гуссерля и позднего Витгенштейна стала настолько органичной частью современной общественной мысли, что нет необходимости здесь вновь возвращаться к этому вопросу. Важно лишь проследить, чтобы эти свежие мысли достигли антропологии; в особенности, прояснить, что высказывание, будто культура состоит из установленных обществом структур значений, прибегая к которым люди могут посылать и получать тайные сигналы, воспринимать оскорбления и отвечать на них, ничуть не ближе к высказыванию, будто культура — психологический феномен, характерная черта чьего-то сознания, какой-либо личности, когнитивной структуры или чего-нибудь еще, чем к высказыванию, что тантризм, генетика, продолженная форма глагола, классификация вин, обычное право или понятие «обусловленное проклятье» (им Вестермарк объяснил 'ар, которым Коэн обосновал свои притязания на возмещение ущерба) существуют. Если кто-то из нас, привыкших подмигивать на чужие подмигивания, окажется, например, в Марокко, то не отсутствие знаний о том, каким образом происходит познание (хотя особенно, если признать, что у них и у нас оно происходит одинаково, такие знания нам весьма пригодятся), мешает нам понять, чем руководствуются в своих действиях местные жители, а незнакомство с воображаемым миром, внутри которого их действия являются знаками. Раз уж мы упомянули Витгенштейна, то будет уместным его же и процитировать:

«Мы... говорим о некоторых людях, что они для нас очевидны. В связи с этим важно заметить, что один человек может быть полнейшей загадкой для другого. Мы можем удостовериться в этом, попав в чужую страну с совершенно чуждыми нам традициями и, что важно отметить, даже основательно зная язык этой страны. Мы не понимаем людей. (И вовсе не потому, что не

понимаем, чтоО они друг другу говорят.) Мы не можем найти с ними общий язык».

IV

Если рассматривать этнографическое исследование с точки зрения личного опыта, то оно заключается в том, чтобы искать общий язык, а это непростая затея, которая удастся обычно лишь в некотором приближении. Если же рассматривать письменный труд антрополога как научное предприятие, то он заключается в попытке сформулировать некие основы, на которых, как это обычно безосновательно кажется можно найти этот общий язык. При этом

антропологи, по крайней мере я, вовсе не стараются стать туземцами или подражать им. Эту цель могут ставить перед собой лишь романтики и шпионы. Мы ищем возможности вести с ними разговор в широком смысле этого слова, подразумевая под этим нечто значительно большее, чем просто беседа; а это задача гораздо сложнее, чем это кажется со стороны, даже если собеседником выступает не иноземец. «Если процесс разговора от имени другого может показаться кому-то таинственным, — заметил как-то Стэнли Кэвел, — то это лишь потому, что он недооценивает таинственность процесса разговора с другим».

Если взглянуть на нашу проблему таким образом, то цель антропологии — расширение границ человеческого дискурса. Конечно, это не единственная цель — другими служат образование, развлечение, практические советы, моральное совершенствование, а также выявление природных законов в поведении человека, — и антропология не единственная наука, которая эту цель преследует. Но как раз этой цели может с наибольшей отдачей служить семиотическая концепция культуры. Как взаимодействующие системы создаваемых знаков (так я буду называть символы, игнорируя провинциальное словоупотребление) культура не есть сила, которой могут быть произвольно приписаны явления общественной жизни, поведение индивидов, институты и процессы; она — контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т. е. «насыщенно», описаны.

Пресловутая антропологическая притча с экзотическими (дня нас) берберами-всадниками, евреями-торговцами и французскими легионерами, таким образом, предстает как средство замещения приевшегося чувства фамильярности, которое скрывает от нас таинственность нашей способности общаться друг с другом и быть понятыми. Рассматривая обычное событие в необычных обстоятельствах, мы больше обращаем внимание, вопреки тому, как это обычно считается, не на случайный характер поведения человека (нет ничего случайного в том, что кража овец в Марокко была воспринята как оскорбление), а на степень вариативности его значений в зависимости от того паттерна жизни, который наполняет его информацией. Понимание культуры народа делает явной его нормальность, не редуцируя его особенности. (Чем больше я пытаюсь понять марокканцев, тем более логичными и менее похожими на других они передо мной предстают.) Оно представляет этот народ доступным: помещение людей в контекст их собственных банальностей рассеивает туман таинственности.

Именно такой маневр, который обычно называют «посмотреть на вещи с точки зрения действующего лица», на языке науки — «понимающий» подход (*verstehen approach*), или, более технично, «эмический анализ», способствует распространению мнения, будто антропология — это разновидность чтения мыслей на расстоянии или фантазий на тему «остров людоедов» и что любители лавировать меж десятков забытых философских систем должны заниматься ею с большой осторожностью. Нет ничего более важного для уяснения сути антропологической интерпретации, а также того, до какой степени это есть интерпретация, чем точное понимание, что значит — а также, что не значит — сказать, что наши описания символических систем других народов должны иметь ориентацию на действующих лиц².

Это означает, что описание культуры берберов, евреев или французов должно быть выполнено с использованием тех конструкций, в которые, по нашим представлениям, берберы, евреи и французы сами себя мысленно помещают, и тех формул, в которых они сами описывают, что с ними происходит. Но это не означает, будто эти описания могут быть отождествлены с берберами, евреями и французами, что они являются частью той реальности, которую они якобы описывают; они принадлежат антропологии, т. е. входят в систему научного анализа в развитии. Они должны быть выполнены исходя из тех же позиций, из которых люди сами интерпретируют свой опыт, потому что описывать следует именно то, что люди сами считают; но они антропологические, потому что их выполняют антропологи. Обычно не обязательно особо подчеркивать то обстоятельство, что объект изучения — это одно, а само изучение — другое. Достаточно очевидно, что физический мир — это не физика, и что «Комментарий к «Поминкам по Финнегану» это не «Поминки по Финнегану». Но в случае с изучением культуры анализ проникает в самое тело объекта изучения, т. е. мы начинаем с нашей интерпретации того, что имеют в виду наши информанты или что они думают, будто имеют в виду, и потом это систематизируем — между (марокканской) культурой как материальным фактом и (марокканской) культурой как теоретическим построением нет четкой границы. И она еще более стирается по мере того, как последняя предстает в форме описания действующим лицом (марокканских) представлений обо всем, от ярости, чести, святости и справедливости до племени, собственности, отношений патронажа и лидерства.

Короче говоря, антропологические работы представляют собой интерпретации, причем интерпретации второго и третьего порядка. (По определению, только «туземец» может создать интерпретацию первого порядка: это ведь его культура³.) Таким образом они суть фикции, фикции в значении «нечто созданное», «нечто смоделированное» — вот первоначальное значение *fiçtio*, — но не в значении неверные, неправильные, придуманные. Создать ориентированное на субъекта описание событий 1912 г. в Марокко с участием шейха-бербера, купца-еврея и французского воина — это творческий акт, ничем не отличающийся от описания действий, происходивших во Франции в XIX в., с участием провинциального французского доктора, его глупой, изменяющей ему жены и ее безалаберного любовника. В последнем случае действующие лица будут представлены как не существовавшие на самом деле, а события как не происходившие реально, в то время как в первом они будут представлены как реальные или как реально произошедшие. Это разница весьма существенная, это именно то, что не удалось понять мадам Бовари. Суть этой разницы не в том, что история мадам Бовари придумана, а история Козна записана. Условия создания и цель (не говоря уже о стиле и качестве) этих рассказов различаются. Но они в равной степени являются «*fiçtio*» — «созданными».

Антропологи не всегда должным образом оценивали тот факт, что антропология существует не только в торговой лавке, в форте в горах, в погоне за овцами, но и в книге, в статье, в лекции, в музейной экспозиции и в последнее время даже в фильме. Понять это — значит осознать, что граница между способом репрезентации и сущностным содержанием в анализе культуры точно так же не может быть проведена четко, как и в живописи; это обстоятельство подвергает сомнению объективный статус антропологического

знания, поскольку позволяет предположить, что источником его служит не социальная реальность, а фантазия ученого.

Такая угроза существует, но не надо ее бояться. Этнографическое описание представляет интерес не способностью ученого нахвататься фактов в дальних странах и привезти их домой, как маску или статуэтку, но его умением прояснить, что же происходит в этих отдаленных местах, помочь разгадать загадку: что за люди там живут? — загадку, которую естественным образом порождают диковинные факты, выхваченные из контекста. Конечно, при этом возникает серьезная проблема верификации — или, если «верификация» слишком сильное слово для столь слабой науки (лично я предпочитаю «оценку»), проблема того, как отличить хорошую работу от плохой. И тут проявляются достоинства нашего подхода. Если под

этнографией понимать «насыщенное описание», а выполняют его этнографы, то независимо от масштаба конкретной работы, будь это отрывок из полевого журнала или монография, не уступающая размером труду Малиновского, главный вопрос заключается в том, отделены ли в ней подмигивания от морганий и настоящие подмигивания от мнимых. Степень убедительности наших экспликаций измеряется не объемом неинтерпретированного материала, описаний, оставшихся «ненасыщенными», а силой научного воображения, открывающего нам жизнь чужого народа. Как говорил Торо, не стоит совершать кругосветное путешествие, чтобы считать кошек в Занзибаре.

Что же касается предположения, будто нецелесообразно до начала исследования выделять в поведении особенности, которые нас более всего интересуют. Иногда его переиначивают, и получается, что именно эти особенности нас и интересуют, самим же поведением следует заниматься лишь очень поверхностно. Культуру надлежит рассматривать, настаивают далее апологеты этой точки зрения, как чисто символическую систему (обычно еще говорят: «исходя из самой культуры», «в ее собственных терминах»), изолируя ее элементы, обращая внимание на внутренние взаимоотношения этих элементов и затем характеризуя систему в целом, в соответствии с центральными символами, вокруг которых она организована, с базовыми структурами, внешним выражением которых она является, и с идеологическими принципами, на которых она основана. Хотя такой герметический подход к явлениям, безусловно, шаг вперед по сравнению с подходом к культуре как к «научаемому поведению» и «ментальным феноменам» и источник наиболее плодотворных теоретических концепций в современной антропологии, тем не менее я вижу в нем угрозу (которая уже начинает реализовываться) отрыва культурного анализа от его непосредственного объекта — неформальной логики реальной жизни. Нет смысла очищать концепцию от ошибок психологизма ради того, чтобы тут же погрузить ее в пучину схематизма.

Поведением, безусловно, следует заниматься и довольно тщательно, потому что именно в потоке поведения — или, точнее, социального поведения — проявляются, артикулируются культурные формы. Они проявляются, конечно же, и в различных артефактах, и в разных формах сознания; но их значение зависит от роли, которую они играют (Витгенштейн сказал бы — от их «употребления») в текущем паттерне жизни, а не от их внутренних взаимоотношений. Речь идет о том, как Коэн, шейх и «капитан Дюмари» не

понимали смысла действий друг друга, когда один из них занимался торговлей, другой защищал честь, а третий устанавливал колониальное господство, отчего и возникла наша пасторальная драма и в чем, собственно говоря, и заключается ее суть. Чем бы ни были и где бы, ни существовали символические системы «сами по себе», эмпирический доступ к ним мы получаем, исследуя явления жизни, а не составляя однородные паттерны из абстрактных фигур.

Из этого следует далее, что проверка на соответствие не может служить основной проверкой верности культурного описания. Культурные системы должны иметь минимальный уровень соответствия, иначе мы не могли бы называть их системами, и, как правило, он бывает значительно выше. Но больше всего соответствий встречается в параноидальном бреде и рассказах мошенника. Сила наших интерпретаций не может основываться, как это сейчас нередко бывает, на том, насколько они соответствуют друг другу и согласованы друг с другом. Ничто, по моему убеждению, не дискредитировало культурологический анализ в большей степени, чем конструирование безупречных описаний формального порядка, в реальном существовании которого так трудно бывает себя убедить. Если антропологическая интерпретация создает прочтение того, что происходит, то отделить ее от того, что происходит — от того, что, по словам определенных людей, они сами делают или кто-то делает с ними в определенное время и в определенном месте — равносильно отделению ее от практического приложения, т. е. обесмысливанию. Хорошая интерпретация чего угодно — стихотворения, человека, истории, ритуала, института или установления, общества — ведет нас к самой сути того, что она интерпретирует. Когда вместо этого она ведет нас к чему-то другому, например, к восхищению собственным совершенством или красотой евклидова геометрического порядка, то в ней можно находить некий внутренний шарм, но он не будет иметь никакого отношения к тому, что нас в данный момент занимает, — а именно к объяснению всей этой катавасии с овцами.

Наша история с овцами — их якобы кража, возвращение с возмещением убытков, их политическая конфискация — это есть по сути социальный дискурс, пусть он, как я уже отмечал ранее, изложен разными языками и большей частью действием, а не словами.

Требую свой 'ар, Коэн апеллировал к торговому договору; признав его требование справедливым, шейх тем самым пошел против-племени грабителей: взяв на себя ответственность за содеянное племя грабителей возместило убытки; желая показать и шейхам, и торговцам, кто здесь хозяин, французы стали стучать имперским кулаком. Как и в любом дискурсе, код не определяет поведение, то, что реально было сказано, вовсе не обязательно должно было быть сказано. Коэн мог и не настаивать на своих претензиях, поскольку в глазах колониальных властей они выглядели незаконными. По тем же соображениям и шейх мог не поддержать его требования. Племя грабителей, активно сопротивлявшееся французам, могло решить, что Коэн с шейхом приехали от имени завоевателей, и начать сопротивляться, а не вступать в переговоры. Французы, в свою очередь, будь они более гибкими (какими они и стали несколько позже, при маршале Лиотэ), могли позволить Коэну оставить себе овец, признав тем самым преемственность торговых отношений и их относительную независимость от их власти. Существовали и

другие возможности: мармушанцы могли признать действия французской администрации чрезмерно серьезным оскорблением и восстать против завоевателей; французы могли не ограничиться наказанием Коэна, но и призвать к порядку помогавшего ему шейха; Коэн мог решить, что невыгодно заниматься торговлей в горах Атласа, лавируя меж восставших племен и войск колонизаторов, и уйти в более спокойные места, в город. Примерно это и происходило по мере того, как укреплялось колониальное господство. Но в мою задачу не входит описывать, что происходило и что не происходило тогда в Марокко. (Этот простой инцидент может служить отправным пунктом изучения многих сложных проблем социального опыта.) Моей задачей является показать, в чем состоит антропологическая интерпретация: проследить кривую социального дискурса, сделать ее доступной для изучения.

Этнограф «вычерчивает» социальный дискурс; записывает его. Тем самым он превращает его из произошедшего события, которое существовало только в момент, когда происходило, в сообщение, которое существует в записи и к которому можно многократно возвращаться. Шейха давно уже нет, он был убит или, как сказали бы французы, «усмирен»; «капитан Дюмари», его усмиритель, жив, вышел в отставку и предается воспоминаниям где-то на юге «Франции, а Коэн в прошлом году, как беженец, или паломник, или умирающий патриарх возвратился «домой», в Израиль. Но то, что они в широком смысле слова «сказали» друг другу в Атласских горах шестьдесят лет тому назад, сохранилось — хотя далеко не в совершенном виде — для изучения. «Так что же, — спрашивает Поль Рикёр, у которого и заимствована в целом, хотя и несколько переиначена, идея записанного события, — что именно фиксирует запись?»

«Не сам акт речения, но «сказанное» в речи; под «сказанным» в речи мы понимаем сознательное словесное оформление существенного для цели дискурса, благодаря чему изреченное (*sagen*) стремится стать высказанным (*Aus-sage*). Короче говоря, то, что мы записываем, есть поема [«мысль», «содержание», «суть»] речения. Это смысл акта речи, но не сам акт речи».

Дело не только в этом «сказанном» — если оксфордские философы любят притчи, то философы-феноменологи любят длинные фразы; но это высказывание подталкивает нас к более точному ответу на наш главный вопрос: «Чем занимается этнограф?». Он пишет⁴. Это может показаться весьма неожиданным открытием, а для тех, кто хорошо знаком с новейшей «литературой» — совершенно неприемлемым. Но стандартный ответ на наш вопрос — «Он наблюдает, фиксирует, анализирует»- своего рода концепция *veni, vidi, vici* — может иметь гораздо более далекоидущие последствия, чем это очевидно на первый взгляд. Прежде всего, следует указать на то, что расчленить эти три фазы приближения к истине на практике не представляется возможным; собственно говоря, как самостоятельные операции они не существуют.

На самом деле ситуация еще более деликатная, поскольку, как уже отмечалось, то, что мы записываем (или пытаемся записывать), не есть социальный дискурс как таковой, к которому мы, не являясь за незначительным и весьма специфичным исключением его действующими лицами, не имеем непосредственного доступа; это лишь малая его часть, открывшаяся нам для понимания через наших информантов⁵. На самом деле, конечно, дела обстоят

не так ужасно, как может показаться, поскольку не все критяне — лжецы, и вовсе не обязательно знать всё, для того чтобы что-либо понять. Однако все это ставит под сомнение представление об антропологическом анализе как о концептуальной манипуляции с обнаруженными фактами, логической реконструкции обыденной реальности. Симметрично раскладывать кристаллы смысла, очищенные от материальной сложности, в которую они были ранее помещены, а затем объяснять их существование автогенными принципами порядка, универсальными свойствами человеческого сознания или общими основами *Weltanschauungen*б — значит воображать науку, которая на самом деле не существует, и представлять реальность, которой на самом деле не может быть. Культурный анализ состоит (или должен состоять) в угадывании значений, оценке догадок и в выводе интерпретирующих заключений из наиболее удачных догадок, но не в открытии Континента Смысла и картографировании его безжизненного ландшафта.

VI

Итак, можно выделить три особенности этнографического описания: оно носит интерпретативный характер; оно интерпретирует социальный дискурс; интерпретация состоит в попытке выделить «сказанное» из исчезающего потока происходящего и зафиксировать его в читаемой форме. Кула исчезла или видоизменилась, а «Аргонавты наших дней» существуют. Но есть и еще одна, четвертая, особенность такого описания, по крайней мере она свойственна мне: оно микроскопично.

Это вовсе не значит, что нет крупномасштабных антропологических интерпретаций обществ в целом, цивилизаций, событий всемирного масштаба и тому подобного. Именно расширение антропологического анализа, применение его к более широкому контексту, наряду с теоретическими достижениями, привлекает к нему всеобщее внимание, оправдывает нашу работу. Ведь на самом деле никого, даже Козна не интересуют (впрочем, возможно, Козна и интересуют) овцы как таковые. В истории есть незаметные, но важные вехи, своеобразные «бури в стакане воды», но эта байка явно не из их числа.

Но это значит, что антрополог, как правило, выходит к более широким интерпретациям и абстрактному анализу через этап очень подробного изучения чрезвычайно мелких явлений. Он имеет дело с теми же крупными категориями реальности, с какими другие — историки, экономисты, политологи, социологи — сталкиваются, но в роковой момент: с Властью, Переменами, Верой, Угнетением, Работой, Страстью, Авторитетом, Красотой, Насилием, Любовью, Престижем; но он имеет с ними дело в достаточно узком контексте — в местечке

вроде Мармуши и в жизни человека вроде Козна — чтобы употреблять эти слова без больших букв. В этом узком, домашнем, контексте общечеловеческие константы, «громкие слова, которых мы все боимся», приобретают вполне домашний вид. В этом преимущество нашего подхода. И без того достаточно уже громких слов.

Тем не менее задача, как перейти от собрания этнографических миниатюр вроде нашей истории с овцами, состоящей из ряда реплик и баек, к

крупномасштабной культурной реконструкции народа, эпохи, континента или цивилизации, решается не так просто, при всей ценности конкретики и здравого смысла. Она стала главной методологической проблемой науки, возникшей среди племен Индии, африканских родов, на островах Тихого океана, а потом поддавшейся амбициям, и эта проблема решается не самым удачным образом. Модели, разработанные антропологами, чтобы оправдать движение от локальной конкретики к глобальным обобщениям, виновны в неудаче этих попыток в неменьшей степени, чем на это указывали критики — социологи, у которых есть методика выборок, психологи, использующие результаты экспериментов, и экономисты, оперирующие совокупностями.

Среди этих моделей наиболее важны «микрокосмическая» модель «Джоунсвилль-как-США» и «естественный эксперимент» на о-ве Пасхи. Или «огромный мир — в зерне песка», или дальний берег вероятного.

Ошибочность идеи «Джоунсвилль-как-США в миниатюре» (или «США-как-Джоунсвилль увеличенный») настолько очевидна, что объяснения требует лишь то, как удалось людям в нее поверить самим и убедить в ее верности других. Представление, будто суть национального общества, цивилизации, великой религии или чего-то еще в сжатом и упрощенном виде можно увидеть в так называемом «типичном» маленьком городке или деревеньке, очевидная ерунда. В маленьком городке или деревеньке можно наблюдать только (увы!) жизнь маленького городка или деревеньки. Если микроскопическое исследование строго локализовать, то его значение действительно будет целиком зависеть от верности посылки, будто большое познается в малом; в противном случае не будет смысла его вообще проводить.

Но эти исследования нельзя рассматривать как строго локализованные. Место исследования не есть предмет исследования. Антропологи не изучают деревни (племена, маленькие города, поселения...); они проводят свои исследования в деревнях. Можно изучать разные вещи в разных местах, и кое-что — например, влияние колониального господства на установленные рамки моральных ожиданий — лучше всего изучать в небольших изолированных обществах. Но это не превращает место в объект изучения. В отдаленных районах Марокко и в Индонезии я бился над теми же проблемами, что и другие представители общественных наук решали в областях, расположенных ближе к центру, — например, как так получается, что наиболее настоятельные претензии человека к человечеству несут на себе печать групповой гордости, — и мои выводы были столь же убедительны, что и их. Можно добавить лишь новое измерение, что очень нужно сейчас, когда общественные науки очень быстро решают поставленные перед ними проблемы; но это и всё. Конечно, место имеет большое значение, если вы собираетесь писать об эксплуатации народных масс, понаблюдав за тем, как яванский издольщик копает землю под тропическим ливнем или как марокканский портной при свете двадцатисвечевой лампочки расшивает кафтан. Но предположение, будто это дает представление о проблеме в целом (и снабжает вас некоторым моральным преимуществом, позволяющим свысока смотреть на тех, кто лишен такой привилегии) — идея, которой лишь совсем несведущий может серьезно увлечься.

Идея «естественной лаборатории» тоже оказалась пагубной, не только потому, что аналогия ложная, — что это за лаборатория, где ни один параметр не может

быть изменен? — но потому, что она ведет к представлению, будто данные этнографического наблюдения более точные,

более существенные, более надежные и в меньшей степени обусловленные обстоятельствами, чем данные других общественных наук. Огромное естественное многообразие культурных форм — это огромный (и разорительный) источник не только антропологических знаний, но и теоретической проблемы: как согласуется такое многообразие с биологическим единством человеческого вида? Но даже метафорически это многообразие нельзя назвать экспериментальным, поскольку контекст, в котором существует каждая форма, меняется так же, как меняются формы, и невозможно (хотя некоторые и пытаются) отделить игреки от иксов.

Всем известные исследования, стремившиеся доказать, что жителям Тробрианских о-вов был свойствен эдипов комплекс «наоборот», что на Чамбули половые роли «перевернуты», что индейцы пуэбло лишены агрессивности (по крайней мере на юге), хотя и основывались на эмпирических данных, но так и остались «гипотезами, не получившими научной верификации». Это интерпретации, истинные или ложные, полученные тем же путем, что и другие, и им свойственна такая же неубедительность, как и другим интерпретациям; попытка же исследовать их методом физического эксперимента — не что иное, как методологический «фокус». Этнографические разыскания — это не привилегированное знание, но это знание особого рода, еще одна страна в мире знания. И рассматривать их как нечто большее (или меньшее) — значит исказить и сами эти разыскания, и их импликации, которые гораздо важнее для социальной теории, чем собственно быт примитивных народов.

Еще одна страна в мире знания: пространные описания давней поездки за овцами (а действительно хороший этнограф подробно описал бы, какой породы были овцы) имеют обобщающее значение, потому что они представляют собой социологическое сознание в совокупности с живым фактическим материалом, на который оно может опереться. В антропологических разысканиях имеют значение их комплексный характер, их обстоятельность. Придать действительную актуальность мегаконцепциям, которыми страдают современные общественные науки, таким как легитимация, модернизация, интеграция, конфликт, харизма, структура... значение, сделать возможным размышлять не только реалистично и конкретно о них, но, что более важно, творчески и продуктивно с их помощью, можно только обладая материалом, добытым в результате длительной, преимущественно (хотя не исключительно) качественной, самоотверженной и непременно тщательной полевой работы в ограниченном контексте.

Методологическая проблема, которая проистекает из микроскопического характера этнографии, реальна и сложна. Но ее нельзя решить, рассматривая некий отдаленный регион как отражение всего мира или как социологический эквивалент камеры Вильсона. Ее следует решать — или, по крайней мере, пока оставить в покое — исходя из того, что социальные события означают больше, чем они сами есть, что то, откуда приходит интерпретация, не может предопределить всех последствий ее приложения. Мелкие факты говорят о крупных событиях, подмигивания — об эпистемологии, а поход за овцами — о революции, потому что она для этого предназначена.

VII

Итак, мы, наконец, добрались до теории. Самый распространенный грех интерпретативного подхода к чему-либо — к литературе, сновидениям, симптомам болезни, культуре — состоит в попытках противостоять концептуальным умозаключениям и таким образом удержаться от систематического изучения явления. Либо вы улавливаете интерпретацию, либо нет, видите суть дела или не видите, принимаете ее или нет. Ловушка спонтанности делает интерпретацию самоценной или, что еще хуже, подлежащей оценке лишь предположительно достаточно развитыми способностями того, кто ее выдвигает; любая попытка разобраться в ее сути с привлечением иных средств, кроме ей самой присущих, считается ошибкой и — нет страшнее оскорбления для антрополога — этноцентризмом.

