

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Ислам и Запад Бернард Луис.

Предисловие.

В от уже почти четырнадцать веков, со времени возникновения в Аравии ислама и включения в исламскую империю – и цивилизацию – некогда христианского Восточного и Южного Средиземноморья, ислам и христианство существуют бок о бок – всегда соседи, часто соперники, иногда враги. В некотором смысле каждая из двух религий определяется и очерчивается через другую. «Бог един, единствен и вечен», говорит Коран (112, 1-2). «Он не рождает и не рожден и нет ему равного» (112, 3-4). Недвусмысленно отвергая в этих и других изречениях христианские догматы, ислам явственно дистанцируется от своего предтечи и утверждает собственные вселенские учение и миссию, но в то же время исламское священное писание и традиции, как и вся созданная под их эгидой цивилизация, на тысячу ладов проявляют глубокие сходства, объединяющие ислам с христианством и с их общими иудейскими, эллинистическими и ближневосточными предшественниками.

По сравнению с более отдаленными культурами Азии и Африки ислам и христианство – братские религии с огромным общим наследием и общим – или скорее оспариваемым друг у друга – поприщем. Обе они ощущают себя носителями высшего откровения Господня, обязанными нести это откровение остальному человечеству. И в том, и в другом главным, точнее единственным, соперником ислам и христианство считают друг друга. Следствием этого было множество раздоров, начиная с ранних религиозных войн – джихада и крестовых походов, конквисты и реконквисты – и до последующих приливов и отливов мусульманской империи в Европе и европейских империй в странах ислама. В долгой и, увы, неоконченной борьбе сходства разделяют две цивилизации куда больше, чем различия.

Понятие «христианский мир» теперь употребляют разве что историки: называвшаяся так прежде цивилизация пережила реформацию и секуляризацию и стала в разных контекстах именоваться то Европой, то свободным миром, а в наши дни чаще всего Западом. Исламский мир, или «Дом ислама», как называют его мусульмане, продолжает носить это имя и внутри своих границ, и за их пределами, хотя внутри него и существуют региональные, национальные и – редко – сектантские подразделения.

Книга посвящена отношениям между двумя цивилизациями: исламской и определяемой в зависимости от эпохи как христианская, европейская или западная. Главы сгруппированы по трем основным темам: столкновения, восприятие друг друга и реакция друг на друга.

Первую часть открывает исторический очерк взаимодействия – в войне и мире, в торговле и культуре – между Европой и ее южными и восточными мусульманскими соседями. Продолжает тему обсуждение нового и весьма специфического вопроса: появления в странах Запада, в основном через иммиграцию, обширных мусульманских меньшинств. О меньшинствах в последние годы много писали, но в основном как о проблеме, встающей перед принимающими переселенцев обществами, я же постарался взглянуть на вещи не в западном, а скорее в исламском контексте, на фоне исламской истории и исламского законодательства.

Во второй части речь идет не столько о столкновениях между двумя цивилизациями, сколько о восприятии друг друга, возникающем из этих контактов. В других работах я много занимался суждениями мусульман о Европе, а пять включенных в данную часть книги очерков рассматривают прежде всего западный взгляд на ислам. В них исследуются проблемы перевода с арабского на западные языки, влияние многовековой турецкой угрозы на европейскую философию и литературу, изучение западной наукой исламской истории и культуры. Последняя тема обсуждается под тремя углами зрения в трех главах. Первая из них представляет собой анализ главы о Пророке Мухаммаде из Гиббонового «Заката и падения Римской империи»; вторая – исследование зарождения, развития и целей арабистических и исламоведческих штудий в западном мире с некоторыми экскурсами в не столь давно возникшие и продолжающиеся споры о «востоковедении»; в третьей обсуждается более общая проблема правомерности изучения «чужой» истории – возможно ли оно в принципе и если да, то каковы должны быть его задача и предмет и каким правилам и ограничениям оно должно подчиняться.

Третья, и последняя, часть посвящена ответной реакции ислама как в далекие, так и в сравнительно недавние времена. Обсуждается четыре вопроса: исламское религиозное возрождение и то, что иногда называют

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
фундаментализмом; место в исламской истории шиизма, столь стремительно
привлекшего всеобщее внимание исламской революцией в Иране; восприятие и
развитие западной идеи патриотизма; наконец, возможности сосуществования
религий. Последнее исследование включает и некоторые соображения
относительно не столь уж долгой истории секуляризма в мусульманском мире.

Во все содержащиеся в книге очерки были по сравнению с предыдущими
публикациями внесены некоторые изменения с целью исправления ошибок,
избежания повторов, установления смысловых переходов и, разумеется, учета
новейшей литературы и научных достижений. Три из них, а именно «Проблема
востоковедения», «Возвращение ислама» и «Шиизм в истории ислама», были
коренным образом переработаны.

Мне остается только исполнить приятный долг и выразить признательность и
благодарность всем, кто тем или иным образом помогал мне в подготовке и
публикации книги: издателям и редакторам тех книг и журналов, где были
опубликованы первые варианты составивших данную книгу очерков, давшим
разрешение на их перепечатку (подробности даны в Библиографическом
приложении); профессорам Майклу Кертису, Халилу Иналджику, Шарлу Исави и
Хусейну Модарреси, частично прочитавшим рукопись и сделавшим ценные
замечания; Нэнси Лейн и Айрини Пэвитт из издательства «Оксфорд Юниверсити
Пресс» за помощь и советы при подготовке книги; моей ассистентке Джейн Бон,
чье умение, забота и научная хватка ускорили публикацию и улучшили качество
книги. Всем им я выражаю благодарность за те из множества их предложений,
которые учел, и прошу извинить меня за то, что некоторые отверг. Из
сказанного ясно, что за все имеющиеся ошибки в ответе только я.

Б. Л.
Принстон, Нью-Джерси, сентябрь 1992 г.
Часть I Столкновения и знакомство

Глава 1 Европа и ислам

Джихад и крестовый поход

Термины «Европа» и «ислам» не вполне симметричны, по крайней мере на первый
взгляд. Первый из них – географический, название одного из нескольких – их
насчитывают от двух до семи – материков, на которые разделена поверхность
Земли, а второй обозначает религию. Можно с полным правом рассуждать о
Европе и Азии, Европе и Африке или об исламе и христианстве, исламе и
буддизме, но как сопоставить Европу и ислам?

Впрочем, асимметрия эта скорее кажущаяся. Европа, как и представление о
континентах, с нее и начавшееся, – понятие европейское. Европу замыслила и
создала Европа; Европа же открыла, нарекла и в определенном смысле создала
Америку. Столетиями ранее Европа изобрела Азию и Африку, обитатели которых
вплоть до XIX века, эпохи европейского мирового господства, не имели
понятия ни об этих названиях, ни о своих отличительных чертах, ни даже о
классификациях, разработанных для них европейцами. Даже в Европе понятие
Европы как культурной и политической общности возникло относительно
недавно, как секуляризованное пост-средневековое переименование того, что
прежде называлось христианским миром.

Ислам – не территория, а религия, но мусульмане воспринимают слово
«религия» иначе, нежели христиане, даже средневековые. «Религия» для
мусульманина – и нечто большее, и нечто меньшее, чем соответствующий термин
для христианина. Сами слова, употребляемые в рамках каждой из традиций для
обозначения соответствующего понятия, говорят о многом. Слово «религия»,
употребительное в настоящее время практически во всех языках европейского
христианства, как восточного, так и западного, происходит от латинского
religio. Этот дохристианский термин, которым называли культы и ритуалы
языческого Рима, впервые был применен к христианству св. Иеронимом в его
латинском переводе Библии. Соответствующий исламский термин, *дин*,
происходящий из арабского, был воспринят во всех многочисленных языках
ислама. Родственные слова в прочих семитских языках, прежде всего в
древнееврейском и арамейском, означают «закон» [2]. Для мусульман ислам – не
просто система верований и богочитания, не просто одна из сторон жизни,
отличная от прочих, которыми ведают светские власти, проводящие в жизнь
светские законы, а скорее жизнь во всей ее полноте, и предписания ислама
обнимают гражданские и уголовные установления, и даже то, что мы называли бы

Но если в определенном отношении термин «религия» и несет для мусульманина куда большую смысловую нагрузку, чем для христианина, существует и обратная ситуация. Так, аналогом церкви как Сооружения, как дома молитвы в исламе является мечеть. Церковь как установление, как властная структура аналога в исламе не имеет. В исламе нет соборов и синодов, нет прелатов и иерархий, нет канонического права и церковных судов. В классической исламской истории было немыслимо столкновение между папой и императором, поскольку халиф, номинальный глава исламского государства и сообщества, объединял в своем лице политическую и религиозную – хотя и не духовную – власть. В исламе не могло быть ни соперничества, ни сотрудничества, ни разделения, ни объединения церкви и государства, поскольку правящий институт ислама сочетал в себе обе функции.

Это всем известное различие между исламом и христианством берет начало в различных истоках – или, как сейчас кое-кто предпочел бы выразиться, в различных основополагающих мифах – двух религий. Мухаммаду никто не запрещал, как Моисею, вступить в Землю Обетованную; тем более не испытал он, подобно Иисусу, мученической смерти. Последователям его не пришлось столетиями бороться за свою веру, оставаясь объявленным вне закона и преследуемым меньшинством под игом враждебной власти. Мухаммад при жизни стал суверенным правителем. Он лично основал первое исламское государство и управлял им вместе со своими сподвижниками. Духовная миссия Мухаммада закончилась с его смертью, но религиозное и политическое дело пророка продолжили его преемники, халифы. Под их властью мусульмане шли от победы к победе, от триумфа к триумфу, создав менее чем за столетие огромное царство, простершееся от границ Индии и Китая до Пиренеев и Атлантики, и управляя миллионами новых подданных, многие из которых охотно восприняли новую веру и учение. Исламская священная история, можно даже сказать, история спасения и вечного блаженства, о которой повествуется в Коране и традиционных жизнеописаниях Пророка и его сподвижников, и полусвященная ранняя история исламского халифата, составляющая ядро памяти и самосознания всех мусульман планеты, говорят о быстром и непрерывном движении вперед, подминающем вождей ложных и подчиненных религий и прокладывающем путь будущему торжеству мусульманской веры и мусульманского оружия, донесению Слова Божьего до всего человечества и распространению на весь мир Божеских законов.

В настоящее время стало общим местом, что семантическому полю термина «ислам» в христианской культуре соответствуют два понятия – «христианство» и «христианский мир», т. е. не только религия в узком западном смысле, но и цивилизация, выросшая под ее эгидой. Кроме того, ислам – это и нечто более широкое, чему в западном христианском мире нет аналога, а в Византии есть лишь частично. Это политическая принадлежность и верность, превосходящая все прочие привязанности. В идеале всегда, а на короткое время и в реальности мир ислама был одним государственным образованием, где правил один суверен – халиф. Даже после упадка власти халифов и появления в разросшемся царстве ислама региональных монархий идея единого исламского государства была достаточно сильна для того, чтобы до сравнительно недавнего времени препятствовать появлению на местах сильных династических или национальных образований, какие начали возникать в Европе еще в Средние века.

Как показывают недавние события, идеал единого исламского государства, превалирующего над странами и народами, до сих пор притягателен для мусульман. Таким образом, оба понятия, «Европа» и «ислам», представляют собой первичные цивилизационные самоопределения обозначаемых ими общностей и могут восприниматься как сходные семантические поля, сравнение которых вполне уместно. Следовательно, нет и нужды считать разбор их взаимоотношений и восприятия ими друг друга асимметричным.

Хронологически христианство и ислам суть вторая и третья попытки создать мировую религию – первой был, разумеется, буддизм. С VI века до н. э. буддийские миссионеры из Индии несли свою веру в Южную, Юго-Восточную и Восточную Азию, где добились больших успехов. Куда меньшее воздействие оказали буддийские миссионеры на Юго-Западную Азию. Хотя влияние их было, вероятно, значительнее, чем традиционно считалось, им не удалось ни обратить кого бы то ни было в свою веру, ни создать какую-либо разновидность буддийской культуры. Религиозные учителя и вожди двух других древних народов, иудеев и персов, создали универсалистские понятия,

сыгравшие в дальнейшем важнейшую роль, но ни те, ни другие не сделали ни одной серьезной попытки проповедать эти понятия другим народам или обратить их в свою веру. Мысль о том, что есть единая для всего человечества истина, и долг тех, кто ею обладает, разделить ее со всеми прочими, возникает с приходом христианства и вновь обретает силу с подъемом ислама. Обе религии зародились на Ближнем Востоке, и их общее наследие огромно: иудейские представления о монотеизме, пророчестве, откровении и писании, греческая философия и науки, римское право и управление, и, если копнуть глубже, сохранившиеся традиции еще более древних цивилизаций этого региона. Обеим религиям была свойственна новая, почти беспрецедентная идея о том, что они – единственные обладатели Господней истины. Общей, точнее оспариваемой друг у друга, была и их территория – Юго-Западная Азия, Северная Африка и европейское Средиземноморье.

Во многих отношениях средневековый ислам и средневековое христианство говорили на одном языке, причем до некоторой степени и в некоторых местностях даже в буквальном смысле. Во многих средиземноморских странах мусульмане и христиане не просто говорили на одних и тех же местных наречиях, но и в равной степени знали арабский. Общие концепции и общий словарный запас для их обозначения позволяли не только спорить друг с другом, но и переводить религиозные тексты. Средневековые монахи, переложившие на латынь Коран с единственной целью его отвергнуть, смогли осуществить перевод потому, что в латыни, к тому времени христианском языке, имела соответствующую терминологию. Напротив, когда новообращенные пытались перевести Коран с арабского на персидской, турецкий или индийские языки, им приходилось заимствовать и слова, поскольку в этих языках, как и в культурах, выразителями которых они являлись, отсутствовали либо нужные понятия, либо соответствующие термины.

Ислам и христианский мир, говорившие, по крайней мере в переносном смысле, на одном языке, использовавшие одни и те же методы спора и убеждения, приверженные одним и тем же или сходным представлениям о том, что есть религия, могли, тем не менее, существенно расходиться во мнениях. Между христианами и мусульманами, как и между теми и другими и иудеями, возникали разногласия, невозможные между мусульманскими и христианскими богословами, с одной стороны, и представителями иных азиатских религий – с другой. Когда христиане и мусульмане называли друг друга неверными, каждый понимал, что имеет в виду оппонент, поскольку имели они в виду примерно одно и то же, в чем и проявлялось их глубинное сходство.

Христианство и ислам были последовательными, а не одновременными заветами, которые разделяли шесть веков.

Пророки и проповедники, законоведы и богословы, несомненно, проводили резкую грань между предшествующей и последующей религиями, чем и объясняется столь разительный иногда контраст между отношением христиан и мусульман друг к другу и между отношением тех и других к иудеям. Для христиан иудаизм был предшествующей религией: несовершенной, отвергнутой, доведенной до совершенства только сменившим ее христианством, но не лжеучением как таковым. Соответственно к иудеям в средневековой Европе относились до некоторой степени терпимо. Терпимость эта была всегда ограничена, часто ненадежна, действие ее могло быть приостановлено, но все же иудеи как-то выживали. Мусульманам такое не удавалось: христиане, отвоевав Сицилию, Испанию и Португалию, либо сразу, либо через некоторое время изгоняли или насильно обращали в христианство мусульманское население. И мусульмане, и христиане были одинаково убеждены не только в том, что обладают всей полнотой Божественной истины, но и в том, что им, и только им, она была явлена окончательно и бесповоротно. Все последующее с необходимостью оказывалось вредоносным лжеучением и терпимо быть не могло. Для мусульман в некогда потерянных и отвоеванных землях христианского мира места не было. Даже Венецианская республика, жившая доходами от левантской торговли, с огромным трудом терпела единственный постоянный двор для приезжавших турецких купцов.

С другой стороны, для мусульман и христианство, и иудаизм были предшественниками, в равной мере заслуживавшими терпимого отношения. Подобно иудаизму, христианство было в глазах мусульман религией, которая когда-то была истинной и знала подлинное откровение, но, будучи несовершенной, уступила место исламу. Разумеется, периодически с предшествующими религиями, чьи адепты считались искажителями истинных откровений, которыми некогда обладали, возникали сложности. Мусульманским

богословам приходилось тяжело с такими христианскими догматами, как Троица или сыновья и божественная природа Христа, бывшими в их глазах кощунственным вздором, прямо отвергаемым Кораном (5:75–76 и 112:1–4). Но в общем мусульмане, несмотря на столь явные прегрешения более ранних религий, были готовы проявлять к ним предписанную кораническим правом терпимость.

На такое снисхождение не могли рассчитывать последующие религиозные течения, оспаривавшие правоту и окончательность собственных заветов и своим миссионерским рвением грозившие сбить верующих с пути истинного. Некоторые средневековые христиане были готовы терпеть иудеев лишь постольку, поскольку те придерживались Ветхого Завета, пусть и отвергая Новый. Если же иудеи следовали Талмуду, который в значительной части сформировался после возникновения христианства и потому в глазах христиан был полон заблуждений, рассчитывать на терпимость им не приходилось. Но если талмудический иудаизм средневековые христиане считали искаженным учением, то ислам – просто-напросто ложным, а поскольку ислам, в отличие от талмудического иудаизма, стремился обратить других в свою веру, с ним должно было бороться всерьез. Мусульмане же страшились постисламских течений, активно стремившихся к распространению своей веры, таких как бехаиты и ахмадиты, и преследовали их точно так же, как христиане страшились и преследовали мусульман. А уж к разного рода отклонениям от собственной веры и христиане, и мусульмане (христиане в особенности) проявляли особую подозрительность.

Мусульмане воспринимали христианство как отжившую свое религию, которую ее адепты бездумно стремились сохранить, вместо того, чтобы воспринять Слово Божье в его окончательной форме. Этим адептов можно было терпеть, если они изъявляли покорность. В противном случае с ними следовало сражаться до победы, пока они либо не признавали правоту мусульманской веры, либо не подчинялись власти мусульманского государства. Христиане считали ислам в лучшем случае ересью, а чаще ложным учением, основанным тем, кого на разных стадиях развития европейского сознания именовали то еретиком, то обманщиком, то наконец, в Век Просвещения, фанатиком[3].

Несмотря на то, что христианский мир и ислам оспаривали друг у друга роль мировой религии и обладали множеством общих традиций и верований, целей и стремлений, ни один из соперников не желал признать другого жизнеспособной альтернативой. Неприятие это выражалось разными способами, которые сами по себе явственно отражают глубинную схожесть двух вероисповеданий. Европейцы в самых разных уголках своего континента выказывали странное нежелание называть мусульман каким бы то ни было именем, подразумевающим религиозную принадлежность, предпочитая употреблять по отношению к ним этнические названия, что явно имело целью принизить статус и значение мусульман, сведя их до уровня локальных или даже племенных объединений. В разное время и в разных местах европейцы именовали мусульман то сарацинами, то маврами, то турками, то татарами, в зависимости от того, с какими из мусульманских народов они сталкивались. Слово «турок», обозначающее жителя сильнейшего и главнейшего из мусульманских государств, стало даже синонимом слова «мусульманин», и обращение в ислам считалось «отуречиванием» независимо от того, где это событие происходило. Средневековые мусульманские авторы вели себя подобным же, вернее точно таким же образом, именуя своих христианских соперников то ромеями («римлянами», то есть византийцами), то славянами, то франками, в зависимости от того, где и когда они с ними сталкивались. Религиозные обозначения, если и применялись, были либо целиком отрицательными – раупит, кафиры или просто «неверные», – либо неточными и унижительными. Параллельными примерами таковых можно считать обычную христианскую практику называть мусульман магометанами и обычную мусульманскую практику называть христиан назарейми – по-арабски насара, из Назарета. Однако же самым распространенным религиозным определением, которое и те, и другие употребляли по отношению друг к другу, было слово «неверный», и именно в таком взаимном оскорблении они и достигали глубочайшего взаимопонимания.

Эти взгляды и соответствующие установки предопределили первые сшибки между двумя религиями, хотя в дальнейшем под влиянием новых реалий они были в некоторых отношениях подтверждены, а в некоторых пересмотрены.

Поначалу казалось, что по всем признакам ислам должен восторжествовать, а Европа – склониться перед ним. Ислам едва ли не с рождения стал мировой империей и мировой цивилизацией, простершейся на три континента, населенной множеством самых разных рас и народов, вобравшей в себя центры древнейших

цивилизаций Египта и Благодатного полумесяца, к которым вскоре добавились Иран и Северная Индия. Мусульмане унаследовали греческую философию и науку, которые Европе только через несколько веков предстояло открыть для себя, мудрость и государственное устройство Ирана, и даже многое из восточно-христианского и византийского наследия. В то время как Европа была зажата между исламом на юге, степью на востоке, океаном на западе и ледяными пустынями на севере, мир ислама поддерживал отношения, иногда выливавшиеся в военные действия, но часто вполне мирные, с богатейшими древними цивилизациями Индии и Китая. У одной из них мусульмане заимствовали позиционную десятичную систему обозначения чисел, у другой бумагу, что оказало огромное воздействие на точные и гуманитарные науки, а также на систему управления и деловую жизнь. К услугам исламского мира была разносторонняя богатая культура, обширные пространства, людские и материальные ресурсы, сложная и процветающая экономика. В нем существовала к тому же разветвленная и законопослушная городская культура, настолько непохожая на европейскую, что еще во времена Османской империи европейские путешественники восхищались Стамбулом, по которому не только знать, но и воины ходили без оружия. Исламская ойкумена была одним обществом, а какое-то время даже одним государственным образованием, объединенным верой и верностью и связаным сетью сухопутных и морских дорог, созданных как для торговли, так и для паломничества.

Объединению служил также общий язык и находившая в нем выражение культура. В арабском языке исламский мир обрел средство общения, равного которому в тогдешней Европе не было, – язык государства и торговли, науки и философии, религии и юриспруденции, с богатой и разносторонней литературой, столь же неповторимой, сколь и беспримерной по масштабу, разнообразию и изощренности. Замшелый греческий, исковерканная латынь и примитивные языки раннесредневековой Европы не могли предложить ничего хотя бы отдаленно сравнимого с этой роскошью.

Из соседних с исламом цивилизаций только христианская была в принципе – по убеждению, по самосознанию, по замыслу – всеобщей. Христианство не замыкалось в определенных границах, подобно религиям Индии и Китая, но стремилось обратить в свою веру все человечество. На деле, однако, христианский мир до начала великих географических открытий ограничивался пределами Европы. Исключения, конечно, были, но большого значения они не имели. Христиане под рукой мусульманских владык не имели собственной государственности и в любом случае принадлежали к иным церквам и культурам. Эфиопское царство, единственное христианское государство вне Европы, было отдаленным и малоизвестным. Христианство как цивилизация было столь же европейским, сколь конфуцианство китайским. То была религия региона, и притом не слишком большого. Все его население принадлежало к одной расе и состояло из небольшого числа родственных этнических групп, связанных общей культурой. Иными словами, это было что-то вроде индуистской Индии, но меньше и беднее.

По сравнению с исламом христианский мир был бедным, малым, отсталым и одноцветным. Расколотый на вечно ссорящиеся крохотные королевства, с церковью, разделенной расколом и ересью, с непрерывными склоками между Римом и Константинополем, он был ареной соперничества двух императоров, а какое-то время и двух пап. После потери под натиском мусульман христианских берегов Восточного и Южного Средиземноморья христианский мир оказался еще более локальным, ограниченным маленьким полуостровом на западной оконечности Азии, который и стал именоваться Европой. Какое-то время – надо сказать, очень долгое время – казалось, что ничто не может помешать окончательной победе ислама и распространению мусульманской веры и власти на Европу.

Мусульманская традиция гласит, что пророк Мухаммад разослал «всем царям неверных» – Хосрову в Персию, Цезарю в Византию, Негусу в Эфиопию – письма с призывом принять новую веру и подчиниться ее законам и порядкам. Сохранились документы, содержащие текст этих посланий. Современная наука, в том числе и значительная часть мусульманских ученых, не признает их подлинности, и надо сказать, что в истории возникновения и первоначального распространения ислама еще очень много неясного. Все сведения, за немногими исключениями, идут из арабо-мусульманских источников, до того, как быть записанными, из поколения в поколение передававшихся изустно, и потому неизбежно испытавших влияние, возможно, искажающее, яростной фракционной, сектантской, племенной и этнической борьбы внутри раннеисламского государства. Современная научная критика, поставив под сомнение вначале

достоверность, а затем и аутентичность большинства наших источников, скорее сгустила, чем развеяла этот туман. Все, что можно сказать с уверенностью, – это то, что через пол века после смерти пророка ислам стал новой мировой религией, обращенной ко всему человечеству и претендующей на то, чтобы сменить христианство и прочие вероисповедания, и что мусульманская община, созданная пророком в Медине, стала обширной новой империей, продвигавшейся – и, как казалось в то время, с большими шансами на немедленный успех – к власти над миром.

С ранних пор исламское право установило в качестве одной из важнейших обязанностей главы мусульманского государства и общества ведение джихада, что обычно, хотя и неточно, переводят как «священная война». Арабское слово джихад дословно означает «усердие, приложение усилий, борьба» и часто сопровождается словами *фи сабил Аллах*, «на пути Божиим». До не столь уж давнего времени оно чаще всего, хотя и не всегда, понималось как чисто военный термин. То был долг мусульманина, коллективный при наступлении, индивидуальный при обороне, – сражаться против неверующих. В принципе война должна была продолжаться до тех пор, пока все человечество либо не обратится в ислам, либо не подчинится власти мусульманского государства. До достижения этой цели мира в теории быть не могло, допускались только временные перемирия, которые по последствиям и длительности не слишком отличались от мирных договоров, перемежавших время от времени почти непрерывную войну европейских правителей друг против друга.

Обязанность джихада была в силе на всех границах ислама, за которыми лежали земли неверных, но между разными группами неверных проводилось важное различие. На восток и на юг от исламского мира, в Азии и Африке, жили язычники и идолопоклонники, поддающиеся обучению варвары, которые, за неимением собственной серьезной религии, считались самой природой созданными для принятия мусульманской веры и включения в исламское государство. Только в одной области, в христианском мире, ислам встретил упорное сопротивление подлинной религии, на время воплотившейся в государстве-противнике. Тем самым джихад против христианского мира приобрел особый характер, ибо именно эти земли таили, как казалось в разные времена мусульманам, и величайшую опасность, и наиболее благоприятные возможности. Для арабов после завоевания Ирана и Средней Азии и неубедительных вылазок на границы Китая и Индии главным врагом среди неверных стала Европа. Спустя несколько веков того же мнения придерживались турки-османы. Местные царьки и вожди, конечно, вели джихад против местных неверных в Южной и Юго-Восточной Азии и в Африке южнее Сахары, но великий джихад *par excellence* велся в Европе, на главном театре военных действий между «Домом ислама» и «Домом войны».

Первыми препятствиями, которые исламу пришлось преодолеть на пути из своей аравийской колыбели, стали две соперничавшие между собой империи, Персия и Византия, контролировавшие регион, который мы сейчас называем Ближним Востоком. Персидская преграда была опрокинута, а Персидская империя со всеми своими владениями, включая столицу, и правящей элитой, чье подчинение и последующее обращение в ислам повлекло за собой непредсказуемые последствия, включена в состав нового исламского государства. Византийская преграда была ослаблена и отодвинута назад, но укрепилась на новых рубежах, примерно соответствовавших южным и восточным границам Анатолии.

То была новая восточная граница христианского мира. Христианские земли Благодатного полумесяца, Египта и Северной Африки одна за другой присоединялись к исламскому государству и служили плацдармами для наступлений на Европу. На востоке мусульманский натиск был остановлен, и византийцам удавалось держать оборону по линии гор Тавра и отстаивать Константинополь от многократных осад и приступов арабских войск. На западе стремительное продвижение арабо-мусульманских армий захлестнуло средиземно-морские острова и, самое главное, Иберийский полуостров. В 710 году первые мусульманские отряды, приглашенные, как утверждает, обиженным на соседей местным испанским правителем, переправились из Марокко в Испанию. К 718 году они захватили большую часть полуострова и через Пиренеи вторглись во Францию, где в 732 году были встречены и разбиты в знаменитой битве при Туре и Пуатье франкским предводителем Карлом Мартеллом. Согласно западной легендарной и историографической традиции то была решающая схватка, изменившая ход событий и спасшая Европу, то бишь христианский мир, от сарацинской напасти. Арабские историки, если и упоминают это столкновение, представляют его незначительной стычкой. Для них конец французской авантюры был обусловлен неспособностью арабов удержать город

Нарбонну, который они впервые захватили в 715 году и окончательно потеряли в 759. Мусульманские войска из Испании безуспешно нападали на город и его окрестности в 793 и даже в 840 году, но взять его не сумели, и со временем отошли за Пиренеи. Битва за Испанию тем временем продолжалась, и со времени первой высадки мусульман в Испании до крушения в 1492 году Гранадского эмирата, последнего мусульманского государства в Западной Европе, прошло почти восемь столетий. Еще через десять лет был издан ряд указов, предоставлявших мусульманским подданным испанской короны право выбора между крещением, изгнанием или смертью.

Долгая битва за Испанию и Португалию, а еще раньше за Южную Италию закончилась победой христиан и изгнанием мусульман. Тем временем уже не на западе, а на востоке набирал силу сокрушительный контрудар, который на этот раз наносили не арабы, а новая исламская держава, Турция. Еще в XI веке тюркские военные отряды и кочевые племена отвоевали у византийцев большую часть Анатолии, превратив некогда греческие христианские земли в тюркские и мусульманские. Восточный оплот христианства, столько веков противостоявший арабам, испытал первое в нескончаемой серии поражений, со временем вновь отодвинувших на запад границу между христианским миром – Европой – и исламом.

Сначала при сельджуках, а затем при османских султанах турки создали одну из величайших и самых долговечных мусульманских империй. В 1352 году турецкое войско, подобно первым арабам в Испании, призванное на подмогу одним из христианских претендентов на власть, захватило крепость Цимпу, расположенную к северу от Галлиполи, на европейском берегу Дарданелл. Столетием позже турки, овладевшие уже всем Балканским полуостровом, изготовились к последнему штурму, и с захватом Константинополя вновь возникшая европейско-азиатская империя обрела завершенность. Из своей новой столицы, Стамбула, османские султаны предприняли ряд новых походов, приведших их на равнины Венгрии и дважды, в 1529 и 1683 годах, под стены Вены. На протяжении полутора столетий турецкие армии, действовавшие со своих баз в Буде и Белграде, представляли куда более непосредственную и страшную угрозу самому сердцу христианской Европы, чем сарацины в Испании.

Мало того, под угрозой оказалась не только Центральная и Восточная Европа. Мусульманские флоты, базировавшиеся в Северной Африке, вели морской джихад против западноевропейских государств в Средиземноморье и даже в океане, нападая на портовые и прибрежные города и деревни. В начале XVII века пираты из Марокко и Алжира, признавшего к тому времени сюзеренитет Турции, нападали на южные берега Англии и Ирландии, а однажды, в 1627 году, достигли даже побережья Исландии, где их посещение увековечили в хрониках, сагах и молитвах.

Помимо турок и мавров, наступление на Европу вела и третья мусульманская сила. О ней часто забывают западные, но не восточноевропейские историки. В XIII веке монгольские завоеватели из Восточной Азии покорили большую часть Руси и Восточной Европы и основали государство, известное в русских летописях под именем Золотой Орды. В третьей четверти того же века хан Берке, внук Чингизхана и властелин Золотой Орды, был обращен в ислам. Он вступил в сношения с мамлюкским султаном Египта и положил начало процессу, благодаря которому смешанное монголо-тюркское население его ханства стало мусульманским народом. В Восточной Европе этот народ зовут татарами, по имени одного из монгольских племен, а период их господства с XIII по XV век в русских летописях именуется татарским игом. Даже после распада Золотой Орды сменившие ее ханства с центрами в Казани, Астрахани и Крыму продолжали править частью Восточной Европы, совершая постоянные набеги на ту часть, что была вне их власти, вплоть до уничтожения в 1783 году последнего, Крымского, ханства. С 1475 года крымские ханы были вассалами османов. Татарские войска сражались под османскими знаменами против врагов-европейцев, а татарские набеги на русские, украинские, польские и литовские деревни многие века поставляли товар на невольничьи рынки Стамбула.

Разумеется, европейцы периодически переходили в контратаки, особенно во время серии войн, известных – в европейской историографии – под именем крестовых походов. В последнее время и в Западной Европе, и на Ближнем Востоке стало обычной практикой представлять крестовые походы первой пробой сил западного империализма, беспричинной хищнической агрессией европейских держав того времени против мусульманских или, как предпочитают иногда выражаться, арабских стран.

Современники – и христиане, и мусульмане – так крестовые походы не воспринимали. Для христиан они были религиозными войнами, имевшими целью вновь обрести утраченные христианские земли, в особенности ту святую землю, где жил, учил и умер Христос. Нелишне вспомнить, что когда крестоносцы появились в Леванте, прошло немногим более четырех столетий – в два с лишним раза меньше, чем от крестовых походов до наших дней, – с тех пор, как арабо-мусульманские завоеватели оторвали эти земли от христианского мира, и значительная, если не большая, часть их населения оставалась христианской. В арабской историографии того периода, куда более богатой, чем христианская, термины «крестовые походы» и «крестоносцы» не упоминаются вообще, да и соответствующие понятия, по-видимому, отсутствуют. Бои против вторгшихся завоевателей описываются очень подробно, но врагов обычно обозначают этническим наименованием «франки», часто просто «неверные», и лишь изредка называют христианами. За немногими исключениями, мусульманские историки не проявляют особого интереса к тому, откуда взялись франки и что им было нужно, и сообщают об их появлении и уходе со сходным отсутствием любопытства. То был век слабости и раскола мусульман, и мусульманский мир как на востоке, так и на западе подвергался нашествиям варваров и извне, и изнутри, со всех сторон: кочевники из северных степей и южных пустынь, грузины с Кавказа, галисийцы и норманны из Европы и множество других. Завоеватели-франки, впервые возникшие как вспомогательный контингент хорошо знакомых византийцев, а затем перешедшие к самостоятельным действиям, казались, ничем не отличались от всех прочих. «Великий спор» между христианством и исламом, о котором столь красноречиво повествует Эдвард Гиббон, был с вербальной точки зрения монологом, где мусульманский собеседник отсутствовал и, видимо, даже не подозревал о существовании спора.

В длительной перспективе европейско-исламских отношений крестоносное предприятие было всего лишь эпизодом. Единственным ощутимым его последствием для исламского мира было улучшение и расширение торговых связей с Европой и ухудшение отношений с местными христианами. В череде атак и контратак, которыми обменивались христианство и ислам, крестовые походы начались с малоубедительной победы христиан и закончились их решительным поражением.

Почти тысячу лет, с первой высадки мавров в Испании и до второй осады Вены турками, Европа находилась под постоянной угрозой со стороны ислама. В первые века угроза была двойной: опасались не только вторжения и завоевания, но и обращения в ислам и ассимиляции. Все провинции исламского государства, за исключением самых восточных, были отобраны у христианских владык, и огромное большинство первых мусульман к западу от Ирана и Аравии составляли новообращенные из числа христиан. Северная Африка, Египет, Сирия, даже находившийся под властью персов Ирак были некогда христианскими землями, где христианство было древнее и глубже укоренено, чем в большинстве стран Европы. Их потеря переживалась мучительно и усиливала опасения в том, что и Европе уготована та же судьба. В Испании и Сицилии мусульманская вера и арабская культура были весьма притягательны, и даже те, кто оставался верен христианству, часто переходили на арабский язык.

Именно этот страх больше, чем что-либо другое, повлиял на возникновение в Европе арабских штудий, дисциплины, которая столетия спустя станет известна под именем востоковедения. В монастырях Западной Европы усердные монахи зубрили арабский, переводили Коран и изучали другие мусульманские тексты, чтобы, во-первых, спасти христианские души от обращения в ислам, и, во-вторых, в надежде когда-нибудь обратить мусульман в христианство. Несколько столетий ушло на понимание того, что в первом уже нет необходимости, а второе невозможно.

Если исламский мир с европейской точки зрения выглядел подобным образом, то какой же виделась исламскому миру Европа? Можно сказать, что ее там воспринимали приблизительно как в викторианской Англии Центральную Африку. Арабские источники рисуют картины далекой, неисследованной глуши, населенной экзотическими, живописными и довольно примитивными людьми, которых нечего бояться и у которых нечему учиться. Несколько отважных путешественников из мусульманской Испании и Северной Африки рискнули отправиться в дебри Европы и оставили рассказы о своих приключениях. В их повествованиях слышится та же нотка добродушной снисходительности, которая иногда проявляется много веков спустя у европейских путешественников по Азии и Африке. Арабы, разумеется, были знакомы с Византией, они знали и

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
ценили древнегреческую цивилизацию Эллады, а также, хотя и в куда меньшей степени, христианскую греческую цивилизацию Константинополя, но не испытывали – да и с чего им было его испытывать – ни малейшего уважения к Центральной и Западной Европе, находившейся в средние века на куда более низкой ступени цивилизации, как моральной, так и материальной, чем центры мусульманской культуры.

Тем не менее, даже воспринимая невизантийскую Европу как прибежище дикости и безверия, мусульмане отдавали себе отчет в том, что европейцы – не просто варвары, подобные прочим соседям ислама на востоке и юге. Ведь христиане, как адепты истинной религии, пусть устаревшей, но опирающейся на подлинное откровение, стояли несравненно выше приверженцев многобожия и идолопоклонничества, с которыми мусульмане сталкивались в других регионах. В то же время, в отличие от политеистов и идолопоклонников, христиане отнюдь не спешили переходить в ислам, упрямо цепляясь за свою устаревшую веру, да еще и лелеяли надежду, что эта вера возобладает над исламом.

Во время второго великого противостояния, на этот раз между Европой эпохи Возрождения и османским исламом, мало кто поддавался искушению сменить веру, и «отуреченные» были в основном авантюристами, стремившимися сделать карьеру в стране богатых возможностей, какой виделась Турция. Мусульмане по-прежнему оставались глухи к претензиям религии, которую считали устаревшей и отжившей, и растущие миссионерские усилия христианской Европы были направлены в основном на Америку и на отдаленные народы Азии и Африки к востоку и югу от исламских земель. Исламская угроза Европе в своей османской форме была по преимуществу военно-политической и до некоторой степени социальной. От Европы требовалось не обращение язычников, а освоение обширных рынков в растущих европейских, азиатских и африканских пределах Османской империи.

Новая ситуация отражается в продолжающемся и меняющемся изучении ислама в Европе. Основной целью исследования перестает быть предотвращение или обеспечение обращения в другую религию, а монастыри перестают быть исследовательскими центрами. Исследователи ислама и исследователи исламского мира начинают идти различными путями, которые лишь недавно вновь сблизились настолько, что оказались в пределах видимости друг друга. В университетах, возникавших по всей Западной Европе, ученые мужи, движимые возрожденческой любознательностью и воодушевлением, вышколенные филологическим методом гуманистов, принимают за изучение классических арабских текстов, как религиозных, так и светских. Деловые люди, озабоченные ведением войн, дипломатии и торговли, с нетерпением ждали «новостей из Турции» и предпринимали титанические усилия для сбора и истолкования сообщений о текущем положении и недавнем прошлом устрашающего, но заманчивого партнера. Со временем подобные исследования привлекли и внимание ученых, хотя профессора университетов начали уделять им внимание лишь по прошествии нескольких столетий. Тем не менее, когда Ричард Ноллз, викарий Сэндвича, подвизавшийся одно время в Линкольн-колледже Оксфордского университета, писал, не зная ни слова по-турецки и никогда не выезжая из Англии, «Общую историю турок», опубликованную в 1603 году, к его услугам был внушительный корпус литературы на нескольких европейских языках, включая переводы турецких хроник, давший ему возможность описать в подробностях с довольно пространством экскурсом в историю «славную империю турок, ужас современного мира».

В течение долгого времени у Ричарда Ноллза и его многочисленных предшественников и информантов в Европе не было последователей среди арабов и турок, демонстрировавших в целом то же равнодушие к Европе, что и в Средневековье. Есть сведения о том, что османские государственные деятели и военачальники время от времени интересовались развитием событий за границами империи, но их интерес редко выливался в научные работы или литературные труды. Не предпринималось попыток изучать неисламские языки, а когда требовалось знание европейских языков или реалий, мусульманские владыки полагались на своих немусульманских подданных, беглецов из Европы и прочих европейцев на турецкой службе, которых мы сегодня назвали бы перебежчиками. Преследование христианами евреев и преследование католиками и протестантами друг друга не давали иссякнуть этому важному источнику пополнения людских ресурсов. В Турции следили за европейскими достижениями в области вооружений и морского дела и до некоторой степени использовали их, но искусства и науки, и даже политика и экономика Европы считались неприменимыми к нуждам ислама и потому игнорировались. Такое отношение было понятным и в некотором смысле даже оправданным в более раннюю эпоху, к

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
концу же XVII века, хотя турецкие паши по-прежнему правили в Белграде и Будапеште, а турецкие армии по-прежнему угрожали Вене, оно становилось опасно устаревшим.

Реконкиста и империя

Между 1555 и 1560 годами Ожье Гислен де Бюсбек, имперский посланник при дворе Сулеймана Великолепного, написал серию писем, в которых выражал глубочайший пессимизм относительно перспектив Европы ввиду неминуемой угрозы османского завоевания. Христианский мир, сетовал он, утратил прежнее рвение, прежнюю доблесть. Вместо того чтобы искать славы на поле брани и защищать Европу от непримиримого и опасного врага, христиане предпочитают растрачивать силы «в поисках Индии и Антиподов на просторах океана, в погоне за золотом». Христианская Европа, слабая, раздробленная и нерешительная, казалась беспомощной перед неодолимой силой централизованной, дисциплинированной Османской державы:

«На их стороне все богатства могучей империи, несравненная мощь, опыт сражений, закаленные воины, привычка к победе, стойкость в тяготах, единство, порядок, дисциплина, умеренность и бдительность. На нашей стороне – общественная бедность и личная роскошь, ослабевшая мощь, сломленный дух, недостаток выносливости и навыков. Солдаты наши непокорны, офицеры алчны, дисциплина в небрежении. Процветают распущенность, безответственность, пьянство и разврат. И что самое страшное – враг привычен к победам, а мы к поражениям. Можно ли сомневаться в том, каким будет результат? Только Персия действует нам во благо, ибо враг, спеша в наступление, вынужден оглядываться на угрозу у себя в тылу». [4]

Бюсбеку и его современникам вполне могло казаться, что Европа обречена и окончательное торжество турок оттягивает только необходимость противостоять угрозе с другой стороны – попыткам шиитских персидских шахов утвердиться в качестве лидеров исламского мира и утвердить шиизм как основную форму ислама. Впрочем, эта передышка долго продлиться не могла:

«Персия лишь оттягивает нашу судьбу, спасти нас она не может. Когда турки разделаются с Персией, они вцепятся нам в горло при поддержке всей мощи Востока. Не смею сказать, насколько мы к этому не готовы!» [5]

Бюсбек был добросовестным и проницательным наблюдателем турецкой жизни, но, к счастью для Европы, глубоко заблуждался в глобальной перспективе. Хотя Османская империя и просуществовала еще достаточное количество времени, она уже прошла вершину своего развития. Османам так и не удалось «разделаться с Персией»; войны мусульманских соседей и соперников продолжались вплоть до начала XIX века, когда ни Турция, ни Персия, ни ислам не представляли серьезной угрозы христианскому миру. Вопреки зловещим пророчествам Бюсбека, османам не удалось ни восторжествовать над Персией, ни добиться победы в Европе.

Окончательным поражением и отступлением войск ислама Европа была, несомненно, обязана в первую очередь доблестным защитникам Вены, но в более широком контексте свою роль сыграли и те самые искатели приключений, чьи заокеанские плавания и жажда золота вызвали гнев Бюсбека. Каковы бы ни были их побуждения, их открытия привели под власть или влияние европейских стран новые земли, предоставили в распоряжение европейцев огромные средства в драгоценных металлах и природных ресурсах, что придало Европе новые силы и позволило сдержать и в конце концов отбросить мусульманских завоевателей.

Последовательность событий, которые европейцы называли Великими географическими открытиями, а прочие – Великой европейской экспансией, открыла не только в европейской, но и в мировой истории эру европейского проникновения, просачивания, влияния и в конце концов преобладания. Индийский историк К. М. Паниккар назвал эту новую эру «эрой Васко да Гамы».

Это столкновение Европы с остальным миром, начавшееся в конце XV века, принимало самые разные формы. В некоторых регионах, например в Северной Азии и Северной Америке, европейцы явились на необитаемые или слабо заселенные земли, где смогли обосноваться и создать собственные общества. В других, в том числе на большей части Азии и на значительной части Африки и Центральной и Южной Америки, они столкнулись с древними развитыми цивилизациями. В восточном полушарии этими цивилизациями были, в частности, китайская, индийская и исламская.

Между последними имеются явные различия. Китай и Индия суть географические понятия, и их богатые и изолированные культуры все же оставались в основе своей региональными. Первая мировая религия, буддизм, была решительно отвергнута в родной стране и постепенно становилась все более локальной в странах Юго-Восточной и Восточной Азии, куда была принесена. Ислам, напротив, был мировой религией, никогда не оставлявшей своих универсалистских устремлений.

Имеется еще один чрезвычайно важный аспект, в котором соприкосновение Европы и ислама отличается от соприкосновений Индии и Китая. Европейец и китаец, европейец и индеец встречались как незнакомцы, не знающие друг о друге ничего или почти ничего. Для европейца Индия и Китай были просто названиями, не вызывавшими в памяти ничего, кроме немногих полузабытых обрывков из классических авторов и заметок средневековых путешественников. Если европейцы знали об Индии и Китае мало, индийцы и китайцы не имели о Европе никакого представления, так что они могли взглянуть друг на друга достаточно непредвзято.

Напротив, европейцы и мусульмане знали – или считали, что знают – друг о друге много всякой всячины. Они были соседями с самого зарождения ислама в VII веке, поддерживали постоянные контакты и связи, часто как соперники, иногда как враги, чье отношение друг к другу формировалось и утверждалось столетиями общения и, со стороны европейцев, страха. Европейский образ мусульманина весьма отличался от образа индийца или китайца. Индийцы, в конце концов, никогда не вторгались в Испанию и не переваливали через Пиренеи, а китайцы никогда не брали Константинополь и не осаждали Вену. Никто из них не пытался обратить христиан в свою веру, да и природа их верований была в то время неизвестна и скорее всего недоступна европейцам. Кроме того – и это, возможно, было главным, – они не объявляли Библию устаревшей и не предлагали вместо нее нового писания. Европа и ислам были старыми знакомыми, близкими врагами, чьему нескончаемому спору общие корни и общие цели придавали особую ожесточенность.

И в самом деле, весь сложный процесс европейской экспансии и имперской политики на протяжении последних пяти столетий коренится в столкновении ислама и христианского мира. Он начался с долгой и трудной борьбы завоеванных народов запада и востока Европы за возвращение своих родных земель в лоно христианства и изгнание завоевавших и подчинивших их мусульман. Вряд ли можно было ожидать, что торжествующие испанцы или португальцы остановятся на берегах Гибралтарского пролива или что русские дадут татарам спокойно отойти и перегруппироваться на своих базах в среднем и нижнем течении Волги, тем более что в то же самое время мусульмане предприняли новое, смертельно опасное наступление на христианский мир: продвижение турок с Босфора за Дунай угрожало самому сердцу Европы. Триумфаторы-освободители, вернув собственные земли, стремились загнать своих бывших владык туда, откуда они пришли. Тот же порыв, тот же импульс, что позволил испанцам и португальцам вытеснить мавров с Иберийского полуострова, увлек их через проливы в Африку, вокруг Африки и в невообразимые земли, лежащие далеко за Африкой. Тот же порыв, тот же импульс увлек победоносных русских от стен освобожденной Москвы к Каспийскому и Черному морям и на просторы Азии. Два взаимосвязанных процесса, реконкиста и следующее за ней собирание империи, происходили почти одновременно в противоположных концах Европы. В 1480 году русские окончательно сбросили татарское иго и изготовились к наступлению на собственно татарские земли; в 1492 году испанцы уничтожили последнее мусульманское государство в Испании и рьяно включились в процесс открытия новых земель, уже начатый португальцами. Прочие европейские народы, никогда не испытывавшие гнета мавров или татар, если не считать сухопутных и морских набегов для захвата рабов, тоже не остались в стороне от мощного движения, ведшего христианскую Европу от реконкисты к имперской политике.

Для многих Великие географические открытия были сами по себе частью религиозной войны, продолжением крестовых походов и реконкисты против того же мусульманского врага. Когда португальцы появились в Южных морях, их главными противниками стали мусульманские правители, безуспешно пытавшиеся их остановить. Даже на далеких Цейлоне и Филиппинах португальцы продолжали считать и называть своих врагов-мусульман «маврами».

Долгое время успешные христианские контратаки ограничивались периферией, евразийскими степями и отдаленными уголками Южной и Юго-Восточной Азии,

тогда как в центре, в сердце мусульманских земель по берегам Средиземного моря, христиане были остановлены, а кое-где отброшены назад. Османское завоевание Сирии и Египта в 1517 году, за которым последовало расширение османского сюзеренитета в Северной Африке вплоть до марокканской границы, заметно укрепило позиции мусульман в Средиземноморье, так что даже нашумевшая победа христианского флота при Лепанто в 1571 году не внесла серьезных изменений в баланс сил. На западе наступление испанцев и португальцев на североафриканское побережье от Туниса до Марокко было отбито османскими и марокканскими войсками. На востоке попытки португальцев проникнуть со своих новых баз в Индии в Красное море и Персидский залив были пресечены турками и персами. На центральном театре христианско-мусульманских военных действий, на Европейском континенте, османская угроза Вене и Центральной Европе казалась как никогда реальной.

12 сентября 1683 года, после двухмесячной осады, стоявшие лагерем под Веной турецкие войска начали отходить. То была их вторая попытка взять город и вторая неудача, но со времени первой осады утекло много воды. В 1529 году, когда войска османского султана Сулеймана Великолепного впервые подошли к стенам Вены, они находились на гребне волны завоеваний. Штурм не удался, но неудача не была ни окончательной, ни сокрушительной. Они отступили в порядке, и поражение их было относительным, а за осадой последовали полтора века патовой ситуации, когда две империи, Габсбургов и Османов, бились за контроль над Венгрией и, соответственно, над Центральной Европой.

Вторая осада и второе отступление смотрелись совсем по-другому. На этот раз неудача была явной и недвусмысленной. За отступлением от Вены последовали поражения в битвах и потери городов и провинций. Победы австрийцев и их союзников были подтверждены и закреплены Карловицким мирным договором, подписанным 26 января 1699 года.

Этот договор ознаменовал поворотный пункт не только в отношениях между Османской империей и империей Габсбургов, но и между Европой и исламом. Много веков Османский султанат был ведущей силой мусульманского мира, его представителем в тысячелетнем споре с западными соседями-христианами, теперь же мощь ислама по отношению к Европе во многом пошла на убыль. Наступление из Восточной Европы в степи, из Западной Европы за моря и океаны грозило взять исконные исламские территории в клещи. Собственно, клещи на флангах были уже готовы и ждали только момента, чтобы сомкнуться, а теперь и военные действия в центре показали, что османское войско, некогда сильнейшее и лучшее в мире, начало уступать своим европейским противникам в вооружении, военном искусстве и даже дисциплине и выучке.

Мусульманский мир начал заодно уступать Европе и экономически, особенно в мобилизации и развертывании хозяйственной мощи. Подъем меркантилизма на Западе помог европейским государствам и компаниям достичь невиданного в исламских землях уровня коммерческой организации и концентрации капитала. Экстерриториальные привилегии, в порядке снисхождения предоставлявшиеся мусульманскими властями европейцам, облегчили последним эксплуатацию открытых рынков исламского мира и со временем обеспечили преобладание на них.

До поры до времени эти перемены были скрыты от глаз как христиан, так и мусульман все еще внушительным фасадом военной мощи Османской империи. После отступления от Вены и последовавших за этим военных и политических поражений новое соотношение сил стало ясно обеим сторонам.

Турецкая проблема по-прежнему стояла перед Европой, поскольку Турция оставалась важным фактором в европейском балансе сил, но теперь это была проблема турецкой слабости, а не турецкой силы. А ислам, который христианские церкви давно перестали считать серьезным идеологическим противником, перестал быть и серьезной военной угрозой.

Перемены ясно проявились и в условиях завершившего войну договора, и в том, каким образом велись предварительные переговоры. Для турок началась дипломатия совершенно нового типа. На ранних этапах османского продвижения в глубь Европы договоров в полном смысле слова не существовало, да и переговоров было очень мало. Состояние войны между наступающей исламской державой и ее неверными врагами, понимавшееся как постоянный религиозный долг, иногда прерывали перемирия, продиктованные в Стамбуле победоносными турками разбитому неприятелю. Только в Шитватёрёкском договоре, подписанном в ноябре 1606 года, султан впервые титуловал монарха из династии

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
Габсбургов, доколе презрительно именовавшегося в турецких официальных документах «королем Вены», императором, и держался с ним более или менее на равных.

XVII век начался с неохотного соизволения на равенство, а закончился недвусмысленным признанием поражения. Впервые османы были вынуждены подписать мир после войны, беспорно проигранной на поле брани, и на условиях, продиктованных врагом.

XVIII столетие, несмотря на отдельные успехи, стало черным для мусульманских держав. Они не только оказались не в состоянии выполнять свой религиозный долг, расширяя границы ислама, но едва удерживали то, что имели. Мусульмане отдавали себе отчет в том, что их положение изменилось, о чем говорит расхожая в то время поговорка: «Наш мир – рай неверных и ад правоверных». Австрийцы продолжали натиск на Балканы, к ним присоединились русские, чье продвижение на юг за отступающими татарами привело их в конце концов к границам – и в границы – Османской и Персидской империй.

Некоторое время туркам и персам удавалось держаться против северных врагов, но новая война против Османской империи, начатая Россией в 1769 году, завершилась полным разгромом турок. Императрица Екатерина II с полным правом охарактеризовала Кючук-Кайнарджийский мир 1774 года как успех «какового, по известному упорству Порты Оттоманской, конечно, никто не ожидал, да и ожидать не мог»[6]. Русские приобретения за турецкий счет были огромны и привели к решительному перелому в соотношении сил не только между двумя империями, но и между двумя цивилизациями.

Война и завершивший ее договор дали России три вида преимуществ, послуживших другим европейским державам образцом для подражания, а самой России отправной точкой для дальнейшого продвижения вперед. Первый выигреш был территориальным: уступленная России территория была пусть небольшой по протяженности, но весьма значимой. Все Черное море, кроме маленького плацдарма, отвоеванного Россией в начале XVIII века, было прежде турецкой вотчиной. По договору Россия получила два порта на восточной оконечности Крымского полуострова и крепость в устье Днестра, подорвав тем самым турецкую монополию, сам же Крым, до того вассал Порты, был объявлен независимым. Тем самым крымский хан и его земли на северном побережье Черного моря были выведены из-под османского контроля и даже влияния, что подготовило почву для аннексии Крыма русскими несколько лет спустя, в 1783 году. В 1795 году на развалинах татарской деревушки был заложен новый русский морской порт – Одесса.

Эти территориальные изменения, помимо очевидной стратегической важности российского морского присутствия на Черном море, были значимы и еще в одном отношении. В результате предыдущих поражений в войнах с Австрией турки были вынуждены уступить христианским державам значительные территории, но большая их часть представляла собой не столь давно завоеванные земли с христианским населением. Иное дело Крым, где обитали тюркоязычные мусульмане, обосновавшиеся там еще до монгольского завоевания XIII века. То была первая уступка старой мусульманской территории, населенной мусульманами, и жестокий удар по мусульманской гордыне.

Второе преимущество было экономическим. По условиям договора Россия получила свободу торгового мореплавания в Черном и Средиземном морях (для чего ей был предоставлен беспрепятственный проход через Босфор и Дарданеллы), а также право сухопутной торговли в европейских и азиатских провинциях Османской империи. Это явилось важным шагом на пути к экономическому проникновению в Османскую империю, в котором в XIX веке поучаствовали все европейские державы.

Со вторым преимуществом было связано третье – обретение Россией, а затем и другими западными странами разного рода рычагов воздействия внутри самой Османской империи. Наиболее важным было предоставление России особых прав по отношению к придунайским княжествам – Молдавии и Валахии. Хотя те и оставались под турецким суверенитетом, им гарантировалась значительная степень внутренней автономии, а вместе с ней и русского влияния. В то же время Россия получила право по своему усмотрению открывать консульства на всей территории Османской империи – привилегия, которой давно добивались западные державы, а также построить в Стамбуле русскую церковь и «делать по всем обстоятельствам в пользу <...> воздвигнутой в Константинополе упомянутой в 14-м артикуле церкви <...> разные представления»[7]. Хотя первоначально

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
речь шла об одной русской церкви в столице, право представительства посредством тщательного и постоянного ложного истолкования было превращено в право вмешательства в пользу всех православных Османской империи, в том числе во многих арабских и балканских землях, и покровительства им. Право ходатайства за католиков, на которое долго претендовал французский король, также было превращено в право вмешательства и практически протектората над не столь крупным, но все же значительным религиозным меньшинством подданных султана.

В Кючук-Кайнарджийском договоре ясно видны основные схемы европейской экспансии и проникновения на Ближний Восток в XIX – начале XX века. То была классическая эпоха европейского господства, время, когда европейские державы аннексировали или оккупировали значительную часть Ближнего Востока и подчинили оставшуюся часть своему влиянию.

