

Стюарт Холл

Запад и Остальной мир:

ДИСКУРС И ВЛАСТЬ

DOI: 10.53953/08696365_2025_192_2_28

Stuart Hall

The West and the Rest: Discourse and Power¹

Что такое «Запад» и где он находится?

Этот вопрос озадачил Христофора Колумба и озадачивает нас по сей день. В наши дни многие общества стремятся стать «западными», по крайней мере в том, что касается достижения западных жизненных стандартов. Но во времена Колумба (в конце XV века) двигаться на Запад было важно потому, что этот путь, как считалось, быстрее всех вел к сказочным богатствам Востока. В самом деле, хотя Колумб должен был понять, что обнаруженный им Новый Свет не был Востоком, он никогда не переставал верить в обратное и даже приправлял свои донесения диковинными утверждениями: во время своего четвертого путешествия он продолжал настаивать на том, что был недалеко от Квинсея (китайский город, ныне известный как Ханчоу или Ханчжоу), где жил Великий Хан, и, вероятно, приблизился к истоку четырех рек Эдема! Наши представления о «Востоке» и «Западе» никогда не были свободны от мифов и фантазий и даже сегодня не сводятся к идеям о месте и географии.

Мы вынуждены прибегать к таким обобщениям, как «Запад» и «западный», но нужно помнить, что они обозначают очень сложные идеи и у них нет простого или единого значения. На первый взгляд эти слова касаются вопросов географии и местонахождения. Но и это при ближайшем рассмотрении оказывается не столь однозначным, поскольку теми же словами мы обозначаем тип общества, уровень развития и т.д. То, что мы называем «Западом» в этом втором значении, *действительно* впервые возникло в Западной Европе. Но сегодня «Запад» не только в Европе и не вся Европа находится на «Западе». Историк Джон Робертс заметил, что

европейцы долгое время не были уверены в том, где Европа «заканчивается» на востоке. На западе и юге великолепным ориентиром служит море... но на востоке равнины тянутся все дальше и дальше, а горизонт ужасно далек [Roberts 1985: 149].

1 Настоящий текст представляет собой главу из книги «Формации современности» под редакцией Стюарта Холла и Брэма Гибена (Formations of Modernity / Ed. by S. Hall, B. Gieben. Cambridge: Polity Press, Open University, 1992. P. 275—331). В перевод не вошли пассажи, описывающие историю европейского колониализма, а также некоторые аспекты формирования дискурса «Запада и остального мира»: проецирование сексуальных фантазий на Другого, представления о каннибализме, о благородных и неблагородных дикарях.

Восточная Европа не принадлежит (пока еще? или никогда не принадлежала?) в полной мере к «Западу», тогда как Соединенные Штаты, расположенные не в Европе, определенно принадлежат. Сегодня Япония технологически является «западной», хотя на нашей ментальной карте она настолько далеко на «Востоке», насколько это возможно. Для сравнения: большая часть Латинской Америки, что находится в Западном полушарии, экономически относится к третьему миру, который борется — не очень успешно — за то, чтобы догнать «Запад». От чего именно к «востоку» и «западу» расположены эти разные общества? Очевидно, что «Запад» — это в той же степени идея, как и географический факт.

В основу этой работы легло предположение о том, что «Запад» — это *исторический*, а не географический конструкт. «Западным» мы называем развитый, индустриальный, урбанизированный, капиталистический, светский и современный тип общества. Такие общества возникли в определенный исторический период — примерно в XVI веке, после Средних веков и распада феодализма. Это был результат особого набора исторических процессов — экономических, политических, социальных и культурных. Сегодня о любом разделяющем эти черты обществе, где бы оно ни находилось на географической карте, можно сказать, что оно принадлежит к «Западу». Значение этого термина, следовательно, практически совпадает со значением слова «современный» (*modern*).

Таким образом, «Запад» — это также идея, понятие, и именно это интересует нас больше всего. Как возникла идея, язык «Запада» и какие были у этого последствия? Что мы имеем в виду, называя его *понятием*?

Понятие, или идея «Запада», как видно, функционирует следующим образом.

Во-первых, оно позволяет нам характеризовать и классифицировать общества по разным категориям, то есть как «западные» и «незападные». Это инструмент мышления. Оно приводит в движение некоторую структуру мышления и знания.

Во-вторых, это образ или набор образов. Оно стущает множество разных характеристик в одну картину. Оно вызывает перед мысленным взором — *репрезентирует* в вербальном и визуальном языке — обобщенную картину того, что представляют собой различные общества, культуры, народы и места. Оно функционирует как часть языка, «система репрезентации». (Я говорю «система», потому что она не самостоятельна, а работает в связке с другими образами и идеями, образуя набор: например, «западный» = городской = развитый, или «незападный» = неиндустриальный = сельский = аграрный = слаборазвитый.)

В-третьих, оно служит стандартом, или моделью, для сравнения. Оно позволяет нам сравнить, в какой степени различные общества похожи или отличаются друг от друга. Соответственно, о незападных обществах можно сказать, что они «близки», «далеки» к Западу или «догоняют» его. Это помогает объяснить *различие*.

В-четвертых, оно задает критерии оценки, по которым ранжируются другие общества и вокруг которых скапливаются сильные позитивные и негативные чувства. (Например, «Запад» = развитый = *хороший* = желательный, или «не-Запад» = неразвитый = *плохой* = нежелательный.) Оно производит определенный тип *знания* о предмете и определенное отношение к нему. Иными словами, оно функционирует как *идеология*.

Далее мы обсудим все эти аспекты идеи «Запада».

Мы знаем, что Запад сам был продуктом определенных исторических процессов, действовавших в конкретном месте в уникальных (и возможно, неповторимых) исторических обстоятельствах. Очевидно, об *идее* «Запада» тоже следует думать как о схожем продукте. Эти два аспекта, на самом деле, глубоко связаны, хотя как именно — одна из больших загадок социологии. Мы не будем пытаться разрешить здесь вековой социологический спор о том, что было первым: идея «Запада» или западные общества. Можно лишь утверждать, что по мере возникновения этих обществ выкристаллизовывались концепция и язык «Запада». И все же можно с уверенностью сказать, что идея «Запада» не просто отражала уже сложившееся западное общество: скорее, она была существенно важна для его формирования.

Более того, будучи продуктом, идея «Запада» сама стала продуктивной. Она привела к реальным последствиям — позволила людям знать или говорить об определенных вещах определенным образом. Она произвела знание. Она стала как организующим фактором в системе глобальных отношений власти, *так и* организующим понятием или термином в целом образе мышления и речи.

Основная наша задача — проанализировать формирование особого паттерна мысли и языка, «системы репрезентации», в центре которых находятся понятия «Запад» и «Остальной мир».

Возникновение идеи «Запада» стало центральным событием эпохи Просвещения. Просвещение было делом в высшей степени европейским. Оно полагало европейское общество самым передовым на земле, а европейца — венцом человеческих достижений. В Западе оно видело результат действия сил, большей частью *внутренне* присущих истории и становлению Европы.