Но для области исследования, которая осмеливается называть себя наукой (лично я не осмеливаюсь называть, а настаиваю на этом), этого недостаточно. Нет причин, по которым концептуальная основа культурной интерпретации должна быть не так ясно сформулирована и тем самым в меньшей степени подвержена стропим канонам оценки, чем, например, наблюдения в биологии или опыта в физике — разве что потому, что терминология для таких формулировок слабо разработана, если не сказать более. Мы вынуждены говорить намеками, не имея более четкого языка.

И в то же время следует признать, что некоторые особенности культурной антропологии делают теоретическое развитие в этой области особенно затрудненным. Прежде всего, это необходимость, чтобы теория была в большей степени приближена к «почве», чем это бывает в науках, где шире применяется абстрактный подход. В антропологии эффективны краткие теоретические отступления; более пространные легко могут завести нас в логические мечтания, академическое увлечение формальной симметрией. Смысл семиотического подхода к культуре, как я уже говорил, состоит в том, чтобы открыть нам доступ к концептуальному миру, в котором обитают наши сюжеты, и дать возможность в самом широком смысле этого слова разговаривать с ними. Конфликт между стремлением проникнуть в неведомый нам мир символических действий и потребностями технического оснащения теории культуры, между необходимостью понять и необходимостью анализировать в результате становится глубоким и неустранимым. Поистине, чем дальше развивается теория, тем глубже становится этот конфликт. Такова первая особенность развития теории культуры: она сама себе не хозяйка. И поскольку она неотделима от спонтанности «насыщенного» описания, ее свобода формироваться сообразно собственной внутренней логике весьма ограничена. Обобщения, которых удастся достичь, проистекают из тонкостей в различиях, а не из размаха абстракций.

Отсюда следует необычность способа, каким вырабатывается наше знание культуры вообще... культур... конкретной культуры: оно выплескивается струйками. Анализ культуры не следует по равномерно восходящей кривой кумулятивных разысканий, он подобен дискретной, но тем не менее связанной последовательности все более и более смелых вылазок. Одни исследования базируются на других, но не в том смысле, что они продолжают начатое другими, а в том, что, обладая большей информацией и концептуальной

основой, они более глубоко изучают то же самое. Каждый серьезный анализ культуры начинается с самого начала и доходит дотуда, куда удастся добраться, пока не будет исчерпан интеллектуальный импульс. При этом используются уже известные ранее факты, разработанные концепции, проверяются сформулированные прежде гипотезы; но это движение не от уже доказанных теорем к доказательству новых, а от неловких попыток добиться самого элементарного понимания к как-то обоснованным притязаниям на то, что оно достигнуто и начат новый этап. Исследование удачно, если оно более проницательно, — что бы это ни означало — чем предыдущие, но оно не стоит у них на плечах, а наперегонки бежит рядом.

И по этой, наряду с прочими, причине очерк, эссе, будь он длинной в тридцать или в триста страниц, стал наиболее подходящим жанром для интерпретаций культуры и изложения теории; поэтому если вы попытаетесь искать систематические теоретические труды по этому предмету, то вас постигнет разочарование и тем большее, если удастся их найти. В нашей области даже «итоговые» статьи редки, и, как правило, они являют собой интерес исключительно библиографического характера. Мало сказать, что наиболее существенные теоретические «прорывы» достигаются в конкретных исследованиях, — так происходит во многих областях знания — но чрезвычайно сложно выделить их и объединить в нечто, что можно было бы назвать «теорией культуры». Теоретические обобщения столь невысоко поднимаются над

интерпретациями, что вдали от них они теряют смысл и лишаются всякого интереса. Так происходит не потому, что в них недостает обобщения (без обобщения не было бы теории), но потому что, оторванные от фактического материала, они кажутся банальными или пустыми. Развитие в этой области происходит таким образом, что можно выбрать направление теоретического развития в связи с одной попыткой этнографической интерпретации и применять ее в другой, при этом добиваясь больших точности и соответствия; но невозможно написать «Общую теорию культурологической интерпретации». В принципе-то можно, но толку от этого будет немного, поскольку главная цель теоретических построений в нашей области — не создать свод абстрактных правил, а сделать возможным «насыщенное» описание, не обобщить разные исследования, а добиться высокого уровня обобщения в каждом из них.

Высокий уровень обобщения в каждом случае, по крайней мере в медицине и в психологии, достигается в клиническом заключении (катамнезе). Оно начинается не с ряда наблюдений и попыток вписать их в общий порядок вещей, а с ряда предполагаемых знаков и попыток вписать их в умопостигаемую картину заболевания. Меры соответствуют общим теоретическим посылкам, но в симптомах (даже если их можно измерить) подчеркиваются особенности, т. е. они диагностируются. В изучении культуры знаками являются не симптомы или кластеры симптомов, а символические действия или кластеры символических действий, цель же состоит не в терапии, а в анализе социального дискурса. Но теория используется — для того, чтобы распознать неочевидное значение вещей — таким же образом.

Таким образом, мы подошли ко второй особенности теории культуры: она не может ничего предсказать. Врач-диагност не может предсказать заболевание корью; он лишь определяет, что кто-то болен корью, иногда он может

предупредить, что кто-то может скоро ей заболеть. Однако такое ограничение, действительно существующее, обычно неверно истолковывают и преувеличивают, оно же должно означать, что интерпретация культуры происходит *post facto*, что, подобно крестьянину из старой истории, мы сначала делаем дырки в заборе, а потом рисуем вокруг них бычьи глаза. Трудно отрицать, что так происходит довольно часто. Но следует отрицать, что это — неизбежное следствие клинического подхода к использованию Теории.

Верно, что клинический стиль теоретических формулировок, концептуализации нужен для создания интерпретаций того, что уже есть, а не для предсказания последствий экспериментальных манипуляций или предугадывания будущих состояний данной системы. Но это вовсе не означает, что теория должна лишь подходить к данным реалиям (или, точнее, создавать их убедительные интерпретации); она должна также подходить — интеллектуально — к реалиям, которые будут дальше. И хотя мы формулируем наши интерпретации на основании подмигиваний или случайного похода за овцами, впоследствии, иногда спустя много времени, теоретические рамки, позволившие сделать наши интерпретации, должны быть способны создать правомерные интерпретации иных социальных феноменов, представленных нашему вниманию. Приступая к насыщенному описанию, идущему дальше очевидного и заметного с первого взгляда, от первоначального замешательства к тому, чтобы разобраться, в чем все-таки дело, встать на твердую почву, исследователь не чувствует себя (не должен, по крайней мере) интеллектуально безоружным. Теоретические идеи в каждом новом исследовании не вырабатываются абсолютно заново, они, как я уже говорил, заимствуются из других, сходных, исследований, совершенствуются и применяются для интерпретации новых проблем. Если они оказываются неспособными решать подобные проблемы, то их перестают использовать и постепенно они совсем выходят из употребления. Если они продолжают быть полезными, высвечивают новые грани понимания, то их все более совершенствуют и продолжают использовать⁷.

Подобный взгляд на функцию теории в интерпретативной науке предполагает, что различие, существующее, хоть и всегда относительное, в экспериментальных науках между «описанием» и «объяснением», в нашем случае предстает в качестве различия еще более относительного между «записыванием» («насыщенным описанием») и «спецификацией» («диагнозом») — между определением значений, которые имеют определенные социальные действия для самих действующих лиц, и констатацией, как можно более развернутой, того, что дает нам почерпнутое таким образом знание об обществе, в котором оно почерпнуто, и об общественной жизни в целом. Наша сверхзадача — обнажить концептуальные структуры, несущие информацию для действий наших объектов наблюдения, т. е. «сказанное» в социальном дискурсе, и создать систему анализа, которая поможет вычленивать из других детерминант поведения человека то, что является неотъемлемым свойством данных структур, принадлежит им постольку, поскольку они есть то, что они есть. В этнографии задача теории состоит в том, чтобы обеспечить словарный запас, который помог бы выразить то, что говорит за себя символическое действие, т. е. роль культуры в жизни человека.

За исключением пары статей, посвященных более фундаментальным вопросам, в работах, собранных в данной книге, теория служит именно этой цели. Набор самых общих, «академичных» понятий и систем понятий «интеграция», «рационализация», «символ», «идеология», «этнос», «революция», «идентичность», «метафора», «структура», «ритуал», «мировоззрение», «действующее лицо», «функция», «сакральное» и, конечно, сама «культура» — вплетен в корпус «насыщенного» этнографического описания в надежде придать обычным явлениям жизни научную велеречивость⁸. Это сделано с целью достичь широкомасштабных выводов на основании изучения узких, конкретных, «концентрированных» фактов, подкрепить общие рассуждения о роли культуры в коллективной жизни, используя эти факты в соответствии с теоретическим обоснованием.

Так что не только интерпретация сопровождает подачу материала непосредственного наблюдения, но и теория, на которую эта интерпретация опирается. И мой интерес к истории Козна, равно как и интерес Райла к подмигиванию, родился из неких соображений очень общего характера. Модель «подмены языка», точка зрения, что социальный конфликт возникает не тогда, когда культурные формы перестают функционировать вследствие их слабости, неопределенности, забвения, но скорее тогда, когда, как в случае с передразниванием подмигивания, эти формы под влиянием необычных ситуаций, непривычных интенций вынуждены функционировать необычным образом, почерпнута мною вовсе не из истории Козна. Я привнес ее в историю Козна, почерпнув предварительно из общения с коллегами, студентами и предшественниками.

Наше безобидное на первый взгляд «послание в бутылке» — нечто большее, чем простое описание границ значений торговцев-евреев, воинов-берберов и колонизаторов-французов или даже их взаимодействия. Это аргумент в пользу того, что необходимо менять систему координат наблюдаемых явлений, чтобы воссоздать паттерн культурного взаимодействия. Общественные формы — это «вещество», из которого сделана культура.

VIII

Существует индийское предание — до меня, во всяком случае, оно дошло как индийское предание — об англичанине, которому рассказали о том, что весь мир стоит на платформе, которая покоится на спине слона, который, в свою очередь, стоит на спине черепахи. Он поинтересовался (наверное, был этнографом; они всегда так себя ведут), на чем же стояла черепаха. На другой черепахе. А та, другая? «О, сахиб, под ней были тоже черепахи, и так до самого основания».

Таково, собственно говоря, положение вещей. Не знаю, сколько еще можно эксплуатировать мою запись о Козне, шейхе и «Дюмари» (похоже, я и так уже перестарался), но я твердо уверен в том, что, как бы долго я этим ни занимался, так и не приближусь к основанию. И ни разу не удалось мне добраться до основания, о чем бы я ни писал, ни в очерках, собранных в этой книге, ни где-либо еще. Культурологический анализ вопиюще неполон. И, хуже того, чем он глубже, тем более неполон. Странная это наука, ее наиболее исчерпывающие утверждения зиждутся на наиболее зыбком основании, и все попытки добраться куда-либо, не теряя сути дела, лишь увеличивают подозрения, и у

вас, и у других, что вы идете куда-то не туда. Но именно это, наряду с дурацкими вопросами, с которыми приходится приставать к уставшим от них людям, и составляет суть работы этнографа.

Существует несколько способов этого избежать — подменить культуру фольклором и собирать его; подменить ее культурными чертами и считать их; подменить ее институтами и классифицировать их; подменять ее структурами и играть с ними. Но это всё уловки. Дело в том, что принять семиотическую концепцию культуры и интерпретативный подход к ее изучению — значит считать утверждение в этнографии, если заимствовать ставшую знаменитой фразу У. Б. Галли, «преимущественно спорным». Антропология, по крайней мере, интерпретативная антропология, — это наука, продвижение в которой отмечено не столько укреплением консенсуса, сколько изысканностью споров. Совершенствуются лишь колкости, которыми мы друг друга осыпаем.

Тяжело наблюдать, когда чье-то внимание поработано заведомой односторонностью. Монологи здесь не так важны, поскольку выводов много быть не может; необходимо лишь поддерживать дискуссию. И если собранные в этой книге очерки и имеют какое-то значение, то оно не в том, что они утверждают, а в том, о чем они свидетельствуют: о растущем интересе не только в антропологии, но в общественных науках в целом, к роли символических форм в жизни общества. Значение, это неуловимое и неверно определяемое псевдоединство, которое раньше мы с готовностью отдавали на растерзание философам и литературным критикам, вернулось в самое сердце нашей дисциплины. Даже марксисты цитируют Кассирера, даже позитивисты — Кеннета Берна.

Моя собственная позиция заключается в том, чтобы пытаться противостоять субъективизму, с одной стороны, и каббализму — с другой; пытаться удержать анализ символических форм как можно ближе к конкретным явлениям и событиям общественной жизни, к общественному миру обычной жизни и организовать его таким образом, чтобы связи между теоретическими формулировками и дескриптивными интерпретациями не были прикрыты ссылками на сомнительные науки. Я никогда не разделял точку зрения, что раз уж полная объективность в этих случаях недостижима (что само по себе, безусловно, верно), то можно дать полную волю эмоциям. Как заметил Роберт Соллоу, это все равно, что утверждать, что раз полная асептика невозможна, то вполне допустимо оперировать в канализационном коллекторе. Но, с другой стороны, не привлекли меня и уверения, будто структурная лингвистика, компьютерная инженерия или какая иная прогрессивная наука поможет нам, без пристального изучения, лучше понять людей. Ничто не может дискредитировать семиотический подход к культуре быстрее, чем увлечение интуиционизмом и алхимией, независимо от того, как элегантно выражена интуиция и как современно под пером ученого выглядит алхимия.

Всегда существует опасность, что в поисках глубоко лежащих черепак культурный анализ может утратить связь с «уровнем земли» — с политической, экономической, социальной реальностью, которая окружает людей в ежедневной жизни, — и с биологическими и физическими потребностями, на которых этот уровень зиждется. Единственная защита против этого и против того, чтобы превратить культурный анализ в своего рода социологическое

эстетство, — основывать анализ в первую очередь на таких реальностях и на таких

потребностях. Именно таким образом я писал о национализме, о насилии, об идентичности, о природе человека, о легитимности, революции, этничности, урбанизации, о статусе, смерди, времени и, более всего, о конкретных попытках конкретных народов поместить эти вещи в осмысленные в понятные им рамки.

Рассматривать символические измерения социального действия — искусство, религию, идеологию, науку, право, мораль, здравый смысл — это не значит отвернуться от экзистенциальных проблем жизни в поисках эмпирической реальности лишенных эмоций форм; это значит заняться ими в полной мере. Предназначение интерпретативной антропологии не в том, чтобы ответить на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы сделать для нас доступными ответы других, тех, кто пасет других овец на других пастбищах, в тем самым включить эти ответы в доступную нам летопись человечества.

1 См.: Тейлор Э. Б.. Первобытная культура. — М., 1989. — С. 18: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». — Прим. перев.

2 И не только других народов: антропология может исследовать я свою собственную культуру, и она все больше и больше этим занимается; это факт огромной значимости, но он влечет за собой несколько запутанных проблем второго порядка, я которые и в данный момент углубляться не буду.

3 Проблема порядка, в свою очередь, тоже сложна. Антропологические работы, основанные на других антропологических работах (например, работы Леви-Строса), могут быть, конечно, четвертого порядка и так далее, да и информанты иногда, даже часто, делают интерпретации второго порядка — они получили название «туземные модели». В письменных культурах, где «туземные» интерпретации могут быть и большего порядка — в связи с Магрибом можно упомянуть Ибн Халдуна, в связи с США — Маргарет Мид, — все эти вопросы весьма запутаны.

4 Или, точнее, «записывает». В книгах и статьях содержится больше этнографии, чем в фильмах, магнитофонных записях, музейных экспозициях, зарисовках, диаграммах, таблицах и т.д. Антропологии не хватает самосознания относительно ценности разных способов репрезентации.

5 До настоящего времени было весьма полезным понятие «непосредственное наблюдение» («participant observation»), поскольку оно поощряло отношение антропологов к информантам как к личностям, а не как к источнику информации. Но в той степени, в какой оно заслоняло от антрополога весьма специфичную и культурно вычлененную природу его собственной роли и заставляло его считать себя чем-то большим, чем просто заинтересованным (в обоих смыслах этого слова) приезжим, оно служило и наиболее обильным источником недобросовестности.

6 Мировоззрений (нем.).

7 Это утверждение принято считать идеализацией. Потому что теории редко или вообще никогда не бывают полностью раз и навсегда отброшены, они становятся еще более неуклюжими, непродуктивными, натянутыми, бессмысленными, но все же продолжают жить еще долго, после того как почти все за исключением небольшого числа их самых преданных приверженцев уже утратили к ним всякий интерес. Вели говорить об антропологии, то здесь намного труднее искоренить старые, уже исчерпанные идеи, чем внедрить новые, я поэтому большая часть теоретических дискуссий выдержана в критическом, а не в конструктивном ключе, и научная деятельность некоторых ученых целиком была посвящена искоренению отживших идей. Можно надеяться, что по мере дальнейшего развития нашей науки подобного рода борьбе с интеллектуальными сорняками будет уделяться сравнительно меньше внимания. Однако на сегодняшний день по-прежнему старые теории чаще переходят во вторые издания, чем умирают совсем.

8 Подавляющее большинство глав посвящено не Марокко, а Индонезии, ибо я только-только начинаю разбирать свой североафриканский материал, который был собран позднее. Полевыми исследованиями в Индонезии я занимался и 1952–1954, 1957–1958 и в 1971 гг.: а а Марокко — в 1964, 1965–1966, 1968–1969 и 6 1972 гг.

Текст 3. Глава из книги Э. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока», пер. А. В. Говорунова, СПб.: Русский Мир, 2006.

Они не могут представлять себя, их должны представлять другие.

Карл Маркс. 18 Брюмера Луи-Бонапарта.

Восток — это профессия.

Бенджамен Дизраэли. Танкред.

ВВЕДЕНИЕ

I

Посетив Бейрут во время ужасной гражданской войны 1975–1976 годов, один французский журналист с горестью писал о разрушенной деловой части города: «Когда-то казалось, что ... это Восток Шатобриана и Нерваля (Nerval)».³⁶ Конечно же, он прав, особенно, если учесть, что это говорит европеец. Восток (Orient) — это почти всецело европейское изобретение, со времен античности он был вместилищем романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний. Теперь он исчезал на наших глазах, в определенном смысле даже уже исчез — время его прошло. Казалось совершенно неуместным, что у восточных людей в ходе этого процесса могут быть какие-то собственные интересы, что даже во времена Шатобриана и Нерваля они жили здесь, а теперь это именно им угрожает опасность. Главным для этого европейского визитера было его собственное, европейское представление о Востоке и его нынешней судьбе, причем для журналиста и его французских читателей обе эти вещи имели особый коллективный смысл.

У американцев Восток не вызывает такого чувства, поскольку для них Восток прежде всего ассоциируется с Дальним Востоком (преимущественно с Китаем и Японией). В отличие от американцев французы и англичане — в меньшей степени немцы, русские, испанцы, португальцы, итальянцы и швейцарцы — имеют давнюю традицию того, что я буду называть в дальнейшем ориентализмом, определенным способом общения с Востоком, основанном на особом месте Востока в опыте Западной Европы. Восток—это не только сосед Европы, но еще и месторасположения ее самых больших, самых богатых и самых старых колоний, это исток европейских языков и цивилизаций, ее культурный соперник, а также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого. Кроме того, Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт. Однако ничто в таком Востоке не является сугубо воображаемым. Восток — это неотъемлемая часть европейской материальной цивилизации и культуры. Ориентализм выражает и репрезентирует эту часть культурно и даже идеологически как вид дискурса с соответствующими ему институтами, словарем, ученой традицией, образным рядом, доктринами и даже колониальными бюрократиями и колониальным стилем. Напротив,

³⁶ Desjardins, Thierry. *Le Martyre du Liban*. Paris: Pion, 1976. P. 14.

американский способ понимания Востока оказывается значительно менее плотным, хотя наши недавние японская, корейская и индокитайская авантюры должны теперь сделать этот образ более трезвым и более реалистичным. Более того, значительно усилившаяся политическая и экономическая роль Америки на Среднем Востоке теперь предъявляет к нашему пониманию Востока более серьезные требования. Читателю станет ясно (и я постараюсь прояснить это по мере дальнейшего чтения), что под ориентализмом я имею в виду несколько вещей, причем все они, по моему мнению, взаимосвязаны. Легче всего принимают 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. Правда, сегодня специалисты предпочитают ему термины «восточные исследования» (Oriental studies) или «страноведение» (area studies) как из-за его слишком общего и неопределенного характера, так и потому, что он ассоциируется с высокомерным административным отношением европейского колониализма XIX — начала XX века. Тем не менее о «Востоке» пишут книги и проводят конгрессы, где ориенталисты нового или старого образца выступают в качестве главных авторитетов. Дело в том, что даже если его нет в прежнем виде, ориентализм продолжает жить в академической среде, в доктринах и диссертациях о Востоке и людях Востока. Помимо данной академической традиции, чьи судьбы, трансмиграции, специализации и переносы отчасти также были предметом данного исследования, существует ориентализм и в более широком понимании. Ориентализм — это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии «Востока» и (почти всегда) «Запада». Так что значительная часть авторов, среди которых есть поэты, писатели, философы, теоретики-политологи, экономисты и имперские администраторы, усвоила это базовое различие Востока и Запада в качестве отправной точки своих теорий, стихов, романов, социальных описаний и политических расчетов в отношении Востока, его народов, обычаев, «ума», судьбы и т. д. Такой ориентализм вмещает в себя, скажем, Эсхила и Виктора Гюго, Данте и Карла Маркса. Несколько ниже я коснусь методологических проблем, с которыми мы сталкиваемся на столь широко очерченном «поле», как это.

Взаимообмен между академическим и более или менее имагинативным вариантами понимания ориентализма идет постоянно, и с конца XVIII века он принимает значительные размеры, носит упорядоченный — возможно, даже регулируемый — характер с обеих сторон. Теперь я подхожу к третьему пониманию ориентализма, несколько более определенному в историческом и материальном отношении, чем предыдущие два. Начиная примерно с конца XVIII века, ориентализм можно считать корпоративным институтом, направленным на общение с Востоком — общение при помощи высказываемых о нем суждений, определенных санкционируемых взглядах, его описания, освоения и управления им, — короче говоря, ориентализм — это западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком. Для того чтобы определить ориентализм, мне представляется полезным обратиться здесь к понятию дискурса у Мишеля Фуко, как он

развивает его в работах «Археология знания» и «Надзирать и наказывать». Моя позиция заключается в том, что без исследования ориентализма в качестве дискурса невозможно понять исключительно систематичную дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком — даже производить его — политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже имагинативно в период после эпохи Просвещения. Более того, ориентализм занимал столь авторитетные позиции, что, я уверен, никто из пишущих, думающих о Востоке или действующих там не мог бы заниматься своим делом, не принимая во внимание ограничения, накладываемые на мысль и действие ориентализмом. Коротко говоря, из-за ориентализма Восток не был (и не является до сих пор) свободным предметом мышления и деятельности. Это не означает, что ориентализм в одностороннем порядке определяет все, что может быть сказано о Востоке, скорее, это значит, что существует целая сеть интересов, которые неизбежно затрагиваются (а потому всегда причем) всегда, когда только дело касается этой специфической сущности под названием «Восток». То, как это происходит, я и попытаюсь показать в данной книге. Я также попытаюсь показать, что европейская культура выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставляла себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному «Я». В историческом и культурном отношении существует качественная и количественная разница между франко-британским участием в делах Востока и — до наступления периода американского доминирования после Второй мировой войны — участием любой другой европейской и атлантической силы. Говорить об ориентализме — значит, говорить прежде всего (хотя и не только) о британском и французском культурном предприятии, проекте, затрагивающем столь различные сферы, как воображение вообще, Индия и Левант в целом, библейские тексты и библейская география, торговля специями, колониальные армии и длительная традиция колониальной администрации, гигантский ученый корпус; бесчисленные «эксперты» и «специалисты» по Востоку, профессура, сложный комплекс «восточных» идей (восточный деспотизм, восточная роскошь, жестокость, чувственность), множество восточных сект, философий и премудростей, адаптированные для местных европейских нужд, — список можно продолжать более или менее бесконечно. Моя позиция состоит в том, что ориентализм проистекает из особой близости, существовавшей между Британией и Францией, с одной стороны, и Востоком — с другой, который вплоть до начала XIX века в действительности означал только Индию и библейские земли. С начала XIX века и до конца Второй мировой войны Франция и Британия доминировали на Востоке и в сфере ориентализма. После Второй мировой войны и в сфере доминирования на Востоке, и в сфере его понимания их сменила Америка. Из этой близости, чья динамичность оказывается исключительно продуктивной, пусть даже она неизменно демонстрирует сравнительно большую силу Запада (Англии, Франции или Америки), исходит большая часть тех текстов, которые я называю ориенталистскими. Необходимо сразу оговориться, что, несмотря на значительное число упоминаемых мною книг и авторов, гораздо большее их число пришлось оставить без внимания. Для моей аргументации, однако, не так уж важны ни исчерпывающий список имеющих отношение к Востоку текстов, ни четко очерченный список текстов, авторов или идей, в совокупности образующий канон ориентализма. Вместо этого я буду исходить из иной методологической альтернативы — той, чьим хребтом в некотором

смысле является набор исторических генерализаций, которые я уже отметил в данном Введении — и именно об этом я хочу теперь поговорить более детально.