Наиболее наглядной формой европейской экспансии, в нескольких этапах которой ведущую роль играла Россия, были завоевание и аннексия. За присоединением в 1783 году Крыма последовало быстрое присоединение территорий к востоку и западу от полуострова, вдоль побережья Северного Причерноморья, что привело к серии войн с Турцией, Персией и правителями местных княжеств и к распространению российской власти, будь то посредством аннексии или различных форм протектората как на Балканский полуостров, так и на «кавказский мост» между Черным и Каспийским морями. К 1828 году Россия владела территорией, на которой теперь расположены три бывшие советские республики: Грузия, Армения и Азербайджан. Французская экспедиция в Египет в 1798 году под командой генерала Бонапарта оказала значительно воздействие на эту страну, но закончилась неудачей и не привела к территориальным изменениям. Англо-французское вторжение в глубинные мусульманские земли началось на флангах, с британского военно-морского присутствия в Персидском заливе и Красном море, с французской аннексии Алжира в 1830 году, с британского захвата Адена в 1839.

Новая волна европейского наступления началась в середине XIX столетия, с усмирением и последующим присоединением среднеазиатских ханств. За этим вскоре последовала французская оккупация Туниса в 1881 и британская оккупация Египта в 1882 году.

Следующая волна началась в 1911 году с давления России на Персию и российского военного вторжения в северные персидские провинции. Несмотря на сопротивление персов, с этого времени и вплоть до начала Первой мировой войны страна находилась под фактическим контролем России и Британии. Вскоре после этого непрерывное расширение французского влияния в Марокко вылилось в установление там в 1912 году французского протектората. Тем временем припозднившиеся итальянцы в сентябре 1911 года объявили войну Османской империи и аннексировали провинции Триполитанию и Киренаику, ставшие итальянскими колониями. Указом короля Италии от 3 декабря 1934 года они были объединены в одну колонию, названную Ливией. Последнее название так и осталось за этой страной.

Европейские клещи вокруг исламского Ближнего Востока, создававшиеся европейской экспансией с XVI века, постепенно сжимались. Сомкнулись они во время Первой мировой войны, с поражением и расчленением Османской империи и разделением ее территорий между державами Антанты и присоединившимися странами, а разбиты и отброшены были вследствие Второй мировой войны, когда все европейские империи, правившие исламскими землями, за исключением одной, прекратили свое существование и на смену им пришли суверенные независимые государства. После столь долгого периода европейского превосходства, господства или правления политические институты и даже самосознание этих государств изменились почти до неузнаваемости.

Менее бросающимся в глаза, но определенно не менее важным, чем военно-политические последствия, было экономическое воздействие подъема Европы на отношения между двумя мирами.

Великие географические открытия и, в куда большей степени, торговые и колониальные империи, которые основывали европейцы, привели к разительным переменам в условиях и содержании торговли между Европой и исламским миром. В средние века Европа мало что могла предложить в обмен на богатые и разнообразные товары мусульманских стран. Промышленность ее была примитивной, а сельское хозяйство едва могло обеспечить собственные нужды. Одним из главнейших предметов европейского экспорта были, похоже, люди,

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org

точнее говоря, жители Восточной Европы, которых продавали в рабство (отсюда в европейских языках такие слова со значением «раб», как английское *slave*, французское *esclave*, происходящие от этнонима «славянин») и переправляли на мусульманские невольничьи рынки через Средиземное море или через Испанию. Этот промысел, несмотря на все папские и иногда даже королевские запреты, продолжался, пока наступающие турки и татары не покончили с европейской работорговлей так же, как Васко да Гама с восточной торговлей пряностями: они вышли к местам добычи и начали поставлять товар сами.

Еще одним экспортным европейским товаром с ранних пор было оружие, которым торговали на всем протяжении крестовых походов и до новейшего времени. Европейские державы не испытывали ни малейших угрызений совести, продавая оружие врагу, намеревавшемуся их уничтожить. Возможно, они были правы: враг их так и не уничтожил, зато сам потерпел крах. Кроме высоко ценившихся и часто упоминавшихся в мусульманских источниках европейских рабов, оружия и стали, вывозились и кое-какие менее значимые товары, скажем, кораллы из Средиземного моря, янтарь из северных морей и высококачественные шерстяные ткани из Флоренции, Фландрии и позднее Англии. Английский пурпур упоминает персидский историк XIV века Рашид-ад-Дин; в турецких таможенных уставах XV века встречается «лондонская ткань».

С европейской экспансией в Западном полушарии ситуация изменилась кардинально. Как показал Халил Иналджик, дело было не столько в плавании вокруг Африки и установлении прямых связей между Европой и Южной и Юго-Восточной Азией, как принято было считать, сколько в утверждении сильного европейского присутствия на восточной и западной оконечностях исламского мира [8]. Непосредственный экономический эффект португальских плаваний был не столь велик, но с созданием голландской и британской колониальных империй европейцы получили не только доступ к товарам, но и контроль над торговлей. Кроме того, с новыми западными и восточными владениями они могли предложить куда более богатый выбор предметов потребления.

И в самом деле, европейцам было чем торговать, и вскоре они уже вывозили значительное количество колониальных товаров, включая те, что впервые попали в Европу с Ближнего Востока или через него и долгое время являлись основными предметами ближневосточного экспорта в Европу. Кофе, который первоначально культивировали и потребляли на южной оконечности Красного моря, в Эфиопии и Йемене, в XVI веке завезли в Средиземноморье, а к концу XVII века он занял важное место среди экспортировавшихся в Европу ближневосточных товаров. Однако уже в XVIII веке англичане, голландцы и французы вовсю выращивали кофе в своих центральноамериканских и юговосточноазиатских тропических колониях, и вскоре колониальный кофе, более дешевый, хотя и не более качественный, чем местный, наводнил ближневосточные рынки. Кофе, надо сказать, оказался не единственным товаром, перешедшим на Ближнем Востоке из графы «Экспорт» в графу «Импорт». Сахар и бумага, происходившие один из Индии, другая из Китая, были восприняты на Ближнем Востоке, производились там и со средних веков экспортировались в Европу, однако к концу XVII века в Европе в больших количествах рафинировали колониальный сахар и экспортировали его в турецкие владения. Что же касается бумаги, то хотя турки и отказывались осквернять свое священное писание печатным станком, они тем не менее переписывали священные книги и писали монаршие указы на произведенной в Европе бумаге с водяными знаками. Возможно, самой разительной была перемена в торговле текстильными изделиями, долгое время бывшими одним из самых характерных ближневосточных экспортных товаров. С ростом европейского могущества в Южной и Юго-Восточной Азии, который совпал с индустриализацией Западной Европы, ближневосточный рынок оказался открыт для импорта текстиля с двух сторон: из Индии европейские купцы везли дешевые хлопчатобумажные ткани, а непосредственно из Европы – традиционный предмет ввоза – фабричные шерстяные изделия.

По сравнению с Европой, как Западной, так и Восточной, Ближний Восток в XIX веке стал гораздо слабее, чем в славные дни XVI столетия. Есть и некоторые, хотя и не столь весомые, основания полагать, что упадок экономической мощи Ближнего Востока был не только относительным, но и абсолютным.

Эти перемены были обусловлены рядом факторов, добавившихся к новому европейскому меркантилизму. На отношениях мусульманских государств с Европой сказались все возрастающая сложность вооружений и вытекающие из этого все более высокие затраты на оснащение армии и ведение военных

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
действий. На торговле и внутреннем экономическом развитии этих стран отрицательно сказалась колоссальная инфляция XVII–XVIII веков, которую подпитывал приток драгоценных металлов из Америки, способствовавший росту цен. Внешняя торговля исламских стран, как мы видели, пришла в упадок после установления обслуживаемых европейцами торговых путей через Атлантику, вокруг Южной Африки и в южноазиатские воды. Процессы эти ускорял технологический лаг в сельском хозяйстве, промышленности и транспорте внутри самого мусульманского мира, чья внутренняя слабость весьма способствовала растущим экономическим преимуществам европейского оружия, торговли и индустрии.

Не столь уж редко в истории бывает так, что торговое воздействие иного, более активного и технологически более развитого, общества стимулирует ту или иную экономику. Европейское воздействие на мусульманские земли, особенно на Ближнем Востоке, отличалось тем, что с обеих сторон действовали и получали выгоду от экономических изменений чужаки, а не мусульмане. Понятно, что европейцы были иноземцами, но даже внутри ближневосточных обществ основными участниками торговли с Западом были либо иностранцы, либо представители религиозных меньшинств, которых доминирующее в обществе большинство воспринимало как маргиналов и соответствующим образом к ним относилось. Нарождающийся средний класс состоял, таким образом, в основном из иностранцев и из местных христиан или, в меньшей степени, евреев, пользовавшихся благосклонностью и покровительством европейских держав. В результате эти элементы все меньше отождествлялись со своими мусульманскими соотечественниками и правителями и все больше – с Европой. Мусульманская буржуазия, не подверженная социальному отчуждению от правящей элиты и большинства общества, смогла добиться политического и общественного влияния только на относительно позднем этапе.

Преобладание иностранцев и представителей меньшинств в финансовых делах можно проиллюстрировать на примерах. Так, среди сорока владельцев частных банков, зарегистрированных в 1912 году в Стамбуле, не было ни одного турка-мусульманина. Из тех, чью национальность можно определить по имени, двенадцать были греками, еще двенадцать армянами, восьмеро евреями и пятеро левантийцами или европейцами. В списке из тридцати четырех стамбульских биржевых маклеров было восемнадцать греков, шесть евреев, пять армян и ни одного турка.

Впрочем, соотношение сил между Европой и исламом изменили не только завоевания и торговля. По меньшей мере столь же важным было происшедшее в Европе коренное преобразование всех сторон бытия: подъем науки и техники, культурной и интеллектуальной жизни, общества и государства, стимулируемый капиталистической экспансией равно как и требованиями и финансовой поддержкой буржуазии. Ничего подобного этим переменам, затронувшим, хотя и в разной степени, всю Европу, в исламском мире не происходило, а европейские преобразования оказали на него очень мало влияния, частично затронув лишь вооруженные силы, тогда как наука и техника, производство и распределение еще долго оставались такими же, как прежде.

Новое и растущее неравенство значительно изменило отношение европейцев к исламу, Османской империи и другим мусульманским государствам. В прежние времена, как мы помним, считалось, что ислам угрожает не только телам, но и душам европейских христиан: угроза исламского прозелитизма считалась не менее, если не более опасной, чем угроза мусульманского завоевания. В новое время это уже не казалось угрожающим. Если не считать горстки авантюристов и беглецов, искавших счастья в османских землях и из карьерных соображений принимавших ислам (христиане называли их вероотступниками, а мусульмане мухтади, то есть обретшими истинный путь), число обратившихся в мусульманство христиан было ничтожным. Ислам из опасного противника, которому следовало всеми способами противостоять, превратился для европейских интеллектуалов в объект научного исследования, нечто представляющее сугубо академический интерес. Если европейские авторы XVI–XVII веков и проявляли религиозный интерес, то скорее не к исламу, а к восточным христианам. В эпоху борьбы между протестантством и католичеством в обоих лагерях находились люди, считавшие, что неприсоединившиеся – по отношению к Реформации – восточные христиане могли бы оказаться ценными союзниками.

Приблизительно в это же время в европейском восприятии ислама произошла еще одна перемена, проявлением которой стало участвовавшее употребление прилагательного «варварский», никоим образом не характерного для

Средневековья. То было чисто возрожденческое понятие, часто встречавшееся в литературе того времени, где война против турок преподносилась уже не как борьба истинно верующих и неверных, но скорее как продолжение древней борьбы между Элладой и Персией, между наследниками греческой цивилизации и отдаленными преемниками великих персидских царей. Отзвуки классической истории и литературы часты в произведениях эпохи Возрождения при упоминании о турках и персах, между которыми намеренно не проводится четкой грани. Понятие варварского идет непосредственно из греческих классиков и влечет за собой идеи о варварской роскоши и восточном деспотизме, противопоставляемых античной строгости и европейской свободе.

Исламское восприятие Европы в свою очередь изменилось, хотя эти перемены произошли много позже и вначале затронули лишь узкий круг гражданских и военных должностных лиц. В мусульманском восприятии христианства как религии особых изменений не произошло, христианство в глазах мусульман оставалось упраздненным откровением, зато кое-что изменилось в отношении к Европе и особенно к западным народам. Как турки заместили арабов в качестве предводителей ислама, так «франки» заместили византийцев в качестве главного христианского противника мусульман. Как и в Средние века, мусульмане охотно приобретали, покупали, копировали и применяли военную технику христианского мира, заимствуя у византийцев греческий огонь, а из «франкской» Европы артиллерию. Во все времена как при наступлении, так и при отступлении турецкие мусульмане с готовностью воспринимали или, во всяком случае, принимали во внимание элементы европейской технологии, но не европейской цивилизации. Цивилизация в представлении мусульман задавалась и определялась религией и откровением, на котором та основывалась, а менять религию и откровение у них охоты не было.

Соответственно заимствования ограничивались тем, что можно было тут же с пользой применить, – вооружением, судостроением, практической медициной, а также некоторыми приборами, из которых самыми важными были стенные и карманные часы, очки и телескопы, по возможности лишенные культурных ассоциаций и низведенные до состояния мертвых артефактов без корней. Никто не стремился изучать европейские языки, не интересовался европейским искусством и литературой, что могло пригодиться хотя бы как источник политических разведанных. Составленная в Османской империи шеститомная история, охватывающая период с 1590 по 1660 год, подробно описывает османско-габс-бургские войны, но Тридцатилетней войне отводит всего пару страниц, заполненных в основном случайными и не слишком точными деталями. Что-то, а междоусобные свары в стане главных врагов неподалеку от собственных границ, кажется, могли бы заинтересовать османских читателей, но не тут-то было.

Сохранившиеся документы свидетельствуют, впрочем, что по меньшей мере некоторые государственные деятели и должностные лица были информированы лучше, очень рано распознали грозившую опасность и пытались привлечь к ней внимание. Лютфи-паша, великий визирь султана Сулеймана Великолепного, по его собственному свидетельству, предупредил своего венценосного господина: «Из прежних султанов многие властвовали на земле, но немногие на море. В морских боях неверные сильнее нас. Мы должны их превзойти»[9]. Около 1580 года османский географ во введении к первому исламскому описанию Нового Света предупредил своего патрона, султана Мурада III, об опасностях, проистекающих от утверждения европейцев на берегах Америки, Индии и Персидского залива, о грядущих походах мусульманской торговли и об угрозе исламским землям. Возрождая проект, обсуждавшийся еще в тридцатых годах XVI века, он советовал султану прорыть канал через Суэцкий перешеек и послать флот «захватить индийские порты и изгнать оттуда неверных»[10].

В 1625 году другой османский автор в комментарии на тот же труд ощущал опасность куда более остро[11]. Европейские суда плавали по всему свету и всюду доставляли товары, вытесняя мусульманскую торговлю и наживая крупные суммы денег. От этого в землях ислама начинало недоставать золота и серебра. Единственным выходом представлялось контролировать побережье Йемена и проходящие там торговые пути.

Нельзя сказать, чтобы к этим советам совсем не прислушивались. После завоевания в 1527 году Египта и несколькими годами позже Ирака османские снарядили морские экспедиции в Красное море, Персидский залив и Индийский океан для противостояния португальцам, и даже отправили эскадру на Суматру, дабы помочь местным мусульманам в борьбе с их новыми врагами-христианами, но эти меры ничего не дали. Турецкие суда, рассчитанные на Средиземноморье,

не могли сравниться с португальскими и голландскими, бросавшими вызов Атлантике. Более прочные суда, более тяжелое вооружение и лучшая выучка европейцев сорвали попытку османов освободиться из клещей и утвердили превосходство христиан-европейцев в Индийском океане. В отсутствие мощного флота рытье канала через Суэцкий перешеек становилось бессмысленным, и идея эта была оставлена.

В 1569 году османы, более озабоченные в тот момент непосредственной персидской угрозой, чем отдаленной русской, рассматривали план прорыть канал между Доном и Волгой и тем распространить действие своего флота с Черного моря на Каспий, однако и от этого проекта отказались, а затем под натиском России был утерян и контроль за Черным морем.

Для мусульман христианский мир, сначала в Средиземноморье, а затем в Восточной Европе, был чем-то вроде приграничья, на которое они смотрели приблизительно как англичане на колониальную Америку или как уже обретшие независимость американцы на свои западные земли. Сначала то был еще не завоеванный Дикий Запад ислама, предлагавший на выбор одинаково соблазнительные для разных типов людей добычу, землю или мученичество. Затем, когда запад был завоеван и заселен, он стал землей надежд и благоприятных возможностей, где делались состояния и где, среди вольного духа границы, преследуемые, свободомыслящие и обездоленные, надеялись обрести дом и прибежище. Для средневековых арабов только что завоеванные Северная Африка и Испания были именно такой землей, пока со временем исламский запад, разбогатев, не сбросил власть востока и не основал независимые государства, одно из которых, фатимидский халифат, стало ведущей силой и на самом востоке. Несколькими столетиями спустя османы, в свою очередь, стали пионерами ислама, открывая, завоеывая и колонизируя новые земли и неся мусульманскую веру и цивилизацию изнеженным и покоренным грекам и отсталым европейским варварам. Закрытие границы после того, как турки натолкнулись на непреодолимые препятствия, поставило серьезные проблемы перед обществом и государством, которые веками формировались и поддерживались постоянным завоеванием и колонизацией.

Последовавший кризис вызвал множество раздумий и обсуждений того, что в обществе не так и как это можно исправить. Долгое время османские мыслители не пытались разработать или применить новые методы, стремясь скорее возродить и восстановить добрые старые порядки, когда-то обеспечившие успех и величие державы. Читать эти памятные записки чрезвычайно интересно, но к важным реформам и приступали-то редко, не говоря уж о проведении их в жизнь, для чего требовалось нечто большее, чем топтание на месте.

Необходимым толчком оказалось второе поражение под Веной и последующее отступление. Турецкие мусульмане, государственные мужи, воины и ученые, с горечью осознавая свою слабость и уязвимость, начали сравнивать свое общество с европейским, надеясь найти в последнем ответы на часть поставленных ими вопросов. Иной стала тональность отзывов о Европе: на смену веселой снисходительности пришла тревожная неприязнь. Послы и авторы памятных записок выражали растущую заинтересованность в странах и народах Европы, на европейских христиан смотрели уже не как на живописных дикарей, которых в свой черед завоюют, включают в состав богоспасаемых государств и приобщат к высшему и лучшему образу жизни, а как на источник опасности. О европейском богатстве известно было давно, теперь же все более зримой становилась мощь Европы.

Христианскую религию и основанную на ней культуру мусульмане по-прежнему ни во что не ставили, зато со все большим почтением относились они к материальному благосостоянию и военному могуществу Европы, первое из которых проявилось в мануфактурах и в изменившихся условиях торговли, а второе – в новом соотношении сил, выразившемся в череде поражений мусульман.

Поражение на поле брани есть самая доходчивая из всех форм обучения, с которой чисто вербальное общение не может равняться в убедительности. Обсуждение преподаваемого урока началось почти сразу после Карловицкого договора и со временем от обличения отдельных недостатков перешло к более важным проблемам положения и судеб империи. В писаниях того времени чувствуется живительная нотка самоанализа и самокритики. В конце концов, Османская империя была суверенной державой, полностью ответственной за свои дела; турки были хозяевами в собственном доме и, что греха таить, во многих чужих домах. Соответственно авторы петиций не валили вину за свои неудачи и

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
напасти на окружающий мир, темные силы или тайные заговоры, а задавались
вопросами: «Что мы сделали не так?» и, разумеется, «Как это исправить?».

На протяжении трех столетий именно эти вопросы занимали ведущее место в спорах и в политике Османской империи и всего исламского мира. Попытка ответить на них и воплотить этот ответ в жизнь глубочайшим, точнее говоря, сокрушительным образом изменила все стороны жизни мусульманина.

Отступление и возвращение

К 1920 году торжество Европы над исламом казалось полным и окончательным. Обширные территории в Азии и Африке, населенные бесчисленными миллионами мусульман, находились под твердым контролем европейских империй, действовавших иногда через местных правителей, а чаще непосредственно через колониальную администрацию. Лишь некоторые пустынные и горные отдаленные районы, слишком бедные и слишком проблемные, чтобы добавлять их к колониальным владениям, удержали определенную степень независимости. В бывшей Российской империи, называвшейся теперь Советским Союзом[12], революция и гражданская война привели к временному ослаблению центральной власти и возникновению независимых режимов в некоторых из бывших царских владений. Победа большевиков привела к восстановлению контроля Центра. Правда, в Европе Советам пришлось временно отказаться от прибалтийских, польских и балканских территорий, присоединенных царями, но все мусульманские территории были завоеваны и вновь включены в состав советского государства. В апреле 1920 года Красная Армия ликвидировала недолго просуществовавшее независимое азербайджанское государство и на его месте была создана советская республика, чье устройство в точности соответствовало российскому. Затем такого рода республики возникли у татар, башкир и мусульманских народов Средней Азии. Местным большевистским комиссарам в этих образованиях отводилась в лучшем случае роль местных князьков. Мусульмане Советского Союза, подобно своим единоверцам в британской, французской и голландской колониальных империях, вновь оказались частью политической системы с центром в европейской столице, но, в отличие от своих собратьев, подверглись яростной антиисламской пропаганде, проводившейся как непосредственно на государственном уровне, так и через организации вроде Союза воинствующих безбожников и Института научного атеизма. Пропаганда эта, разумеется, ни в коей мере не была христианской и решительным образом отличалась от куда более бережной и осторожной работы христианских миссионеров в колониях западных империй, но вдохновлял ее радикальный секуляризм, интеллектуальные корни которого, в отличие от последующего развития, были сугубо европейскими.

В самом сердце ислама только два мусульманских государства, Турция и Иран, сохранили независимость. Но Иран во время Первой мировой войны превратился в поле битвы, где беспрепятственно действовали русские, британские и турецкие войска, так что страна погрузилась в хаос, из которого ее не сразу вывело даже окончание военных действий. Османская империя, столетиями представлявшая собой сначала авангард, а затем щит ислама, была повержена, ее столица оккупирована, а провинции поделены между победившими западными державами и их греческими союзниками. Расчленение Османской империи было подтверждено и детализировано в Севрском договоре, подписанном представителями султана 10 августа 1920 года.

Город Севр знаменит своим изящным фарфором, но изготовленный там мастерами от дипломатии договор оказался бракованным и хрупким, и вскоре разлетелся вдребезги под ударами молота, которым орудовал турецкий генерал Мустафа Кемаль, позднее прозванный Ататюрком, – последний победоносный османский воин и первый президент светской республики в национальном турецком государстве. Как гласит американская народная мудрость, «Не можешь побить – присоединяйся». Ататюрк сумел сделать и то, и другое. Его действия, давшие Турции возможность отвергнуть европейское господство и воспринять европейскую цивилизацию, стали поворотным пунктом, сравнимым одновременно и со взятием Константинополя, и с поражением под Веной.

То было не первое поражение, нанесенное европейской стране азиатской. В 1905 году победу Японии над царской Россией, остановившую русскую экспансию на Дальнем Востоке, с восторгом и надеждой встретили во всей Азии, включая Османскую империю. Однако Россия была хотя и европейской, но не западной страной, а азиатская Япония воспринималась, особенно в мусульманских странах, где еще не успели пустить корни паназиатские идеи, как нечто далекое и неведомое. Когда же Ататюрк выбил с захваченных территорий греков

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
и осадил могущественную Британскую империю, он одержал первую за несколько веков крупную победу мусульман над европейской державой, и по всему исламскому миру, от Французской и Британской Западной Африки до Нидерландской Ост-Индии, прокатилась волна ликования [13].

На ранних этапах кемалистское движение в Анатолии самовыражалось почти исключительно посредством религиозной фразеологии. В публичных заявлениях провозглашалась цель освободить «исламские земли» и «исламские народы», отразить и изгнать неверных захватчиков. Среди сторонников кемалистов было много мусульманских религиозных деятелей, а из 361 делегата Первой Великой национальной ассамблеи, созванной в Анкаре в 1920 году, не менее 73 были профессиональными священнослужителями. В феврале 1921 года, дабы заручиться поддержкой, в Сивасе был созван панисламский конгресс, где присутствовало много делегатов из арабских стран, причем один из них, шейх религиозного ордена сануси из Ливии, председательствовал. Погибших на войне там называли шахидами, а самого победоносного лидера прославляли как гази. Оба термина относятся к словарю джихада, священной войны за ислам: первый обозначает мученика, павшего за веру, второй – победоносного воителя. Алжирский писатель Малек Беннаби в своих воспоминаниях красочно описывает, как сообщения о появившемся в Турции новом мусульманском герое и о его победах над колониальными державами возбуждали молодых алжирских мусульман. Повсюду в Азии и Африке Мустафа Кемаль был блистательным образцом, чьему примеру старались следовать, с большим или меньшим успехом, все, кто боролся против неверных чужеземцев-империалистов.

В последние годы начал появляться новый миф об Ататюрке, сменивший в сознании некоторых мусульман прежний, о блистательном герое. В демонологии современных мусульманских радикалов Ататюрк занимает важное место, но уже не как доблестный защитник своего народа, поднявшийся против европейцев и разбивший их, а как негодяй, в час победы ставший на сторону врага и оттого повинный в самом черном предательстве. В вымышленном мире фундаменталистов исламу угрожают с двух сторон – извне и изнутри. Внешние враги многочисленны и могущественны, они включают империалистов, именуемых иногда крестоносцами, их союзников – миссионеров, их марионеток – сионистов, их соперников – коммунистов. В некоторых, в том числе и фундаменталистских, кругах, испытывавших влияние европейских идеологий, эти роли могут быть взаимозаменяемыми. Но внутренний враг и отвратительнее, и страшнее: отвратительнее – потому, что действует не в открытую, а исподтишка, страшнее – потому, что наносит удар изнутри и своими махинациями лишает мусульманское сообщество религиозного единства и божественного водительства, при помощи которого мусульмане могли бы легко отбить бесплодные атаки внешних врагов.

Внутренние враги политически неоднородны: в их числе такие разные фигуры, как король Фарук и президент Насер в Египте, шах и его либеральные и социалистические оппоненты в Иране, Хафез Асад в Сирии и Саддам Хусейн в Ираке. Общее между ними то, что все они – сторонники модернизации, то есть, в глазах ревнителей исламского возрождения, неоязычники, чья цель – ослабить и уничтожить исламские нормы, законы и ценности, заменив их языческими, воспринятыми с Запада, и тем десакрализовать, деисламизировать, словом, вестернизировать исламское государство, созданное божественным провидением и божественным провидением управляемое. А предшественником их на пути злодейства, первым, кто замыслил упразднить халифат, отменить священный закон и лишить его признанных поборников многовековых полномочий в законодательстве и юриспруденции, культуре и образовании, был Мустафа Кемаль, Ататюрк.

Кемаль Ататюрк был, несомненно, первым мусульманским правителем, который отделил ислам от государства, отменил шариат и ввел европейские нормы во всех областях общественной жизни, включая такие до тех пор неприкосновенные материи, как брак, головной убор и алфавит. Указы Ататюрка обязали турок писать на родном языке латиницей, иметь одновременно только одну жену и отказаться от фесок и тюрбанов в пользу кепи и шляп. Эти перемены были не прихотью капризного самодержца, а зримым выражением – и признанием – глубокой социальной и, если хотите, цивилизационной трансформации. Западническим реформам Ататюрка последовали другие мусульманские государства, в том числе и некоторые из тех, во главе которых стояли воинствующие исламисты как радикального, так и традиционного толка, но ни одно не действовало с тем же рвением, последовательностью и успехом. В последнее время в исламском мире проявилось сильное противодействие нововведениям, затронувшее даже Турцию.

Кемалистская революция и вдохновившая ее философия имеют долгую предысторию, которую, в некотором смысле, можно возвести к эпохе первых турецких вторжений в Европу. Турки рано осознали, что для них жизненно важно следовать примеру европейцев в вооружении и военном искусстве, и потому неизбежно вошли в соприкосновение с теми, кто производил, продавал и, в определенной мере, даже пускал в ход европейское оружие. Через широкомасштабную и постоянно растущую импортную и экспортную торговлю сырьем и готовыми изделиями турки практически сразу же оказались экономически связаны со многими европейскими государствами. Но во всех сделках турок и других мусульман предохраняло от контакта с неверным Западом и неизбежного, по их понятиям, осквернения многочисленное сословие посредников, состоявшее частично – из немусульманских подданных мусульманских государств, число которых умножали отпущенные на волю рабы, а частично – из переселенцев и перебежчиков, искавших пристанища или счастья в исламских землях. Посредники служили прокладкой, точнее изоляционным материалом, предохранявшим принимающее мусульманское общество от культурного шока при европейском воздействии. Еврейским беженцам из Европы было еще в конце XV века разрешено завести печатные станки; их примеру последовали греки, армяне и арабоязычные христиане. Но использовать они могли только греческие, армянские или европейские шрифты, а не арабицу, и не имели права издавать книги на арабском или турецком. Только в 1727 году был издан султанский указ, разрешавший учредить в Стамбуле первую турецкую типографию. Предприятие это затеяли обратившийся в ислам венгр и турецкий государственный деятель, побывавший с дипломатической миссией в Париже. Столь долговременный запрет на арабский типографский шрифт одни объясняют святостью письма, которым была явлена божественная книга, другие – законными интересами гильдий писцов и каллиграфов. Так или иначе, результат был одним и тем же.

Помимо насильственного перемещения и ограниченного поступления пленников, взятых на суше и на море, единственной возможностью для образованного мусульманина встретиться и побеседовать более или менее на равных с образованными европейскими христианами, а также пожить некоторое время в христианской Европе оказывалось участие в дипломатической миссии. Такие миссии были, однако же, чрезвычайно редки и, как правило, одинаково ограничены и в целях, и в продолжительности, и в действительности. Некоторые европейские монархи, такие как Франциск I во Франции и Елизавета I в Англии, могли льстить себя надеждой на то, что они завоевали уважение и даже доброе отношение турецкого султана и образовали с ним нечто вроде союза, но с османской стороны не было и намек на подобные представления. Еще с тех пор, как соперничавшие предводители крестоносцев, отправившихся освобождать Святую землю, создали в Леванте четыре враждующих государства, которые вскоре стали заключать союзы с мусульманами друг против друга, мусульманские правители поняли, что христианский мир в еще большей степени, чем ислам, поделен на мелкие, враждующие между собой образования, чью междоусобную вражду можно с выгодой использовать. Христианские купцы, продававшие самые разные товары, и даже предлагали по доступным ценам и на выгодных условиях оружие и прочее военное снаряжение. Имели дело мусульмане и с куда более многочисленными, чем мусульманские, европейскими дипломатическими миссиями в исламских странах, в том числе с постоянными консульствами и посольствами, а также с деятельными и множущимися многонациональными сообществами в морских портах, таких как Александрия, Бейрут и, разумеется, Галата. Но в целом мусульманские правители не придавали этим контактам большого значения, а мусульманские интеллектуалы и подавно. Разумеется, османские должностные лица были осведомлены о грызущихся между собой племенах и «странах» за их северо-западным рубежом, но обычно довольствовались тем, что представляли разбираться с ними особым наместникам, в чьи задачи входило поддерживать порядок в приграничье и следить за непокоренными – еще не покоренными – народами на сопредельных территориях.

Отступление от Вены ознаменовало начало новой эры и в дипломатических отношениях. Впервые в истории османы оказались вынуждены договариваться об условиях мира, и притом не с позиции силы, а в качестве потерпевших поражение в долгой изнурительной войне. Эффективность западного оружия была продемонстрирована на полях сражений, преимущества западной дипломатии выявилась в процессе переговоров. Британия, Франция и Нидерланды, руководствуясь собственными интересами, стремились смягчить для турок последствия их поражения, точнее, хотя бы отчасти лишить Австрию и ее

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
союзников плодов победы. Благодаря умелому вмешательству и мудрым советам британского и голландского послов в Стамбуле туркам удалось настоять на более выгодных условиях, чем те, которых они могли бы добиться своими силами.

На протяжении XVIII столетия османские дипломатические миссии стали чаще бывать в Европе, а в донесениях посланников появились новые нотки, выражающие интерес, а иногда и восхищение. Более того, иногда турецкие дипломаты доходили до того, что обращали внимание на европейские установления, которые неплохо было бы ввести в Высокой Порте. К концу столетия султан Селим III учредил постоянные посольства в нескольких европейских столицах, восприняв тем самым европейскую практику постоянных дипломатических сношений через стационарные миссии. То был радикальный отход от общепринятой прежде в исламском мире практики отправки послов только затем, чтобы что-то сообщить, и отзываться их, когда сообщение передано. Эти посольства подготовили почву для интеграции крупнейшего исламского государства в европейскую политическую систему, а также предоставили многим поколениям молодых турецких чиновников возможность проводить по нескольку лет в европейском городе, изучать европейский язык и получать сведения о европейской цивилизации из первых рук.

В 1693 году, когда турки еще отходили под натиском наступающих австрийцев, Уильям Пенн опубликовал небольшую книжицу, в которой предлагал создать организацию европейских государств для разрешения споров и предотвращения войн[14]. Что удивительно для человека его времени, он был готов пригласить Турцию участвовать в этой европейской ассоциации при условии, что турки отрекутся от ислама и примут христианство. Ожидать согласия на это было тогда ипродолжает оставаться теперь наивностью на грани абсурда. Когда в соответствии со статьей 7 Парижского трактата 1856 года европейские державы официально ввели султана в клубок противоречий, известный под именем Европейского соглашения, подобных условий не ставилось. Не поднимались вопросы религии и в контексте просьбы Турции о вступлении в члены Европейского Экономического Сообщества, хотя имеются признаки того, что такого рода соображения в прениях все-таки присутствовали. В современной светской Европе, будь то внутри или вне сообщества, идея навязать религиозные условия показалась бы и оскорбительной, и анахронической, но большинство европейцев все-таки предьявляет требования при вступлении, правда, сформулированные не в религиозных, а в цивилизационных терминах и касающиеся культуры, общественных нравов и прежде всего политических норм. Готова ли Турция и другие исламские государства соответствовать этим требованиям и вправе ли и в состоянии ли европейские страны, после всего, что случилось, навязывать эти нормы, суть два ключевых и взаимосвязанных вопроса.

Чтобы петь в унисон с европейцами, турки, а за ними и прочие мусульманские народы, должны были овладеть новыми инструментами и выучить новые, европейские, мелодии, разительно отличающиеся от их собственной музыки. В частности, от них потребовалось знание европейских языков и несвященного европейского письма, что в прежние времена считалось не только ненужным, но и нежелательным. Необходимый минимум общения мусульманам обеспечивали их подданные-иноверцы или европейцы, прибывавшие в мусульманские страны в качестве беженцев и авантюристов, купцов и посланников. В раннем средневековье значительная часть философских и естественнонаучных трудов, созданных в языческой Греции, была переведена на арабский и стала важным элементом мусульманского культурного наследия (правда, среди них не оказалось ни литературных, ни исторических произведений). Сравнимых по масштабам попыток переводить творения христианской Европы не предпринималось, поскольку они в глазах мусульман несли на себе неизгладимую печать соперничающей устаревшей религии. За очень немногими и прошедшими незамеченными исключениями европейские книги не переводились ни на арабский, ни на персидский, ни на турецкий; если не считать некоторых моряков, купцов и прочих людей низших сословий, пользовавшихся итальянским пиджином, известным под названием «лингва франка», лишь немногие мусульмане могли говорить на европейском языке, а способных прочесть европейскую книгу было и того меньше.

Но и тут в XVIII веке, в эпоху первой исламской переоценки ценностей, произошли перемены. Первым знатным мусульманином, о котором известно, что он овладел европейским языком, стал некий Саид Эфенди, сопровождавший своего отца, отправленного в 1720 году с дипломатической миссией в Париж. Сын вернулся, по свидетельству французского современника, «овладев языком

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org как природный француз», и не случайно стал соучредителем первой турецкой типографии[15]. Одной из первых книг, опубликованных в этой типографии, был трактат о существующих в Европе государствах и формах правления, о физической и военной географии континента и о вооруженных силах европейских стран с обсуждением их подготовки, структуры управления и методов ведения боевых действий.

Военная необходимость в еще большей степени, чем политическая разведка, побуждала мусульман изучать омерзительные языки неверных и, хуже того, отправляться в неверные земли. Чтобы держать заседающих европейцев на почтительном расстоянии, нужно было овладеть европейским военным искусством, а для этого требовались европейские учителя. На протяжении XVIII столетия несколько европейцев, по большей части перебежчиков и авантюристов, служили инструкторами в армии Османской империи. Они либо овладевали турецким, либо учили через переводчиков. В конце века султан Селим III попросил правительство недавно провозглашенной Французской Республики послать в Турцию военную миссию, первую из долгой череды делегаций, которые отправляли в дальнейшем и большие, и малые европейские государства. В начале XIX века целых три правителя – египетский паша, а за ним турецкий султан и персидский шах – отправили в Европу группы молодых людей учиться военному и, при удобном случае, другим искусствам неверного материка. Изучение европейских языков продвигалось медленно: еще в 1844 году английский резидент в Стамбуле, Чарльз Уайт, мог назвать едва ли дюжину образованных турок, овладевших каким-либо языком и читавших европейские книги. Война за независимость Греции, в результате которой был повешен последний из династии греческих драгоманов Высокой Порты, убедила турок в том, что они не могут более доверять жизненно важное дело сношений с европейскими государствами своим греческим подданным и должны сами приобретать соответствующие навыки и знания. В Высокой Порте, а затем и в ряде других ведомств были учреждены переводческие службы. Изучение и применение на практике иностранных языков перестало считаться унижительным. Напротив, оно все более воспринималось вначале как нечто приемлемое, затем полезное и, наконец, как необходимость.

Если изучение языков давало доступ к европейским знаниям и идеям лишь ограниченному числу образованных мусульман, то распространение искусства перевода в сочетании с расширением сети типографий несло эти знания и идеи куда более широкой аудитории. До конца XVIII века на мусульманские языки было переведено лишь очень небольшое количество европейских книг, большинство из которых было посвящено таким полезным темам, как география и медицина, причем среди последних преобладали труды о диагностике и лечении сифилиса – болезни, принесенной на Ближний Восток европейцами вскоре ее появления в Европе и до сих пор известной в арабском, персидском и турецком под именем франкской, то есть европейской, хвори. Иногда мусульманские авторы используют распространение этой болезни как метафору распространения европейских идей и норм.

Первые переводы, изданные стамбульскими и каирскими типографиями в начале XIX века, также были в основном посвящены «практическим» наукам, но были среди них и работы по истории, в том числе три о Наполеоне, одна о Екатерине Великой и, чуть позже, Вольтерова история шведского короля Карла XII. Впрочем, такие книги в то время могли восприниматься и как практические руководства. То же касается и перевода Макиавеллиева «Государя», подготовленного в 1825 году для Мухаммада Али-паши (издан он не был, но сохранился в рукописи). Переводы поэзии, художественной прозы, позднее драм появляются в середине XIX века. К началу XX столетия на арабский, персидский и турецкий было переведено множество литературных произведений, и на всех трех языках начала возникать новая словесность, испытавшая глубокое влияние европейских образцов. К концу XX века традиционные формы полностью исчезли из турецкой литературы и оказались сведены до минимума в арабской и, в меньшей степени, персидской.

В изобразительных искусствах европеизация началась раньше, чем в литературе, и зашла гораздо дальше, поскольку художники испытывали прямое и непосредственное европейское влияние, не сдерживаемое языковыми и образовательными барьерами. С очень раннего времени работы турецких и персидских художников отражают влияние виденных ими европейских картин, а европейские декоративные мотивы появляются к XVIII веку даже в архитектуре мечетей. На протяжении XIX столетия традиционные изящные искусства, такие как архитектура и миниатюра, были практически искоренены и поддерживались только немногими твердокаменными и по большей части не пользовавшимися

успехом традиционалистами, а позже существовали в виде довольно манерного неоклассического возрождения. Напротив, европейская музыка была воспринята более холодно и распространялась медленнее. Несмотря на преимущество непосредственности и, в некоторые периоды, энергичного государственного покровительства, сочинение, исполнение и даже понимание западной музыки получили в исламских странах куда меньшее развитие, чем в куда более отдаленных восточных обществах, таких как Китай, Япония и Индия.

Скорость и масштаб европеизации, прежде всего европеизации мусульманского представления о мире и о недавних и текущих событиях, многократно увеличились с заимствованием из Европы средств массовой информации. Первые газеты на Ближнем Востоке были даром французской революции: сначала газета, которую печатали во французском посольстве в Стамбуле, затем периодические издания французских оккупационных властей в Египте. Все они выходили на французском и потому оказывали весьма ограниченное воздействие. Первые местные газеты на арабском и турецком появились в начале XIX века в Каире и Стамбуле и издавались под покровительством паши и султана. Задачу этих изданий объясняет одна из первых передовиц официальной турецкой газеты, опубликованная в 1821 году. «Наша газета, – говорится в ней, – есть естественное продолжение службы государственного историографа; мы ставим себе целью возвестить об истинной природе событий, действительном содержании законов и указов правительства, дабы избежать недоразумений и исключить необоснованную критику». Еще одной целью было предоставлять полезную информацию о коммерции, науках и искусствах.

Первая неофициальная газета, основанная в 1840 году англичанином Уильямом Черчиллем, уделяла определенное внимание новостям внутри страны и за рубежом. Но истинный расцвет газетного дела начался во время Крымской кампании, когда Турция впервые вступила в войну в союзе с двумя мощными европейскими державами. Присутствие на турецкой земле британской и французской армий, деятельность британских и французских военных корреспондентов на поле боя и приход в Турцию телеграфа способствовали пробуждению аппетита к ежедневным новостям и предоставили средства для его утоления. После этого распространение газетного дела шло семимильными шагами и затронуло не только грамотное население, но и тех, кому газеты читали соседи и друзья.

Пришествие газеты в земли ислама создало новое восприятие и новую осведомленность о событиях, в особенности европейских, которые в то время были ключевыми. Необходимость обсуждать и объяснять эти события привела к созданию новых языков, постепенно превратившихся в современные арабский, персидский и турецкий, а также к появлению новой важной фигуры – журналиста, чья роль в развитии современного исламского мира была и остается весьма значительной. Период англо-французского господства на Ближнем Востоке дал газетам возможность глотнуть относительной свободы, что помогло им обрести зрелость. В 1925 году Турция, чьему примеру последовало большинство мусульманских стран, начала радиовещание. Телевидение появилось в 1960-е годы и тоже распространилось по всему исламскому миру. Радио- и телепередачи, в отличие от газет, нельзя перехватить и конфисковать на границе. Хотя многие журналисты и их работодатели до сих пор исповедуют принципы, заявленные автором передовицы 1821 года, или предпочли к ним вернуться, в настоящее время слушатель или зритель по крайней мере имеет возможность выбора между различными авторитарными и иностранными сообщениями. Возможность и осуществление подобного выбора также может считаться частью европеизации мусульманского мира.

Наряду с журналистом появилась и способствовала преобразению исламского мира другая новая и важная фигура, также ведущая происхождение от европейского прототипа, – юрист. В традиционном исламском миропорядке в принципе не существует светского законодательства, есть только богоданный священный закон ислама. На практике это не всегда было так, и светские законы признавались и соблюдались, но светской юриспруденции не существовало, и светские юристы не могли бросить вызов монополии знатоков священного права. Перемены начались, когда турецкое, египетское, а затем и другие мусульманские правительства обнародовали своды установлений, ставшие со временем законодательными кодексами. Речь в них шла по преимуществу о торговых делах, и к жизни их вызывали ширящийся размах и разнообразие европейской коммерческой деятельности в исламских странах. Имелись также новые установления в других областях, в особенности в уголовном праве. Новые законы требовали новых судов и новых судей, отличных от шариатских кадиев и муфтиев. Со временем они породили новую специальность – профессию

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
адвоката, прежде не свойственную ни теории, ни практике исламской юриспруденции, и еще одно неисламское нововведение – апелляционный суд со всеми сопутствующими осложнениями и проволочками. В традиционном исламе права пересмотра приговора не существует ни в этом, ни в загробном мире.

Школы, а чуть позднее и университеты стали важнейшим звеном исламского миропорядка едва ли не с самого его зарождения. В образовании, которое они давали, главенствовала религия, а преподавателями и администраторами были в основном профессиональные священнослужители. Новая армия, новые суды, новая администрация эпохи реформ требовали новых кадров и новых школ для их подготовки. Эти школы были укомплектованы учителями и профессорами, которые все больше напоминали своих европейских коллег и составили вместе с журналистами и юристами новую, светскую, интеллигенцию. С модернизацией юриспруденции и образования, областей, религиозный контроль над которыми никогда прежде не ставился под сомнение, улемы в значительной степени утратили власть. Даже в их последней цитадели, шариатском праве, определяющем гражданское состояние, их влияние постепенно сводилось на нет, а в Турецкой Республике было официально упразднено.

Юристы и журналисты представляли совершенно новые профессии, естественно заинтересованные в модернизации. Но даже более традиционные опоры государства – военные, гражданские чиновники, ученые – сыграли свою роль в движении за перемены. Для всех них высшей целью их труда было оградить исламское государство от уничтожения; значительная их часть пришла к выводу, что единственный способ борьбы с европейским врагом – сражаться на его условиях и его оружием. На протяжении XIX–XX веков государство, чиновничество, вооруженные силы, школы и университеты были преобразованы с приданием им внешнего – а иногда и не только внешнего – облика европейских прототипов. Некоторые политики пошли еще дальше. Видя в конституционном парламентском правлении секрет западного богатства и мощи, они постарались поставить это преимущество на службу своим обществам, при необходимости ценой свержения правивших ими самодержцев.

Наряду с этими реформами страны исламского мира для пущего сходства с Европой пошли и на другие изменения. Некоторые из них были символическими, но оттого не менее значимыми, как, например, переход на европейскую одежду сначала военных и чиновников, а затем и всего мужского населения городов. Смену головных уборов, последнего бастиона мусульманского консерватизма, осуществил, преодолев упорное сопротивление, Кемаль, Ататюрк; это новшество было затем воспринято, по крайней мере частично, в большинстве мусульманских государств, особенно в вооруженных силах. В армиях самых радикальных исламских государств офицеры носят брюки, мундиры в талию и даже фуражки европейского фасона. Вестернизацию вооружения можно объяснить сугубо военными нуждами, но вестернизация формы знаменует перемены в культуре. Правда, перемены эти были ограничены. Европеизация женской одежды произошла гораздо позже, встретила более сильное сопротивление и затронула куда меньшую часть населения.

Некоторые из перемен были прежде всего социальными, как, например, отмена рабства, эмансипация женщин и ограничение полигамии, а также предоставление, в принципе, равных юридических прав немусульманам. Другие важнейшие изменения затронули саму инфраструктуру общества, введя уличное освещение и другие муниципальные услуги, газ и электричество, сеть современных сухопутных, морских и воздушных коммуникаций и все разрастающуюся систему фабричного производства. Все это способствовало дальнейшему включению исламского мира в мировую экономику, созданную Европой, где Европа долгое время доминировала, а также породила внутри исламского общества весьма опасную напряженность, которая стала более зримой и слышной, когда телевидение принесло картинку и звучание нововведений и неравенства в самые отдаленные уголки и в самые нижние слои социальной пирамиды.

Долгое время идеологические движения за перемены, будь то через реформы или через революцию против собственных или иноземных угнетателей, в основном несли из Европы возвращающиеся оттуда студенты, дипломаты и, по мере осуществления перемен, изгнанники. В XIX веке из Западной Европы пришли важнейшие идеи патриотизма и либерализма: чувство единения со своей страной и либеральное стремление к более свободному и открытому обществу. В XX столетии, с дроблением патриотических самоидентификаций и неудачей либеральных экспериментов, были найдены, на этот раз в Центральной и Восточной Европе, новые идеологии: в 1930-х – начале 1940-х годов – фашизм,

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
в 1950–1980-х – коммунизм. Кроме того, постоянно наблюдался подъем этнического национализма.

Однако не все оппозиционные движения были вдохновлены европейским опытом и выражены в европейских терминах. Некоторые мусульмане выступали против иностранного владычества и внутренних перемен не ради своего народа, страны или класса, а во имя веры, и видели истинную опасность в утрате исламских ценностей, а истинного врага, скорее внутреннего, чем внешнего, – в том, кто намеревался заменить исламские законы и обязательства другими, берущими начало в светских источниках, то есть как они это подавали, в религии неверных. Среди подобных движений в защиту и за возрождение ислама были ваххабитское восстание против Османской империи на рубеже XVIII–XIX веков, сопротивление почитателей Ахмада Брелви британцам в Северной Индии (1826–1831), Шамиля – русским в Дагестане (1830–1859), Абд ал-Кадира – французам в Алжире (1832–1847), панисламское движение – против европейских государств в конце XIX – начале XX века, сопротивление басмачей и других исламских повстанцев – советской власти в 1920-е годы, короткий взлет радикальных исламских движений – в арабских странах и Иране в конце 1940-х – начале 1950-х годов. Все эти движения были подавлены, а их вожди либо убиты, либо обезврежены. Впервые добиться успеха, захватить и удержать власть сумела исламская революция 1979 года в Иране, и этот успех отозвался во всем исламском мире.

Легко понять ярость традиционного мусульманина, оказавшегося лицом к лицу с современным миром. Воспитанный в религиозной культуре, где правота изначально отождествлялась с господством, он видел, что господство в мире перешло к Западу, господство в его собственной стране – к незванным иноземным гостям с их чуждыми повадками и вестернизированными протезами, господство в его собственном доме – к эмансипированным женщинам и непокорным детям. Воспитанный в сложной, но действенной системе социальных связей и обязанностей, он видел, как эти связи, определяемые верой и родством, обзывают сектантством и кумовством, а обязанностями со смехом пренебрегают в пользу капиталистического накопления или социалистических экспроприаций. Ему, разоренному реальными экономическими и демографическими проблемами, усугубленными злоупотреблениями и плохим управлением, ныне вездесущие средства массовой информации неотступно твердили о пропасти между богатыми и бедными, которая между тем стала шире и заметнее, чем когда-либо в истории. Он не мог не заметить, что образ жизни богатых тиранов – их дома, одежда, поведение, пища, развлечения – скопирован, по крайней мере внешне, с западного. Западные люди могут думать, а иногда даже осмеливаются заявлять вслух, что все эти сходства суть не более чем видимость, а лежащая в их основе реальность, хотя и перестала быть в каком бы то ни было смысле исламской, не стала европейской. Вряд ли можно ожидать от традиционных мусульман, которым до сих пор не представлялось особых возможностей наблюдать европейские реалии, понимания столь тонких различий, и неудивительно, что многие из них обрели в идее возрожденного ислама новую самоидентификацию и достоинство, а также идеологию для критики старых и выработки новых принципов государственного устройства.

Движение, вдохновленное харизматическим лидерством Хомейни и ведомое иранскими муллами, было самым эффективным из этих исламских движений (если не в достижении окончательных целей, то уж во всяком случае по части мобилизации поддержки), но далеко не единственным. Практически в каждой исламской стране и среди мусульманских меньшинств по всему миру существовали мощные и пламенные движения за исламское возрождение. Некоторые из них финансировались и направлялись правительством как инструмент государственной политики; другие – в том числе и из числа наиболее влиятельных – возникли снизу и черпали силу в массах простого люда. Но всеми ими двигали одни и те же чувства отвращения к Западу, неприятия новых механизмов общественной и личной жизни, вдохновленных Западом, пришедших с Запада или скопированных с западных образцов, и всех их влекло одно и то же видение восстановленного и возродившегося ислама, посредством которого Божественный закон и те, кто его поддерживает, одолеют всех врагов.

Победы Кемалья и затем кемализма были в каком-то смысле парадоксом, в котором первая решительная победа над европейской державой и брошенный Европе вызов соединились с решительными шагами к окончательному принятию европейской цивилизации. Мусульманский радикализм сегодня представляет собой в чем-то сходный парадокс: отрицание и отторжение европейской и – шире – западной цивилизации в сочетании с новой масштабной миграцией

Формирующееся в результате исламское настоящее отражает принципиальное изменение социальных установок и поведения, не имеющее аналогов в исламском прошлом. Мусульманские законы и традиции уделяют большое внимание такой правовой ситуации, как нахождение немусульман под властью мусульман, что неудивительно. В первые века исламской истории, когда были собраны и записаны мусульманские традиции и заложены основные принципы мусульманского права, границы мусульманского государства почти постоянно расширялись и включали все большее количество немусульман. Напротив, мусульманские территории практически не захватывались немусульманскими завоевателями и, за исключением редких тактических отступлений от византийской границы, обычно не слишком масштабных и недолгих, уступка мусульманской земли противнику была на протяжении столетий неведомой и оттого невообразимой. Только в XI веке Реконкиста в Европе, вторжения христианских народов Кавказа на Ближний Восток, нашествия крестоносцев и, позже, язычников-монголов создали совершенно новую ситуацию, но к тому времени основные нормы шариата были уже давным-давно установлены.

Первоначально рассматривавшие проблему правоведы явно исходили из посылки, что жить под властью немусульман мусульманину нежелательно (а по мнению некоторых авторитетов – даже воспрещено), и только суровая необходимость может вынудить его на такое решиться. До новейшего времени все обсуждение положения мусульман под властью немусульман сводилось к двум ситуациям: практическим нуждам мусульманина, находящегося с краткосрочным или продолжительным визитом в стране неверных и горькой доле мусульманской общины, завоеванной неверными. Никому из классических правоведов, по-видимому, не приходило в голову, что мусульмане по собственной воле во множестве отправятся жить под властью немусульманских правительств, предав себя и свои семьи действию немусульманских законов, и будут отдавать своих детей в немусульманские школы. Именно это, однако же, и произошло. В такой ситуации оказались ныне буквально в каждой стране Западной Европы многие миллионы мусульман из Северной Африки, с Ближнего Востока, из Южной и Юго-Восточной Азии и других мест. Особые проблемы ислама без власти, без законов, определяющих статус индивида, без отдельного обучения, особенно для девочек, ощущаются тем острее, что огромное большинство иммигрантов – выходцы из наиболее приверженных традициям общественных классов и географических областей своих родных стран, и потому многие из них искренне считают своим богоданным правом и в новом доме, как когда-то в старом, определять, что хорошо и что плохо.

В отношениях между Европой и исламом произошли и другие изменения. Отчасти это возврат к старым моделям взаимодействия, отчасти же совершенно новые феномены. Сегодня вновь, как в дни, предшествовавшие имперской экспансии Европы, Ближний Восток стал привлекательным рынком, на который европейские купцы и их правительства стремятся продвинуть свои товары. В военных и промышленных ресурсах, в производительности труда и, в меньшей степени, в применении новейших технологий перекос в пользу Европы только усиливается. Но финансовая, а в некотором смысле даже военная ситуация изменилась. Между 1939 и 1945 годами европейские государства, возможно, в последний раз вели на земле Ближнего Востока войну без оглядки на ближневосточные народы, теперь же ближневосточные государства, используя совсем другую военную технику и вооружение, но с тем же пренебрежением к местному населению ведут иногда войны на европейской земле. Что же касается финансовых рынков, то здесь мусульманские правительства и частные лица инвестируют и ссужают огромные суммы и владеют гигантскими активами в Европе.

Современную ситуацию иногда даже представляют как третье мусульманское вторжение в Европу, и притом более успешное, чем два предыдущих. Согласно этим воззрениям, капиталы и рабочая сила добились успеха там, где потерпели неудачу армии мавров и турок. Сейчас почти 2 миллиона мусульман из Турции и других стран проживают в Германии. Столько же (или больше) выходцев из Северной Африки во Франции, а уроженцев Индии, Пакистана и Бангладеш – в Соединенном Королевстве, не считая мусульманских общин в Бельгии, Голландии, Швейцарии, Австрии, Испании, Италии и скандинавских странах. Тем самым впервые со времени отступления мусульман за Гибралтар в 1492 году в Европе создается мощное и постоянное мусульманское присутствие. Мусульманская община, будучи связана тысячами языковых, культурных, родственных и религиозных уз со своей исторической родиной, неизбежно интегрируется в страну проживания. Присутствие нынешних переселенцев, а также их детей и внуков, будет иметь непредсказуемые, но явно масштабные

Глава 2 Правовые и исторические размышления о жизни мусульман под властью иноверцев

Одним из первых мусульман, посетивших в новое время Западную Европу, был некий Мирза Абу Талиб Хан, индеец персидско-тюркского происхождения, который в 1798–1803 годах путешествовал по Англии и Франции и оставил длинный и подробный отчет о своих путешествиях, приключениях и впечатлениях. Во время пребывания в Лондоне его несколько раз водили на заседания палат парламента. Увиденное не впечатлило Мирзу Абу Талиб Хана: он отметил, что ораторские ухищрения депутатов напомнили ему клекот стаи попугаев. Зато гость был весьма и весьма удивлен, обнаружив, что парламент – это законодательное собрание, призванное путем определения правонарушений и назначения соответствующих наказаний устанавливать нормы как гражданского, так и уголовного права. У англичан, в отличие от мусульман, объяснял он читателям, нет священного закона, явленного божественным откровением, который бы направлял их и регламентировал их поведение в такого рода делах, и потому они вынуждены прибегать к столь сомнительному способу как сочинение собственных законов «в соответствии с требованиями времени, их собственными склонностями и опытом их судей» [16].