Однако мы утверждаем, что подъем Запада был также *глобальной* историей. Как отмечает Робертс, «историю “Нового времени” (“modern history”) можно определить как приближение к эпохе западного господства» [Ibid.: 41]. Запад и Остальной мир стали двумя сторонами одной монеты. То, чем является каждый из них сейчас, и что значат термины, которыми мы их описываем, зависит от давно сложившихся между ними отношений. Так называемую уникальность Запада отчасти породили контакты Европы с другими обществами и то, как она сравнивала себя с незападными обществами (Остальным миром), которые по своей истории, экологии, паттернам развития и культурным формам сильно отличались от европейской модели. Отличие этих других обществ и культур от Запада было стандартом, по которому измерялись его достижения. Именно в контексте этих отношений идея «Запада» обрела свою форму и смысл.

Важность такого ощущаемого различия сама требует осмысления. Некоторые современные теоретики языка утверждали, что *значение* всегда зависит от отношений между различными терминами или словами в системе значений. Так, мы знаем, что значит «ночь», потому что она отличается от «дня» — по сути, противоположна ему. Швейцарский лингвист Фердинанд де Соссюр (1857—1912), больше всех повлиявший на этот подход к значению, утверждал, что слова «ночь» и «день» сами по себе не значат ничего; именно *разница* между «ночью» и «днем» позволяет этим словам нести значение (означать).

Схожим образом многие психологи и психоаналитики утверждают, что младенец впервые учится думать о себе как об отдельном и уникальном «я», осознавая свое отделение — свое отличие — от других (главным образом от ма-

тери). Аналогично национальные культуры обретают свое сильное чувство идентичности, противопоставляя себя другим культурам. Итак, мы утверждаем, что представление Запада о самом себе — его идентичность — формировалось не только благодаря внутренним процессам, постепенно превращавшим западноевропейские страны в общество особого типа, но и благодаря ощущению отличия Европы от других миров — тому, как она стала репрезентировать себя по отношению к этим «другим». В действительности различия часто незаметно перетекают друг в друга. (Когда именно «ночь» становится «днем»? Где именно заканчивается «быть англичанином» и начинается «быть шотландцем»?) Но чтобы функционировать в принципе, нам, похоже, нужны четкие, позитивные понятия, многие из которых резко поляризованы по отношению друг к другу. Такие «бинарные оппозиции» кажутся фундаментальными для всех языковых и символических систем и для производства значения как такового.

Этот текст посвящен роли, которую «Остальной мир» сыграл в формировании идеи «Запада» и «западного» чувства идентичности. В какой-то момент судьбы миров, многие века остававшихся отдельными и отличными друг от друга, оказались — кто-то скажет, фатально — сцеплены в одной исторической временной рамке. Они стали взаимосвязанными элементами одного *дискурса*, или способа говорить. Они стали разными частями одной глобальной социальной, экономической и культурной системы, одного взаимозависимого мира, одного языка.

Здесь нужно сделать предупреждение. Чтобы выявить отличительные черты дискурса «Запада и Остального мира», мне пришлось быть избирательным и упростить свою репрезентацию Запада. <...> Такие термины, как «Запад» и «Остальной мир», — это исторические и лингвистические конструкты, чьи значения меняются со временем. Что еще важнее, Запад использовал много различных дискурсов, или способов репрезентировать другие культуры и говорить о них. Некоторые — как «Запад и Остальной мир» — были очень западно-ориентированы, или европоцентричны. Другим же, которым мы не можем уделить здесь внимание, был присущ гораздо больший культурный релятивизм. Мы сосредоточимся на том, что называем дискурсом «Запада и Остального мира», так как он получил большое распространение и влияние и по сей день продолжает формировать восприятие и отношение публики.

Еще одна оговорка касается самого термина «Запад», из-за которого Запад кажется единым и однородным — по сути, одним местом, с одним взглядом на другие культуры и одним способом говорить о них. Конечно, это не так. На Западе всегда существовало множество внутренних различий — между разными нациями, между Восточной и Западной Европой, между германской культурой на севере и латинской на юге, между северными, иберийскими и средиземноморскими народами и т.д. Отношение к другим культурам на Западе существенно различалось, как это имеет место и до сих пор, например у британцев, испанцев, французов и немцев.

Важно помнить и то, что, помимо неевропейских культур, трактуемых как непохожие и неполноценные, у Запада были свои *внутренние* «другие». В частности, евреи, хоть они и были близки к западным религиозным традициям, часто подвергались изгнанию и остракизму. Западные европейцы нередко относились к восточноевропейцам как к «варварам», а западные женщины по всему Западу считались существами низшими по отношению к западным мужчинам.

Такое же неизбежное упрощение свойственно и моим упоминаниям «Остального мира». Этот термин тоже охватывает огромные исторические, культурные и экономические различия — например, между Ближним и Дальним Востоком, Африкой, Латинской Америкой, коренными народами Северной Америки и Австралии. Он может в равной степени включать простые обществу некоторых североамериканских индейцев и развитые цивилизации Китая, Египта или ислама.

Эти существенные различия нужно держать в уме, знакомясь с нашим анализом *дискурса* «Запада и Остального мира». Однако мы можем прибегнуть к такому упрощению, чтобы выразить мысль об этом дискурсе. Ведь упрощение — это именно то, что делает сам этот дискурс. Он выдает за однородное (Запад) то, что на деле очень дифференцировано (различные европейские культуры). И утверждает, что эти разные культуры объединяет одно: то, что *все они отличаются от Остального мира*. Схожим образом остальные страны, хоть они и отличаются друг от друга, репрезентируются как нечто целое в том смысле, что *все они отличаются от Запада*. Короче говоря, дискурс как «система репрезентации» *представляет* мир разделенным в соответствии с простой дихотомией: Запад / Остальной мир. Именно это делает дискурс «Запада и Остального мира» таким разрушительным. Он проводит грубые и незамысловатые разграничения и строит чрезмерно упрощенную концепцию «различия». <...>

Что такое «дискурс»?

В обыденном языке *дискурс* — это просто «связный или рациональный корпус речи или письма; речь либо проповедь». Но здесь этот термин используется в более специализированном смысле. Под «дискурсом» мы понимаем особый способ *репрезентировать* «Запад», «Остальной мир» и отношения между ними. Дискурс — это группа высказываний, обеспечивающих язык, который позволяет выражать — то есть некоторым образом репрезентировать — особый тип знаний о каком-либо предмете. Когда о предмете высказываются в том или ином дискурсе, этот дискурс позволяет его определенным образом конструировать. Он также ограничивает другие способы конструировать этот предмет.

Дискурс состоит не из одного, а из нескольких высказываний, совместно образующих то, что французский социальный теоретик Мишель Фуко (1926—1984) называет «дискурсивной формацией». Высказывания сочетаются друг с другом, поскольку любое из них подразумевает связь со всеми остальными: «Они отсылают к одному и тому же объекту, выдержаны в одном стиле и поддерживают “некоторую стратегию... общий институциональный... или политический дрейф или паттерн”» [Cousins, Hussain 1984: 84—85].