II

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

Сделав такое заявление, нам придется развернуть его в ряде обоснованных оговорок. Первая из них состоит в том, что было бы неправильно считать, будто Восток — это по существу идея, или создание, не имеющее отношения к реальности. Когда Дизраэли говорит в своем романе «Танкред», что Восток — это профессия, он имеет в виду, что интерес к Востоку станет для блестящих молодых представителей Запада всепоглощающей страстью. Неверно было бы понимать его так, будто для человека Запада Восток — это только профессия. Были прежде (и есть сейчас) культуры и нации, которые пространственно располагаются на Востоке, и их жизнь, история и обычаи составляют грубую реальность — очевидно, большую, чем все, что только могло быть о них сказано на Западе. По этому поводу наше исследование ориентализма мало что может добавить, разве что признать его в явной форме. Однако феномен ориентализма в том его виде, в каком о нем пойдет речь здесь, связан не столько с соответствием между ориентализмом и Востоком, но с внутренней согласованностью ориентализма и его представлений по поводу Востока (Восток как профессия), вопреки и помимо всякого соответствия или его отсутствия с «реальным» Востоком. Моя позиция состоит в том, что заявление Дизраэли по поводу Востока относится преимущественно к той рукотворной согласованности, к тому упорядоченному множеству идей, которое представляется самым важным в отношении Востока, а не просто, по выражению Уоллеса Стивена, к его существованию. Вторая оговорка состоит в том, что эти идеи, культуру и историю невозможно понять сколько-нибудь серьезно без учета их силы, или, точнее, конфигурации власти. Верить в то, что Восток рукотворен — или, как я говорю, «ориентализирован» — и в тоже время верить в то, что это произошло всего лишь в силу закономерностей воображения, значит быть совершенно неискренним. Отношение между Западом и Востоком — это отношение силы, господства, различных степеней комплексной гегемонии, что вполне точно отражено в заглавии классического труда К. М. Паниккара «Азия и господство Запада».³⁷ Восток подвергся «ориентализации» не только потому, что открылся его «ориентальный» характер во всех тех смыслах, которые считались общим местом в Европе середины XIX

³⁷ Panikkar, K.M., *Asia and Western Dominance*. London: GeorgeAllen & Unwin, 1959.

века, но также и потому, что его можно было сделать «ориентальным» (т. е. его вынудили быть таковым). Так, например, вряд ли можно согласиться с тем, что встреча Флобера с египетской куртизанкой задала получившее широкое хождение модель восточной женщины: она никогда не говорит о себе, никогда не выдает своих эмоций, присутствия или истории. Он говорил за нее и представлял ее. Он — это иностранец, сравнительно хорошо обеспеченный мужчина. Таковы были исторические обстоятельства доминирования, что они не только позволили ему обладать Кучук Ханем физически, но и говорить за нее и поведать читателям, в каком смысле она была «типично восточной» женщиной. Моя позиция состоит в том, что ситуация силы у Флобера в отношении Кучук Ханем — это вовсе не изолированный, единичный случай. Он лишь удачно символизирует схему распределения силы между Востоком и Западом и дискурс о Востоке, которому Кучук Ханем дала возможность проявиться. Это подводит нас к третьей оговорке. Не следует думать, будто структура ориентализма — это нагромождение лжи, или миф, который рассыплется в прах, как только прозвучит правда. Сам я уверен, что ориентализм более ценен как знак европейско-атлантической власти над Востоком, чем в качестве правдивого дискурса о Востоке (каким он представляет себя в академической или научной форме). Тем не менее то, что нам следует уважать и попытаться понять — это явную и неразрывную силу ориенталистского дискурса, его устойчивые связи с подкрепляющими его социоэкономическими и политическими институтами, его вызывающую почтение долговечность. Как бы то ни было, всякая система идей, которой удавалось оставаться неизменной и притом пригодной для передачи знаний (в академической среде, книгах, на конгрессах, в университетах, институтах внешней политики) со времен Эрнеста Ренана в конце 1840-х вплоть до современных Соединенных Штатов, должна быть чем-то более значительным, чем простое нагромождением лжи. А потому ориентализм — это не легкомысленная европейская фантазия по поводу Востока, но рукотворное тело теории и практики, в которое на протяжении многих поколений шли значительные материальные инвестиции. Длительные инвестиции сделали ориентализм как систему знания о Востоке признанным фильтром, через который Восток проникал в западное сознание, точно так же те же инвестиции умножили — и сделали действительно продуктивными — положения, проникающие из ориентализма в культуру в целом. Грамши ввел полезное аналитическое различие между гражданским и политическим обществом, в котором первое состоит из добровольных (или по крайней мере ненасильственных) объединений, таких как школы, семьи и союзы, а последнее — из государственных институтов (армия, полиция, центральная бюрократия), чья роль в политике состоит в непосредственном господстве. Конечно, культура действует в пределах гражданского общества, где влияние идей, институтов и других людей осуществляется не через господство, но через то, что Грамши назвал согласием. В любом нетоталитарном обществе определенные культурные формы доминируют над другими точно так же, как определенные идеи более влиятельны, чем другие; формой такого культурного лидерства является то, что Грамши определил как гегемонию — важное понятие для понимания культурной жизни индустриального Запада. Именно гегемония, или, скорее, результат культурной гегемонии в действии придает ориентализму те прочность и силу, о которых шла речь выше. Ориентализм никогда далеко не удаляется от того, что Денис Хэй (Hay) назвал идеей

Европы,³⁸ коллективного понятия, определяющего «нас», европейцев, в противоположность всем «им», не-европейцам, и действительно можно утверждать, что основным компонентом европейской культуры является именно то, что обеспечивало эту культурную гегемонию как внутри, так и вне Европы: идея европейской идентичности как превосходства над всеми другими неевропейскими народами и культурами. Вдобавок ко всему существует гегемония европейских идей по поводу Востока, сама утверждающая снова и снова превосходство Европы над восточной отсталостью, как правило, не допускающая возможности того, что некий более независимый или скептически настроенный мыслитель может иметь и другие взгляды по этому поводу. Ориентализм почти всегда зависел в своей стратегии от этого гибкого позиционального превосходства, которое предоставляет западному человеку целый ряд возможных отношений с Востоком, сохраняя при этом его верховенство. Да и могло ли быть иначе, особенно в период исключительного доминирования Европы с конца Ренессанса и до наших дней? Естествоиспытатель, ученый-гуманитарий, миссионер, торговец или солдат был на Востоке (или думал о нем) потому, что мог быть там (или мог думать о нем), не встречая серьезного сопротивления со стороны его прошлого. В общем русле знаний о Востоке и под прикрытием зонтика западной гегемонии над Востоком с конца XVIII века появился комплексный Восток, пригодный и для изучения в академической среде, и для экспозиции в музеях, для реконструкции в колониальной администрации, для теоретической иллюстрации в антропологических, биологических, расовых и исторических диссертациях о человечестве и Вселенной, для примеров в экономических и социологических теориях развития, революции, культурной личности, национального и религиозного характера. Кроме того, имагинативное исследование Востока основывалось более или менее исключительно на полномочном западном сознании, из неоспоримой центральности которого появился восточный мир — вначале в соответствии с общими идеями о том, кто или что такое восточный человек, затем в соответствии со скрупулезной логикой, направляемой не одной только эмпирической реальностью, но и сонмом желаний, репрессий, инвестиций и проекций. И если можно говорить о великих, подлинно научных ориенталистских работах, таких как «Арабская хрестоматия» («Chrestomatie arabe») Сильвестра де Саси или «Сообщение о нравах и обычаях современных египтян» Эдварда Уильяма Лэйна, то следует отметить, что расовые идеи Ренана и Гобино исходили из того же импульса, что и большинство викторианских порнографических романов (см. их анализ в книге Стивена Маркуса «Сладострастный турок»³⁹). И тем не менее следует постоянно задавать себе вопрос, что в ориентализме важнее: попирающая массу материала общая совокупность идей, неоспоримо пропитанных идеей европейского превосходства, разного рода расизма, империализма и тому подобное, догматическими взглядами по поводу «восточного человека» как своего рода идеальной и неизменной абстракции, или куда более разнообразная работа, проделанная бесчисленными отдельными авторами, которых можно взять в качестве отдельных примеров индивидов, имеющих дело с Востоком. В определенном смысле обе эти альтернативы — общая и

³⁸ Hay, Denys. *Europe: The Emergence of an Idea*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

³⁹ Marcus, Steven. *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid Nineteenth Century England*. 1966; reprint ed. N. Y.: Bantam Books, 1967. P. 200–219.

частная—представляют собой два подхода к одному и тому же материалу: в обоих примерах приходится иметь дело с пионерами в этой сфере, такими как Уильям Джонс, и великими художниками, как Нерваль или Флобер. И почему же нельзя воспользоваться обоими этими подходами вместе или же по очереди? Не существует ли явной опасности искажения (точно того типа, к которому всегда был склонен академический ориентализм), если систематически придерживаться либо слишком общего, либо слишком специфического уровня описания? Мне хотелось бы избежать искажений и неточностей, или, скорее, неточностей определенного рода, обусловленных излишне догматичной генерализованностью или излишней позитивистской локализованностью внимания. Пытаясь совладать с обеими этими проблемами, я стремился работать с тремя основными аспектами нашей современной реальности, которые, как мне кажется, указывают выход из отмеченных выше методологических затруднений. Иначе эти затруднения могут увести нас в первом случае в грубую полемику на столь неприемлемо обобщенном уровне описания, что это не будет стоить затраченных усилий, а во втором случае — в разработку детализированной и атомистичной серии анализов ценой утраты возможности выхода на общие линии силы, формирующей это поле и придающей ему характерную убедительность. Как можно учесть индивидуальность и примирить ее с ее разумным, но ни в коем случае не пассивным или просто диктаторским общим и гегемонистским контекстом?

Текст 4. Глава из книги Ф. Кардини «Истоки средневекового рыцарства» Сокр. пер. с ит. В. Гайдука. М.: Прогресс, 1987 (Franco Cardini "Alle radici della cavalleria medievale", La Nuova Italia, 1982).

Меж двух стен. Наше повествование начинается в безграничных просторах степей и пустынь, раскинувшихся между Дунаем и Желтой рекой в Китае. Представьте схематический план геоисторического развития Евразийского континента: четырем сторонам света соответствуют четыре неподвижных монолитных массива. В силу своеобразного оптического обмана они выглядят малодоступными и изолированными. Но это только на первый взгляд. Итак, на севере — непроходимая тайга и негостеприимные пространства ледяного безмолвия. На западе — Римская империя. На востоке — Китайская империя. На юге — Персия, связующее звено между двумя империями. По территории Персии проходят великие караванные пути, совершаются великие переселения народов, передаются религиозные культы. В центре этого исторического космоса огромная пустынная территория — ковыль, камень, песок. На этих просторах обитают гордые кочевые народы — охотники, пастухи, скотоводы, воины. Здесь царство лошади.

С опаской взирают оседлые народы, земледельцы и ремесленники, обладающие высоким уровнем организации и острым чувством государственности, на подвижные, как морской прибой, племена «варваров», жителей пустынь. Желая оградить себя от опасной стихии, они сооружают стены-волноломы. В легенде об Александре, замкнувшем за железными воротами чудовищные орды Гога и Магога (1), выразился вековой страх и такое же извечное стремление оседлых народов, привыкших к упорядоченной жизни, поставить под контроль грозную непоседливость кочевников, в любой момент готовых двинуться в путь. Причины тому самые разные: продолжительная засуха, междоусобицы, мор. Солнце опалило пастбища, начался падеж скота — этого достаточно, чтобы толпы обнищавших, впавших в отчаяние, изголодавшихся пастухов появились вдруг возле рубежей, за которыми простираются тучные нивы, прекрасно орошаемые поля. Голодная свирепость бедняков всегда выглядит безумием, недостойным человеческого звания, в глазах тех, кто живет в достатке и вовсе не намерен поделиться с другими собственным благополучием. Два разных вида жестокости — вооруженное насилие кочевников и гражданский эгоизм оседлых — пришли в столкновение.

Оседлая цивилизация — это города, дороги, государственный аппарат, более разнообразное и полноценное питание, крепостные стены, пехота. Цивилизация кочевников — стойбища, тропы, племенная солидарность, невозможность наесться досыта, главным образом белковое питание и животные жиры, бесконечные расстояния, тесное общение с животными, и прежде всего с лошадью. Мирным и относительно процветающим оседлым народам кочевники представляются людьми жестокими, скрытными, асоциальными, бесчеловечными, у них нет веры, они жертвы мрачных адских культов. В глазах кочевников оседлые безвольны, изнеженны, растрепаны,

крайне сластолюбивы, в общем — недостойны тех благ, которыми они обладают. Поэтому было бы справедливо, чтобы блага эти перешли в руки более сильного. Железные врата Александра всего лишь легенда. Вполне документирована история римского оборонительного вала (*limes et valla*) и Великой китайской стены. В пределах этих фортификационных сооружений и находится особый мир. Но несмотря на кажущуюся монолитность, он переменчив. Этот мир иранских и азиатских кочевников имеет свою нищенскую экономику, свои исполненные гордости традиции, свою шаманскую культуру, свое причудливое отношение к более рафинированной цивилизации. Она их манит, но в то же время вызывает презрение.

Над этим текучим миром, где царствуют лошадь и шаман, только сейчас понемногу начинает приоткрываться завеса времен, и прежде всего благодаря археологическим находкам — оружию, драгоценной утвари, останкам людей и животных, конской упряжи, шумовым инструментам, которые обладали якобы магической силой.

С IX—VIII вв. до н.э. Европа начинает проявлять интерес к народам-всадникам, расположившимся в бассейнах Вислы и Днепра. По другую сторону великого степного и пустынного моря по направлению к Китаю волнуются беспокойные монголо-тюркские племена. Вся жизнь их связана с неустанным перевозом с одного места на другое войлочных юрт. Они гонят перед собой в направлениях, определяемых чередованием времен года, стада лошадей, овец, коз, ослов и верблюдов из долин в горы или наоборот. Разбойники, охотники, колдуны. Они вооружены роговым луком, тонкие стрелы, пущенные из него, обладают чудовищной пробивной силой. Кроме того, у них на вооружении копье и меч. Умелые металлурги, они научились выплавлять из драгоценных металлов и сплавов уди-вительные фигурки животных, схлестнувшихся в схватке.

Оседлые народы, живущие по противоположным берегам великого степного моря, покрытого травами и каменистыми россыпями, испытывают ту же тревогу. Но эллины — наследники Гомерова восхищения чудесными конями, которыми поэт населил «Илиаду» и «Одиссею», троянцами — «укротителями лошадей», Фракией — «кормилицей лошадей», Фессалией — легендарной родиной человеко-коней. Побережье Черного моря и южная зона Балкан — западный берег степной культуры. На восточном ее берегу китайские хронографы ханьской эпохи с растущим беспокойством всматриваются в передвижения кочевников, которых охватило какое-то таинственное волнение. Их орды вступают в столкновение, угрожают уничтожить друг друга, пытаются уже пересечь рубежи Китайской империи. Великая стена, воздвигнутая в конце III в. до н. э., соединяет непрерывной линией пограничные укрепленные пункты. Но сдержать натиск кочевников, как оказалось, стена не помогла.

Необходимость борьбы с кочевниками привела китайский двор к сближению с тохарами, чей язык был индоевропейским. Благодаря тохарскому влиянию китайцы отказались от использования боевых колесниц, приняв на вооружение легкую кавалерию. Тохары под давлением кочевников оставляли насиженные места и переселялись в Бактрию. При посредничестве тохаров Китайская империя смогла установить контакт с миром, который ранее был ей неведом: она открыла для себя эллинизированный Иран. Быть может, от жителей Ферганской долины в верховьях Сырдарьи китайцы приобрели познания в виноделии, им стали известны новые корма для лошадей и новые их породы. Частично китайцам удалось усвоить этот опыт.

Парфяне также испытывали беспокойство: на их северо-восточной границе кочевники пришли в движение. Миграция тохаров, согнанных со своего места кочевниками, на первых порах привела к изгнанию саков, тоже кочевников, обитавших к северу от Амударьи. Аршакид(2) Фраат II (ок. 138—128 г. до н.э.) был вынужден принять беспокойных переселенцев как гостей. Он использовал их в качестве наемников. В военном отношении эти миграционные потоки дали неожиданно важный результат.

Тактика ведения боя, известная до I в. до н.э., претерпела подлинную революцию. На западе парфяне и сарматы стали применять тяжелую кавалерию. Всадник и его конь были теперь закрыты латами. Высокий остроконечный шлем защищал голову конного воина. Атакующее оружие — длинное тяжелое копьё и меч. Ряд вооруженных таким образом конных воинов сминал толпы легковооруженного противника. Сарматы без особого труда разбили скифов в черноморских степях, парфяне остановили наступление римских легионов, отбросив их от Тигра и Евфрата.

Императорский чиновник, посланный для переговоров к тохарам, рассказал императору Ву-ди (Wu-ti) (140—87 до н.э.), что в стране Та-юань есть «добрые боевые кони, ведущие свой род от небесных лошадей, ибо кровавым потом потеют они». Происхождение небесных лошадей описано следующим образом:

«В царстве Та-юань высокие горы. На их склонах пасутся кони, которые не даются в руки. Поэтому стогняют кобылиц и оставляют у подножия, чтобы совокупились они с жеребцами, сходящими с горных круч. От них и рождаются жеребята, потеющие кровавым потом. Их называют небесными». Император повелел доставить во что бы то ни стало жеребцов из Та-юаня и вывести в Китае породу «небесных лошадей».

В интересе, который Сын Поднебесной проявил к Фергане, замечен элемент магии. От «небесных лошадей» китайский император ожидал собственного бессмертия. Но заботило его не только это. Он искал и практической выгоды. Конкретно: император стремился к достижению военно-политического

превосходства. Укрепление стены, поддержание на должном уровне легкой кавалерии и конных лучников — вот круг его забот. Кроме того, он хлопотал и о новой, тяжелой кавалерии, составленной из наемников-кочевников, только что поступивших на службу в китайскую армию. Тяжеловооруженные конные воины применяли длинный обоюдоострый меч, длинное копье. У них было стеганое седло, благодаря которому можно уверенно удерживать равновесие при обращении с оружием. Эта новая кавалерия вскоре превратилась в непобедимую. Затем она стала закрытым для посторонних образованием. Конные воины гордились своей избранностью.

По этой причине и в это время «небесные лошади» перестают быть достоянием легенды. Тяжеловооруженному воину нужен был конь, в котором скоростные качества сочетались бы с силой, необходимой в атаке и обороне, чтобы выдержать встречный натиск. Туземная китайская лошадь, быть может происходившая от дикой лошади Пржевальского и имевшая короткую шею, короткие ко-нечности, низкую бабку, мало подходила для этой цели. Низкорослая и недостаточно выносливая, медлительная и нестойкая, она не выдерживала никакого сравнения с сильной и выносливой лошадью гуннов. Поэтому в китайском войске на смену туземной пришла новая порода, судя по всему, та самая «небесная лошадь», о которой столь много говорили. Долгое время считалось, что ее следует относить к «западным» породам. Однако характерные особенности указывают на сходство этой лошади с нынешними туркестанскими скакунами. Первые экземпляры новой породы были импортированы в Китай где-то около 116 г. до н.э. Они были родом из парфянских конюшен. Высокие, сильные, мощные, эти лошади вполне соответствовали новым требованиям. Что касается доспехов, то китайским конным воинам тоже пришлось позаимствовать иранские образцы, сочетавшие кожу и металл.

Таким образом, Китай получил от «народов степи» как дар тяжелую кавалерию. Монголо-тюрки заставили китайцев создать новый род войск, парфяне предоставили образец для подражания, «страны Запада» поставили соответствующую породу лошадей. Прошло несколько столетий, и снова Персия, где Аршакидов сменили Сасаниды, преподала урок Римской империи, — урок, который заставил римлян тоже взять на вооружение тяжелую кавалерию. Перед нами пример параллельного развития одной и той же военной доктрины: одновременно двумя оседлыми цивилизациями, китайской и римской, взят курс на оборону. Главное — защитить себя от набегов кочевников. Для этой доктрины характерны два важнейших момента: создание пограничных оборонительных сооружений и формирование отрядов тяжелой кавалерии.

Тем не менее возникновением средневекового рыцарства Запад обязан не только парфянам, но прежде всего иранским народам, находившимся к северу от Кавказа — скифо-сарматам. Благодаря их всепроникающему влиянию, распространявшемуся по всем уровням, которое они оказали на восточных

германцев, в особенности на готов, средневековая военная структура запечатлела в себе только им одним свойственный оригинальный облик. Нет сомнений, что это особенно проявилось на техническом уровне. Однако нам представляется, что это утверждение применимо и к сфере духовного влияния.

С VIII—VII вв. до н. э. фракийские племена, обитавшие в районе Трансильвании, Восточных Карпат и Черноморского побережья, обретают организационную стабильность. В их культуре уже заметны следы первых нашествий воинственных кочевников — предшественников скифов, тех самых «доющих кобылиц», о которых упоминает Гомер. Их следы — орнамент на ювелирных изделиях, предметы шаманских культов. Высказывалось предположение, что это наследие киммерийцев. Однако, опираясь на Геродота, можно полагать, что в VI в. до н. э. это уже были агафирсы, скифское племя, которое основательно смешалось с фракийцами.

В IV—III вв. до н. э. балкано-дунайский регион подвергся нашествию кельтов, применявших в сражениях конные колесницы. На это указывают главным образом находки в Галиции и Бессарабии. Греки, малосведущие во всех этих перемещениях и смешениях народов, полагали, что население Северной Фракии, откуда нередко к ним шел приток рабов, относится к двум родам — дакам и гетам. Но даки и геты занимали более обширную территорию, от среднего течения Дуная, Вислы до Днестра и даже несколько далее. И те и другие говорили на общем фракийском языке, хотя и испытывали влияние культуры кочевого народа — скифов. Происходившие от иранского корня скифы оказывали сильное воздействие на фракийцев, перенявших у них немало военных приемов, научившихся, например, стрелять из лука, не сходя с коня. Фракийцы отчасти заимствовали и религиозные обряды скифов: так, они доводили себя до состояния экстаза, вдыхая дым сжигаемой конопли. Скифы также передали гето-дакам свои верования, основа которых была иранской и в которых особое место занимала идея бессмертия. От скифов же гето-даки узнали о железном оружии. Но геты поддерживали контакт и с сарматскими племенами — языгами и роксоланами. От них, вероятно, они научились использовать отряды тяжелой кавалерии, атаку которых готовили и поддерживали лучники. Овидий был бы наверняка поражен стойкостью и быстротой гетских коней не меньше, чем ловкостью гетских лучников (3).

Итак, скифы в определенный момент оказались двигателем прогресса в беспокойном понтийском и закавказском мире. Первое тысячелетие до н. э. ознаменовалось появлением в степях между Дунаем и Уралом скифских племен. Они пришли с территории, находящейся где-то на границе Европы с Азией. Породнившись с киммерийцами, скифы вскоре вытеснили их из района обитания. Живя в азиатских степях, скифы овладели двумя главными искусствами: верховой ездой и обработкой металлов. В последнюю четверть VIII в. до н. э. скифские племена продвинулись в Анатолию, заполнив ее территорию от границ с Ассирией вплоть до Лидии и Фригии. К середине следующего столетия они уже растеклись по территории северо-западного

Ирана. Потерпев поражение от мидийцев, скифы были вынуждены отступить на север и обосноваться в регионе, который затем на протяжении нескольких столетий славился как страна гордых всадников. Это Кубань, расположенная между Северным Кавказом и Азовским морем.

И по сей день огромные курганы скифских вождей свидетельствуют об их богатствах, основную часть которых составляли умело обработанные металлические изделия. У скифов были великолепные лошади, тучные стада. Скифский костюм полностью соответствовал образу жизни народа, значительную часть времени, проводившего верхом на коне: долгополый облегающий кафтан, широкие шаровары, застегнутые у щиколотки, удобные сапожки. Этот костюм заимствовали парфяне и китайцы, как только в их армии появилась кавалерия. Своей вершины скифская цивилизация достигла в VI—III вв. до н.э. в районе нижнего течения Днепра, Буга и в Крыму. Но влияние скифов было намного шире и распространялось на соседние народы вплоть до Дуная, Закавказья и Сибири. На столь обширном пространстве кони, упряжь, оружие, украшения были скифскими. Через Дунайский бассейн, нижнюю Мёзию и Трансильванию скифы вступали в контакты с кельтами, иллирийцами, македонцами.

К сожалению, и по сей день мы продолжаем смотреть на храмы, народы и страны сквозь кривое стекло эллинской «классики», для которой скифы всего лишь бесчеловечные варвары, страна их — мрачное и туманное место рождения таинственных сказаний. Киммерийцы «сторожили» вход в царство теней. Колхида — край колдунов и колдовского зелья. Одним словом, Меотийское болото (4). Однако мы воздадим должное богатой и гордой скифской цивилизации, стране отважных конных воинов, гениальных ювелиров и шаманов — провожатых в царстве мертвых.

Что касается истории материальной культуры, то должно быть ясно — искусством верховой езды мы обязаны скифам. Сосуд, найденный в Чертомлыкском кургане в районе нижнего течения Днепра и хранящийся ныне в ленинградском Эрмитаже, датируется первым-вторым десятилетием IV в. до н.э. На нем изображены скифы, ухаживающие за лошадьми. Работа мастера столь тщательно передает малейшие подробности, что ее приписали греческим мастерам. Кое-кому даже показалось, что на нем видно не только седло, но и самое раннее изображение стремя, хотя и особого типа: стремя, предназначавшееся лишь для того, чтобы вскочить на коня. Подобное прочтение чертомлыкской находки давно уже отвергнуто специалистами. Теперь они пришли к выводу, что первое изображение стремя найдено в Индии и относится ко II в. н.э. Нам же хочется лишь подчеркнуть: мастерство скифов, скотоводов и конных воинов, — это неопровержимый исторический факт.