В своем отклике Мирза Абу Талиб Хан высветил важнейшее различие между классическими исламскими и современными западными взглядами на природу закона и власти и, соответственно, на функции и сферу полномочий государства. Для мусульманина закон – важная, если не основная составляющая религии, которая без него непостижима. Закон во всех своих тонкостях является божественным, а не человеческим, явленным в виде откровения, а не введенным в действие, а потому не может быть отменен или объявлен утратившим силу, исправлен или дополнен. Закон, полученный одинаковым образом и подерживаемый одинаковыми санкциями, регулирует то, что мы называем сферой публичного и частного права, гражданские и уголовные дела, ритуал и даже питание. В теории его юрисдикция всеобъемлюща, поскольку божественное откровение предназначено всему человечеству, но на практике является личной и общинной, так как применима только к тем, кто принял его и подчинился его власти. Для этих последних власть закона абсолютна и распространяется на все стороны жизни и деятельности, поэтому теоретически в человеческом обществе нет места законодательной власти, ибо только Бог вправе устанавливать законы. Согласно часто цитируемому мусульманскому изречению, запрещать то, что разрешает Бог, – не меньшее прегрешение, чем разрешать то, что Бог запрещает [17]. Этот принцип имеет непосредственное отношение к некоторым современным ситуациям, когда нынешние социальные нормы входят в противоречие с исламской практикой.

Хотя в теории в исламском государстве нет места законодательной деятельности, на практике мусульманские правители и правоведы на протяжении почти 14 столетий, прошедших со дня смерти пророка, сталкивались со множеством проблем, на которые откровение не давало ясного ответа, и вынуждены были находить ответы сами. Ответы эти не считались законодательными актами. Если они шли снизу, их называли обычаями; если они исходили от правительства – предписаниями; если от правоведов – толкованиями. Религиозные мусульманские правоведы, как и любые юристы, могли добиться многих перемен, заново истолковывая даже самые священные тексты.

Самым священным – точнее, единственным, к которому можно с полным правом применить это определение, – текстом для мусульман является Коран. Эта книга – первоисточник священного закона, и в тех случаях, когда в ней содержится ясное и недвусмысленное утверждение, последнее воспринимается как непреложная заповедь, имеющая одинаковую силу в любое время и в любом месте. Чем яснее и прозрачнее утверждение, тем меньше простора для интерпретаций. Но если, как часто бывает, в утверждении есть недоговоренность или иносказание, его необходимо интерпретировать. Здесь – то и можно проявить творческую изобретательность.

Куда больше возможностей для толкования предоставляет второй важнейший источник исламского права – собрание передаваемых из поколения в поколение преданий, запечатлевших деяния и высказывания Пророка. Эти тексты известны под именем хадисов. Хотя хадисы в принципе столь же обязательны к исполнению, сколь и Коран [18], они отличаются от него в одном весьма важном отношении. В то время как Коран один и его канонический текст не

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
подвергается сомнению, хадисов несметное количество, они подчас противоречивы, некоторые сохранились в разных вариантах, и подлинность многих из них подвергается соответствующими авторитетами сомнению. Собрание, передача, изучение и удостоверение истинности этих традиций стали важной областью мусульманского богословия. Со временем ученые собрали значительный корпус хадисов, который большинство мусульман признает аутентичным, но даже их можно трактовать по-разному, причем часто интерпретации бывают весьма и весьма несходными. Чтобы упорядочить положение, были приняты некоторые принципы истолкования, включая аналогию и иные формы аргументации, и даже, в определенных пределах, использование независимых суждений. Доминирующим принципом, принятым большинством мусульман, является сунна – слово, означающее «образ действий» или «прецедент» и специализированное в значении «деяния Пророка и его соратников, а также других почитаемых деятелей раннего ислама, освященные традицией». Потребность в авторитетных специалистах, которые могли бы изучать огромный корпус преданий, проверять его подлинность и интерпретировать, вызвала к жизни принятие доктрины согласия (по-арабски иджма- «единогласие»), что можно приблизительно передать как общественное умонстроение в среде могущественных, ученых и благочестивых. Следовать прецеденту – сунна, и это хорошо. Отступление от прецедента есть беда, нововведение – ближайшее мусульманское соответствие христианскому понятию «ересь».

Принцип согласия позволил правоведам в той или иной части мусульманского мира по прошествии времени если не в теории, то на практике модифицировать законы, приспособлявая их к меняющимся обстоятельствам. В этом правоведам способствовал ими же установленный принцип даруры, то есть необходимости. Даже в Коране есть аяты, которые иногда прямо, иногда в завуалированной форме позволяют в случае необходимости делать то, что в других условиях было бы запрещено. Принцип необходимости в том виде, в каком он разработан юристами, применяется двояким образом. Применительно к отдельным лицам речь идет о тяжелом положении, в котором данное лицо может оказаться. Скажем, мусульманин вправе есть свинину или падаль, чтобы не умереть с голоду. Мореплаватель может выбросить за борт имущество другого мореплавателя, если их корабль перегружен и вот-вот пойдет ко дну. Во втором случае необходимость относится не к личным невзгодам, а скорее к условиям социально-экономического – и политического, добавляют некоторые – характера. Однако принцип даруры имеет границы. Для индивидуума они определены четко и недвусмысленно: так, ради спасения жизни мусульманин вправе есть свинину, но не вправе совершить убийство. Социальные границы более размыты, более спорны и, разумеется, более актуальны.

Среди тех, кто отверг суннитский взгляд на вещи, самой влиятельной является шиит Али, фракция или партия Али, крупнейшая раскольническая группировка в исламе. В классическом суннитском представлении мусульманской общиной руководит Бог; Бог определяет ее правителя, а история общины воплощает для человечества Божественное предназначение. Для шиитов все исламские властители после отречения в 41 году хиджры Хасана, сына основателя их течения Али, – узурпаторы, мусульманский мир погряз в грехе, а история пошла по ложному пути. На практике сунниты и шииты отличаются друг от друга меньше, чем можно было бы предположить на основании их доктрин. Шиитам пришлось пойти на ряд компромиссов и мирно жить под властью правителей, которых они теоретически считали тиранами и узурпаторами. Сунниты со своей стороны вынуждены были пойти на уступки в части определения того, что делает правителя легитимным и справедливым, и принять ряд узурпаторов и тиранов, право которых на власть состояло исключительно в обладании военной силой, достаточной для того, чтобы захватить и удержать оную власть. Принять их означало признать их легитимность в понятиях шариата, а это в свою очередь означало, что подчинение им становилось религиозным долгом, а неподчинение не только преступлением, но и грехом. Тирания, согласно расхожему мнению, лучше анархии. Этот тезис красноречиво сформулировал богослов и философ XI века Газали:

«Что лучше: провозгласить, что кадии отзываются, что все разрешения не имеют законной силы, что нельзя законным образом заключать браки, что все государственные акты повсеместно объявляются ничтожными, и тем допустить, чтобы все население жило во грехе, – или же признать, что имамат существует на деле и потому, принимая во внимание существующие обстоятельства и веления времени, сделки и управленческие акты действительны?» [19]

Другие ученые мужи пошли еще дальше, утверждая, что любого правителя,

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
сумевшего захватить власть и поддерживать порядок, следует признать и подчиняться ему, даже если он жесток или варвар, «ради блага мусульман и сохранения их единства (то есть их социальной интеграции)». От варвара и тирана до неверного – всего один шаг, но сделать его не так-то просто. Впрочем, желающие находились: с XI века арабские и персидские авторы цитируют максимум о том, что справедливый неверный правитель лучше несправедливого мусульманского, или, иными словами, что правление возможно при неверии, но невозможно при несправедливости[20], иногда нелепым образом приписывая соответствующую мысль Пророку. Чаще правоведы, для которых источник права – священный закон ислама, считают, что худший из мусульман предпочтительнее лучшего из неверных.

Со временем в среде мусульман возникли различные юридические школы, называемые мазхабами. Понятно существование отдельной школы у шиитов, но и у суннитов в средние века возникло несколько различных течений, четыре из которых существуют до сегодняшнего дня. Это маликитский мазхаб, который преобладает почти во всей мусульманской Африке за пределами Египта; шафиитский мазхаб, распространенный в основном в восточных арабских странах и среди мусульман Южной и Юго-Восточной Азии[21]; ханафитский мазхаб, пользующийся наибольшим влиянием в Турции, Средней Азии и на Индостанском субконтиненте; наконец, ханбалийский мазхаб, господствующий в Саудовской Аравии. Расходясь по многим второстепенным и по некоторым важным пунктам, они признают друг друга мусульманами и полагают, что различие их взглядов не выходит за рамки допустимого. Существует даже изречение, приведенное впервые Абу Ханифой, основателем ханафитского мазхаба, и возведенное к Пророку, которое гласит, что «различие мнений внутри моей общины есть знак Божественной милости»[22].

В большинстве законодательных систем все деяния разделены на две категории – дозволенные и воспрещенные, или, в том, что касается религии, – заповеданные и наказанные. Исламское право, регулирующее и религиозные, и мирские дела, подразделяет деяния на пять категорий, которые можно обозначить следующим образом: 1) обязательные, заповеданные; 2) рекомендуемые; 3) дозволенные; 4) не поощряемые; 5) воспрещенные, наказанные. Первая категория подразделяется на индивидуальные и коллективные заповеди. Так, например, долг сражаться в джихаде – священной войне за ислам, есть коллективный долг общества в целом при наступлении, но при обороне он становится индивидуальным долгом каждого годного к строевой мужины-мусульманина.

Обычно именно под знаком джихада мусульманские правоведы и рассматривают различные юридические коллизии, возникающие в результате взаимоотношений мусульманских и немусульманских властей, обществ и индивидуумов. Причина такой классификации ясна: мусульмане, как и христиане, верят, что данное им откровение предназначено всему человечеству, и их священный долг нести его тем, кому оно неведомо, и тем, кто его еще не воспринял. Эта обязанность на языке священного закона именуется джихадом, что обычно переводится как «война», но буквально означает «приложение усилий», «стремление». В последнее время джихад иногда трактуется в духовном смысле, но в классической литературе существовала только военная трактовка, и правоведы во всех подробностях рассматривали такие вопросы, как объявление, ведение и окончание военных действий, обращение с пленными и мирным населением, а также определение понятия «военные трофеи» и их дележ.

Исламское учение и, за некоторыми исключениями, исламская практика отвергают насильственное обращение в мусульманство, но в первые века хиджры власть исламского государства распространилась на обширные пространства с многочисленным населением, и литература того времени явственно отражает веру в то, что во вполне обозримом будущем весь мир или примет ислам, или перейдет под мусульманское управление. До наступления этого времени мир делится на две части: Дар уль-Ислам, Дом ислама, где господствует исламская власть и законы ислама; и Дар уль-Харб, Дом войны, где до поры до времени остаются у власти неверные правители. Обитателей Дар уль-Харб именовали харби.

Быстрые и обширные завоевания первых мусульман сделали огромное количество немусульман подданными исламской империи, в которой они некоторое время составляли большинство населения. Даже после того, как немусульмане в результате обращения в ислам и ассимиляции лишились статуса большинства, они продолжали составлять среди мусульман значительные меньшинства. Когда же схлынула первая война завоеваний и между Домом ислама и Домом войны

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
установилась более или менее постоянная граница, другие немусульмане из Дома войны стали прибывать на более или менее длительный срок в исламские земли, иногда как ученые или дипломаты, но обычно с торговыми целями.

Мусульманское право весьма подробно рассматривало первую группу, подданных-немусульман, и уделяло определенное внимание второй.

Немусульмане, которым было разрешено постоянно проживать под властью мусульман, назывались зиммиями, то есть членами общины, которой мусульманские власти даровали договор (по-арабски зимма). По условиям немусульманские подданные обязывались признать главенство ислама и верховную власть мусульман, выплачивать в знак подчинения подушный налог и терпеть некоторое поражение в правах, в частности запрет носить оружие. Взамен им разрешалось исповедовать свою религию, содержать и в случае необходимости ремонтировать свои культовые здания (запрет на строительство новых церквей и синагог соблюдался редко). В общем зиммии пользовались широкой автономией под водительством своих религиозных лидеров, юрисдикции которых и подчинялись. Если не считать мер, направленных на охрану государственной безопасности, порядка и благочиния и поддержание главенства ислама, они жили по собственным, а не по мусульманским законам. Большинство их гражданских дел, включая брак, развод, наследование и т. п., а также споры между членами одной религиозной общины, слушались в их собственных судах и решались их судьями в соответствии с их законами. За образование также несло ответственность руководство общины, контролировавшее школы, учителей и учебные программы.

Заезжий или временно проживающий иноземец именовался мустамип, обладатель амаиа, или охранной грамоты. Охранная грамота могла быть личной или дарованной правителю, подданным которого являлся данный иноземец. Мустамип освобождался от подушного налога и многих других ограничений в правах, которым подвергались зиммии, но пользовался тем же правом жить по своим законам и подчиняться собственному начальству, которое в данном случае олицетворял обычно консул его города или страны. Аман, как правило, выдавался на ограниченный срок и мог быть продлен. Мустамип, просрочивший амаи, становился зиммием. Общины иноземцев под руководством своих консулов функционировали как автономные государства в государстве. Впоследствии, когда изменение в соотношении военной и экономической мощи преобразило отношения между Западом и исламским миром, некогда добровольное послабление, даваемое мусульманскими правительствами в соответствии с логикой их законов, превратилось в неуклонно навязываемую и люто ненавидимую привилегию экстерриториальности, вытребованную для себя всемогущими западными державами.

В первые века хиджры, когда формировались мазхабы и писались основные юридические трактаты, временное или постоянное пребывание немусульман под властью мусульман было явлением обычным и практически повсеместным и потому требовало тщательного рассмотрения и упорядочения. Проблема же пребывания мусульман под немусульманским правлением поднималась чрезвычайно редко, да и то ее касались мимоходом. В век, когда границы ислама постоянно расширялись, а уступки территории были сугубо тактическими и временными, вряд ли кто-то стал бы уделять пристальное внимание чисто гипотетическому вопросу.

Если этот вопрос вообще обсуждался, то опять-таки в разделе джихада и с использованием уже упомянутых категорий, к которым только и могут принадлежать немусульмане в мусульманской стране, а именно «постоянные жители» и «заезжие иноземцы». В самых ранних юридических произведениях рассматривается только одна возможность постоянного проживания мусульманина в немусульманской стране: неверный в стране неверных, узрев свет истины, принимает ислам, что явно случалось нечасто. Единственный возникающий в подобном случае вопрос состоит в том, вправе ли он оставаться на прежнем месте или должен покинуть свой дом и перебраться в мусульманскую страну. Шиитские правоведы, более привычные к идее выживания во враждебном окружении под враждебной властью, разрешают мусульманину остаться и даже рассматривают его как форпост и путеводную звезду ислама. Большинство суннитов, свыкшихся с мыслью о связи религии и власти, настаивает, что он должен перебраться в мусульманскую страну, где сможет жить в соответствии со священным законом ислама. Тем самым он последует священному примеру Пророка и его соратников, покинувших свои дома в языческой Мекке и предпринявших переселение (хиджру) в Медину, где они основали первое мусульманское государство и первую мусульманскую общину. Некоторые

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
правоведы утверждают даже, что если он останется на месте, а его страна затем будет завоевана мусульманами, то его немусульманская родня и имущество, подобно родне и имуществу его неверных соседей и соотечественников, могут оказаться военной добычей завоевателей[23].

Два случая обращения иноверцев в ислам, упоминаемых в биографиях Пророка, указывают на то, что отъезд новообращенного был делом не только богоугодным, но и целесообразным. Так, византийский наместник Маана в южной Иордании, обратившийся в ислам и написавший об этом Пророку, был казнен византийскими властями за то, что отказался отречься от новой веры. Другой рассказ повествует о священнике при византийском дворе, который отозвался на призыв Пророка и публично произнес мусульманскую формулу исповедания веры, за что был насмерть забит толпой[24].

Вопрос о мусульманине, отправляющемся, по доброй воле или невольно, на краткий или на продолжительный срок в земли неверных, имел большее практическое значение и потому требовал больше внимания. У пленников, захваченных во время войны или на море, выбора не было, и правоведы часто дают указания, как должен вести себя мусульманин, попавший в такую беду, пока его не выкупят, не обменяют или ему не удастся сбежать. Что до добровольных путешественников, прежде всего следовало решить, допустимы ли вообще подобные поездки с точки зрения закона, и если допустимы, то при каких обстоятельствах и при соблюдении каких условий. Малик, основатель маликитского мазхаба, разрешал мусульманам отправляться в земли неверных только с одной целью – выкупать пленных. Знаменательно, что почти все донесения марокканских послов при различных европейских дворах были озаглавлены «Донесение миссии по выкупу пленных» – без сомнения, чтобы не создавать юридических проблем ни себе, ни своему государю.

Среди маликитских правоведов велась оживленная дискуссия о том, позволительно ли отправляться в земли неверных для ведения торговли и, в частности, для закупки продовольствия, если в мусульманских странах неурожай. Юридические ответы на этот вопрос составляют три основные группы. Согласно первой, торговать с неверными запрещено при любых обстоятельствах, ибо барыши те потратят на ведение войны против ислама. Если в результате возникнет голод – что ж, придется потерпеть. Вторая группа, ссылаясь на принцип необходимости, даруры, разрешала торговлю с неверными и поездки к ним только для обеспечения поставок продовольствия при его нехватке. Третья группа склонялась к тому, чтобы распространить идею терпимости на путешествия и временное пребывание за границей, разрешить мусульманам принимать амап от немусульманского правительства и проживать в немусульманской стране на положении мустамиюв. Предполагалось, что они будут при этом пользоваться теми же привилегиями и возлагать на себя те же обязательства, что и неверные мусшамини в мусульманской стране. Принятие мусульманином немусульманского амапа должно быть обставлено со стороны мусульманина рядом условий, самым важным из которых является возможность «выставлять на всеобщее обозрение символы ислама». Эту часто употребляемую по поводу мусульман *in partibus*[25] фразу стоит рассмотреть подробнее.

Присутствие мусульман, группами или в одиночку, в Доме войны поднимало вопрос о юрисдикции, на который различные школы давали разные ответы. Подлежат ли такие мусульмане мусульманскому праву? Рассуждая в более практическом ключе, вправе ли мусульманские судьи разбираться с лицами, живущими под властью неверных, и с совершаемыми там действиями? Шииты отвечают «да», ханафиты обычно говорят «нет», а прочие занимают ту или иную промежуточную позицию[26].

При обсуждении такого рода проблем мусульмане рассуждали почти исключительно о христианском мире, воспринимавшемся как Дом войны *par excellence*. Куда меньше волновали правоведов колонии мусульманских купцов, с давних пор обосновавшиеся в Индии, Китае и других уголках Азии и Африки, бывших, так сказать, ничейной землей и не представлявших ни религиозной, ни политической угрозы исламу. Напротив, считались, что их жители могут со временем принять истинную веру и тем расширить границы исламского мира. Исторически эти ожидания оправдались. Только в христианском мире мусульмане столкнулись с противоборствующей религиозно-политической силой, во многих отношениях схожей с их собственной, оспаривавшей их претензии на абсолютную истину и абсолютную власть.

Первое документально засвидетельствованное соглашение между мусульманским и христианским государствами было заключено арабами с христианской Нубией,

царством на территории современного Судана. Современная наука ставит под сомнение как содержание, так и датировку соглашения в том виде, в каком его описывают хроники, но с точки зрения юристов традиционное повествование важнее воссоздаваемой реальности. Традиция же гласит, что в 31 году хиджры, что соответствует 652 году н. э., с нубийским царем был заключен договор, предусматривавший, в числе прочего, что царь будет «оказывать покровительство мусульманам... которые там пребывают или путешествуют до самого отъезда... содержать в порядке мечеть, которую мусульмане построили в центре города и не препятствовать никому там молиться... и следить, чтобы она была подметена и освещена и с нею обходились с уважением» [27]. Нубийский договор послужил отправной точкой некоторых позднейших юридических теорий – и соглашений, – по которым определенные территории считались промежуточными между Домом ислама и Домом войны и именовались либо Дар ас-Сулх, Дом перемирия, либо Дар ал-Ахд, Дом договора или соглашения. Подобные соглашения существовали и в Средние века, и в османское время, и соответствующие страны, даровавшие мусульманам воистину экстерриториальные привилегии с возможностью путешествовать и даже проживать в чуждых пределах, были обычно данниками или вассалами исламского государства. По отношению к тем христианским государствам, которые оставались полностью независимыми и оттого считались враждебными, такие договоренности были исключены.

В X веке христиане оправились и перешли в контрнаступление, приведшее со временем к тому, что мусульмане были вынуждены – иногда на время, иногда окончательно – отступить от многих ранее завоеванных христианских земель, которыми они управляли. В том же X веке византийцы сумели на время вернуть под свой контроль значительную часть Северной Сирии. В XI веке норманнское завоевание вернуло в лоно христианского мира Сицилию, а вскоре после этого крестоносцы основали в Леванте, между Тавром и Синаем, на землях, где с VII века господствовал ислам, четыре христианских королевства. Наконец, самым важным было то, что начиная с XI века в долгой борьбе за отвоевание Пиренейского полуострова наступил перелом и после нескольких столетий побед реконкиста закончилась падением в 1492 году Гранады – последнего мусульманского государства в Западной Европе.

Еще более тяжелые удары мусульманам пришлось испытать на востоке, где монгольские завоевания XIII века поставили Среднюю Азию, Иран и Ирак под власть язычников. Та же угроза на некоторое время нависла над Сирией и даже над Египтом. Мусульманские историки не преминули заметить, что в рядах завоевателей встречались христиане, пользовавшиеся определенной благосклонностью монголов. В частности, сохранились описания того, как монгольские войска в 1260 году вступали в Дамаск. Командовал ими христианин, несторианин с Востока, а по обе стороны от него гарцевали двое других христианских военачальников – армянин и крестоносец.

В Новое время, с упадком мусульманской мощи и подъемом Европы, все усложнилось тысячекратно, ибо провинция за провинцией, страну за страной завоевывали и аннексировали европейские империи – сначала Австрия и Россия, потом западноевропейские морские державы. Наступление христианского мира, после которого множество мусульман оказалось христианскими подданными, поставило перед ними новую мучительную проблему.

В юридических трудах она обычно формулируется следующим образом: «Если страну завоевали христиане, могут ли мусульмане остаться или должны переселиться в какую-нибудь мусульманскую землю?»

Употребляющийся при этом термин «переселение», по-арабски хиджра, красноречиво свидетельствует, под каким углом зрения рассматривает этот вопрос исламская юриспруденция. Согласно мусульманскому учению, Пророк был образцом, которому мусульмане должны следовать почти во всех отношениях. Пророк лично подал пример переселения, оставив языческую Мекку и повелев соратникам заранее отправиться или сопровождать его в Медину, где они смогут вести жизнь мусульман. Вменение в обязанность мусульманину перебираться туда, где можно свободно исповедовать свою религию, основывается на цитате из Корана (4:97–100), поддержанной многими хадисами. В характерном и часто приводимом изречении Пророк обличает и отвергает любого мусульманина, предпочитающего жить среди приверженцев многобожия.

В первые столетия ислама вопрос хиджры был сугубо теоретическим и некоторые правоведы, особенно ханафитской школы, утверждали, что обязанность хиджры утратила силу после мусульманского завоевания Мекки, ссылаясь в связи с

этим на хадис «Нет хиджры после завоевания [Мекки]». Волна христианской реконкисты вновь сделала проблему переселения важной и насущной, и маликитские правоведы на западе исламского мира, столкнувшись с подчинением христианам обширных мусульманских территорий в Сицилии, Испании и Португалии, дали на вопрос о переселении другой ответ. Они провозгласили, что обязанность хиджры не только не утратила силу, но будет действовать до Судного дня, спорить же можно только о том, при каких обстоятельствах она вступает в действие и когда и для кого может быть сделано послабление.

Некоторые, опираясь на Коран и хадисы, находят возможным освобождение от хиджры по причинам физической или финансовой неспособности ее предпринять; кое-кто ссылается на принцип даруры, необходимости как личной, так и общественной, и допускает значительную оттяжку неизбежного отъезда; наконец, некоторые авторитеты разрешают мусульманам остаться в надежде «направить народ неверия на путь истины и спасти его от заблуждения». Все, однако, единодушно утверждают, что мусульманам нехорошо оставаться под властью немусульман. Расхождение состоит исключительно в том, считать ли пребывание в стране, где правят неверные, непоощряемым или запрещенным, иными словами, обязывает ли закон мусульман в подобных случаях эмигрировать или просто рекомендует им так поступить. Ключевым является ответ на вопрос, разрешается ли мусульманам исповедовать свою религию, точнее, «выставлять на всеобщее обозрение символы ислама». Если нет – они, по общему мнению, должны эмигрировать. Если да, то умеренные правоведы склонны считать постоянное пребывание под властью неверных непоощряемым, а наиболее строгие настаивают, что и в этом случае религия обязывает мусульман выселиться. Марокканский правовед Ахмад ал-Ваншариси, писавший на последних этапах испанской реконкисты, настаивал, что даже если христианские завоеватели справедливы и терпимы, мусульманам следует эмигрировать – более того, в этом случае необходимость переселения еще более настоятельна, поскольку при такой власти соответственно возрастает и опасность вероотступничества[28].

В данном случае вопрос рассматривался сугубо гипотетически, поскольку христианские завоеватели не были ни справедливыми, ни веротерпимыми, а мусульманам пришлось убраться невзирая на их предпочтения. Другим мусульманам, завоеванным европейскими державами, повезло больше: они могли сами выбирать, оставаться им или уезжать. В новое и новейшее время термин мухаджир, «тот, кто совершил хиджру», применялся к мусульманам, перебравшимся из потерянных Османской империей провинций в Турцию и из светской Индии в Пакистан.

Сделанный ими выбор и его правовая ратификация зависели в основном от того, насколько свободно они могли исповедовать свою религию и как они на деле понимали эту свободу. Для современного западного человека религиозная свобода определяется словами «свобода вероисповедания» и означает именно это. Но следование на практике исламским нормам есть нечто большее, чем просто исповедание веры, как бы оно ни было важно. Это образ жизни, детально регламентированный священными текстами и основанными на них учеными трактатами. Но и этим делом не ограничивается. Первейший долг мусульманина, не единожды, но многожды предписанный Кораном, – «насаждать добро и запрещать зло». Недостаточно в порядке личного выбора делать добро и воздерживаться от зла – мусульманам вменено в обязанность насаждать и запрещать, то есть осуществлять власть. Тот же принцип применим и к священному закону, которому следует не только подчиняться, но и заставлять подчиняться. Таким образом, по мнению многих правоведов, мусульманин не только должен воздерживаться от пьянства и разгула, но и обязан уничтожать крепкие напитки и прочие принадлежности разгула. По этой причине ислам должен доминировать в любых отношениях с неверием. Именно поэтому мечети должны быть только выше и никак не ниже немусульманских культовых зданий, и именно поэтому – здесь все правоведы единодушны – мусульманин вправе жениться на немусульманке, но немусульманин не может, под страхом смерти, жениться на мусульманке. В браке, уверены правоведы, доминирующей стороной всегда бывает мужчина.

Та же асимметрия проявляется и в законе о прозелитизме. Долг мусульманина, где бы он ни был, – нести веру неверным. В исламе, в отличие от христианства, нет профессиональных миссионеров, но их задача возложена на всех мусульман без различия. Зиммию, однако же, строжайше воспрещено пытаться обратить мусульманина в свою веру, если же ему это по несчастью удастся, наказанием за отступничество служит смерть. С мусульманской точки зрения такое несоответствие логично и справедливо. Распространять истинную веру – божественная заповедь, а отречься от нее или убеждать отречься

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
другого есть одновременно смертный грех и преступление, караемое смертной казнью.

Некоторые доводят эту аргументацию до логического завершения, полагая, что истинно мусульманская жизнь возможна только при мусульманском правлении. Другие отказываются от столь крайних воззрений и допускают, что возможно вести жизнь мусульманина и при правлении иноверцев в том случае, если это правление отвечает некоторым специфическим требованиям. Ханафитская школа, и в данном случае, как и в большинстве прочих, склонная к умеренности, довольствовалась элементарной терпимостью и предписывала переселяться только если мусульман насильно заставляли обращаться в иную веру или запрещали им выполнять религиозные обязанности, но и тут эмиграция была обязательна лишь для тех, у кого имелись необходимые средства. Маликитский мазхаб, как и прочие восточные школы, был строже и считал эмиграцию по меньшей мере рекомендуемой, а в большинстве случаев обязательной.

В конечном счете решение вопроса зависит от того, возможно ли на завоеванной иноверцами родине применение мусульманского священного права. Если дела мусульман ведутся в соответствии с шариатом и судят их мусульманские кадии в шариатских судах, то, согласно некоторым правоведам, мусульмане вольны остаться, а деятельность кадиев, пусть и утвержденных неверными, правомерна. Многие не одобряют пребывание мусульман под властью иноверцев, но не считают его недопустимым. Наконец, непримиримые полагают, что даже при самых благоприятных обстоятельствах мусульмане не вправе оставаться в подчинении у неверных и обязаны эмигрировать[29].

Тем не менее, несмотря на столь суровое осуждение, многие оставались в родных местах, и на протяжении столетий испанской реконквисты бывали времена, когда под властью новообразованных христианских государств жило множество мусульман, плативших дань в обмен на терпимость. Таких презириали и эмигранты, и непокоренные, считавшие их зиммиями христиан, и называли их по-арабски ахл ад-даджп, или му-даджджан, как именуют ручных одомашненных животных в противоположность диким и свободным. Слово это перешло в испанский в форме *mudejar* (мудехар)[30]. Постоянное ухудшение условий жизни мусульманских подданных христианских государств усилило позиции сторонников жесткой линии, и целый ряд фетв андалусских и североафриканских правоведов вновь и вновь утверждал, что долг мусульман Испании – покинуть родные места и искать прибежища под властью ислама. Не кто иной, как Ибн Рушд, кадий и имам знаменитой кордовской мечети и дед философа, известного в Европе под именем Аверроэса, постановил, что долг хиджры вечен и мусульманин не должен оставаться там, где он подпадает под юрисдикцию многобожников, но обязан отправиться в землю мусульман, где будет подчиняться исламскому праву. Как сподвижникам Пророка было разрешено вернуться в Мекку после ее завоевания, так и мухаджирам будет позволено вернуться на родину после ее возвращения в лоно ислама[31].

Дилемма мусульманского населения Пиренейского полуострова и Сицилии был решена его добровольным или принудительным переселением. Столетия спустя у мусульманского населения оставленных турками и татарами европейских земель все же был выбор. Многие ушли добровольно, другие остались на довольно проблематичных правах меньшинств в России и вновь обретших независимость христианских государствах. Острее проявилась та же дилемма с установлением власти европейских империй в странах с преимущественно мусульманским населением: Франции – в Северной Африке, России в – Причерноморье, Прикаспии и Средней Азии, Британии и Нидерландов в – Южной и Юго-Восточной Азии. Вначале некоторые мусульманские лидеры и знатоки права применили правило эмиграции даже к этим территориям, и мусульмане в значительных количествах перебрались из Северной Африки в Турцию, из России в Турцию и Иран, из Индии в Афганистан. Однако огромное большинство по необходимости осталось на месте, и им, вместе с их предводителями и наставниками, пришлось приспособляться к новой реальности[32]. За исключением насаждавшихся государством секуляризма и атеизма советского периода, имперские режимы, исходя из собственных интересов, в общем проявляли терпимость в религиозных вопросах и позволяли мусульманам не только свободно исповедовать свою религию в ограниченном западном смысле слова, но и следовать своим законам, поддерживаемым собственными судьями и судами, в рамках широкого круга общественных, личных и до определенной степени даже экономических дел. Мусульманские знатоки права откликнулись на это, и некоторые из них были готовы вынести решение о том, что страна, где живут мусульмане и действует мусульманский закон, может считаться частью Дома ислама, даже если верховная власть там в руках неверных. Прочие, не будучи

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
готовы к столь радикальным суждениям, пошли на ряд компромиссов,
оправдывавшихся по большей части необходимостью – дарурой.

В конечном итоге оставаться мусульманам или эмигрировать решает священный закон, по которому они должны жить. Главной заботой классических знатоков права было поддерживать этот закон; главная цель современных фундаменталистов – восстановить его там, где он находится в небрежении или отменен. Некоторые правоведы, включая большинство представителей маликитской школы, полагают, что ни один край, завоеванный неверными, не может считаться местом, где действуют исламские законы, и мусульмане так или иначе должны его покинуть, как только у них появятся средства и возможность. По мнению других, сам факт завоевания неверными еще не делает ту или иную землю частью Дома войны. Если священный закон действует и исполнение его, даже под властью неверных, обеспечивается, страна может с юридической точки зрения считаться частью Дома ислама. Правоведов в первую очередь заботит законность судопроизводства и соответствующих документов и легитимность утверждающих их кадиев. Особое значение они придают законам о заключении и расторжении брака, а также о наследовании и прочих имущественных вопросах. В отсутствии первых мусульмане могут обнаружить, что живут во грехе; в отсутствии вторых у них не будет уверенности, что они наслаждаются земными благами на законном основании.

Колониальные империи предоставляли жившим под их властью мусульманам этот вид общинной юридической автономии, а еще раньше мусульманские правители, от первых арабских халифов до последних османских султанов, позволяли христианским общинам жить по своим законам в том, что касалось гражданского права, и обеспечивать собственное школьное обучение и высшее образование. Многим мусульманам казалось вполне естественным ждать такой же любезности от правительства их новой заграничной родины. На деле же они получали гораздо больше личной свободы, но гораздо меньше общинной автономии, чем христианские подданные мусульманских государств.

Возникшая в результате дилемма резюмирована в жалобе, без сомнения, апокрифической, недавнего мусульманского иммигранта в Европу: «Мы позволяли христианам под властью мусульман придерживаться единобрачия и даже вменять его в обязанность, так почему бы им не разрешить нам многоженство под властью христиан?» Осложнения возникают не только, как в этом и других подобных случаях, из-за противоречащих друг другу общественных нравов, но особенно из-за специфического понимания самоотождествления и юрисдикции, никоим образом не соответствующего принятой в большей части современного мира, включая некоторые мусульманские государства, практике. В Турции давно отмененный шариат долгое время неофициально практиковался в отдаленных сельских местностях. В результате множество детей, рожденных в полигамных «браках», были законными с точки зрения шариата, но незаконными с точки зрения государственного права. В отношении живущих под юрисдикцией неисламских законов мусульман правоведы больше всего опасаются обратного, ибо под угрозой оказывается сама структура мусульманской семьи, а значит и мусульманского общества.

Сегодня пришел конец всем колониальным империям, правившим когда-то значительной частью исламского мира. Последняя из них – бывший Советский Союз – находится в процессе распада. Большинство из 60 или 50 миллионов бывших советских мусульман живут в шести независимых республиках, где, по крайней мере до поры до времени, общественная и юридическая системы весьма далеки от мусульманского священного закона, некоторые живут на положении меньшинств в России и других неисламских государствах. Даже после распада империй далеко не всеми мусульманами управляют мусульмане. Две неисламские страны, Китай и Эфиопия, веками правили мусульманскими народностями. В некоторых из новых государств, образовавшихся на развалинах империй, особенно в Индии, Шри-Ланке, Израиле и ряде стран Африки южнее Сахары, существует значительное мусульманское население. Большинство, если не все эти мусульмане не прочь сохранить завещанную империями систему разделения полномочий и судебной автономии (по крайней мере в отношении гражданского права). В этом их позиция существенно отличается от взглядов мусульман, оставшихся в экс-османской Юго-Восточной Европе.

К перечисленным категориям можно добавить еще одну, совершенно новую, – мусульманские меньшинства, образовавшиеся благодаря добровольному переселению из мусульманского мира в по преимуществу христианские страны, никогда не бывшие частью Дома ислама. Для такого поведения нет прецедентов в исламской истории, и в исламской юридической литературе оно никогда не

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
обсуждалось. И древние, и современные знатоки права рассматривали разные случаи пребывания мусульман под властью немусульман: новообращенный, отдалившийся от прежних собратьев по вере, пленный, посланник или купец, несчастный обитатель мусульманской страны, завоеванной неверными. Неудивительно, что им и в голову не приходило, чтобы мусульманин по доброй воле покинул мусульманские земли и сам поставил себя в столь затруднительное положение. В западных странах всегда находились отдельные мусульмане и даже небольшие их группы – студенты, политические эмигранты, торговцы, – но вплоть до недавнего времени численность их была ничтожно малой и даже отдаленно не могла сравниться с нескончаемым многовековым потоком христианских путешественников, отправлявшихся в земли ислама. Массовая миграция – хиджра наоборот – простого люда, отправляющегося на поиски новой жизни среди неверных, – совершенно новый феномен, ставящий важнейшие новые проблемы, обсуждение которых только началось. Самый расхожий аргумент в пользу таких миграций – дарура, необходимость, интерпретируемая в экономических категориях. Некоторые пытаются добавить сюда пророческий прецедент, ссылаясь на пример Мухаммеда, который перед хиджрой дал разрешение части своих последователей, мекканских мусульман, искать убежища в христианской Эфиопии. На это им отвечают, что те покидали языческий, а не мусульманский город, а мусульманских государств в то время не существовало, так что бегство в Эфиопию не создает прецедента для добровольного переселения из мусульманской страны в христианскую.

Можно задаться вопросом, насколько в массе своей не блещущие образованием новые мусульманские иммигранты в христианские и постхристианские страны знакомы со всеми юридическими тонкостями своего положения и с правовыми и богословскими текстами, на которых обсуждение такого рода тонкостей основывается, но большого значения это не имеет. Тексты отражают заботы, верования и устремления общества, в котором они создаются. Для посторонних они являют собой самый доступный, самый надежный и зачастую единственный источник информации. Для своих эти тексты, как и основанные на них более простые трактаты и поучения, – лишь один из каналов, по которым им передается живая традиция общества. Помимо текстов существуют еще дом, школа, мечеть, базарная площадь и общение со сверстниками. И один из уроков, который можно извлечь из текстов, состоит в том, что традиция прошлого способна лицом к лицу встречать новые проблемы и отвечать на них самым неожиданным образом.

В прошлом году, когда я был в Париже, меня пригласили участвовать в телевизионной программе, где обсуждали книги. На следующий день в магазине, куда я отправился за покупками, меня узнал какой-то молодой человек, сказавший, что видел, как я по телевизору говорил об исламе. Следующая его фраза до сих пор остается для меня загадкой. «Мой отец, – сказал он, – был мусульманином, но я парижанин». Что, интересно, он имел в виду? Что ислам – это местность, или что Париж – это религия? Ни то, ни другое высказывание явно не является истинным, но в то же время их нельзя считать и полностью ложными. Их взаимодействующие скрытые смыслы отражают дилемму меньшинства, большинство членов которого составляют выходцы из наименее современных слоев страны происхождения, оказавшиеся в ситуации, когда они отличаются от большинства, среди которого живут, не только тем, что исповедуют другую религию, но и тем, что придерживаются в корне отличных взглядов на то, что означает, требует и определяет религия.

Часть II Исследование и восприятие друг друга

Глава 3 Переводы с арабского

До Возрождения и Реформации, то есть до эпохи, когда Запад захлестнула волна переводов священных книг и классических авторов, арабский был, пожалуй, самым переводимым языком в мире как по числу переведенных книг, так и по числу языков, на которые эти книги переводились. Соответственно арабский был и тем языком, в связи с которым наиболее тщательно и систематически рассматривались проблемы перевода. Отметим, кстати, что первой печатной книгой в Англии были изданные в 1477 году «Изречения и афоризмы философов» (*Dictes and Sayings of the Philosophers*) – английская версия арабского оригинала, *Кишаб мухтар ал-хикам ва махасин ал-килам*, написанного неким Мубаширом ибн Фатиком где-то между серединой XI и началом XII века. Первое критическое издание арабского текста появилось в 1958 году.

Арабский с VII века н. э. был языком священного писания – Корана, священной книги мусульман, а также основных работ по мусульманскому богословию и праву. То был классический язык, средство выражения корпуса литературных, философских и естественно-научных трудов, которые считали авторитетными и образцовыми не только сами арабы, но и другие мусульманские народы, и в то же время практический язык, широко использовавшийся в управлении, общественной жизни и торговле. Тем самым арабский в средневековом исламском мире играл ту же роль, что латынь, греческий и древнееврейский, а также живые литературные языки вплоть до начала новой истории на Западе. Он обладал богатейшей литературой, созданной на огромной территории самыми разными народами в самых разнообразных контекстах. Отсюда идут некоторые нетривиальные сложности как самого языка, так и перевода с него.

Появившиеся в средние века переводы с арабского (подбор текстов определялся скорее их содержанием, чем литературно-художественными достоинствами) можно подразделить на две основные группы. К первой относятся переводы с арабского на другие исламские языки – сначала на персидский, затем на турецкий, а позже и на более отдаленные наречия. Эта группа состоит в основном из книг по религии, а также отчасти по истории и праву[33].

Вторую группу составляют переводы с арабского на немусульманские языки – сначала на еврейский, затем, прямо или опосредованно, на латынь, а позже и на другие европейские языки[34]. То были поначалу в основном труды по философии, богословию, естественным наукам и медицине – одним словом, по полезным наукам, поскольку в то время таковыми считались и философия с богословием. Ранний латинский перевод Корана был сделан исключительно ради того, чтобы миссионеры могли опровергнуть коранические идеи[35].

Переводов литературных произведений было на удивление мало. Странно, что несмотря на богатство и высокий престиж арабской литературы на другие мусульманские языки было переведено совсем немного арабских поэтических или художественных произведений, а на немусульманские языки и того меньше. Так, в персидском и турецком мы не находим соответствия латинским переводам греческих пьес или переводам классических трудов, как латинских, так и греческих, на живые европейские языки. Единственное исключение представляет собой специфически арабское искусство макама (возможно, из-за своей чрезвычайной сложности, бросавшей вызов самолюбию переводчиков). Многие макама были не столько переведены, сколько переложены на персидский, еврейский и другие языки[36].

Задача средневекового переводчика по сравнению с его современным коллегой была сравнительно простой. Мусульмане, переводившие с арабского на персидский и турецкий, могли в большой степени использовать одну и ту же лексику. Можно было просто взять из арабского текста арабское слово и перенести его в персидский или турецкий текст, вставив в персидскую или турецкую грамматическую конструкцию. При этом оно зачастую не подвергалось ни малейшему изменению. Переводчикам гуманитарных и естественно-научных текстов с арабского на другие мусульманские языки было так же просто работать в едином пространстве дискурса, выраженного общим лексическим материалом, как и современным переводчикам подобных работ с одного европейского языка на другой. Мы можем перевести английское «revolution» французским *révolution*, немецким *Revolution*, итальянским *rivoluzione*, испанским *revolución* или русским революция пусть и не передав какие-то оттенки, но не утратив взаимопонимания. Те же возможности при тех же ограничениях существовали между арабским, персидским и турецким.

Переводчикам с арабского на еврейский было сложнее, но не слишком. Они не могли просто заимствовать арабские слова и вставлять их в еврейский текст, зато могли создавать кальки, образуя от общих семитских корней еврейские слова в подражание арабским, и широко этим пользовались. Так, из арабского *мураккаб*, «сложный», получилось еврейское *муркав*, из арабского *камийа*, «количество», – еврейское *камут*, и т. п. Так образовалась значительная часть естественно-научной и философской лексики современного иврита.

Куда более сложные проблемы вставали перед переводчиком, которому приходилось пересекать культурную границу между исламом и христианским миром, но даже в этом случае подспорьем служили, с одной стороны, общее библейское и эллинистическое наследие обеих цивилизаций, а с другой – ограниченность тематики и лексики переводимого материала.

Проблему перевода очень рано начали обсуждать во всеуслышание. Мусульмане

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org столкнулись с нею при обсуждении богословского вопроса о переводимости Корана [37]. Согласно распространенному среди мусульман убеждению, одним из доказательств истинности Корана является его великолепный неподражаемый стиль. Соответственно некоторые богословы утверждали, что Коран непереволим на другие языки и самая попытка его перевода явилась бы кощунственным осквернением святыни. Иная точка зрения гласит, что переводить Коран можно, но в определенных границах. На практике переводы делались (обычно замаскированные под комментарии), но их никогда не признавали и отказывали им, в отличие от Вульгаты, Пешитты, Библии короля Якова и более близких к нам по времени попыток передать еврейское и христианское писание современным языком, в праве считаться священными текстами [38].

Не могу не привести средневековое высказывание об искусстве перевода, содержащееся в написанном около 1199 года письме Маймонида к его переводчику Ибн Тиббону. Последний переводил философский труд первого с арабского на еврейский и обратился за советом к автору. Вот часть отправленного ему ответа:

«Да будет мне позволено предпослать всему одно правило. Кто, взявшись за перевод, вознамерится в точности передать каждое словечко, рабски следуя порядку слов и предложений в подлиннике, тот обречет себя на множество трудностей, а переложение его выйдет неверным и ненадежным. Так поступать не следует. Переводчик должен для начала постараться как следует понять смысл нужного отрывка, а затем со всей ясностью выразить намерения автора на другом языке. Но ведь этого нельзя достичь, не меняя порядка слов, не подставляя несколько слов вместо одного или одно вместо нескольких, не добавляя или не выбрасывая слова для того, чтобы предмет описания был полностью доступен для понимания на том языке, на который делается перевод» [39].

Совет превосходный, но следуют ему не всегда, хотя вот уже восемь столетий [40], как он был дан.

Современный перевод начался на Западе с такого великого течения, как востоковедение, зародившегося в эпоху Возрождения и Реформации. Целая когорта знаменитых переводчиков перелагала арабские тексты на канцелярскую латынь, средство общения ученых того времени, а затем, снисходительно, на языки, которыми они пользовались в повседневной жизни. Одним из самых знаменитых среди них был немецкий ученый Рейске, о котором Виктор Гюго отзывался так: «ce bon Allemand de Reiske, qui preferait si energiquement le chateau frugal de Tarafa au cheval Pegase» [41]. Для перевода вначале выбирались филологические или богословские тексты, но попадались и исторические работы. Малую их толику использовали Гиббон и, еще до него, французские энциклопедисты, вводя тем самым соответствующие сюжеты в европейскую культуру.

Переводы прочих исторических текстов появились несколько позже и сами по себе стали значительным вкладом в западные исторические штудии. До начала XIX века переводились в основном писания восточных христиан, да и то в небольших количествах. Затем число переводов возросло, в основном в связи с описанием событий, более всего интересовавших довольно этноцентричных историков Западной Европы, а именно: крестовых походов и мусульманской оккупации Испании, Сицилии и части Франции [42]. Ранние переводы, при всех их ошибках, неверных пониманиях и ложных истолкованиях, вошли на Западе в собрание общепризнанных знаний.

Мода на литературные переводы началась со знаменитого французского переложения «Тысячи и одной ночи», завершеного Антуаном Галланом в 1704 году. За этим переводом последовало множество других, в том числе сделанных такими выдающимися учеными, как сэр Уильям Джонс, и такими даровитыми литераторами, как немецкий поэт Фридрих Рюккерт.

До конца XVIII века интерес к арабскому языку был почти исключительно научным и (в гораздо меньшей степени) литературным, а не практическим. Для ведения дел с мусульманскими странами куда важнее были персидский и турецкий, языки тогдашних властителей Ближнего и Среднего Востока. Новая фаза началась с египетской экспедицией Бонапарта, непосредственно вовлекшей Европу в дела арабоязычных стран. Переводом сразу заинтересовались драгоманы, дипломаты и прочие должностные лица, связанные с политическими документами, их переводом и интерпретацией. Здесь не место рассуждать об этом, но официально утвержденные переводы и пересказы того времени вызывают серьезные сомнения. Некоторое время назад мне представилась возможность

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
взглянуть на хранящиеся в Государственном архиве письма, полученные английскими королями и королевами от мусульманских монархов, вместе со сделанными тогда же переводами на английский, французский, итальянский или латынь. Некоторые из переводов чрезвычайно неточны, причем иногда намеренно. Этот факт по-новому освещает ряд аспектов истории дипломатии и заслуживает более тщательного рассмотрения.

Но вернемся к нашей главной теме: трудностям, поджидающим современного переводчика, пытающегося переложить арабский текст на правильный и понятный английский. Будем считать, что он обладает необходимыми для этого навыками, а именно: читает по-арабски и пишет по-английски. В таком случае он должен больше всего остерегаться двух основных источников ошибок, которые можно назвать изъятием и привнесением, то есть стараться не упустить в переводе нечто, содержащееся в оригинале, и не вставить нечто, в подлиннике не содержащееся.

В проблеме перевода есть три аспекта: лингвистический, культурный и стилистический, заключающийся в выборе нужного стиля.

Начнем с весьма утилитарной и актуальной проблемы всех арабистов, настоящих и будущих: отсутствия пособий. Всякий желающий может легко убедиться в том, насколько разнится уровень изучения арабского языка и исламской цивилизации, с одной стороны, и латинского с греческим и античной цивилизации, с другой, отправившись в публичную библиотеку и сравнив Энциклопедию классических древностей Паули – Виссопы с «Энциклопедией ислама». При таком сопоставлении явственно проявится различие между солидной, хорошо разработанной академической дисциплиной, долгое время культивируемой множеством ученых во многих центрах, в которой существуют строгие критерии отбора, оценки работы и продвижения по иерархической лестнице, и востоковедной дисциплиной, где такого рода критерии соблюдаются, увы, далеко не всегда. У нас до сих пор нет ни добротного словаря классического арабского, ни какого бы то ни было исторического арабского словаря, ни исторической грамматики. Большинство имеющихся в нашем распоряжении словарей основывается на лексиконах, составленных в классическую эпоху арабами и другими мусульманами, использует их материал и следует их методике. Но при всей важности средневековых работ, бывших в свое время величайшими достижениями, нуждам современной науки они не соответствуют. Во-первых, цели традиционных мусульманских лексикографов не совпадали с целями их современных собратьев, которые фиксируют словоупотребление образованных людей своего времени. В средние века составители словарей стремились объяснить уже устаревшие или вышедшие к тому времени из употребления и оттого темные слова; в результате, разумеется, их объяснения часто бывали ошибочными. Другой недостаток средневековых словарей – то, что они в основном ограничиваются поэтическим и литературным узусом, уделяя мало внимания более утилитарным проблемам. Кроме того, какими бы передовыми для своего времени ни были применявшиеся средневековыми лексикографами методы исследования, их умозаключения не соответствуют современному уровню науки. Их труды полны слов-призраков и прозрачных значений, не употребительных за пределами данного словаря. Всякий изучавший арабский язык рано или поздно бывал обескуражен длинными списками взаимоисключающих словарных значений, затемняющих смысл арабских слов, и недоумевал, как можно иметь дело с подобным языком.

Ответ предельно прост: никто и не имел с ним дела. Значительная часть приводимых в словарях значений – сугубо мифические, воспроизведенные современными составителями вслед за классическими лексиконами. Многие из них суть случайные риторические фигуры, обнаруженные в некоей поэтической строке и добросовестно вставленные в словарь в качестве полноправного значения слова; часть обязана своим появлением ошибкам переписчиков, неверным прочтениям, ложным аналогиям, разногласиям между учеными и, что хуже всего, этимологическим умозаключениям, этой дурной привычке, столь часто свойственной лексикографам. С другой стороны, средневековые лексиконы опускают оттенки значений, явно чувствовавшиеся в живом языке, а также диалектные, социальные, возрастные, статусные, профессиональные и многие другие различия в словоупотреблении. В довершение ко всему они не уделяют ни малейшего внимания развитию языка, изменениям в употреблении и значении слов на протяжении очень долгого периода, в течение которого классический арабский функционировал на весьма обширной территории. Помнится, в бытность мою студентом я, едва начав изучать арабский, наткнулся в хрестоматии на слово бахира. В словнике было написано, что бахира – это верблюдица, у которой ухо продольно разрезано пополам. Слегка оторопев, я обратился за

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
разъяснениями к преподавателю. Тот объяснил, что все в порядке: бахира – это производное от глагола бахара, который, помимо всего прочего, означает «продольно разрезать ухо верблюдицы пополам».

Но такого рода слова – профессиональные термины древних верблюдоводов – это еще цветочки. Лексикографы их обожают и приводят в огромных количествах, подлинные вперемежку с мифическими. Их связь с обществом, нуждавшимся в создании подобных терминов, очевидна, и после того, как установлены соответствующие коннотации, перевод и понимание трудностей не представляют.

Гораздо труднее на вид знакомые слова, кажущиеся настолько простыми, что нам даже не приходится в голову искать их в словаре – да если бы мы и полезли в словарь, ничего сверх того, что нам уже известно, мы бы там не обнаружили, – но в тексте могущие обозначать нечто в корне отличное от известного нам и зафиксированного в словаре смысла.

Возьмем несколько простых примеров. Один из самых типичных – слово малик[43]. Любой арабско-английский или англ-ло-арабский словарь поведает нам, что малик – это то же, что king[44], а king – то же, что малик, почти как в математическом уравнении. Но в арабском слово малик в разные эпохи употреблялось в различных значениях. В Коране – это божественный эпитет, но в то же время и неодобрительное наименование тирана, дурного, самовластного, нерелигиозного правителя. В период раннего халифата термин малик, похоже, перестали применять к земным монархам, если не считать отдельных случаев употребления в качестве бранного слова. Впоследствии его возродили – видимо, в качестве арабского эквивалента персидского шах – иранские династии, Саманиды и Буиды, но использовали скорее для обозначения вассальных правителей, не претендовавших на верховный суверенитет. Правитель именовал себя маликом в знак того, что над ним стоит султан или халиф. Именно в этом смысле употребляли титул малик Саладин и его преемники: он входил в их разветвленную титулатуру именно потому, что они признавали сюзеренитет халифа. Таким образом, малик не был титулом верховного правителя, что не позволяет приравнять его к английскому king в его обычном значении: властелин, который никому на земле не подчиняется. В Позднем средневековье титул малик вновь вышел из употребления, но возродился в XX веке, когда мусульманские правители предпочли его, благодаря более европейскому звучанию, несколько поблекшему к тому времени титулу «султан». Так, в 1916 году правитель Египта, желая подчеркнуть повышение своего статуса, сменил титул «султан» (который перед тем принял вместо более скромного «хедив») на малик («король»). Позднее титул малик приняли мусульманские правители Хиджаза, Саудовской Аравии, Марокко, Ливии и других государств. В настоящее время, с ростом различных форм исламского радикализма, слово малик приобретает новые оттенки и возвращает себе некоторые старые значения.

Другим поучительным примером является слово сийаса. В современном арабском оно означает «политика». Этимологически оно связано с древним словом со значением «конь» и восходит к глаголу саса – «ухаживать за лошадьми». Активное причастие от этого глагола, саис, конюх, проникло через Индию в английский язык в форме сусе[45]. Картина, разумеется, вырисовывается достаточно знакомая. Английское government («правительство») происходит от греческого слова со значением «руль» и указывает на связь представлений о лидерстве и власти с мореходством. Образ государства-ко-рабля и лидера-рулевого обычен среди морских народов, так же как среди сухопутных естественны ассоциации с коневодством, ведущие по аналогии от управления лошадьми к управлению людьми, то есть к управлению государством, правлению и политике. Таково обычное значение арабского слова сийаса и соответствующих заимствований в персидском, турецком и других исламских языках.

Но всегда ли сийаса означало «политика»? Если верить словарям, то да. Обратимся, однако, к знаменитому тексту XIII века, книге «фахри» иракского историка Ибн ат-Тикта-ки, где написано: «Сийаса есть главное орудие царя, на которое он полагается, дабы предотвратить кровопролитие, защитить добродетель, отвести зло, подавить злодеев и предупредить преступления, ведущие к мятежу и смуте».

Многовато для политики, даже принимая во внимание локальные особенности политического стиля и словоупотребления. На самом деле в то время и в том регионе слово сийаса означало вовсе не «политика», а «наказание». Между политикой и наказанием, конечно, существует связь, но все-таки это не

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
синонимы. В позднесреднековом исламе сийаса, как правило, означало «наказание», точнее дискреционное наказание, налагаемое правителем по своему усмотрению, в отличие от судебного наказания, определяемого мусульманским священным правом. Часто это слово употреблялось в специализированном значении «телесное наказание», а также «смертная казнь». Если мы вновь обратимся к отрывку из Ибн ат-Тиктаки и интерпретируем слово сийаса не как «политика», а как «строгое дискреционное наказание», то список целей, достижению которых призвана служить сийаса, покажется куда более оправданным.

Вот еще один пример опять-таки простого слова, понятия 'абд. 'Абд по-арабски означает «раб»; слово это происходит от корня со значением «служить» и встречается в теофорных именах, таких как Абдаллах («раб Бога»), благодаря которым и приобрело широкую известность; в других именах слово «Бог» заменяется каким-либо из божественных эпитетов: Абд ал-Карим, Абд ал-Хамид и пр. Однако в классическом арабском 'абд несколько раз меняло оттенки значения. Вначале оно обозначало просто раба без указания на происхождение, потом приобрело специализированное значение «чернокожий раб», тогда как белых рабов называли по-другому, и, наконец, стало означать просто «чернокожий» независимо от статуса. В старых словарях эта эволюция значения не отражена, но она четко устанавливается на основании позднеклассических текстов и современного разговорного словоупотребления [46].

Можно привести множество других примеров неверного понимания, происходящего от невнимания к историческим изменениям и локальным особенностям. Такие слова, как аскар, джайш, джупд переводятся в словарях одинаково – «войско», однако они далеко не синонимы, и в разное время в разных местах имели различные значения. Хороший исторический словарь поведал бы нам, как, почему и где употреблялось каждое из этих слов, да вот словаря такого, увы, не существует.