Важный момент в этом понимании дискурса заключается в том, что оно не основано на конвенциональном различии между мыслью и действием, языком и практикой. Дискурс подразумевает производство знания посредством языка. Но он и сам производится практикой — «дискурсивной практикой», то есть практикой производства значения. Поскольку все социальные практики предполагают *значение*, все они имеют дискурсивный аспект. Так дискурс входит во все социальные практики и влияет на них. Фуко сказал бы, что дискурс

Запада об Остальном мире был глубоко вовлечен в практику — в то, как Запад вел себя по отношению к Остальному миру.

Чтобы лучше понять теорию дискурса Фуко, нужно держать в уме следующие пункты.

1. Дискурс могут производить многие люди в различных институциональных условиях (например, в семьях, тюрьмах, больницах). Его целостность, или «связность», не зависит от того, исходит ли он из одного места или от одного говорящего или «субъекта». Тем не менее всякий дискурс создает позиции, из которых он обретает смысл. Любой, кто разворачивает дискурс, должен позиционировать себя так, как *если бы* он был его субъектом. Мы сами можем не верить в естественное превосходство Запада. Но, используя дискурс «Запада и Остального мира», мы неизбежно обнаружим, что говорим с позиции, утверждающей цивилизационное превосходство Запада. Как пишет об этом Фуко: «Описание... высказывания состоит не в анализе отношений между автором и тем, что он сказал... а в определении той позиции, которую может и должен занять любой индивид, чтобы стать субъектом этого формулирования» [Фуко 2004: 188].

2. Дискурсы не являются замкнутыми системами. Дискурс опирается на элементы других дискурсов, влетая их в свою собственную сеть значений. Как мы видели в предыдущем разделе, дискурс «Европы» опирался на более ранний дискурс «христианства», изменяя или переводя его значение. Следы прошлых дискурсов сохраняются в более поздних дискурсах «Запада».

3. Высказывания в рамках дискурсивной формации не обязаны быть одинаковыми. Но отношения и различия между ними должны быть регулярными и систематическими, а не случайными. Фуко называет это «системой рассеивания»: «В том случае, когда для некоторого числа высказываний мы могли бы описать подобную систему рассеивания, в том случае, когда... мы могли бы определить закономерность... мы условимся говорить, что имеем дело с *дискурсивной формацией*» [Там же: 93].

Эти пункты станут более понятными, если рассмотрим их на конкретных примерах, что мы и сделаем далее.

Дискурс и идеология

Дискурс похож на то, что социологи называют «идеологией»: набор высказываний и убеждений, которые производят знание, служащее интересам определенной группы или класса. Зачем тогда говорить о «дискурсе», а не об «идеологии»?

Одна из причин, по Фуко, заключается в том, что идеология является одним из элементов различия между *истинными* (наука) и *ложными* (идеология) высказываниями о мире, а также исходит из веры в то, что факты о мире помогают нам отделять истинные высказывания от ложных. Однако Фуко утверждает, что высказывания о социальном, политическом или моральном мире редко бывают просто истинными или ложными, а «факты» не позволяют нам окончательно определиться с их истинностью или ложностью, отчасти потому, что «факты» могут толковаться по-разному. Сам язык, который мы используем для описания так называемых фактов, вмешивается в этот процесс окончательного определения истинного и ложного.

К примеру, палестинцев, которые борются, чтобы отвоевать у Израиля землю на Западном берегу, можно назвать «борцами за свободу» или «террористами». То, что они борются, — это факт, но что *значит* бороться? Одни лишь факты не дадут ответа. И сам язык, который мы используем — «борцы за свободу» / «террористы», — это часть проблемы. К тому же некоторые описания, даже если они кажутся ложными, могут *сделаться* «истинными», потому что люди действуют, веря в их истинность, и тем самым их действия приводят к реальным последствиям. Террористы ли палестинцы или нет, если мы считаем их таковыми и действуем, полагаясь на это «знание», они фактически становятся террористами, потому что мы к ним так относимся. Язык (дискурс) приводит к реальным последствиям на практике: описание становится «истинным».

Фуко использует понятие «дискурс», пытаясь обойти, казалось бы, неразрешимую дилемму — решить, какие социальные дискурсы являются истинными или научными, а какие ложными или идеологическими. Большинство социальных ученых сегодня признают, что наши ценности входят во все наши описания социального мира, и поэтому у большинства наших высказываний, какими бы фактическими они ни были, есть идеологическое измерение. Фуко сказал бы, что знание о палестинской проблеме производят конкурирующие дискурсы — «борца за свободу» и «террориста» — и что каждый из них связан с оспариванием власти. Исход именно *этой* борьбы определит «истину» ситуации.

Итак, вы видите, что хотя концепция «дискурса» обходит стороной проблему истинности/ложности в идеологии, она не избегает вопроса о власти. На деле она придает значительный вес вопросам власти, поскольку именно власть, а не факты о реальности, делает вещи «истинными»:

Мы должны признать, что власть производит знание... Что власть и знание прямо подразумевают друг друга; что не существует ни отношений власти без соответствующего установления поля знания, ни знания, которое бы не предполагало и не конституировало... отношения власти [Foucault 1980: 27].

Может ли дискурс быть «невинным»?

Мог ли дискурс, который развивали на Западе для разговора об Остальном мире, действовать вне власти? Мог ли он в этом смысле быть чисто научным, то есть идеологически нейтральным? Или же на него повлияли определенные классовые интересы? Фуко совсем не торопится *сводить* дискурс к высказываниям, попросту отражающим интересы определенного класса. Один и тот же дискурс могут использовать группы с разными, даже противоположными, классовыми интересами. Но это не значит, что дискурс идеологически нейтрален или «невинен». Возьмем для примера встречу Запада и Нового Света. Есть несколько причин, почему она не могла быть невинной, как не мог быть невинным и возникший в Старом Свете дискурс об Остальном мире.

Во-первых, Европа привнесла свои культурные категории, языки, образы и идеи в Новый Свет, чтобы описывать и репрезентировать его. Она пыталась вписать Новый Свет в существующие концептуальные рамки, классифицируя его в соответствии со своими нормами и включая его в западные традиции ре-

презентации. В этом нет ничего удивительного: мы часто опираемся на свои знания о мире, чтобы объяснить и описать что-то новое. Не бывало такого, чтобы Запад просто смотрел на Новый Свет / Остальной мир, видел и описывал его без предубеждений.

Во-вторых, у Европы были определенные цели, задачи, мотивы, интересы и стратегии, когда она отправлялась на поиски того, что лежало за «Зеленым морем тьмы». Эти мотивы и интересы были смешанными. Скажем, испанцы хотели:

- 1) завладеть золотом и серебром,
- 2) заявить права на землю для своих католических величеств и
- 3) обратить язычников в христианство.

Эти интересы часто противоречили друг другу. Но не нужно полагать, что все высказывания европейцев о Новом Свете были лишь циничной маской, скрывавшей их корыстные интересы. Когда король Мануэл Португальский писал Фердинанду и Изабелле Испанским, что «главным мотивом этого предприятия (путешествия да Гамы в Индию. — С.Х.) была... служба Господу Богу нашему и наша собственная выгода» (цит. по: [Hale 1966: 38]), аккуратно и удобно сводя тем самым Бога и Маммону в одном предложении, он, вероятно, не замечал очевидного противоречия между ними. Эти ревностные католические правители полностью верили в то, что говорили. Для них служение Богу и стремление к «своей выгоде» не обязательно были в разладе. Они жили своей идеологией и верили в нее.