Изучение предметов, обнаруженных в погребениях, дает основание предположить, что уже к V в. до н.э. скифы вступили в полосу экономического упадка. Само собой разумеется, подобные выводы следует принимать с

изрядной долей осторожности. Прежде всего следовало бы удостовериться, что имеющиеся в нашем распоряжении археологические находки достаточны для воссоздания общей картины того времени. Но удостовериться в этом практически невозможно. Кроме того, не повредила бы и уверенность в том, что гипотетическое уменьшение значимости и ценности обнаруживаемых в курганах предметов действительно было вызвано наступившим обнищанием. А может быть, это вызвано изменением обычаев, например, культурными нововведениями? Как бы то ни было, если согласиться с гипотезой обнищания, основанной на списке археологических находок, то можно предположить, что причиной послужили войны, которые вел против скифов персидский царь Дарий I. В следующем столетии экономическое процветание, поддержанное экспортом зерна, возобновилось. Однако на горизонте показался народ, брат и недруг скифов, — сарматы.

Они тоже кочевники, иранского рода и племени, также говорившие на иранском наречии, родственники киммерийцев и скифов, отчасти смешавшиеся с меотийскими племенами, о чем свидетельствует, правда проблематичная, гинекократия (5). На запад их теснили шедшие буквально по пятам азиатские племена. Сарматский авангард, по всей вероятности, составляли языги, первоначально обитавшие в районе, имевшем выход к Азовскому морю, о чем свидетельствуют источники, использованные Аммианом Марцеллином. Изгнанные оттуда, языги в течение первой четверти II в. до н.э. заселили степи, расположенные между Доном и Днепром, и несколько продвинулись на запад. Их первыми назвали весьма неопределенным именем: сарматы.

Причиной похода на запад, точнее его было бы назвать отступлением с востока, было, вероятно, появление на территории нынешней южной России новой волны ирано-язычных кочевников, сарматов, где-то на исходе II в. до н.э. Страбон (6), вторя традиционным взглядам, отождествляет две ветви одного племени, которое появилось в степях к северу от Кавказа, западную и восточную.

Первая ветвь, ведомая роксоланами, шла по следу языгов и осела между Доном и Днепром. Вторая, состоявшая в основном из аорсов и сирахов, остановилась между Доном, Азовским морем и Каспийским побережьем Кавказа. Наконец, с I в. н.э. римские наблюдатели, с растущей обеспокоенностью следившие за коловращением варварских народов, отмечают появление самого известного среди так называемых сарматов народа — аланов. Из китайских источников известно, что они вышли из района, примыкающего к Аральскому морю, следовательно, хозяйничали на «шелковом пути». В своем движении аланы сметали прочие племена, среди них — аорсов. Они вплотную подошли к каспийско-кавказским степям. Вероятнее всего, аланы были близкими родственниками тохаров. Можно предположить, что прийти в движение заставили их те же события, которые со второй половины II в. до н.э. вынудили некоторые степные племена потеснить соседей, а китайских императоров

строить укрепления и обзаводиться тяжелой кавалерией. Северные иранские племена двинулись на запад. Среди них были и аланы.

Между I—II вв. н.э. аланы пытались проникнуть на юг от Кавказа, совершая экспансию в район римской Патрии и Каппадокии (7). Путь, по которому они пришли в Каппадокию, пролегал по территории нынешнего Азербайджана и до сих пор еще называется «аланским перевалом». Быть может, под воздействием их динамизма роксоланы поглотили языгов. В результате этого слияния они превратились в реальную угрозу для дунайских рубежей Рима. Опасность объединения сарматов с даками и бастарнами (германским племенем) возникла во второй половине I и просуществовала в течение II в. Начиная с Марка Аврелия многие римские императоры включали в свою титулатуру и наименование «сарматский». Это означало лишь одно — все их победы над степными народами были в действительности иллюзорными и недолговечными.

Из всех сарматов историки Рима выделяли аланов, говоря об их воинственности, отмечая их «жестокость» (оценка, как известно, весьма субъективная...), чрезвычайную эффективность их тяжелой кавалерии. Именно конный воин, «катафрактий», называемый также «контарием» или «клибанарием», в период поздней античности и раннего средневековья оказывал влияние на военную историю Рима, Византии и Западной Азии. Катафрактий были облачены в куртку-колет, обшитую пластинами наподобие рыбьей чешуи. Пластины делались из железа или бронзы, иногда они могли быть роговыми или кожаными. Колет облегал тело и был достаточно эластичен, не стеснял свободу движений. На голову катафрактий надевал высокий остроконечный шлем.

Происхождение этих доспехов неясно. Одни исследователи считают, что они появились около IV в. до н.э. среди земледельцев Хорезма, вынужденных защищаться от кочевников-массагетов. Куртка из металлических или кожаных пластин должна была спасти их от стрел. Страх земледельца перед лучниками пустынь, действительно, убедительная причина, чтобы эта в общем-то не очень удобная куртка стала пользоваться огромным успехом. Данную гипотезу, кажется, подтверждают находки из могильников нижнего течения Сырдарьи. Другие исследователи полагают, что доспехи первоначально появились в Бактрии. Есть, правда, специалисты, которые утверждают, что доспехи были созданы азиатскими народами в связи с появлением в их пределах македонских фаланг. В любом случае на Запад эти доспехи попали вместе с кочевниками-сарматами.

Оружие катафрактия — длинный тяжелый меч и контос — длинное копьё, которое можно было пустить в ход только двумя руками сразу. Удивительно, каким образом катафрактий сохранял при этом равновесие, не имея стремян и лишенный возможности пользоваться поводьями. Как мог он удержаться в седле? Эта эквилибристика поражала и римлян. Несомненно, она была результатом продолжительной и упорной тренировки воина и его коня.

Требовалось такое тесное взаимодействие между конем и всадником, при котором конь подчинялся только голосу и коленям воина. Но существует и предположение, что в иранской технике верховой езды и упряжи было нечто, что могло заменить стремя и обеспечивало равновесие всадника. Нам ничего не известно об этом. Римские источники молчат. Мало надежды и на археологию, и на иконографический анализ. Вероятно, у иранских всадников был способ фиксировать копье на теле лошади при помощи привязей и особых ремней, или же равновесие достигалось благодаря тому, что всадник сильно прижимал колени к бокам лошади, опираясь при этом на колчаны, привязанные сзади к седлу. При столкновении с противником хитрость, быть может, состояла в том, чтобы развернуть торс правым плечом вперед и цепко обхватить ногами тело лошади. Копье было хотя и неудобным в употреблении, но зато грозным оружием. Наконечники копий, найденные на Кавказе, — тяжелые, в форме резного листа — дают основание предполагать, что контос был длиной от четырех до четырех с половиной метров.

Сарматы действительно повлияли на военную историю Рима, сасанидской Персии. Кавалерия катафрактиев — навязчивый мотив римской литературы и иконографии. Недавние подсчеты показали (8), что, наверное, около одной десятой персидской армии составляли катафрактии.

Эти внушавшие страх воины входили в состав персидской кавалерии, которая, стремясь восстановить прежние пределы державы Ахеменидов (9), в 230 г. вторглась в Месопотамию, угрожала Сирии и Каппадокии. Римляне смогли противопоставить им несколько легионов, вспомогательных отрядов и, как свидетельствует один поздний армянский источник, «сброд», собранный по пустыням. Вероятно, речь идет о лучниках из района близ Эдессы и кавалерии из Пальмиры. Поражения римлян, приведшие к утрате Армении в 252 г. и постыдному унижению Валериана в 260 г., в основном можно объяснить фактором неожиданности. Римляне, привыкшие вести местные войны с Аршакидами, были застигнуты врасплох, когда Сасаниды предприняли неожиданное наступление. В столкновении с римской пехотой и легкой кавалерией, использовавшей устаревший к тому времени метод вольтижировки, иранская военная тактика, состоявшая в длительной подготовке поля боя конными лучниками, сначала рассекавшими пехоту противника плотной и непрерывной стрельбой, а затем пропускавшими тяжелую кавалерию, которая вклинивалась через широкие бреши в глубину расположения пехоты, оказалась чрезвычайно эффективной.

Конечно, ударные отряды иранской кавалерии не были вообще непобедимыми, вернее сказать — были непобедимыми при определенных условиях и на определенной местности. Так, в ходе кампании 271 г. знаменитые пальмирские клибанарии были разбиты римской легкой кавалерией, состоявшей из мавров и далматинцев, которые пустили в ход старую парфянскую военную хитрость: сначала притворное бегство, затем неожиданная атака на утомленного преследованием противника. Всякие разговоры о непобедимости того или иного рода войск — старая сказка. История неизменно опровергает ее, будь это македонские фаланги или

римские легионы, ландскнехты или гитлеровские танковые дивизии. Периодическое возрождение мифа о непобедимости показывает лишь, сколь глубоко засели в человеческой натуре первобытные мечты и страхи. Не оттого ли и возрождается время от времени этот миф? Мы не станем вдаваться в подробности истории военного искусства. Сейчас нам не так уж и важно, что иранские катафрактии были непобедимы ничуть не больше любого другого воина. Важнее то, что их представляли как непобедимых. И сами они желали, чтобы другие считали их непобедимыми. Для этого они прибегали к различного рода мистификациям, заимствованным из давно известного фольклорного набора традиционного общества и пропагандистского обеспечения военных операций. Не случайно Персия слыла родиной «бессмертных» (10).

Разумеется, мы допустили бы ошибку, если бы стали оценивать кавалерию катафрактиев, только исходя из силы ее фронтального удара. Оценка должна быть комплексной. Следует принимать во внимание и тактическое сочетание вольтижировки лучников с атакой, предпринимаемой кавалерией, чрезвычайную ловкость как тех, так и других и тщательный отбор лошадей. Поскольку об оружии нам еще предстоит говорить в следующих главах, сейчас целесообразнее уделить некоторое внимание лошади, хотя бы вкратце сказать о тех породах, которые тогда были в ходу, и об упряжи. Затем хотелось бы затронуть тему, специально нас интересующую: переход азиатской лошади в Европу, совершившийся благодаря своеобразному алтайско-иранско-германскому ее окультуриванию. Начиная с V в. этот факт отмечается и в римских источниках.

Исторические сведения по поводу коневодства и селекции лошадей в средиземноморской и западноазиатской древности и немногочисленны, и неясны. Разумеется, специалисты по этому вопросу восполняют пробел, используя иконографические источники и археологические находки. Известно, что с ахеменидского периода не только Иранское, но и Анатолийское нагорье, географически очень похожие друг на друга, были районами коневодства. Сарматы использовали две породы — ферганскую, соответствовавшую, как мы видели, задачам тяжелой кавалерии, и малорослую, резвую, с трудом поддающуюся одомашниванию лошадь, судя по всему, предком которой является монгольский тарпан; скорее всего, именно эту лошадь использовали для вольтижировки лучников, охоты и путешествий.

Эти выводы стали возможны благодаря открытиям русских археологов, изучивших досарматские и сарматские курганы VI—IV вв. до н.э. на Урале и Алтае. *Alanus ueredus* — конь, на котором император Адриан любил поохотиться на кабана, скача по холмам и болотам Тускии, — вероятно, относится к этой второй породе, если, конечно, полагаться на словесные описания. Термины вроде *ueredus*, *paraueredus* восходят к галло-германскому корню и, будучи сопоставлены с латинской военной терминологией, означают: конь, не приспособленный к боевым операциям. То же значение у немецкого слова *Pferd*, итальянского *palafreno* и французского *palefroi*. Поступив на службу в римскую армию, сарматы по-прежнему использовали свои породы лошадей, особенно первую, без которой клибанарию было не обойтись. Не следует, однако, думать, что такого рода выбор был обусловлен только физиологией лошади. Дело в том, что ферганская порода как нельзя более

поддавалась дрессировке, слушалась команды, подаваемой голосом или музыкальными инструментами, например, барабаном. Лошадь горячая, но в то же время не слишком впечатлительная и раздражительная. В общем, «интеллигентная» лошадь. Характерно, что античная, а за нею следом и средневековая поэзия необычайно чувствительны к «мудрости», превращавшейся подчас в божественный дар пророчества и речи, и «безумию» лошадей.

Широкое и разнообразное применение кавалерии в римской армии повлекло за собой развитие коневодства в границах империи. Хорошей славой пользовались табуны Тамани на Черном море. При Флавиях и Антонинах коневодство развивается в Южной Фракии, то есть регионе, испытавшем глубокое скифское влияние. Надпись, найденная между Адрианополем и Филиппополем, на границе нынешней Турции и Болгарии, свидетельствует, что здесь располагалось крупное, возможно императорское, поместье, где выращивали великолепных лошадей для фракийских когорт.

Все более распространявшаяся тяжелая кавалерия требовала привести селекцию лошадей в соответствие с насущными военными задачами. Производство лошадей в Италии, откуда, например, было запрещено вывозить их в Галлию, пока ее не завоевали римляне, судя по всему, не соответствовало новым требованиям. Не соответствовали им ни галльские, ни африканские лошади, хотя североафриканская легкая кавалерия неизменно пользовалась большим престижем в римской армии.

Интерес к различным породам лошадей в Риме был весьма оживленным еще до того, как произошла «конная реформа» благодаря ввозу лошадей из Азии. Из бельгийской Галлии римляне получали сильную массивную лошадь, правда не очень-то резвую. Страбон тем не менее свидетельствует, что его современники, римляне, привозили лучших своих лошадей именно оттуда. Аналогичную оценку высказал и Цезарь: самые ценные породы лошадей, самые опытные всадники происходили из бельгийской Галлии,— мнение, совпадающее с оценкой Тацита, обычно весьма резко отзывавшегося о германских лошадях и конных воинах. Тем не менее он полагал, что батавы и тенктеры лучшие среди германских конных воинов. Укажем только, что батавы и тенктеры среди прочих германских племен были наиболее близки к бельгийской Галлии.

Конная техника и выучка римлян, кельтов, западногерманских племен значительно отличались от азиатской и восточногерманской. Вероятно, германцы, прежде чем они столкнулись на Востоке с иранскими народами, заимствовали у кельтов немало обычаев, связанных с лошадью: как религиозных, например, погребение человека вместе с лошадью, так и технических. В «Описании Эллады» Павсаний (11) свидетельствует, что на древнем кельтском языке *marka* означает «лошадь», точнее, речь идет о лошади, которую Тацит именует *bellator equus* — «боевой конь». В этом значении *Lex Bajuvariorum* и *Lex Alamannorum* (12) станут позднее употреблять

термин *magach* для обозначения дорогостоящего боевого коня, который был в шесть раз дороже, согласно уложению о штрафах, обычной лошади. Лех Вајуагаіогит проводит различие между «боевым», «посредственным» и «подлым» конем, то есть непригодным к боевым действиям. И по-кельтски такую лошадь называют презрительно *angargnago*. Это кельтское заимствование свидетельствует о том, что боевые кони и соответствующая экипировка поступали к германцам от кельтов. Еще Ксенофонт (13), а следом за ним и латинские авторы проводят тщательное различие между боевым конем — *hippos polemistes* или *bellator equus* и *kaballes* или *caballus* — лошадью, имевшей незначительную ценность, пригодной ко всем видам тяжелых работ. Боевой конь и конь для охоты, *venator equus*, мало чем отличались друг от друга. Сарматский *veredus*, следовательно, был нововведением, кстати одновременным с возникновением тяжелой кавалерии. Этих коней подвергали тщательной выучке, не давали им физической нагрузки вплоть до 3—4-летнего возраста, дожидаясь, пока они войдут в полную силу.

Конечно, все эти тонкости мало чем могут помочь, чтобы с известной долей достоверности или определенности судить о том, какие именно породы лошадей были в ходу в те времена. На этот вопрос не дают исчерпывающего ответа даже археологи. Но можно предположить, что существовало несколько пород, подвергавшихся селекции в различных регионах этнического и географического Средиземноморья и Евразии. Несмотря на лаконичность и неопределенность, дошедшие до нас античные свидетельства достаточны для того, чтобы констатировать наличие практической возможности выбирать между породами, отличавшимися друг от друга телосложением, темпераментом, качественными показателями. Имелись резвые и выносливые фракийские лошади, низкорослые и мощные германо-дунайские, медлительные и тяжеловесные галльские, послушные и работоспособные африканские, высокие и гордые, но не слишком выносливые (изъян «небесных лошадей» Ферганы?), несмотря на всю свою мощь, персидские.

Появление сарматских лошадей и массовое их использование в военных целях римлянами не могло не ознаменовать собой наступление подлинно поворотного момента.

Знания и опыт сарматов в производстве боевых пород высоко ценились западными авторами. Кони, считавшиеся непригодными к воспроизводству, подвергались кастрации. Так, в каждом поколении выбраковывались второсортные экземпляры. Этот сарматский обычай перешел и к германцам. Впрочем, судя по всему, у них сеТема была уже на высоте. Лучшие образцы различных пород использовались в военных и производственных целях. Великолепный конь Марка Аврелия, по сей день украшающий площадь, созданную Микеланджело на Капитолийском холме в Риме, считавшийся в средневековье одним из чудес Вечного города, вполне бы мог выдержать гораздо более тяжелые труды, чем просто нести своего всадника, императора-философа, к тому же безоружного и без доспехов. На Марке Аврелии всего лишь легкая парадная лорика. Тяжеловесные массивные кони с вьющейся

гривой и завитым хвостом, по мнению археологов, обычное явление в римской армии и германских вспомогательных отрядах. Мало чем отличаются от них лошади сасанидского Ирана и ханьского Китая.

Что касается сбруи, то можно высказать предположение, что степные иранские и тюрко-монгольские народы (за исключением хеттов) — главные изобретатели и активные пропагандисты самых разнообразных нововведений. Уздечка, например, выглядит в «классическую» греко-римскую эпоху так же, как и многие годы спустя. «Подвижный трензель» (14), досконально описанный Ксенофонтом, практически без изменений дошел до наших дней. Полагают, что уздечка получила распространение на Западе раньше, чем на Востоке. Находкам в Апулии в кельтских захоронениях IV в. до н.э. соответствуют иранские находки, датируемые не ранее III в. н.э. Правда, по данному вопросу специалисты еще спорят.

Кроме уздечки — шпоры из бронзы или железа. Они появляются в Средиземноморье (у греков, римлян, кельтов) с IV—III вв. до н. э. Позднее они распространяются и на Востоке. То были массивные шпоры с коротким прямым острием, их часто находят археологи.

Что касается седла, то обычай верховой езды без него вообще или на кожаной, или матерчатой подстилке, несомненно, сохранялся в течение весьма долгого времени. Попоны, которыми пользовались ассирийцы еще с IX в. до н. э., быть может, служили скорее декоративным, чем функциональным целям. Этого, однако, не скажешь о персидских чепраках — многослойном покрывале, которое производило большое впечатление на греков. Тканевые седла, относящиеся к IV—III вв. до н. э., были обнаружены на Алтае. Тем не менее весьма распространенное еще недавно мнение о том, что древние греки якобы не знали никаких седел (оно, думается, появилось из-за поверхностного прочтения ряда источников, в частности из-за чрезмерного доверия к иконографическим свидетельствам), не так давно было поколеблено исследованиями Поля Виньерона. Быть может, и в самом деле гре-ческий *ερθιρριον* — это седло, а не чепрак. Недаром ведь греки так следят за тем, чтобы на теле лошади не было ни язв, ни ран.

Разумеется, некоторые народы, например, нумидийцы, мавры, свевы, в эпоху Цезаря по-прежнему предпочитали обходиться без седла, в крайнем случае пользовались простым ковриком, германцы же вообще считали подстилку признаком женской изнеженности. На другом конце Евразии, судя по всему, пользуются седлом уже в ханьский период. К тому же без седла не могло быть и речи о развитии тяжелой кавалерии. Римляне переняли у греков термин *ερθιρριον*. Однако неясно, называли ли они этим словом тот же самый предмет. Во всяком случае, наверное, следует пересмотреть тезис, согласно которому римляне уже в I в. н. э. пользовались седлом с лукой, хотя и без боковых арчаков. Лука удерживала всадника от падения назад. Ведь только благодаря восточным конным воинам в римскую армию между III и IV вв. проникает тяжелое кожаное седло, которое и вытеснило полуседло или легкое седло.

От имени придунайского народа скордисков и произошло название этого седла — scordiscus, то есть скордийское седло. Заметьте: сам термин «седло» (sella) указывает на чувство уверенности, устойчивости, удобного равновесия. Так и оценили его римляне. В 321 г. Назарий в панегирике императору Константину говорит о «седалище» (sedile) столь удобном и прочном, что с него не упадет и раненый всадник, закованный в латы. Седло в те времена — предмет роскоши.

Эти заметки, конечно, слишком лаконичны и фрагментарны, чем того заслуживает тема, но тем не менее из них можно сделать два вывода, которые будут использованы нами в дальнейшем изложении. Во-первых, в период поздней Римской империи, особенно начиная с III в., римско-германско-кельтский Запад был охвачен рядом нововведений, касавшихся верховой езды, коневодства и т.д. Это прогрессивное развитие, длившееся вплоть до X в. благодаря таким этапным изобретениям, как стремя и подкова, осуществляется как бы волнообразно в соответствии с импульсами, поступавшими из евразийских степей, связанными с переселением народов. При этом и западные народы — греки, но — главным образом кельты — вносят свой практический вклад в развитие конной техники. Во-вторых, роль посредника между Западом и азиатской степью принадлежит арийско-европейским народам. В районе, расположенном к югу от Кавказа, они продемонстрировали римлянам свое превосходство, применив тяжелую кавалерию, а также сочетание тяжелой и легкой кавалерии. К северу от Кавказа иранские народы вошли в соприкосновение с восточными германцами и через них установили прямые и чрезвычайно глубокие отношения с римским Западом. С точки зрения обновления Запада и появления в будущем средневекового рыцарства, равно как и технического развития, ирано-германские культурные влияния представляли одно из важнейших событий истории. Рассмотрим же их более пристально.

Ветер степей. Юлий Цезарь, вождь армии, в которой лошади была отведена второстепенная роль, будучи человеком образованным, читателем Гомера, не мог не обратить внимания на «гомеровский» характер того факта, что среди бриттов многие предпочитают воевать верхом на коне, самые же знатные — на конной боевой колеснице, хотя у бриттов имелась и хорошая пехота. Что касается геллетов, то не ускользнуло от Цезаря, что их легковооруженные пехотинцы были подчинены конным воинам. Пехота воевала среди конных воинов, пользуясь их защитой.

Но кельтский пехотинец или конный воин был вооружен легко, особенно если говорить об оборонительном оружии. «Гомеровский» способ ведения боя, склонность к личному героизму и поединкам не могли не привести к размышлению насчет характера воина-кельта вообще — беспокойного, индивидуалистического, скитальческого.

Сегодня мы бы назвали такой характер «принадлежащим странствующему рыцарю». Заметим при этом, что литературный источник, осветивший фигуру странствующего рыцаря в XII в., — это как раз «бретонский» роман, имеющий кельтские корни. Правда, историческая почва, на которой основываются подобные утверждения, чересчур скользкая. Мы предпочитаем иной путь. Не вызывает сомнения, что кельты у Цезаря изображены чуть-чуть симпатичней, чем германцы. Многие подробности его сочинений указывают на это. Даже описывая лошадей. Цезарь постоянно подчеркивает свое отрицательное отношение к свевской породе: она, мол, пригодна только для транспортных целей, но отнюдь не для боя. Прискакав верхом к месту сражения, свевы, как и прочие германцы, слезают с лошадей и воюют в пешем строю.

Что ж, может быть, все это было верно для середины I в. до н. э. Но уже в I в. н. э. германцы выглядят несколько иначе. Во всяком случае, мы располагаем об этом точными данными. Тацит имел возможность пользоваться не только сведениями из первых рук, но и обширной литературой, ныне отчасти утраченной, в том числе мемуарно-исторической (Полибий, Посидоний, тот же Цезарь, «божественный Юлий — высочайший автор», Октавиан Август, Великий Патеркул), а также естественнонаучной и географической (Страбон, Помпоний Мела, Плиний Старший). Тацит сообщает, что лошадь у германцев окружена священным почитанием, она характеризует социальный статус своего владельца. Но и германцы Тацита, как и их предки во времена Цезаря, по-прежнему пехотинцы. Несомненно, Тациту больше знакомы те германцы, которых ныне принято называть «лесными» (то есть населявшие территории приблизительно современной Германии). «Степных» же германцев он знает не так основательно. Сколь по-римски и республикански в устах Тацита-«легионера» звучит восхваление, обращенное к хаттам, населявшим правобережье Рейна вдоль южной границы Герцинского леса, и превозносящее их силу и постоянство в военном деле, высокие качества, проявляемые ими во время пешего боя:

«Про других ты сказал бы, что они идут на битву, а про хаттов, что они идут на войну. Редко у них бывают набеги и случайные стычки. Особенность кавалерийских войск та, что они скоро побеждают и скоро отступают, но быстрота граничит со страхом, медлительность ближе к прочной уверенности в себе».

По соседству с хаттами на правобережье среднего Рейна обитают тенктеры. Они славятся умением выращивать лошадей и искусством верховой езды. По свидетельству Тацита, хатты — ловкие наездники, тенктеры — умелые конные воины. С раннего детства овладевают они искусством верховой езды, а в юности это их излюбленный вид соревнования. Да и в старости они не сходят с коня. Лошади для них — высшее мерило благосостояния. Они передают их по наследству, почитают как символ традиции и семейного культа с той только разницей, что, в то время как на остальное наследство распространяется право первородного, конь наследуется самым доблестным отпрыском.

Восхваляет Тацит и хавков, которые, захватив область Нижней Германии, осели в устье Везера и повели мирную жизнь, сохранив, однако, постоянную готовность выступить на войну. Они тоже почитают боевого коня. О другом Тацит, любивший краткость, не поведал.

Но и без того ясно, что для Тацита пеший бой является главной характерной чертой германцев, отличающей их от прочих народов, например, от кельтов и тем более сарматов. Так, говоря о певкинах или бастарнах, Тацит колеблется, относить ли их к германцам или к сарматам, на которых они похожи своим внешним обликом. Тацит в конце концов решает считать их все-таки германцами, и не только по сходству языка и одежды, но и по характеру вооружения, степени оседлости, а главным образом потому, что они любят ходить пешком и умеют быстро бегать. Сарматов же он называет «живущими в кибитке и на коне».