Еще один источник непонимания – неумение четко разграничить разные понятия. Об арабском часто говорят (в основном те, кто не имеет о нем ни малейшего представления), что это язык расплывчатый и цветистый, а арабские тексты многословны, нечетки и высокопарны. Подобное описание классического арабского ни в коей мере не соответствует действительности. Заблуждение такого рода возникает вследствие неспособности читателя понять текст и может отчасти объясняться проецированием в прошлое специфических особенностей узуса некоторых современных носителей языка. Но классический арабский – точное и надежное средство передачи мыслей. Да, он богат поэзией и красноречием, искусствами, изолируясь в которых, люди не всегда могут точно сказать, что они имеют в виду, и не всегда могут иметь в виду именно то, что говорят, но это только одна его сторона. Арабский язык необычайно ясен и четок, а в качестве средства философского и научного общения с ним вплоть до нового времени мог сравниться только греческий. Отдельные писатели, разумеется, бывают расплывчаты и неточны, но переводчику лучше исходить из посылки, что она ясна и точна – результат его собственного невежества или непонимания, чем относить ее на счет небрежности автора или его неумения подобрать нужные слова.

Неверный перевод может стать следствием того, что переводчик не сумел распознать какое-либо техническое или специализированное значение обычного арабского слова. Подобные ошибки часты в переводах текстов, повествующих о средневековой исламской администрации, словарь который до сих пор изучен недостаточно. Примером может служить первый французский перевод капитального средневекового юридического трактата, в котором арабское слово канун передается как «le maintien des lois [47]» [48]. По-арабски канун и в самом деле означает «закон», а также некоторые специализированные виды законов или постановлений. Однако, особенно в Ираке и на востоке арабского мира, оно обозначало и один из видов кадастрово-фискального описания и именно в этом смысле и употребляется в интересующем нас тексте, так что в переводе допущена весьма серьезная неточность.

Сходные проблемы могут возникнуть при переводе практически любого классического арабского текста, который может попасться под руку. Любой ученый, овладевший одной из областей арабской специальной литературы, может посрамить любого переводчика, осмелившегося сунуться в его вотчину. В частности, поэтому у нас так мало широкомасштабных переводов, а большинство тех, что имеются, делают новички, до которых еще не дошло, насколько их занятие рискованно.

Иногда причина непонимания состоит в том, что переводчик не распознает изменение социального контекста того или иного термина и скрытые аллюзии, которые тот может содержать. Шииты часто именуют Омейядов и их сторонников ал-мухиллун. Это слово представляет собой активное причастие от глагола ахалла – разрешать или, точнее, признавать правомерным. Употребляемое мятежниками как бранное по отношению к правительству, оно ставит в тупик современных ученых, пытающихся его передать самыми разными способами. Скажем, один современный автор, детально изучавший раннеисламский период, перевел его как «еретики»[49], что, даже если не касаться вопроса о близости к оригиналу, вызывает большие сомнения по другим основаниям. На самом деле упомянутая идиома представляет собой намек на истребление омейядским войском в битве при Кербеле потомков Пророка. Мухиллун – это те, кто одобряет или оправдывает именно этот акт, то есть те, кто считает правомерным пролитие крови родичей Пророка, а именно династия Омейядов и ее сторонники.

Иногда значение слова расширяется или модифицируется благодаря его использованию в качестве эвфемизма. Так, несколько различных слов используется для обращения к евнухам или их обозначения, ибо их состояние слишком омерзительно, чтобы называть его прямо. Иногда евнуха называют устад – словом, которое применяется также к мастерам-ремесленникам, кучерам и учителям; чаще его именуют хадим, что обычно означает «слуга» и именно в таком качестве фигурирует в султанском титуле Хадим ал-Харамайи, слуга или служитель двух священных городов, Мекки и Медины. Были времена, когда почти каждый евнух был слугой, а многие слуги мужского пола были евнухами, но тем не менее эти два термина никогда не были идентичными, так что возможностей ошибиться здесь сколько угодно.

До сих пор мы рассматривали в основном примеры упущений, когда переводчик оказывается не в состоянии передать выраженный в оригинале важный оттенок значения. Зачастую происходит прямо противоположное: переводчик более или менее правильно понимает текст, но, пытаясь донести его до читателя, вносит в перевод неоправданные дополнения, не находящие подтверждения в оригинале.

Самой обычной формой дополнения к тексту является неясная ложная аналогия, когда к арабскому словосочетанию подбирается то, что переводчик считает английским эквивалентом. Так, кади-л кудат иногда переводят «lord chief justice» (верховный судья), а сахиб ад-дафтар – «chancellor of the exchequer» (канцлер казначейства). Такие ошибки наиболее характерны для британских колониальных переводчиков Викторианской эпохи, но встречаются повсюду. Более близкий к нам пример тенденциозной (возможно, нарочито тенденциозной) трактовки – перевод слова Халифа (халиф) словосочетанием «Президент республики».

Приведенные в предыдущем абзаце переводы заведомо абсурдны. Встречаются и менее очевидные, но оттого не менее запутывающие дело ложные аналогии, ведущие к употреблению терминов «государство», «свобода», «демократия», «революция» и им подобных для передачи на первый взгляд синонимичных им арабских слов. Переводы часто страдают анахронизмом и, если можно так выразиться, атопизмом, то есть передают арабское слово или термин английским, за которым тянется шлейф коннотаций и ассоциаций, привязанных к иному времени и месту. Так, арабское слово хурр согласно всем словарям соответствует английскому free (свободный). Free имеет в английском много значений и содержание его во многих странах, пользующихся английским языком, до сих пор существенно различается. В арабском до начала западного влияния слово хурр, свободный, было прежде всего правовым и уже во вторую очередь социальным термином, то есть обозначало свободного, а не раба в юридическом смысле, а также подразумевало иногда высокий статус или привилегии, возвышавшие «свободного» над массой простого люда. По свидетельству Вестермарка, в разговорных марокканских пословицах хурр обозначает белого в противовес 'абд, обозначающему раба и отсюда чернокожего[50]. Впервые хурр как понятие политическое встречается, насколько мне известно, в прокламациях генерала Бонапарта к населению Египта, описывающих программу Республики. Разумеется, впоследствии слова хурр, свободный, и хуррийа, свобода, стали частью политического словаря[51].

Время от времени ошибочность перевода обуславливается тем, что в него вводятся чуждые оригиналу концепции. Так, в одной из ранних арабских хроник, «Завоевании стран» ал-Балазури, содержится полный текст амапа

(специальный термин для обозначения охранной грамоты, которую мусульмане жаловали одному или многим немусульманам, отдавшимся под покровительство мусульманского государства), дарованного арабами населению Тбилиси после взятия города. Аман составлен по обычной форме; это не двустороннее соглашение, но одностороннее заявление: в письме жителям Тбилиси указывается, на каких условиях победители согласны принять их капитуляцию. Письмо заканчивается простой арабской фразой: «Хада 'алайкум ва-хада лакум», что буквально означает «Это от вас, а это для вас», то есть «Вот что требуется от вас и вот что вам гарантируется». Текст дважды переводился на западные языки. В 1916 году в Соединенных Штатах Америки ученый, выполнивший перевод, интерпретировал интересующую нас фразу как «Таковы ваши права и обязанности»; по странному совпадению второй перевод был почти одновременно издан в Германии весьма почтенным арабистом, который придал сакраментальной фразе практически тот же смысл[52].

Оба переводчика, упомянув о «правах», слове, которого нет в оригинале, незаметно ввели в повествование целую систему политической и правовой мысли, которая может в данном случае и не быть уместной. Сходная формулировка встречается и в других документах, в частности, во Введении к так называемой конституции Медины, которая приводится в арабской биографии Мухаммада и считается документом, составленным Пророком для урегулирования отношений между мусульманами и иудеями и устанавливающим «условия [создаваемые] для них и условия [предъявляемые] им». Первый переводчик данного текста на европейский язык, Густав Вейль, проявил осторожность и перевел этот пассаж «unter gewissen Bedingungen»[53]. Ту же осмотрительность проявил и английский переводчик: «сформулировал взаимные обязательства». Однако другие ученые, разбирающие текст, говорят об «обязанностях и правах», вводя тем самым понятия, отсутствующие в подлиннике и, возможно, чуждые обществу, в недрах которого появился этот документ[54].

Не всегда неверные переводы обусловлены такими тонкостями – в некоторых случаях все дело в недостаточном владении арабским. Так, Абу Шама, арабский историк времен крестовых походов, цитирует письмо, в котором правителя Алеппо обвиняют в том, что он предоставил исмаилитам помещение для миссии – дар да'ва, где ведется обучение их еретическим доктринам. Переводчик, спутав разные значения глагола да'а («призывать», «приглашать» и пр.), перевел «bei einem Gastmahle in Halab», «на пиру в Алеппо»[55]. Более свежий пример встречаем в переводе одного арабского трактата об администраторах и секретарях[56]. В эпоху Омейядов, повествует историк, в Ирак прибыл новый наместник и пришел за советом к мудрому старцу. Старец был рад помочь, но прежде спросил наместника: «Зачем ты сюда пришел? Затем ли, чтобы угодить Богу, или чтобы угодить тому, кто тебя послал [то есть халифу], или ради себя самого?» Ответ наместника переводчик передал как «Я спрашиваю твоего совета только ради того, чтобы угодить народу [ал-Джами']». Но ал-Джами' не означает «народ»; это слово скорее следует перевести как «всем», то есть «всем троим», и на самом деле наместник хотел сказать: «Я спрашиваю твоего совета, чтобы угодить всем троим: Богу, халифу и мне самому». Вставив вместо этого слово «народ» (согласно переводу, цель наместника – nur um dem Volke zu gefallen), переводчик, к вящему смятению историков и тех, кто полагается на переводные тексты, открыл для нас целый мир популистских и националистических идей.

Трудности существуют и на уровне культуры. Классическая арабская литература писалась для и внутри замкнутых кружков, объединенных общими интересами; то было высокообразованное, утонченное, истинно ученое сообщество, состоящее из самодостаточных групп, знающих себе цену, богемных, любящих щегольнуть ученостью, привыкших объясняться едва обозначенными намеками со множеством отсылок к пословицам, стихам, давно забытым историческим событиям, к легендарным персонажам и происшествиям. Часто перед нами предстает непонятная нам игра давно умершего автора с давно умершим читателем. Добавим к этому обычные сложности в интерпретации социального и культурного контекста весьма удаленного от нас хронологически, географически и мировоззренчески общества с совершенно иными вкусами и литературными условностями.

Наконец, важен и вопрос о том, на какой английский следует переводить с арабского. Дело межкультурного общения понесло чувствительный урон от столь любимого многими, особенно викторианскими, переводчиками англо-арабского. Этот псевдобиблейский, неоготический, ложноелизаветинский, фальшиво-восточный стиль, доведенный до крайности в бертоновском переводе

«Тысячи и одной ночи», до сих пор не изжит до конца, хотя нет никакой необходимости создавать для переводов с арабского особый вид английского. Современный английский вполне пригоден для этой цели и дает переводчику возможность выполнить свой долг: представить читателю текст на ясном и правильном языке, свободном от привнесенных концепций и образов, воспринимаемом в контексте того мира, из которого он вышел.

Глава 4 Османское наваждение

В 1603 году в Лондоне вышел огромный том из более чем шестисот страниц – «Всеобщая история турок» (The Generall historie of the Turkes). Далеко не первая из опубликованных в Англии книг о турках и о попытках Европы сдержать их натиск, она была, тем не менее, первой попыткой составить общий очерк их истории

«...с зарождения этого народа до возвышения дома Османа, со всеми знаменитыми походами Христианских Владык против них, вместе с жизнеописаниями и завоеваниями Османских Королей и Императоров. Извлечено со всем тщанием из лучших историй, древних и новых, и изложено в виде единой непрерывной истории вплоть до нынешнего, 1603, года».

Автором книги был английский священник Ричард Ноллз, директор школы в Сандвиче, в прошлом подвизавшийся на ниве учености в Линкольн-колледже Оксфордского университета. Ноллз, подобно большинству европейцев того времени, не знал ни слова по-турецки, более того, он никогда не выезжал за пределы родимого острова. Был он, однако ж, образованным англичанином эпохи Возрождения и читал по-латыни, по-гречески, по-французски, по-итальянски и даже по-немецки. Благодаря этим навыкам он сумел воспользоваться трудами предшественников, превосходивших его по части знания восточных языков и любви к путешествиям. «Я составил историю настолько, насколько мог, – писал он, – из трудов тех, что присутствовали при большей части событий, о которых писали, будучи тем самым их очевидцами».

История Ноллза, черпавшая сведения из книг путешественников, миссионеров, дипломатов и ученых, добросовестно отразила представления и тревоги относительно турок и их веры, то есть Османской империи и исламской религии, господствовавшие в христианской Европе в предшествующие столетия.

Турецкая угроза долгое время воспринималась двояко: ее считали вызовом христианству со стороны соперничающей мусульманской религии и призраком грядущего завоевания Европы и включения ее в, выражаясь словами Ноллза, «великую Империю турок, ужас вселенной».

Христианский мир Европы не сразу распознал в исламе мировую религию-соперницу. Первое время врагов-мусульман предпочитали обозначать этническими, а не религиозными терминами. Некоторые священнослужители, впрочем, прекрасно понимали, что противостоят не просто нашествию иных народов, но иной религии, в чем-то сходной с их собственной, с теми же вселенскими устремлениями. Они взялись за опровержение мусульманской веры и оттого, по необходимости, за ее изучение. На этом они, однако же, не остановились: следовало не только уберечь христиан от прельстительных речей мусульманских эмиссаров, но и обратить неверных на путь истинный. Отношение к исламу коренным образом изменилось лишь в XVI, а особенно в XVII веке. Разумеется, богословские аргументы деятелей Реформации возродили интерес к исламскому священному писанию и доктринам, поскольку определенная часть воинствующих христианских сект видела в исламе возможного союзника – либо своего, либо своих врагов, но в целом с расширением интеллектуального кругозора в возрожденческой и поствозрожденческой Европе ислам перестал восприниматься как серьезный соперник, способный обратить в свою веру сколько-нибудь значительное количество христиан.

Случаи перехода в ислам, конечно, имели место, но в основном в двух случаях. На завоеванных турками европейских землях кое-кто из христиан – таких было, впрочем, на удивление мало – по тем или иным соображениям принимали религию новых хозяев. С другой стороны, многие европейцы, искавшие счастья в Турции, в какой-то момент, то ли из карьерных соображений, то ли искренне уверовав, принимали ислам. Но все эти новообращенные мусульмане ни в коей мере не создавали сколько-нибудь значительного движения от христианства к исламу, и даже Лютер, весьма озабоченный «турецкой опасностью», воспринимал ее прежде всего как военно-политическую, а не религиозную. «Антихрист, – провозглашал он в

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
«Застольной беседе», – есть папа и турок в одном лице. Полное жизни животное должно иметь тело и душу. Дух или душа Антихриста есть папа, плоть и тело его есть турок», – и продолжал: «Турки – народ гнева Божия».

Главной угрозой в тот момент действительно представлялись турки: их военная мощь нависла над самым сердцем христианского мира. С тех пор как турки впервые переправились через Галлиполийские проливы и ступили на европейскую землю, они одерживали одну блистательную победу за другой и стремительно углублялись в пределы Юго-Восточной Европы. В 1389 году на Косовом поле были разбиты сербы и их балканские союзники; в 1396 – предпринятый западным рыцарством крестовый поход закончился поражением от султана Баязида в решающей битве при Никополе на Дунае. Множество франкских рыцарей было взято живыми, и султан, кичась перед мусульманским миром своим триумфом, выставлял напоказ роскошно снаряженных пленников даже в Афганистане. В XV веке пришли новые победы: в 1430 году пали Салоники, в 1444 году христианские силы были разгромлены под Варной, а в 1448 году – вновь на Косовом поле. В 1453 году был захвачен Константинополь, ставший столицей новой европейско-азиатской империи, созданной тогдашним султаном Мехмедом II и его предками.

Турки угрожали Италии с двух сторон. На северной оконечности Адриатики турецкая конница ввязывалась в стычки едва ли не в виду Венеции; на южной – турецкий экспедиционный корпус захватил и удерживал порт Отранто, готовясь к новым итальянским кампаниям. Только последовавшая в 1481 году смерть султана Мехмеда II и последовавшая за этим борьба за власть между его сыновьями привели к выводу гарнизона и отказу от планов завоевания Италии.

При преемниках Мехмеда II турки укрепили свою оплот в Восточном Средиземноморье, захватив Сирию, Палестину и Египет, двинулись в Европу и в 1529 году осадили Вену. Осада закончилась ничем, но турки удержали за собой половину Венгрии, включая Буду, ставшую местопребыванием турецкого паши. В последующие полтора века армии Османов и Габсбургов противостояли друг другу в Центральной Европе, ведя борьбу, которая должна была решить участь континента. Патовая ситуация разрешилась только в 1683 году, когда вторая осада Вены закончилась безоговорочным поражением и отступлением турок.

Однако же большая часть Юго-Восточной Европы на протяжении столетий оставалась под властью турок, а турецкий флот господствовал в Восточном Средиземноморье и грозил Западному. Вся Европа остро ощущала нависшую над ней угрозу. Даже в Исландии лютеранские молитвенники заклинали Господа «защитить нас от коварных замыслов Папы и турецкого ужаса». По крайней мере последняя мольба отнюдь не была праздной. Исландским историкам и поэтам было что поведать о нападении берберийских пиратов, высадившихся на берегах острова в 1627 году и увезших сотни людей на невольничьи рынки Алжира. Один из пленников, лютеранский пастор по имени Олуф Эйгилссон, который впоследствии был выкуплен и вернулся в родные места, написал книгу о своих злоключениях в бытность рабом в Северной Африке. Едва ли не главным унижением он счел то, что его служанку продали за куда большую цену, чем его самого.

Но огромная и процветающая турецкая империя была для Европы не только военной угрозой; то был еще и необъятный разветвленный рынок, куда во все возрастающих количествах прибывали европейские купцы, стремясь воспользоваться политикой открытой торговли и благосклонным отношением к иноземным торговцам. Прежде, до того, как великий технологический и промышленный прорыв обеспечил Европе решительное экономическое превосходство над остальным миром, сравнительно отсталые и бедные западные государства мало с чем могли выйти на мировой рынок. В Турцию они приезжали в основном как покупатели и были вынуждены платить за свои покупки звонкой монетой – такую возможность временно обеспечивал им приток золота и серебра из Нового Света.

Не считая рабов, единственным европейским товаром, пользовавшимся устойчивым спросом на турецком рынке, было вооружение. Хотя оружие туркам требовалось в основном для ведения военных действий против христианского мира, недостатка в христианских купцах, готовых это оружие поставить и даже иногда профинансировать его покупку, явно не ощущалось. К XVI веку множество европейских государств и обществ упрекало друг друга в поставке туркам оружия и передаче им военного опыта. Булла, изданная папой Климентом VII в 1527 году, провозглашала отлучение и анафему

«...всем тем, кто [поставлял] сарацинам, туркам и прочим врагам имени христианского коней, оружие, железо, железную проволоку, олово, медь, bandaraspata[57], латунь, серу, селитру и все прочее, что пригодно для литья пушек и изготовления инструментов, наступательного оружия и механизмов, при помощи которых они воюют против христиан, а также канаты, древесину и прочие корабельные снасти и иные запрещенные товары».

Столетием позже папа Урбан VIII издал сходную буллу с несколько расширенным списком запрещенных к торговле с мусульманами предметов вооружения, грозящую отлучением и проклятием тем, кто, прямо или косвенно, оказывает помощь и поддержку и предоставляет сведения туркам и другим врагам христианства. Однако ни отлучения, ни страх перед наказанием уже в этом мире не могли ни подорвать, ни хотя бы серьезно ограничить весьма прибыльную торговлю оружием. Неудивительно, что широко представленный в европейской литературе образ турка как торгового партнера (наряду с его же образом захватчика и завоевателя) легко затмевал образ знаменосца соперничающей религии.

К тому времени как Ричард Ноллз взялся за написание всеобщей истории турок, образованный европейский читатель уже имел в своем распоряжении значительное число отпечатанных типографским способом книг и брошюр – современный библиограф насчитал сорок девять названий только на английском – о турках и странах, которыми они правят, об их истории, манерах и обычаях, войске, доходах и системе правления.

Рассказы и впечатления, о которых повествовали эти книги, черпались из широкого круга источников, охватывавших несколько столетий. Часть самых ранних сведений исходила от беглых или отпущенных на свободу невольников. Множество христиан попало в плен и было обращено в рабство в ходе наступления турок на Европейском континенте и действий турецкого и североафриканского флотов в Средиземноморье и за его пределами. Хотя христиане, побывавшие в турецкой неволе, в большинстве своем не оставили (как и турки, попавшие в рабство к европейцам) воспоминаний о пережитом, нашлись среди них и люди, обладавшие литературным даром, которые по возвращении на родину описали свои необычайные и чудесные приключения. Одним из первых был баварец Иоганн Шильтбергер, который попал в руки турок в битве под Никополем в 1396 году и пробыл в плену до 1427 года. Куда более ценное повествование принадлежит другому бывшему невольнику, уроженцу Трансильвании по прозвищу Георгий Венгерский, в возрасте шестнадцати лет захваченному турецким разведывательным отрядом. Бежать Георгий сумел только в 1458 году, после восьми неудачных попыток, и вскоре стал доминиканским монахом. Воспоминания он писал уже стариком, но сумел сохранить и передать свежесть восприятия. Его «Трактат о нравах, характерах и пороках турок», выдержавший много изданий и переведенный на разные языки, стал для европейских читателей основным источником сведений о Турции.

Среди прочих вернувшихся домой невольников выделяются два итальянца. Один из них, Джован Мария Анджолелло, родился в Виченце в 1451 или 1452 году. Юношей он поступил на венецианскую службу и в 1470 году, при взятии Негропонта, был захвачен турками. В плену ему повезло больше, чем другим, и он стал личным рабом принца Мустафы, сына султана Мехмеда II. После смерти принца Анджолелло в 1474 году был отослан в Стамбул, где привлек внимание самого султана и был назначен на должность в дворцовой сокровищнице. После смерти в 1481 году султана Мехмеда II положение Анджолелло стало, видимо, ухудшаться, и он начал готовиться к побегу. В 1483 году он вернулся в Италию, где жил до самой смерти, примерно до 1524 года. Хотя сделанное им описание столицы Османской империи и императорского двора долгое время оставалось в рукописи, его читали и обильно цитировали как современники, так и более поздние европейские авторы, интересовавшиеся османскими правящими кругами.

Другим итальянским невольником, много поспособствовавшим распространению знаний о Турции на Западе, был Джованантонио Менавино, генуэзец, попавший в неволю в возрасте двенадцати лет, когда принадлежавший его отцу торговый корабль был захвачен пиратами. Отосланный в Турцию, Менавино был воспитан при султанском дворе и прожил в стране десять лет, большую часть которых состоял на придворной должности. В 1513 году ему удалось бежать в Италию через Трапезунд и Черное море; вернувшись на родину, он опубликовал труды о быте, законодательстве и религии турок, о султанском дворе и о некоторых из войн, которые вела Турция.

После первой осады Вены в 1529 году ситуация в Европе относительно стабилизировалась, и пленных, которых бы долгое время держали в Турции, стало меньше. Конечно, европейцев захватывали в море берберийские пираты, но везли в основном в Северную Африку, а не на Ближний Восток.

Возвращающиеся невольники были не единственными христианскими путешественниками по Востоку. Можно вспомнить христианских беженцев с захваченных турками земель: сначала греков из бывших византийских провинций и столицы, а позже балканских христиан, бежавших от турок и искавших на Западе прибежища и помощи.

В XVI веке в Турцию потянулись и жители Западной Европы, которым не составляло особого труда въехать в страну, путешествовать по ней и даже обосноваться там. Такая свобода резко контрастировала с обычно непреодолимыми препятствиями, которые воздвигались перед теми немногими турками и прочими мусульманами, что пытались посетить Европу.

Европейские путешественники в Турции были людьми самого разного сорта. Некоторые из них отправлялись в паломничество к христианским святыням в Палестине. Таковых стало меньше – или, во всяком случае, они стали менее внятно заявлять о своих целях – с приближением века скептицизма. Гораздо большую роль играли купцы и торговцы, во все возрастающих количествах устремлявшиеся в Турцию, дабы воспользоваться открывавшимися там перед ними богатыми возможностями. Сначала то были в основном итальянцы из таких торговых городов, как Генуя и Венеция; за ними последовали купцы из Франции, Голландии, Англии и других европейских стран. Хотя большинство их ограничивалось ведением торговли, некоторые поведали о своих впечатлениях в книгах или письмах, внося свой вклад в формирование образа турка на Западе.

Коммерция была и главной заботой дипломатов, которые начиная с XVI века писали длинные отчеты и иногда книги о Турции. У посланников было то преимущество перед приезжавшими на короткий срок, что, долгое время проживая в турецкой столице, они успевали завязать знакомства – если не среди турок, то хотя бы среди местных немусульман – и могли почерпнуть от этих людей более глубокие и, возможно, более точные сведения о стране. Особенно важны турецкие письма Ожье Гислена де Бюсбека, уроженца Фландрии, который с 1554 по 1562 год был послом Священной Римской империи в Стамбуле. Его письма, впервые опубликованные в Антверпене в 1581 году, неоднократно переиздавались как на латыни оригинала, так и в переводах на большинство западноевропейских языков. Бюсбека отличали тонкая наблюдательность и проницательность в суждениях, и его письма оказали большое влияние на европейское представление о турках. С XVI века достаточно много времени проводили в Стамбуле сменявшие друг друга венецианские посланники, чьи донесения до сих пор остаются богатейшим источником сведений о событиях и обстановке в турецкой столице. Хотя тогда отчеты эти не были опубликованы, незасекреченная часть их содержания, похоже, была широко известна.

Невольники, беженцы, купцы, дипломаты – все они заметно поспособствовали формированию более объемного образа турка на Западе. Были и другие путешественники – солдаты, лазутчики и всякого рода авантюристы, – чьи писания были призваны пролить свет на текущую ситуацию и грядущие перспективы отношений между турками и Европой и тем удовлетворить растущее не по дням, а по часам любопытство европейцев. Значительную часть опубликованной литературы составляют дипломатические, коммерческие и разведывательные донесения, а также сочинения, к которым вполне применим термин «журналистские».

В особо выгодном положении оказались врачи, которым профессиональная деятельность предоставляла прекрасную возможность узнать побольше о семейной жизни турок, живо интересовавшей европейскую публику. К XVI веку турки осознали, что западная медицина превосходит доморощенную, и спрос на услуги европейских докторов начал расти. Хотя и врачам доступ в турецкий дом был весьма ограничен, их рассказы о гаремах, султанах и их подданных пользовались большим успехом.

Еще одной категорией европейцев, много сделавших для формирования образа турка, были художники. Некоторые получали персональный заказ написание портрета – так, Джентиле Беллини был послан Венецианской республикой писать портрет султана Мехмеда Завоевателя. Кое-кто отправлялся в Турцию по собственному почину, а большинство путешествовало в свите какого-нибудь важного лица, как немецкий художник Эрхард Рейвих, который в 1483–1484

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
годах сопровождал своего знатного, облеченного духовным саном патрона Бернгарда фон Брейденбаха, совершавшего паломничество, и совместно с ним создал первый иллюстрированный путеводитель по Святой земле, где было изображено много турецких типажей и костюмов. Особенно интересны двое: фламандец Питер Кук ван Аалст, который посетил Стамбул в 1533 году, а ровно двадцать лет спустя издал в Антверпене замечательный цикл гравюр, и Мельхиор Лорх (или Лорих), проживавший в Стамбуле с 1556 по 1582 год (часть этого времени он состоял в окружении Бюсбека). Эти и многие другие европейские живописцы создавали картины, которые вновь и вновь использовались в качестве иллюстраций к запискам путешественников. Хотя среди картин попадались и фантастичные, многие писались с натуры.

Художественное отображение образа турка на Западе не ограничивалось произведениями отважных литераторов и художников, проникших в османские пределы. Интеллектуальная любознательность Возрождения распространялась и на то, что европейцы воспринимали как чуждую империю неверных. Многие историки, особенно в Италии, писали книги по истории турок и их соседей. Хотя большинство этих историй основывалось, подобно Ноллзовой, на западных источниках и замысливались в полном неведении относительно турецкого языка и литературы, выдающимся исключением стал труд немца Иоганнеса Лёвенклау, известного под латинизированным именем Леунклавиус. Его латинское переложение османских исторических текстов, опубликованное в конце XVI века, охотно читали и принимали во внимание европейские историки, способствуя тем самым лучшему пониманию могучего и загадочного восточного соседа.

Европейские источники сведений о турках были, таким образом, многообразны. Еще более многообразны были сами европейцы: итальянцы и французы, католики и протестанты, купцы и миссионеры, солдаты и дипломаты – все смотрели на турок по-разному, в зависимости от собственного жизненного опыта и интересов. Впрочем, ряд неизменно преобладающих тем придает европейскому пониманию турок и реакции на присутствие турок в Европе определенную целостность и последовательность.

Одна из таких тем – обычаи, связанные с едой и напитками. В одном из первых европейских описаний кофе, относящемся к 1585 году, венецианский посланник Джанфранческо Морозини упомянул, что «для времяпровождения они обычно пьют на людях, как в лавках, так и на улицах, и не только простолюдины, но и из числа знатнейших, черную жидкость, горячую настолько, насколько возможно вытерпеть, добываемую из зерна, называемого кофе, которая, как они говорят, обладает способностью не дать человеку заснуть».

Англичанин Джон Сэндис, посетивший Турцию в 1610 году, отметил ту же привычку:

«Хотя у них и нет Таверн, зато есть Коффейни, чем-то с ними схожие. Там они проводят за беседой большую часть дня, прихлебывая напиток под названием Коффа (по имени ягоды, из которой его делают) из маленьких фарфоровых чашечек, такой горячий, какой только могут вытерпеть; черен он как деготь, да и на вкус недалеко от него ушел... полезен, говорят, для пищеварения и придает бодрости».

Еще удивительнее пристрастия турок к этому обжигающему черному напитку был их отказ от спиртного, употреблять которое мусульманам запрещала религия. Олуф Эйгилссон, захваченный пиратами исландский пастор, с удивлением писал, что на пути в Алжир пленников поили коньяком из бочек, тогда как сами корсары пили только воду. Сходными наблюдениями делились и другие путешественники и невольники. Хотя всем было хорошо известно, что турки не слишком-то строго соблюдали этот запрет, само его существование казалось европейцам странным, и тема воздержания от спиртного неизменно присутствовала в расхожем предствлении о турках. Так, например, в написанной в 1700 году пьесе английского драматурга Уильяма Конгрива мы находим такую застольную песенку:

Пить христианам развлеченье,
Магометанам – огорченье.
Кофе с чаем персы-турки
Пьют, язычники-придурки.
Мы же, бритты, во хмелю
Шлем проклятья басурманам,
Пьем здоровье королю,
Фигу – шахам и султанам.

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
(«Как на свете повелось», акт 4, сцена 1; пер. И. М. Бессмертной)
Среди всего многообразия западной литературы о Турции некоторые основополагающие темы, как уже говорилось, постоянно повторяются и выходят на первый план. Одна из них – страх, глубокий и неотступный страх перед захватчиком-турком, угрозой христианскому миру. Шекспировский Отелло, говоря об «a malignant and a turbann'd Turk» [58], выражал общее представление о злобном иноземном захватчике. Некоторые европейцы ощущали себя прежде всего христианами, которым угрожает новое наступление старого исламского врага. Иные, с более классическим складом ума, видели себя наследниками древней Эллады, отстаивающей цивилизацию против варварских азиатских наследников великих персидских царей. Кое-кто, опять-таки в классическом запале, рисовал турок потомками троянцев-тевкров, явившимися мстить старому врагу – грекам.

Глубоко религиозным людям турки могли казаться воплощением зла. «Если англичанин, – пишет Джон Мильтон в своих «Полномочиях королей и судей», – забывая все человеческие, гражданские и божеские законы, покушается на жизнь и свободу, он не лучше турка, сарацина, язычника». Но с подобной характеристикой соглашались далеко не все, особенно среди тех, кто, путешествуя, получил возможность непосредственно пообщаться с таинственными соседями. Более того, находились люди, открыто выступавшие против создания образа врага. Так, французский путешественник Жан Тевено, отправившийся в 1652 году в Турцию, замечал:

«Много в христианском мире таких, что считают, будто турки суть дьяволы, варвары, народ, погрязший в безверии, но те, что водили с ними знакомство и беседовали с ними, придерживаются совсем иного мнения, ибо нет сомнений, что турки – достойные люди, которые твердо следуют заповеди, данной нам природой: не делать другим того, чего не сделали бы себе».

Далее Тевено делился наблюдением, что вышеупомянутые добродетели свойственны исключительно природным туркам, но никак не обратившимся в ислам христианам, «которых в Турции великое множество и которые заведомо способны на всевозможные злодеяния и пороки». Это наблюдение подтверждали и другие путешественники. В противоположность расхожему мнению, «природные турки почтенные и уважают почтенных людей, будь то турки, христиане или евреи. Они ни мало не считают позволительным обмануть или ограбить, и к христианину это относится так же, как к турку... они весьма набожны и весьма благодетельны».

Шотландский философ Дэвид Юм, говоря в своих «Опытах» о «честности, серьезности и отваге турок», вторил старой традиции, укоренившейся среди писавших о Турции европейцев, многие из которых противопоставляли эти качества якобы имеющим место недостаткам других народов региона. Одобрение многих побывавших в Турции иностранцев вызвало отправление там правосудия. В традиционной исламской системе не было адвокатов, которые бы за плату приводили доводы в пользу той или иной стороны. Тяжущиеся сами отстаивали свои интересы, а суд кадия был скор и не требовал больших затрат. На европейских путешественников, особенно тех, что на своей шкуре ощутили все прелести дорогостоящей и долгой процедуры судебного разбирательства в большинстве европейских стран, это не могло не произвести впечатления, и турецкий кадий часто приводился в пример как образец служителя правосудия. Еще одно наблюдение, сделанное в XVII веке французским путешественником, гласило, что турки «не задиристы, не дерутся на дуэлях и не носят шпаг в городе. Даже солдаты ходят только с кинжалами».

Иногда – хотя далеко не единодушно – туркам воздавали хвалу и за такую добродетель, как веротерпимость, которой до XVII столетия большинство европейцев не ждало и уж тем более ее не приветствовало. Турок упрекали не за то, что они силой навязывали свое учение, – как еще, спрашивается, навязывать учения? – а за то, что оно было ложным, то есть не христианским. Между тем на деле турки не навязывали своего учения силой, но разрешали подданным, если те признавали верховенство мусульман и платили налоги, исповедовать иные религии. В итоге к XVII веку турецкая столица была, по всей видимости, единственным городом в Европе, где христиане всех толков и течений могли жить в относительной безопасности, отстаивая всякого рода расколы и ереси. В христианском мире такое было невозможно.

Некоторым европейским авторам достало благородства признать это обстоятельство. Так, англичанин Томас Фуллер в своей «Истории крестовых походов», изданной в 1639 году, писал: «Надо отдать магометанам должное, на

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
сей счет они славный народ, и христиане среди них могут держаться своей веры, если только держат язык за зубами и не выступают против учения Магомета».

Наряду с честностью, трезвостью и веротерпимостью как отличительное достоинство турок отмечалось и гостеприимство.

Среди приписывавшихся туркам недостатков и пороков преобладали две темы: произвол власти и неумное сластолюбие. Темы эти были настолько распространены и подавались, что в литературе, что в искусстве, в таких крайних формах, что искать объяснения приходится в европейской, а не турецкой душе. В конце концов, не единожды мы, западные люди, проецировали наши потаенные надежды и страхи на другие народы и дальние страны.

Западные авторы практически единодушно описывали османского султана – Gran Signor a[59] – как деспотичного и своенравного самодержца, не ограничиваемого ни законами, ни сложившимися общественными группами, распоряджающегося жизнью и смертью подданных. Не кто иной, как такой знаток политической власти, как Никколо Макиавелли, сравнивая абсолютную и ограниченную монархию, приводил султана как образец первой:

«В наше время примеры двух разных способов управления являют турецкий султан и французский король. Вся турецкая монархия подчиняется одному господину, все остальные – его рабы, все царство поделено на санджаки, куда султан назначает управляющих и заменяет их, когда и как он того пожелает. Французский же король исстари окружен множеством господ, которые пользуются властью над своими подданными и их любовью; у них есть свои привилегии, на которые королю посягать небезопасно».
(«Государь», гл. IV; пер. М. А. Юсима)
В том же духе шекспировский Генрих V, вступая на престол, ободрял придворных, не ожидавших для себя при новом короле ничего хорошего:

«Наш двор – английский,
А не турецкий двор. Не Амурат
Вступает на престол за Амуратом,
Идет за Генри новый Генри»

(Генрих IV, часть II, акт 5, сцена 2; пер. Б. Пастернака)
Хотя султан, разумеется, был самодержцем и обладал властью, которая не снилась большинству европейских монархов, он отнюдь не являлся деспотом. Более того, он подчинялся законам ислама так же, как самый ничтожный из его рабов. С течением же времени внутри империи образовалось множество групп и общественных кругов, самым действенным образом ограничивавших султанскую власть. Европейцы, имевшие возможность как следует понаблюдать за турецким государственным строем на поздних ступенях его развития, были прекрасно осведомлены об этом. Так, в 1786 году, когда французский посол Шуазель-Гуффье пытался убедить османское правительство провести военные реформы, он оправдывал свою относительную неудачу следующим образом: «Здесь дела обстоят не так, как во Франции, где король – единоличный властелин; здесь приходится убеждать улемов, законоведов, тех, кто занимает высокие посты, и тех, кто их уже не занимает».

Но несмотря на все изменения, о которых в Европе узнавали все больше и больше, старый образ абсолютной власти и самодурства оставался в силе. Даже в конце XIX века Сэм Уэллер в «Записках Пиквикского клуба» замечал: «Дело сделано, и его не исправишь, и это единственное утешение, как говорят в Турции, когда отрубят голову не тому, кому надо».

Еще более укоренился образ сластолюбивого распутного турка, чья предполагаемая искушенность в искусстве любви и соответствующие забавы описывались в книгах и произведениях изобразительного искусства, часть которых смело можно считать порнографическими. Безудержная чувственность – обвинение, исстари выдвигавшееся европейцами против своих восточных соседей. Уже в древности некоторые греческие и латинские авторы вменяли ее в вину сарацинам. Тема эта время от времени всплывала в Византии и в литературе времен крестовых походов, и еще более распространилась, когда благодаря турецкой терпимости европейцы зачастую зачастили в исламские земли. Надо сказать, что тут христианские путешественники по Востоку и немногие мусульмане, рискнувшие отправиться в Европу, удивительным образом сошлись во мнениях. Почти все мусульмане были ошеломлены необычайной вольностью западных женщин; точно так же западных путешественников снедало жгучее любопытство к женским покоям мусульманского дома, тем паче султанского

дворца. Мусульман, посещавших христианский мир, одновременно отталкивал и притягивал развязный и аморальный прекрасный пол, тогда как побывавшие на Востоке европейцы с плохо скрываемой завистью повествовали о тамошних чувственных и сладострастных мужчинах и о возможностях, которые предоставляли им мусульманские обычаи. Если сшибка между Востоком и Западом была на деле встречей распутных женщин и похотливых мужчин, удивительно, что они не сумели поладить. На самом деле эти образы, как и большинство такого рода представлений друг о друге, были явно трафаретными.

Больше всего возбуждали (в разных соотношениях) удивление, неодобрение и зависть западных визитеров такие институты, как многоженство и содержание наложниц, а также способы, при помощи которых рекрутировался и пополнялся штат гарема. Европейские путешественники любовно обсасывали все детали – по большей части вымышленные, – касающиеся обитателей сераля, одалисок, евнухов, карликов, глухонемых рабов и прочих экзотических персонажей. Примечательно, что в большинстве европейских языков слово сарай, которое в турецком и персидском значит просто «дворец», стало обозначать только часть дворца, отведенную женщинам (сераль) – видимо, потому, что только эта часть европейцев и интересовала. Более точен термин «гарем», от арабского харам – «запретный» (в смысле запретной зоны, закрытой для посещения). Хотя по закону мусульманин мог иметь четырех жен и столько рабынь-наложниц, сколько был в состоянии содержать, на деле такие излишества могла себе позволить только верхушка правящего класса. Обширный гарем со времен царя Соломона во всей славе своей [60] и до не столь давнего времени являлся для ближневосточного монарха важным символом его положения, не говоря уже о прочих преимуществах.

Неудивительно, что образ турка как ненасытного сластолюбца – самый известный и распространенный из всех стереотипов. Когда Эдгар в «Короле Лире», живописуя свои грехи, хочет поведать о сладострастии, он заявляет, что «по части женского пола был хуже турецкого султана» [61]. В XIX веке европейские путешественники, писатели и художники купались в чувственности во многом мифического Востока, услаждали викторианские гостинные рассказами о гареме и его таинственных обитательницах и писали по этим рассказам картины.

Одной из немногих европейских женщин, посетивших Турцию и написавших об этом, стала англичанка, леди Мэри Уортли Монтегю, урожденная Пьерпойнт, которая в 1717 году побывала в Стамбуле, где ее муж был послом. Как женщина, она имела доступ в гарем и могла наблюдать и описывать тайны, дразнившие стольких мужчин; как супруга посла, она пользовалась всеми преимуществами его положения, не будучи, как он, стесненной политическими условиями. Вдобавок она была образованна, умна и проницательна, что можно сказать далеко не о каждом путешественнике.

Посещение леди Монтегю Стамбула представляет тем больший интерес, что произошло оно в то время, когда старый миф о турке как о деспотичном и сластолюбивом неверном варваре начал уступать место новому, в ту пору еще пребывавшему в зачаточном виде, – мифу о неевропейце как о воплощении таинственности, романтики и, в конечном счете, оскорбленной невинности. К XVIII веку Европа смотрела на Турцию уже несколькими другими глазами. Религиозная убежденность, так долго побуждавшая христиан-европейцев смотреть на ислам сверху вниз, начала уступать место самокопанию и, со временем, неверию в собственные силы. Намек на самоуничижение общества потребления перед лицом иного, более умиротворенного, образа жизни, явно виден в одном из писем леди Монтегю:

«Итак, Вы видите, сэръ, эти люди не столь неотесанны, как мы себе представляем. Да, их великолепие отвечает иному вкусу, чем наш, и, возможно, лучшему. Я почти убеждена, что их представление о Жизни правильно, ибо они тратят ее на Музыку, Сады, Вино и изысканную пищу, тогда как мы ломаем головы над разными Политическими Замыслами или изучаем какую-нибудь Науку, которой так никогда и не можем постичь, а если и постигаем, не можем убедить других придавать ей такое же значение, какое придаем сами... Можете посмеяться надо мной за это чувственное высказывание, но я предпочла бы быть богатым Эфенди со всем его невежеством, чем сэром Исааком Ньютоном со всем его знанием».

В XVI веке, когда Османская империя еще пребывала на вершине славы, турецкая угроза затмевала, по крайней мере в глазах государственных деятелей, все остальное: две империи, две веры, два различных образа жизни сошлись лицом к лицу, борясь за господство над известным к тому времени

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
миром. Кое-кому тогда казалось, что централизованная, вышколенная мощь Османской империи не может не одолеть слабую, раздробленную, нерешительную христианскую Европу.

Как же они ошибались... Хотя Османское государство еще долго играло важную роль на европейской сцене, она уже миновала свою высшую точку. Мусульманская вера европейцев уже не привлекала, турецкая угроза почти не пугала. Между турками и персами так и не было достигнуто соглашение, и постоянная борьба, перемежаемая войнами, длилась вплоть до XVIIII века, когда ни Турция, ни Персия никакой опасности для Европы уже не представляли. Напротив, теперь угрожали им. Новый образ турка – слабого и разложившегося, так и напрашивающегося на иностранное господство, – сменил преобладавшие некогда картины мощи и угрозы, а на турецком горизонте маячил новый образ европейца – угрожающий, чуждый и вместе с тем соблазнительный.

Глава 5 Гиббон о Мухаммаде

Интерес Гиббона к исламу проявился, похоже, достаточно рано:

«Скоро внимание мое привлек Магомет и его сарацины, а критический инстинкт направил к подлинным источникам. Саймон Окли, оригинал во всех отношениях, первым открыл мне глаза, и я шел от книги к книге, пока не охватил весь круг восточной истории. Мне еще не было шестнадцати, когда я исчерпал все имевшиеся на английском сведения об арабах и персах, о татарах и турках, и с тем же пылом взялся угадывать смысл французского текста Де Эрбло и продираться через варварскую латынь Пококова Абулфарагиуса»[62]. Интерес этот Гиббон сохранил и в дальнейшем. Уже в Оксфорде Гиббона-студента впечатлила востоковедная традиция этого университета: «Со времен Покока и Хайда восточное образование было гордостью Оксфорда, и я как-то изъяснил желание изучать арабский. Его [Гиббон говорит о своем наставнике] благоразумие отвратило меня от этого детской прихоти, но он пренебрег прекрасной возможностью направить пыл любознательного ума»[63]. Арабского Гиббон так и не выучил, но «критический инстинкт», который он столь рано проявил при чтении, сослужил ему хорошую службу, тем более что его пыл не подвергся воздействию оксфордского обучения начала XVIII века.

То было время, когда восприятие христианской Европой ислама и его основателя претерпевало любопытные изменения. Христианский мир долгое время не только не собирался признавать подлинность или какие бы то ни было достоинства ислама как религии, но и не желал принимать во внимание тот факт, что в лице ислама он имел дело с религией, о чем свидетельствует упорное применение к мусульманам этнических, а не религиозных категорий.

Средневековый христианский мир, однако же, изучал ислам, имея в виду уберечь христиан от мусульманских обольщений и обратить мусульман в христианство, и христианские ученые, в большинстве своем священники или монахи, создали целый корпус литературы о мусульманской вере, ее Пророке и его книге – литературы полемической по замыслу и часто оскорбительной по тону, предназначенной для того, чтобы защитить и отвратить, а не для того, чтобы дать представление. Хотя постепенно сформировалась и несколько более отстраненная научная школа, в то время, когда Гиббон начал читать об исламе, в писаниях на эту тему все еще господствовали предрассудки и полемика.

Но если полемисты и преобладали среди писавших об исламе, монополистами в этой области они уже не были, тем более что и полемика велась теперь с иными целями. Мощной движущей силой перемен стала Реформация. Католические авторы часто пытались дискредитировать протестантское учение, сравнивая его с исламом: Мухаммад-де был древним протестантом, а протестанты суть новые сарацины. Протестантские богословы, в свою очередь, отвечали на этот вызов по-разному: иногда отвергали его, демонстрируя, что испытывают к исламу такую же жгучую ненависть, как и католики; иногда обращали его против собственных диссидентов, таких как деисты и унитаристы[64]; иногда принимали обвинение и обращали его в свою пользу. Практически это выражалось в предпринимавшихся время от времени попытках протестантских держав заключить с турками союз против католических империй[65], а крайних пределов достигло в симпатии унитаристов к исламу, простиравшейся иногда даже до принятия мусульманства.

Протестанты, особенно в Голландии, Англии и позднее Германии, внесли огромный вклад в арабские штудии. Ими опять-таки двигали разные мотивы.

Одной из побудительных причин был интерес к еврейской Библии и осознание того, что арабский язык и арабистика могут способствовать лучшему пониманию еврейского текста Ветхого Завета. Другой причиной был интерес к восточным христианам, воспринимавшимся как потенциальные союзники протестантов в борьбе против Римско-католической церкви. Третьей причиной был подъем английской и голландской торговли в Леванте, для ведения которой требовалось знание местных языков и обычаев; протестантским же ученым торговая деятельность их единомышленников давала возможность побывать в тех краях.

Большую часть сведений об исламе Гиббон почерпнул у одного из крупнейших европейских арабистов XVII века, Эдварда Покока (1604–1691) – как непосредственно из его писаний, так и опосредованно, через более поздних ученых, во многом на Покока опиравшихся. Покок начинал в Оксфорде с древнееврейского и сирийского, а затем занялся арабским. В 1630 году Левантийская компания назначила его на должность капеллана в Алеппо, где он пребывал до 1636 года, когда был приглашен обратно в Оксфорд возглавить только что созданную Лодову кафедру арабского языка.

Этот практический и богословский интерес к исламу и его истории дисциплинировали и дополняли новые методы филологического и текстологического анализа, применявшиеся с эпохи Возрождения сначала к классическим языкам, а затем к еврейскому и арабскому.

Несмотря на прагматический интерес к Ближнему Востоку как к источнику турецкой угрозы и рынку европейских товаров, работавших в соответствующей области ученых не слишком-то поощряли материально. Кембриджский арабист Саймон Окли (1678–1720), чья «История сарацин» впервые привлекла внимание юного Гиббона к этому региону, испытывал постоянную нужду. «Я был вынужден, – пишет он, – пользоваться моментами, когда заботы мои дремали, ибо когда я бодрствовал, они тоже не спали; и если они и не прерывали беспрестанно мои штудии, то приходили им на смену с не меньшим постоянством, чем ночь, сменяющая день»[66]. Второй том его истории был написан в Кембриджском замке, куда Окли посадили за долги. Великий немецкий ученый Иоганн Якоб Рейске (1716–1774), которого Гиббон сравнивал с Эразмом, Скалигером и Бентли[67], не мог найти издателя для своего латинского перевода «Анналов» Абу-л-Фиды, и ему пришлось печатать его за свой счет. Продав едва ли тридцать экземпляров первого тома, он был вынужден прекратить печатание.

В длинном примечании относительно источников, по которым он писал главу о Пророке[68], Гиббон называет три перевода Корана (на латынь, французский и английский, выполненные соответственно Марраччи, Савари и Сейлом), две биографии Мухаммада, написанные Хамфри Придо и графом де Буленвилле, соответствующую статью в *Bibliothèque orientale* Эрбло, и «лучшего и самого надежного из наших руководителей», Жана Ганье, «родом француза и профессора восточных языков в Оксфорде», автора двух «тщательно обработанных сочинений», а именно издания с латинским переводом и примечаниями биографии Пророка, написанной арабским автором Исмаилом Абу-л-Фидой (1273–1331), и написанной самим Ганье биографии Мухаммада в трех томах. Помимо перечисленных Гиббон широко использовал две другие важные работы – трактат о мусульманской религии голландского ученого Адриана Реланда и главный труд Покока, *Specimen Historiae Arabum*[69], выдержку из арабоязычной хроники сирийского христианского автора Бар Эбрея (Абул-Фарагиуса) с латинским переводом и сотнями страниц высокоученых примечаний. Сам арабский текст занимает всего 15 страниц и включает рассказ об арабских племенах и доисламской Аравии, краткую биографию Пророка и обсуждение библейских текстов, предсказывающих, по мнению мусульман, его приход и приписываемые ему чудеса.

Каждому из переводов Корана предпослан долгий «исторический трактат», принадлежащий перу переводчика; все трое, согласно Гиббону, «тщательно изучили и язык и характер подлинника». На самом деле только перевод Марраччи полностью оригинален и основан исключительно на арабском тексте. Клод Савари (1758–1788) немного знал разговорный арабский, которым овладел во время пребывания в Египте, но явно имел весьма слабое представление о письменном языке. Его перевод опирается на переводы Марраччи и Сейла, соотносимые иногда с арабским текстом, а вступительная биография Пророка, подобно всем соответствующим произведениям европейских авторов того времени, основана в основном на одном-единственном арабском источнике – позднесредневековой хронике Абу-л-Фиды. Основное отличие Савари от предшественников состоит в его подходе. «Le philosophe y trouvera, –

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org говорит он, – *les moyens qu'un homme appuie sur son seul genie, a employes pour triompher de l'attachement des Arabes a l'idolatrie et pour leur donner un culte et des lois; il y verra, parmi beaucoup de fables et de repetitions des traits sublimes et un enthousiasme propres a subjuguier des peuples d'un naturel ardent*[70]»[71]. Такая оценка Мухаммада обычна для деятелей Просвещения, чьи взгляды во многом повлияли на трактовку Гиббона.

Савари и в переводе, и во вступительном трактате опирался во многом на труды английского ученого Джорджа Сейла (1697?–1736), первого сколько-нибудь значительного английского (и одного из первых в Европе) арабиста, который не был священнослужителем. Купеческий сын, практикующий адвокат, он занимался арабским в виде хобби и сумел достичь таких высот, что Общество распространения христианских знаний поручило ему исправить арабский перевод Нового Завета, выполненный сирийским христианином. Его перевод Корана, изданный в 1734 году[72], основан на арабском тексте. Кроме того, он продуктивно использовал труд своего предшественника Марраччи и один из основополагающих мусульманских комментариев.

«Предварительный трактат» Сейла, посвященный доисламской Аравии, жизнеописанию Пророка и основам мусульманской религии, значительно повысил как достоинства, так и влияние книги. Относительно биографии Пророка он опирался в основном на Абу-л-Фиду и широко использовал *Specimen Historiae Agabgt Pochoa*. Сейл, хотя его и не коснулась просветительская идеализация Пророка, проявлял похвальную свободу от религиозных предрассудков, разделявших большинство его предшественников и последователей, и по крайней мере понимал, выражаясь словами современного исследователя, «что арабские авторы – лучший источник по арабской истории, а мусульманские комментаторы более других способны толковать коран»[73]. Сейл сам определил свой подход цитатой из Блаженного Августина, вынесенной на титульный лист книги: «*Nulla falsa doctrina estf quae non aliquid veri permisceat*»[74].

Сейл, как и все последующие переводчики, широко использовал пионерскую работу итальянского священника Лодовико Марраччи, изданную в Падуе в 1698 году[75]; она содержала опровержение ислама, опубликованное перед тем в Риме в 1691 году, и арабский текст Корана с латинским переводом и весьма полным комментарием. Цель Марраччи была откровенно полемической: он посвятил сорок лет жизни изучению Корана и его мусульманских комментаторов, дабы уничтожить ислам его же оружием. Его опровержение ислама Гиббон справедливо охарактеризовал как «язвительное, но полное учености»[76]. Марраччи хорошо знал арабский и использовал широкий, для того времени весьма внушительный, круг источников. Правда, многие из них он брал из вторых рук, в основном из книги Покоа. Помимо упомянутых, предпринимались и более ранние попытки перевести Коран, которые Гиббон (видимо, справедливо) оставил без внимания.

Два жизнеописания Мухаммада, написанные доктором Хамфри Придо[77] и графом де Буленвилье[78], были сугубо полемическими, а их слабости хорошо описал Гиббон: «Противоположные старания выставить Магомета обманщиком или героем нередко вредили учености доктора и остроумию Графа»[79]. Принадлежащее перу Придо жизнеописание, впервые опубликованное в 1697 году, пользовалось необычайным успехом, неоднократно переиздавалось и было переведено на французский. Цель его создания ясна из заглавия: «Подлинная природа обмана, полностью проявившаяся в жизни Магомета. С трактатом, приложенным для снятия этого обвинения с христианства». Придо, разумеется, не забывает мимоходом отвергнуть притязания мусульман – не слишком-то актуальная для Англии XVII века задача, – но гораздо более он озабочен тем, как бы предупредить об ужасных последствиях внутрицерковной борьбы. Именно ссоры и споры внутри Восточной церкви, по мнению Придо, «истощили Долготерпение Божие», так что

«...он создал Сарацин, дабы стали они Орудиями его Гнева... кои, пользуясь Слабостью Власти и Распрями, которые эти Разделения породили среди них, вскоре наводнили и опустошили все Восточные Провинции Римской Империи. ...Так нет ли у нас Причины бояться, что Бог может таким же образом создать против нас какого-нибудь Магомета для вящего нашего Смятения... И по тому, что Социнианцы, Квакеры и Деисты начинают подниматься в наших Краях, у нас, пожалуй, есть Причина бояться, что некоторое Время назад Господь устремил Гнев свой, дабы покарать наши Пороки и Противоречия, и что Чума уже началась среди нас»[80].

Придо в основном беспокоили деисты, и именно против них он и направил свои главные аргументы. Книга его, хотя и тщательно документированная, не

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org является научной работой. У него не было доступа к непереуведенным арабским текстам и опирался он в основном на три книги латинских переводов (Specimen... Покока и две другие), а Коран читал в латинском переводе XII века. Источники Придо использовал некритически, и Гиббон не зря относился к его обращению с ними с подозрением.

Французское жизнеописание Пророка, написанное графом Анри де Буленвилье (1658–1722) и изданное посмертно в Лондоне в 1730 году, было вдохнувлено совершенно иной целью[81]. Если Придо был озабочен опровержением деистов, квакеров, социнианцев и прочих, вызывавших у него тревогу, Буленвилье использовал Пророка и приход ислама как оружие против христианских догм и католического духовенства. Тон его был хотя и доброжелательным, но более чем покровительственным. Мухаммад был для Буленвилье Пророком народа благородных дикарей, среди которых он появился и чью природу сумел смягчить законами. В основе своей его религия была истинной и разумной:

«En effect, tout ce qu'il a dit est vrai, par rapport aux Dogmes essentiels de la Religion; mais il n'a pas dit tout ce qui est vrai: et c'est en cela seul que notre Religion differe de la sienne, sans la grace de la Revelation Chretienne, qui nous eclaire bien au-dela de ce que Mahomed a voulu connoitre et savoir, il n'y auroit systeme de Doctrine si plausible que le sien, si conforme aux lumieres de la Raison, si consolant pour les Justes, et si terrible aux Pecheurs volontaires et inappliques»[82]»[83] Ислам Буленвилье свободен от всех достойных порицания эксцессов религии: «On n'y connoit ni les Macerations, ni les Jeunes, ni les Fouets, ni les Disciplines»[84]. Еще одним его достоинством является то, что он не навязывает чудес, которые могли бы стеснить разум. Арабы просили у Мухаммада чудес, что было неразумно, тогда как сам Мухаммад разумно отрицал необходимость в чуде. Мухаммад был «un homme d'Etat incomparable et un Legislatateur superieur a tous ceux que l'ancienne Grece avoit produits»[85].