Таким образом, хотя было бы ошибкой сводить их высказывания к голому корыстному интересу, их дискурс, очевидно, сформировался под влиянием игры мотивов и интересов в их языке. Конечно, мотивы и интересы почти не бывают полностью осознанными или рациональными. Желания, двигавшие европейцами, были сильны, но их сила не всегда поддавалась рациональному расчету. «Сокровища Востока» Марко Поло были достаточно осязаемыми. Но соблазнительная сила, которую они оказывали на поколения европейцев, постепенно превращала их в миф. Так же и золото, которое Колумб постоянно просил у туземцев, вскоре обрело мистическое, почти религиозное значение.

Наконец, дискурс «Запада и Остального мира» не мог быть невинным, поскольку не репрезентировал встречу равных. Европейцы перегнали в развитии, перестреляли и перехитрили народы, не испытывавшие ни нужды, ни желания в том, чтобы их «исследовали», «открывали» и «эксплуатировали». Европейцы занимали господствующее положение по отношению к Другим. Это повлияло на то, что и как они видели, а также на то, чего они не видели.

Фуко так подытоживает эти аргументы. Дискурс не только всегда вовлечен во *власть*, но и является одной из «систем», через которые она циркулирует. Знание, которое производит дискурс, составляет своего рода власть, осуществляемую над теми, кого «знают». Когда это знание применяется на практике, те, кого определенным образом «знают», становятся его предметом (subject), то есть подчиняются (subjected) ему. Это всегда отношение власти (см.: [Foucault 1980: 201]). Те, кто производит дискурс, также обладают властью *делать его истинным*, то есть обеспечивать его валидность, научный статус.

Это оставляет Фуко в крайне релятивистской позиции по отношению к вопросам истины, так как его понятие дискурса подрывает различие между истинными и ложными высказываниями, между наукой и идеологией, к которому склонялись многие социологи. Эти эпистемологические вопросы (о статусе

знания, истине и релятивизме) слишком сложны, чтобы рассматривать их здесь (некоторые из них затрагиваются в: [Modernity and Its Futures 1992]). Однако важно понять сейчас глубокую и тесную связь, которую Фуко устанавливает между дискурсом, знанием и властью. Согласно Фуко, когда власть действует, обеспечивая «истинность» какого-либо набора высказываний, то такая дискурсивная формация производит определенный «режим истины»:

Истина не находится вне власти... Истина — вещь этого мира; она производится лишь благодаря многочисленным формам ограничения... и она порождает регулярные эффекты власти. Каждое общество имеет свой режим истины, свои «общие политики» истины; то есть типы дискурсов, которые оно принимает и приводит в действие как истинные; механизмы и инстанции, позволяющие различать «истинные» и «ложные» высказывания; средства, с помощью которых они санкционируются; а также техники и процедуры, которым придается значение вобретении истины; статус тех, кому поручено говорить то, что принимается за истину [Foucault 1980: 131]. <...>

Репрезентируя Другого

До сих пор обсуждение дискурса было довольно абстрактным и концептуальным. Эту концепцию проще понять на примере. Один из лучших примеров того, что Фуко понимал под «режимом истины», приводит Эдвард Саид в своем исследовании об ориентализме. В этом разделе я хочу пробежаться по нему взглядом и посмотреть, можем ли мы использовать теорию дискурса и пример ориентализма для анализа дискурса «Запада и Остального мира».

Ориентализм

В своей книге «Ориентализм» Эдвард Саид анализирует различные дискурсы и институты, которые сконструировали и произвели в качестве объекта знания сущность под названием «Восток». Саид называет этот дискурс «ориентализмом». Обратите внимание: хотя мы склонны включать Дальний Восток (в том числе Китай) в наше употребление слова «Восток», Саид имеет в виду главным образом Ближний Восток, территорию, занятую в основном исламскими народами. Кроме того, в центре его внимания — французская литература о Ближнем Востоке. Вот как сам Саид излагает проект своей книги:

Я считаю, что без изучения ориентализма как дискурса невозможно понять ту исключительную систематическую дисциплину, с помощью которой европейская культура была способна управлять Востоком — и даже создавать его политически, социологически, милитаристски, идеологически, научно и творчески в эпоху, последовавшую за Просвещением. Более того, так авторитетны были позиции ориентализма, что, как мне кажется, ни один пишущий, думающий или действующий на Востоке не был способен это делать, не принимая во внимание ограничения, налагаемые ориентализмом на мысли и действия. Если коротко, то из-за ориентализма Восток не был (и не является) свободным предметом мысли или действия. Это не означает, что ориентализм единолично определяет все, что может быть сказано о Востоке, а скорее значит, что существует целая сеть интере-

сов, неизбежно затрагиваемых (и следовательно, постоянно вовлеченных) в каждом случае, когда речь заходит о такой своеобразной сущности, как «Восток». <...> [Эта книга пытается] показать, что европейская культура обрела собственную силу и идентичность, противопоставляя себя Востоку в качестве своего рода суррогатного и даже нелегального «я» [Саид 2021: 21–22].

Проанализируем теперь дискурс «Запада и Остального мира», как он сложился между концом XV-го и XVIII веком, используя идеи Фуко о «дискурсе» и Саида об «ориентализме». Как формировался этот дискурс? Какими были его основные темы — его «стратегии» репрезентации?

«Архив»

Саид утверждает, что в некотором смысле ориентализм был [общепринятой] библиотекой или архивом информации <...>. Воедино этот архив связывало семейство идей и объединяющий ряд ценностей, доказавших свою эффективность тем или иным образом. Эти идеи объясняли поведение людей Востока; они наделяли их менталитетом (mentality), генеалогией, атмосферой; самое главное, они позволили европейцам иметь дело с восточными людьми и даже рассматривать их как явление, обладающее постоянными характеристиками [Там же: 77–78].

Какие источники общего знания, какой «архив» других дискурсов использовал дискурс «Запада и Остального мира»? Мы можем выделить четыре основных источника.

Классическое знание

Это был основной источник информации и образов о «других мирах». Платон (ок. 427–347 до н.э.) описал цепочку легендарных островов, в их числе Атлантиду, которую пытались найти многие ранние исследователи. Аристотель (384–322 до н.э.) и Эратосфен (ок. 276–194 до н.э.) сделали на удивление точные оценки окружности Земли, которые впоследствии использовал Колумб. «География» Птолемея (II век н.э.) служила образцом для картографов спустя более тысячи лет после ее создания. Исследователи XVI века верили, что во внешнем мире находится не только рай, но и «золотой век», место совершенного счастья и «весны рода человеческого», о котором писали классические поэты, включая Горация (65–8 до н.э.) и Овидия (43 до н.э. — 17 н.э.).

Восемнадцатый век продолжал спорить о том, являлись ли раем земли, обнаруженные в южной части Тихого океана. В 1768 году французский исследователь Тихого океана Бугенвиль переименовал Таити в «Новую Китеву» в честь острова, где, согласно классическому мифу, впервые появилась из моря Венера. Напротив, описания Геродотом (484–425 до н.э.) и Плинием Старшим (23–79 н.э.) соседних с Грецией варварских народов оставили множество гротескных образов «других» рас, послуживших самосбывающимися пророчествами для более поздних исследователей: легенда диктовала им то, что те должны были найти. Парадоксально, но это классическое знание было во многом утрачено в Темные века и лишь позже стало доступно Западу благодаря исламским ученым, которые сами составляли часть этого «другого» мира.