Нарисованная Тацитом картина претерпела глубокие изменения начиная со II в., особенно же в III—IV вв., под воздействием двух факторов: состоялась встреча восточных германцев с иранскими племенами и произошла эмиграция восточных германцев на Запад. Главным действующим лицом как в первом, так и во втором случае были готы.

Действительно, готская культура играла роль своеобразного полюса притяжения, привлекавшего многие германские народы (бастарнов, бургундов, тайфалов, эрулов), а также иранские (аланов) и тюрко-монгольские (гуннов). В состав готского народа влились или вокруг него вращались все варварские народы, населявшие в III—IV вв. территорию между Балканами и Дунаем. Когда порой приходится слышать сетования на недостаточно строгий этнический подход римских авторов к описанию всех этих племен, хочется сказать: да, вы правы, но только с точки зрения стереотипного рассмотрения этнических различий. В данном случае стереотипы антиисторичны. Дело в том, что «недостаточная строгость» римских авторов отражает живой и важный исторический факт — объективное смешение народов. Они имели дело с такой мешаниной народов, которая затем принесла обильные плоды. Необходимо, как пишет один из крупнейших авторитетов в этом вопросе, П. Скардильи, в своем капитальном труде «Язык и история», подходить к данному вопросу «с центростремительной, а не с центробежной позиции, то есть рассматривать готов в качестве типичного, хотя и раннего феномена сплочения и реорганизации германских племен вокруг одного народного имени и группы, способной задавать развитию определенное направление, привлекать прочие разнородные элементы, пусть даже и негерманские, например гуннов».

Народы, населявшие русско-мадьярские степи в течение I тысячелетия до н.э., поглощены легендами. Нам мало что известно о киммерийцах, молчаливых стражниках, умерших из «Одиссеи», которых считали то скифами, то кельтами,

а то и вовсе германцами. Конечно, фонетическая близость племенных названий «киммерийцы» — «кимвры» весьма соблазнительна, однако вопрос о возможности их близкого сопоставления по-прежнему не ясен.

Фактом же является следующее: в VII в. до н. э. главенство киммерийцев на Понте подошло к концу, в это же время с Востока начинается проникновение в черноморский регион скифов. На берегах Черного моря процветают первые греческие колонии: Тирас, Ольвия, Пантикапей. К концу IV в. на смену скифам приходят сарматы, также двигавшиеся с Востока. Волны племен захлесты-вают одна другую. Сарматы восприняли богатейшее культурное наследие скифов.

К III в. до н. э. на Севере приходят в движение различные германские племена и устремляются на Юг, к Черному морю. Первыми пошли скифы, за ними бастарны. Затем эрулы, готы, бургунды, вандалы, гепиды, руги. Если судить по греческим и латинским источникам, готы появляются в Дакии к исходу II в. н. э., во Фракии — в начале III в. Именно в понтийском регионе термин «гот» приобретает подлинно этническое значение. Этимологически термин, очевидно, восходит к корню «вождь, глава», «муж доблестный» (быть может, сравнимому с латинским *vir* — «муж»?), иначе говоря — «герой», «вожатый». Может статься, что готы с самого начала были не одной из многих племенных групп, а руководящим ядром среди мигрирующих германцев, их военной аристократией. Если дело действительно обстояло так, то суть вопроса прояснилась бы в этом необычном ракурсе: роль гегемона, которую готы играли в отношении восточных германцев, настолько очевидна, что даже Прокопий (15) не ставит готов в один ряд с вандалами, гепидами, ругами и скифами.

Готы вобрали в себя скифо-сарматскую культуру. Они сумели ассимилировать многое из содержательной стороны этой культуры, усвоили ее технические приемы, прежде всего ведение боя верхом на коне. Элементы шаманства, мистерии, хтонических культов, присущие древней германской культуре и сгруппированные в мифокультурный комплекс бога Вотана, как нам представляется, имеют не только рунический источник, но понтийско-германское, или «алано-готское», как предпочитают выражаться иные историки, происхождение. Научившись верховой езде и коневодству благодаря контактам со степными культурами, восточные германцы усвоили также наиболее подходящий для такого рода занятий костюм. Одежда их состояла из штанов для мирных поездок и охоты и доспехов, покрытых железной чешуей (кольчуги?), на случай войны. Одежда имела культовое значение, неотделимое, впрочем, от функционального: так одевались шаманы. Но мы еще вернемся к этому вопросу, как вернемся и к религиозному значению коня и металлургии, которые тоже были заимствованы у народов степи.

Постепенно перед нашим взором раскрывается «теневая сторона», таинственный и тревожный смысл корней явления, которое позднее нарекут

«средневековый рыцарь». Нам привычно видеть его возникающим из глубин железного века «варварских» нашествий и набегов. Мы как бы уже заранее согласны с тем, что неотделимо от представлений о нем: преклонение перед его мощью, красотой, чуть ли не религиозный трепет при виде его великолепия, при звоне его оружия и доспехов, преклонение безоружного и нищенствующего населения, вынужденного трудиться на полях. Сколь ни романтичны подобные представления, тем не менее они отвечают действительности. И не только по той причине, что воин, восседающий верхом на коне и закованный в железные латы, уже сам по себе вершина могущества в эпоху жалкого существования живущих впроголодь людей и скота, дефицита металла. Но также и потому, что он олицетворяет древние, но все еще хранимые памятью мифы, насилие, свершавшееся еще вчера, сегодняшние чудеса и вселяющие в души страх религиозные видения.

Средневековая церковь указывает рыцарям небесные образцы для подражания: св. Георгий, архангел Михаил и пр. Но сколь необычными и внушающими страх должны были казаться крестьянину раннего средневековья — впрочем, не исключено, что и позднего тоже, — эти святые воины-всадники. Ведь крестьян так мало затронул процесс христианизации. О нет, сегодня, разумеется, никто не настаивает на прямом происхождении христианских военных святых от германских божеств войны. Теперь для многих очевидно — особенно на уровне текстовой, житийной, литургической, иконографической традиции, — что их происхождение, вероятнее всего, коптско-византийское, а их культ был, так сказать, «спущен сверху», соответствовал четким церковным и политическим директивам. Он не шел «снизу» от коллективной памяти поверхностно христианизированных германцев. Коллективная память — хранилище старых ценностей. Она не годится для создания новых. Коль скоро в верованиях ощущается воздействие культурного фона, то вряд ли их можно считать спонтанными. Чаще всего в этом случае они рассчитаны и «запрограммированы». Здесь мы имеем дело с ловкой миссионерской техникой, — а не с каким-то самостоятельным «народным» творчеством, всегда естественным и неожиданным.

Как бы там ни было, именно этим народам, пришедшим с территории Дунайского бассейна на Запад и достигшим Италии и Испании, в значительной степени принадлежит заслуга выработки долговременной мифологической и практической основы европейского средневековья. Особенно это относится к готам, их чрезвычайной способности синтезировать. Благодаря этой способности они сначала через сарматов установили контакт с великой иранской цивилизацией, затем, ближе познакомившись с гуннами, включили в свою культуру элементы азийской цивилизации. Ветер степей шумит в ветвях древа средневекового рыцарства. Степной чернозем вскормил глубокие и древние корни. Тяжеловооруженный конный воин одержал победу на Иранском нагорье и в долинах Балкан. Его влияние ощущается даже в римской армии, противостоящей ему. Он господствует на исторических подмостках, где совершается переход от античности к средневековью.

От рубежей Персии до самой Италии зреет в эти годы предчувствие Роланда (16). Обращаясь к цивилизации Сасанидов, Буркхардт (17) некогда писал:

«Образ этих персидских воинов, закованных в латы, с перьями на шлемах, вооруженных копьем и мечом, восседающих на великолепно украшенных конях, во всем напоминает образ их собратьев, наших средневековых рыцарей. Неизменна побудительная причина их деятельности: дух авантюры, будь то в любви или войне. Легенда очень скоро превращает воина Бен-Гура в прекрасный символ, идеал всей их жизни...»

Близость персидского Востока и понтийских степей, хотя и разделенных Кавказом, была столь очевидна для римлян, что Аммиан Марцеллин мог написать:

«...Аланы очень заботливо относятся к лошадям. В их стране травы растут круглый год. У кочевников всегда в достатке пропитание и для себя, и для скота благодаря влажности почвы и изобилию рек. Те, кто по возрасту или полу слабы, передвигаются на колесницах, для этого не нужна особая физическая сила. Юноши, с малолетства привыкшие к верховой езде, почитают бесчестьем ходить пешком. Все они занимаются разнообразными военными упражнениями. Они отличные воины. Воинской доблестью скифы обязаны своему происхождению».

О переносе до- или проторыцарского «этоса» с плоскогорий и степей Востока в мир возделанных полей и дремучих лесов Запада сказано в следующем отрывке из Прокопия Кесарийского, где повествуется о гордом и тщеславном готском короле Тотиле, пытающемся произвести впечатление на своего противника накануне сражения, которое оказалось для него роковым:

«...И вот что стал он делать. Сначала он немало постарался, чтобы показать противнику, какой он великолепный воин. Он облачился в доспехи из золотых пластин и украсил себя всего от шлема до кончика копья лентами и пурпурными подвесками, так что совсем преобразился и стал похож на короля. Сидя верхом на прекрасном коне, он прошествовал между двумя армиями и, как на воинском ристалище, показывал, на что он способен, гарцевал на коне, подбрасывал в воздух копье, подхватывая его на лету. Играючи перекидывал его из одной руки в другую. Он гордился своей ловкостью в этих делах. Владел конем так, как это умеет только с малолетства привыкший к ристалищу. Так миновала первая половина дня...»

Поистине страница, достойная пера самого Фруассара (18).

(1) Гог и Магог — согласно Библии, а также эсхатологическим мифам ислама, «кровожадные народы», которые должны явиться в «конце времен» с севера или с других окраин населенного мира, чтобы окружить «народ божий» и воевать против него, однако будут «пожраны» огнем с небес.— Прим. ред.

- (2) Аршакиды — парфянская династия с 250 г. до н.э. до 224 г. н. э.—Прим. ред.
- (3) Речь идет о «Письмах с Понта» римского поэта Овидия (43 до н.э.—ок. 18 н.э.). См. письмо 1, 2, 21—56.
- (4) Так древние греки называли Азовское море.— Прим. ред.
- (5) Гинекократия — власть женщин, матриархат.— Прим. ред.
- (6) Страбон (64—63 до н.э.—23—24 н.э.)—древнегреческий географ и историк.— Прим. ред.
- (7) Области в Малой Азии.— Прим. ред.
- (8) Имеется в виду статья: Хазанов А.М. Из истории сарматского наступательного оружия.— В кн. «История, археология и этнография Средней Азии». 1968, с. 122— 127.— Прим. ред.
- (9) Ахемениды — династия древнеперсидских царей с 558 по 330 г. до н. э. Их государство включало большинство стран Ближнего и Среднего Востока.— Прим. ред.
- (10) Бессмертными называли воинов, входивших в отборный отряд, охранявший персидских царей. Как только погибал один из них, на смену ему незамедлительно вступал новый воин, столь же могучий и хорошо обученный.— Прим. ред.
- (11) Павсаний — древнегреческий писатель 11 в.— Прим. ред
- (12) Сборники обычного права варварских народов.— Прим.ред.
- (13) Ксенофонт (ок. 430—335/54 до н. э.) — древнегреческий писатель и историк.— Прим. ред.
- (14) Трензель — элемент конской сбруи, металлические удила, служащие для управления лошастью путём надавливания на язык и углы рта; цепочка для удерживания мундштука во рту лошади.
- (15) Прокопий Кесарийский — византийский историк первой половины VI в. Среди его сочинений заметное место занимает «Война с готами».— Прим. ред.
- 16) Герой раннего рыцарско-эпического произведения «Песнь о Роланде», воплотивший в себе рыцарский идеал.— Прим. ред.
- (17) Буркхардт Я. (1818—1897)—зачинатель культурно-исторической школы в историографии, крупный историк и философ культуры.— Прим. ред.
- (18) Фруассар Жан (ок. 1337—после 1404)—французский хронист и поэт, воспевавший рыцарство.— Прим. ред.

Текст 5: Глава из книги Дж. Фрэзера «Золотая ветвь»

Глава XXIV (сокращенного издания) **Предание смерти божественного властителя**

Смертные боги. Человек сотворил богов по своему образу и подобию, и, будучи смертным сам, он, естественно, наделил тем же печальным свойством и свои творения. Например, аборигены Гренландии полагали, что даже могущественнейший из богов может погибнуть от ветра и что его ждет верная смерть, если он прикоснется к собаке. Прослушав проповедь о христианском боге, эти туземцы осведомились, приходилось ли ему когда-либо умирать. Получив отрицательный ответ, они очень удивились и сказали, что это, должно быть, действительно великий бог. Один североамериканский индеец, отвечая на вопрос полковника Доджа, заявил, что мир сотворил Великий дух. На вопрос же о том, какого он имел в виду духа – доброго или злого, индеец ответил: “Ни того и ни другого. Великий дух, сотворивший мир, давно уж мертв. Не мог же он прожить так долго”. Люди одного племени на Филиппинских островах говорили испанским завоевателям, что могила творца расположена на вершине Кабунианской горы, Бог готтентотов (или герой божественного происхождения) по имени Хейтси-эйбиб несколько раз умирал и возвращался к жизни. Захоронения, которые связывают с его именем, встречаются, как правило, в узких горных ущельях. Проходя мимо таких захоронений, готтентоты бросают в них камень на счастье, иногда приговаривая: “Даруй нам побольше скота”. В начале нашей эры путешественникам, посетившим остров Крит, показывали могилу великого Зевса. Считалось, что тело Диониса было захоронено в Дельфах, рядом с золотой статуей Аполлона, на его могиле были высечены слова: “Здесь покоится Дионис, сын Семелы”. По одному свидетельству, в Дельфах был захоронен и сам Аполлон. В надписи, высеченной на его могиле и приписываемой Пифагору, сообщалось о том, как бог был растерзан питоном и погребен под треножником.

Не миновали общей участи и великие боги Египта – они также старели и умирали. Позднее, когда открытие искусства бальзамирования дало возможность предохранять тела от разложения на неопределенно долгое время и пробудило в человеческих душах надежду на бессмертие, плодами этого изобретения на равных правах с людьми воспользовались боги. Каждая область располагала гробницей с мумией покойного бога, Мумию Осириса можно было видеть в городе Мендес, город Тинис славился мумией Ангури, а Гелиополь удостоился чести обладать мумией бога Туму. Великих богов вавилонян, хотя они являлись своим почитателям только в снах, тоже изображали в образах людей и с человеческими страстями. Подобно людям, они рождались в мир, подобно людям, любили, сражались и умирали.

Умерщвление правителей по причине их одряхления. Если даже великие боги, живущие вдали от земной суеты, и те в конце концов умирают, то как может избежать этой участи бог, вселившийся в брентную оболочку человеческого тела! До нас, впрочем, дошли сведения об африканских царьках, которые воображали, что благодаря искусству магии они стали бессмертными. Мы уже выяснили, что первобытные народы нередко пребывают в убеждении, что и сохранность мира, и их собственная безопасность находятся в зависимости от таких боголюдей, воплощений божества. Поэтому они крайне заинтересованы в том, чтобы ревностно заботиться о таких людях. Но никакая забота и никакие предосторожности не могут оградить богочеловека от старости и смерти. Верующие должны считаться с этой печальной необходимостью и как можно лучше к ней приспособляться. Но им угрожает воистину ужасная опасность. Если от жизни человекобога зависит ход природных явлений, то каких только бедствий не может принести его одряхление, а тем более его смерть? Существует единственный способ предотвратить эту опасность. При появлении первых признаков упадка сил богочеловека следует предать смерти, перенести его душу в тело сильного преемника. Преимущества такого образа действий представляются первобытному человеку очевидными. Если богочеловек умрет естественной смертью, на взгляд дикаря, это означает либо то, что душа его добровольно покинула тело и отказывается вернуться, либо, проще, то, что ее изъял демон или колдун, который мешает ей вернуться, Душа богочеловека в обоих случаях потеряна для верующих, что ставит под угрозу их благоденствие и само существование. Даже если бы им удалось поймать душу умирающего бога, когда она выходит из тела через губы или ноздри, и передать ее преемнику, операция не достигла бы своей цели. Дух умирающего от болезни богочеловека, несомненно, покидает его тело на последней стадии дряхлости и бессилия: в таком ослабленном состоянии он и в новой телесной оболочке сможет влачить лишь жалкое существование. Предавая богочеловека смерти, верующие выигрывали в двух отношениях. Во-первых, они перехватывали его душу и передавали ее подходящему преемнику. Во-вторых, ко времени умерщвления крепость его тела – а вместе с ним и всего окружающего мира – еще не пришла в упадок. Таким образом, убивая человекобога в расцвете сил и передавая его дух могучему преемнику, первобытный человек предупреждал все опасности.

Закон запрещал Царям Огня и Воды в Камбодже умирать естественной смертью. Если кто-нибудь из них серьезно заболел и старейшинам казалось, что он не выживет, его закалывали ударом кинжала. Народности Конго придерживались того мнения, что, если верховный жрец Читоме умрет своей смертью, это приведет к гибели весь окружающий мир и земля, поддерживаемая единственно его мощью, тут же обратится в прах. Поэтому в дом верховного жреца, находящегося при смерти, приходил его преемник с веревкой или дубиной и с их помощью предавал его смерти. Царей Эфиопии в Мероз почитали как богов, но жрецы, когда это представлялось им необходимым, могли послать к правителю гонца с приказом умереть. В обоснование приказа они ссылались на пророчество, полученное от бога. До правления Эргамена – современника египетского царя Птолемея II – эфиопские владыки подчинялись этому приказу. Однако Эргамен, которого греческое воспитание освободило от предрассудков его соотечественников,

решил пренебречь приказанием: с отрядом солдат он вошел в Золотой храм и предал смерти жрецов.

Подобного рода обычаи до последнего времени сохраняли свою силу в Северной Африке. Вождь племени фазокль обязан был ежедневно вершить правосудие под определенным деревом. Если по болезни или по какой-то другой причине вождь три дня кряду оказывался не в силах исполнять эту обязанность, на шею ему надевали петлю с двумя прикрепленными к ней лезвиями и вешали на дереве; под тяжестью тела вождя петля стягивалась, и лезвия вонзались ему в горло.

До недавнего времени обычаи предавать смерти божественных правителей при первых признаках наступления старости или болезни соблюдали шиллуки, племя, проживающее в районе Белого Нила. Этот обычай детально исследовал этнограф Селигмен. Благоговение, с которым шиллуки относятся к своему царьку, вызвано прежде всего их верой в то, что в нем воплотилась душа полубога Ниаканга (героя, основавшего династию и расселившего племя по берегам Белого Нила) и что в силу этого он причастен к божественному началу. Шиллуки окружают своих вождей беспредельным, воистину религиозным почитанием и принимают все необходимые меры предосторожности для того, чтобы предотвратить их смерть от какого-нибудь несчастного случая. Тем не менее они «убеждены, что не следует допускать, чтобы вождь старился и болел: ведь вместе с его одряхлением начнет болеть и перестанет давать потомство скот, на полях сгниет урожай и все больше людей будет умирать от болезней». Для предотвращения этих бедствий у шиллуков и существовал обычай при первых признаках недомогания предавать царька смерти. Признаком неотвратимого упадка считалась, в частности, неспособность вождя удовлетворять своих многочисленных жен, расселенных во многих домах Фашоды. При первых симптомах появления зловещей слабости жены сообщали об этом подчиненным вождям, а они согласно местному обычаю ставили верховного вождя в известность об ожидающей его участи тем, что покрывали его лицо и колени куском белой ткани, когда он отдыхал в жаркий полдень. Казнь следовала вскоре за объявлением приговора. Специально для такого случая строили хижину. Царька вводили в нее и укладывали головой на передник девственницы, достигшей брачного возраста. Затем дверь в хижину замуровывали и обрекали вождя с девушкой на смерть от голода и духоты. Таков был древний обычай, который был отменен по причине чрезмерных страданий одного из казнимых за пять поколений до наших дней. Теперь вожди объявляют своему повелителю его участь и в особой хижине передают его казни через повешение.

Из исследований Селигмена явствует, что правителя шиллуков при соблюдении должных обрядов можно было предать смерти при первых признаках одряхления. Но это еще не все, Соперник мог напасть и на вождя, находящегося в расцвете сил. В таком случае последнему пришлось бы отстаивать корону в смертельном единоборстве. По обычаям шиллуков сын

правлящего монарха имел право вызвать отца на поединок и в случае победы занять его трон. А так как у каждого шиллукского царька был большой гарем и множество сыновей, то число возможных претендентов на трон всегда было довольно значительным, и правящий властитель должен был крепко полагаться на силу своей длани. Но успешно напасть на властителя шиллуков можно было только ночью; в дневное время он был окружен друзьями и телохранителями, так что кандидат на трон не мог рассчитывать пробиться через их толпу и нанести решающий удар. Ночью же картина менялась. Вождь отпускал охрану и оставался один с любимыми женами в обнесенном стеной доме; вступить за него мог только кто-нибудь из живших поблизости пастухов. С наступлением темноты для вождя начиналось опасное время. Говорят, что ночь он проводил в непрерывном бдении, крадучись обходил свои хижины в полном вооружении, вглядывался в глубокую тьму или замирал в каком-нибудь темном углу, безмолвный и настороженный, как часовой на посту. Когда наконец появлялся соперник, поединок проходил в зловещем молчании, прерываемом лишь стуком копий и щитов, потому что для вождя считалось делом чести не звать на помощь соседей-пастухов.

Местом поклонения любому шиллукскому царьку, как и основателю династии Ниакангу, служит гробница, воздвигаемая над его могилой; захоронение же всегда производится в родной деревне царька. Надгробие составляют несколько хижин, обнесенных оградой; одна из хижин возвышается над могилой царька, а в других обитают стражи гробницы. Гробницу Ниаканга не отличить от гробницы царька. Но отправляемые на них обряды, сходные по форме, разнятся в деталях, поскольку гробницам Ниаканга приписывается куда большая святость. За гробницами царьков ухаживают пожилые мужчины и женщины, соответствующие стражам гробниц Ниаканга. Как правило, это вдовы или старые слуги покойного царька; после их смерти обязанность следить за гробницей переходит к их потомкам. На могилах царьков шиллуки приносят в жертву скот, причем процедура жертвоприношения такая же, как на могиле Ниаканга.

Главным компонентом религии шиллуков является, как видно, культ священных царьков (живых и мертвых). Царьки эти якобы одержимы божественным духом, который переходит к преемникам от полумифической (но, вероятно, исторически существовавшей) личности, основателя династии. Шиллуки почитают своих царьков воплощением божества, окружают их величайшими почестями и всячески о них заботятся, поскольку от них зависит благополучие людей, скота и посевов. И обычай умерщвления властителя, как только тот обнаруживает признаки одряхления, сколь бы странным это нам ни казалось, коренится в глубоком преклонении перед ним, в стремлении сохранить в полном расцвете сил его божественный дух. Шиллуки уверены, что жизнь и душа царя симпатическими узами связана с благосостоянием всей страны, что в случае его заболевания или старения заболеет и перестанет размножаться скот, урожай сгниет в полях, а эпидемия унесет людские жизни. Предотвратить эти стихийные бедствия можно, по мнению шиллуков, только предав царька смерти, пока тот еще крепок и бодр, чтобы божественный дух, унаследованный им от предков, мог в свою очередь перейти к преемнику

молодым и здоровым. Весьма симптоматичен в этой связи тот признак одряхления, который решает участь правителя, а именно его неспособность сексуально удовлетворять своих многочисленных жен, другими словами, продолжать род. По мнению шиллуков, это означает, что царьку пришло время умереть и уступить место преемнику. Эта и другие причины, по которым правителя предают смерти, указывают на то, что плодородие людей, скота и посевов считалось находящимся в симпатической связи со способностью властителя производить на свет потомство. Упадок этой способности в нем влечет за собой такой же упадок производящей способности у других людей, животных и растений и в непродолжительный период может привести к полному исчезновению людей, а также животной и растительной жизни. Поэтому не приходится удивляться, что шиллуки делают все от них зависящее для того, чтобы их вождь не умер естественной смертью – от старости или от болезни. Любопытно, что они не называют смерть вождя смертью. Они не говорят о правителе “он умер”, а просто “он ушел”. То же относится и к первым двум представителям местной династии Ниакангу и Дагу, относительно которых известно, что они не умерли своей смертью, а пропали без вести. На существование сходного обычая указывают и другие, например, римские и угандийские, предания о таинственном исчезновении царей.

В целом способ рассуждения и действия шиллуков в отношении своих царьков весьма напоминают теорию и практику немийских жрецов, Царей Леса. В обоих случаях мы видим божественных царей, от жизни которых, как полагают, зависит плодородие людей, животных и растений и которые находят свою смерть в единоборстве или как-то иначе для того, чтобы передать преемникам свой божественный дух в полном расцвете сил, то есть не подточенным старостью или болезнью. По убеждению соплеменников, любой признак вырождения у царя повлечет за собой аналогичные симптомы у людей, животных и злаков. Способы передачи души божественного царя его преемнику мы подробнее разберем в дальнейшем. Теперь же приведем другие примеры этой обычая.