Этот образ Мухаммада как мудрого, терпимого, не склонного к мистике и догматизму правителя широко распространился в Век Просвещения и нашел выражение в книгах столь несхожих писателей, как Гёте, Кондорсе и Вольтер, который в некоторых своих произведениях осуждал Мухаммада как ужасный пример фанатизма, но в других превозносил за мудрость, разумность, умеренность и веротерпимость[86].

Гиббон, признававший полемический характер и цель составленного графом де Буленвилье жизнеописания, и время от времени иронически отзывавшийся о его методах, сам, тем не менее, испытал его глубокое влияние.

Тем, кого Гиббон называет «лучшим и самым надежным из наших руководителей», был Жан Ганье, французский протестант, который обосновался во Франции и преподавал в Оксфорде. Из двух его крупных работ одна представляла собой издание арабской хроники Абу-л-Фиды с переводом и комментарием, а вторая – жизнеописание Пророка в трех томах, основанное в основном на Абу-л-Фиде и еще одной арабской хронике, написанной Абу Мухаммадом Мустафой ибн ал-Хасаном ал-Джаннаби (умер в 1590 г.). Ганье первым попытался порвать с устоявшейся привычкой к невежественной ругани и полемике. В 1723 году своим изданием и переводом Абу-л-Фиды он впервые сделал доступным европейскому читателю арабское жизнеописание Пророка, составленное мусульманином. В своей собственной работе на ту же тему, опубликованной в 1732 году, он осторожно разъяснил, что ставил своей целью не описать Мухаммада таким, каким он был на самом деле, но просто познакомить европейцев с тем, что о нем говорят и во что верят правоверные мусульмане. Этого он добился, переведя длинные выдержки из мусульманских источников. Его книга оставалась основой для прочих европейских писаний о Мухаммаде вплоть до публикации более ста лет спустя книги Густава Вейля Mohammed der Prophet, чье издание в 1843 году ознаменовало начало совершенно новой эры в европейском исламоведении.

Помимо трудов Ганье основными источниками при написании главы о Мухаммаде послужили Гиббону еще две книги. Одной из них был Specimen... Покока, труд, ставший эпохой в арабистике и исламоведении и в значительной мере заложивший основу позднейшей науки. Придо, Марраччи, Сейл и практически все остальные авторы, к которым обращался Гиббон, во многом опирались на Покока, единственного ученого своего времени, который знал арабские источники и литературу достаточно хорошо для того, чтобы читать источники целиком и со знанием дела цитировать. Другой было жизнеописание, составленное Буленвилье. Хотя Гиббон знал о недостатках этой работы и время

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
от времени язвительно по ней проходил, образ Мухаммада и, в еще большей степени, описание его времени и среды в фантастической трактовке XVIII века, впервые предложенной графом де Буленвилье и ставшей общим местом в трудах просветителей, похоже, оказали на историка глубокое воздействие.

Но за пределами работ ученых XVII и XVIII веков необходимо отыскать подлинные арабские тексты, на которых основывалось их представление о Пророке, будь они верные или ошибочные. Практически единственным арабским сочинением, известным работавшим в этой области европейским ученым, была история Абу-л-фида. Джаннаби тогда – как и теперь – еще не был издан, и, как заметил Гиббон, «Я должен сказать, что и Абу-л-фида, и ал-Джаннаби принадлежат к числу новейших историков и не могут сослаться ни на каких авторов первого века хиджры» [87].

В этом-то и состояла основная трудность. Абу-л-фида был сирийским принцем и жил через семь столетий после Пророка. Его жизнеописание Мухаммада, как и другие части его труда, есть в основном пересказ более раннего историка, Ибн ал-Асира, который умер в 1233 году, также через много веков после Пророка. Но и Ибн Ал-Асир, в свою очередь, почти полностью опирался на еще более раннего историка, Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (умер в 923 г.), лишь опуская цепочки ссылок на авторитеты и произвольно приводя в соответствие разные версии. Табари, со своей стороны, цитирует или кратко пересказывает нескольких более ранних авторов: Ибн Са'да (умер в 843 г.), который опирается на своего предшественника и учителя, ал-Вакиди (умер в 823 г.); Ибн Хишама (умер в 834 г.), который отредактировал труд своего предшественника Ибн Исхака (умер в 768 г.). Это приводит нас если и не к I веку хиджры, то по крайней мере к достаточно близкой к нему дате. Но насколько достоверны приводимые упомянутыми авторами сведения?

В очерке, впервые опубликованном в *Revue des Deux Mondes* в 1851 году, Эрнест Ренан заметил, что ислам – последнее религиозное творение человечества и притом более всего известное. Способность создавать религии, утверждал он, отмерла, как и способность порождать языки, в наш зрелый, склонный к размышлению век, и нам теперь трудно, если не невозможно, понять утраченный инстинкт, которым род человеческий обладал в детском возрасте. Тем более важно, что происхождение ислама известно нам так хорошо и в таких подробностях, тогда как происхождение прочих древних религий затеряно в видениях и мифах: «*La vie de son fondateur nous est aussi bien connue que celle des reformateurs du XVIIe siècle. Nous pouvons suivre année par année les fluctuations de sa pensée, ses contradictions, ses faiblesses*» [88]» [89].

Говоря это, Ренан имел в виду Сиру, великое традиционное жизнеописание Пророка, которое мусульмане читали и лелеяли более тысячи лет. Сиру европейская наука узнала только в XIX веке, но текст Абу-л-Фиды, опирающийся, пусть и через несколько промежуточных этапов, на Сиру, был достаточно близок к первоначальному тексту, чтобы дать читателю определенное представление о его содержании и характере.

Мысль составить связное повествование о жизни Пророка возникла в мусульманской общине достаточно поздно, и возникновение ее было обусловлено отнюдь не интересом к истории. Самые ранние биографические сведения о Пророке можно найти в двух группах источников. Одна из них – обширный свод преданий, включающий записи деяний и высказываний, приписываемых Пророку. После смерти Мухаммада мусульмане столкнулись с самыми разными проблемами и трудностями, которых при его жизни никогда не возникало и относительно которых Коран, соответственно, не давал прямых указаний. Со временем установился принцип, согласно которому непререкаемым был не только Коран, но и личный пример и прижизненные наставления Пророка. Его суждения и изречения были соответственно собраны, классифицированы и собраны в огромные корпусы традиций. Хотя собирателей и исследователей традиций интересовал в первую очередь материал, на котором могли бы строиться юридические, доктринальные и ритуальные установления, собрание включало также множество нарративного или житийного материала. В принципе в любом собрании традиций имелись разделы, посвященные жизнеописанию и военным кампаниям Пророка.

Это подводит нас ко второй группе источников, которую можно рассматривать как своего рода арабийскую сагу. Арабы Аравийского полуострова в доисламские и раннеисламские времена жили и пели в героическом духе – племенном, кочевом, воинственном, преисполненном битвой и мщением, честью и позором, смертью и судьбой, личной, семейной и племенной гордостью. Их

стихи и легенды отражают представления и заботы героического века. Мухаммад, величайший из них, был не только Пророком, но и героем, воином благородного происхождения. Вскоре появились сочинения, прославляющие подвиги и победы Пророка и его соратников в войнах против неверных. Эти произведения по характеру и целям ближе к истории, чем корпус преданий, но весьма далеки от историографии в общепринятом смысле слова. Они субъективны и отрывочны, они рисуют героические фигуры и деяния, не заботясь о хронологии, последовательности событий и логике, – одним словом, это сказания, а не история.

Хотя значительное количество биографических сведений было собрано описанными выше способами, толчком к собиранию и установлению фактов и созданию жизнеописания Пророка послужил другой феномен: великое преобразование личности Мухаммада в религиозном сознании общины, созданной явленным ему откровением. Шведский ученый Тур Андрэ в своей блестящей монографии [90] показал, как под влиянием христианской и иудейской общин, с которыми мусульмане вошли в соприкосновение, они стали видеть своего Пророка в ином свете как основателя их веры, сравнимого с Моисеем и Иисусом и даже превосходящего их, ибо его окончательное откровение завершило и заменило собой откровения предшественников. Так возник культ личного поклонения – который сам Мухаммад недвусмысленно отвергал, – превращавший его в образец этических и религиозных достоинств, лучшего и благороднейшего из людей. Мухаммада, который отрицал наличие у себя каких-либо сверхчеловеческих возможностей или свойств, сделали героем целого цикла чудесных историй, восходящих к его раннему детству и даже ко времени до его рождения, – и все ради того, чтобы он не уступил в этом Моисею и Иисусу и даже превзошел их.

К началу второго столетия ислама основная биографическая канва утвердилась. Ее классическую редакцию создал Мухаммад ибн Исхак, родившийся в Медине около 719 года. Начав как собиратель традиций, он посвятил себя изучению биографии Пророка, собирая материал из всех доступных источников. Поступая таким образом, он порвал с формальными правилами, принятыми в науке о традиции, которые представители этой науки использовали для различения истинной и ложной традиции. Он расширил круг источников и выработал новое к нему отношение, которое пристало скорее биографу, чем хранителю традиций. Неудивительно, что традиционалисты возмутились, и, возможно, именно поэтому Ибн Исхак был вынужден покинуть родную Аравию и отправиться сначала в Египет, а затем в Ирак. Окончательно он обосновался в Багдаде, где в 768 году и умер. Именно там, под покровительством халифа ал-Мансура, он и составил свое житие Пророка.

Труд этот в первоначальном виде утерян, но сохранилась более поздняя редакция Ибн Хишама, ученого из Басры, умершего в 834 году. Ибн Исхаково жизнеописание Мухаммада в обработке Ибн Хишама обрело во всем исламском мире статус почти священной книги. Содержащиеся в нем сведения дополняются другими текстами, о которых говорилось выше.

Современный читатель тут же задастся вопросом: насколько все это достоверно? Современники и единоверцы Ибн Исхака, признанные знатоки традиций, с подозрением относились к его целям и методам, и многие до сих пор разделяют их сомнения. Однако подавляющее большинство мусульман восприняло его книгу как подлинное отображение жизни и трудов своего Пророка. У современного читателя создается впечатление, что Ибн Исхак, в отличие от составителей других религиозных текстов, все-таки был озабочен исторической достоверностью. Он тщательно проводит различие между более и менее надежными авторитетами, между теми, на кого он ссылается с уверенностью, и теми, кому следует с оговорками. Он, не колеблясь, приводит рассказы, в которых противники Пророка предстают в выгодном свете, и – что еще более удивительно – истории, в которых сам Пророк показан, с точки зрения западных читателей, в невыгодном свете. Разумеется, нельзя этому придавать слишком большое значение: образ благородного и отважного врага составляет органическую часть традиции, из которой черпал сведения Ибн Исхак, а то, что нам может показаться компрометирующим, Ибн Исхаку могло таковым и не казаться. Но, во всяком случае, мы можем быть уверены, что в тех случаях, когда Ибн Исхак допускает ошибку, он заблуждается искренне, а не по злему умыслу.

Первое поколение западных ученых, работавших с жизнеописанием, составленным Ибн Исхаком, заняло по отношению к нему в общем доброжелательную позицию. Скептически относясь к явно легендарным пассажам, они были готовы принять

остальное как точное описание жизни и деятельности Мухаммада, которые действительно казались, если вспомнить слова Ренана, столь же хорошо документированными, сколь и биографии реформаторов XVI века. С тех пор, однако, мы все меньше и меньше знаем о жизни Мухаммада, поскольку развитие научных исследований ставит под сомнение то одни, то другие данные мусульманской традиции. Иезуит Анри Ламменс и позитивист Леоне Казтани, каждый со своих позиций, подвергли традицию тщательному историческому и психологическому анализу, а дотошный Тур Андрэ сумел показать мотивы и влияния, побудившие ранних мусульман придать новый вид и новые краски образу последнего и величайшего из пророков. Ламменс зашел так далеко, что отверг все жизнеописание как гадательную и тенденциозную экзегезу нескольких биографических пассажей из Корана, задуманную и осуществленную более поздними поколениями верующих[91]. Другие западные ученые восстали против этой крайней формулировки и, соглашаясь, что в жизнеописании есть много сугубо легендарного, особенно там, где речь идет о ранних годах жизни Пророка, были готовы признать большую часть остального повествования в основном соответствующей действительности. Гиббон, не имевший понятия ни о прошлых мусульманских, ни о будущих западных сомнениях относительно достоверности Сиры, на основе собственных критических суждений сумел создать свою версию, которая по крайней мере отражала взгляды ранних мусульман.

В XVIII веке исламоведение в Европе по-прежнему испытывало массу трудностей. Прежде всего плохо обстояло дело с доступом к арабским источникам и со средствами обучения арабскому языку. Даже сейчас в распоряжении арабистов нет ни исторического словаря, ни исторической грамматики арабского языка; перед арабистом XVII или XVIII века, читающим рукописные источники без каких бы то ни было научных пособий, стояла воистину грандиозная задача. Не было недостатка и в других проблемах: остатки теологической предубежденности все еще окрашивали взгляды даже тех, кто лично был от них свободен, а высказывать более объективное мнение было в некоторых случаях физически небезопасно; от невежественного прошлого были унаследованы всякого рода басни и нелепицы; наконец, – новая черта, характерная именно для этого времени, – неоднократно предпринимались попытки говорить о Мухаммаде и исламе языком тогдашних противоречий внутри христианского мира, трений между католиками и протестантами, протестантами различных толков или между христианами и деистами или вольнодумцами.

Тем не менее наука сделала большой шаг вперед. Даже самые фанатичные и нетерпимые авторы отказались от наиболее нелепых рассказов о Мухаммаде, вроде дрессированного голубя, говорившего ему что-то на ухо, повисшего в воздухе гроба и т. п. Стали доступны изданные на арабском и в латинских переводах новые источники, а изучение ислама обрело статус солидной дисциплины, заслуживающей внимания и уважения. Мусульман воспринимали уже не сугубо этнически, как враждебные племена, но как носителей определенной религии и цивилизации; их Пророк виделся уже не как нелепый обманщик или христианский еретик, но как основатель независимой и исторически значимой религиозной общности.

«Критический инстинкт» Гиббона не подвел его при работе с арабскими источниками о жизни Пророка. В самом деле, кроме них, руководствоваться было почти нечем. Римскую историю он мог строить на работах Тильмона и множества менее значительных историков, а основным его путеводителем по исламу была «История сарацин» Саймона Окли, которая начиналась со смерти Пророка. Гиббон распознал поздний и легендарный характер значительной части арабского материала, доступного ему в латинских переводах, и попытался критически проанализировать его содержание. Однако недостаток собственных познаний и несовершенство европейской науки того времени мешали его работе и время от времени притупляли скептицизм, с которым он обычно приступал к источникам и сюжетам своих исторических исследований. В главе о Мухаммаде и о первых шагах ислама ощущается сильное воздействие укоренившихся мифов, и в ней Гиббон в большей степени, чем в главах о Риме и Византии, проявляет тенденциозность и дает волю собственным предубеждениям, а также предубеждениям тех кругов, в которых он вращался.

В образе Пророка, нарисованном доступной Гиббону литературой, было несколько слоев мифов и неверных представлений. Средневековые христианские нападки на конкурирующее предприятие не оказали на него большого воздействия. Западная наука уже избавлялась от вопиющих ошибок, и на Гиббона они могли повлиять меньше, чем на кого бы то ни было из историков. Труднее ему пришлось с мусульманскими религиозными мифами, бережно

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
сохраненными традиционной житийной литературой, на которой в конечном итоге основывались все его источники; здесь встречаются ошибки в восприятии и анализе, извинительные для историка его времени. Иногда ему изменяла обычная пронизательность. Так, с его описанием арабской доисламской религии («свобода выбора <...> каждый араб <...> мог выбирать или сочинять для себя особую религию» [92]) трудно было бы согласиться даже в свете имевшихся в XVIII веке данных, настолько оно очевидно абсурдно. Как справедливо охарактеризовал Гиббон свой подход, «я не знаком и не желаю знакомиться... с нелепой мифологией варваров» [93].

Гиббон, разумеется, мог без труда различить пропаганду и контрпропаганду католиков, протестантов, христиан и деистов и время от времени забавно их комментировал. В чем он сам оказался подвержен сходным пропагандистским идеям, так это в том, что касается мифологии Просвещения, а именно видения ислама, начало которому положило жизнеописание Мухаммада, составленное Буленвиле. Это видение широко распространилось среди деятелей Просвещения в различных европейских странах. Европе, как видно, всегда был нужен некий миф для сравнения и осуждения: в Средние века – пресвитер Иоанн, в XIX веке – Соединенные Штаты, в начале XX – Советский Союз. Век Просвещения избрал себе два идеальных прототипа: благородного дикаря и мудрого и утонченного жителя Востока. На последнюю роль имелось несколько претендентов. Сначала ее в западном интеллектуальном театре теней великолепно исполняли китайцы, которых иезуиты считали образцом добродетели и морали, а философы – образцом терпимости. Затем наступило разочарование, усугубленное рассказами возвращавшихся путешественников, чье представление о Китае формировали не иезуиты и не философы, а собственный опыт. К тому времени, как Гиббон начал писать, место восточного мифа было вакантно, и ислам был во многих отношениях подходящим кандидатом. Китай постепенно переставал впечатлять, а ислам больше не ужасал, да к тому же обладал еще одним важным преимуществом: он был заклятым врагом церкви. Мифопоэтический процесс начался с попытки историков скорректировать негативные стереотипы Средневековья и признать вклад исламской цивилизации в общемировую, а превратился в изображение Мухаммада как мудрого и терпимого законодателя, основателя рациональных, недогматических, свободных от священнослужителей религии и общества.

Честь и достоинство ислама и его основателя не охранялись в Европе ни социальным давлением, ни юридическими санкциями, и таким образом являлись идеальным средством антирелигиозной и антихристианской полемики. Гиббон время от времени прибегал к этому приему, нападая на ислам, но метя в христианство, а чаще восхваляя ислам в порядке косвенной критики христианских обычаев, верований и порядков. Значительная часть его похвал в мусульманской стране была бы неприемлема.

Гиббон пытается извлечь из жития Пророка и последующей истории ислама ряд уроков. Первый из них состоит в том, что ислам – религия, основанная самым что ни на есть человеком, о чем говорил и Буленвиле. Это, разумеется, аргумент против христианского учения о божественности Христа как Сына Божьего и всего с этим связанного. Здесь Гиббон и его предшественники по Просвещению ссылались на нечто в самом деле исламское и продемонстрировали определенную пронизательность, выйдя за пределы поздних легендарных наслоений в исламских жизнеописаниях Пророка к реальной исторической фигуре Мухаммада и к древнейшей исламской традиции, которая утверждает, что Мухаммад, Пророк и Посланник Бога, был тем не менее просто человеком, смертным, как и все прочие люди.

Другой тезис, который Гиббон всячески старается донести до читателя, – устойчивость и постоянство исламской веры в той форме, в которой ее основал Пророк; тем самым он дает понять, что ислам свободен от поздних и локальных наслоений, наложившихся на проповедь Христа, и сохраняет свое первоначальное содержание и природу. На этот счет Гиббон сильно заблуждался, в чем мог бы убедиться, удели он некоторое внимание современному ему исламу в разных областях исламского мира.

С последним тезисом связана и настойчивость, с какой Гиббон утверждает, что ислам есть вера с малым количеством догматов, без духовенства и церкви, и потому он (что не говорится прямо, но явно подразумевается) куда свободнее и лучше христианства, сильно обремененного всем перечисленным. Это утверждение немногим лучше полуправды. В исламе действительно нет духовенства в священническом смысле – нет посвящения в сан, службы или мысленной молитвы, но есть духовенство в социологическом смысле, слой

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
профессиональных служителей религии, и его роль в истории ислама
чрезвычайно важна, хотя и в корне отлична от роли христианских церквей.
Довод о том, что ислама не коснулись раскол и раздоры, – преувеличение. Да,
сектантские разногласия в исламе никогда не достигали яростного накала,
ставшего обычным в христианстве, но различия существовали, и люди готовы
были за них убивать и умирать, страдать и подвергаться гонениям.
«Метафизические вопросы об атрибутах Бога и свободе человека, – пишет
Гиббон, – обсуждались в мусульманских школах так же горячо, как и в
христианских, но среди мусульман они никогда не овладевали чувствами народа
и не угрожали спокойствию государства. Причину этого важного различия
следует искать в разделении или объединении царского и священнического
достоинств» [94].

Ошибочность этого суждения столь очевидна, что ставит автора на одну доску
с авторами персидских писем и турецкими шпионами, раскрывавшими Западу
глаза на его недостатки, а не с серьезными историками Востока.

Гиббон мало что мог сказать о религиозном учении ислама, ибо религия его
интересовала только в общественном и социальном аспектах. Исламский символ
веры, гласящий, что нет бога кроме Бога и Мухаммад Пророк его, он описывает
как «сочетающий в себе вечную истину и необходимый вымысел» – узнаваемый
отголосок замечания Буленвилье «*mais u falloit etre prophete, ou passer
pour tel a quelque prix que serut etre*» [95]» [96]. Прочие комментарии и
отступления по поводу искренности Пророка опять-таки дают понять, что
вымысел необходим и его не стоит судить слишком строго:

«Магомет с ранней молодости любил предаваться религиозному размышлению; во
время месяца рамадан он ежегодно удалялся от мира и из объятий Хадиджи
[своей жены]; в гроте Геры, в трех милях от Мекки, он беседовал с духом
обмана или религиозного исступления, пребывающим не на небесах, а в душе
пророка» [97].

Далее встречается несколько более суровый пассаж:

«Охваченный исступлением или тщеславием, пророк ссылается на достоинства
своей книги как на доказательство истины своей миссии; он смело вызывает и
людей, и ангелов написать хоть одну страницу, которая могла бы равняться
красотой с его произведением, и позволяет себе утверждать, что только Бог
мог внушить такие неподражаемые совершенства... Но неверующий европеец будет
не в состоянии оценить по переводам гармонию и насыщенность языка; он будет
с раздражением пробегать бесконечное бессвязное собрание вымыслов, поучений
и разглагольствований, редко способное всколыхнуть чувство или мысль,
которое то пресмыкается в пыли, то теряется в облаках...» [98]

С другой стороны, «магометанская религия обходится без духовенства и без
жертвоприношений, а независимый дух фанатизма смотрит с презрением на
служителей и рабов суеверия» [99]. Окончательный вариант умеренно строг:

«Возможно, от меня ждут, чтобы я взвесил его недостатки и добродетели,
чтобы я решил, должен ли этот необычайный человек по праву именоваться
одержимым или обманщиком... От одержимости до шарлатанства всего один
гибельный и скользкий шаг; демон Сократа представляет собой памятный пример
того, как мудрец может заблуждаться, как достойный человек может вводить в
заблуждение других, как сознание может впадать в смешанное состояние,
среднее между самовнушением и умышленным обманом. Можно, проявляя
благожелательность, верить, что первые побуждения Магомета диктовались
истинным человеколюбием, но человек, облеченный миссией, не способен любить
упрямых неверных, отвергающих его притязания...» [100]

По поводу веротерпимости Гиббон, видимо, колебался. В начале главы о
возникновении ислама он описывает, как «Магомет, с мечом в одной руке и
Кораном в другой, утверждал свое владычество на развалинах христианства и
Рима» [101]. «Магомет» здесь, понятно, упомянут метонимически, вместо
халифата, но даже с учетом этого приведенное утверждение на редкость
неточно. И христианство, и Рим пережили пришествие ислама; Коран стал
книгой лишь спустя некоторое время после смерти Мухаммада; только левша мог
бы одновременно размахивать и мечом, и Кораном, ибо ни один мусульманин не
стал бы держать священную книгу в левой руке, предназначенной для нечистых
занятий; и, наконец, что важнее всего, у христиан, не желавших ни гибнуть,
ни принимать ислам, была третья возможность – признать мусульманскую власть
и платить дань [102].

Влияние Гиббона на западное восприятие Пророка, ислама и их места в истории было огромным. Из материала заумных ученых книг, написанных в большинстве своем по-ла-тыни и слабо известных за пределами узкого круга церковников и ученых, он сумел создать четкую, изящную и, самое главное, убедительную картину жизни Мухаммада и возникновения ислама. Важнее всего было то, что он, в отличие от прежних авторов, в том числе и арабистов, рассматривал зарождение ислама не как нечто отдельное и изолированное, не как прискорбное отклонение от поступательного движения Церкви, но как часть человеческой истории, которую можно понять только на фоне Рима и Персии, в свете иудаизма и христианства, в сложном взаимодействии с Византией, Азией и Европой.

Глава 6 Проблема востоковедения

Представьте себе ситуацию: группа греческих патриотов-радикалов решает, что изучение классической древности есть оскорбление великого наследия Эллады, а занимающиеся этим ученые, известные под названием «антиковеды», суть современные проявления тайного преступного заговора, вынашивавшегося веками, взлелеянного в Западной Европе, оперившегося в Америке, цель которого – очернить достижения греческой цивилизации и подчинить греческие страны и народы. В таком свете вся европейская традиция античных штудий – заложенная в основном французскими романтиками, британскими колониальными правителями (разумеется, Кипра), а также поэтами, профессорами и губернаторами из обеих стран – видится как застарелое покушение на честь и достоинство Эллады и угроза ее будущему. Этот яд распространился из Европы в Соединенные Штаты, где преподавание греческой истории, языка и литературы в университетах взяло под свой контроль злобное племя антиковедов – мужчин и женщин негреческого происхождения, не сочувствующих греческому делу, которые под личиной беспристрастной науки стремятся вечно держать греческий народ в подчинении.

Пришло время спасти греческий народ от классицистов и положить конец губительной традиции классических исследований. Только греки способны преподавать и изучать греческую культуру с древнейших времен до наших дней; только греки в состоянии квалифицированно возглавлять и направлять программы научных исследований в этой области. Некоторым инородцам может быть позволено принимать участие в этом великом предприятии, если они предоставят убедительные свидетельства своей компетентности: скажем, поучаствуют в кампании в поддержку греков-киприотов, продемонстрируют неприязнь к туркам, воскурят фимиам правящим греческим богам и воспримут любую идеологию, модную в греческих интеллектуальных кругах.

Инородцы, не умеющие и не желающие соответствовать этим требованиям, явно враждебны Греции и потому не способны честно и достойно преподавать соответствующие дисциплины. Нужно сорвать с них личину антиковедения и разоблачить их истинное лицо – пусть все знают, что они туркофилы и эксплуататоры греческого народа, враги греческого дела. Тех, кто уже достиг определенного положения в академических кругах, следует всячески порочить и тем самым обезвреживать; в то же время необходимо принять меры для обеспечения греческого или прогреческого контроля над университетскими центрами и классическими кафедрами и таким образом, путем своего рода академической профилактики, препятствовать появлению новых поколений антиковедов и продолжению традиции антиковедения. Тем временем само слово «античник» необходимо превратить в ругательство.

Применительно к Греции ситуация выглядит абсурдно. Но если слово «античник» мы заменим на «востоковед» или «ориенталист» и внесем прочие сопутствующие изменения, забавная фантазия станет тревожной реальностью. Уже несколько лет против востоковедов из американских и, в меньшей степени, европейских университетов ведется травля, а термин «ориентализм» пытаются лишить прежнего содержания и вложить новое, а именно «неприязненное или враждебное отношение к народам Востока». Ради этого пришлось переосмыслить и термины «неприязненный» и «враждебный», которые стали означать «не поддерживающий модные убеждения или борьбу».

Возьмем В.С. Найпола, автора замечательных путевых заметок о поездке по исламским странам. Г-н Найпол не профессор, а романист, один из самых талантливых писателей нашего времени. Он и по происхождению не европеец, а индеец с Тринидада. Его книга о современном исламе – не научная работа и не претендует на это звание. В ней собрано то, что увидел профессиональный

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
наблюдатель человеческих трудностей. В чем-то она ошибочна, чаще
убийственно точна, но прежде всего сострадательна. У Г-на Найпола нух на
нелепости, будь то в исламских странах или где бы то ни было еще, но движет
им глубокое сочувствие, и он прекрасно понимает гнев и страдания народа,
несообразность поведения которого так добросовестно описывает.

Все бы ничего, да только такую сострадательность точильщики политических
топоров не то что не одобряют, а просто не замечают. Ведь Г-н Найпол не
переходит черту и не участвует в прославлении радикальных исламских лидеров
и оплевывании их противников. Ах, так – и вот даже сбитые с толку
идеологической накачкой университетские студенты, которым сам бог велел
быть поумнее, именуют его ориенталистом.

Верхом нелепицы стало письмо в редакцию New York Times, автор которого
отрекомендовался «докторантом по истории и проблемам Ближнего Востока»
одного из крупных университетов. Возражая против положительного отзыва о
лорде Керзоне, автор письма называет его «символом британского
ориенталистского мышления» и замечает, что «даже в то время и иранцы, и
западные демократы считали [его] основным виновником трагедии иранского
народа». Затем автор письма одобрительно отзывается об Э. Брауне, чья
работа о персидской революции, вышедшая в 1910 году, была «совершенно иной
книгой», в которой «говорилось о достижениях революции» и раскрывалась
зловещая роль лорда Керзона.

Не приходится сомневаться в том, что лорд Керзон доблестно отстаивал
британские империалистические интересы, а профессор Браун занимал
антиимпериалистическую проиранскую позицию. Любопытно, чтобы не сказать
больше, другое: лорд Керзон, который в конце долгой и деятельной
политической карьеры на службе империи стал вице-королем Индии, а позднее
министром иностранных дел, назван «символом ориенталистского мышления»,
тогда как Э. Браун, профессор арабистики в Кембридже и один из ведущих
востоковедов-иранистов своего времени не только в Англии, но и в Европе,
удостоен похвалы за свой предполагаемый «антиориентализм». И благородный
лорд, и ученый профессор были бы немало удивлены таким лингвистическим
аномалиям. Столь вольное обращение с языком позволял себе разве что
Шалтай-Болтай, который, помнится, в ответ на упрек в том, что он
употребляет слово «слава» в значении «разъяснил, как по полкам разложил»,
ответил: «Когда я беру слово, оно означает то, что я хочу, не больше и не
меньше» [103]. Описанное выше понимание термина «ориентализм» есть,
разумеется, насилие над языком. В то же время оно, увы, совершенно
адекватно, поскольку отражает широко распространенное в наше время насилие
над истиной.

Что же такое ориентализм? Что означало это слово до того, как пало жертвой
интеллектуального загрязнения окружающей среды, из-за которого столько
когда-то полезных понятий теперь невозможно употребить в разумном
контексте? В прошлом оно употреблялось в двух смыслах: как обозначение
художественной школы, объединявшей в основном западноевропейских
художников, которые ездили на Ближний Восток и в Северную Африку и
изображали то, что видели (или воображали, что видят) в довольно
романтической и экстравагантной, временами даже порнографической манере; во
втором, более обычном значении, не связанном с первым, этим словом
называлась отрасль науки (которая по-русски называется востоковедением. –
Прим. пер.). Появлением самого термина и обозначаемой им дисциплины мы
обязаны грандиозному развитию западно-европейской научной мысли,
начавшемуся в эпоху Возрождения. Тогда существовали эллинисты, изучавшие
греческий, латинисты, изучавшие латынь, и габраисты, изучавшие
древнееврейский; представителей двух первых сообществ иногда называли
классиками, представителей третьей – ориенталистами. С течением времени
последние обратили внимание и на другие восточные языки.

Пионеры востоковедения были прежде всего филологами, занятыми поисками,
изучением, публикацией и интерпретацией текстов. То было первой и важнейшей
задачей, не выполнив которую, нельзя было всерьез приняться за философию,
богословие, литературу и историю. В то время слово «ориенталист», или
«востоковед», еще не было таким расплывчатым и неточным, каким
представляется сейчас. Поскольку богословие считалось неприменимым к
нехристианским религиям, востоковедами считали исключительно филологов,
причем изучали они на первых порах только один регион, который мы сейчас
именуем Ближним Востоком, – единственную часть Востока, с которой европейцы
были хоть как-то знакомы.

Со времен первых письменных памятников Европа смотрела на своих восточных соседей иногда со страхом, иногда с жадностью, иногда с любопытством, а иногда с беспокойством. На протяжении веков, и даже тысячелетий, отношения между ними строились по принципу завоевания и реконквисты, наступления и контр наступления. Великие персидские цари угрожали греческим полисам и вторгались в них, но сами были завоеваны Александром. Арабы оторвали от христианского мира Сирию и Палестину, Египет и Северную Африку, Сицилию, Испанию и Португалию; европейские владения они потеряли во время реконквисты, но все остальные завоевания мусульманское оружие отстояло от контр наступления крестоносцев. Татары завоевали Русь, а турки-османы отняли у византийцев Константинополь и, прежде чем начать долгий отход, который политики, а позже и историки называли «восточным вопросом», дважды подступали к стенам Вены. Когда же арабы ушли из Юго-Западной, а татары и турки – из Восточной и Юго-Восточной Европы, за ними двинулись по пятам торжествующие бывшие подданные, развернувшие собственное, еще более масштабное наступление на азиатские и африканские прародины бывших завоевателей.

Проблемы, созданные ослаблением и отступлением Османской империи, были названы «восточным вопросом», поскольку для большинства европейцев источником опасностей и нашествий, от первого персидского авангарда до последнего турецкого арьергарда, был регион непосредственно к востоку от Европы. Это и был Восток, не требовавший никаких дополнительных определений, ибо ни о каком другом Востоке в Европе слыхом не слыхивали. Восточный вопрос (*la question orientale* по-французски) ставил перед Европой ее ближайший сосед, Османская империя, будь то своей угрожающей силой или, впоследствии, своей соблазнительной слабостью. Для французов, и вообще европейцев, регион, к которому применимо понятие «Восток», начинается в Восточном Средиземноморье. В американском словоупотреблении термины «Восток» и «восточный» постепенно стали применять почти исключительно к более отдаленным регионам, о которых древняя и средневековая Европа знала очень немного, если вообще догадывалась об их существовании.

Для древних греков Азией был противоположный берег Эгейского моря. Узнав, что за ним простирается более обширная и отдаленная Азия, они назвали соседний край Малой Азией. Точно так же, когда внимание европейцев привлек более протяженный, более чуждый, более богатый и более отдаленный Восток, они с течением времени стали именовать старый, привычный соседний Восток Ближним или Средним, дабы отличить его от дальних стран. Португальцы и голландцы, англичане и французы шли по пятам друг за другом вокруг мыса Доброй Надежды к сказочным землям Индии и Юго-Восточной Азии; некоторые добирались до Китая и Японии. Европейские купцы привозили на родину богатства, изменившие хозяйство и социальные привычки Запада. Ученые и миссионеры привозили с собой тексты, которые филологии анализировали теми же методами, что были выработаны для латинского и греческого, еврейского и арабского.

По мере развития географических познаний и науки термин «ориенталист» становился все неудобнее. Востоковедение уже не ограничивалось одной дисциплиной, но разветвлялось на несколько отраслей. В то же время оказалось, что изучаемый им регион, так называемый Восток, куда обширнее ближневосточных земель, на которых до сих пор было сосредоточено внимание европейцев, и включает могущественные далекие цивилизации, индийскую и китайскую. Востоковеды и соответствующие университетские кафедры стали стремиться к более четким наименованиям. Ученые называли себя филологами, историками и пр., занимающимися восточной тематикой. Желая точнее обозначить эту тематику, они стали именоваться синологами и индологами, иранистами и арабистами.

Между прочим, последнее наименование, «арабист», тоже претерпело определенное переосмысление. В Англии оно когда-то употреблялось так же, как слова «иранист», «испанист» или «германист», то есть в значении «ученый, профессионально занимающийся языком, историей или культурой той или иной страны и народа». В Соединенных Штатах оно стало означать специалиста по ведению дел с арабами, особенно работающего в правительстве или торговле. Некоторые, хотя и не все, полагают также, что арабист – это поборник правого арабского дела. Это еще один наглядный пример загрязнения языковой среды, лишившего нас возможности употреблять необходимый термин. Термин «испанист» не означает ведь защитника центральноамериканских диктаторов или террористов, любителя корриды, человека, постоянно ведущего

дела с испанцами или поставщика бананов. Им обозначают хорошо знающего испанский язык ученого, специализирующегося в какой-либо области испанской или латиноамериканской истории или культуры. Так же следовало бы употреблять и термин «арабист», хотя боюсь, что в данном случае дела уже не исправишь и надо подыскивать другое слово. Некоторые предлагали, по аналогии с синологами, индологами и тюркологами, именовать арабистов «арабологами». Этот термин, конечно, дает некоторый выигрыш в точности, но сильно проигрывает в изяществе. Представляющее определенную ценность сообщество ученых, занимающихся поистине великой цивилизацией, заслуживает лучшего прозвания.

Термин «востоковед» к настоящему времени тоже безнадежно скомпрометирован, но это не столь важно, поскольку он уже потерял свое значение и от него отказались даже те, кого раньше так называли. Отказ был формально закреплен на XXIX Международном конгрессе востоковедов, собравшемся в Париже летом 1973 года, в сотую годовщину первого конгресса, проходившего там же. Участники сочли эту дату как нельзя более уместной для того, чтобы пересмотреть природу и функции конгресса. Вскоре стало ясно, что отказаться от слова «востоковед» согласны все. Некоторые даже предлагали пойти дальше и прекратить созыв конгрессов, поскольку соответствующая специальность перестала существовать, а значит, конгрессы изжили себя. Естественное для любых учреждений стремление выжить возобладало, и конгрессы сохранились, но движение за отмену термина «востоковед» увенчалось успехом.

Атака шла с двух сторон. Те, кого традиционно именовали востоковедами, все более разочаровывались в термине, не содержащем ни указания на дисциплину, ни на регион, которыми они занимались. Их поддерживали ученые из азиатских стран, указывавшие, что нелепо применять слово «востоковед» к индийцу, изучающему Индию. Кроме того, они заявляли, что сам термин оскорбителен по отношению к жителям Востока, поскольку представляет их объектами, а не равноправными участниками исследования.

Наиболее убедительно в защиту старого названия выступила советская делегация, которую возглавлял покойный Бободжан Гафуров, директор Института востоковедения Академии наук СССР в Москве и притом уроженец Востока, советский таджик. Термин «востоковед», отметил Гафуров, верно служил нам более века. Зачем отказываться от весьма удобного обозначения того, чем мы все занимаемся, от имени, которое с гордостью носили наши учителя и множество поколений учителей наших учителей? Гафурова не слишком-то обрадовала реплика британского делегата, который похвалил его за прекрасную формулировку консервативной точки зрения. При голосовании, несмотря на единодушную поддержку восточноевропейских востоковедов, советская делегация осталась в меньшинстве, и термин «востоковед» был официально отменен, а Конгресс востоковедов переименован в «Международный конгресс гуманитарных наук в Азии и Северной Африке».

Таким образом, от имени «востоковед» отказались признанные востоковеды, и само это слово было вышвырнуто на свалку истории. Только вот свалки – место ненадежное. Слова «востоковед» и «востоковедение», отброшенные за ненадобностью учеными, подобрали и приспособили для политических инсинуаций.

Нападки на востоковедов, особенно на западных арабистов и исламоведов, – не новость в исламском мире. Они прошли несколько этапов, на которых работали разные интересы и мотивы. Любопытно, как возникла одна из первых послевоенных вспышек этого движения. Она была связана с началом второго издания «Энциклопедии ислама», масштабного востоковедного проекта в области исламских штудий. Первое издание было одновременно опубликовано на трех языках – английском, французском и немецком – с участием ученых из этих трех и многих других стран. Работа над ним заняла почти 30 лет и была завершена в 1938 году. Второе издание, начатое в 1950 году, было опубликовано только на английском и французском, а в составе международной редколлегии не было немцев.

Мусульмане атаковали из Карачи, столицы недавно созданной Исламской Республики Пакистан, сосредоточив главные силы на двух направлениях: отсутствии немецкого издания и редактора и присутствии в редколлегии французского еврея, покойного Эвариста Леви-Провансаля. То, что движение в защиту немецкого языка не только оказалось на первом месте, но и вообще зародилось не где-нибудь, а в Карачи, выглядело странно, но с течением времени все разъяснилось: его вдохновителем оказался некий джентльмен,

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
отрекомендованный «имамом общины немецких мусульман в Западном Пакистане». Он пользовался поддержкой до сих пор не установленного немецкого дипломата, только что назначенного в Карачи и охотно взявшего на себя столь хлопотную миссию[104].

Эпизод был кратким и почти не вызвал (или вызвал очень мало) откликов в других частях исламского мира. Последовали новые кампании против востоковедов, в большинстве своем более локальные. В них преобладали две темы, исламская и арабская. Для тех, кто воспринимал себя и своих противников исключительно в религиозных понятиях, востоковедение было вызовом мусульманской вере. В начале 60-х годов XX века профессор египетского Университета Ал-Азхар написал небольшой трактат о востоковедах и их кознях[105]. Они, утверждал он, в основном миссионеры, чья цель – подорвать и в конце концов уничтожить ислам, дабы установить верховенство христианской религии. Это относится к большинству востоковедов, за исключением иудеев, чьи цели, впрочем, столь же гнусны. Автор далее перечисляет востоковедов, действующих против ислама, губительному влиянию которых следует противостоять. Приводит он и отдельный список особо коварных и опасных ученых, по отношению к которым нужна особая бдительность, ибо они скрываются под личиной доброжелательства.

В этих списках встречается и имя покойного Филиппа Хитти из Принстона. Его автор брошюры характеризует следующим образом:

«Христианин из Ливана... Один из самых упорных врагов ислама, который делает вид, что защищает арабское дело в Америке, и является неофициальным советником американского государственного департамента по ближневосточным вопросам.

Он всегда стремится преуменьшить роль ислама в создании человеческой цивилизации и не желает признать за мусульманами какие бы то ни было заслуги... Его «История арабов» преисполнена нападками на ислам и издевательствами над Пророком. Все это одна сплошная злоба, яд и ненависть...»

Покойный Филипп Хитти был непоколебимым поборником арабского дела, а его «История арабов» – гимн арабской славе. Такая реакция на нее была бы для него ударом. Сходные религиозные сетования относительно востоковедов-миссионеров, своего рода христианской пятой колонны, слышатся в Пакистане и, с более позднего времени, в Иране.

Ясно, что движет заклятыми мусульманскими критиками востоковедения, когда они считают, что христианские и иудейские авторы, пишущие об исламе, ведут религиозную полемику или пытаются обратить мусульман в свою веру; принимая во внимание предпосылки, из которых эти критики исходят, подобные выводы неизбежны. Они убеждены, что адепт той или иной религии неизбежно является борцом за нее, а к иной религии всякий, не собирающийся ее принять, может приблизиться исключительно с целью напасть на нее. Традиционные мусульманские ученые обычно не изучали христианскую или иудейскую мысль или историю, и они не видят достойных причин, по которым христиане или иудеи могли бы заниматься исламом. Более того, одно из предписаний зиммы, свода правил, при соблюдении которых христиане и иудеи могли под властью мусульман исповедовать собственную религию, запрещает им обучать своих детей Корану. Средневековые христиане придерживались сходных взглядов. Когда они начали изучать ислам, они делали это, чтобы отговорить христиан обращаться в ислам и убедить мусульман принять христианство. В христианском мире, если не считать нескольких аванпостов религиозного рвения, от такого подхода давно уже отказались. В мусульманском мире он гораздо дольше оставался преобладающим взглядом на природу межрелигиозных отношений.

Иной подход, выражаемый посредством смешанной националистическо-идеологической терминологии, можно встретить у некоторых арабских авторов. Что любопытно, многие из них – представители христианских меньшинств в арабских странах, проживающие в Западной Европе и Америке. Хорошей демонстрацией их взглядов можно считать статью живущего в Париже коптского социолога Анвара Абдель-Малека, опубликованную в журнале ЮНЕСКО «Диоген» в 1963 году, то есть приблизительно через год после издания упомянутой каирской брошюры. В статье, озаглавленной «Востоковедение в кризисе», д-р Абдель-Малека, меняя направление атаки, выдвигает против востоковедов новые обвинения: они – «евроцентристы», не уделяющие достаточно внимания ученым, науке, методам и достижениям афро-азиатского

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
мира; они погрязли в прошлом и не проявляют особого интереса к новейшей истории «восточных» народов (в последнее время критики востоковедов обвиняют их как раз в обратном); они пренебрегают тем, что может дать социология и особенно марксистская методология.

Статья д-ра Абдель-Малека написана с чувством и явно выражает выстраданные убеждения. Она, однако, не выходит за рамки научного спора и основана на тщательном, пусть и недоброжелательном, изучении востоковедных писаний. Автор даже готов признать, что востоковедение может и не быть изначально порочным, а некоторые востоковеды сами могут оказаться не злоумышленниками, а жертвами.

Новый поворот был намечен в статье, принадлежавшей перу профессора одного из американских университетов и опубликованной в июне 1974 года в бейрутском журнале. Суть ее ясна из следующих выдержек:

«Сионистская научная гегемония в арабистике [в Соединенных Штатах] явственно выразилась в контроле над публикацией исследований, периодическими изданиями и профессиональными ассоциациями. Они [сионистские ученые] опубликовали множество книг и статей, которые производят на несведущих впечатление сугубо научных, но на деле искажают арабскую историю и реалии и пагубны для борьбы арабов за независимость. Они маскируются под ученых, чтобы засылать шпионов и агентов американских и израильских спецслужб, которым дается задание проводить полевые исследования во всех арабских государствах... Это ошеломляющие факты, за которыми должны следовать арабские официальные лица, если они хотят отличать законные и честные исследования, проводимые некоторыми американскими профессорами, от тех, что ведут студенты и профессора, озабоченные безопасностью и гегемонией Америки. Официальные лица не должны позволять, чтобы арабские богатства служили американским и израильским интересам. Им следует тщательно проверять каждое обращение за материальной или моральной поддержкой. Они не должны допускать, чтобы арабские деньги использовались с целью ослабить, оклеветать и скомпрометировать арабов»[106].

Это ключевой текст, который во многом может помочь нам понять научную политику в области ближневосточных исследований в последующий период.

Еще одно наступление на «востоковедов» предприняла группа марксистов. Их полемические приемы обнаруживают ряд странностей. Одна из них – исходная посылка, согласно которой существует некоторая востоковедная концепция или линия, которой придерживаются все востоковеды, – иллюзия; достаточно было бы самого поверхностного знакомства с трудами ориенталистов, чтобы рассеять ее. Сами критики в большинстве своем не имеют отношения к востоковедению. Это не означает, что они отрицают востоковедное учение или ортодоксию, каковой на самом деле не существует; дело просто в том, что у них нет востоковедных навыков, которыми практически одинаково пользуются и марксистские, и немарксистские востоковеды. Серьезные марксистские работы об истории Ближнего Востока написаны либо марксистами-востоковедами, получившими ту же профессиональную подготовку, что и их коллеги-немарксисты, либо авторами, которые в своем анализе и выводах опираются на работы востоковедов – как марксистов, так и немарксистов.

Хорошим примером может служить книга Перри Андерсона *The Lineages of the Absolutist State*. В этой интересной и содержательной работе ближневосточные и общеисламские проблемы рассматриваются исключительно на материале, полученном из вторых рук, из трудов востоковедов. Другого пути, собственно говоря, и нет – если, конечно, ученый не готов взять на себя труд освоить необходимые навыки и читать первоисточники на арабском, персидском, турецком и других языках. Но это хлопотно и требует много времени, да еще и может подвести под обвинение в ориентализме. Ученые-марксисты, такие как Максим Роденсон во Франции или И. П. Петрушевский в Советском Союзе, внесли большой вклад в историю Ближнего Востока, что признают даже те, кто не разделяет их идеологических убеждений и политических привязанностей. Они же, в свою очередь, с куда большим уважением относятся к коллегам-востоковедам, исповедывающим иные взгляды, чем к соратникам-марксистам, по-другому смотрящим на научную деятельность[107].

Основным разоблачителем ориентализма в Соединенных Штатах уже достаточно давно является Эдвард Саид, чья книга *Orientalism*, впервые опубликованная в 1978 году, была встречена множеством рецензий, статей и публичных заявлений. Основной ее тезис гласит, что «востоковедение возникло из особой

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
близости между Британией и Францией и Востоком, под которым до начала XIX века понимались исключительно Индия и библейские земли» (с. 4). Чтобы доказать свое утверждение, Г-н Саид руководствуется весьма произвольными постулатами. Восток он сужает до Ближнего Востока, а Ближний Восток – до части арабского мира. Устранив, с одной стороны, тюркологию и иранистику, а с другой – семитологию, он вырывает арабистику из ее исторического и филологического контекста. Соответственно сужаются и пространственно-временные рамки востоковедения.

Для доказательства своего тезиса Г-н Саид переиначивает и географию, и историю востоковедения. В частности, основным центром арабистики он объявляет Британию и Францию, а период ее наибольшего развития датирует временем после широкого проникновения британцев и французских в арабский мир. На самом деле арабистика утвердилась в Британии и Франции задолго до ошибочно ранней даты, к которой он относит британскую и французскую экспансию, и ни до, ни после имперской эпохи не достигла там размаха, глубины и уровня великих востоковедных центров Германии и соседних стран. По правде сказать, любая история или теория европейской арабистики без немцев есть примерно то же, что соответствующим образом препарированная история или теория европейской музыки или философии.

Г-н Саид пытается оправдать вышеозначенную процедуру:

«Полагаю, что высокий уровень, постоянство и объем британских, французских и американских трудов по Востоку ставят их выше бесспорно замечательных работ, делавшихся в Германии, Италии, России и других странах. Но справедливо, думаю, и то, что важнейшие шаги в области востоковедения были первоначально предприняты либо в Британии, либо во Франции [sic!] и лишь затем детально разработаны немцами... Заслуга немецкого востоковедения состоит в том, что оно доработало и усовершенствовало методы, которые применялись к текстам, мифам, идеям и языкам, почти в буквальном смысле собранным на Востоке имперскими Британией и Францией», (с. 17–18,19).

Трудно понять, что означает последняя фраза. Разумеется, западные путешественники приобретали на Ближнем Востоке тексты, то бишь рукописи и другие письменные памятники, но немецкие, австрийские и другие собрания не менее важны, чем коллекции «имперских Британии и Франции». Как, интересно, можно «собрать» язык, будь то буквально или как-нибудь еще? Видимо, автор подразумевал, что, изучая арабский, англичане и французы совершали некое правонарушение, немцы же, как соучастники после события преступления, могли приступить к «доработке и усовершенствованию» научных методов только после того, как язык был присвоен британцами и французами; в таком же неравноправном положении оказались и арабы, чьим языком, наряду с мифами и идеями (как бы это ни понимать), незаконно завладели британцы и французы.

Весь приведенный пассаж не только ошибочен, но и нелеп. Он выдает прискорбное отсутствие знаний о том, чем занимаются ученые и в чем состоит наука. Не способствует душевному равновесию читателя и частое употребление столь сильных выражений, как «присвоить», «хранить под спудом», «отхватить», «разграбить» и даже «изнасиловать» применительно к росту знаний о Востоке на Западе. Похоже, что для Г-на Саида науки суть продукты, количество которых конечно; Запад отхватил себе их (а также других ресурсов) львиную долю, оставив Восток не только обедневшим, но и неученым. Помимо дотоле неведомой теории познания, Г-н Саид выражает столь пренебрежительное отношение к научным достижениям современных арабов, какое и не снилось его демоническим востоковедам.

Антиориентализм является по существу эпистемологией, то есть, согласно Оксфордскому словарю английского языка, «теорией или учением о методе и основах познания». В этом смысле он, как логично предположить, должен был бы иметь дело с фактами, а не с фантазиями и выдумками. Одна из самых загадочных особенностей книги Г-на Саида – уникальная, одновременно самовластная и изобретательная манера обращения с фактами, на которых сей труд якобы строится. В его понимании востоковед был агентом и орудием империализма, которого знания интересовали лишь как источник власти. У арабиста, солдата, купца и государственного деятеля была общая цель – проникнуть, подчинить, управлять и эксплуатировать. Чтобы подкрепить такую интерпретацию, Г-н Саид излагает пересмотренный взгляд на развитие арабистики в Британии и Франции, на развитие британского и французского влияния в арабских странах и на связь между этими двумя феноменами.

Когда я впервые прочитал Orientalism, повествовательная подоплека – многочисленные аллюзии и отсылки к последовательности событий и связям между ними – привела меня в полное замешательство. Неужто г-н Саид изобрел параллельный мир, столь любимый писателями-фантастами? В то время трудно было придумать иное объяснение его издевательству над несколькими столетиями интеллектуальной и всеобщей истории. Некоторые из его ошибочных заявлений не имеют явной полемической направленности и вызваны, видимо, искренним неведением, как, например, его уверенность в том, что мусульманские войска завоевали Турцию прежде, чем Северную Африку (с. 59). С тем же успехом можно было бы считать, что гражданская война в Англии произошла до норманнского завоевания. Хотя прямого отношения к теме исследования такая датировка и не имела бы, она заронила бы серьезные сомнения в способности автора оценить работу по английской истории. Также обращается г-н Саид и со сравнительным языкознанием, осуждая немецкого философа Фридриха Шлегеля за то, что тот, «даже отбросив свой ориентализм, по-прежнему считал, будто санскрит и персидский, с одной стороны, и греческий и германский, с другой, ближе друг к другу, чем к семитским, китайским, американским или африканским языкам» (с. 98).

Еще более примечательно то, как г-н Саид подгоняет к своему тезису исторические события: «Британия и Франция господствовали в Восточном Средиземноморье с конца XVII века [sic!]» (с. 17) – то есть в то время, когда турки, правившие Восточным Средиземноморьем, только-только отступали из Австрии и Венгрии, а британские и французские купцы и путешественники могли посещать арабские страны только с разрешения султана. Омоложение британской и французской арабистики и оттеснение немецкой науки на вторые роли столь же необходимы для обоснования тезиса г-на Саида – и так же не соответствуют действительности.

Тайна параллельной вселенной г-на Саида открылась мне только через несколько лет, когда я впервые прочел замечательную книгу французского ученого Ремона Шваба под названием «Восточный Ренессанс» [108]. Эта книга не о каком-то возрождении науки на Дальнем Востоке, как мог бы подумать неосмотрительный библиограф. Шваб, французский поэт и писатель, умерший в 1956 году, использовал слово «Ренессанс» в его изначальном значении, по отношению к возрождению учености в Европе. Восток, о котором он говорит, – это по преимуществу Индия, с некоторым расширением на восток и на запад. Что касается Ближнего Востока, Шваб мало что может сказать об изучении ислама в Европе, но уделяет определенное внимание исследованию западными учеными древнего Ближнего Востока, раскопкам памятников, дешифровке забытых письменностей и новому обретению мертвых языков.

С Ближнего Востока, точнее, из Ирана, след открытия ведет Шваба к Индии и дальше. Его книга посвящена двум главным взаимосвязанным темам. Первая из них – это сам процесс открытия, и Шваб рассказывает увлекательную историю о том, как сменявшие друг друга ученые – вначале англичане и французы, которым представилась уникальная возможность изучать Индию из первых рук, а затем и другие, прежде всего немцы, – посвятили свои жизни сбору нового корпуса знаний о языках, культурах и религиях Индии. Вторая, и в контексте его книги более важная, тема – то, каким образом новый материал из Индии стал частью европейской интеллектуальной традиции. Выявляется множество увлекательных связей, в том числе индуистский пантеизм и немецкая философия, санскритская филология и миф об арийской расе, влияние буддизма на Эмерсона и Торо и индийская составляющая возрождения романтизма. Колоссальная литературная эрудиция и глубокое понимание культуры позволили Швабу на многих примерах продемонстрировать, как тексты, переводы и исследования, изданные европейскими ориенталистами, дошли до таких авторов, как Гёте, Ламартин, Виньи, Вагнер, Уитмен и Толстой, и повлияли на них. Определенное влияние европейские индологи оказали и на Индию, но это уже другая история.

На Orientalism и на последовавшую волну антиориентализма явно глубоко повлияло чтение книги Шваба, которую противники востоковедения часто и с восхищением цитируют. Схема арабистики на Западе по г-ну Саиду, которая иначе была бы загадочной, становится понятной, хотя и неприемлемой, при сравнении с книгой Шваба, структура которой была заимствована и приспособлена для другого региона и других целей.

Смена цели, как и любой подобный аргумент, может быть оспорена, но уж смена региона делает его совершенно абсурдным. Европейские индология и исламоведение развивались совершенно по-разному. Индия никогда не

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
вторгалась в Европу и даже отдаленно ей не угрожала. Запад начал изучать Индию относительно поздно, когда Европа была мощной и расширяла свои владения, а ослабевшая Индия постепенно переходила под контроль иностранных держав. Обретение индийских текстов и в самом деле стало возможным благодаря торговой и военной экспансии Европы в Южной и Юго-Восточной Азии.

Изучение ислама в Европе началось, напротив, в раннем средневековье и имело дело не с завоеванным, но с наступающим миром. Насколько у средневекового европейского исламоведения вообще имелись практические цели, они были оборонительными, а не агрессивными: защитить осажденный христианский мир от сарацинов, турок и татар. В эпоху европейской экспансии, начавшуюся в XVI веке, практическим интересам европейцев на Ближнем Востоке больше соответствовало бы изучение не арабского, тем более не классического арабского, а турецкого, в ту пору языка государственного управления во всех арабских странах к востоку от Марокко. Историки, работающие в архивах, знают, что письма в Лондон и Париж от правителей Алжира, Туниса и Триполи, не говоря уже о странах Восточного Средиземноморья, писались не на арабском, а на османском.