Религиозные и библейские источники

Это был еще один тип источников знания. Средневековые интерпретировали географию с точки зрения Библии. Будучи святым городом, Иерусалим считался центром мира. Азия была родиной трех волхвов, Африка — царя Соломона. Колумб верил, что Ориноко (в Венесуэле) — это священная река, вытекающая из Эдемского сада.

Мифология

Сложно сказать, где заканчивались религиозные и классические дискурсы и начинались мифы и легенды. Мифология превращала внешний мир в зачарованный сад, населенный людьми неправильной формы и чудовищными дикувинками. В XVI веке сэр Уолтер Рэли все еще надеялся найти в дождевых лесах Амазонии короля «Эль Дорадо» («Позолоченного»), которого подданные якобы покрывали золотом, затем смывая его в священном озере.

Рассказы путешественников

Возможно, самым плодотворным источником информации были рассказы путешественников — дискурс, в котором описание незаметно перетекало в легенду. Приведенный ниже немецкий текст XV века обобщает более тысячи лет таких рассказов, которые сами часто опирались на религиозные и классические авторитеты:

В стране Индии есть люди с собачьими головами, которые разговаривают лаем [и]... питаются пойманными птицами... У других же только один глаз во лбу... В Ливии многие рождаются без головы и имеют рот и глаза. Многие из них обоего пола... Недалеко от Рая на реке Ганг живут люди, которые ничего не едят. Ибо... они поглощают жидкую пищу через соломинку [и]... живут соком цветов... У многих из них такие большие нижние губы, что они могут закрыть ими все лицо... В стране Эфиопии многие люди ходят согнувшись, как скот, и многие живут по четыреста лет. У многих из них рога, длинные носы и козлиные ноги... В Эфиопии к западу у многих четыре глаза... [а] в Эрипии живут красивые люди с журавлиными шеями и клювами (цит. по: [Newby 1975: 17]).

Особенно богатым источником были «Путешествия сэра Джона Мандевила» — сборник причудливых историй, в действительности написанных разными людьми. «Путешествия» Марко Поло были в целом более сдержанными и фактическими, но все же приобрели мифологический статус. Его текст (приукрашенный писателем-романистом Рустичелло) стал самым читаемым из отчетов путешественников и сыграл ключевую роль в создании мифа о «Катае» («Китае» или Востоке в целом), мечта о котором вдохновляла Колумба и многих других. Мы пересказываем эту потрясающую смесь фактов и фантазий, составляющую позднесредневековое «знание» о других мирах не для того, чтобы посмеяться над невежеством Средних веков. Мы делаем это, чтобы: а) показать, как эти очень разные дискурсы с различной степенью «достоверности» обеспечивали культурные рамки, через которые воспринимались, описывались и репрезентировались народы, места и вещи Нового Света; и б) подчерк-

нуть смешение фактов и фантазий, составлявших это «знание». Это особенно заметно по аналогиям в рассказах о первых встречах с необычными животными. Пингвинов и тюленей описывали похожими на гусей и волков, тапира — как быка с хоботом наподобие слонového, а опоссума — как полулиса-полуобезьяну.

«Режим истины»

Постепенно наблюдения и описания значительно улучшились на предмет точности. Средневековая привычка мыслить аналогиями уступила место более трезвому описанию фауны и флоры, образов жизни, обычаев, физических характеристик и социальной организации коренных народов. Здесь уже прослеживаются контуры ранней этнографии или антропологии.

Но переход к более описательному, фактическому дискурсу с претензией на истину и научную объективность не давал никаких гарантий. Яркий пример тому — случай «патагонцев». Многие мифы и легенды рассказывали о расе гигантов. И в 1520-х годах команда Магеллана привезла с собой истории о встрече в Южной Америке с такими гигантами, которых они прозвали *patagones* (буквально «большие ноги»). Место предполагаемой встречи стало известно как «Патагония», и это понятие закрепилось в народном воображении, несмотря на то что два англичанина, посетившие Патагонию в 1741 году, описывали ее жителей как людей среднего роста.

Когда в 1764 году коммодор Джон Байрон высадился в Патагонии, он наткнулся на грозную группу туземцев — широкоплечих, коренастых, на несколько дюймов выше среднего европейца. Они оказались вполне послушными и дружелюбными. Однако газетные репортажи о встрече сильно преувеличили историю, описав патагонцев как еще более рослых и свирепых. Одна гравюра изображала моряка ростом по пояс гиганту-патагонцу, а Королевское общество придало этой теме серьезный научный статус. «Гравюры взяли сырой материал исследователей и оформили его в привычных для европейцев образах» [Withey 1987: 1175—1176]. Легенда запоздало отомстила науке.

Идеализация

Как замечает Саид, «ориентализм — это дисциплина, с помощью которой к Востоку подходили (и продолжают подходить) систематически, как к предмету изучения, открытия и практики». «Но, кроме того, — добавляет он, — ориентализм обозначает ту «коллекцию грез, образов и слов, доступных каждому, кто пытался говорить о том, что лежит к Востоку от разделительной черты» [Саид 2021: 125]. Как и Восток, Остальной мир быстро стал предметом (subject) языков мечты и Утопии, объектом мощной фантазии.

Между 1590 и 1634 годами фламандский гравер Теодор де Бри опубликовал свою «*Historia Americae*» в десяти иллюстрированных томах. Они стали ведущими образцами новой популярной литературы о Новом Свете и его открытиях. Книги де Бри содержали тщательно проработанные гравюры о жизни и обычаях Нового Света. Мы видим в них Новый Свет, переработанный — репрезентированный — в рамках европейских эстетических конвенций, запад-

ных «способов видеть» (ways of seeing). Различные образы Америки накладываются друг на друга. Де Бри, например, изменил простые, непритязательные наброски, которые сделал Джон Уайт в 1587 году, наблюдая за алгонкинами в Вирджинии. Черты лица были отретушированы, жесты скорректированы, а позы переработаны в соответствии с более классическими европейскими стилями. Общий эффект, отмечает Хью Хонор, заключался в том, чтобы «приручить и цивилизовать людей, столь свежо представленных в наблюдениях Уайта» [Honor 1976: 75]. Такие же изменения видны и в трех изображениях жителей Огненной Земли.

Главным объектом этого процесса идеализации стала сама природа. Плодородие тропиков поражало даже средиземноморские глаза. Мало кому доводилось видеть пейзажи, подобные карибским и центральноамериканским. Однако грань между описанием и идеализацией провести практически невозможно. Так, описывая Кубу, Колумб упоминает «деревья тысячи видов... столь высокие, что, кажется, они касаются неба», «красивейшие» сьерры и высокие горы «всевозможных форм», соловьев и других птиц, чудесные сосновые рощи, плодородные равнины и разнообразные фрукты (цит. по: [Ibid.: 5]). Эти описания позже взял за основу друг Колумба, Пьетро Мартире, чтобы выразить набор богатых тем, которые отдаются эхом сквозь века:

Жители населяют тот Золотой мир, о котором так много говорили старые писатели и где люди жили просто и невинно, без принудительных законов, без ссор, судей и клеветы, довольствуясь лишь тем, что давала им Природа. <...> [Здесь есть] обнаженные девушки, столь прекрасные, что можно подумать, будто перед тобой великолепные наяды и нимфы, прославленные древними (цит. по: [Ibid.: 6]).