Народность динка, живущая в долине Белого Нила, представляет собой конгломерат самостоятельных племен. Занимаются динка преимущественно скотоводством, главным образом уходом за многочисленными стадами крупного рогатого скота, хотя разводят также овец и коз; женщины обрабатывают небольшие поля проса и кунжута. Рост посевов и прежде всего выпас скота зависят от регулярного выпадения осадков. При длительной засухе динка испытывают великую нужду. Поэтому вызыватель дождя до сих пор является у них важной фигурой, Большинство носителей власти у динка, которых путешественники окрестили шейхами и вождями, на самом деле являются племенными заклинателями дождя. Каждый из них якобы одержим духом какого-нибудь из великих заклинателей дождя, который дошел до него через посредство других шаманов. Удачливый заклинатель дождя благодаря своему вдохновителю пользуется очень большой властью и является консультантом по всем важным вопросам. Однако, несмотря на почести, воздаваемые вызывателям дождя (вернее, из-за них), ни одному из них не дано умереть от старости или от болезни, если бы это несчастье произошло, на племя

обрушились бы эпидемия и голод, резко снизился бы прирост скота. Предчувствуя приближение старости или болезни, заклинатель дождя сообщает детям о своем желании умереть. В таком случае, например, члены племени агар динка вырывают большую могилу, и заклинатель дождя спускается в нее в сопровождении друзей и родственников. Время от времени он обращает свою речь к народу, воскрешает в памяти присутствующих историю племени, напоминает о том времени, когда он правил, и дает соплеменникам советы на будущее. По окончании речи он отдаёт приказ закопать могилу. На заклинателя дождя начинают падать комья земли, и он умирает в ней от удушья. С незначительными вариациями так заканчивают свое благородное поприще вызыватели дождя во всех племенах динка. Так, по сообщению Селигмена, в племени хор-агар динка вызывателя дождя душиат в его собственном доме после того, как подготовят могилу. Заклинателями дождя были отец и дядя по отцовской линии одного из информаторов Селигмена: они были умерщвлены этим традиционным способом. Смерть ждет даже самого молодого заклинателя дождя, если ему угрожает болезнь, кажущаяся смертельной. Кроме того, принимаются меры предосторожности, необходимые для того, чтобы заклинатель дождя не погиб от несчастного случая: хотя такая смерть не столь нежелательна, как смерть от старости или болезни, она, вне всякого сомнения, навлечет на племя болезни. Динка пребывают в убеждении, что после убийства заклинателя дождя его бесценный дух переходит к наследнику, то есть к сыну или другому близкому кровному родственнику.

До недавнего времени обычай племени буньоро в Центральной Африке требовал, чтобы вождь, как только он серьезно заболел или начнет сгибаться под тяжестью лет, кончал жизнь самоубийством. Согласно древнему пророчеству, династия потеряет трон, если кто-нибудь из ее представителей умрет естественной смертью. Умирал вождь, осушив чашу с ядом. Если он проявлял нерешительность или был слишком слаб для того, чтобы попросить чашу, обязанность дать ему яд выпадала на долю жены. Когда при смерти находится глава племени кибанга на Верхнем Конго, колдуны накидывают ему на шею веревку и затягивают ее до тех пор, пока тот не испустит дух. Если царьку племени джинджиро случится получить рану на войне, как бы он ни просил проявить милосердие, его умерщвляют его же воины, а если они не решаются, то родственники. Делается это для того, чтобы вождь не пал от руки врага. Языческое племя джуко обитает в районе реки Бенуэ – могучего притока реки Нигер. В этой области, в городе Гатри, правит местный царек, которого влиятельные лица убирают следующим образом. Когда им кажется, что царек уже достаточно долго просидел на троне, они объявляют, что “правитель болен”. Смысл этой формулы был известен всем: царька собираются убить, хотя намерение это никогда не высказывается явно. Затем принимают решение относительно наследника престола. Срок царствования следующего правителя также устанавливается собранием влиятельных лиц: каждый участник собрания бросает по одной щепке на год царствования. Правителю сообщают о принятом решении и устраивают пир, во время которого монарх напивается пивом из сорго. Царька закалывают копьем, и его место занимает новый избранник. Так что каждый царек племени джуко знает, что процарствует считанные годы и разделит участь своего предшественника. Но, по всей вероятности, это не отпугивает кандидатов на престол. Тот же обычай, по

имеющимся сведениям, распространен в городах Куопде и Вукари. “У трех племен народностей хауса: гобирава, кацинава и даурава, как только правитель проявлял признаки болезни, появлялся сановник, носивший титул Слоноубийцы, и душил его”.

Во внутренней части Анголы великим вождем и повелителем считается Матиамво.* Один из местных царьков, по имени Чалла, сообщил участникам Португальской экспедиции, каким образом умирает Матиамво. “Наши Матиамво, – сказал Чалла, – обычно либо погибали на войне, либо умирали насильственной смертью. Нынешнему Матиамво предстоит умереть от руки палача, ибо он уже выпросил себе достаточно долгую жизнь. После вынесения Матиамво смертного приговора, мы обычно приглашаем его принять участие в войне с врагами и по такому случаю сопровождаем вместе с семьей на войну. Если он остается цел и невредим, мы вновь вступаем в войну и сражаемся три или четыре дня подряд. После этого мы неожиданно оставляем Матиамво с семьей на произвол судьбы. Покинутый владыка приказывает воздвигнуть для себя трон и, сев на него, собирает вокруг себя членов своей семьи. Он отдает матери приказ приблизиться, и она становится перед ним на колени. Он отрубает голову сначала ей, потом по очереди сыновьям, женам и родственникам, а в заключение своей любимой жене по имени Анакулло. По окончании казни Матиамво в пышном одеянии ожидает собственной смерти, которая незамедлительно следует от руки должностного лица, посланного соседями, могущественными вождями Каниквинга и Каника. Этот человек сначала перерубает ноги и руки Матиамво во всех суставах, а потом отрубает ему голову. По совершении казни обезглавливают самого палача. Все вожди удаляются из лагеря, чтобы не присутствовать при казни Матиамво. В мои обязанности входит присутствовать при казни и заметить место, в котором два великих вождя спрячут останки Матиамво. Эти вожди входят во владение всей собственностью казненного монарха и его семьи и забирают ее с собой. Тогда я приступаю к погребению изуродованных останков Матиамво и возвращаюсь в столицу для того, чтобы провозгласить начало нового правления. После этого я возвращаюсь на место захоронения останков монарха, за сорок рабов выкупаю их вместе со всей собственностью покойного и передаю все это вновь провозглашенному Матиамво. Такой смертью уже умерли многие Матиамво, не избегнет ее и нынешний”.

* Матиамво (в более обычной транскрипции Муата-Ямво) титул правителя государства Лунда (народ балунда), занимавшего приблизительно ту территорию, на которой находится теперешняя Республика Ангола.

У зулусов в прошлом существовал обычай умерщвлять верховного вождя при появлении первых морщин или седых волос. По крайней мере, такой вывод можно сделать на основании следующей записи одного из европейцев, живших при дворе знаменитого зулусского тирана Чаки в начале XIX века: “Я испытал на себе всю силу царской ярости по милости дурацкого целительного средства, мази для волос, относительно которой г-н Феруэлл заверил Чаку, что

она является чем-то вроде эликсира вечной молодости. Зулусский владыка выразил желание заполучить целительную мазь и при всяком удобном случае напоминал нам об этом. Особенно настоятельно он требовал у нас мазь перед отбытием посольства. Это и понятно. Ведь согласно варварскому обычаю зулусов, у правителя не должно быть ни морщин, ни седых волос; оба эти недостатка закрывают путь к управлению этим воинственным народом. Вождь зулусов не должен также проявлять ни малейших признаков слабости и неспособности к правлению. Чака жил в мучительном предчувствии приближающейся старости, а так как за первым седым волосом следовала неминуемая смерть, вождь должен был готовиться к уходу из подлунного мира”. Автор этого поучительного анекдота о мази для волос не уточняет, каким путем седовласому зулусскому вождю надлежало “уйти из подлунного мира”, но по аналогии нетрудно догадаться, что его ждала насильственная смерть.

Обычай предавать властителей смерти при появлении у них малейших телесных дефектов два века тому назад существовал в царстве кафров в Софале, Народ чтит правителей Софалы как богов и в случае нужды обращался к ним с просьбой вызвать дождь или солнце. Тем не менее малейшего телесного недостатка (например, потери зуба) было достаточно, чтобы этот богочеловек был предан смерти. Об этом говорит следующая выдержка из сочинения старого португальского историка: “В прошлом в обычае правителей страны было кончать жизнь самоубийством путем принятия яда, как только им случалось получить травму или стать жертвой какой-нибудь физической слабости, например, полового бессилия, инфекционного заболевания или выпадения переднего зуба, уродовавшего их внешность. Считалось, что вождь должен быть свободен от любых телесных недостатков и что для его же чести лучше умереть и обрести целостность в мире ином, где все совершенно. Но вождь по имени Куитеве, человек благоразумный и внушавший ужас, -он правил в то время, когда я посетил эти края, -отказался последовать примеру своих предшественников. Потеряв передний зуб, Куитеве приказал объявить об этом по всему царству, чтобы подданные знали о случившемся и при случае узнавали правителя без переднего зуба. Со стороны его предшественников (говорилось в декрете) было непростительной глупостью совершать самоубийство по такому ничтожному поводу. Он же, Куитеве, напротив, весьма огорчился бы, если бы настал его черед умереть такой смертью, потому что его жизнь необходима для сохранения царства и защиты его от врагов. Своим преемникам он советовал последовать его примеру”.

Куитеве, который осмелился остаться в живых после потери переднего зуба, был столь же смелым реформатором, как и эфиопский правитель Эргаман. Можно предположить, что причиной предания смерти эфиопских царей, так же как зулусских и софальских царьков, было появление у них какого-нибудь телесного дефекта или признака слабости. Оракул же, на которого ссылались жрецы для оправдания казни правителя, гласил, что за появлением у правителя телесного недостатка не замедлят последовать великие бедствия для всего царства (точно так же некий оракул предупреждал спартанцев против “хромого правления”, то есть против правления хромого царя). Догадка эта

подтверждается тем, что уже после того, как обычай умерщвления прекратил свое существование, эфиопы выбирали своих правителей за большой рост, физическую силу и красоту. У султана народности вадаи и в наше время не должно быть видимых телесных недостатков, а царек Ангои не может быть коронован, если у него есть хоть какой-то телесный дефект (например, сломанный или подпиленный зуб или шрам от старой раны). Согласно Книге Акайла и многим другим источникам, в древней Ирландии на престол не должен был вступать король с каким-либо телесным недостатком. Поэтому, когда великий король Кормак-Мак-Арт из-за несчастного случая лишился глаза, он тут же отрекся от престола.

К северо-западу от Абомея, древней столицы Дагомеи, находится царство Ойо. «Ойо правит абсолютный монарх, власть которого не уступает власти царей Дагомеи, хотя он подчиняется одному странному и унижительному местному предписанию. Когда народ недоволен правлением (нередко недовольство искусственно возбуждается в нем происками недовольных приближенных царька), он посылает к царю посольство, которое уверяет его, что бремя царства его утомило, что теперь ему самое время отдохнуть от забот и немножко выспаться. Полномочия посольства удостоверяются яйцами попугаев, приносимыми в подарок царьку. Монарх благодарит подданных за проявленную заботу, удаляется в свои покои как бы на отдых и там отдает женам приказ задушить себя. Приказ немедленно приводится в исполнение. После этого на трон вступает сын покойного и удерживает бразды правления в руках до тех пор, пока пользуется одобрением народа». Однако в 1774 году правитель Ойо, которого его приближенные попытались низложить обычным способом, наотрез отказался принять принесенные в подарок яйца попугая и заявил, что он не только не желает уснуть, но, напротив, полон решимости печься о благе своих подданных. Пораженные и возмущенные подобным упрямством, приближенные подняли восстание, которое было подавлено с большим кровопролитием. Благодаря этому смелому шагу правитель Ойо освободился от тирании советников и подал своим преемникам пример для подражания. Впрочем, древний обычай просуществовал до конца XIX столетия. В 1884 году один католический миссионер писал, что обычай этот продолжает оставаться в силе. Другой миссионер в 1881 году следующим образом описывал соответствующий обычай племен эгба и йоруба в Западной Африке: «Одним из любопытнейших обычаев в здешних краях является обычай суда над правителем и его казни. Если местный князек превысил свою власть и заслужил тем самым ненависть народа, на одного из его советников возлагается тяжкая обязанность предложить ему «идти спать» или, проще говоря, принять яд и умереть. Если в последний момент правителю недостает мужества, он может принять яд из рук друга. Между тем советники правителя, сохраняя случившееся в тайне, исподволь готовят народ к известию о смерти князька. Почти то же самое имеет место и у йоруба. Когда у правителя Ойо рождается сын, с правой ноги новорожденного делают глиняный слепок. Хранится он в доме старейшины племени. Стоит правителю нарушить обычаи страны, как к нему приходит посланник и, ни слова не говоря, показывает глиняный слепок. Значение этого жеста хорошо известно правителю – пришло его время принять смертельную дозу яда и уснуть». Жители древней Пруссии считали своим верховным властителем человека, правившего ими от имени

бога и носившего титул “уста бога”. Когда этот властитель заболел и становился дряхлым, для него насыпали холм из веток кустарника и соломы, и владыка, если он дорожил своим добрым именем, взбирался на него и произносил длинную проповедь, в которой призывал народ почитать богов и обещал заступиться перед ними за соплеменников. Затем он поджигал костер головней от вечного огня, горевшего перед священным дубом, и исчезал в языках пламени,

Правители, предаваемые смерти по истечении установленного срока. В приведенных примерах народ оставляет божественного правителя или жреца в должности до тех пор, пока некий внешний признак, видимый симптом наступающей старости и дряхлости не послужит ему сигналом, что правитель или жрец не в силах более исполнять священные функции. Но предавать правителя смерти до появления указанных симптомов запрещалось. Однако другим народам более безопасным представлялось не дожидаться признаков телесной немощи, а умерщвлять правителя в полном расцвете сил. Такие народы ограничивают монархическое правление определенным сроком, по истечении которого властитель должен умереть; причем срок правления устанавливается непродолжительный, чтобы не допустить физической деградации избранника. В некоторых районах Южной Индии правителя выбирали сроком на 12-лет. По сообщению одного старого путешественника, в провинции Кучлакар “есть языческий храм, а в нем находится высокочтимый идол; раз в 12 лет в его честь устраивается роскошное пиршество, нечто вроде юбилейного торжества, на которое созываются все здешние язычники. Этот храм владеет большим количеством земли и получает значительные доходы. Местный царек управляет провинцией не более двенадцати лет, то есть от одного праздника до другого. Когда этот период подходит к концу, на праздник собираются несметные толпы людей, и большие деньги тратятся на угощение брахманов. Для царька воздвигается деревянный помост, задрапированный шелковой тканью. В день торжества под звуки музыки он в сопровождении пышной процессии отправляется к водоему, чтобы совершить омовение, после чего молится в храме местному божку. Затем царек на глазах собравшихся поднимается на помост, берет очень острый нож и начинает отрезать себе нос, губы, уши и остальные мягкие части тела. Отрезанные куски он поспешно отбрасывает, пока не начинает терять сознание от потери крови. В заключение он перерезает себе горло. Таков обряд принесения жертвы местному божку. Будущий преемник правителя должен находиться в толпе зрителей и оттуда взойти на трон”.

Правитель города Каликута на Малабарском берегу носит титул Саморина, или Самори. Он “притязает на более высокое звание, чем сами брахманы, и ставит выше себя лишь невидимых богов. Впрочем, признанием он пользуется только со стороны своих подданных, а брахманы считают его претензии абсурдными и нечестивыми и обращаются с ним как с простым шудра”. В прошлом по истечении двенадцатилетнего царствования Саморин был обязан публично перерезать себе горло. Но к концу XVII века обычай этот был изменен следующим образом. “Множество странных обычаев когда-то соблюдалось в этой стране и продолжает соблюдаться до настоящего времени. Так, согласно

древнему обычаю, Саморин не может править более двенадцати лет. Смерть до окончания этого срока спасала его от мучительной церемонии публичного самоубийства на воздвигнутом специально для этой цели помосте. Сначала он давал пир многочисленной местной знати. По окончании пира он приветствовал гостей и всходил на эшафот, чтобы на глазах присутствующих надлежащим образом перерезать себе горло. По прошествии некоторого времени его тело с должной торжественностью сжигали, и вельможи выбирали нового Саморина. Нам неизвестно, носил ли этот обычай религиозный или светский характер. Важно другое. Теперь он заменен. Ныне, когда двенадцатилетний срок правления подходит к концу, во всех владениях Саморина провозглашают, что наступило время юбилейного торжества. Для Саморина разбивают на широкой равнине шатер, и с криками веселья, под непрерывный грохот пушечных выстрелов он пирует там восемь-десять дней. По окончании празднества четверым из гостей, претендентам на корону Саморина, предоставляется возможность совершить дерзкую вылазку: силой оружия проложить себе путь к шатру через толпу в 30-40 тысяч телохранителей. Тот, кому удастся это невозможное предприятие, наследует империю Саморина. В 1695 году во время юбилея шатер разбили вблизи порта Поннани в пятнадцати лье к югу от Каликута. На этот раз на дерзкую вылазку отважились только трое гостей. С обнаженными мечами они напали на охрану и погибли в бою, убив и ранив многих стражей. С одним из этих отчаянных смельчаков был юноша лет пятнадцати-шестнадцати – его племянник. Во время нападения на стражей он держался рядом со своим дядей, и, когда тот пал, юноша пробился к шатру и нанес его величеству удар по голове. Саморин наверняка отправился бы к праотцам, если бы удар не смягчила большая медная лампа, висевшая над его головой. Второго удара не последовало – телохранители успели лишить юношу жизни. По-моему, этот Саморин царствует и поныне. В течение этих трех дней мне случалось гулять вдоль берега, и все это время я слышал непрерывную пальбу”.

Автор приведенных строк, английский путешественник, не присутствовал на описываемом празднестве, хотя до него доносились звуки пальбы. К счастью, в архивах царской семьи в городе Каликуте сохранились точные сведения об этих торжествах и о числе погибших при этом людей. В конце XIX века эти архивы были обследованы У. Логаном при личном содействии правившего тогда Саморина. Из его исследования можно составить точное представление о масштабах и месте действия трагедии, которая периодически разыгрывалась вплоть до 1743 года.

Праздник, во время которого правитель Каликута ставил корону и жизнь в зависимость от исхода битвы, был известен под названием праздника Великого жертвоприношения. Устраивался он раз в 12 лет, когда планета Юпитер возвращалась в созвездие Рака, длился 28 дней и заканчивался во время восьмого лунного астеризма* в месяце макарам. Время проведения праздника зависело от положения на небе планеты Юпитер: разрыв между праздниками составлял 12 лет, что приблизительно соответствует периоду обращения Юпитера вокруг Солнца. Отсюда можно заключить, что эта яркая планета была воистину королевской звездой и определяла его судьбу; поэтому

период ее обращения на небе соответствовал периоду правления Саморина на земле. Как бы то ни было, обряд этот с великой пышностью отправлялся в храме Тирунавайи на северном берегу реки Поннани. Неподалеку от этого места ныне проходит железная дорога. Из окна быстро идущего поезда можно мельком увидеть храм, почти полностью скрытый за деревьями, которые растут на берегу реки. От его западных ворот идет совершенно прямая дорога около километра длиной, лишь изредка выныривающая среди полей риса и деревьев; она доходит до крутого гребня обрывистого берега, с которого видны очертания трех или четырех террас. На верхней из этих террас в роковой для него день стоял Саморин. С нее открывается великолепный вид: глаз безмятежно скользит по ровным пространствам рисовых полей, по широкой, спокойной реке, извивающейся среди них, и достигает высокого плато с лесистыми нижними склонами; вдалеке маячит огромная горная цепь Западных Гатов и уже совсем в отдалении – Нилгирийские, или Голубые, горы, едва различимые на фоне небесной лазури. Но в роковой для него день глаза властителя, конечно, не были устремлены на далекий горизонт. Внимание его было приковано к зрелищу более близкому. Вся равнина под ним была заполнена войсками: стяги их развевались на ветру, а на фоне зеленых и золотых рисовых полей четко вырисовывались белые палатки военных лагерей. Более 40 тысяч вооруженных людей собиралось для охраны царя. Итак, равнина была заполнена воинами. Но дорога от храма к царской террасе была пуста, на ней не было ни души. По обеим сторонам дороги возвышался частокол, а из него торчали два длинных ряда копий: направленные наконечниками в сторону пустой дороги, они сходились на середине, образуя как бы арку из сверкающей стали. Все уже готово. Властитель взмахивал мечом. И в то же мгновение на стоящего рядом слона надевали массивную золотую цепь с двумя выпуклыми украшениями. Это служило сигналом. Тут же на расстоянии полумили у храмовых ворот начиналось движение. Из толпы выступала группа украшенных цветами и вымазанных золой людей с мечами в руках. Только что они в последний раз отведали земной пищи и теперь принимали последние благословения и напутствия друзей. Проходит мгновение – и вот они уже прокладывают себе путь среди копий, отбиваются мечами, извиваясь и корчась, как угри, под ударами стальных наконечников. Но все их усилия напрасны. Один за другим они падают, сраженные сталью. Они умирают даже не ради призрачной короны, а чтобы продемонстрировать всему миру свою неустрашимую доблесть. Та же великолепная демонстрация храбрости, то же бесполезное принесение в жертву человеческих жизней повторяется и в остальные дни праздника. И тем не менее никакая жертва не является совершенно бесполезной, если приносящие ее люди тем самым доказывают, что предпочитают честь жизни.

* Астеризм – группа звезд, часть созвездия,

“В Бенгалии, – замечает один старый английский историк, – как это ни странно, престолонаследие лишь в незначительной мере зависит от родословной претендента... Царем там безотлагательно признают всякого, кто убил своего предшественника и занял его трон. Амиры, вазирьы, солдаты и крестьяне считают его полноправным монархом и беспрекословно исполняют

его распоряжения. Бенгальцы любят повторять: “Мы верны трону и всякому, кто его занимает”. Таков же был порядок престолонаследия в маленьком княжестве Пассиер на северном побережье острова Суматра, Португальский историк де Баррос, сообщая о нем, с удивлением отмечает, что желание стать правителем Пассиер не могло возникнуть ни у одного здравомыслящего человека, потому что местные подданные не позволяли монарху зажитья на этом свете. Время от времени люди, как бы охваченные порывом безумия, толпами ходили по улицам города и громко выкрикивали роковые слова: “Царь должен умереть!” Как только они достигали ушей царька, он знал, что его час пробил. Смертельный удар ему наносил один из родственников. Сразу же после совершения убийства он усаживался на трон и, если ему удавалось удержать его в своих руках на протяжении одного дня, считался законным правителем. Цареубийца, однако, достигал своей цели не всегда. За то время, пока Фернанд Персе д'Андрад по пути в Китай нагружал в княжестве Пассиер свой корабль пряностями, были убиты два правителя. Причем это не вызвало в городе ни малейших признаков волнения: жизнь продолжала идти своим ходом, как будто царевубийство было здесь обычным делом. Однажды за один-единственный день со ступеней трона на пыльный эшафот один за другим ступили три правителя. Обычай этот представлялся народу достойным похвалы и установленным свыше. В обоснование его местные жители ссылались на то, что бог не допустил бы, чтобы царь, его наместник на земле, умер насильственной смертью, если бы он своими прегрешениями не заслужил такой участи. Сообщают о существовании подобного же обычая у древних славян. Когда захваченные в плен Гунн и Ярмерик убили князя и княгиню славян и пустились в бегство, язычники кричали им вдогонку, чтобы они возвратились и правили вместо убитого князя. Такое предложение вполне соответствовало представлениям древних славян о престолонаследии. Однако беглецы не вняли посулам преследователей, сочтя их простой приманкой, и продолжали бегство до тех пор, пока крики язычников не смолкли вдали.

В странах, где по истечении установленного срока правителям приходилось умирать насильственной смертью, они, естественно, стремились переложить эту обязанность вместе с некоторыми привилегиями царской власти на кого-нибудь другого. К этой уловке, видимо, прибегали некоторые малабарские князьки. Английский специалист по этому региону сообщает, что “в некоторых районах суверен на время передавал кому-нибудь из подданных судебную и исполнительную власть. Это установление именовалось “властью, купленной ценой отсечения головы”... Такой человек наделялся высшей деспотической властью на пять лет. По истечении этого срока временному правителю при большом стечении местных жителей отрубали голову и подбрасывали ее. На следующий пятилетний срок правителем назначался тот, кому удавалось поймать отрубленную голову”.

Правители – раз уж им пришла в голову счастливая мысль посылать на смерть вместо себя заместителей – позаботились о ее практическом осуществлении. Поэтому не приходится удивляться, что следы этого обычая мы обнаруживаем во многих частях света. Скандинавские предания содержат указания на то, что срок правления шведских королей ограничивался девятью годами; после

этого их самих или их заместителей предавали смерти. Так, шведский король по имени Аун, или Оп, много дней подряд приносил жертвы богу Одяну, и тот ответил королю, что он будет править до тех пор, пока раз в каждые девять лет будет приносить в жертву одного из своих сыновей. Аун принес в жертву девять сыновей, и только противодействие подданных помешало ему пожертвовать последнего, десятого сына. Король был казнен, а на месте его погребения в городе Упсала насыпали курган. О девятилетнем сроке правления говорится также в любопытном предании о низложении и изгнании Одина. Возмущенные дурными поступками Одина, боги объявили его вне закона и изгнали, а на его место посадили искусного колдуна по имени Оллер, которого наделили прерогативами королевской и божеской власти. Этот Оллер носил имя Один и правил почти 10 лет, после чего был свергнут с трона настоящим Одином. Побежденный соперник удалился в Швецию и позднее был убит при попытке вернуть утраченный трон. Можно предположить, что эта скандинавская легенда содержит туманный намек на практику древних шведских королей, срок правления которых ограничивался девятью-десятью годами. После этого они отрекались от трона, предоставляя другим почетное право отдать жизнь за свою страну. Короля или его наместника, возможно, предавали смерти на великом празднике, который раз в девять лет устраивался в Упсале. Известно, что во время него приносили человеческие жертвы.