Хотя отношения между Европой и исламским миром впоследствии изменились и даже стали до некоторой степени противоположными, они всегда коренным образом отличались от отношений Европы и Индии. В первом случае иными были обстоятельства открытия, хронологическая последовательность и географическое распределение связей с Европой и европейского влияния, вдохновлявшие эти связи настроения и достигнутые результаты. Англо-французское господство в землях Благодатного полумесяца продолжалось всего два десятилетия, с конца Первой мировой и до начала Второй. Их господство в Аравии, Египте и Северной Африке длилось несколько дольше, но только в Адене и Алжире иностранное правление длилось сто лет и больше. Даже в период своего наивысшего могущества британцы и французы управляли многими арабскими странами не прямо, а с использованием таких схем, как мандат и протекторат. Нигде в арабском мире не было ничего хотя бы отдаленно напоминающего британское правление в Индии – ни по размаху, глубине, ни по продолжительности или долговременным последствиям. Г-н Саид, считающий, будто Египет был «аннексирован» Великобританией (с. 35), полагает, что в арабском мире все было, как в Индии.

Тема насильственного захвата и удержания с сексуальным подтекстом неоднократно всплывает в книге Г-на Саида. «В последнем [sic!][109] XIX столетии, важным было не то, в самом ли деле Запад проник на Восток и овладел им, а то, как британцы и французы ощущали, что им это удалось» (с. 211). И далее: «пространство более слабых или недостаточно развитых регионов, вроде Востока, рассматривалось как нечто манившее к себе французов, располагавшее к проникновению, осеменению – короче говоря, к колонизации... французские ученые, администраторы, географы и торговые агенты изливали свою бьющую через край энергию на лениво раскинувшийся, женственный Восток» (с. 219–220). Высшей точки сексуальные фантазии достигают в бравурной пьесе Г-на Саида, где он вкладывает детально разработанное, враждебное и абсолютно абсурдное понимание в лексический анализ одного арабского корня, почерпнутый мною из классических арабских словарей[110].

Пространственно-временные и содержательные ограничения, которые Г-н Саид накладывает на предмет своего изучения, хотя и представляют собой серьезное искажение действительности, удобны и даже необходимы, принимая во внимание поставленную им задачу. Их, однако же, недостаточно для ее решения. Многие ведущие британские и французские арабисты и исламоведы, якобы составляющие предмет его исследования, либо вообще не упомянуты (Клод Казн, Э. Леви-Провансаль, Анри Корбен, Мариус Канар, Шарль Пелла, Гийом и Жорж Марсе, Уильям Райт) или упомянуты мельком (Р. А. Николсон, Гай Ле Стрейндж, сэра Томас Арнолд и Э. Браун). Работы тех, кого Г-н Саид все-таки цитирует, подобраны на удивление произвольно. Как правило, он опускает труды, внесшие наибольший вклад в науку, и цепляется ко второстепенным и случайным публикациям.

Всего этого – произвольного препарирования исторического фона и прихотливого выбора стран, личностей и трудов – Г-ну Саиду все же недостаточно для того, чтобы доказать свой тезис, и ему приходится прибегнуть к дополнительным уловкам. Одна из них состоит в переосмыслении цитируемых пассажей до полного несходства с явственно выраженными мыслями их авторов. Вторая заключается в отнесении к разряду «ориенталистов»

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
многочисленных авторов, – писателей вроде Шатобриана и Нерваля, колониальных администраторов вроде лорда Кромера, и других, – чьи произведения, несомненно, повлияли на формирование культурных пристрастий Запада, но не имели никакого отношения к академической востоковедной традиции – основной мишени г-на Саида.

Но и этого мало, и чтобы добиться своего, г-н Саид считает нужным предъявить множество ошеломляющих обвинений. Так, говоря о жившем в конце XVIII – начале XIX века французском востоковеде Сильвестре де Саси, г-н Саид замечает, что «он разграбил восточные архивы... Отобранные тексты он затем вернул обратно; он их подделал...» (с. 127). Если в этих словах и есть какой-то смысл, то он заключается в том, что Саси не имел права работать с этими документами, а также совершил преступление, фальсифицировав их. В этой возмутительной клевете на великого ученого нет ни крупинки правды.

Еще одно, более общее, обвинение, выдвигаемое против востоковедов, состоит в том, что их «экономические идеи никогда не простирались дальше утверждения о природной неспособности жителей Востока к промышленности, торговле и экономической целесообразности. В области исламоведения эти клише использовались на протяжении веков, до появления в 1966 году важнейшего исследования Максима Роденсона «Ислам и капитализм» (с. 259). Сам Роденсон первым заявил бы, что это утверждение абсурдно, а его автор не потрудился ознакомиться с работами таких востоковедов, как Адам Мец, И. Крамере, В. Бьоркман, В. Бартольд, Томас Арнолд и многие другие. Все они занимались экономической деятельностью мусульман; Арнолд был англичанином. Роденсон, кстати, делает интересное наблюдение о том, что, если довести до логического завершения некоторые приемы анализа и формулировки г-на Саида, «получится учение, аналогичное ждановской теории двух наук»[111].

Из обзора г-на Саида выпали не только немецкие ученые. Интереснее то, что он не упомянул и о русских. Их вклад в арабистику и исламоведение хотя и значителен, но меньше, чем у немцев и даже у британцев с французами. Г-ну Саиду, впрочем, русское востоковедение могло быть полезно в ином отношении, а именно в том, что советская наука, особенно при описании исламских и прочих неевропейских регионов Советского Союза, очень близко – гораздо ближе, чем осуждаемые г-ном Саидом британские или французские ученые, – подходит именно к тому типу тенденциозных клеветнических писаний, которые ему так не нравятся в других ученых. Однако русские, как это ни странно, не удостоиваются суровой критики г-на Саида даже за самые оскорбительные и презрительные отзывы об исламе.

Вряд ли это упущение связано с незнанием русского языка; в других случаях такие мелочи г-на Саида не останавливали, да и краткое изложение соответствующих советских научных работ доступно на английском и французском. Объяснение следует искать в политической направленности книги г-на Саида. Саид, напомню, верил, что Южный Йемен был «единственной поистине радикальной народной демократией на Ближнем Востоке»[112]. Ученому, готовому принять такое за чистую монету, разумеется, не придет в голову журить академика С. П. Толстова, который считал Мухаммада шаманистским мифом, или профессора Беляева, который описывал Коран как выражение идеологии рабовладельческого правящего класса, исполненное рабовладельческих настроений.

Последнее и, возможно, самое удивительное. Г-н Саид, как явствует из его книги, относится к Востоку, арабскому и прочему, куда хуже самых что ни на есть заносчивых европейских империалистических авторов, которых он осуждает. Так, он говорит о «книгах и журналах на арабском (и, разумеется, на японском, различных индийских диалектах и прочих восточных языках)...» (с. 322). Подобное высокомерное перечисление, и в особенности уверенность в том, что индийцы говорят не на языках, а на диалектах, пристало бы уездному колониальному чиновнику начала XIX века.

Еще примечательнее то, что г-н Саид пренебрегает арабской наукой и публикациями (а возможно, просто не подозревает об их существовании). «Ни один арабский или исламский ученый не может позволить себе не знать о том, что делается в научных журналах, институтах и университетах Соединенных Штатов и Европы, но не наоборот. Скажем, в арабском мире сегодня не издается ни одного солидного журнала по арабистике» (с. 323). Первое утверждение едва ли можно считать упреком, а все остальное – неправда. Г-н Саид, видимо, не знает об огромном количестве журналов, монографий и прочих изданий, публикуемых университетами, академиями, научными обществами и

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org другими исследовательскими учреждениями в самых разных арабских странах[113]. В том же неведении он пребывает, очевидно, и относительно все более и более многочисленных самокритичных публикаций арабских авторов, которые стараются исследовать недостатки и слабости арабского общества и культуры и при этом делают, и в куда более острой форме, те самые замечания, за которые Г-н Саид обрушивается на востоковедов, обвиняя их в расизме, враждебности и желании повелевать. Похоже, ему неизвестен даже обширный корпус публикаций арабских авторов по проблемам востоковедения; во всяком случае, он его не упоминает[114].

Несмотря на в основном неблагоприятные отклики в научных журналах (любопытное исключение составил *The Journal of the American Oriental Society*, орган американских востоковедов), *Orientalism* оказал на общественное мнение значительное влияние.

Успех, несмотря на научно-фантастическую историю и лексический шалтай-болтаизм, книги и ее идей, точнее, отношений, которые в ней высказываются, нуждается в объяснении. Одна из причин ее популярности – антизападническая позиция, заключающаяся в глубокой враждебности не просто к Западу, но к либеральному демократическому Западу, поскольку Германии сделано частичное, а Советскому Союзу полное послабление. Это вполне отвечает чаяниям тех на Западе, и особенно в Соединенных Штатах, кто клеймит свою страну как источник мирового зла так же надменно и нелепо, как их предки восхваляли ее как источник добра. Кроме того, книга привлекает использованием идей и, в еще большей степени, языка модных литературных, философских и политических теорий. Соответствует она и нарастающей потребности в упрощении, когда все многообразие национальных, культурных, религиозных, социальных и экономических проблем арабского мира сводится к обиде на маленькую группку легко отождествляемых и узнаваемых злоумышленников. Каждый, кто рылся в университетских книжных лавках, знает, что упрощенные версии сложных проблем пользуются большим спросом. Именно упрощенность антиориентализма, столь любезная западному читателю, вызвала его резкую критику со стороны арабских писателей и мыслителей, считающих, что поиск козлов отпущения не может послужить интересам их общества и решению его настоящих проблем.

Некоторые из воспринявших антиориенталистскую философию сами являются компетентными профессиональными востоковедами и владеют всеми требуемыми в этой профессии навыками. Но были и другие, для которых новая эпистемология оказалась долгожданным освобождением от непосильного труда, так что отчасти книга Г-на Саида обязана своей популярностью содержащейся в ней резкой критике текстологии и филологии. Критика эта обнадежила и даже воодушевила тех, кто хотел сделать карьеру в изучении Востока, но не сумел или просто не пытался учить восточные языки.

В Ближневосточном ареале имеется несколько основных языков, и все они трудны для изучения. Все они, кроме одного – современного турецкого, – не используют латиницу. Все они сформированы культурной традицией, отличной от европейской и североамериканской. Учить эти языки – тяжелый труд. Чтобы выучить арабский хотя бы удовлетворительно, а тем более хорошо, нужны время и усилия, которых хватило бы на овладение несколькими европейскими языками. Тем самым изучение арабского и других ближневосточных языков неизбежно становилось особой дисциплиной. В прошлом тот, кто посвящал себя ей, обычно не имел ни времени, ни желания заниматься социологией или, в меньшей степени, историческими дисциплинами. Историки, труд которых основывается в основном на письменных свидетельствах, с большей готовностью изучали и изучают языки и овладевают тем минимумом филологических приемов, который необходим для понимания источников, но социологи из-за пределов региона не всегда давали себе труд учить местные языки.

Обе группы, филологи и социологи, естественным образом старались принизить то, чем не обладали. Закоренелый филолог – вид почти вымерший, но вот те, кто считает, что социальная, экономическая, политическая и даже литературная теория может не только оказаться полезной для изучения историков, но и заменить его, продолжают процветать. Один из них в недавнем обзоре ближневосточной истории пренебрежительно отозвался о востоковедах, которые пытаются понять историю иной цивилизации посредством «скрупулезного изучения сложных текстов». Мало того, что он этим явно выразил предпочтение поверхностному просмотру легких текстов, он еще и продемонстрировал, от каких испытаний может спасти антиориентализм. Согласно модным эпистемологическим воззрениям, абсолютная истина либо не

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
существует, либо недостижима. Раз так, истина неважна, факты тоже. Всякий дискурс есть проявление соотношения сил, а всякое знание тенденциозно. Раз так, точность неважна, свидетельства тоже. Важно только отношение – мотивы и цели – того, кто использует знание, а всякое отношение можно просто поставить в заслугу себе или в вину оппоненту. Когда ставишь в вину оппоненту мотивы, которыми он руководствовался, ненужность истины, фактов, свидетельств и даже правдоподобия приходится как нельзя кстати: достаточно голословного осуждения. По тем же правилам мотивы ставятся в заслугу: добрая воля легко и быстро определяется соответствующими политическими симпатиями. Именно это демонстрирует Orientalism, где ученые, чьи методы и приемы не различимы ни по каким научным или методологическим критериям, делятся на овец и козлиц в зависимости от поддержки ими арабского дела или отсутствия таковой. Такая поддержка, да еще подкрепленная признанными литературными или социальными теориями, более чем компенсирует отсутствие лингвистических или исторических знаний.

Тем, кто исповедует подобные взгляды, по-видимому, не пришло в голову, что их позиция чрезвычайно высокомерна по отношению к арабам и прочим незападным народам. Кто, в конце концов, станет утверждать, что можно всерьез заниматься Францией, не зная французского, Германией – не зная немецкого, или даже Швецией, не зная шведского, а стремление изучить эти языки вызвано обычно враждебными побуждениями?

Отклик на антиориентализм в арабском мире поднимает иные и, в конечном итоге, более интересные и более важные вопросы.

Европейские и американские востоковеды занимались всеми азиатскими культурами – Китаем и Японией, Индией и Индонезией, да и на Ближнем Востоке они отнюдь не замыкались в арабистике, но занимались и Турцией, и Ираном, да и другими древними культурами региона. Китайцы, индийцы и прочие народы далеко не всегда в восторге от занимающихся их культурами востоковедов: время от времени критикуют их с научных позиций, иногда просто игнорируют, иногда смотрят на них с добродушным снисхождением, иногда признают примерно так, как признали эллинистов греческие ученые. Яростные и оскорбительные нападки на востоковедов предпринимает (если не считать попыток мусульман дать отпор предполагаемой угрозе со стороны соперничающей религии) одна-единственная группа среди всех изучаемых востоковедами народов, а именно арабы. В связи с этим возникает не лишенный интереса вопрос о том, арабы ли столь существенно отличаются от прочих азиатских и африканских народов, или же арабские ученые чем-то существенно отличаются от прочих востоковедов.

Помочь ответить на этот вопрос может другой немаловажный факт, а именно то, что враждебность к востоковедам отнюдь не является в арабских странах повсеместным или хотя бы преобладающим явлением. Многие востоковеды, на которых последователи Саида и близкие им школы нападают самым яростным образом, обучали целые поколения арабских студентов, а их труды переводятся и издаются в арабских странах [115]. Арабские ученые, работающие в различных связанных с востоковедением областях – истории, литературе, языкознании, философии и др., – использовали работы востоковедов, широко публиковались в востоковедных журналах и участвовали в востоковедных симпозиумах, коллоквиумах и других международных мероприятиях. Они часто расходятся во мнениях с западными востоковедами, но точно так же расходятся во мнениях сами востоковеды и сами арабские ученые в спорах между собой. Это по большей части сугубо научные разногласия, а не столкновения этнических или идеологических пристрастий, и о них спорят с соблюдением всех правил вежливости и норм научной полемики. Улюлюканьем и бранью раздражаются не коллеги, заинтересованные в работе востоковедов и способные ее оценить, а совсем другие лица.

Симптоматично, что критика востоковедов вызвала мощную волну встречной критики со стороны арабских авторов. Хотя эти авторы по большей части, подобно антиориенталистам, разочарованы в западной цивилизации и осуждают то, что натворил Запад в арабских странах, их приводят в ужас самодовольные наивно-упрощенные объяснения всех несчастий арабского мира и стоящих перед ним проблем. Египетский философ Фуад Закария в блестящем эссе подразделяет антиориенталистов на две основные категории. Первая критическая школа – религиозная и апологетическая; она защищает целостность и совершенство ислама против того, что считает покушением враждебных сил, именуемых то христианами, то миссионерами, то евреями, то марксистами, то атеистами и т. п., которые стремятся расшатать и дискредитировать ислам, чтобы навязать

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
мусульманам свою веру. Большинство этих критиков не знают языков, на которых пишут востоковеды, и вынуждены полагаться на цитаты и немногие переводы. Что еще существеннее, они не имеют ни малейшего представления о современной науке, частью которой является западное востоковедение, и, например, не знают, что современные западные ученые столь же безжалостно анализируют собственные религиозные и культурные традиции.

Вторая группа, по профессору Закариа, нападает на востоковедение с политико-культурных, а не с религиозных позиций. И в самом деле, наиболее крикливы среди них вовсе не мусульмане, а христианские или постхристианские эмигранты из арабских стран, живущие в Западной Европе или Соединенных Штатах. Им прекрасно знакома современная светская западная цивилизация и ее научная культура, а также западные языки. В этом отношении они способны сражаться против востоковедов их же оружием. Но есть у них и серьезный недостаток: большинство их плохо владеют классическим арабским и слабо знают исламскую цивилизацию, защитниками которой они себя провозглашают. Тем самым они находятся в невыгодном положении по сравнению не только с мусульманскими апологетами, но и с самими востоковедами. Если защитники ислама воспринимают слабо знакомый им Запад наивно-эссенциалистски, вестернизированные поборники арабского политического и культурного наследия столь же наивно-эссенциалистски смотрят на реалии этого наследия в прошлом и на судьбы его наследников в настоящем. Предлагаемые антиориенталистами миражи могут только ухудшить положение, поскольку отсрочивают или затрудняют холодный критичный самоанализ, который должен предшествовать всякой серьезной попытке что-то улучшить.

Достаточно детально рассмотрев методы и приемы антиориентализма, профессор Закариа заканчивает свой труд психосоциальным анализом побуждений как востоковедов, так и двух типов их оппонентов. У тех, кого ученый называет «вестернизированными эмигрантами», он предполагает наличие любопытной дополнительной мотивации: естественного желания иммигранта в поисках самоуважения и уважения новых сограждан как можно больше превознести достижения родной культуры и свести до минимума черты, отличающие ее от культуры его новой родины.

Эту догадку подтверждает сделанное на проводившейся в 1977 году в США теледискуссии заявление г-на Саида о том, что почти четырнадцативековая исламская традиция и цивилизация значимы для современного арабского мира не более, чем события VII века в Европе для понимания современной ситуации в Америке. Специалисты по Ирану и Ираку думали иначе. Всего через несколько лет, ведя друг против друга военную пропаганду, обе эти страны постоянно поминали события и людей VII века, ни секунды не сомневаясь в том, что их поймут. Трудно представить, чтобы американские политические деятели в подкрепление своих слов походя ссылались на саксонское семицарствие, воцарение Каролингов или войны лангобардов.

Заслуживают внимания заключительные слова профессора Закариа:

«Востоковедение, разумеется, небезгрешно, но было бы куда опаснее, если бы мы отрицали наши недостатки просто потому, что другие говорят о них из необъективных соображений. Задача нашей культуры на данном этапе состоит в том, чтобы взять быка за рога и покритиковать самих себя, прежде чем братья критиковать наш образ, созданный другими, пусть даже он намеренно искажен» [116].

Критика востоковедения поднимает и некоторые действительно существующие проблемы. Некоторые критики утверждали, что ведущий принцип востоковедных исследований гласит «знание – сила», а востоковеды стремились узнать восточные народы, чтобы властвовать над ними, находясь прямо или, как снисходительно признает Абдель-Малеk, объективно (то есть «косвенно» в марксистском понимании) на службе у империализма. Несомненно, некоторые востоковеды, объективно или субъективно, служили колониальному господству или получали от него определенную выгоду. Но объяснять таким образом существование востоковедения как науки абсурдно. Если погоня за властью через знание была единственным или пусть даже основным побудительным мотивом востоковедов, то почему же изучение арабского языка и ислама началось в Европе за много веков до того, как мусульманские завоеватели были вытеснены с восточно- и западноевропейской земли и европейцы перешли в контрнаступление? Почему эти науки процветали в тех европейских странах, которые никогда не принимали участия в колониальном господстве над арабским миром и тем не менее внесли в его изучение не меньший, если не больший, вклад, чем англичане и французы? И почему западные ученые уделяли столько

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
сил раскопкам и дешифровке памятников древних ближневосточных цивилизаций,
давно забытых у себя на родине?

Еще одно обвинение против ориенталистов состоит в том, что они предвзяты и даже изначально враждебны по отношению к изучаемым народам. Никому не придется в голову отрицать, что ученые, как и все люди, иногда бывают пристрастны, хотя они скорее склонны идеализировать предмет своего изучения, чем наоборот. Водораздел пролегает между тем, кто осознает свою пристрастность и старается делать на нее поправку, и тем, кто дает ей полную волю. (Обвинения в культурной предвзятости и скрытых политических мотивах были бы более правдоподобны, если бы обвинители не выдавали на этот счет самим себе и марксистско-ленинской науке полную индульгенцию.)

За вопросом о пристрастности стоит более обширная эпистемологическая проблема того, насколько ученые из одного общества могут изучать и интерпретировать творения другого. Обвинители жалуются на стереотипы и поверхностные обобщения. Шаблонные предубеждения не только относительно других культур, восточных или каких-либо еще, но и относительно других народов, рас, церквей, классов, профессий, поколений и практически любых групп, которые упоминаются в данном обществе, конечно, существуют. От них не свободны и востоковеды, и их обвинители, но преимущество первых в том, что им свойственна четкость и дисциплина ума.

Важнейший вопрос, менее всего поминаемый нынешней волной критики, – это вопрос о научных достоинствах, даже о научной обоснованности востоковедных выводов. Антиориенталисты предусмотрительно почти не касаются этого вопроса и уделяют очень мало внимания научным трудам ученых, чьи предполагаемые взгляды, побуждения и цели составляют основную тему антивостоковедной кампании. Научная критика востоковедной науки – законная и, более того, необходимая, неотъемлемая часть востоковедения. По счастью, такая критика ведется непрерывно – не критика востоковедения, что было бы бессмысленно, а критика исследований и выводов отдельных ученых или научных школ. Самой жесткой и пронизательной критикой востоковедения, как и любой другой науки, была и остается критика коллег-ученых, особенно, хотя и не обязательно, работающих в той же области.

Глава 7 Чужая история

В своем знаменитом мистическом стихотворении «Локсли Холл», написанном в 1842 году, английский поэт Теннисон выражает вполне расхожий в то время взгляд на европейскую и восточную историю: «Полстолетия Европы лучше, чем катаяский цикл». «Катай» – это, разумеется, Китай, а «китайский цикл» означает, что история Китая, при всей своей древности, состоит лишь из бесцельных повторов. В Европе же, напротив, происходят, и притом быстро, важные события.

Теннисон был далеко не одинок в таком восприятии восточной истории, широко (чтобы не сказать «неизменно») представленном в произведениях европейских авторов XIX века. Позволю себе привести еще всего один пример из энциклики *Immortale Dei*, изданной папой Львом XIII 1 ноября 1885 года, где он поздравляет христианскую Европу с тем, что она «приручила варварские народы и вывела их из дикости к цивилизации» и с тем, что она «вождь и учитель народов» по части прогресса, свободы и облегчения людских несчастий посредством мудрых и благотворных установлений. Энциклика, понятно, видит причину достижений Европы в том, что европейцы исповедуют истинную веру, тогда как все остальные лишены этого преимущества. Теннисон, писавший на полвека раньше, видел более приземленные причины превосходства Европы «в паромоходах, железных дорогах и мыслях, потрясающих человечество», а также, что более примечательно, предвосхитил, что главным достижением будет «парламент человека, союз человечества».

Сходное представление о сравнительной важности пашей и их истории можно видеть в распределении материала и внимания в некоторых европейских исторических изданиях. Если взять, к примеру, одно из высших достижений историографии XIX века, «Всеобщую историю» под редакцией Эрнеста Лависса и Альфреда Рамбо, изданную в Париже между 1892 и 1901 годами в двенадцати томах, включающих 291 главу, мы увидим, что там в томе I подробно описан древний Ближний Восток, воспринимаемый как наше собственное прошлое, после чего имеется одна глава по средневековым арабам, три – об Османской империи, две – об Индии и шесть – о Дальнем Востоке, которому посчастливилось получить лишь немногим меньше места, чем Голландии или

Скандинавии, тогда как вся остальные азиатские страны, включая Иран, описаны скопом в трех общих главах. Имеются также одна глава о Северной и одна об остальной Африке, посвященная в основном разделу континента между европейскими державами. Это показательный пример того, как европейские историки в XIX веке видели историю, видели мир. Пожалуй, XVIII век был в этом отношении получше, не столь самоуверенным и более уважительным к другим: знаменитая английская «Всеобщая история» отвела четыре тома библейской и древневосточной истории, одиннадцать – Греции и Риму, двадцать семь – Европе и европейским заморским поселениям и пятнадцать остальному миру.

С тех пор западные ученые несколько скорректировали свои взгляды, но подход к восточной истории с позиций «катайского цикла» никак нельзя назвать устаревшим. Весьма заслуженный английский историк не так давно довольно пренебрежительно высказался о неевропейской истории как о «бессмысленном круговороте живописных варваров». Если мне будет позволено вспомнить случай из жизни, я бы хотел рассказать, каких трудов нам стоило убедить мой родной университет уделить чуть больше времени и внимания неевропейской истории. Мой коллега, профессор англо-саксон-ской истории, то есть истории Англии до 1066 года, особенно рьяно утверждал, что всякие «периферийные предметы» и так занимают чересчур много места в учебных планах. Я спросил, считает ли он, что история Европы, Азии и Африки периферийна по отношению к истории Британских островов, на что он твердо отвечал: «С точки зрения интересов и нужд наших студентов это именно так». То же отношение преобладало и в неевропейских цивилизациях, ни одна из которых не сделала попытки изучать Запад, пока Запад не вторгся к ним.

Противники изучения неевропейской истории обычно задают вопрос: зачем нам изучать их историю? Вначале при этом подразумевалось, что в неевропейской истории нечего изучать, там просто не было ничего ценного. Сейчас такой аргумент звучит нечасто. От него отказались либо по убеждению, либо, что вероятнее, из страха перед весьма строгими наказаниями, которые академический мир может наложить за прегрешения против господствующей ортодоксии. Теперь скорее можно услышать, что это не наше дело; это неактуально – слово, звучащее по-новому и часто угрожающе – с точки зрения наших нужд, забот и целей.

Тем не менее, несмотря на некоторое сопротивление и глубокое безразличие коллег, в западном мире с раннего Средневековья появлялись люди, занимавшиеся неевропейской историей. Даже Теннисон, которого я цитировал выше, начинает свой «Локсли Холл» следующими строками:

Оставьте меня ненадолго, еще только брезжит восток;
Оставьте, а буду вам нужен – трубите в охотничий рог.
Любой араб или арабист, знакомый с древними арабскими поэмами, тут же опознает источник этого зачина; и в самом деле, сын Теннисона писал:
«Помню, отец говорил, что <...> идею стихотворения подсказал ему прозаический перевод «Муаллаки», сделанный сэром Уильямом Джонсом». Даже Лависс и Рамбо уделили определенное внимание неевропейской истории. Правда, большая часть соответствующих разделов была написана ими самими, но кое-что, особенно главы по Дальнему Востоку, выполненные на хорошем профессиональном уровне, писали и специалисты.

С древности и до наших дней в Европе не прерывалась весьма сильная традиция научного изучения Востока. Перед специалистами, которые, несмотря на сопротивление внутри собственного общества, сочли, что стоит посвятить себя изучению неевропейской истории и культуры, стоит сегодня по-иному сформулированный вопрос, идущий не изнутри, но извне, от самих неевропейских народов или, по крайней мере, от тех, кто присвоил себе право говорить от их имени. Теперь речь идет не о том, зачем нам связываться с их историей, а о том, какое вы имеете право изучать мою историю. Это моя собственность. Если вы ею занимаетесь, вы на нее покушаетесь. Чудесный образчик подобных настроений, исходящий в данном случае из Европы, был продемонстрирован в августе 1989 года. В годовщину вторжения советских войск и их союзников по Варшавскому договору в Чехословакию Польша и Венгрия осудили эти действия и выразили раскаяние за свое в них участие. На это последовала немедленная отповедь из Чехословакии, где тогда еще правил установленный в результате интервенции 1968 года режим. Парламент Чехословакии принял резолюцию, гласившую, что «оценку чехословацкой истории вправе давать только народы Чехословакии, и чехословацкие депутаты требуют в полной мере уважать это право».

Возможно, здесь соответствующая философия доведена до абсурда, но явление это далеко не единично. В данном случае мотивация была, как обычно, политико-идеологической. Впрочем, возможны варианты. Недавно в кувейтской газете я наткнулся на статью, где утверждалось, что один западный историк не вправе писать историю Ближнего Востока по трем причинам: он не араб, не мусульманин и еврей. Далее автор статьи заявлял, что ученому англо-еврейского происхождения следовало бы заниматься английской или еврейской историей.

Такого рода критика, обычно использующая очень резкие, даже грубые выражения, вызвала к жизни новое ругательство – «ориенталист». Термин этот был некогда создан, по образцу слов «эллинист» и «латинист», для обозначения по преимуществу филологов и текстологов, занимающихся происходящими с Востока текстами. Теперь он вызывает ассоциации с хищническим, можно даже сказать преступным, интересом к чужому культурному достоянию. Востоковедение считается теперь интеллектуальным оружием империализма. Под явно фальшивой маской беспристрастной и объективной науки таится истинная цель изучения другого – подчинить, управлять и эксплуатировать. Выразители подобных взглядов, собственно, говорят следующее: «Вы отняли у нас наше настоящее. Вы поставили под угрозу и, может быть, подвергли безнадежному риску наше будущее. Теперь вы хотите вторгнуться в наше прошлое и разграбить его».

Такое представление породило нечто вроде интеллектуального протекционизма: контроль за доступом к ресурсам и рынкам, ограничение импорта и, разумеется, как и при всякой протекционистской политике, уплата пошлины. Некоторые условия или требования, относящиеся не к тому, зачем, а к тому, как проводится исследование, в высшей степени разумны, даже необходимы: ученый должен быть компетентным (то есть должен обладать необходимыми знаниями и навыками) и честным (то есть должен подходить к иным культурам с теми же нормами и критериями, что и к своей собственной, без какой бы то ни было предвзятости, снисходительности или, добавим, идеализации), а его научная деятельность не должна служить ненаучным целям, будь то религиозные, национальные, идеологические или какие-либо иные. Ученый, как и прочее человечество, имеет право на собственную веру, привязанности и цели, но они не должны вмешиваться в его научную деятельность, пусть даже они ее вдохновляют. Отступления от этих правил обычно выявляют и критикуют другие ученые как изнутри, так и извне изучаемой культуры.

В такой форме эти соображения не имеют ценности для тех, кто верит, что всякая наука, точнее всякий научный дискурс, является идеологическим, а потому их научный дискурс не в пример лучше, так как они прямо заявляют, что он служит идеологии, или просто потому, что это их дискурс. Для подобных критиков один и тот же востоковедный труд, руководствующийся одним и тем же научным методом, может быть хорошим или плохим в зависимости от личности – а для некоторых, хотя и не для всех, и от национальности – его автора и приписываемых ему, справедливо или несправедливо, побуждений. Одобрения можно добиться уплатой пошлины.

Зачастую требование уплаты пошлины со стороны или от имени законных владельцев истории имеет мало отношения к науке, будь то наука, претендующая на объективность, или наука, провозглашающая себя идейной, а звучит примерно так: «Вы хотите работать в моих архивах, читать мою литературу, говорить с моими согражданами, изучать мою историю? Тогда вы должны учитывать мою точку зрения, способствовать моим национальным устремлениям в том виде, в каком я буду их время от времени формулировать и переформулировать». Чтобы соответствовать этим требованиям, историк должен избрать для себя (и требовать того же от других) такую манеру изложения истории, которая включала бы только то, что при данном настрое общественного мнения считается положительным, и исключала бы, а в случае надобности и отрицала, все, что при данном настрое считается отрицательным. И разумеется, поскольку общественный настрой имеет обыкновение меняться, время от времени будут меняться и предъявляемые к историку требования.

Два вопроса, встающие перед представителем западной цивилизации при взгляде на неевропейские культуры: «Зачем нам это?» и «Вправе ли мы?», – особенно важны для того, кто посвятил или собирается посвятить свою жизнь их исследованию. В самом ли деле мы напрасно тратили время и силы, пытаясь изучить, понять и объяснить иные культуры? Было ли все это бесполезным отклонением от главной темы, как говорят одни, или же незаконным

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
вторжением, как утверждают другие? Эти вопросы становятся особенно острыми в наше время, когда, если вы не изучаете и не преподаете другие культуры, вас обвиняют в высокомерии и этноцентризме, а в противном случае – в мародерстве и эксплуатации.

Один из ответов на эту дилемму, который чаще подразумевается, чем формулируется, состоит в том, что, хотя мы можем и, более того, должны критически изучать наше собственное наследие, мы не вправе делать то же самое по отношению к другим культурам. Критический подход к ним нам заказан, и мы должны довольствоваться тем, что отберут, подготовят, обработают и представят нам для выучивания их законные наследники. Критическое изучение, если до него дойдет дело, – их долг или, скорее, прерогатива.

Возьмем для сравнения пример. Мы можем и, более того, должны изучать историю атлантического рабства и разоблачать этот позор истории западного мира и обеих Америк во всей его мерзости. Таков наш долг представителей западной цивилизации, а всем остальным не возбраняется или рекомендуется присоединиться к нам, что многие и делают. Напротив, нельзя даже упомянуть – не говоря уж о том, чтобы обсуждать или исследовать – рабство в неевропейских обществах без риска нарваться на обвинение в расизме и колониальных замашках. То же относится и к таким деликатным темам, как полигамия, самодержавие и тому подобное. Список табу весьма широк.

Примечательно, что вопросы «Зачем нам...?» и «Почему вы...?» задаются только европейской цивилизации и никакой другой. Зачем одна цивилизация изучает другую? Почему люди воспринимают некоторые иностранные, даже мертвые, языки и преподают их в школах и университетах? В прошлом, если не вдаваться в подробности, они видели в носителях соответствующей цивилизации либо своих учителей, либо своих правителей. Римляне считали познавательным изучение греческого, греки считали полезным изучение латыни. Греки были учителями римлян, а римляне – правителями греков. Из тех же соображений японцы и корейцы учили китайский, персы и турки учили арабский, а сейчас многие учат английский – но именно английский, а не англо-саксонский. Интерес к ранним европейским текстам за пределами Европы, если не считать Японии, минимален, чтобы не сказать больше, и мы пока не видим их переводов на восточные языки, которые могли бы сравниться по вызванному ими интересу и оказанному влиянию с выполненным сэром Уильямом Джонсом переводом древнеарабской «Муаллаки», который подсказал Теннисону идею «Локсли Холла».

Обычно цивилизации предусматривают в своих системах образования обучение языкам своих классиков, своих священных писаний и управления, а затем и бизнеса. Напротив, европейцы в разное время изучали практически все языки и историю всех стран Азии. Жители Азии Европу не изучают. Они не изучают даже друг друга, если только почва для такого изучения не была подготовлена завоеванием или обращением в заимствованную религию (или и тем, и другим). Тот тип интеллектуальной любознательности, что ведет к изучению языка и дешифровке древних текстов без подобной подготовки и мотивации по-прежнему специфичен для Западной Европы и для наследников и подражателей европейской научной традиции в таких странах, как Соединенные Штаты и Япония. Тех, кто не разделяет подобной любознательности, она озадачивает и, естественно, вызывает непонимание и подозрение. Поскольку никакого понятного мотива не просматривается, должны быть скрытые мотивы. Самым ярким примером такого отношения может служить реакция на первых археологов, приехавших вести раскопки языческих развалин. Их обычно считали кладоискателями, потому что зачем еще люди будут тратить здоровье, деньги и силы на откапывание древних остатков? Еще одно часто выдвигаемое против археологов обвинение состоит в том, что они были шпионами. Некоторые действительно служили в разведке, обычно в военное время, и работали друг против друга, но вряд ли шпионаж мог послужить причиной возникновения западной археологии, так что в наше время обвинения стали если не правдоподобнее, то утонченнее.

Так почему же мы на Западе занимаемся такого рода исследованиями, а те, кто вырос в неевропейских обществах, ими не занимаются? Обе стороны дают, что называется, очевидные ответы. Люди западной культуры чаще всего отвечают, что более высокие цивилизации изучают менее развитые, а не наоборот. Обычный ответ неевропейца состоит в том, что знание – сила, и целью западных исследований было подчинять и эксплуатировать.

Оба ответа соответствуют знаменитому описанию Г. Л. Менкена[117], который говорил, что на любой самый сложный жизненный вопрос имеется ответ –

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
простой, правдоподобный и неверный. Приведенные выше варианты ответов объединяет и еще один, четвертый, признак: они своекорыстны. Оба ответа неверны и проваливаются на простейшем хронологическом тесте. Даже в такое время, как наше, когда нарративная история, *histoire evenementielle*[118], ошельмована и дискредитирована, все-таки не принято объяснять предшествующие события последующими причинами.

Первое объяснение: «Высший изучает низшего» – не соответствует фактам. Когда европейцы в Средние века начали изучать ислам, Европа стояла явно ниже, а исламский мир явно выше. Цивилизация мусульманской Испании, Северной Африки и Ближнего Востока почти во всех значимых областях человеческой деятельности были далеко впереди сравнительно отсталых европейских обществ. Однако же и в это время Запад изучал ислам, а ислам не изучал Запад.

Второе объяснение: «Востоковед изучает Восток как хищник дичь» – ничуть не лучше. На протяжении тысячи лет захватчиками и завоевателями были не европейцы, а мусульмане: сначала арабы, атаковавшие Европу с юго-запада, затем турки, наступавшие с юго-востока. Ни у тех, ни у других не было никаких научных планов в отношении Европы. Даже в развитой и изоцированной литературе испанских арабов мало упоминаний об истории и культуре их испанских подданных или их франкских соседей. Проблемски интереса наблюдались скорее у христианского населения мусульманской Испании. Даже проникательные и весьма сведущие создатели и правители Османской империи проявляли лишь минимальный интерес к истории или языкам народов, которые завоевали или собирались завоевать.

Аргумент «знание – сила», несомненно, привлекателен эмоционально, а до некоторой степени и интеллектуально, и служит двойной цели: с одной стороны, заклеивает западное востоковедение; с другой – объявить отсутствие соответствующей науки о Западе на Востоке добродетелью. Определенное правдоподобие придает данному аргументу тот факт, что в новое и новейшее время, особенно в XIX и XX веках, он имел определенное отношение к действительности. Впрочем, связь между знанием и силой более ограничена и менее существенна, чем обычно считают. В Англии, например, не было принято рекрутировать на службу в колонии выпускников востоковедов. Преобладало, видимо, мнение, что они избалованы своими учителями и не подойдут для такой работы. Вербовали в основном выпускников классических отделений, считавшихся наиболее подготовленными к управлению империей, которых потом направляли в специальные центры для получения знаний по Востоку и овладения языками.

Существовала также традиция написания трудов, особенно по истории, целью которых, бесспорно, было укрепление империи. Это видно в некоторых английских работах начала XIX века по истории Индии, явно преследовавших двойную цель: с одной стороны – убедить английского читателя в справедливости британского правления в Индии и правильности применяемых для его поддержания методов; с другой стороны – отвести индийцев от разработки опасных идей насчет собственного прошлого и, соответственно, настоящего и будущего. От университетской востоковедной науки все это было очень далеко. Похожая литература существовала и во Франции, где ее целью было укрепить чувство исторической миссии французов и в то же время отбить у североафриканцев всякое чувство единства или гордости за свое прошлое, представив различные страны Северной Африки чем-то вроде этнической пыли, с необходимостью притягиваемой *la mission civilisatrice de la France*[119]. Опять-таки, эта школа, будучи иногда научной и часто влиятельной, находилась вне востоковедной академической традиции. Единственным местом, где на академическое востоковедение серьезно влияли вышеназванные задачи, был Советский Союз при Сталине и некоторых его преемниках, когда дело касалось истории и культуры республик Закавказья, Средней Азии и более отдаленных районов. Труды на эти темы явно централизованно контролировались и были направлены на то, чтобы оправдать Советскую власть и воспрепятствовать возникновению среди народов этих республик национальных или религиозных движений.

Колониально-имперское объяснение сталкивается и с еще одной трудностью, на этот раз хронологической. Нам объясняют, что арабистику развивали в основном британцы и французы в тесной связи с британским и французским проникновением в арабские страны. Тут я должен предостеречь от поспешных выводов. В Нидерландах широко изучают английский язык, а голландцы сейчас находятся на втором месте среди иностранных инвесторов в Соединенных

Штатах, опережая идущих третьими пресловутых японцев. Вот он, источник повышенной опасности. Американец вполне мог бы сказать о голландцах: «Они овладевают нашим языком, они изучают нашу историю, они даже редактируют наши тексты и иногда наносят нам самое тяжкое оскорбление, делая это лучше, чем мы. Прибавьте сюда голландские инвестиции в Северной Америке, и мы получим явные доказательства имперских амбиций в сочетании с экономическим проникновением».

Притянуто за уши? В качестве отображения действительности – да, но в качестве сравнения – никоим образом. Давайте еще раз посмотрим, как начиналась в XVI–XVII веках англо-французская арабистика. Первую кафедру арабского языка создал король Франциск I в Коллеж де Франс в 1538 году. Впервые после этого французы вторглись в арабскую страну в 1798 году. То ли французские востоковеды были чрезвычайно прозорливы, то ли французские колонизаторы чрезвычайно нерасторопны. В Англии первую кафедру арабского языка образовали в Кембридже в 1633 году, вторую – в Оксфорде в 1636 году. В арабский мир англичане вторглись только в начале XIX века, в Персидском заливе и в Адене. Надо думать, британские ориенталисты были несколько менее прозорливы, а британские колонизаторы несколько более расторопны, чем их французские коллеги, но разрыв во времени все равно получается весьма внушительным.

На самом деле связывать начало английского или французского востоковедения с колониальной экспансией – это выворачивать историю наизнанку. Незадолго до того, как Франциск I учредил в Коллеж де Франс кафедру арабского, мавры были изгнаны из Испании, и не было никакой уверенности в том, что они не вернуться. Турки все еще угрожали Вене и заняли всю Юго-Восточную Европу. Мусульманские флоты господствовали на Средиземном море, а сам Франциск искал помощи при дворе Сулеймана Великолепного в Стамбуле. Даже столетие спустя, когда две арабские кафедры были учреждены в Кембридже и Оксфорде, все Балканы и половина Венгрии все еще находились под турецким владычеством, до второй осады Вены турками в 1683 году оставалось еще полвека, а берберийские пираты все еще нападали на южные берега Англии и Ирландии, увозя пленных для продажи на невольничьих рынках Алжира.

Еще одна трудность состоит в том, что такое объяснение выносит за скобки итальянцев, голландцев и немцев, чья роль в развитии европейского востоковедения в общем более весома, чем роль англичан и французов. Не удастся с его помощью объяснить и бурный прогресс в исследованиях древнего Востока. Какой колонизации могла послужить дешифровка древнеегипетского языка, вернувшая египтянам знание своего забытого древнего прошлого и гордость за него?

Тем не менее остаются вопросы о том, почему мы на Западе занимались Востоком в прошлом и, что более актуально, почему мы должны заниматься этим в будущем. Отвечая на первый вопрос, я могу только строить предположения. Христианской Европе с самого зарождения на континенте цивилизации необходимо было смотреть вовне и изучать экзотические и трудные языки ради того, чтобы прикоснуться к источникам своей веры и цивилизации. Ее священное писание было написано на еврейском и греческом, не считая нескольких страниц на арамейском: три сложных языка, из них два неевропейские, со своим странным письмом. Святые места христиан, места паломничества, находились на Ближнем Востоке, и то, что ислам отобрал их у христианского мира, вселяло глубокое чувство утраты. Мусульмане не ощущали подобной необходимости и не имели подобного стимула. Арабский был языком писания, управления, торговли и повседневной жизни в обширном ареале, а святых мест в Европе у ислама не было.

Второй элемент, который не следует недооценивать, – страх. Мы сегодня склонны забывать, что около тысячи лет, с возникновения в VII веке ислама и до второй осады Вены в 1683 году христианская Европа находилась под постоянной угрозой, двойной угрозой завоевания и обращения в ислам. Большинство новообращенных мусульман из районов к западу от Ирана и Аравии перешли в ислам из христианства. Большинство своих новых владений мусульмане отторгли у христианского мира. Сирия, Палестина, Египет и Северная Африка были христианскими землями не в меньшей, а, сказать по правде, в большей степени, чем Испания и Сицилия. Отсюда шло глубокое чувство утраты и страха. Начало изучения арабского языка и ислама в Европе наверняка было связано со страхом перед арабским завоеванием и обращением в ислам. Мусульмане в течение первых столетий, определивших характер их цивилизации, не ощущали страха и потому не чувствовали необходимости

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
изучать европейские языки.

Третьим фактором было признание арабского, наряду с греческим, языком точных наук и философии. Европейцы, жаждавшие знаний, могли утолить жажду, выучив эти языки и поступив в школы, где на них велось преподавание. В раннем, определяющем, Средневековье мусульмане не чувствовали подобного влечения к языкам или школам латинской Европы.

Четвертый фактор – интеллектуальное развитие Европы в эпохи Возрождения, великих географических открытий, Реформации, Просвещения и научной революции XIX века, которые принесли с собой новую гуманистическую любознательность, новые научные методы и дисциплины, новый материал, а также новые связи с арабскими христианами, возникшие из-за внутренних конфликтов в европейском христианском мире. В то время когда католики и протестанты бились за господство над Европой, и католики, и, в меньшей степени, протестанты смотрели на восточных христиан как на потенциальных союзников. Многие арабоязычные униаты и прочие христиане из Ливана, Сирии и других мест путешествовали по Европе, где сыграли в становлении арабистики ту же роль, что евреи в становлении христианской гебраистики. Мусульмане, понятно, таких контактов с Европой не поддерживали. В исламских землях христиане были, но в христианских землях не было мусульман: раньше или позже, но всех их изгнали после Реконквисты.

Еще одним фактором развития востоковедения на Западе стала торговая экспансия и становление буржуазного городского общества, которое поощряло изучение Востока и предоставляло для этого новые возможности. Один из первых профессоров арабского в Оксфорде, Эдвард Покок, весьма достойный ученый и один из виднейших европейских арабистов XVII века, провел несколько лет в Алеппо в качестве капеллана Левантийской компании – английской торговой компании, которой султан предоставил право учредить в городе факторию. Как и большинство ученых того времени, Покок был священнослужителем, и назначение капелланом дало ему возможность провести несколько лет в арабском городе и узнать кое-что о культуре и языке арабов. У мусульман в Европе таких возможностей не было. Христианским торговым государствам было позволено иметь на Ближнем Востоке фактории начиная с крестовых походов, а некоторым и раньше. Ничего подобного, если не считать редких и незначительных исключений, мусульманам в Европе не дозволялось. Когда в Венеции, существовавшей на доходы от левантийской торговли, было предложено устроить постоянный двор для приезжающих турецких купцов, власти только после долгих и ожесточенных споров согласились разрешить очень малому числу турок на короткое время задерживаться в городе. Если уж Венеция, великий торговый город, с такой неохотой допускала пребывание на своей территории минимального количества мусульман, то прочие проявляли еще меньше терпимости. Торговля и предоставляемые ею возможности, как и возникающая в буржуазном обществе интеллектуальная атмосфера, несомненно, сыграли важную роль в подъеме европейской науки.

Таковы сугубо предварительные соображения. Предмет по-прежнему требует дальнейшего исследования. Но вернемся к вопросу о том, почему нам стоит и дальше изучать Восток. Почему мы должны, несмотря на критику, а иногда и ругань, упорно изучать чужие цивилизации?

На это тоже есть несколько причин. Одна из них – сугубо практическая: необходимость понимать друг друга ради достижения политических, торговых, дипломатических или просто чисто человеческих целей. В настоящее время общепризнано, что социолог без анализа данных по другим обществам не может должным образом обобщить свои материалы. Это особенно важно в наше время, когда сам словарь обсуждения построен так, чтобы затруднить сравнительный анализ.

Помимо практических и методологических соображений, есть еще культурная, нравственная и интеллектуальная ценность других культур как таковых. Как наши студенты должны что-то знать о классиках западной литературы, так они должны знать кое-что и о незападных классиках, поскольку даже понимание собственной культуры будет искаженным и неполным, если рассматривать его не в глобальном, а только в региональном и локальном контексте. В конце концов западная цивилизация не вышла из пены морской, подобно Афродите. Ее обогатили многие источники, в том числе исламский мир и даже более отдаленные регионы Азии и Африки. Пока мы не различаем многообразия своих корней, наше образование и самосознание порочны и искажены. Взаимозависимость людей в настоящее время, единство человеческой культуры,

которое с каждым днем все более и более становится свершившимся фактом несмотря на разделяющие нас политические и прочие различия, настоятельно требуют взаимного изучения. Подчеркну слово «взаимное». Хорошо, чтобы наши студенты изучали «Муаллаку», но хорошо и чтобы арабские студенты изучали «Беовульфа».

В дополнение ко всем культурным и гуманистическим ценностям следует упомянуть и более деликатную проблему, которую, тем не менее, нельзя оставить без внимания. Сделать для незападных народов то, что сами для себя они по разным причинам сделать не могут, – в каком-то смысле долг ученого. Некоторые из этих причин сугубо практические: недостаток средств, хороших библиотек, архивов и прочей научной инфраструктуры. В первые годы издания «Энциклопедии ислама» международный издательский комитет искал авторов по всему миру, в том числе, разумеется, и в арабских странах. При этом снова и снова возникала одна и та же проблема: прекрасный ученый из какого-либо мусульманского города не мог написать статью или испытывал большие трудности при ее написании, поскольку в его распоряжении не было хорошей библиотеки. Легко собрать материал для исследования, живя и работая в Лейдене или Принстоне, или любом другом крупном западном научном центре. В незападном мире очень мало центров со сходными возможностями, и это одна из самых острых проблем тамошней науки.

Но это – не единственная трудность. Существуют и политические сложности, вызванные тем, что во многих, не во всех, незападных странах правят диктаторские режимы, которые справедливо полагают, что независимые исторические исследования для них опасны, и потому предпринимают шаги для установления жесткого контроля над распространением исторических знаний. Было время, когда ученые и писатели коммунистической Восточной Европы полагались на авторов и издателей свободного Запада, которые могли говорить правду об их истории, культуре и их страданиях. Теперь в этих странах уважают и радушно принимают именно тех, кто говорил правду, а не тех, кто отрицал или скрывал ее.

Не следует забывать и об общественном и психологическом давлении. Критический подход к прошлому зачастую расценивается как враждебность. Критику извне считают агрессией, критику изнутри – изменой. От науки ждут признания заслуг и достижений различных культур – весьма справедливое требование, в котором прежде слишком часто отказывали. Беда в том, что сегодня иногда требуют признания не заслуг культуры, но ее совершенства, а это уже трудно назвать разумным.

Многие поколения индийских и египетских выпускников университетов и в дни империи, и позже отправлялись в Англию, чтобы изучать прегрешения британского империализма в Индии и Египте. Они получали стипендии от британского правительства, имели свободный доступ в библиотеки и архивы и писали то, что считали нужным писать. Многие из написанного было оформлено в виде диссертаций, за которые авторы получали от британских университетов ученые степени. Никто не усматривал в этом крамолы и не выдвигал никакие возражения. В свободном обществе принято предоставлять доступ к библиотекам и архивам и свободу выражать свои взгляды, даже если они не совпадают со взглядами правительства, которое вас субсидирует. Если исследовательская работа и ее изложение выполнялись на должном профессиональном уровне, за нее давали докторскую степень. Хотелось бы надеяться, что такой подход возобладает и в других частях света, и кое-где он и в самом деле возобладал, но далеко не везде. Тем не менее появляются некоторые обнадеживающие признаки. На Международном конгрессе по экономической и социальной истории Турции, который принимал Мраморноморский университет, из 135 авторов представленных докладов 80 были иностранцами, в том числе из бывших османских владений в Юго-Восточной Европе, Азии и Северной Африке. Турецкие архивы ныне открыты для добросовестных ученых из зарубежных стран, и многие там уже работают. Остается только надеяться, что примеру Турции последуют другие.

Нравственный и профессиональный долг историков в свободных странах – не уклоняться от сложных вопросов и тем, на которые кое-кто хотел бы наложить табу, не поддаваться добровольной цензуре, но исследовать эти проблемы свободно и честно, без апологетики, без полемики и, разумеется, профессионально. Долг тех, кому дана свобода, – использовать ее ради тех, кто ее лишен. Мы живем в то время, когда для того, чтобы фальсифицировать прошлое и сделать историю орудием пропаганды, предпринимаются гигантские усилия; когда правительства, религиозные движения, политические партии и

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
местнические группы всех мастей деятельно переписывают историю, изображая ее такой, какой им хотелось бы ее видеть и представить своим сторонникам. Все это очень опасно и для них самих, и для всех прочих, как их ни называй, – опасно для нашего общего человечества, ибо тот, кто не хочет смотреть в глаза прошлому, не сумеет понять настоящее и окажется неспособным лицом к лицу встретиться будущее.

Часть III Отклик и отпор ислама

Глава 8 Возвращение ислама

В великом французском эпическом произведении времен войн между христианами и сарацинами в Испании, *Chanson de Roland*[120], христианский поэт хочет дать своим читателям, точнее слушателям, представление о сарацинской религии. Согласно его видению, сарадины почитали троицу, состоявшую из трех лиц: Мухаммада, основателя их религии, и двух других – дьяволов Аполлина и Терваганта. Нам это кажется комичным, нас забавляет средневековый человек, не способный представить себе религию или что бы то ни было другое иначе, как в привычных образах. Поскольку христианство почитало своего основателя вместе с двумя другими сущностями, сарадины тоже должны были обожествлять своего основателя, он тоже должен был быть одним из троицы, так что для ровного счета к нему добавили двух демонов. В том же духе спецкоры европейских и американских газет описывают гражданскую войну в Ливане как борьбу правых и левых. Как средневековый христианин мог представлять религию только через Троицу, так его современный потомок воспринимает политику исключительно через призму теологии или, как мы сегодня выражаемся, идеологии борьбы левых и правых сил и фракций.

Нежелание понять природу ислама или даже сам факт ислама как независимого, отличного и автономного религиозного феномена сохраняется со Средних веков вплоть до Нового времени. Его можно видеть, к примеру, в принятой для обозначения мусульман номенклатуре. Христианскому миру понадобилось много времени даже на то, чтобы дать им наименование, связанное с религией. Веками и восточные, и западные христиане звали последователей Пророка «сарацинами», словом с неясной этимологией[121], но явно с этническими, а не религиозными коннотациями, поскольку оно не только доисламское, но и дохристианское. На Иберийском полуострове, куда мусульмане пришли из Марокко, их звали маврами; в большинстве стран Европы мусульман звали турками или, дальше на восток, татарами (еще один этноним, расширительно применяемый к исламизированным степным народам, некоторое время господствовавшим над Русью).

Даже когда Европа начала осознавать, что ислам – религиозная, а не этническая общность, она выражала это понимание через серию ложных аналогий, начиная с данных религии и ее адептам наименований – магометанство и магометане. Мусульмане не называют и никогда не называли себя магометанами, ибо Мухаммад в исламе занимает не то же самое место, что Христос в христианстве. Неверное истолкование ислама как зеркала христианства выражалось по-разному: скажем, в отыскании ложного соответствия между мусульманской пятницей и христианским воскресеньем, в именовании Корана мусульманской Библией, в неверных аналогиях между мечетью и церковью, улемами и духовенством и, что имеет более прямое отношение к нашей теме, в навязывании мусульманской истории и институтам западных понятий страны и народа со всем, что с ними связано. Так, в увлекательном Гиббоновом описании деятельности Пророка Мухаммад и его современники оказываются вдохновлены «патриотизмом и любовью к свободе» концепциями, которые в условиях Аравии VII века не кажутся уместными. Столетиями Европа называла земли Османской империи Турцией, чего сами их обитатели не делали до окончательной победы в их обществе европейских идей с образованием в 1923 году Турецкой Республики.

Современный западный человек, будучи по большей части не в состоянии отвести религии центральное место в собственных делах, оказывается не в состоянии понять, что другие люди в других местах на такое способны, и потому вынужден изобретать иные объяснения того, что кажется ему лишь поверхностно религиозными феноменами. Так, европейская наука XVIII века уделяла много внимания исследованию бессмысленных вопросов вроде «Был ли Мухаммад искренним?» или «Был Мухаммад одержимым или обманщиком?». У историков XIX – начала XX века можно найти пространные объяснения «истинной подоплеки» великих религиозных конфликтов между школами и сектами ислама в

прошлом и сходную решимость проникнуть в «истинный» смысл современных им религиозных столкновений. Для современного западного сознания непостижимо, что люди могут в таких количествах сражаться и умирать за какие-то религиозные разногласия: под религиозной завесой должны скрываться «истинные» причины. Мы готовы признать право на сугубо религиозные конфликты за записными эксцентриками вроде северных ирландцев, но признать, что целая цивилизация превышает всего ставит религию, – нет, это уж слишком. Даже предположить такое считается оскорбительным по либеральным понятиям, носители которых всегда готовы обидеться за тех, кого считают своими подопечными. В результате ни политики, ни журналисты, ни ученые не могут осознать первостепенную роль религии в современном мусульманском мире, что выражается в постоянном использовании таких понятий, как левые и правые, прогрессивные и консервативные, и прочего лексикона западной идеологии и политики.

До Иранской революции западные средства массовой информации наотрез отказывались признать религию реальной силой в мусульманском мире. С тех пор они ударились в другую крайность, и те, кто «в упор не видел» ислам, похоже, разучились видеть что бы то ни было еще. И то, и другое одинаково неверно. Ислам есть живая реальность, и роль его как политического фактора огромна. Но, принимая ислам как факт, мы должны помнить, что существуют и другие факты. Как и все прочие люди, мусульмане ищут возможности протестовать и восставать против политического подавления и экономических лишений; как и все прочие, мусульмане облачают свою реакцию в привычные формы. Идет ли речь о политике, экономике или социальных проблемах, большинство мусульман выражает свои обиды и чаяния в религиозных категориях. Они выступают под религиозными лозунгами, с религиозными программами и в значительной мере под водительством религиозных лидеров. Веками мусульманская оппозиция самовыражалась через богословские категории так же естественно и непосредственно, как западная через идеологические. Говорить о «маске» или «личине» одинаково бессмысленно и в том, и в другом случае.