Ключевые темы этого отрывка заслуживают отдельного внимания, поскольку вновь появляются в более поздних вариациях «Запада и Остального мира»:

- 1) Золотой мир, земной рай;
- 2) простая, невинная жизнь;
- 3) отсутствие развитой социальной организации и гражданского общества;
- 4) люди, живущие в чистом состоянии природы;
- 5) откровенная и открытая сексуальность, нагота, красота женщин.

В этих образах и метафорах Нового Света как земного рая, золотого века или утопии можно увидеть, как создается мощная европейская фантазия. <...>

Стереотипы, дуализм и «расщепление»

Теперь мы можем попытаться набросать общую схему формирования и способов функционирования этого дискурса, или «системы репрезентации», которую мы назвали «Запад и Остальной мир».

Хью Хонор, изучавший европейские образы Америки начиная с эпохи открытия, заметил, что

европейцы все больше склонялись к тому, чтобы видеть в Америке идеализированный или искаженный образ своих стран, на который они могли бы спроецировать свои собственные чаяния и страхи, свою уверенность в себе и... постыдное отчаяние [Ibid.: 3].

В этом разделе мы определили некоторые из этих *дискурсивных стратегий*. К ним относятся:

- 1) идеализация,
- 2) проекция фантазий желания и деградации,
- 3) неспособность признавать и уважать различия и
- 4) тенденция навязывать европейские категории и нормы, видеть различия через западные способы восприятия и репрезентации.

В основе всех этих стратегий лежал процесс, известный как *стереотипизация*. Стереотип — это одностороннее описание, результат сведения сложных различий к простому «картонному шаблону». Различные характеристики объединяются или сгущаются в одну. Это чрезмерное упрощение затем закрепляется за предметом или местом. Его характеристики становятся знаками, «свидетельством», по которому этот предмет познается. Они определяют его бытие, его *сущность*. Питер Халм отмечал, что

стереотип обычно действует через продуманное сочетание прилагательных, которые устанавливают [некоторые] характеристики, как [если бы они были] вечными истинами, защищенными от нерелевантности исторического момента: [например,] «свирепый», «воинственный», «враждебный», «жестокий и мстительный» представляются как врожденные характеристики, не зависящие от обстоятельств. <...> [Как следствие, карибы] были заперты в качестве «каннибалов» в не подлежащем сомнению царстве «бытийности». Этот стереотипный дуализм оказался упорно невосприимчив ко всем видам противоречащих свидетельств [Hulme 1986: 49–50].

Под «стереотипным дуализмом» Халм имеет в виду, что стереотип расщепляется на два противоположных элемента. Это две ключевые особенности дискурса «Другого».

Во-первых, несколько характеристик сводятся в одну упрощенную фигуру, которая обозначает или репрезентирует сущность народа; это и есть стереотипизация.

Во-вторых, стереотип расщепляется надвое — на «хорошую» и «плохую» половины; это «расщепление», или *дуализм*.

Дискурс «Запада и Остального мира» далек от единства и монолитности, «расщепление» — его регулярная черта. Сначала мир символически делится на хорошее/плохое, нас/их, привлекательное/отвратительное, цивилизованное/нецивилизованное, Запад / Остальной мир. Все прочие многочисленные различия между этими половинами и внутри них сворачиваются, упрощаются, то есть стереотипизируются. Такая стратегия позволяет определить Остальной мир как все то, чем не является Запад, его зеркальное отражение. Он репрезентируется как абсолютно, сущностно иной: как Другой. Затем этот Другой сам расщепляется на два «лагеря»: дружественный/враждебный, аравак/кариб, невинный/развратный, благородный/неблагородный. <...>

История «грубых» и «утонченных» наций

Оппозиции «благородный — неблагородный» и «грубый — утонченный» принадлежали к одной дискурсивной формации. Дискурс «Запада и Остального мира» оказал сильное влияние на мышление эпохи Просвещения. Он задавал

рамку образов, в которой созревала просвещенческая социальная философия. Мыслители той эпохи верили в существование *единого*, и притом ступенчатого, пути к цивилизации и социальному развитию. Зарождающаяся «наука об обществе» изучала силы, которые приводили все общества в движение по ступеням этого единого пути, оставляя одни, увы, на «низшей» стадии, представленной американским дикарем, тогда как другие продвигались к вершине цивилизованного развития, представленной Западом.

Эта идея универсального критерия прогресса по западному образцу стала особенностью новой «социальной науки», порожденной Просвещением. Когда Эдмунд Бёрк писал историку времен шотландского Просвещения Уильяму Робертсону по поводу публикации его «Истории Америки» (1777), он отмечал, что

великая карта человечества разворачивается сразу, и нет ни одного состояния или градации варварства, ни одной формы утонченности, которые не были бы одновременно у нас на виду; по-разному цивилизованные Европа и Китай; варварство Персии и Абиссинии; неустойчивые нравы Татарии и Аравии; дикость Северной Америки и Новой Зеландии (цит. по: [Meek 1976: 173]).

Просвещенческая социальная наука воспроизводила в своих концептуальных рамках многие из предубеждений и стереотипов дискурса «Запада и Остального мира».

Примеров слишком много, чтобы подробно их перечислять. Рональд Мик утверждает:

...читая работы французских и шотландских пионеров [социальной науки] 1750-х годов, невозможно не заметить, что они все без исключения хорошо знали современные исследования американцев; что большинство из них, очевидно, глубоко размышляли об их значении, а некоторые были почти ими одержимы... Исследования американцев дали новым социальным ученым правдоподобную рабочую гипотезу об основных характеристиках «первой», или «самой ранней», стадии социально-экономического развития [Ibid.: 128].

Многие ведущие представители французского Просвещения — Дидро, Монтескье, Вольтер, Тюрго, Руссо — использовали исследования ранних американских индейцев таким образом.

То же самое касается и шотландского Просвещения. В «Теории моральных чувств» Адама Смита (1759) американские индейцы служат стержнем для развернутых контрастов между «цивилизованными нациями» и «дикарями и варварами». Они играют центральную роль и в «Очерках по истории человека» Генри Хоума (1774), «Происхождении различий в рангах» Джона Миллара (1771) и «Опыте истории гражданского общества» Адама Фергюсона (1767).

Вклад, который этот спор о «грубых — утонченных нациях» внес в социальную науку, был не просто описательным. Он стал частью более широкой теоретической рамки, о которой нужно сказать следующее:

1. Она представляла собой решительный отход от мифологических, религиозных и прочих «причин» социальной эволюции в сторону того, что явно распознается как причины материальные — социологические, экономические, экологические и т.д.

2. Она породила идею, что история «человечества» развивалась вдоль единого континуума, разделенного на ряд стадий.