Срок правления многих древнегреческих царей, по имеющимся сведениям, ограничивался восьмью годами. Во всяком случае, по окончании восьмилетнего срока царь мог исполнять свои гражданские и религиозные обязанности только в том случае, если принимал новое посвящение и получал, так сказать, свежий заряд божественной благодати. Закон Спарты требовал от эфоров, чтобы через каждые восемь лет они выбирали ясную, безлунную ночь и в молчании наблюдали за звездами на небе. Если во время этих ночных бдений эфорам случалось увидеть метеор или падающую звезду, это означало, что царь Спарты согрешил против богов. В таком случае эфоры отстраняли царя от исполнения его обязанностей до тех пор, пока его не восстанавливал в своих правах дельфийский или олимпийский оракул. Этот древний обычай не утратил своей силы в течение всего периода существования царской власти в Спарте. Так, в III веке до нашей эры царь стал препятствием на пути сторонников реформ и был свергнут с престола на основании сфабрикованных обвинений; среди них важное место занимало утверждение, будто на небе был замечен зловещий знак.

Почему же у спартанцев срок царствования был ограничен восьмью годами? Возможно, это определялось соображениями астрономического порядка, на которых основывался древнегреческий календарь. С незапамятных времен трудным испытанием для ума и изобретательности человека была задача согласования солнечного года с лунным; она не переставала занимать людей с тех пор, как они вышли из состояния варварства. Кратчайшим периодом, по истечении которого солнце и луна, все это время опережающие друг друга, на некоторое время синхронизируются между собой, является восьмилетний цикл. Только один раз в каждые восемь лет полнолуние совпадает с самым длинным

или с самым коротким днем в году. А так как это совпадение можно наблюдать с помощью обыкновенных солнечных часов, оно и легло в основу греческого календаря, в достаточной, хотя и не в полной мере согласовавшего солнечный год с лунным. В древности составление календаря входило в компетенцию жрецов, от него зависел правильный выбор времени для принесения жертв богам, благосклонностью которых необходимо было заручиться для процветания общины. Неудивительно поэтому, что царь (он же верховный жрец, а иногда и бог) подлежал умерщвлению в конце определенного астрономического цикла. Во время, когда великие светила возвращались в исходное положение и готовились начать новый тур небесной скачки, у людей могла возникнуть мысль, что и царю пора обновить запас священной энергии или уступить место более сильному преемнику. Мы уже знаем, что конец правления властителя и его смерть в Южной Индии совпадали с завершением витка планеты Юпитер вокруг Солнца. В Греции же судьбу царя клали на весы раз в каждые восемь лет, и чаша весов могла склониться не в пользу правящего монарха.

Восьмилетний период (каково бы ни было его происхождение), видимо, считался нормальным сроком правления не только в Спарте. Так, относительно Миноса, царя Кносса на острове Крит, чей дворец предстал нашим взорам благодаря недавним раскопкам, известно, что в этой должности он находился в течение восьми лет. По истечении указанного периода царь удалялся в пещеру оракула на горе Иде и общался там со своим божественным отцом Зевсом, давал ему отчет о своем правлении за истекшие годы и получал указания на будущее. Из этого предания явно следует, что в конце каждого восьмилетнего периода священная сила царя нуждалась в обновлении путем общения с богом, в противном случае царь потерял бы право на трон.

Мы можем с большой долей вероятности предположить, что семь юношей и девушек, которых афиняне каждые восемь лет обязаны были отправлять в дань Миносу, имели отношение к обновлению силы царя на последующие восемь лет. О судьбе, которая ожидала афинских юношей и девушек по прибытии на остров Крит, существовали разные предания, но все они сходились в том, что в лабиринте их оставляли на съедение Минотавру или на пожизненное заключение. Возможно также, что, для того чтобы обновить силу царя и персонифицируемого им солнца, жертву заживо поджаривали в бронзовой статуе быка или человека с бычьей головой. На такую мысль, по крайней мере, наталкивает легенда о Талосе, человеке из бронзы, который прижимал к себе людей и прыгал с ними в огонь, где те заживо поджаривались. Зевс, согласно преданию, подарил его Европе (или Гефест – Миносу) для охраны острова Крит, который Талосе три раза в день обходил дозором. По одной версии, он был тельцом, по другой – солнцем. Возможно, этот Талосе был не кем иным, как Минотавром. Впрочем, если освободить этот образ от мифологических наслоений, то речь идет всего лишь о бронзовой статуе солнца, изображенного в виде человека с бычьей головой. Для обновления пламени солнца в жертву идолю приносили людей: их зажаривали в его полом туловище или клали на его склоненные книзу руки, с которых люди скатывались в огненную яму. Этим последним способом карфагеняне

приносили своих детей в жертву Молоху. Детей клали на руки бронзовой статуи с головой теленка, и они соскальзывали с них в горящую печь; чтобы заглушить крики сжигаемых жертв, жители города танцевали в это время под звуки флейт и бубнов. Сходство критского предания с карфагенским ритуалом наводит на мысль, что культ Миноса или Минотавра испытал сильное влияние со стороны семитского культа Ваала. Предание об агригентском тиране Фаларисе и его медном тельце является, возможно, отзвуком аналогичных обрядов на острове Сицилия, где влияние карфагенян пустило глубокие корни.

Племя иджебу в провинции Лагос, входящее в состав народности йорубов, подразделяется на две ветви; иджебу-оде и иджебу-ремонт. Иджебу-оде управляет вождь, носящий титул Авуджала и окруженный ореолом таинственности. До недавнего времени никому, не исключая и его собственных подданных, не разрешалось видеть лицо этого вождя, а если обстоятельства все же принуждали вождя к общению с кем-то из подданных, то его скрывала от взглядов особая перегородка. Другим ответвлением племени иджебу-ремонт управляет вождь более низкого ранга. Джон Паркинсон сообщает, что этого подчиненного вождя, согласно существовавшему обычаю, торжественно умерщвляли после трех лет правления.

В Вавилоне в историческую эпоху царствование было практически пожизненным, хотя в теории царя, видимо, выбирали сроком на один год. Дело в том, что царю ежегодно в праздник Загмука вменялось в обязанность обновлять свою силу пожатием руки Мардука в его великом Эсагильском храме в Вавилоне. Даже после падения Вавилона царь ассирийцев должен был каждый год узаконивать свое право на вавилонский престол. Для этого он приходил в Вавилон и в праздник Нового года совершал там древний ритуал. Некоторым из ассирийских царей эта обязанность показалась столь обременительной, что они предпочли вообще отказаться от царского титула и удовольствовались скромным званием правителя. Из дальнейшего нам станет ясно, что в доисторическую эпоху по окончании годичного срока пребывания у власти вавилонские пари ставили на карту коряу вместе с головой. К такому выводу, по крайней мере, подводит нас следующее сообщение историка Бероза, который в качестве вавилонского жреца обладал в этой области обширными познаниями. В Вавилоне ежегодно справлялся праздник Закеев. Начинался он шестнадцатого числа месяца Лус и продолжался пять дней. На это время господа и слуги менялись местами: слуги отдавали приказания, а господа их исполняли. Осужденного на смерть преступника обряжали в царские одежды и сажали на трон: ему позволяли отдавать любые распоряжения, есть и пить за царским столом и сожительствовать с наложницами царя. По истечении пяти дней с него срывали пышные одежды, наказывали плетью и вешали или сажали на кол. В короткий период своего пребывания у власти преступник носил титул Зогана. Этот обычай можно истолковать просто как мрачную шутку, которую сыграли с несчастным преступником участники веселого народного гулянья. Однако такую интерпретацию опровергает одно решающее обстоятельство. Мы имеем в виду предоставляемое псевдоцарю право сожительствовать с наложницами настоящего царя. Достаточно вспомнить, как ревниво оберегает восточный

деспот свой гарем, чтобы не осталось никаких сомнений в том, что вавилонский царь никогда и никому, тем более осужденному на смерть преступнику, не дал бы подобного разрешения без очень веских к тому оснований. Основание же могло быть только одно – осужденного предавали казни вместо царя. А для того чтобы замена была полноценной, необходимо было дать преступнику в короткий период правления насладиться всеми благами царского сана. В такого рода замене нет ничего из ряда вон выходящего: рано или поздно у всех царей возникало желание упразднить и изменить обычай, в соответствии с которым их следовало предавать смерти при появлении первых признаков телесной немощи или по истечении установленного срока. Мы уже знаем, что в Эфиопии, Софале и Ойо этот обычай был отменен просвещенными монархами, что в Каликуте древний обычай умерщвления царя по окончании двенадцатилетнего периода царствования был преобразован в право напасть на него и в случае победы занять трон (впрочем, право это было чистой формальностью, потому что царь в такой день окружал себя многочисленной охраной). Вавилон дает еще один пример того, как изменяется суровый древний обычай. По окончании срока правления и приближения казни – в Вавилоне это, по-видимому, совпадало с концом года – царь на несколько дней отрекался от трона в пользу временного правителя, которого затем казнили вместо него. Первоначально таким правителем выбирали ни в чем не повинного человека, возможно даже члена царской семьи; однако с распространением цивилизации принесение в жертву невинного человека стало возмущать общественное мнение, и роковая “привилегия” перешла к преступнику, приговоренному к смертной казни. Ниже мы приведем другие примеры казни преступника в качестве представителя умирающего бога. Не следует забывать, что, как показывает пример шиллукских вождей, властителя умерщвляют в качестве бога или полубога. Смерть и воскресение властителя представлялись единственным средством сохранить во всей полноте его священную жизнь, необходимую для спасения народа и всего мира.

Пережиток обычая умерщвления вождя в конце каждого года сохранился на Гавайских островах; он называется там праздником Макагити и справляется в последний месяц года. Около ста лет назад этот обычай описал один русский путешественник:* “Мистерия Макагити похожа на наш праздник Рождества. В течение целого месяца люди предаются развлечениям: танцам, играм и всякого рода шуточным состязаниям. Праздник обязательно открывает местный царек. По такому случаю его величество надевает свою лучшую мантию и шлем и – часто в сопровождении толпы подданных – гребет в лодке вдоль берега. Царь садится в лодку чуть засветло, а заканчивает речную прогулку на восходе солнца. Во время высадки царя на берег его встречает самый сильный и опытный воин. Воин этот следит за приближением лодки к берегу, и, когда царь выходит на сушу и снимает свою мантию, он с расстояния примерно в тридцать шагов бросает в него копье. Тут царю не до шуток: он должен поймать брошенное копье рукой, иначе оно пронзит его. Поймав копье, царь под мышкой несет его острым концом книзу в храм. При входе царя в храм толпа собравшихся устраивает инсценировку боя: в воздухе мелькают тучи копий с затупленными наконечниками, Камаамеа** (царьку) много раз советовали упразднить этот смехотворный ритуал, во время

которого он ежегодно рискует жизнью, но советы действия не возымели. Царь неизменно отвечал, что он в состоянии поймать копьё, брошенное в него любым островитянином. Во время Макагити на острове отменяются все наказания, и, сколь бы неотложным ни было дело, никто не имеет права покидать место, в котором его застало начало праздника”.

* Автор ссылается здесь на сообщение русского моряка О.Е.Коцебу, совершившего в 1815-1818 годах кругосветное плавание на бриге “Рюрик”. См.: Коцебу О.Е. Путешествия вокруг света. М., 1948, с. 137-138.

** Камехамеа (Камаамеа) – выдающийся вождь, объединивший под своей властью (около 1780 г.) почти весь Гавайский архипелаг, положивший начало серии прогрессивных реформ, основатель династии гавайских королей, правившей до 1890-х годов. В 1898 году Гавайский архипелаг захвачен американским империализмом.

Обычай предания царя смерти в конце года покажется нам еще более правдоподобным, если мы узнаем, что на земле до сих пор существует царство, в котором монарх живет и правит всего один день. В Нгойо, одной из областей древнего конголезского царства, имеет место обычай, согласно которому вождь, надевший на голову корону, неизменно умерщвляется в ночь после коронации. В настоящее время право на престол принадлежит вождю племени мусуронго, но он, как и следует ожидать, не спешит его занять, так что трон пустует. “Никто не хочет заплатить жизнью за несколько часов на славном троне Нгойо”.

Текст 6. Мишель Фуко. «Что такое автор?» (Отрывок)

Выступление на заседании Французского философского общества 22 февраля 1969 года в Колледж де Франс под председательством Жана Вая

Перевод С. Табачниковой выполнен по изданию: Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", conference, *Bulletin de la Societe frangaise de philosophie*, (1969) 3, pp.73 - 104. Перепечатано в: *Dits et ecrits*, t. I, pp.789 - 821.

[...]

Первое - это понятие произведения. В самом деле, говорят (и это опять-таки очень знакомый тезис), что дело критики состоит не в том, чтобы раскрывать отношение произведения к автору, и не в том, чтобы стремиться через тексты реконструировать некоторую мысль или некоторый опыт; она должна, скорее, анализировать произведение в его структуре, в его архитектуре, в присущей ему форме и в игре его внутренних отношений. Но тогда сразу же нужно задать вопрос: "Что же такое произведение? Что же это за такое любопытное единство, которое называют произведением! Из каких элементов оно состоит? Произведение - разве это не то, что написал тот, кто и есть автор?". Возникают, как видим, трудности. Если бы некоторый индивид не был автором, разве тогда то, что он написал или сказал, что оставил в своих бумагах или что удалось донести из сказанного им, - разве все это можно было бы назвать "произведением"? Коль скоро Сад не был автором, - чем же были его рукописи? Рулонами бумаги, на которых он во время своего заключения до бесконечности развешивал свои фантазмы.

Но предположим теперь, что мы имеем дело с автором: все ли, что он написал или сказал, все ли, что он после себя оставил, входит в состав его сочинений? Проблема одновременно и теоретическая, и техническая. Когда, к примеру, принимаются за публикацию произведений Ницше, - где нужно остановиться? Конечно же, нужно опубликовать все, но что означает это "все"! Все, что Ницше опубликовал сам, - это понятно. Черновики его произведений? Несомненно. Наброски афоризмов? Да. Но также и вычеркнутое или приписанное на полях? Да. Но когда внутри блокнота, заполненного афоризмами, находят справку, запись о свидании, или адрес, или счет из прачечной, - произведение это или не произведение? Но почему бы и нет? И так до бесконечности. Среди миллионов следов, оставшихся от кого-то после его смерти, - как можно отделить то, что составляет произведение? Теории произведения не существует. И такой теории не хватает тем, кто простодушно берется издавать произведения, из-за чего их эмпирическая работа очень быстро оказывается парализованной. И можно было бы продолжить: можно ли сказать, что Тысяча и одна ночь составляет одно произведение? А *Строматы* Климента Александрийского или *Жизнеописание* Диогена Лаэртского? Начинаешь понимать, какое множество вопросов возникает в связи с этим понятием "произведения". Так что недостаточно утверждать: обойдемся без писателя, обойдемся без автора, и давайте изучать произведение само по себе. Слово "произведение" и единство, которое оно обозначает, являются, вероятно, столь же проблематичными, как и индивидуальность автора.

Есть еще одно понятие, которое, я полагаю, мешает констатировать исчезновение автора и каким-то образом удерживает мысль на краю этого стирания; своего рода хитростью оно все еще сохраняет существование автора. Это - понятие письма. Строго говоря, оно должно было бы позволить не только обойтись без ссылки на автора, но и дать основание для его нового отсутствия. При том статусе, который имеет понятие письма сегодня, речь не идет, действительно, ни о жесте писать, ни об обозначении (симптоме или драке) того, что кто-то якобы хотел сказать; предпринимаются замечательные по глубине усилия, чтобы мыслить условие - вообще - любого текста: условие одновременно - пространства, где он распространяется, и времени, где он разворачивается.

Я спрашиваю себя: не есть ли это понятие, подчас редуцированное до обыденного употребления, не есть ли оно только транспозиция - в форме трансцендентальной анонимности - эмпирических характеристик автора? Бывает, что довольствуются устранением наиболее бросающихся в глаза следов эмпиричности автора, заставляя играть - в параллель друг другу, друг против друга - два способа ее характеризовать: критический и религиозный. И в самом деле, наделять письмо статусом изначального, - разве это не есть способ выразить в трансцендентальных терминах, с одной стороны, теологическое утверждение о его священном характере, а с другой - критическое утверждение о его творящем характере! Признать, что письмо самой историей, которую оно и сделало возможной, подвергается своего рода испытанию забвением и подавлением, - не означает ли это представлять в трансцендентальных терминах религиозный принцип сокровенного смысла (и соответственно - необходимость интерпретировать) - с одной стороны, и критический принцип имплицитных значений, безмолвных определений, смутных содержаний (и соответственно - необходимость комментировать) - с другой? Наконец, мыслить письмо отсутствие - разве не значит это просто-напросто: повторять в трансцендентальных терминах религиозный принцип традиции, - одновременно и нерушимой, и никогда не исполняемой до конца, или, с другой стороны, разве это не эстетический принцип продолжения жизни произведения и после смерти автора, его сохранения по ту сторону смерти и его загадочной избыточности по отношению к автору?

Я думаю, следовательно, что такое употребление понятия письма включает в себе риск сохранить привилегии автора под защитой *a priori*: оно продлевает - в сером свете нейтрализации - игру тех представлений, которые и сформировали определенный образ автора. Исчезновение автора - событие, которое начиная с Малларме без конца длится, - оказывается подвергнутым трансцендентальному запираению на засов. И не пролегает ли сегодня важная линия водораздела именно между теми, кто считает все еще возможным мыслить сегодняшние разрывы в историко-трансцендентальной традиции XIX века, и теми, кто прилагает усилия к окончательному освобождению от нее?

Но, конечно же, недостаточно просто повторять, что автор исчез. Точно так же, недостаточно без конца повторять, что Бог и человек умерли одной смертью. То, что действительно следовало бы сделать, так это определить пространство, которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым,

окинуть взглядом распределение лакун и разломов и выследить те свободные места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются.

Вначале я хотел бы кратко напомнить проблемы, возникающие в связи с употреблением имени автора. Что такое имя автора? И как оно функционирует? Будучи весьма далек от того, чтобы предложить вам ответ на эти вопросы, я укажу только на некоторые трудности, перед которыми оно нас ставит.

Имя автора - это имя собственное, и потому ведет нас к тем же проблемам, что и оно. Здесь, среди прочего, я сошлюсь на исследования Серля. Невозможно, конечно же, сделать из имени собственного просто-напросто референцию. Имя собственное вообще (и имя автора) имеет и другие функции, помимо указательной. Оно больше, чем просто указание, жест, - чем просто направленный на кого-то палец. До известной степени оно есть эквивалент дескрипции. Когда говорят "Аристотель", то употребляют слово, которое является эквивалентом одной или, быть может, целой серии определенных дескрипций наподобие таких, как "автор Аналитик", или "основатель онтологии" и т.д. Но мало этого: имя собственное не только и не просто имеет значение. Когда обнаруживается, что Рембо не писал Духовной охоты, то нельзя сказать, чтобы это имя собственное или имя автора изменило при этом смысл*. Имя собственное и имя автора оказываются расположенными где-то между этими двумя полюсами: дескрипции и десигнации; они, несомненно, имеют определенную связь с тем, что они называют, но связь специфическую: ни целиком по типу десигнации, ни целиком по дескрипции. Однако - и именно здесь и возникают трудности, характерные уже для имени автора, - связи имени собственного с именуемым индивидом и имени автора с тем, что оно именуется, не являются изоморфными друг другу и функционируют различно. Вот некоторые из различий.

Если я, например, узнаю, что у Пьера Дюпона глаза не голубые, или что он не родился в Париже, или что он не врач и т.д., - само это имя "Пьер Дюпон", тем не менее, по-прежнему будет относиться к тому же самому лицу; связь десигнации при этом не так уж сильно изменится. Проблемы же, встающие в связи с именем автора, оказываются куда более сложными: конечно же, если бы выяснилось, что Шекспир не родился в доме, который сегодня посещают, то это изменение, разумеется, не нарушило бы функционирования имени автора. Однако если было бы доказано, что Шекспир не написал сонетов, которые принимаются за его сочинения, это было бы изменением совсем другого рода: оно оказалось бы совсем не безразличным для функционирования имени автора. А если бы было установлено, что Шекспир написал Органон Бэкона просто потому, что произведения Бэкона и сочинения Шекспира были написаны одним автором*, это было бы уже таким типом изменения, которое полностью меняло бы функционирование имени автора. Имя автора, стало быть, не есть такое же имя собственное, как все другие.

Многие другие факты указывают на парадоксальное своеобразие имени автора. Совсем не одно и то же сказать, что Пьера Дюпона не существует, и сказать, что Гомера или Гермеса Трисмегиста не существовало; в одном случае хотят сказать, что никто не носит имени Пьера Дюпона; в другом - что несколько авторов были совмещены под одним именем, или что подлинный автор не обладает ни одной из черт, традиционно приписываемых таким

персонажам, как Гомер или Гермес. Точно так же совсем не одно и то же сказать, что настоящее имя некоего X не Пьер Дюпон, а Жак Дюран, и сказать, что Стендаля на самом деле звали Анри Бейль. Можно было бы также спросить себя о смысле и функционировании предложения типа: “Бурбаки - это такой-то и такой-то” или “Виктор Эремита, Климакус, Антикпимакус, Фратер Тацитурнус, Константин Констанциус - это Кьеркегор”.

Эти различия, быть может, связаны со следующим фактом: имя автора - это не просто элемент дискурса, такой, который может быть подлежащим или дополнением, который может быть заменен местоимением и т.д.; оно выполняет по отношению к дискурсам определенную роль: оно обеспечивает функцию классификации; такое имя позволяет сгруппировать ряд текстов, разграничить их, исключить из их числа одни и противопоставить их друг другу. Кроме того, оно выполняет приведение текстов в определенное между собой отношение. Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократ тоже, - в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставили под одно имя, означает, что между ними устанавливали отношение гомогенности или преемственности, устанавливали аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления. Наконец, имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса: для дискурса тот факт, что он имеет имя автора, тот факт, что можно сказать: “Это было написано таким-то”, или: “Такой-то является автором этого”, означает, что этот дискурс - не обыденная безразличная речь, не речь, которая уходит, плывет и проходит, не речь, немедленно потребляемая, но что тут говорится о речи, которая должна приниматься вполне определенным образом и должна получать в данной культуре определенный статус. В силу всего этого можно было бы прийти в конце концов к идее, что имя автора не идет, подобно имени собственному, изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, что оно их вырезает, что оно следует вдоль этих разрезов, что оно обнаруживает способ их бытия, или по крайней мере его характеризует. Оно обнаруживает событие некоторого ансамбля дискурсов и отсылает к статусу этого дискурса внутри некоторого общества и некоторой культуры. Имя автора размещается не в плане гражданского состояния людей, равно, как и не в плане вымысла произведения, - оно размещается в разрыве, устанавливающем определенную группу дискурсов и ее особый способ бытия. Можно было бы, следовательно, сказать, что в цивилизации, подобной нашей, имеется некоторое число дискурсов, наделенных функцией “автор”, тогда как другие ее лишены. Частное письмо вполне может иметь подписавшего, но оно не имеет автора; у контракта вполне может быть поручитель, но у него нет автора. Анонимный текст, который читают на улице на стене, имеет своего составителя, но у него нет автора. Функция “автор”, таким образом, характерна для способа существования, обращения и функционирования вполне определенных дискурсов внутри того или иного общества.

Теперь следовало бы проанализировать эту функцию “автор”. Как в нашей культуре характеризуется дискурс, несущий функцию “автор”? В чем

он противостоит другим дискурсам? Я полагаю, что даже если рассматривать только автора книги или текста, можно распознать у него четыре различных характерных черты.

Прежде всего эти дискурсы являются объектами присвоения; форма собственности, к которой они относятся, весьма своеобразна; она была узаконена уже достаточно давно. Нужно отметить, что эта собственность была исторически вторичной по отношению к тому, что можно было бы назвать уголовно наказуемой формой присвоения, у текстов, книг, дискурсов устанавливалась принадлежность действительным авторам (отличным от мифических персонажей, отличным от великих фигур - освященных и освящающих) поначалу в той мере, в какой автор мог быть наказан, то есть в той мере, в какой дискурсы эти могли быть преступающими. Дискурс в нашей культуре (и, несомненно, во многих других) поначалу не был продуктом, вещью, имуществом; он был по преимуществу актом - актом, который размещался в биполярном поле священного и профанного, законного и незаконного, благоговейного и богохульного. исторически, прежде чем стать имуществом, включенным в кругооборот собственности, дискурс был жестом, сопряженным с риском. И когда для текстов был установлен режим собственности, когда были изданы строгие законы об авторском праве, об отношениях между автором и издателем, о правах перепечатывания и т.д., то есть к концу XVIII - началу XIX века, - именно в этот момент возможность преступления, которая прежде принадлежала акту писания, стала все больше принимать вид императива, свойственного литературе. Как если бы автор, с того момента, как он был помещен в систему собственности, характерной для нашего общества, компенсировал получаемый таким образом статус тем, что вновь обретал прежнее биполярное поле дискурса, систематически практикуя преступление, восстанавливая опасность письма, которому с другой стороны были гарантированы выгоды, присущие собственности.