Итак, чтобы хоть что-то понять в том, что происходит сейчас и происходило раньше в исламском мире, необходимо осознать две вещи: универсальность религии как фактора в жизни мусульманских народов и ее центральное положение [122].

Представление, что церковь и государство суть различные институты, каждый со своими законами, иерархией и юрисдикцией, – типично христианское, берущее начало в христианском Священном Писании и истории. Исламу оно чуждо. Три основных ближневосточных религии значительно расходятся в своем отношении к государству и политической власти. Иудаизм в древности отождествлялся с государством и был от него насильственно отторгнут; его новое сближение с государством в наше время, в Израиле, породило проблемы, которые не решены до сих пор. В первые века своего существования, определившие его дальнейшее развитие, христианство было отделено от государства и даже враждебно ему, хотя затем с ним сблизилось. Ислам же еще при жизни своего основателя и был государством, и отождествление религии и правления навсегда отпечаталось в памяти и сознании верующих через их Писание, историю и опыт.

Для мусульман деятельность Мухаммада как воина и государственного мужа неотделима от его миссии Пророка и составляет ее важную часть. Выполняя пророческую миссию, он стал главой государства и основателем империи, и его последователей поддерживала вера в то, что успехи и победы в этом мире суть проявления божественного благоволения. Таким образом, ислам с самого начала, с первых, определяющих, лет правления Пророка и его непосредственных преемников, отождествлялся с отправлением власти. Связь религии и власти, религиозной общины и государственного устройства видна уже в Коране и в других ранних религиозных текстах, на которых основаны мусульманские верования. Одно из последствий этого состоит в том, что в исламском мире, в отличие от христианского, религия не представляет собой один из секторов или сегментов жизни, регулирующий определенные вопросы и не касающийся прочего; ислам осуществляет не частичную, но полную юрисдикцию над всеми сторонами жизни. В подобном обществе сама идея об отделении церкви от государства бессмысленна, поскольку нет двух сущностей, которые можно было бы разделить. Церковь и государство, религиозная и политическая власть есть единое целое. Делами этого и загробного миров могут ведать разные учреждения и разные индивидуумы, но в принципе их власть исходит из одного и того же источника и применяют они один и тот же

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
закон. В классическом арабском и других классических языках ислама нет парных терминов, эквивалентных парам «мирской» – «церковный», «духовный» – «светский», «светский» – «религиозный», поскольку последние выражают христианскую дихотомию, не имеющую соответствия в мире ислама. Такого рода концепции начали появляться только в новое время, под влиянием христианства, и тогда же были образованы соответствующие слова. Смысл их до сих пор не вполне адекватно воспринимается носителями языка, а их значимость для мусульманских институтов сомнительна. Исламские фундаменталисты, как консерваторы, так и радикалы, отвергают эти понятия как неисламские и потому нечестивые.

Для традиционного мусульманина религия не только была универсальной, но и занимала центральное положение в системе его мировоззрения, в том смысле, что она составляла первооснову и средоточие его самосознания и социальных обязательств. Именно религия выделяла среди других и объединяла между собой тех, кто принадлежал к общине верующих, проводя грань между ними и всеми прочими, пусть даже эти прочие жили в той же стране и говорили на том же языке. Мусульман из разных стран, говорящих на разных языках, сближает общая память о священном прошлом, осознание себя как единого сообщества, чувство общих переживаний и общей судьбы. Историческую основу самосознания составляли не народ или государство, как на Западе, а религиозно-политическая общность. Подразделения внутри этой общности определялись в основном правлением той или иной династии, а территориальное и этническое содержание династических государств от столетия к столетию менялось коренным образом. Импортированная с Запада идея этнической и территориальной государственности остается, как и секуляризм, чуждой и не полностью освоенной. Это с удивительной силой и ясностью выразил великий визирь Османской империи, который, отвечая сторонникам патриотизма нового типа, заметил: «Родина мусульманина везде, где правит священный закон ислама». А ведь на дворе тогда стоял 1917 год...

В XVIII веке, под влиянием побед австрийцев и русских над турками и успехов британцев в Индии, мусульмане стали осознавать, что они уже не главная сила в мире и на них с двух сторон надвигается европейская угроза. С самого начала на эту угрозу реагировали двояко. Одни призывали учиться у врага – сначала на поле брани, потом в политике и, наконец, во всех сферах того, что позже назовут модернизацией. Другие отстаивали путь религиозного возрождения. Поскольку для мусульман ислам по определению выше всех прочих религий, неудачи и поражения мусульман в этом мире могут означать только одно: они исповедуют не подлинный ислам, а государства их – не истинно исламские. Спасением явится возвращение к чистому, подлинному, исламу Пророка и его сподвижников, отказ от наслоений и нововведений, которые испортили и извратили веру и ослабили исламское сообщество, лишив его способности сопротивляться внешнему врагу. И аравийские ваххабиты, и братство накшбанди, распространившееся из Индии на Ближний Восток, разными способами стремились возродить ислам и тем восстановить мощь мусульман. В начале XIX века, когда три могущественные европейские империи (Британия, Франция и Россия), среди подданных которых были мусульмане, шли в наступление в Индии, Северной Африке и на Кавказе, самое отчаянное сопротивление во всех трех районах оказывали ваххабиты и братства, вдохновлявшиеся харизматическими религиозными лидерами: Ахмадом Брелви в Индии, Абд ал-Кадиром – в Алжире и Шамилем – в Дагестане и вообще на Северном Кавказе. Все трое потерпели поражение, и всех троих помнят и чтут.

Некоторое время мощь, богатство и успехи Европы внушали мусульманам такое почтение, что они были готовы подражать европейцам. Но с середины XIX века началась очередная волна европейской колониальной экспансии: подавление сипайского восстания в Индии, уничтожение остатков могольской династии и утверждение Британской империи в некогда мусульманском государстве; быстрое продвижение русских в Средней Азии; экспансия французов в Тунис и британцев в Египет; наконец, растущая угроза самой Османской империи. Все это в совокупности привело к зарождению такого ответа Западу, как панисламизм.

Объединение Германии и Италии стало источником вдохновения в мусульманских землях, особенно в Турции, где некоторые лидеры сочли, что их страна может сыграть роль Пруссии или Сардинии и послужить ядром гораздо более крупной объединенной общности. Но какой должна стать эта общность? Не пантюркистской – время подобных идей еще не пришло, в то время они даже не обсуждались. Основой политического самосознания и привязанностей был ислам, и панисламизм явился первой и естественной реакцией мусульман на примеры пангерманизма и панславизма. Лишь много позже на политическом горизонте

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
появились пантюркизм и панарабизм, и даже тогда имелись некоторые сомнения относительно того, что же эти понятия на самом деле означают.

Рождение политического панисламизма как официальной политики исламского единства или по меньшей мере кооперации датируется 70-ми годами XIX века, когда османское правительство при султанах Абдул-Азизе (1861–1876) и более активно при султанах Абдул-Хамиде II (1876–1909) пыталось мобилизовать общественное мнение по всему мусульманскому миру на поддержку слабеющей Османской империи и тем обеспечить ей столь необходимую помощь в борьбе с многочисленными и могущественными врагами. Знаменательно, что панисламистские призывы османских султанов вызвали куда больший отклик в отдаленных мусульманских землях, особенно в тех, что были завоеваны европейскими колонизаторами или опасались завоевания, чем среди их собственных соседей или подданных. Даже после османской конституционной революции 1908 года политику государственного панисламизма продолжали младотурецкие паши-модернизаторы. В ноябре 1914 года, после начала Первой мировой войны, османские власти даже объявили джихад, или священную войну, против Антанты и призвали всех мусульман, особенно находящихся под властью держав Антанты, сражаться за исламское, то есть османское, дело. Понятно, что призывы к священной войне за ислам под водительством младотурок и их немецких и австрийских товарищей по оружию были не слишком притягательны и не вызвали почти никакого отклика.

Окончание Первой мировой войны, распад Османской империи, последовавшие за этим невзгоды и тяготы, равно как и возможности, которые, казалось, представились в результате падения царизма и начала Гражданской войны в России, вызвали к жизни ряд вдохновленных религией движений. Лидер младотурок Энвер-паша, бежав из побежденной Турции, сформировал организацию с амбициозным названием «Армия ислама», целью которой было освободить мусульманские народы рухнувшей Российской империи. Некоторые из этих движений были связаны с коммунистами или перешли под контроль коммунистов в то время, когда антирелигиозная природа коммунизма еще не была ясна. Почти все они выражали свои идеи скорее в религиозных, чем в национальных или даже социальных терминах.

Самым значительным среди этих движений, и притом единственным, добившимся реального успеха, было турецкое национальное, или кемалистское, движение, названное так по имени своего лидера, Мустафы Кемала, впоследствии прозванного Ататюрком. Поднятое кемалистами в Анатолии восстание против оккупации страны войсками Антанты и планировавшегося расчленения Турции было на ранних этапах по крайней мере столь же исламским, сколь и патриотическим, и исламские священнослужители составляли значительную часть его лидеров и участников. Декларации и призывы восставших в Анатолии были обращены в основном к «османским мусульманам», а не к туркам, и движение пользовалось восторженной поддержкой по всему исламскому миру. Только после победы и установления в 1923 году республики кемалисты стали делать основной упор на национализм и секуляризм.

В этом они добились замечательных успехов. Единственные среди проигравших в Первой мировой войне, они отвергли продиктованный победителями мир; единственные среди завоеванных и оккупированных мусульманских государств, они нанесли поражение завоевателям-оккупантам и изгнали их. Их успех прогремел во всех землях ислама и многих вдохновил на то, чтобы последовать их примеру.

Между двумя мировыми войнами, когда британцы и французы управляли большей частью исламского, и в особенное-ти арабского, мира, даже антиколониализм обычно принимал британские или французские формы, организовывался в политические партии и изъяснялся языком политического, более или менее светского, национализма. Но, как показали последующие события, ни партийные организации, ни националистические идеологии на самом деле не соответствовали глубинным инстинктам мусульманских масс, которые нашли выход в организациях и программах иного типа, возглавлявшихся религиозными лидерами и сформулированных на языке религиозной веры и чаяний.

Еще в 20-е и 30-е годы XX века, когда на политической арене по-прежнему доминировали националистические лидеры и в публичных дискуссиях слышался только националистический дискурс, случались собрания, где люди говорили не о народе, стране или свободе, но об исламе и об общине верующих, о том, что необходимо возродить их веру и восстановить священный закон. В послевоенные годы, когда колониальные правители ушли и независимость уже не была главной

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
проблемой, на этих собраниях все убедительнее зазвучала иная нота: национальный суверенитет сам по себе – пустая оболочка, мир ислама по-прежнему в рабстве у своего заклятого врага, чье господство выражается в так называемых современных, неисламских, законах, привычках и нравах, которые поддерживает политика иноземного образца и которые даже после ухода неверных иностранцев проводят в жизнь их мусульманские марионетки-ренегаты. По мере того как мусульманские страны одна за другой получали независимость, все более яростное сопротивление религиозных движений направлялось против собственных мусульманских правителей. Во времена политического унижения, экономических лишений и социальных потрясений им было чем разжечь недовольство.

Первое влиятельное движение такого рода, известное под названием «Братья-мусульмане» (ал-Ихван ал-Муслимун), было основано в 1928 году в Египте религиозным учителем по имени Хасан ал-Банна. О ранней его истории мало что известно, но похоже, что в первые восемь лет своего существования оно занималось в основном социальной религиозной и социальной деятельностью. Его основатель, известный как «Верховный наставник», посылал миссионеров читать проповеди в мечетях и других общественных местах по всему Египту. «Братья...» развернули широкомасштабную образовательную, социальную, благотворительную и религиозную работу в городах и деревнях и даже занялись предпринимательством.

Политическую деятельность они начали в 1936 году, после подписания Англо-египетского договора, и, приняв сторону палестинских арабов в их борьбе против сионизма и британского правления, сумели распространить свое движение на другие арабские страны, прежде всего Сирию. В 1941 году Хасан ал-Банна был за антибританскую деятельность на некоторое время посажен в тюрьму. «Братья...» отправляли добровольцев сражаться на стороне арабов в войне 1948 года и после этого, видимо, содержали постоянную вооруженную милицию. В результате премьер-министр Египта Нокраши-паша распустил организацию, конфисковал ее собственность и приказал арестовать многих ее членов. В 1948 году он был убит одним из «Братьев...», а вскоре после этого при невыясненных обстоятельствах был убит и Верховный наставник. Запрещенные «Братья...» продолжали функционировать подпольно. В апреле 1951 года их организация была вновь легализована в Египте с запрещением участвовать в какой бы то ни было секретной и военной деятельности. Они, тем не менее, принимали участие в военных действиях против британских войск в зоне Суэцкого канала и, видимо, сыграли определенную, хотя и неизвестно какую именно роль в поджоге Каира 26 января 1952 года.

У них с военных лет существовали тесные связи с некоторыми членами секретного комитета «Свободных офицеров», захвативших в 1952 году власть в Египте. Помимо некоторых общих черт в идеологии и устремлениях, многие из участвовавших в перевороте офицеров либо были членами организации «Братьев-мусульман», либо сочувствовали им.

Поначалу отношения между «Братьями...» и «Свободными офицерами» были близкими и дружественными, и даже в январе 1953, когда военный режим распустил все политические партии, «Братья...» избежали этой участи на основании того, что считались неполитической организацией. Однако затем отношения между новым Верховным наставником и «Свободными офицерами» испортились, и вскоре «Братья...» уже нападали на новый режим за его предполагаемую неспособность соответствовать исламским идеалам. Последовало короткое, но бурное противостояние, во время которого «Братья...» вели активную работу, особенно среди рабочих и студентов и даже сотрудников спецслужб. В январе 1954 года правительство вновь распустило «Братьев...» и арестовало многих руководителей и рядовых членов организации. Затем было достигнуто определенное примирение, в результате чего арестованные «Братья...» были выпущены на свободу, а организации разрешено функционировать на неполитической основе.

В новую фазу конфликт вступил после заключения в октябре 1954 года Англо-египетского соглашения. Против него, как и против договора 1936 года, яростно выступали «Братья...», считавшие, что только вооруженной борьбой можно добиться желанных целей. 26 октября 1954 года один из них едва не убил президента Насера, который ответил суровыми репрессивными мерами. Более тысячи человек было арестовано и предано суду, а шестерых, включая некоторых интеллектуальных вождей движения, приговорили к смерти и казнили. «Братья...» вновь оказались на нелегальном положении, но тем не менее продолжали функционировать и вроде бы время от времени организовывали заговоры с целью свержения режима. Их часто арестовывали, а троих в августе

1966 года казнили, причем одной из жертв был ведущий идеолог организации Саид Кутб. «Братья...» продолжали нелегально действовать в арабских странах, где-то более, где-то менее открыто. Они остаются мощной силой и в разное время пользовались материальной поддержкой различных консервативных мусульманских режимов, в том числе саудовской, иорданской и иранской монархий. Отчасти по этой причине они уступили в популярности более радикальным подрывным исламским группировкам, часть которых финансируется самопровозглашенными исламскими революционными режимами, а часть выражает действительное недовольство масс. В Египте, где «Братьям...» разрешено действовать как религиозной организации, но не как политической партии, они тем не менее приняли участие во всеобщих выборах 1987 года в союзе с двумя светскими партиями и завоевали 37 мест в Народном собрании.

«Братья-мусульмане», помимо египетских «Свободных офицеров», были связаны и с другими политическими силами, в том числе с «фатхом», самой крупной и влиятельной палестинской военной организацией. По понятным причинам с ранней историей «фатха» тоже не все ясно, но его прошлые связи с «Братьями-мусульманами» прослеживаются достаточно четко. Символика и образность «фатха» исключительно исламские. Псевдоним Ясира Арафата, Абу Аммар («отец Аммара»), отсылает к исторической фигуре Аммара ибн Ясира («Аммара, сына Ясира»), сподвижника Пророка, доблестно сражавшегося вместе с ним во всех битвах. Название «фатх» – технический термин, обозначающий «то, что завоевано для ислама в священной войне» [123]. Именно в этом смысле султан Мехмед II, который в 1453 году завоевал Константинополь для ислама, именуется фатихом, или Завоевателем. Та же система образов используется и в номенклатуре Армии освобождения Палестины, бригады которой названы в честь великих побед мусульманского оружия в битвах при Кадисии, Хаттине и Айн Джалуте. Называть воинские подразделения в честь победоносных сражений – обычная практика. Примечательно здесь то, что все три победы были одержаны во время войн ислама с немусульманами – при Кадисии были побеждены персы-зороастрийцы, при Хаттине – крестоносцы, при Айн Джалуте – монголы. Во втором и третьем случаях победители даже не были арабами, но они были мусульманами, а только это и имеет значение. Неудивительно, что военные сводки «фатха» начинаются мусульманским призывом «Во имя Бога, милостивого, милосердного».

То же исламское самоотождествление проявлялось в очень тесных связях между ООП и Исламской революцией в Иране, красочной иллюстрацией которых были объятия Хомейни и Арафата во время приезда последнего в Иран с поздравлениями новым правителям, когда он пообещал «водрузить знамя ислама на стены Иерусалима». Потом пути бывших союзников разошлись.

С тех пор «фатх», как и другие организации его поколения, был оттеснен в глазах исламских масс на второй план более радикальными и последовательными группировками того типа, который принято называть «фундаменталистским». Среди них выделяются палестинская «Хамас», ливанская шиитская «Хезболлах» («Партия Бога») и алжирский Исламский фронт спасения, запрещенный после его победы на выборах в начале 1992 года.

«Братья-мусульмане» и их преемники действовали в основном в арабских странах, но параллельные движения существовали повсюду. В Иране эту тенденцию одно время представляла организация «Фидайан-е ислам» («Поборники ислама»). Группа действовала в основном в Тегеране между 1943 и 1955 годами и совершила ряд политических убийств, самым громким из которых было убийство в марте 1951 года премьер-министра, генерала Али Размара. «Поборники...», наладившие связи с «Братьями-мусульманами», пользовались значительным влиянием в массах и посредством террора оказывали давление на политиков. Есть сведения, что определенную ограниченную поддержку им оказывало даже полуофициально религиозное руководство. Их воздействие на иранскую политику продолжалось до тех пор, пока еще одно, на этот раз неудачное, покушение на жизнь премьер-министра, Хосейна Ала, в октябре 1955 года не привело к запрещению организации и казни по приговору суда некоторых ее руководителей. После этого исламские активисты ушли в подполье, из которого триумфально вышли в 1979 году, во время первой успешной Исламской революции Нового времени.

Вдохновленные религией движения возникали в таких разных исламских странах, как Индонезия, Пакистан, Босния, Судан и Сенегал. Одним из самых интересных – и менее всего известных не только на Западе, но и в исламском мире – было басмаческое движение в мусульманской Средней Азии в первые годы советской власти. Слово «басмачи», которое по-узбекски значит «разбойник»,

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
«налетчик»[124], советские власти применяли к участникам серии восстаний против русского или советского правления, которые начались в январе 1919 и продолжались до 1923 года, когда движению был нанесен решительный удар. Небольшие группы повстанцев продолжали действовать еще в течение ряда лет. Последний предводитель басмачей, Ибрагим-бек, в 1926 году ушел в Афганистан и оттуда совершал набеги на советскую территорию. В 1931 году он был захвачен советскими войсками и казнен. Примечательно, что в полудюжине крупнейших западных энциклопедий мне не удалось найти ни одной статьи о басмачах, возможно, основном оппозиционном советской власти движении в Средней Азии[125].

Однако религиозная самоидентификация и объединение проявлялись не только в форме радикальных и боевых оппозиционных организаций. Правительства, в том числе заведомо светские и реформаторские, в кризисные времена инстинктивно делали то же самое. После Лозаннского договора 1923 года Турция и Греция договорились об обмене населением: греческое меньшинство в Турции переселялось в Грецию, турецкое меньшинство в Греции – в Турцию. Между 1923 и 1930 годами 1250 тысяч «греков» было отправлено из Турции в Грецию, а чуть меньшее количество «турок» из Греции в Турцию.

На первый взгляд может показаться, что стороны до мелочей следовали европейскому принципу национальной принадлежности и гражданства: греки и турки, не желающие или не могущие жить в качестве национальных меньшинств в других национальных государствах, возвращаются в свои отчизны и воссоединяются со своими народами. При ближайшем рассмотрении, однако, описанный выше обмен приобретает несколько иной характер. Употреблялись и в самом деле слова «греки» и «турки», но что они означали в то время и в том месте? В заброшенных греческих христианских церквях в Карамане, в южной Турции, надписи на могилах сделаны греческими буквами, но по-турецки; огромное большинство членов семей так называемых репатриантов почти или совсем не знали греческого и общались между собой по-турецки; правда, записи на турецком они делали греческими буквами, подобно тому, как евреи и христиане в арабоязычных странах писали по-арабски, но еврейским или сирийским письмом, а не арабицей. На всем Ближнем Востоке письмо тесно связано с религией, с писанием. Точно так же многие из так называемых турок, отправленных в Турцию с Крита или из других мест в Греции, почти или совсем не знали турецкого и говорили между собой по-гречески, а писали на своем греческом диалекте зачастую турецкой арабицей. По всем западным канонам турецкие греки были вовсе не греками, а исповедующими христианство турками, а так называемые турки из Греции – большей частью греками-мусульманами. Если брать термины «грек» и «турок» в западном, а не ближневосточном значении, то знаменитый обмен населением между Грецией и Турцией оказывается не репатриацией греков в Грецию, а турок в Турцию, но депортацией турок-христиан из Турции в Грецию, а греков-мусульман из Греции в Турцию. Большинство переселенцев начало изучать свои «родные» языки только после прибытия на предполагаемую родину.

Это произошло между двумя народами, один из которых, будучи христианским, долгое время испытывал мусульманское влияние, а другой, будучи мусульманским, более других мусульманских народов продвинулся по пути секуляризации. Даже сегодня в светской Республике Турции словом «турок» принято именовать только мусульман. Немусульмане считаются гражданами Турции, но ни они сами, ни их соседи не называют их турками. Отождествление «турок-мусульман» практически не знает исключений. Стоит отметить также, что хотя житель Турции, не исповедующий ислам, не считается турком, иммигранты-мусульмане нетурецкого происхождения, будь то из бывших провинций Османской империи или из других мест, быстро становятся заправскими турками.

В Иране подобных вопросов практически не возникает. Несмотря на этническую пестроту, население страны в подавляющем большинстве исповедует ислам, а христиане, иудеи и зороастрийцы составляют лишь незначительные меньшинства. Евреи, персоязычные и живущие в Иране на протяжении тысячелетий, при династии Пехлеви недолгое время процветали экономически, но оставались вне социальной, культурной и политической жизни страны. Христиане, в основном армяне и ассирийцы, сохраняли этническое и религиозное самосознание и, как и евреи, оставались, за немногими исключениями, за пределами интеллектуальных и политических процессов. К зороастрийцам, которых светские националисты считали хранителями истинно иранского национального самосознания, истовые мусульмане относятся с соответствующим подозрением, да и в любом случае их слишком мало, чтобы пользоваться каким-то влиянием.

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
На бехаитов, как последователей постмусульманского завета, не распространяется предписываемая шариатом терпимость. При шахе они процветали и играли в Иране довольно значительную роль. При республике те из них, кто не отрекся от своей веры, объявлены вне закона.

В Египте и арабских странах Благодатного полумесяца ситуация несколько сложнее. В арабоязычных странах издавна живут значительные христианские и еврейские меньшинства, говорящие на том же арабском языке, хотя в прошлом они писали на нем другим письмом и в некоторых областях говорили на несколько ином диалекте. Когда в конце XIX – начале XX века была впервые выдвинута идея общеарабской нации, в соответствующем движении важную роль играли арабоязычные христиане. Им, естественно, должна была прийти по душе мысль о национальном, а не религиозном отождествлении, поскольку в первом случае они могли претендовать на равные гражданские права, на что во втором им рассчитывать не приходилось. В националистической перспективе арабы были нацией, разделенной на разные конфессии, и христиане, а временами даже иудеи могли надеяться на признание себя арабами наряду с мусульманским большинством.

Христиане с самого начала играли ведущую роль среди сторонников, идеологов и вождей светского национализма. Как представители немусульманских общин в мусульманском государстве, они занимали стабильное, временами даже привилегированное, но всегда однозначно неравноправное положение. В периоды ослабления власти и перемен даже те ограниченные права, которые им предоставлял этот статус, оказывались под угрозой. В государстве, где основой отождествления была бы не религия и община, а язык и культура, они могли претендовать на полноправное членство и равенство, которого были лишены при старых порядках. Как христиане, они были более открыты западным идеям и с большей охотой самоотождествлялись по национальному признаку. Западное, или вестернизированное, образование, к которому они имели доступ, давало им значительное преимущество и в интеллектуальной, и в коммерческой деятельности. Вклад христиан, особенно ливанских, в развитие газетного и журнального дела в Египте и других арабских странах был непропорционально велик по сравнению с их численностью, а среди выдающихся романистов, поэтов и публицистов мы на раннем этапе развития современной арабской литературы встречаем множество христианских имен. Даже среди вождей и теоретиков националистических движений было много христиан. Выдвижение на первые роли в культурной и политической жизни шло рука об руку с быстрым увеличением материального достатка христианских меньшинств. На короткий период арабы-христиане, в основном из Сирии и прилегающих районов, получившие образование в миссиях, стали первопроходцами и глашатаями нового арабского мира, а американские и французские миссионеры – наставниками и покровителями арабов-христиан, которые смотрели на них с подобающим пиететом и почтением. Это прекратилось, когда мусульманское большинство очнулось от оцепенения и выступило, подчас весьма резко, против лидерства меньшинства, пользующегося иностранной помощью. Так всегда поступает любое большинство в любой точке земного шара [126].

В последние десятилетия для многих мусульман видное положение христиан стало нетерпимым. Частью через национализацию, которую проводили социалистические правительства, частью посредством более откровенных действий экономическая мощь христианских общин постепенно урезалась во всех странах и даже в их последнем оплоте – Ливане. Преобладанию христиан в интеллектуальной жизни давно пришел конец; появилось новое поколение писателей, среди которых подавляющее большинство составляют мусульмане. Христианские политики и идеологи по-прежнему существуют, но их роль в обществе, все более осознающем свои мусульманские корни и устремления, весьма ограничена. Из числа организаций, составляющих ООП, «Фатх» состоит по большей части, хотя и не исключительно, из мусульман. С другой стороны, есть много христианских экстремистских организаций, поскольку в исповедуемом ими радикальном экстремизме христиане надеются обрести признание и равенство, ускользнувшее от них в национализме. Здесь можно провести параллель с мотивацией, а возможно, и с дальнейшей судьбой еврейских революционеров в царской России. Когда националистическое движение стало по-настоящему народным, оно сделалось менее национальным и более религиозным – иными словами, менее арабским и более исламским. В кризисные моменты – а таких в последние десятилетия было предостаточно – инстинктивная конфессиональная спайка перевешивает все остальное.

Столь же инстинктивный традиционный взгляд видит мир разделенным на две группы: община мусульман и община неверных, а подразделения внутри второй

не суть важны.

Поучительна реакция на внешне светскую борьбу националистов и коммунистов в Ираке. 17 марта 1959 года в египетских мечетях была прочитана опубликованная затем на первых полосах газет молитва за тех, кто погиб, сражаясь с коммунистами в Мосуле:

«Бог велик! Бог велик!.. Да укрепит Он мучеников своею милостью и дарует им вечную жизнь в Своем милосердии и погрузит их врагов в позор и бесчестие!.. Всякого, кто сбивается с пути истинного, Бог сокрушит; того, кто отличается в прегрешениях, Бог унизит! Считайте павших за дело Божие не мертвыми, но живыми, пребывающими с Господом, придающим им силы...

Боже Всемогущий, Всесильный, укрепи общину Твоего Пророка своим благоволением и уготовай поражение врагам их... С верой почитаем мы Тебя, искренне мы взываем к Тебе, Тебе вверяем мы кровь наших мучеников... Ради торжества Твоей веры пролили они свою кровь и умерли как мученики: веруя в Тебя, они блаженно приветствовали день жертвоприношения. Потому помести их, Боже, как товарищей, вместе с добропорядочными, мучениками и праведниками». (ср.: Коран 4:69).

Эта религиозная страсть и пыл, знаменовавшие новый всплеск исламских чувств, не могли не вселить тревогу в христианские меньшинства в Ливане и других странах.

С тех пор режимы во многих мусульманских странах стали еще более открыто исламскими. Это затронуло и доморожденные радикальные и революционные государства, и, иногда даже в большей степени, политически консервативные. Самая что ни на есть народная революция в исламском мире, иранская, пошла дальше всех по пути восстановления традиционных исламских норм в таких областях, как уголовное право, вменяемое в обязанность соблюдение религиозных обрядов, положение женщины дома и в обществе и статус неисламских меньшинств. Для иудеев и христиан, адептов признанных исламом религий, находящихся под его покровительством, это статус подчиненности с предоставлением некоторых, хотя и не всех, прав, которыми пользуются их соотечественники-мусульмане. Что же касается адептов непризнанных религий, вроде бехаитов в Иране, ахмадитов в Пакистане и последователей африканских культов в Южном Судане, то при строгом применении законов шариата им предоставляется выбор между обращением в ислам и смертью, которая может быть заменена обращением в рабство.

Тревоги немусульманских меньшинств Ближнего Востока усугубили Иранская революция и подъем исламского фундаментализма – иногда народного, иногда упрещающего – в других странах. Частично их тревожило растущее чувство конфессиональной спайки и религиозной страсти, которое неизбежно ставит тех, кто не исповедует господствующую веру, в деликатное положение. После долгого периода господства светских, либеральных и националистических идеологий и программ немусульманские меньшинства Ближнего Востока не готовы вернуться в прежнее приниженное состояние. Некоторые ищут решение своих проблем в эмиграции; некоторые обратились к радикальной политике, а кое-кто все с меньшей надеждой ждет помощи извне.

Формальное аннулирование Турецкой Республикой Османского халифата и отказ от его панисламской политики и деятельности оставили на его месте пустоту. Османский панисламизм просуществовал недолго и мало чего добился, но он отвечал психологическим потребностям осажденного исламского мира. Чувство опасности и стремление к единству никуда не делись, и целая вереница претендентов на опустевший трон постаралась соответствовать ему стремлению. Четверо из них были арабскими королями, а пятый – незаурядным религиозно-политическим лидером, но все они потерпели неудачу. Дважды в Аравии – хиджазский король Хусейн в 1924 году и король Абд ал-Азиз ибн Сауд в 1926 и дважды в Египте – король Фуад в 1926 году и король Фарук неоднократно – правящие монархи пытались подготовить почву для своего признания халифом всех мусульман. Их мало кто поддержал, зато многие выступили против. Больше поддержки снискал великий муфтий Иерусалима Хадж Амин ал-Хусейни, который призывал мусульманское общественное мнение поддержать палестинских арабов, а после бегства в 1941 году в Германию пытался создать союз ислама и держав Оси. Но мусульманский мир, уже разочаровавшийся в османском джихаде *made in Germany* и в арабском восстании *made in England*, не оправдал его надежд, и даже немцы, у которых были другие планы и обязательства, повели себя крайне осторожно. Они нашли Великому муфтию применение в качестве пропагандиста куда более деятельного в то время арабского национализма, а также попытались с его помощью

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
заручиться поддержкой мусульман в оккупированных Балканских странах и среди советских военнопленных, но, наученные опытом западных держав, чье место они собирались занять, скупчились даже на обещания.

Оглядываясь назад, мы понимаем, что арабский национализм в период между двумя войнами был безнадежным предприятием. Всего две мусульманские страны, Турция и Иран, были по-настоящему независимы, и во главе обеих стояли вестернизированные модернизаторы, решительно отказавшиеся от всяких авантюр за пределами собственных границ. Они предлагали модель и подавали пример опирающегося на собственные силы современного национального государства, намеренного вступить в современную западную цивилизацию, а не противостоять ей.

Такова была политика Турции и, до 1979 года, Ирана. Но при послевоенной реорганизации Ближнего Востока возникли новые государства, и амбиции некоторых из них простирались далеко за пределы их границ. Преследуя эти зачастую противоречащие друг другу цели, они взывали как к националистическим, так и к религиозным чувствам.

Попытки создать межисламский конгресс и организации начались в конце XIX века и ни к чему не привели. Первой серьезной послевоенной инициативой был Исламский конгресс, созванный в 1954 году в Мекке. С самого начала первую скрипку в нем играли египтяне. Намерения президента Насера были ясны уже из его брошюры «Философия революции»:

«Остается третий круг [первыми двумя были арабский и африканский] – круг, обнимающий континенты и океаны, который, как я сказал, есть круг наших братьев во исламе, тех, кто, где бы ни было их место под солнцем, поворачивается вместе с нами к одной и той же кибле, чьи губы торжественно произносят те же молитвы.

Моя вера в величие положительной действенности, которая могла бы явиться результатом укрепления исламских уз, связывающих всех мусульман, усилилась, когда я сопровождал египетскую миссию, посланную в Саудовскую Аравию выразить соболезнования в связи со смертью ее великого короля.

Когда я стоял перед Каабой, а мысли мои витали во всех краях земли, которых достиг ислам, я полностью осознал, что необходимо коренным образом изменить наше представление о Паломничестве.

Я сказал себе: «Путь к Каабе нельзя более толковать как входной билет в рай или неприкрытую попытку купить отпущение грехов после разгульной жизни.

Паломничество должно обладать потенциальной политической силой. Мировая пресса должна следить за ним и описывать его не как увлекательные картины обрядов и ритуалов ради удовольствия читателей, но как периодическую политическую конференцию, на которую собираются главы всех исламских государств, те, кто формирует общественное мнение, ученые, крупные промышленники и видные бизнесмены, дабы определить в этом всемирном исламском парламенте основные контуры политики, которую должны вести их страны, и установить принципы, обеспечивающие их тесное сотрудничество на то время, пока они не соберутся опять на следующей сессии».

Они собираются, скромные и благочестивые, но могущественные и сильные; не алчущие власти, но деятельные и исполненные энергии; покорные Божественной воле, но непоколебимые в трудностях и безжалостные к врагам.

Они собираются, твердо веруя в загробную жизнь, но точно так же убежденные, что есть место под солнцем, которое они должны занимать в этой жизни.

Помнится, я частично изложил эти взгляды Его Величеству королю Сауду.

Его Величество согласился, сказав: «Воистину такова подлинная цель Паломничества».

Сказать по правде, я лично не могу представить себе никакого иного понимания.

Когда я созерцаю восемьдесят миллионов мусульман в Индонезии, пятьдесят миллионов в Китае, несколько миллионов в Малайе, Таиланде и Бирме, сто миллионов в Пакистане, почти сто миллионов на Ближнем Востоке, сорок

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
миллионов в Советском Союзе и миллионы других в отдаленных и затерянных
уголках земли, когда я размышляю о сотнях миллионов мусульман, спаянных в
единое целое общей Верой, я все больше осознаю, какие потенциальные
возможности таит в себе сотрудничество этих миллионов, сотрудничество,
которое, не покушаясь, конечно, на их верность родным странам, обеспечит им
и их братьям во исламе неограниченную власть». [127]

Под умелым и энергичным руководством Анвара Садата, назначенного
генеральным секретарем, задуманный таким образом Исламский Конгресс служил,
наряду с такими параллельными институтами, как Организация солидарности
народов Азии и Африки и Лига арабских стран, полезным придатком египетской
политики. Впрочем, именно это и послужило причиной его неуспеха. Как и все
предыдущие попытки мусульманских правительств, финансируемый Египтом
панисламизм был чересчур явно связан с государственными нуждами и не сумел
вызвать повсюду надлежащий отклик.

С тех пор сформировалась неформальная ассоциация мусульманских
правительств, согласованно выступавших по некоторым, хотя и не по всем,
вопросам, представлявшим общий интерес, в Организации Объединенных Наций и
других международных органах.

В 1969 году заинтересованные страны предприняли первые шаги к созданию
постоянного межисламского органа. После нескольких встреч министров
иностранных дел и глав мусульманских государств «Организация исламской
конференции», вопрос о которой впервые обсуждался в 1971, была наконец
сформирована на февральском саммите 1974 года в Лахоре. К 36 учредителям с
тех пор добавились новые члены, прежде всего некоторые бывшие советские
республики. ОИК, имеющая постоянную штаб-квартиру, Секретариат и ряд
дочерних организаций, занимается в основном религиозными, культурными и
экономическими вопросами, но на удивление мало влияет на политику или даже
дипломатию.

Отсутствию у мусульманских правительств общей цели есть очевидные
политические и дипломатические объяснения, но представляется, что
постоянная слабость официального панисламизма имеет и более глубокие корни.
Впервые полтора столетия халифата ислам и в самом деле был единым всемирным
государством, но затем навсегда распался. Таким образом, хотя политический
опыт и общая историческая память мусульман давали им чувство общего
социального и культурного самоотождествления, они хранили традицию не
единого исламского государства, а политического многообразия и, по большей
части, соперничества и столкновений.

Попытки утвердить международный панисламизм принесли скромные результаты.
Впрочем, они зашли куда дальше, чем любые сходные начинания внутри
христианского мира, и время от времени имели дипломатические последствия,
как, например, в том случае, когда арабские страны солидарно поддержали
Пакистан против Индии при выборах в Совет Безопасности, и это несмотря на
преданное бескорыстное служение Индии арабскому делу. Те же предпосылки
можно видеть в поддержке мусульман на Филиппинах, в Эритрее и некоторых
африканских государствах, когда те сталкивались с немусульманским
большинством или правительством.

Но тут речь шла о сравнительно безобидных врагах. Когда речь заходила о
положении мусульман в Советском Союзе, странах Восточной Европы и Китае,
политика и даже комментарии становились куда более осмотрительными [128].
Осторожный подход к советско-исламским отношениям стал еще заметнее после
вторжения в Афганистан. В конце 1979 года Советский Союз, который после
серии подготовленных им переворотов уже занимал в Афганистане
господствующее положение, решил, что для его поддержания необходима военная
сила. Советские сухопутные войска и авиация начали полномасштабное
вторжение в страну, в ходе которого нарушили международно признанную
границу, арестовали и расстреляли правительство – которое, кстати говоря,
сами в большой степени привели к власти – и, чтобы удержаться, прибегли к
самым зверским репрессиям против гражданского населения Афганистана.
Кажется, более явную агрессию трудно себе представить – но еще более явной
была угроза, и реакция оказалось соответственно приглушенной. На
Генеральной Ассамблее ООН, во время встреч неприсоединившихся стран и стран
третьего мира и даже на исламских встречах на высшем уровне оказалось
невозможным добиться открытого осуждения советской агрессии и оккупации.
Самое большее, чего удавалось достичь, были мягко сформулированные упреки,
избегавшие таких оскорбительных слов, как «агрессия» и «оккупация» (а по

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
большей части и упоминания Советского Союза), и «требовавшие» или «призывавшие» к выводу «иностранных войск» из Афганистана. В дискуссиях, которые приводили к принятию подобных резолюций, самым примечательным было активные выступления Сирии, Южного Йемена, ООП, а иногда также Алжира и Ливии в поддержку Советского Союза. Панисламизм со своим мини-джихадом против мини-врага и исключительной осмотрительностью во всем остальном в качестве реальной силы в международной политике смотрелся не слишком убедительно.

Однако не следует судить о мощи и жизненной силе ислама по неудачам панисламской дипломатии старого образца. Сила ислама куда ярче проявляется во внутренней политике мусульманских стран. Два примера из жизни стран с авторитарным правлением показательны в этом отношении. Первый случай произошел в Тунисе, где в феврале 1960 года президент Хабиб Бургиба выдвинул интересную идею о том, что месячный пост в Рамадан, с соответствующим упадком труда и производства – непозволительная роскошь для бедной развивающейся страны. Но просто отменить одно из основных предписаний шариата мусульманский правитель не может. Президент попытался оправдать отмену поста в понятиях самого священного закона, который разрешает мусульманину нарушить пост, если он сражается в священной войне, джихаде. Бургиба утверждал, что развивающаяся страна постоянно находится в состоянии джихада, а война за обретение экономической независимости посредством развития сравнима с оборонительной войной за национальную независимость. Во исполнение этой максимы он предложил отменить порядок, по которому рестораны, кафе и другие публичные места во время Рамадана были закрыты днем, и обязать их соблюдать обычные часы работы. В поддержку новой интерпретации шариата он пытался получить фетву, то есть постановление, от муфтия Туниса и других религиозных властей. Те отказались. Огромное большинство народа продолжало соблюдать пост несмотря на разрешение президента не делать этого, а Бургиба в конце концов пришлось более или менее изящно отступить. Даже самовластный социалистический глава государства, преследовавший столь благую цель, как экономическое развитие, не мог отмахнуться от недвусмысленного установления шариата.

Еще более ярким примером налагаемых на самовластие религиозных ограничений явились события весны 1967 года в Сирии. 25 апреля этого года официальный орган сирийской армии, еженедельник «Джайш аш-Шааб» («Армия народа»), опубликовал статью молодого офицера по имени Ибрахим Халас о том, как следует формировать характер «нового арабского социалистического человека». Единственным путем построения арабского общества и цивилизации было, согласно статье, создание нового социалистического араба, который бы верил, что Бог, религия, феодализм, капитализм – словом, все понятия, господствовавшие в старом обществе, суть не более чем «мумии в исторических музеях», и есть только одна истинная ценность: вера в нового, опирающегося на собственные силы человека, который трудится ради человечества и знает, что смерть неизбежна и после нее нет ничего – «ни рая, ни ада».

В современном христианском мире никто бы и бровью не повел, увидев такие откровения даже в богословском журнале, но среди мусульман, пусть и в радикальном революционном государстве, этот номер не прошел. С виду покорное население без особых возражений приняло целый ряд радикальных политических и экономических перемен: удушение свободы слова, конфискацию частной собственности и отмену почти всех конституционных прав. Но отрицание Бога и отказ от религии в субсидируемом правительством журнале продемонстрировали, что у молчаливого согласия есть границы, что есть критическая точка, когда мусульманский народ способен поднять голос протеста и бросить вызов даже безжалостной диктатуре.

Несколько дней подряд во многих городах продолжались стачки, выступления и демонстрации. 5 мая, после пятничной проповеди одного из виднейших шейхов, осудившего безбожие режима и партии Баас, на улицы Дамаска вышли десятки тысяч протестующих.

Не на шутку встревоженное правительство приняло ряд мер. С одной стороны, были арестованы многие религиозные лидеры, с другой – тираж журнала с вызывающей статьей был конфискован, а автор и члены редколлегии подверглись репрессиям. На следующий день официозная газета «Ас-Саура» («Революция») провозгласила, что сирийский режим чтит Бога и религию. 7 мая радио Дамаска заявило, что «преступная и вероломная статья, опубликованная в журнале «Джайш аш-Шааб», явилась одним из звеньев в цепи американско-израильского реакционного заговора.

...Проведенное властями расследование доказало, что и статья, и ее автор были лишь орудиями ЦРУ, которое сумело самым низким и подлым образом внедриться и достигло своей преступной цели посеять смятение в рядах граждан».

Религиозные демонстрации, как было позднее объявлено, были организованы совместно с «американцами, британцами, иорданцами, саудитами, сионистами и Селимом Харамом (друзский оппонент режима)». 11 мая автор и издатели были приговорены военным судом к пожизненному заключению. Автор покаялся перед судом в том, что написать преступную статью его подбили «иностранцы».

Даже в насеровском Египте ислам оставался главным мерилем верности и нравственности. Так, в учебнике по пропаганде среди личного состава египетской армии, выпущенном верховным командованием в 1965 году, войны в Йемене и против Израиля представлены в понятиях джихада во имя Бога против неверных. В ответ на вопрос, утратила ли силу классическая исламская обязанность джихада, офицерам-пропагандистам предписывается отвечать, что джихад во имя Бога по-прежнему в силе, но в наши дни его следует толковать как борьбу за социальную справедливость и совершенствование человека. Враги, против которых ведется джихад, суть те, кто противится достижению этих целей, то есть колониализм, сионизм и арабские реакционеры.

«В соответствии с этим толкованием миссии ислама и в соответствии с этим пониманием джихада, мы должны всегда утверждать, что исполнение воинского долга в Йемене есть джихад во имя Бога, и исполнение воинского долга против Израиля есть джихад во имя Бога, и тех, кто сражается в этой войне, ждет награда, предназначенная воинам джихада.

...Наш долг – священная война во имя Бога. «Убивайте их, где бы они ни встретились вам, и изгоняйте их из тех мест, откуда они изгнали вас» (Коран 2:191).

Таким образом, война священна, и тех, кто будет убит на ней, ждет воздаяние мученикам, предначертанное писанием. Сходные мысли можно найти в учебнике по пропаганде среди личного состава, изданного для египетской армии в июне 1973 года. Примечательно, что форсирование Суэцкого канала носило кодовое имя «Бадр» в честь одной из битв Пророка с неверными. Кстати, противник в этом учебнике обозначен не как «сионизм» или хотя бы «Израиль», но просто как «евреи». Одним из основных контрастов между сирийской и египетской военно-пропагандистской литературой является как раз больший упор египтян на религию, тогда как сирийцы предпочитают идеологический подход.

Война между Ираком и Ираном выявила интересные сходства и различия между декларируемыми целями войны и военной пропагандой двух протагонистов. Иранцы, как можно было догадаться, предпочитали говорить о войне языком религии. Противника никогда не называли арабами и редко иракцами, и даже о себе редко говорили как об иранцах, предпочитая представляться защитниками ислама, исламской революции и республики против режима вероотступников, безбожников и ренегатов. Война велась против Баас, а не против иракцев или арабов, которых стремились освободить от антиисламского режима. Иракский же режим, ни в коей мере не признававший себя антиисламским, в то время был привержен светской националистической идеологии. Поэтому иракцы говорили о борьбе против «персов», используя слово фура, которое в классическом языке завоеватели-арабы применяли к завоеванному народу Ирана. Иногда они шли еще дальше и называли персов маджус, «магами», как первые мусульмане именовали зороастрийцев. Наряду с победами Навуходносора, объявленного иракским национальным героем, иракцы праздновали и годовщину великой битвы при Кадисии, в которой арабо-мусульманская армия сокрушила мощь древней иранской империи. Обе стороны взывали и к религиозным, и к патриотическим чувствам: иракцы – к памяти о первом великом исламском джихаде против языческой иранской империи, иранцы, – как и неоднократно в прошлом, – к чистоте и революционному динамизму подлинного ислама и борьбе против тех, кто его исказил. По мере усиления военных действий иракцы, не отказываясь от националистическо-радикальной идеологии, стали чаще прибегать к религиозной фразе, а иранцы, не умеряя религиозного рвения, частично вернулись к территориальному патриотизму, за который клеймили шаха.

В последнее время мусульмане сражались против немусульман в двух войнах: во время турецкой высадки на Кипре и последующих боев и в ходе Сирийско-египетской войны против Израиля в октябре 1973 года. И в Египте, и в Турции сопровождавшая военные действия риторика была поразительно

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
религиозной. Народные легенды того типа, что расцветает в военное время во всех обществах, также оказывались сугубо религиозными и повествовали о выступлении Пророка и ангелов Аллаха на стороне мусульман, то бишь египтян, против их врагов. На автора, который пожаловался в печати, что это умаляет достижения египетских вооруженных сил, обрушились яростные упреки. Разумеется, не все египтяне мусульмане. Значительное меньшинство составляют сражавшиеся во всех войнах христиане-копты, из числа которых происходит ряд высших офицеров египетской армии. Этот факт признает и руководство по пропаганде, взывающее как к мусульманским, так и к христианским религиозным чувствам. Тем не менее, когда стало известно о прорыве израильтян на западный берег канала, тут же возник слух, что здесь не обошлось без предательства офицера-копта. Разумеется, в подобных утверждениях не было ни крупицы правды, и египетское правительство немедленно опровергло слухи и постаралось свести их воздействие на нет: видимо, назначение как раз в тот момент генерала-копта командующим одной из армий не было простым совпадением. Еще более удивительно, что к религиозному языку прибегли светские турки, которые во время боев на Кипре описывали себя, своих противников и ведущую войну в понятиях ислама.

Если уж такова реакция турок в дни напряженности и столкновения, то возрождение исламских чувств среди иных мусульманских народов, не познавших радости успешной борьбы за национальное освобождение и не испытавших светской революции, проявилось несравнимо более мощно и страстно. Возвращение к религиозным ценностям и реакция на религиозные призывы усиливались по мере того, как приверженцы одной светской идеологии за другой – либералы, националисты, капиталисты, социалисты, коммунисты – оказывались неспособными решить быстро растущие проблемы исламского мира. Унижения и лишения, разочарования и неудачи дискредитировали все заграничные решения и заставили все большее число мусульман поверить тем, кто говорил им, что только в возвращении к истинной вере и божественно предначертанному образу жизни они найдут спасение в этом и в потустороннем мире.

В одной мусульманской стране за другой радикальные народные движения, обычно, хотя и не вполне правильно называемые фундаменталистскими, завоевывают массовую поддержку. В таких странах, как Египет и Иордания, их с трудом держат под контролем. В таких, как Алжир, – жестоко подавляют. В двух, Иране и Судане, они захватили власть. Как и об их царственных и националистических предшественниках, о них будут судить по тому, что они делают и чего не могут сделать.

Сложно оценить сравнительную силу исламских фундаменталистов и их соперников, умеренных или модернистов. Только в одной мусульманской стране, Турции, регулярно проводятся выборы, где свободно соперничают и ведут избирательную кампанию различные партии и где правительства отправляют в отставку и сменяют посредством демократических процессов, причем не единожды, как случается везде, а постоянно. На оккупированных Израилем территориях время от времени проводятся выборы в муниципальные, профессиональные и научные органы, в которых соперничают друг с другом националисты, левые и фундаменталисты. Изредка это срабатывает как показатель общественного мнения и приводит к переменам. В большинстве прочих стран выборов либо избегают, либо их контролируют, либо не принимают их результаты во внимание.

Признавая, что конфессиональная солидарность остается значительной силой в мусульманских странах, не следует впадать в другую крайность и отрицать степень действенной секуляризации. Необратимые, по всей видимости, изменения имели место в более развитых странах, особенно в социально-экономической жизни, юстиции и судеустройстве. В некоторых странах, таких как Турция, Иран и Египет, сочетание географических и исторических условий выработало у населения особое чувство самоотождествления и собственного, отличного от всех прочих, исторического предначертания, что способствовало их продвижению к светскому национализму. Но даже там ислам оставался значительной силой (а во всех прочих странах – одной из основных). Так, в области просвещения формально светские школы и университеты испытывают все большее влияние религии. Даже в радикальных государствах вроде Сирии секуляризация направлена в конечном счете скорее против религий меньшинства, чем против ислама. Доклад сирийского правительства, опубликованный в октябре 1967 года, обязывает частные – то есть в основном международные христианские – школы использовать учебники по исламу и христианству, изданные министерством просвещения, где учение обеих

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
религий объединено «таким образом, что не оставляет места для
конфессионализма <...> не совместимого с мышлением современной эпохи».

Из сказанного выше следуют некоторые общие выводы. Ислам все еще является самой эффективной формой консенсуса в мусульманских странах, основной формой групповой солидарности среди широких масс. Она будет становиться все более и более эффективной по мере того, как власть будет становиться более народной. Уже сейчас можно видеть контраст между нынешними режимами и теми небольшими, оторванными от народа элитами с западным образованием, что правили еще несколько десятилетий назад. По мере приближения к народу власть, пусть даже ее словесное оформление останется левацким и сугубо идеологическим, будет исламизироваться. В Сирии при баасистском правлении, затри года после инцидента с «Джайш аш-Шааб» было построено больше мечетей, чем за предыдущие тридцать. Даже Саддам Хусейн, выдававший себя во время войны с Ираном за защитника современных светских ценностей против религиозного фанатизма, во время войны в Заливе сам перешел на страстный религиозный язык.

Ислам – мощная, но до сих пор не направленная сила в политике. Прогноз относительно его роли как фактора международной политики пока не особенно благоприятен. Предпринималось и предпринимается множество попыток вести панисламскую политику, но все они мало чего достигли, в основном потому, что деятели соответствующих движений вели себя неубедительно. Это не значит, что в какой-то момент не появятся более авторитетные вожди, тем более что практически во всех мусульманских странах значительная часть народа жаждет такого лидерства и готова отозваться на него. Отсутствие современных образованных вождей до сих пор сужало возможности ислама и не позволяло религиозным движениям всерьез бороться за власть. Однако ислам уже показал свою действенность в качестве ограничительного фактора и может при появлении нужного руководства стать мощной внутривнутриполитической силой. В Иране такое руководство уже появилось – нужное в том смысле, что оно смогло вызвать сильнейшую вспышку народно-революционного энтузиазма и направить ее на свержение и уничтожение старого режима и построение на его месте нового исламского порядка. Остается посмотреть, как новое религиозное руководство будет осуществлять и удерживать власть.

Глава 9 Шиизм в истории ислама

Шиизм – арабское слово, означающее «партия» или «фракция». Первоначально им называли гииат Али, партию или фракцию Али, то есть тех, кто считал, что Али должен быть халифом – выражаясь современным языком, сторонников кандидата на государственную должность. Судя по описаниям ранних исторических повествований, они объединились для совместных действий по политическим и, на начальной стадии, в основном по личным мотивам. Со временем этим словом стали обозначать одно из основных подразделений мусульманской религиозной общности.

В соответствии с обычной, но тем не менее ошибочной, практикой сторонние наблюдатели часто употребляют при описании внутриисламских расхождений слова «секта» и «раскол». Некоторые заходят еще дальше и говорят об «ортодоксальном» и «неортодоксальном» учении, или о «ереси», что неприемлемо по двум причинам. Во-первых, со стороны немусульман было бы дерзостью определять, что в исламе ортодоксия, а что ересь. Это не наше дело, и находится оно за пределами нашего понимания. Во-вторых, что еще важнее, неприемлемы сами понятия «ортодоксальное» и «неортодоксальное», поскольку они являются сугубо христианскими и не имеют никакого (или очень мало) значения для истории ислама, где нет ни синодов, ни церквей, ни соборов, где бы давали определение ортодоксии, а значит нет и определения и осуждения отступлений от ортодоксии, которые мы обычно именуем гетеродоксией, или ересью. Даже такие понятия, как «секта» и «раскол», неприменимы к исламским религиозным подразделениям, поскольку не учитывают ни основу, на которой те выделяются, ни формы организации и деятельности, которых они придерживаются.

Пытаясь объяснить западной аудитории разницу между суннитами и шиитами, их иногда сравнивают с протестантами и католиками. Если не считать того, что и в том, и в другом случае речь идет о принципиальном делении, где по обе стороны разграничительной линии находятся крупные людские массы, такое сравнение мало что дает. Его нелепость можно показать на простом примере: если сунниты и шииты суть протестанты и католики, то кто из них протестанты, а кто католики? Невозможность ответа на этот вопрос тут же

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
выявляет недостоверность сопоставления.

Западная наука в разное время предлагала и иные объяснения. В XIX веке в Европе, зачарованной расовой теорией, некоторые видели в разделении ислама борьбу семитов и арийцев, где сунниты представляли семитскую природу арабского ислама, а шииты – восстание арийского Ирана против господства семитской расы. Позже, когда раздираемая классовой борьбой Европа была одержима классовой идеологией, шиитов сочли «представителями» обездоленных масс, тогда как сунниты превратились в правящую верхушку, и распространение получило множество подобных интерпретаций. Ни одну из них нельзя назвать полностью неверной и ни одну нельзя считать полностью правильной; они разъяснили кое-что неясное и затемнили кое-какие сравнительно ясные вещи.

В прежние времена расхождения между суннитами и шиитами и различными группами шиитов были не столь жесткими, как впоследствии, да и впоследствии они так никогда и не уподобились непримиримым расхождениям между протестантами и католиками или даже разными протестантскими церквями в христианском мире. В наши дни эти различия остро ощущаются только в таких странах, как Ирак, Ливан и Пакистан, где суннитские и шиитские общины живут бок о бок. Мусульмане арабских стран, Черной Африки и Юго-Восточной Азии, где шиитов почти не знают, придают подобным тонкостям куда меньше значения, и шиитские лидеры могут там привлечь на свою сторону суннитских последователей. Прежде переход от одного толка к другому был особенно простым, да и сейчас с суннитской точки зрения шиизм не обязательно является религиозным или богословским отклонением. Суннитские законоведы и богословы иногда склонны считать, что взгляды умеренных шиитов не выходят за рамки допустимых расхождений во мнениях.

Принцип, согласно которому верующие могут соглашаться в главном и расходиться в мелочах, глубоко укоренился в исламе. Его часто приводят в оправдание общепризнанных разногласий между четырьмя основными школами суннитского законоведения, и многие были в прошлом и сейчас не прочь считать, что различие между той или иной разновидностью шиизма и суннизмом ничуть не больше или ненамного больше, чем между, скажем, маликитами и ханафитами. Подобная допустимая склонность или симпатия к шиизму называется тагаййу хасан, законной приверженностью, примером которой в исламской истории множество. Более того, умеренный тагаййу оказал на интеллектуальную жизнь средневекового ислама примерно такое же влияние, как либеральные и левацкие идеи на интеллектуалов современного Запада, причем степень склонности и в том, и в другом случае демонстрировала целую гамму оттенков, переходя от безобидных симпатий через интеллигентское инакомыслие к яростной оппозиции.