3. Авторы расходились во мнениях относительно того, какие именно материальные или социологические факторы играли ключевую роль в продвижении обществ по этим стадиям. Но один фактор становился все более значимым — «способ существования»:

В своей наиболее конкретной форме теория утверждала, что общество «естественным» или «нормальным» образом развивалось с течением времени, проходя четыре более или менее отчетливые и последовательные стадии, каждая из которых соответствовала определенному способу существования; эти стадии определялись как охота, выпас скота, сельское хозяйство и торговля. Каждому из этих способов существования... соответствовали разные наборы идей и институтов, связанные с правом, собственностью и правлением, а также различные наборы обычаев, манер и нравов [Ibid.: 2].

И тут возникает удивительный поворот. Просвещение стремилось стать «наукой о человеке». Оно было матрицей современной социальной науки. Оно предоставило язык, на котором впервые определили «современность» (modernity). В дискурсе Просвещения Запад был моделью, прототипом и мерилom социального прогресса. Он прославлял *западные* прогресс, цивилизацию, рациональность и развитие. Однако все это зависело от дискурсивных фигур «благородного vs. неблагородного дикаря» и «грубых и утонченных наций», сформулированных в дискурсе «Запада и Остального мира». Таким образом, Остальной мир был критически важен для формирования западного Просвещения — а значит, и для современной социальной науки. Без Остального мира (или своих собственных внутренних «других») Запад не смог бы признать и представить себя венцом человеческой истории. Фигура «Другого», изгнанного на край концептуального мира и сконструированного как абсолютная противоположность, отрицание всего, что олицетворял Запад, вновь появилась в самом центре дискурса о цивилизации, утонченности, современности и развитии на Западе. «Другой» был «темной» стороной — забытой, вытесненной и отрицаемой, перевернутым образом просвещения и современности.

От «Запада и Остального мира» к современной социологии

На этот аргумент вы можете ответить: «Да, возможно, “наука о человеке” на ранних стадиях *испытала* влияние дискурса “Запада и Остального мира”. Но все это было давно. С тех пор социальная наука стала более эмпирической, более “научной”. Сегодня социология, безусловно, свободна от таких “нагруженных образов. Однако это не обязательно так. Дискурсы не прекращаются внезапно. Они продолжают разворачиваться, менять форму, наделяя смыслом новые обстоятельства. В их кровеносной системе продолжают циркулировать прежние неосознанные предпосылки и непроверенные допущения».

Читатели могли, например, узнать в просвещенческой концепции «способов существования» очертания идеи, которую Карл Маркс (1818—1883), один из «отцов-основателей» современной социологии, впоследствии развил в мощнейший социологический инструмент: его теорию о том, что общество движется вперед классовой борьбой, проходя через ряд отмеченных различными способами производства этапов, среди которых критическим был переход от

феодализма к капитализму. Конечно, есть существенные расхождения между «четырьмя стадиями существования» эпохи Просвещения и «способами производства» Маркса. Но есть и удивительные сходства. В своих «Grundrisse» Маркс упоминает в общих чертах азиатский, античный, феодальный и капиталистический или буржуазный способы производства. Он утверждает, что в каждом из них господствует определенный социальный класс, извлекая экономический излишек через специфический набор социальных отношений. К азиатскому способу (разработанному лишь в общих чертах) Маркс относит Китай, Индию и исламские страны. Он характеризуется: а) стагнацией, б) отсутствием динамичной классовой борьбы и в) господством раздутого государства, выступающего в роли универсального землевладельца. Условия для капиталистического развития здесь отсутствуют. Несмотря на свою ненависть к капиталистической системе, Маркс видел в ней, в отличие от азиатского способа, прогрессивную и динамичную силу, сметающую старые структуры и движущую социальное развитие вперед.

Здесь есть интересные параллели с другим «отцом-основателем» социологии, Максом Вебером (1864—1920). Вебер использовал крайне дуалистическую модель, противопоставлявшую ислам Западной Европе с точки зрения современного социального развития. Для Вебера необходимыми условиями перехода к капитализму и современности (modernity) были: а) аскетические формы религии, б) рациональные формы права, в) свободный труд и г) рост городов. Все это, по его мнению, отсутствовало в исламе, который он репрезентировал как «мозаику» племен и групп, никогда не складывающихся в полноценную социальную систему, но существующих под деспотическим правлением с исламом в роли монолитной религии. Власть и привилегии, как полагал Вебер, передавались между правящими исламскими семьями, которые просто выкачивали богатства через налогообложение. Он называл это «патримониальной» или «пребендарной» формой власти. В отличие от феодализма, она не создала предпосылок для капиталистического накопления и роста.

Конечно, это одни из самых сложных и изощренных моделей в социологии. Вопрос о причинах и предпосылках развития капитализма на Западе занимал историков и социальных ученых на протяжении веков.

И все же некоторые социальные ученые утверждают, что и Марксово понятие «азиатского» способа производства, и веберовская «патримониальная» форма господства содержат следы «ориенталистских» допущений или даже глубоко ими проникнуты. Выражаясь нашими терминами, обе модели подтверждают, что дискурс «Запада и остального мира» продолжает действовать в некоторых концептуальных категориях, резких противопоставлениях и теоретических дуализмах современной (modern) социологии.

В своих исследованиях «Вебер и ислам» (1974) и «Маркс и конец ориентализма» (1978) Брайан Тёрнер утверждает, что и социология, и марксизм подверглись чрезмерному влиянию «ориенталистских» категорий или, если вывести аргумент за рамки ближневосточного и азиатского контекста, дискурса «Запада и Остального мира»:

Это можно увидеть... в аргументах Вебера об упадке ислама, его деспотической политической структуре и отсутствии автономных городов. <...> Вебер использует базовую дихотомию между феодальными экономиками Запады и пребендарными/патримониальными политическими экономиями Востока [Turner 1978: 7].

[Он] накладывает на это обсуждение... два дополнительных компонента, ставшие основными положениями *интерналистской* версии развития, — «исламскую этику» и отсутствие предприимчивой городской буржуазии [Ibid.: 45—46].

Марксово объяснение отсутствия капиталистического развития на Востоке сильно отличается от веберовского. Однако его предположение, что это было связано с «азиатским способом производства», идет по схожему пути. Тёрнер так резюмирует аргумент Маркса:

В обществах, где доминирует «азиатский» способ производства, нет внутренних классовых конфликтов и, следовательно, они застревают в статическом социальном контексте. Социальной системе не хватает базового ингредиента общественных изменений, а именно классовой борьбы между землевладельцами и эксплуатируемым крестьянством. <...> [Например,] у «индийского общества вообще нет истории» [Ibid.: 26—27].

Несмотря на различия, и Вебер, и Маркс строят свои аргументы на основе широких, простых и контрастных противопоставлений, которые вполне отражают оппозиции «Запад — Остальной мир», «цивилизованный — грубый», «развитый — отсталый» из дискурса «Запада и Остального мира». Объяснение Вебера — «интерналистского» типа, так как «он рассматривает основные проблемы “отсталых обществ” как вопрос их внутренних характеристик, рассматриваемых в изоляции от любого международного социального контекста» [Ibid.: 10]. Объяснение Маркса тоже выглядит как «интерналистское». Однако он добавляет некоторые «экстерналистские» черты. Под «экстерналистскими» мы подразумеваем элементы, «относящиеся к теории развития, которая идентифицирует основные проблемы “развивающихся” обществ как внешние по отношению к самому обществу, взятому как единица в структурированном международном контексте» [Ibid.: 11]. В этом тексте мы придерживались «экстерналистского», или «глобального», а не чисто «интерналистского» подхода к возникновению идеи Запада.