С другой стороны, функция-автор не отправляется для всех дискурсов неким универсальным и постоянным образом. В нашей цивилизации не всегда одни и те же тексты требовали атрибуции какому-то автору. Было время, когда, например, те тексты, которые мы сегодня назвали бы "литературными" (рассказы, сказки, эпопеи, трагедии, комедии), принимались, пускались в обращение и приобретали значимость без того, чтобы ставился вопрос об их авторе; их анонимность не вызывала затруднений - их древность, подлинная или предполагаемая, была для них достаточной гарантией. Зато тексты, которые ныне мы назвали бы научными, касающиеся космологии и неба, медицины и болезней, естественных наук или географии, в средние века принимались и несли ценность истины, только если они были маркированы именем автора. "Гиппократ сказал", "Плиний рассказывает" - были собственно не формулами аргументов от авторитета; они были индикаторами, которыми маркировались дискурсы, дабы быть принятыми в качестве доказанных. Переворачивание произошло в XVI или в XVIII веке; научные дискурсы стали приниматься благодаря самим себе, в анонимности установленной или всегда заново доказываемой истины; именно их принадлежность некоему систематическому целому и дает им гарантию, а вовсе не ссылка на произведшего их индивида. Функция-автор стирается, поскольку теперь имя открывшего истину служит самое большее для того, чтобы окрестить теорему, положение, некий примечательный эффект, свойство, тело, совокупность

элементов или патологический синдром. Тогда как “литературные” дискурсы, наоборот, могут быть приняты теперь, только будучи снабжены функцией “автор”: по поводу каждого поэтического или художественного текста будут спрашивать теперь, откуда он взялся, кто его написал, когда, при каких обстоятельствах или в рамках какого проекта. Смысл, который ему приписывается, статус или ценность, которые за ним признаются, зависят теперь от того, как отвечают на эти вопросы. И если в силу случая или явной воли автора текст доходит до нас в анонимном виде, тотчас же предпринимают “поиски автора”. Литературная анонимность для нас невыносима; если мы и допускаем ее, то только в виде загадки. Функция “автор” в наши дни вполне применима лишь к литературным произведениям.

(Конечно же, все это следовало бы продумать более тонко: с какого-то времени критика стала обращать ся с произведениями соответственно их жанру и т.п., по встречающимся в них повторяющимся элементам, в соответствии с присущими им вариациями вокруг некоего инварианта, которым больше уже не является индивидуальный творец. Точно так же, если в математике ссылка на автора есть уже не более чем способ дать имя теоремам или совокупностям положений, то в биологии и медицине указание на автора и на время его работы играет совсем иную роль: это не просто способ указать источник, это так же способ дать определенный индикатор “надежности”, сообщая о техниках и объектах эксперимента, которые использовались в соответствующую эпоху и в определенной лаборатории.)

Теперь третья характеристика этой функции-автор. Она не образуется спонтанно как просто атрибуция некоторого дискурса некоему индивиду. Фикция эта является результатом сложной операции, которая конструирует некое разумное существо, которое и называют автором. Несомненно, этому разумному существу пытаются придать статус реальности: это в индивиду, мол, находится некая “глубинная” инстанция, “творческая” сила, некий “проект”, изначальное место письма. Но на самом деле то, что в индивиду обозначается как автор (или то, что делает некоего индивида автором), есть не более чем проекция - в терминах всегда более или менее психологизирующих - некоторой обработки, которой подвергают тексты: сближений, которые производят, черт, которые устанавливают как существенные, связей преемственности, которые допускают, или исключений, которые практикуют. Все эти операции варьируют в зависимости от эпохи и типа дискурса. “Философского автора” конструируют не так, как “поэта”; и автора романного произведения в XVIII веке конструировали не так, как в наши дни. Однако поверх времени можно обнаружить некий инвариант в правилах конструирования автора.

Мне, например, кажется, что способ, каким литературная критика в течение долгого времени определяла автора - или, скорее, конструировала форму-автор исходя из существующих текстов и дискурсов, - что способ этот является достаточно прямым производным того способа, которым христианская традиция удостоверяла (или, наоборот, отрицала) подлинность текстов, которыми она располагала. Другими словами, чтобы “обнаружить”

автора в произведении, современная критика использует схемы, весьма близкие к христианской экзегезе, когда последняя хотела доказать ценность текста через святость автора. В *De viris illustribus* святой Иероним поясняет, что в случае многих произведений омонимии недостаточно, чтобы законным образом идентифицировать авторов: различные индивиды могли носить одно и то же имя, или кто-то один мог - умышленно - заимствовать патроним другого. Имени как индивидуальной метки недостаточно, когда имеют дело с текстуальной традицией. Как в таком случае приписать различные тексты одному и тому же автору? Как привести в действие функцию-автор, чтобы узнать, имеешь ли дело с одним или же с несколькими индивидами? Святой Иероним дает четыре критерия: если среди нескольких книг, приписываемых одному автору, одна уступает другим, то ее следует изъять из списка его произведений (автор определяется здесь как некоторый постоянный уровень ценности); и то же самое если некоторые тексты находятся в доктринальном противоречии с остальными произведениями автора (здесь автор определяется как некоторое поле концептуальной или теоретической связности); нужно также исключить произведения, написанные в ином стиле, со словами и оборотами, обычно не встречающимися в том, что вышло из-под пера писателя (в этом случае автор - это стилистическое единство); наконец, следует рассматривать в качестве интерполированных тексты, которые относятся к событиям, происходившим уже после смерти автора, или упоминают персонажей, которые жили после его смерти (автор тогда есть определенный исторический момент и точка встречи некоторого числа событий). Так вот, и современная литературная критика, даже когда она не озабочена установлением подлинности (что является общим правилом), определяет автора не иначе: автор - это то, что позволяет объяснить присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это - через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классовой позиции, раскрытие его фундаментального проекта). Равно как автор - это принцип некоторого единства письма, поскольку все различия должны быть редуцированы по крайней мере с помощью принципов эволюции, созревания или влияния. Автор - это еще и то, что позволяет преодолеть противоречия, которые могут обнаружиться в серии текстов: должна же там быть - на определенном уровне его мысли или его желания, его сознания или его бессознательного - некая точка, исходя из которой противоречия разрешаются благодаря тому, что несовместимые элементы наконец-то связываются друг с другом или организуются вокруг одного фундаментального или изначального противоречия. Автор, наконец,- это некоторый очаг выражения, который равным образом обнаруживает себя в различных, более или менее завершенных формах: в произведениях, в черновиках, в письмах, во фрагментах и т.д. Те четыре модальности, соответственно которым современная критика приводит в действие функцию "автор", целиком укладываются в четыре критерия подлинности по святому Иерониму (критерии, которые представляются весьма недостаточными сегодняшним экзегетам).

Но функция "автор" на самом деле не является просто-напросто реконструкцией, вторичным образом производимой над текстом, выступающим как инертный материал. Текст всегда в себе самом несет какое-

то число знаков, отсылающих к автору. Эти знаки хорошо известны грамматикам - это личные местоимения, наречия времени и места, спряжение глаголов. Но следует заметить, что эти элементы выполняют неодинаковую роль в дискурсах, наделенных функцией "автор", и в тех, которые ее лишены. В случае последних подобного рода "передаточные звенья" отсылают к ному говорящему и к пространственновременным координатам его дискурса (хотя тут возможны и определенные видоизменения, как например, в том случае, когда дискурсы приводятся в форме первого лица). В случае же первых их роль важнее и изменчивей. Хорошо известно, что в романе, который выступает как повествование рассказчика, местоимение первого лица, настоящее время изъявительного наклонения, знаки локализации никогда не отсылают в точности ни к писателю, ни к моменту, когда он пишет, ни к самому жесту его письма; они отсылают к некоторому alter ego, причем между ним и писателем может быть более или менее значительная дистанция, изменяющаяся по мере самого развертывания произведения. Было бы равным образом неверно искать автора как в направлении реального писателя, так и в направлении этого фиктивного говорящего; функцияавтор осуществляется в самом расщеплении,- в этом разделении и в этой дистанции.

Скажут, быть может, что это - особенность исключительно художественного, прозаического или поэтического, дискурса: игра, в которую вовлечены лишь эти "квази-дискурсы". На самом деле все дискурсы, наделенные функцией-автор, содержат эту множественность Эго. Эго, которое говорит в предисловии математического трактата и которое указывает на обстоятельства его написания, не тождественно - ни по своей позиции, ни по своему функционированию - тому Эго, которое говорит в ходе доказательства и которое появляется в форме некоего "я заключаю" или "я предполагаю"; в одном случае "я" отсылает к некоторому незаместимому индивиду -такому, который в определенном месте и в определенное время выполнил некоторую работу; во втором - "я" обозначает план и момент доказательства, занять которые может любой индивид, лишь бы только он принял ту же систему символов, ту же игру аксиом, ту же совокупность предварительных доказательств. Но в том же самом трактате можно было бы также засечь и третье Эго - то, которое говорит, чтобы сказать о смысле работы, о встреченных препятствиях, о полученных результатах и о стоящих еще проблемах; это Эго располагается в поле математических дискурсов - уже существующих или тех, что только должны еще появиться. Функция-автор обеспечивается не одним Эго (первым) в ущерб двум другим, которые при этом выступали бы лишь в качестве его фиктивных удвоений. Напротив, следует сказать, что в подобных дискурсах функция-автор действует таким образом, что она дает место распределению всех этих трех симультанных Эго.

Несомненно, анализ мог бы выявить еще и другие характерные черты функции-автор. Но я ограничусь сегодня только теми четырьмя, о которых я только что упомянул, поскольку они представляются одновременно и наиболее очевидными и наиболее важными. Я резюмирую их следующим образом: функцияавтор связана с юридической институциональной системой, которая обнимает, детерминирует и артикулирует универсум дискурса. Для разных дискурсов в разные времена и для разных форм цивилизаций отправления ее приобретают различный вид и осуществляются различным образом; функция эта определяется не спонтанной атрибуцией дискурса его производителю, но

серией специфических и сложных операций; она не отсылает просто-напросто к некоему реальному индивиду - она может дать место одновременно многим Эго, многим позициям-субъектам, которые могут быть заняты различными классами индивидов.

Но я отдаю себе отчет в том, что до сих пор я неоправданно ограничивал свою тему. Конечно же, следовало бы сказать о том, чем является функция-автор в живописи, в музыке, в технике и т.д. Однако, даже если предположить, что мы ограничимся сегодня, как мне того и хотелось бы, миром дискурсов, - даже и тогда, я думаю, я слишком сузил смысл термина "автор". Я ограничился автором, понимаемым как автор текста, книги или произведения, производство которых может быть законным образом ему атрибуировано. Легко увидеть, впрочем, что в порядке дискурса можно быть автором чего-то большего, нежели книга, - автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь, могут разместиться другие книги и другие авторы. Я сказал бы, одним словом, что такой автор находится в "транс-дискурсивной" позиции. Это - устойчивый феномен, феномен, без сомнения столь же древний, как и наша цивилизация. И Гомер, и Аристотель, и Отцы Церкви сыграли именно такую роль, равно, как и первые математики или те, кто стоял в истоке гиппократовской традиции. Но, мне кажется, в XIX веке в Европе появились весьма своеобразные типы авторов, которых не спутаешь ни с "великими" литературными авторами, ни с авторами канонических религиозных текстов, ни с основателями наук. Назовем их с некоторой долей произвольности "основателями дискурсивности"*. особенность этих авторов состоит в том, что они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов. В этом смысле они весьма отличаются, скажем, от автора романа, который, по сути дела, есть всегда лишь автор своего собственного текста. Фрейд же - не просто автор Толкования сновидений или трактата *Об остроумии*; Маркс - не просто автор *Манифеста* или *Капитала* - они установили некую бесконечную возможность дискурсов. Бесспорно, легко возразить: неверно, что автор романа всего лишь автор своего собственного текста; в каком-то смысле и он тоже - лишь бы он был, как говорится, хоть сколько-нибудь "значительным" - распоряжается и правит чем-то большим, чем это. Если взять простой пример, можно сказать, что Энн Рэдклиф не только написала *Замок в Пиренеях* и ряд других романов, - она сделала возможными романы ужасов начала XIX века, и в силу этого ее функция автора выходит за границы ее творчества. Да, конечно. Но только, я думаю, на это возражение можно ответить: то, что делают возможным эти учредители дискурсивности (я беру здесь в качестве примера Маркса и Фрейда, поскольку полагаю, что они одновременно - и первые, и наиболее значительные), это нечто совершенно другое, чем то, что делает возможным автор романа. Тексты Энн Рэдклиф открыли поле для определенного числа сходств и аналогий, которые имели свой образец или принцип в ее творчестве. Это творчество содержит характерные знаки, фигуры, отношения, структуры, которые могли быть повторно использованы другими. Сказать, что Энн Рэдклиф основала роман ужасов, - значит, в конце концов, сказать: в романе ужасов XIX века будут встречаться, как и у Энн Рэдклиф, тема героини, попавшей в западню собственной невинности, фигура тайного замка, функционирующего как контргород, персонаж черного

проклятого героя, призванного заставить мир искупить то зло, которое ему причиняют, и т.д. Когда же я говорю о Марксе или Фрейте как об “учредителях дискурсивности”, то я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным - причем в равной мере - и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали. Сказать, что Фрейд основал психоанализ, не значит сказать - не значит просто сказать, - что понятие либидо или техника анализа сновидений встречаются и у Абрахама или у Мелани Клейн, - это значит сказать, что Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к его текстам, его понятиям, к его гипотезам, - различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу.

Тотчас же, я полагаю, возникает новая трудность или по крайней мере - новая проблема: разве этот случай не есть, в конце концов, случай всякого основателя науки или любого автора, который произвел в науке трансформацию, которую можно считать плодотворной? В конце концов, Галилей не просто сделал возможными тех, кто после него повторял сформулированные им законы, - он сделал возможными также высказывания, весьма отличные от того, что сказал сам. Или если Кювье и является основателем биологии, а Соссюр - лингвистики, то не потому, что им подражали, не потому, что снова и снова обращались к понятиям организма в одном случае и знака - в другом, но потому, что в известной мере именно Кювье сделал возможной ту теорию эволюции, которая по всем пунктам была противоположна его собственному фиксизму, или именно Соссюр сделал возможной порождающую грамматику, которая столь отлична от его структурных анализов. Таким образом, установление дискурсивности представляется, по крайней мере на первый взгляд, явлением того же типа, что и основание всякой научности. Я думаю, однако, что различие здесь есть, и значительное. В самом деле, в случае научности акт, который ее основывает, принадлежит тому же плану, что и ее будущие трансформации; он является в некотором роде частью той совокупности модификаций, которые он и делает возможными. Конечно, принадлежность эта может принимать многообразные формы. Акт основания той или иной научности, например, может выступать в ходе последующих трансформаций этой науки как являющийся, в конце концов, только частным случаем некоторого гораздо более общего целого, которое тогда себя и обнаруживает. Он может выступать также и как запятанный интуицией и эмпиричностью, и тогда его нужно заново формализовать и сделать объектом некоторого числа дополнительных теоретических операций, которые давали бы ему более строгое основание. Можно было бы сказать, наконец, что он может выступить и как поспешное обобщение, которое приходится ограничивать и для которого нужно заново очерчивать более узкую область валидности. Иначе говоря, акт основания некоторой научности всегда может быть заново введен внутрь той машинерии трансформаций, которые из него проистекают.

Так вот, я полагаю, что установление дискурсивности всегда гетерогенно своим последующим трансформациям. Распространить некий тип дискурсивности - такой, как психоанализ, каким он был установлен Фрейдом, - это не значит придать дискурсивности формальную общность, которой она первоначально будто бы не допускала, - это значит просто открыть для нее ряд

возможностей ее приложения. Ограничить эту дискурсивность - это значит на самом деле: выделить в самом устанавливающем акте какое-то число, возможно небольшое, положений или высказываний, за которыми только и можно признать ценность основоположения и по отношению к которым отдельные понятия или теории, введенные Фрейдом, можно рассматривать производные, вторичные и побочные. Наконец, по отношению к отдельным положениям из работ этих учредителей довольствуются тем, чтобы отказаться от каких-то высказываний как неуместных,- либо потому, что их рассматривают несущественные, либо потому, что их рассматривают “доисторические” и релевантные другому типу дискурсивности, никогда не оценивая их при этом как ложные. Иначе говоря, в отличие от основания науки установление дискурсивности не составляет части последующих трансформаций, но остается по необходимости в стороне и над ними. Следствием этого является то, что теоретическую валидность того или иного положения определяют по отношению к работам этих установителей, тогда как в случае Галилея или Ньютона, наоборот, валидность выдвинутых ими положений утверждается как раз относительно того, чем в своей внутренней структуре и нормативности являются физика или космология. Говоря очень схематично: не произведения этих учредителей располагаются по отношению к науке и в пространстве, которое она очерчивает, но как раз наоборот: наука и дискурсивность располагаются по отношению к их работам как к неким первичным координатам.

Благодаря этому становится понятно, что в случае таких дискурсивностей возникает, как неизбежное, требование некоего “возвращения к истоку”. Здесь опять же нужно отличать эти “возвращения к...” от феноменов “переоткрытия” и “реактуализации”, которые часто имеют место в науках. Под “переоткрытиями” я буду понимать эффекты аналогии или изоморфизма, которые, беря в качестве отправных точек современные формы знания, делают вновь доступной восприятию фигуру, ставшую уже смутной или исчезнувшую. Я скажу, например, что Хомский в своей книге о картезианской грамматике переоткрыл некоторую фигуру знания, которая имела место от Кордемуа до Гумбольдта; хотя, по правде говоря, она может быть восстановлена в своей конституции лишь исходя из порождающей грамматики, поскольку именно эта последняя и держит закон ее построения; фактически речь тут идет о ретроспективном переписывании имевшего место в истории взгляда. Под “реактуализацией” я буду понимать нечто совсем другое: включение дискурса в такую область обобщения, приложения или трансформации, которая для него является новой. Такого рода феноменами богата история математики. Я отсылаю здесь к исследованию, которое Мишель Серр посвятил математическим анамнезам. А что же следует понимать под “возвращением к...”? Я полагаю, что таким образом можно обозначить движение, которое обладает особыми чертами и характерно как раз для установителей дискурсивности. Чтобы было возвращение, нужно, на самом деле, чтобы сначала было забвение, и забвение - не случайное, не покров непонимания, но - сущностное и конститутивное забвение. Акт установления, действительно, по самой своей сущности таков, что он не может не быть забытым. То, что его обнаруживает, то, что из него проистекает,- это одновременно и то, что устанавливает разрыв, и то, что его маскирует и скрывает. Нужно, чтобы это неслучайное забвение было облечено в точные

операции, которым можно было бы найти место, проанализировать их и самим возвращением свести к этому устанавливающему акту. Замок забвения не добавляется извне, он часть самой дискурсивности - той, о которой мы сейчас ведем речь,- именно она дает свой закон забвению; так, забытое установление дискурсивности оказывается основанием существования и самого замка и ключа, который позволяет его открыть, причем - таким образом, что и забвение, и препятствие возвращению могут быть устранены лишь самим этим возвращением. Кроме того, это возвращение обращается к тому, что присутствует в тексте, или, точнее говоря, тут происходит возвращение к самому тексту - к тексту в буквальном смысле, но в то же время, однако, и к тому, что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом. Происходит возвращение к некоей пустоте, о которой забвение умолчало или которую оно замаскировало, которую оно покрыло ложной и дурной полнотой, и возвращение должно заново обнаружить и этот пробел, и эту нехватку; отсюда и вечная игра, которая характеризует эти возвращения к установлению дискурсивности,- игра, состоящая в том, чтобы, с одной стороны, сказать: все это там уже было - достаточно было это прочесть, все там уже есть, и нужно крепко закрыть глаза и плотно заткнуть уши, чтобы этого не увидеть и не услышать; и, наоборот: да нет же - ничего этого вовсе нет ни в этом вот, ни в том слове - ни одно из видимых и читаемых слов не говорит того, что сейчас обсуждается,- речь идет, скорее, о том, что сказано поверх слов, в их разрядке, в промежутках, которые их разделяют. Отсюда, естественно, следует, что это возвращение, которое составляет часть самого дискурса, беспрестанно его видоизменяет, что возвращение к тексту не есть историческое дополнение, которое якобы добавляется к самой дискурсивности и ее якобы дублирует неким украшением, в конечном счете несущественным; возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности. Пересмотр текста Галилея вполне может изменить наше знание об истории механики,- саму же механику это изменить не может никогда. Напротив, пересмотр текстов Фрейда изменяет самый психоанализ, а текстов Маркса -самый марксизм. Ну, и чтобы охарактеризовать эти возвращения, нужно добавить еще одну последнюю характеристику: они происходят в направлении к своего рода загадочной стыковке произведения и автора. И в самом деле, именно постольку, поскольку он является текстом автора - и именно этого вот автора,- текст и обладает ценностью установления, и именно в силу этого - поскольку он является текстом этого автора - к нему и нужно возвращаться. Нет ни малейшей надежды на то, что обнаружение неизвестного текста Ньютона или Кантора изменило бы классическую космологию или теорию множеств, как они сложились в истории (самое большее, на что способна эта экзегеза,- это изменить историческое знание, которое мы имеем об их генезисе). Напротив, появление такого текста, как Эскиз Фрейда,- и в той мере, в какой это есть текст Фрейда,- всегда содержит риск изменить не историческое знание о психоанализе, но его теоретическое поле, пусть даже это будет только перемещением акцентов в нем или изменением его центра тяжести. Благодаря таким возвращениям, составляющим часть самой ткани дискурсивных полей, о которых я говорю, они предполагают в том, что касается их автора - "фундаментального" и опосредованного,- отношение, отличное от того, что какойлибо текст поддерживает со своим непосредственным автором.

То, что я сейчас наметил по поводу этих “установлений дискурсивности”, разумеется, весьма схематично. В частности - и те различия, которые я попытался провести между подобным установлением и основанием науки. Не всегда, быть может, легко решить, с чем имеешь дело: с одним или с другим, - и ничто не доказывает, что это две разные процедуры, исключающие друг друга. Я попытался провести это различие только с одной целью: показать, что функция-автор, функция уже непростая, когда пробуешь ее засечь на уровне книги или серии текстов за одной подписью, требует новых дополнительных определений, когда пробуешь проанализировать ее внутри более широких единств - внутри групп произведений или внутри дисциплин в целом.

Я очень сожалею, что не смог предложить для обсуждения ничего позитивного, чего-то большего, нежели только направления возможной работы, пути анализа. Но я чувствую свой долг сказать в заключение хотя бы несколько слов о причинах, по которым я придаю всему этому определенное значение.

Подобного рода анализ, будь он развернут, мог бы, пожалуй, стать введением к некоторой типологии дискурсов. Мне и в самом деле кажется, по крайней мере при первом подходе, что подобная типология не могла бы быть создана исходя лишь из грамматических характеристик дискурсов, их формальных структур или даже их объектов; существуют, несомненно, собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта) и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов. Отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения, и конституируют, причем вполне очевидным образом, одно из этих свойств дискурса.

С другой стороны, я считаю, что в этом можно было бы усмотреть также и введение в исторический анализ дискурсов. Возможно, настало время изучать дискурсы уже не только в том, что касается их экспрессивной ценности или их формальных трансформаций, но и с точки зрения модальностей их существования: способы обращения дискурсов или придания им ценности, способы их атрибуции и их присвоения - варьируют от культуры к культуре и видоизменяются внутри каждой; способ, которым они сочленяются с социальными отношениями, более прямым, как мне кажется, образом расшифровывается в действии функции-автор и в ее модификациях, нежели в темах или понятиях, которые они пускают в ход.

Точно так же, разве нельзя было бы, исходя из такого рода анализов, пересмотреть привилегии субъекта? Я хорошо знаю, что, предпринимая внутренний и архитектурный анализ произведения безразлично, идет ли речь о литературном тексте, о философской системе или о научном труде), вынося за скобки биографические или психологические отнесения, уже поставили под вопрос абсолютный характер и основополагающую роль субъекта. Но, быть может, следовало бы вернуться к этому подвешиванию, - вовсе не для того, чтобы восстановить тему изначального субъекта, но для того, чтобы ухватить точки прикрепления, способы функционирования и

всевозможные зависимости субъекта. Речь идет о том, чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придавать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции, и подчиняясь каким правилам, может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса.

Автор, или то, что я попытался описать как функцию-автор, является, конечно, только одной из возможных спецификаций функции-субъект. Спецификацией - возможной или необходимой? Если взглянуть на модификации, имевшие место в истории, то не кажется необходимым, - вовсе нет, - чтобы функция-автор оставалась постоянной как по своей форме, сложности, так и даже - в самом своем существовании. Можно вообразить такую культуру, где дискурсы и обращались и принимались бы без того, чтобы когда-либо вообще появилась функция-автор. Все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность, и как бы с ними ни имели дело, развертывались бы там в анонимности шепота. Более не слышны уже были бы вопросы, пережевывавшиеся в течение столь долгого времени: кто говорил на самом деле? действительно ли - он и никто другой? с какой мерой аутентичности или самобытности? и что он выразил - от себя самого наиболее глубокого - в своем дискурсе? Но слышны были бы другие: каковы способы существования этого дискурса? откуда он был произнесен? каким образом он может обращаться? кто может его себе присваивать? каковы места, которые там подготовлены для возможных субъектов? кто может выполнить эти различные функции субъекта? И за всеми этими вопросами был бы слышен лишь шум безразличия: "какая разница - кто говорит".

Оглавление

Вступление	1
Тема I. Место исторической антропологии среди наук о человеке.....	2
Тема II. Об определениях и ценности понятия “культура”.....	7
Тема III. Думать как антрополог: эмпирический и этический подходы.	10
Тема IV. Отношения с Другим: Ориентализм.....	13
Тема V. Определить Другого: вопрос кочевников.....	18
Тема VI. Конец эпохи «больших нарративов».....	23
Тема VIa. Что случилось с фольклором?.....	28
Тема VII. Новый подход к источникам: социальные биографии вещей	30
Тексты	34
Текст 1. Карло Гинзбург «Остранение: Предыстория одного литературного приема»	34
Текст 2. К. Гирц, «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры.....	59
Текст 3. Глава из книги Э. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока», пер. А. В. Говорунова, СПб.: Русский Мир, 2006.	84
Текст 4. Глава из книги Ф. Кардини «Истоки средневекового рыцарства» Сокр. пер. с ит. В. Гайдука. М.: Прогресс, 1987 (Franco Cardini “Alle radici della cavalleria medievale”, La Nuova Italia, 1982).	91
Текст 5: Глава из книги Дж. Фрэзера «Золотая ветвь»	111
Текст 6. Мишель Фуко. «Что такое автор?» (Отрывок).....	129