Однако эти дополнительные черты направили объяснение Маркса в весьма неожиданное русло. Общества «азиатского» типа, утверждает он, не могут развиваться в современные, поскольку им недостает определенных предпосылок. Следовательно, «только введение динамичных элементов западного капитализма» может спровоцировать развитие. Это делает «капиталистический колониализм» (печальной) исторической необходимостью для этих обществ, так как только он способен «разрушить докапиталистические способы, препятствующие их вступлению на прогрессивный исторический путь». Капитализм, по Марксу, должен расширяться, чтобы выжить, постепенно вовлекая весь мир в свою сеть, и именно это расширение «революционизирует и подрывает докапиталистические способы производства на периферии капиталистического мира» [Ibid.: 11]. Многие классические марксисты действительно утверждали, что, какой бы пагубной и разрушительной она ни была, экспансия западного капитализма через завоевания и колонизацию была исторически неизбежной и должна была повлечь за собой долгосрочные прогрессивные последствия для «Остального мира».

Мы уже говорили о некоторых силах, толкавших развивающуюся Западную Европу к расширению в «новые миры». Но было ли оно неизбежным, были ли его последствия социально прогрессивными и был ли это единст-

венно возможный путь к «современности» — эти вопросы сегодня вызывают все больше споров в социальных науках [Modernity and Its Futures 1992]. Во многих частях света экспансия западной колонизации не уничтожила докапиталистические барьеры для развития, а сохранила и усилила их. Колонизация и империализм не способствовали экономическому и социальному развитию в этих обществах, большинство из которых остаются глубоко неразвитыми. Там же, где развитие происходило, оно часто было «зависимым».

Разрушение альтернативных образов жизни не обернулось созданием нового социального порядка в этих обществах. Многие из них остаются под властью феодальных правящих семей, религиозных элит, военных клик и диктаторов, управляющих обществами, охваченными повальной нищетой. Разрушение коренной культурной жизни западной культурой для большинства из них — крайне неоднозначное благословение. А по мере того, как человеческие, культурные и экологические последствия этой формы «западного развития» становятся все более очевидными, вопрос, единственный ли это путь к современности, обсуждается с нарастающей остротой. Исторически неизбежный и непременно прогрессивный характер экспансии Запада в остальной мир уже не так очевиден, как это прежде казалось западным ученым.

На этом этапе мы оставим эти вопросы открытыми. Однако это удобный момент, чтобы подвести итог основным аргументам.

Заключение

Конвенциональные взгляды на эти темы фокусируются на особой форме общества, которое мы называем «современным», и на основных процессах, которые привели к его формированию. Они также рассматривают возникновение особой формы знания, сопровождавшей становление этого общества, то, что в эпоху Просвещения называли «науками о человеке», в рамках которых были сформулированы современная (modern) социальная наука и идея «современности» (modernity). Их акцент в целом «интерналистский». Рассказ ведется преимущественно изнутри Западной Европы (Запада), где эти процессы становления впервые возникли.

Мы напоминаем, что это становление было также «глобальным» процессом. У него были важнейшие «экстерналистские» черты — аспекты, которые не объяснить без учета остального мира, где эти процессы не происходили и где общества такого типа не возникли. Это сама по себе обширная тема, и я смог рассказать лишь малую часть истории. Я мог бы сосредоточиться на экономических, политических и социальных последствиях глобальной экспансии Запада; вместо этого я вкратце обрисовал историю этой экспансии, примерно до XVIII века. Я также хотел показать *культурные* и *идеологические* измерения западной экспансии. Ведь если Остальной мир был нужен для политического, экономического и социального становления Запада, он был необходим и для формирования его собственного представления о себе — «западной идентичности» — и западных форм знания.

Здесь и вступает в дело понятие «дискурс». Дискурс — это способ говорить или репрезентировать что-либо. Он производит знание, которое придает форму восприятию и практике. Он часть того, как действует власть. Поэтому он влечет последствия как для тех, кто его использует, так и для тех, кто ста-

новится его «предметом», подчиняясь ему (subjected to it). Запад выработал множество разных способов говорить о себе и о «Других». Но то, что мы называли дискурсом «Запада и Остального мира», стало одним из самых мощных и определяющих дискурсов. Он стал для Запада доминирующим способом репрезентировать себя и свое отношение к «Другому». Мы проследили, как формировался этот дискурс и как он работал. Мы проанализировали его как «систему репрезентации» — «режим истины».

В измененных и переработанных формах этот дискурс продолжает влиять на язык Запада, его представление о себе и «других», его восприятие «нас» и «их», его практики и отношения власти по отношению к Остальному миру. Это особенно важно для языков расовой неполноценности и этнического превосходства, по-прежнему столь влиятельных во всем мире. Дискурс «Запада и Остального мира», таким образом, не просто не является «формацией» прошлого, представляя лишь исторический интерес, но жив и процветает в современном мире. И одно из неожиданных мест, где его влияние все еще заметно, — это язык, теоретические модели и скрытые допущения самой современной социологии.

Перевод с английского Николая Вокуева

Библиография / References

- [Саид 2021] — Саид Э. Ориентализм / Пер. с англ. К. Лопаткиной. М.: Музей современного искусства Гараж, 2021.
- (Said E. Orientalism. Moscow, 2021 — In Russ.)
- [Фуко 2004] — Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия; Университетская книга, 2004.
- (Foucault M. L'Archéologie du savoir. Saint Petersburg, 2004. — In Russ.)
- [Cousins, Hussain 1984] — Cousins M., Hussain A. Michel Foucault. London: Macmillan, 1984.
- [Foucault 1980] — Foucault M. Power/Knowledge. Brighton: Harvester, 1980.
- [Hale 1966] — Hale J.R. Age of Exploration. New York: Time-Life International, 1966.
- [Honour 1976] — Honour H. The New Golden Land: European Images of America. London: Allen Lane, 1976.
- [Hulme 1986] — Hulme P. Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492—1797. London: Methuen, 1986.
- [Meek 1976] — Meek R. Social Science and the Ignoble Savage. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- [Modernity and Its Futures 1992] — Modernity and Its Futures / Ed. by S. Hall, D. Held, A. McGrew. Cambridge: Polity Press, 1992.
- [Newby 1975] — Newby E. The Mitchell Beazley World Atlas of Exploration. London: Mitchell Beazley, 1975.
- [Roberts 1985] — Roberts J.M. The Triumph of The West. London: British Broadcasting Corporation, 1985.
- [Turner 1978] — Turner B.S. Marx and the End of Orientalism. London: Allen and Unwin, 1978.
- [Withey 1987] — Withey L. Voyages of Discovery: Captain Cook and the Exploration of the Pacific. London: Hutchinson, 1987.