Разрыв между суннизмом и шиизмом начался как политический раздор, разногласия между двумя группами мусульман по поводу того, кто должен быть их вождем, то есть кто должен стать преемником Пророка во главе общины и государства. На ранних этапах все ограничивалось исключительно спорами о том, что сейчас мы бы назвали выдвижением кандидатур, а такие разногласия в других контекстах и других обществах обычно разрешались политическими или военными средствами.

Но то, что началось как политическая распря, с течением времени приобрело совершенно иной характер. Возникли правовые различия, которые в общем второстепенны и по большей части ничуть не глубже различий между суннитскими юридическими школами. Возникли доктринальные разногласия, которые в более широкой перспективе, пожалуй, также второстепенны. Гораздо более значимы психологические и эмоциональные различия, различия в настроении и отношении, обусловленные противоположным историческим опытом тех, что были суннитами, и тех, что были шиитами.

Говорят, что аятолла Хомейни следующим образом определял отличие суннитов от шиитов: сунниты в целом были квиетистами, в теории и на практике исповедовавшие подчинение власти, какой бы преступной и деспотической она ни была, тогда как шииты олицетворяли принцип сопротивления и оппозиции, стремления свергнуть незаконное или тираническое правление. Это слишком упрощенный взгляд на вещи: квиетистские и активистские группы, отдельные личности и учения встречаются и среди суннитов, и среди шиитов; шиизм, пожалуй, достигает высшей формы квиетизма в учении шакийи, согласно которому можно не только подчиняться незаконной власти, но также притворяться согласным и скрывать свои истинные взгляды, если это необходимо для выживания. Тем не менее в высказывании аятоллы есть немалая

доля истины. При всей упрощенности оно не ложно и может оказаться полезным для того, чтобы потщательнее сравнить два аспекта исламской традиции – радикальный и конформистский.

С самого начала были те, кто считал, что Абу Бакр, первый халиф, – не лучший кандидат на эту должность; другие заходили еще дальше и клеймили его как узурпатора. Многие из них видели в Али ибн Аби Талибе – родиче Пророка, муже его дочери Фатимы и отце его внуков – истинного и единственно законного преемника. Быстрый рост мусульманских государств и общины благодаря завоеваниям и обращению иноверцев в ислам ложился тяжелым бременем на народ, и многие уверились, что ислам сошел с верного пути и мусульман ведут обратно к язычеству и несправедливости, от которых Пророк был послан спасти их. Приверженцам подобных взглядов правящие халифы чем дальше, тем больше казались тиранами и узурпаторами, тогда как притязания родичей Пророка, воплощенные сначала в Али, а затем в его потомках, выражали надежды и чаяния многих на то, что существующий растленный строй будет свергнут и все вернется к чистому, истинному изначальному исламу.

Шииты видели себя внутриисламской оппозицией, защитниками угнетенных, обличителями и противниками привилегий и власти. Мусульмане-сунниты в целом стояли за статус-кво, за поддержание существующего политического, социального и, в особенности, религиозного строя, и для такой позиции у них были доктринальные основания. После смерти Пророка и исполнения явленного ему откровения божественное водительство, по верованиям суннитов, перешло от Пророка к мусульманской общине в целом. Согласно часто приводимому изречению Пророка, «Бог не допустит моих людей сойтись на заблуждении» [129]. Воплощенное в этом высказывании понятие консенсуса было руководящим принципом суннитского богословия и правоведения, включая политические и конституционные положения священного закона (шариата). Поэтому история для суннитов глубоко важна, так как опыт суннитской общины являет собой выработку божественного предназначения для человечества. В другом часто приводимом изречении Пророк призывает верующего «не отделять себя от общины» [130]. Это придает особую, прямо-таки богословскую, ценность прецеденту и традиции и возводит конформизм и подчинение в ранг основополагающих религиозных обязательств.

В принципе шиитская философия прямо противоположна. После кончины Пророка и в еще большей степени после убийства Али тридцатью годами позже, история, по мнению шиитов, свернула не туда, и мусульманская община с тех самых пор, так сказать, жила во грехе. Для суннитов подчинение власти есть божественная заповедь, теряющая сила только в редких, исключительных, случаях. Для шиитов повиновение существующей власти есть политическая необходимость, и подчиняться следует лишь до тех пор, пока власть того заслуживает, не дольше.

Всякое исследование истории раннего ислама, основанное на исламских источниках, претендующих на то, чтобы считаться хроникой становления этой религии, должно принимать во внимание два основных течения в современной историографии соответствующего периода. Одним из них является растущий скептицизм относительно аутентичности и даже историчности многих ранних арабских нарративных источников. В последнее время шли бурные дискуссии относительно того, можно ли считать раннеисламскую историографию настоящей историографией и происходили ли на самом деле отраженные в ней события. Вторым является тенденция рассматривать приход ислама не столько как разрыв традиции, резкую смену и начало заново по сравнению с доисламским периодом, но скорее, по крайней мере в ряде отношений, как продолжение, предположительно в новых формах и до некоторой степени даже в новых направлениях, процессов, которые можно проследить в более отдаленном прошлом.

Очевидно, что всякое рассмотрение ранней истории шиизма должно принимать во внимание упомянутые научные достижения, но из этого не следует, что выводы, сделанные на основе ранних, да и поздних исламских источников непременно лишаются силы. Ученые с разной степенью правдоподобия доказывали и доказывают, что наиболее ранние арабские исторические источники – не исторические и не источники, но созданы в более поздние периоды. По мнению одних, это было сделано для того, чтобы создать для возникшей впоследствии юриспруденции базу в виде прецедентного права, по мнению других – чтобы задним числом легитимизировать позднейшие политические структуры и учения.

Но для интересующей нас в данную минуту истории идей и отношений

фактическая точность исторического повествования второстепенна. Повествование в том виде, в каком оно сохранялось, передавалось и изучалось, содержит то, что мусульмане считают своим прошлым, и именно это постигаемое прошлое, сведения о котором передавались в иногда не совпадающих друг с другом вариантах, сформировало их идеи и именно его они используют для обоснования собственных действий. При такой политизированной религии, как ислам, в таком религиозном государстве, как исламский халифат, вопросы об источнике и природе власти, долге и границах повиновения, определении легитимности, справедливости и тирании, отношении к тирану или узурпатору приобретали первостепенное значение. И хроника первых лет ислама в том виде, в котором она дошла до более поздних поколений, является подробным, хотя и несколько противоречивым руководством к постановке этих вопросов и ответам на них, большая часть которого, как показывает военная пропаганда Ирана и Ирака в период между 1980 и 1988 годами, до сих пор актуальна. Имена Али, Муавии и Иазида столь же современны, сколь и сегодняшняя газета – и больше, чем вчерашняя. Даже постепенно исчезающая память о более далеком, доисламском, прошлом, которая после вмешательства ислама сохранилась в скрытой или ослабленной форме, важна до сих пор.

Некоторые из этих остаточных явлений сыграли роль в эволюции шиизма. Из иудео-христианских писаний и традиций пришло понятие пророка, который восстает, дабы обличить несправедливого властителя, и вера в Мессию, который приходит установить на земле божественный порядок. И то, и другое суть до некоторой степени политические понятия, и оба они явно религиозные. Из греко-римского мира, которому ислам тоже многим обязан, пришли кое-какие любопытные доводы и рассказы о теории и практике тираноубийства. Из доисламской Персии пришли далекие, но по-прежнему опасные воспоминания о религиозном вызове власти, о революционных движениях, угрожавших одновременно политическим, нравственным и социальным устоям существующего порядка, идеологией которых было религиозное учение, а инструментом – религиозная секта. Можно вспомнить слова, приписываемые вождю экстремистского средневекового учения, который пытался обрести поддержку, взывая к памяти Маздака, великого революционера зороастрийских времен: «Маздак стал шиитом» [131].

В некотором смысле революцией было само возникновение ислама. Она началась как вызов старой власти и старому мекканскому порядку. Ее успех опрокинул и то, и другое, и заменил первую Пророком и его сподвижниками, а второй – исламом, но не как религией в современном узком смысле слова, а в более широком исламском понимании – новым общественным и политическим строем, во многом существенно отличавшимся от старого.

Согласно традиционной биографии, пророк Мухаммад начал свою деятельность в Мекке как вождь оппозиции, и некоторое время вел борьбу против укоренившейся среди его народа и в его родном городе власти. Когда его положение противника правящей верхушки стало невыносимым, он перебрался в другой город, Медину, чем ознаменовалось наступление новой эры. Там он сформировал правительство и собрал армию, и, в конце концов вернувшись, силой сверг и упразднил прежний порядок. В этом, как и во всем остальном, Пророк считается образцом поведения.

В Коране (33:21; ср. 60:4, 6) Пророк описывается как усва хасана, что можно перевести на язык современной социологии как «образец для подражания». Его последовательные сопротивление, переселение и возвращение стали парадигмой исламских движений, стремившихся бросить вызов существующему порядку и построить на его месте новый. Так, Аббасиды отправились на восток, в Хорасан, а затем вернулись в центр и основали халифат в Багдаде; Фатимиды отправились на запад в Ифрикию, в Северную Африку, и оттуда вернулись в центр и основали халифат в Каире; и, разумеется, аятолла Хомейни, который обрел свой Хорасан или Ифрикию в нофль-ле-Шато и вернул в Кум. Многие пытались совершить тот же гамбит; некоторым это удалось, большинству нет.

Радикальная традиция, начало которой положил Пророк в Мекке, продолжилась при его преемниках, халифах, вместе с исламскими завоеваниями, известными в мусульманской историографии под названием футух, дословно «открытия». Дело в том, что ранние исламские авторы видели в них не просто завоевания в пошлом смысле территориальных приобретений, но свержение режимов и властей, исчерпавших свою легитимность, «открытие» их народов новому откровению и новому управлению. Подобное употребление глагола фатаха, «открывать», составляет явную параллель употреблению в середине XX века глагола «освободить», которым он в современных арабских произведениях часто и

заменяется. Понятие старого порядка, сменяемого новым, красочно выражено в зачине ультиматума, который, как гласит традиция, арабо-мусульманский военачальник Халид ибн ал-Валид послал персидским князьям: «Хвала Богу, который уничтожил ваш порядок, нарушил ваши злодейские планы и расколол ваше единство» [132].

В исламском обществе, как и во всех прочих, перед победителями вставала вечная проблема всех добившихся успеха революционеров: как оправдать захват власти и свержение предшественников, заранее не оправдывая тем самым всех тех, кто захочет сыграть ту же шутку с ними. Для Пророка и его современников все было ясно: божественная санкция в форме откровения оправдывала свержение языческой мекканской верхушки и защиту власти Пророка от всех тех, кто мог на нее покуситься. Для поколения футух вопросов тоже почти не возникало: все решало обладание божественной верой и божественным законом. Целью была замена неверия, которое как таковое не могло быть легитимным, исламом, исключительно посредством которого Бог и вручал законную власть. Эта мысль, кстати, связана с доктриной фитры, согласно которой все люди рождаются мусульманами, но некоторых из них родители делают иудеями, христианами или язычниками.

Проблема легитимности становилась куда более сложной, если нужно было бросить вызов не христианскому, не языческому, а мусульманскому режиму или правителю. С основанием халифата и созданием обширной мусульманской ойкумены, простирающейся от Атлантики до Индии и Китая, вопрос обычно вставал именно в такой форме. Для ответа на него исламское учение и священная история создали две различных и частично противоречащих друг другу традиции: квиетистскую и активистскую [133]. Обе они составляют часть первоначального ислама, обе основаны на Коране, подкреплены хадисами и поддерживаются унаследованными от более древних религий Ближнего Востока – региона, ставшего теперь сердцем исламской государственности, общества и культуры, – традициями и почерпнутыми у них принципами.

Квиетистская традиция в классическом виде основывается на кораническом тексте (4:59): «Повинуйтесь Богу, повинуйтесь Пророку и обладателям власти среди вас» и подробно документирована в традиционной литературе и правоведении. Согласно этому учению, повиновение даже самой невообразимой власти есть религиозный долг и политическая необходимость, а неподчинение – соответственно грех и преступление, за которое постигнет кара в обоих мирах, в этом и потустороннем. Та же мысль выражена в одном из хадисов: «Подчиняйтесь тому, кто имеет власть над вами, даже если он увечный эфиопский раб» [134], где неправдоподобие ситуации подчеркивается сочетанием физических, расовых и социальных условий.

Однако и активистская традиция осдывает на Коране и хадисах. Имеются коранические тексты, которые призывают верующих не повиноваться всякого рода древним и языческим тиранам, особенно фараону, бывшему для мусульман, как и для иудеев и христиан, воплощением языческих угнетателей богоизбранного народа. Соответствующие пассажи подтверждают и разъясняются в хадисах и комментариях. Наиболее часто приводимый в связи с этим хадис гласит, что Пророк сказал: «Нет повиновения во грехе», то есть если властитель повелевает совершить грех, долг повиновения теряет силу. Некоторые идут еще дальше, утверждая, что долг повиновения сменяется долгом неповиновения.

Согласно традиционному историописанию, вопрос впервые встал ребром 17 июня 656 года, когда был убит Осман ибн Аффан. Осман был не первым убитым халифом, но если его предшественника Омара убил неверный чужеземец, то Осман пал от руки арабо-мусульманских бунтовщиков. Этот вооруженный мятеж стал началом первой из вереницы гражданских войн, глубоко расколовших исламское государство и общество.

В ходе гражданских войн оформились две основные позиции. Для одних Осман был законным и справедливым правителем, а его убийство – преступлением и грехом, так что Али, который укрыл убийц и отказался выдать их на суд Муавии, потворствовал греху. Для других Осман был незаконным и несправедливым правителем, а его убийство – казнью, законным и даже необходимым актом, так что Али был прав, укрывая исполнителей казни и отказываясь выдать их на расправу родичам и сообщникам Османа. Со временем первая точка зрения стала отождествляться с суннитами, а вторая с шиитами, однако эволюция была долгой и сложной и, прежде чем выкристаллизоваться в такой форме, прошла немало этапов.

На протяжении истории шиизма то и дело возникают определенные темы, характеризующие роль шиитов среди мусульман. Одна уже была упомянута: это тема узурпации и тирании, вера в то, что исламские властители незаконно занимают чужое место, а иногда и в то, что правление их пагубно. Различие между узурпатором и тираном осознавалось очень четко, но постепенно два понятия слились в одно. У шиитов есть распространенное убеждение, что существующая власть и существующий правитель нелегитимны, поскольку легитимность может исходить только от Бога. Подобное представление тесно связано с обостренным чутьем на несправедливость и притеснения. Жертва несправедливости часто называется словом да'иф, употребительным также в форме глагольного производного мустада'аф, что означает «униженный; угнетенный; погранный». Да'иф буквально означает «слабый», но имеет и ряд дополнительных специальных значений. Например, иногда оно означает да'иф ан-насаб, «слабый родословной» в противоположность родовитым – что-то вроде плебея, противопоставленного патрициям. Часто этим словом обозначают того, кто не имеет права носить оружие, что является существенным поражением в правах в обществе, где ношение или ненаодевание оружия является одним из основных социальных различий. Не носящие оружия, разумеется, включали женщин, немусульман и рабов, не использовавшихся для военной службы, но также и ряд групп свободных мужчин-мусульман. Из пяти употреблений слова мустада'аф в Коране три (4:75, 98, 127) появляются в женском и детском контексте, а два (4:97 и 8:26) относятся к мусульманам, когда те являются преследуемым меньшинством. Шиитская пропаганда, особенно в революционном Иране, отстаивает права мустада'аф именно в последнем смысле.

Вторая типичная черта действий шиитов – вооруженные восстания, бесчисленные примеры которых можно видеть во всех уголках исламского мира на протяжении всех столетий исламской истории. Часто они связаны с понятием тираноубийства, устранения считающегося тираном правителя, наиболее ранним (но далеко не единственным) образцом которого является убийство Османа. Поскольку мелкие группы оппонентов режима редко оказываются в состоянии достичь своих целей вооруженным восстанием, это приводит с течением времени к формированию того течения, которые мы теперь называем терроризмом, а его участники считают высшим проявлением религиозного рвения. Чем более режим самовластен и авторитарен, тем больше надежды изменить его, убив правителя. Часто такого рода терроризм связан с почти священным культом оружия и иногда с представлением о том, что террорист-убийца не должен остаться в живых после теракта, но обязан принести в жертву собственную жизнь. Тот же дух, похоже, вдохновляет смертников, взрывающих себя в наши дни. Этим они отличаются от субсидируемых государствами и частными лицами угонщиков самолетов, похитителей людей и массовых убийц, чьи действия навлекли на терроризм дурную славу.

Большинство попыток шиитов захватить власть закончилось неудачей: восстания подавлялись, террористы уничтожались, вожди гибли или бесследно исчезали. Это, в свою очередь, породило еще одну отличительную черту шиизма: представление о мученичестве, в корне отличное от суннитского.

Понятие мученичества свойственно и христианству, и исламу. Более того, совпадает даже словообразование: в европейских языках слово «мученик» происходит от греческого *μάρτυρ* «свидетель», и то же значение имеет арабское *шахид*. Но в суннитском исламе *шахид* – тот, кто убит в сражении, и мученичества он достигает, погибнув в священной войне. Такое понимание разительно отличается от иудейского и более позднего христианского представления о мучениках как о тех, кто предпочитает мучения и смерть отречению от веры. Шииты разделяют суннитское представление о мученичестве посредством смерти в бою, но называют тем же словом и тех, кто единолично выносит заключение, пытки и казнь за веру или дела, что уже гораздо ближе к иудейско-христианскому понятию мученичества. Ну а с подобным пониманием мученичества приходит множество других чувств: страдание и страсть, предательство и покаяние, самопожертвование.

Подавление множества восстаний и исчезновение их вождей вызвало появление еще одной характерной особенности шиитского учения, связанных друг с другом тем *гайбы* и *радж'и*, то есть «сокрытия (или «исчезновения»)» и «возвращения». Вождь, *махди* или *имам* (титуты могут быть разными), исчезает. Его приверженцы заявляют, что он не умер, а скрылся в тайном убежище, откуда он – что составляет важную часть веры – со временем возвратится. Каждый исчезнувший и не вернувшийся вождь обогащал формирующийся эсхатологический миф новыми подробностями. Такого рода мессианство стало

Однако не все восстания были подавлены – некоторые оказались, так сказать, перехвачены. Вспомним успешное восстание Аббасидов, которые использовали шиитские лозунги и поминали имя Али, чтобы свергнуть Омейядов, а затем оттеснили Алидов и водворились на их месте. Вспомним гражданскую войну между ал-Амином и ал-Мамуном после смерти Харуна ар-Рашида, где победила проалидская фракция, но Алидов вновь оттеснил победоносный аббасидский претендент. Вспомним революцию исмаилитов, чьей вершиной стала победа фатимидов, которые были шиитами, хотя и не верили в приход двенадцатого имама. Их неудачей стала победа: они свергли предшественников, захватили власть и удерживали ее без каких бы то ни было значительных преобразований, пока их самих не свергли – на этот раз сунниты.

Именно восстания и почти постоянные неудачи придали особое качество шиитскому исламу. В их тактике, руководстве, составе участников и учениях видны определенные повторяющиеся черты. Бросая вызов существующему порядку, шииты естественным образом находили основную поддержку у тех, кто считал себя угнетенным этим порядком, и шиитские произведения делают упор на призыв к обиженным и униженным, к обездоленным. Хотя среди шиитов были, разумеется, знатные, богатые и ученые фамилии, а в определенные периоды шиитские идеи пользовались значительным успехом и среди людей образованных, в основном их поддерживали, видимо, ремесленники и наемные рабочие в городах и сельской местности. В большинстве мусульманских стран шииты составляли меньшинство. Даже там, где они численно преобладали, они, за исключением Ирана, занимали подчиненное положение. Наиболее выразительным примером может служить Ирак, где шиитское большинство до сих пор подчиняется суннитскому меньшинству, причем такое положение существовало и в Средние века, и при Османской империи, и в бытность страны британской подмандатной территорией, и при монархии.

Единственным значительным политическим успехом шиитов со Средних веков явился приход к власти в Иране в начале XVI века шиитской династии Сефевидов. До того времени Иран, как почти все мусульманские страны, был по преимуществу суннитским. Сефевиды и их сторонники, ревностные шииты, сумели не только сделать шиизм государственной религией, но и склонить на его сторону большинство населения. На начальном этапе сефевидское движение возникло из радикальной, крайней, ветви шиизма, с милле-наристскими обертонами и далеко идущими чаяниями и амбициями. Последние натолкнулись на сопротивление суннитских держав Турции, Средней Азии и Индии и с течением времени были оставлены и в самом Иране. И до Сефевидов некоторым шиитским лидерам удавалось прийти к власти, но никто из них не смог выполнить свои обещания. Большинство после более или менее продолжительного правления свергали; остальные, утвердившись у власти, забывали о прежних намерениях и мало чем отличались от устранившихся ими суннитов.

В чем же состоит основное различие между суннитским и шиитским исламом? С точки зрения суннитов то, что есть, – правильно. Их община есть божественная община, повинующаяся божественному закону и являющая собой его пример; ею правит халиф, чей сан установлен Богом, но которого как личность избирает община. В принципе – и, как верят сунниты, когда-то и на практике – халиф был единственным законным главой мусульманской общины. Существования халифской власти требовал шариат, который ее и регулировал, а основной задачей халифа было поддерживать шариат и расширять его юрисдикцию.

Однако халифат пришел в упадок. Халифы злоупотребляли властью или теряли ее и со временем их сменили династии и отдельные правители, захватывавшие, удерживавшие и осуществлявшие власть вооруженной рукой. Суннитские правоведы, прекрасно осведомленные о вопиющих фактах узурпации и тирании, не могли, в соответствии с логикой собственных принципов, просто обличать узурпаторов и тиранов и требовать их свержения, поскольку это означало бы нарушение власти закона и ставило бы под угрозу единство мусульман и монолитность и стабильность мусульманского общества. Это, в свою очередь, не позволяло бы добиться высшей цели всякого правительства и закона: дать мусульманам возможность вести жизнь добрых мусульман в этом мире и тем подготовить их к вечной жизни в мире загробном.

«Тому, кто у власти, должно повиноваться» и «Мир может жить при произволе, но не при безвластии» – вот два часто приводимых высказывания, выражающих горькое смирение суннитских правоведов и теологов перед политическими

реалиями. Постольку поскольку правитель поддерживает порядок и основные принципы мусульманской веры и закона, подчиняться ему – религиозный долг. По учению суннитов халифат есть соглашение, возлагающее обязательства как на властителя, так и на подданного, и подлежащее расторжению, если кто-то из них не выполняет своих обязательств. Но при многих (если не при всех) режимах к правителю предъявлялись все меньшие требования, а подданному его обязанности вменялись все более неукоснительно.

У суннитов, как и у шиитов, были свои радикальные, активистские движения, но им для перехода к действиям требовались куда более веские причины, чем их шиитским собратьям. Суннитам требуется претерпеть гораздо больше зла, чем шиитам, чтобы счесть, что долг повиновения потерял силу и творящий зло правитель может быть законным порядком свергнут.

Мусульмане-сунниты никогда не отказывались от положения, по которому подданный не обязан, более того, не вправе повиноваться незаконным приказам правителя, и время от времени яростно его отстаивали. В наше время этот принцип лежит в основе учений и действий радикальных фундаменталистских суннитских групп. Но правоведы никогда не обсуждали и тем более не предписывали никакой процедуры для проверки законности действий правителя, и решение обычно принимал третейский суд силы. Так или иначе, когда правитель бывал изгнан и на его место приходил другой, ему по изложенным выше соображениям следовало подчиняться так же, как его свергнутому предшественнику. Таким образом, принимать существующие факты как они есть – религиозный долг, поскольку отрицать их означало бы признать, что вся исламская община, так сказать, живет во грехе, а такая точка зрения для суннитов недопустима.

Для шиитов дело обстоит иначе. По их мнению, все исламские правительства с момента убийства Али ибн Талиба незаконны или в лучшем случае временны. В существующем порядке нет легитимности. Иногда его неохотно принимают, стараясь уйти в себя и не принимать участия в начинаниях государства, в остальное же время шииты берутся за выполнение грандиозных планов и действий, цель которых состоит в том, чтобы вернуть историю на правильный путь.

Пока что они неизменно терпели поражения: иногда их подавляли те, кто был у власти, иногда все кончалось еще более трагично, поскольку они сами, получив власть, менялись и разлагались. Но хуже всего если они, изменившись и разложившись, остаются у власти.

Глава 10 Родина и свобода

В XII книге «Илиады» троянский герой Гектор, отмечая страхи Полидама перед несчастливими предзнаменованиями, сулящими роковой исход грядущей битвы, твердо заявляет: «Знаменье лучшее всех – за отечество храбро сражаться!»[135] Насчет этого знаменья Гектор заблуждался, поскольку сам был убит, а Троя обречена, но ничто не могло заставить его нарушить воинский долг. Столетия спустя римский поэт Гораций в своих «Одах» идет еще дальше, утверждая, что «И честь и радость – пасть за отечество!»[136] Греческое *πατρις* и латинское *patria*, переданные в приведенных выше цитатах как «отечество», явно родственны друг другу, происходят от слов со значением «отец» и выражают понятие отцовского и родового очага. В древних цивилизациях Греции и Рима таковым обычно был город – обычная единица политической идентификации, привязанности и власти. Грек или римлянин был не просто горожанином; он был гражданином (по-гречески *πολιτης*, по-латыни *civis*) с правом участия в формировании правительства своего города и ведении его политики, обязанным в то же время сражаться и, в случае необходимости, погибнуть за него.

В Римской империи единица самоотождествления стала обширнее и могла простираться от города до целой провинции и даже до того, что мы сегодня назвали бы страной. Уровень гражданской ответственности и политического соучастия резко снизился, но долг сражаться за свою *patria*, пусть и переосмысленный, остался[137].

Остался он неизменным и в европейском средневековье, и в новом времени, где, несмотря на самоотождествление по церквам и вассальные присяги королям и сеньорам, чувство страны как высшей привязанности становилось все сильнее. Византийский *πατρις*[138] и *Kaiser*[139] Священной Римской империи соперничали друг с другом за право называться главой христианского

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
мира, но в большинстве христианских стран правили короли, которые определяли свою власть по отношению к территории, – короли Англии, Шотландии, Дании, Швеции, Польши, Венгрии, Чехии, а позже, из-за перерыва на владычество арабов, Португалии и Испании. То же развитие можно видеть в работах историков средневековой Европы, которые довольно быстро перешли от истории королей, племен и народов к истории стран и королевств. К XVI веку Жоашен дю Белле славил «France, mere des arts, des armes et des lois»[140], а Шекспир неоднократно объяснялся в любви своей родине:

«...Англия, священная земля,
Взраставшая великих венценосцев»[141].
Греческое ????????? и позднелатинское *patriota*, употреблявшиеся для обозначения соотечественника или земляка, в позднейших европейских вариантах обрели новый смысл: тот, кто предан делу собственной страны. Чувства и веру патриота выражает новое понятие – патриотизм.

Арабское слово *ватан*, употребительное с легкими нюансами в произношении в персидском, турецком и других исламских языках, черпавших свой концептуальный словарь из арабского, претерпело несколько иную трансформацию. Арабский глагол *ватапа* означает «проживать или пребывать где-либо», а также «выбрать место проживания» или «обосноваться». У существительного *ватап* нет никаких отеческих или родовых коннотаций *Jiaxpig* или *patria*, оно обозначает просто место жительства, которое может быть неисконным или временным. Обычно *ватап* – это город, но может быть и деревней или, в расширительном смысле, провинцией, где расположен родной город или деревня. Форма множественного числа *автап* обычно употребляется для обозначения провинций. Ал-Джурджани, автор XIV века, различает собственно *ватап*, «родину человека, то место, где он живет», и *ватап* пребывания, где человек проводит не менее двух недель, но не заводит постоянного жилья[142]. Это очень далеко от древних и современных коннотаций *Jiaxpig*, *patria* и их эквивалентов в европейских языках.

Несмотря на отсутствие политического содержания, слово *ватап* – в значении просто дома или родины – способно вызвать множество сентиментальных ассоциаций, и классическая арабская и другие исламские литературы полны прозаических и стихотворных упоминаний о преданной любви к малой и большой Родине[143]. Даже бедуины-кочевники чувствовали что-то вроде связи, эмоциональной сопричастности окружающим пастбищам, по которым они скитались в разные времена года. Одна из основных тем древнеарабской поэзии – ностальгическое чувство, возникающее у поэта при виде заброшенной стоянки, где он со своим племенем когда-то разбивал лагерь. Великий очеркист IX века Джахиз даже посвятил целую зарисовку любви к *ватап*[144], а поздний, и потому явно подложный, хадис даже приписывает Пророку изречение «Любовь к родине есть часть веры». Сирийский географ XIII века Ибн Шаддад начинает свой географический труд с родного города Алеппо и в оправдание приводит поэтические строки и предания, превозносящие любовь к *ватап*[145]. Среднеазиатский тюркский поэт XV века, Алишер Навои, говорит даже о сражении за родину, но, что знаменательно, связывает это с понятием семьи:

«Пока есть в нем жизнь, за семью и *ватап* человек будет сражаться изо всех сил»[146].

Еще один среднеазиатский текст того же времени повествует, как благочестивого суфийского шейха спросили: «Как может любовь к *ватап* быть частью веры, если неверные тоже любят свой *ватап*? Так что же означает сей хадис?». На это шейх ответил, что когда некто переходит из мира созерцания в мир тьмы, он любит предыдущий мир, и эта любовь есть часть веры[147].

Итак, *ватап* был средоточием чувства, привязанности, ностальгии, но не верности и лишь до определенной степени самоотожествления. Великий арабский историк Ибн Халдун сообщает, что как-то халиф Омар сказал арабам: «Учите свои родословные и не будьте подобны набатеям из Двуречья, которые на вопрос о происхождении отвечают: «Я из такой-то деревни»»[148]. Можно спорить о подлинности высказывания и его атрибуции, но не приходится сомневаться в подлинности чувства, встречающегося вновь и вновь на протяжении многих веков. Оно засвидетельствовано в титулатуре мусульманских монархов, которые в надписях, документах и на монетах обычно определяли свой суверенитет в религиозных, реже в этнических и никогда в территориальных понятиях. Европейский монарх мог назвать себя королем Англии, Франции или Испании, но в землях ислама территориальные титулы употребляли, чтобы принизить противника, а не для того, чтобы возвеличить

себя. При столкновениях между великими мусульманскими державами в XVI–XVII веках султан Турции и шах Персии в письмах именовали так только адресата, но никогда самих себя [149]. Каждый из них стремился низвести соперника до уровня местного царька, самого же себя именовал Верховным Господином мусульман. То же понимание самоотождествления и власти можно видеть в трудах традиционных арабских историков, писавших историю ислама, халифов, султанов и династий, иногда – историю тех или иных областей, но не историю стран или народов.

Слово ватан начинает употребляться как политический термин, равнозначный французскому *patrie*, английскому *country* или немецкому *Vaterland*, в конце XVIII века под явным влиянием европейцев и по их примеру [150]. Впервые, насколько я мог проследить, слово ватан употребляется в новом смысле в одном турецком документе: отчете Морали Эссеи-да Али Эфенди, османского посла в Париже при Директории.

Описывая госпитали и дома призрения, предоставляемые французскими властями вышедшим в отставку по выслуге или ранению солдатам, он говорит о последних как о сражавшихся «за республику и ради отечества» [*Cumhur ugrunda ve vatan gayretinde*] [151]. Оба слова, *cumhur vatan* – старые, уходящие корнями в классический арабский. *Cumhur* обрело политические коннотации раньше, благодаря знакомству османов с Венецией и другими европейскими республиками [152], открытием же патриотизма турки были обязаны французской революции. Приведенная фраза почти наверняка была дословно переведена драгоманом Али Эфенди с французского, и любопытно, насколько до него доходил ее смысл. Ниже в том же отчете он часто говорит о французской Республике и иногда о французском государстве (*devlet*) и нации (*millet*), понятиях, видимо, более знакомых, чем *vatan*.

Тем не менее новое значение слова постепенно становилось все более привычным. Первые его упоминания в XIX веке относятся в основном к переводным текстам или описанию европейских событий, но к 30-м годам слово прочно входит в официальный лексикон Османской империи. В составленном Департаментом общественных работ в 1838 году отчете [153], где речь идет о потребности в лучшем и более широком образовании, говорится, что «без науки народ не может понять значение любви к государству и ватапу». В последующие годы ватап появляется даже в официальном османском документе, притом не каком-нибудь, а в указе о великой реформе 1839 года, известном под названием «Указ дворца роз» [154], *Guĥane*. В нем султан, говоря о военных вопросах, замечает, что «поставлять солдат для защиты отечества [*vatan*] есть неотъемлемый долг всего народа» [155]. В 1840 году турецкий дипломат по имени Мустафа Сами перечисляет такие достоинства жителей Парижа, как скромность, самообладание, любовь к родине (*vatan*) и нации (*millet*) и охрана закона [156]. К середине века связь родины (*vatan*) с государством (*devlet*) и нацией (*millet*) как чего-то, что не только нужно любить, но и за что следует в случае необходимости сражаться, стала общим местом. Выразительный пример такой ассоциации понятий можно видеть в письме турецкого поэта и журналиста Шинаси, написанном матери из Парижа в 1851 году: «Я хочу посвятить [или «принести в жертву»] себя делу религии, государства, отечества (*vatan*) и нации (*millet*)» [157].

События Крымской войны (1854–1856) во многом способствовали формированию нового патриотического понимания самоотождествления, преданности и долга. С начала XVI века почти все многочисленные войны Османской империи, за исключением нескольких с шиитскими соперниками из Персии, велись против христианских держав, и османы привыкли рассматривать любую из них как джихад. В их понимании, и даже в их военном языке, делом, за которое они боролись, был ислам, врагом неверные, их воины были гази, а павшие мучениками. Во время первых войн на Балканах османы иногда прибегали к помощи местных христианских вспомогательных отрядов и наемников. Позже, особенно в период наполеоновских войн, они были втянуты в более глобальные европейские конфликты, в которых европейские державы выступали и на их стороне, и против них, но на османские представления это особого влияния не оказало, и еще в начале XIX века европейские державы, выступившие вместе с турками против их христианских врагов, считались не союзниками, а довольно слабо взаимодействующими совоюющими сторонами. Крымская война явилась новым беспрецедентным переживанием. Впервые Османская империя билась против старого врага, России, в союзе с двумя крупнейшими западноевропейскими державами – на этот раз уже не отдаленными и едва видимыми партнерами, но товарищами по оружию, чьи армии находились на османской земле, а флоты в османских водах, сражаясь бок о бок с турками. Вынужденно быстрое развитие

в результате участия в масштабной войне принесло Турции множество перемен, в том числе телеграф, ежедневную газету и широкий спектр новых идей. Патриотизм британцев и французов, как и отсутствие у них каких бы то ни было терзаний из-за того, что они сражаются вместе с союзниками-мусульманами против христиан, не могли остаться незамеченными в Турции. Слово ватан начинает часто появляться в турецких газетах, а поэт Халис Эфенди публикует возможно первую патриотическую поэму [158]. Вскоре появились и другие, и некоторые из них зазвучали по-иному.

Восприятие новой патриотической идеологии было далеко не единодушным. Не кто-нибудь, а великий законовед и историк Джевдет-паша яростно ей воспротивился. Во время великого визирата Фуада-паши была создана специальная комиссия для рассмотрения вопроса о допуске немусульманских подданных империи в вооруженные силы, куда им прежде, за немногими исключениями, путь был заказан. Джевдет-паша, к которому обратились за советом, в самых резких выражениях высказался против. Он заявил, что среди немусульман есть множество различных толков: «православные, католики, армяне, яковиты, протестанты <...> мелкиты, марониты, сирийцы, халдеи и многие другие...». Всем им понадобятся разные священнослужители, евреям – их раввины, мусульмане будут поститься в рамадан, а остальные – соблюдать свои посты. Столь смешанная воинская часть будет неуправляема. Во время невзгод и тягот командиры употребляют все свое красноречие, чтобы призвать людей к стойкости и самопожертвованию. Для мусульман наиболее действен призыв к священной войне или мученичеству за дело истинной веры, ибо эти слова привычны им с детства и внушены в школе. Именно религиозными чувствами объясняется большая по сравнению с адептами иных религий решимость и стойкость солдат-мусульман в бою.

«Но как командиру смешанного батальона при необходимости разжечь пыл бойцов? Да, в Европе на смену религиозному рвению пришло чувство родины, но оно зародилось только после упадка феодальной эпохи. Их дети с малых лет слышат слово ватан, так что годы спустя патриотические призывы действуют на солдат. Но все, что придет на ум нашему солдату при слове ватан, – это площадь в его родной деревне. Даже если бы мы сейчас восприняли слово ватан и оно постепенно утвердилось бы в умах людей и обрело ту же силу, что и в Европе, то и тогда оно не могло бы сравниться с религиозным пылом и занять его место. Да и то это произошло бы не скоро, а тем временем наши армии утратили бы боевой дух. Станет ли в жестокой переделке рядовой Хасан подчиняться капитану Христу, посылающему его на смерть? Англичане в Индии могут себе позволить не присваивать солдатам-нехристианам чинов выше сержанта, и никто не вмешивается и не порицает такой порядок, но если мы примем христиан на военную службу, их придется производить в офицерские чины, на которые они по закону имеют такое же право, как и мусульмане. Если этого не произойдет, так называемые дружественные державы начнут давать нам дружеские советы с целью защиты прав христиан, и наша военная организация, до сих пор избавленная от иностранного вмешательства, будет открыта иностранному давлению».

И это еще не все:

«Во время военных действий солдаты-мусульмане проявляют необычайную способность терпеть лишения. Едва почуяв запах пороха, они не требуют для себя ничего, кроме боеприпасов и сухарей. Христианам такие тяготы не под силу. Им придется платить жалованье в начале каждого месяца и ежедневно обеспечивать их едой и питьем. Если мы этого не сделаем, мы опять-таки станем мишенью иностранного вмешательства» [159].

Зловещие предчувствия Джевдета-паши никак нельзя было назвать беспочвенными. Еще более серьезные проблемы возникли, когда вначале христиане, а потом и некоторые мусульманские подданные империи стали считать отечеством (ватан) не государство османов, а свою этническую родину.

Для турок-османов отечеством (ватан) была Османская империя, включавшая большую часть исконных исламских территорий на Ближнем Востоке. Среди ее прежних правителей они числили не только турецких султанов, но и арабских халифов; они гордились арабскими поэтами и персидскими философами, умершими задолго до основания османского государства. Османский султанат был воплощением исламского суверенитета, последним законным преемником великих исламских государств прошлого. Патриотический долг перед родиной (ватан) предьявлял к оплате турецкий султан.

Но в воздухе носились и иные идеи, и некоторые из них впервые возникли в арабоязычных провинциях империи. Одним из первых авторов, выразивших патриотические идеи на арабском, стал египетский шейх Рифа'а Рафи' ат-Тахтави. С 1826 по 1831 год он жил в Париже, будучи религиозным наставником миссии египетских студентов, и из его произведений ясно, насколько глубоко впечатлило его увиденное там. В 1855 году он издал египетскую патриотическую оду «Касыда ватанийя мисрийя» в честь нового правителя Египта Саида-паши. Оный паша, исполняя долг вассала по отношению к султану, послал контингент египетских войск для участия в Крымской войне на стороне турок, и шейх Рифа'а написал в их честь сборник «Египетских патриотических стихов». В дальнейшем он создал еще ряд патриотических поэм: в честь восшествия на престол Исмаила-паши в 1863 году и в честь возвращения батальона африканцев, посланного пашой в Мехико в составе экспедиционного корпуса Наполеона III [160].

Поэмы и различные прозаические произведения шейха Рифа'а, в которых он старался привить читателям патриотические чувства, пользовались поддержкой наследственных правителей Египта и были частью их кампании по превращению своей страны в отдельную общность с собственной правящей династией и значительной степенью автономии при максимально расплывчатом османском сюзеренитете. Патриотизм шейха Рифа'а – не османский, поскольку к османскому отечеству (ватан) он не проявляет особого интереса; он и не мусульманский, поскольку гордится славой языческого и христианского Египта до прихода туда мусульман; он и не арабский, поскольку ему нет дела до прочих арабоязычных стран. Идея великой арабской политической родины возникнет позже. Шейх Рифа'а много писал о древнем Египте, что явилось нововведением в арабской историографии. До него все истории Египта начинались с арабского завоевания, он же впервые завершил повествование этим событием. Идея страны и народа, сохраняющих свою самобытность несмотря на неоднократную смену языка, религии и цивилизации, была новой и неведомой для арабского мира. Должно было пройти время, чтобы у египетского патриотизма шейха Рифа'а нашлись подражатели в других мусульманских странах.

Как мы убедились, патриотизм шейха Рифа'а поощряли и даже финансировали правители Египта, оценившие помощь, которую он мог оказать в осуществлении их династическо-сепаратистских планов. В соседних сирийских землях, где османское правление ощущалось сильнее, первые патриоты восприняли иную, более радикальную, составную часть европейского патриотизма – идею свободы. Великий ученый и писатель, ливанский христианин Бутрус ал-Бустани в 1860 году недвусмысленно заявлял: «Сыны отчизны (ватан) вправе требовать, чтобы отчизна охраняла их драгоценнейшие права, а именно жизнь, честь и имущество, включая свободу гражданских, культурных и религиозных прав» [161]. Знаменательно, что, по ал-Бустани, патриот в ответ посвящает себя служению не правителю, а процветанию родины.

Подобные идеи стали обычными в трудах младоосманов, первой значительной оппозиционной группы Османской империи, особенно в издаваемых ими в изгнании газетах. Статья лидера и самого даровитого писателя этой группы, Намыка Кемаля, опубликованная в 1873 году, объясняет, что для них значит ватап:

«Ватап – это не воображаемые линии, проведенные на карте мечом завоевателя или пером писца. Это священная идея, возникшая из слияния множества высоких чувств, таких как нация, свобода, благоденствие, братство, собственность, суверенитет, уважение к предкам, семейная любовь, память о детстве...» [162]

За полтора столетия, прошедших со времен первых патриотических произведений Намыка Кемаля в Турции и шейха Рифа'а в Египте, идея родины, то есть национальной территории как основы самоотождествления и центра притяжения верноподданнических чувств, знавала разные времена. Ей всегда приходилось состязаться с двумя весьма мощными соперницами: старой, глубоко укоренившейся и ныне переживающей возрождение религиозной и общинной верностью исламу и другим европейским изобретением – идеей этнической нации, определяемой языком, культурой и реальным или воображаемым происхождением. Первая всегда сохраняла, а вторая быстро обрела большую власть над чувствами и привязанностями жителя Ближнего Востока, многим из которых было трудно принять идею о родстве и самоотождествлении с языческими предками и неверными соседями. Во многих странах национализм, более соответствовавший этнической пестроте Ближнего Востока, оказался

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
понятнее и притягательнее, чем территориальный патриотизм, и даже там, где в публичном дискурсе используется патриотическая риторика, она часто скрывает глубинную приверженность общинным и этническим ценностям. В Египте наблюдается периодическая напряженность – иногда столкновение, иногда взаимодействие – между египетскостью, арабскостью и исламом.

В Турции патриотическая идея к настоящему времени практически вытеснила все прочие. Несмотря на никогда не прерывавшуюся приверженность исламу и даже на возвращение в международные исламские организации, невзирая на растущий интерес к делам своих турецких собратьев в бывшем Советском Союзе, турки остаются прежде всего турецкими патриотами, определяющими себя и свой гражданский долг по отношению к стране, называемой Турцией, которую создала Турецкая Республика из руин многонациональной династической Османской империи. В Иране развитие идеи родины, старательно взращивавшейся покойным шахом, замедлилось с установлением исламской республики, которая отрицает шахское представление о самоотождествлении иранцев как с исламским, так и с доисламским Ираном. Но даже в Иране отвержение патриотических понятий не столь всеобъемлюще, как это может показаться. Когда после падения монархии султан Омара потребовал вернуть три захваченных шахом маленьких арабских острова, республика отказалась это сделать. Еще любопытнее то, что по конституции исламской республики президент страны должен быть иранцем по месту рождения и по происхождению. В Америке, например, достаточно места рождения. Наконец, долгая война с Ираком стимулировала патриотические чувства и дала им выход.

В арабских странах ситуация сложнее. Из них только Египет, страна, резко очерченная как географически, так и исторически, может претендовать на непрерывное национальное самоотождествление с древнейших времен до наших дней и постоянно его демонстрировать. Остальные арабские страны представляют собой столь разные общности, как уважаемые монархии вроде Марокко, старые османские автономии вроде Кувейта и Ливана и искусственные колониальные образования вроде Ливии и Иордании. Но даже самые искусственные из них проявляют примечательную решимость сохраниться как отдельные образования, несмотря на все призывы, а от случая к случаю и действия панарабистов. В настоящее время становится все яснее, что панарабизм, по крайней мере временно, перестал быть реальной политической целью и сохраняется лишь как благородный идеал. Придание ему официального статуса в конституциях множества арабских государств наряду с другими столь же благородными идеями является свидетельством этой перемены. В арабском мире, как и в большинстве других регионов, гражданин прежде всего исполняет долг перед своей страной. Остается только определить, что с точки зрения этого долга важнее – повиновение правителям страны или служение ее народу.

Глава 11 Религиозное сосуществование и секуляризм

Термин «сосуществование» в том виде, в каком он употребляется в настоящее время, подразумевает готовность жить в мире – и возможно даже во взаимном уважении – с другими. Поэтому нелишним будет для начала бросить взгляд на понятие «инаковости», которому (благодаря, несомненно, бросающимся в глаза неудачным опытам сосуществования – религиозного, национального, социального, идеологического) в XX веке уделяется в последнее время много внимания.

Два наиболее ясно выражавших свои мысли народа восточномедиземноморской древности, которым только и удалось сохранить свои голоса и воспоминания, завещали нам два ставших классическими определения другого – варварский и языческий. «Варварский» означал негреческий, «языческий» – неиудейский. Оба термина в классическом употреблении содержат по меньшей мере долю враждебности, при которой понятие другого легко переходит в несколько иное, но тесно с ним связанное понятие врага. Тем не менее оба понятия, и варварский, и языческий, представляют собой значительный шаг вперед по сравнению с тем, что было прежде.

Стремление определить и отвергнуть другого восходит к нашим отдаленным предкам и даже к их животным предшественникам. Неслыханная новизна и еврейского, и греческого определений состоит в том, что воздвигаемые ими барьеры проницаемы и тем отличаются от более примитивных и универсальных определений самоотождествления и инаковости, основанных на происхождении и крови. Такие барьеры можно преодолеть или даже устранить, приняв в одном случае язык и культуру, в другом – религиозные верования и законы. Это нелегко, но возможно, и уже в классической древности мы сталкиваемся с

феноменом эллинизированных варваров и иудаизированных язычников, более того, эллинизированных евреев и, хотя и редко, иудаизированных эллинов. Римляне пошли еще дальше по пути инкорпорации, постепенно распространив римское гражданство на все провинции империи. Принадлежность к этому статусу политически и юридически выражалась в лояльности римской власти и подчинении римским законам, что символизировалось щепоткой благовоний, воскуряемой римским богам.

Иудейское определение самоотождествления и инаковости через религиозные верования и их отправление было воспринято сменявшими иудаизм религиями – христианством и исламом, – которые на протяжении 14 веков делили между собой – или скорее оспаривали друг у друга – Средиземноморье. Огромное общее наследие трех этих религий восходит к древнему Востоку, греко-римской древности, иудейскому откровению и пророчеству, но их взаимное постижение и отношение друг к другу решительным образом различаются.

Еврейское восприятие иноверца отлично от восприятия христиан и мусульман. Иудаизм, утверждающий, что истины его веры универсальны, но не исключительны, в этом отношении ближе к религиям Восточной и Южной Азии. Иудаизм – для евреев и тех, кто пожелает к ним присоединиться, но, согласно известному талмудическому изречению, праведникам всех народов и вер есть место в раю. Раввины повествуют, что до Десяти заповедей, данных Моисею, было семь заповедей, явленных во времена Ноя и предназначенных всему человечеству. Только две из них, запреты идолопоклонничества и богохульства, являются богословскими; все остальные, включая запрещение убийства, разбоя, жестокости и т. п., суть основополагающие правила общественного сосуществования людей. Поскольку иудаизм не предъявляет исключительных прав на истину, спасение, согласно его учению, доступно и неиудеям, если те исповедуют единобожие и нравственное поведение. Средневековые еврейские богословы и правоведы много внимания уделяли вопросу о том, подходят ли христиане и мусульмане под это определение, и пришли к единодушному выводу, что ислам – религия монотеистическая. Проблемы у иудейских и мусульманских книжников возникали с христианским учением о Троице, которое они зачастую понимали превратно.

Традиционные христианство и ислам отличались от иудаизма и сходились друг с другом в том, что притязали на обладание не только вселенской, но и исключительной истиной. Обе религии провозглашали себя единственными хранителями окончательного божественного откровения, явленного человечеству, и не признавали спасения вне своего вероисповедания. На протяжении четырнадцативекового противостояния ислама и христианства самые глубокие конфликты, самые неразрешимые противоречия возникали не из отличий, но из сходств. Некоторые религии не допускают обращения в свою веру, а большинство, хотя и не отвергает неофитов, не ищет их и не считает своей миссией побуждать других людей в других частях света менять веру. Христиане и мусульмане одинаково верили в то, что обладают единственной универсальной истиной и полагали своим священным долгом нести ее всему человечеству. Когда христиане и мусульмане обзывали друг друга проклятыми неверными, каждый понимал, что другой имеет в виду, поскольку они имели в виду одно и то же, тогда как индуисту или конфуцианцу и прилагательное, и существительное мало что сказали бы. В последнее время многие – хотя далеко не все – христианские церкви и богословы отказались от притязаний на исключительную истину, заклеяв отныне термином «триумфализм». Со стороны полномочных представителей ислама аналогичных шагов пока не последовало.

Христианство и ислам были не просто крупными религиями: каждая из них, выражаясь современным языком, была значительным политическим блоком со вселенскими устремлениями и амбициями, основными политическими центрами которых на протяжении большей части их совместной истории располагались на Средиземноморье и недалеко от него. Другие великие мировые цивилизации, Индия и Китай, несмотря на древность и изоционность, оставались прежде всего локальными, региональными, почти этническими. Ни индуизм, ни конфуцианство никогда не предпринимали попыток стать мировой религией или мировой державой. Буддизм, раньше христианства и ислама обнаруживший вселенские притязания, давно уже от них отказался. Отвергнутый у себя на родине, в Индии, он замкнулся в пределах Южной и Восточной Азии. Оставались только христианство и ислам: две религии одного типа соседствовали на протяжении 14 столетий, изредка сотрудничая, иногда противостоя друг другу, часто враждуя, причем каждая утверждала, что обладает окончательным божественным заветом.

Но как обладателю окончательного божественного завета человечеству относиться к претенденту-сопернику? Многое зависит от того, кто из них раньше пришел в мир. Согласно традиционным христианским воззрениям, поскольку христианство, так сказать, знаменовало собой окончание процесса откровения, все последующее с необходимостью являлось ложным и пагубным. С мусульманской точки зрения, поскольку христианство появилось раньше, оно, как и иудаизм, несовершенно, несколько скомпрометировано и заменено исламом, но само по себе не ложно и не пагубно. Когда мусульмане сталкивались с более поздними заповедями, как, например, постисламские верования бехаитов или ахмадийа, они реагировали на них с враждебностью, напоминая ту, с которой христиане отнеслись к появлению ислама. Ситуация и впрямь была схожей, но, как оказалось, далеко не столь опасной для адептов традиционной религии с их точки зрения.

Христианство и ислам, для которых иудаизм одинаково является предшественником, решительным образом расходятся в отношении к иудеям. Это касается степени, формы и манеры терпимости. Обе религии претендуют на вселенскую миссию, откуда и нескончаемое столкновение между ними. Согласно их собственным взглядам, иудаизм, как предшественник, имел право на определенную, хотя и ограниченную, меру толерантности. Но в реальном отношении к иудеям наблюдались различия, проистекавшие из христианских и мусульманских основополагающих мифов – употребляя это выражение, я не имею в виду ничего уничижительного – и усугубленные последующим историческим опытом. Основатели обеих религий вступили в противостояние с иудеями, но один проиграл, а другой победил, что наложило глубокий отпечаток на восприятие иудеев в Священной истории и памяти, бережно хранимой в писаниях и других текстах, составлявших ядро самосознания двух религиозных общностей. Это Мухаммад выиграл битву с иудеями и уничтожил их, а не наоборот, поэтому его преемники могли себе позволить занять, скажем так, более снисходительную позицию по отношению к последующим поколениям иудеев.

Христианство и ислам различаются и своими притязаниями. Христианский завет претендует на то, что он является исполнением данных иудеям обещаний и иудейских пророчеств. Христиане сохранили и переосмыслили иудейскую Библию, которую назвали Ветхим Заветом, и добавили к ней Новый Завет. Согласно только недавно, да и то не полностью оставленному христианскими церквями взгляду, соглашение Бога с иудеями было унаследовано христианами, а Израиль был, так сказать, заменен «истинным Израилем», *Verus Israel*, каковым является Церковь. Тем самым сохранение иудеями своей религии и в еще большей степени их отказ принять христианство воспринимались как попытка оспорить истинность христианского завета. Мухаммад и его преемники ни на что подобное не претендовали, так что обращение иудеев в свою веру их либо совсем не интересовало, либо интересовало очень мало. Мусульмане отбросили оба завета, которые, по их мнению, были заменены, а не дополнены Кораном. Это различие явственно видно в полемической литературе двух религий. В Средневековье и даже в Новое время христианские богословы написали множество трудов, призванных убедить иудеев в истинности христианского завета. Исламские богословы такой потребности не испытывали. Мусульмане редко полемизировали с иудаизмом, а среди полемистов большинство составляли принявшие ислам иудеи, стремившиеся оправдать свой поступок.

Доктринальные различия подкреплялись и дополнялись важными практическими отличиями в положении двух религий. В христианском мире, что до начала современной эпохи означало по преимуществу «в Европе», иудеи были единственным религиозным меньшинством в обществе, которое в остальном было религиозно и в значительной степени социально однородным. Их присутствие, и в особенности их инаковость, всегда были приметны, и в тяжелые минуты они оказывались не только удобным, но и единственным козлом отпущения. Исламский мир, напротив, был интернациональным, даже межконтинентальным. Он включал народы из Азии, Африки и Европы, создавая тем самым разнообразное многонациональное общество, где иудеи составляли лишь одно из множества меньшинств, в глазах мусульман по большей части не самое значительное и не самое опасное. Они никак не могли тягаться с христианами, которых в мусульманских странах было несравненно больше и которых можно было к тому же обвинить в преступной симпатии к закланным врагам – европейским христианам, в чем еврейское меньшинство заподозрить было трудно.

Выделение групп по религиозному принципу неизбежно порождает вопрос о другом, ключевом в истории христианского мира, типе инаковости: о промежуточном статусе между верующим и неверующим, о положении раскольника,

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
еретика, инакомыслящего.

Исламский опыт, как прошлый, так и настоящий, демонстрирует множество инакомыслящих, отклоняющихся от магистрального ислама в верованиях или практике (или и в том, и в другом). Основная полемическая литература ислама писалась мусульманами против мусульман: спорили сунниты и шииты, различные школы и направления внутри самих этих течений, господствующие в исламе тенденции против всякого рода крайних групп вроде исмаилитов, ала-уитов и друзов. Эта полемика разработана куда подробнее и тщательнее, чем выпады против христиан или иудеев. Инакомыслие воспринималось и воспринимается всерьез как реальный противник, который может угрожать существующему порядку. Возникнув на заре ислама, оно существует по сей день. Тем не менее в исламе нет ни раскола, ни ереси в христианском понимании.

Разрыва, подобного расколу между греческой и римской церквями, нет, поскольку нет институированной власти – пап, патриархов, соборов, – а значит нет и проблем юрисдикции, повиновения или подчинения. Ересь дословно значит «выбор», а поскольку человеческая природа такова, какова она есть, это греческое слово специализировалось в значении «ложный выбор». Подобное опять-таки вряд ли возможно в исламе, где в вопросах веры существует значительная свобода выбора внутри весьма широко очерченных рамок. Поэтому, несмотря на часто встречающееся и иногда подавляемое инакомыслие, для ислама не характерны правовые, богословские и практические последствия ереси, знакомые нам по христианскому миру. Одна из причин этого – упомянутое выше отсутствие институциональной структуры, церкви. У мусульман не было церковной власти, которая могла бы формулировать, провозглашать и направлять вероучение или определять и разоблачать ложное учение. Расследовать, обеспечивать исполнение, наказывать – насколько подобные функции типичны для христианских церквей, настолько же трудно подобрать им точное соответствие в исламской истории. Некоторые мусульманские властители пытались устанавить что-то вроде ортодоксального вероучения, но в большинстве своем их попытки оказались непродолжительными и неэффективными.

Есть и другая причина. Истинность ислама определяется не столько ортодоксией[163], сколько ортопраксией[164]. Важно то, что мусульманин делает, а не то, во что он верует. Согласно часто повторяемому мусульманскому изречению, об искренности веры может судить только Бог, а вот деяния мусульманина суть факт общественной и, с определенного момента, политической жизни, именно о них и печется государственная власть. Ислам требует от верующих не буквальной точности в вере, а лояльности общине и ее официальному лидеру. Отсюда весьма толерантное отношение к инакомыслию до тех пор, пока оно не превращается в нелояльность, от которой недалеко и до предательства, или не становится подстрекательским и подрывным, представляющим опасность для существующего общественно-политического строя. В последнем случае инакомыслящий пересекает черту – не между ортодоксией и неортодоксальностью, что не суть важно, но между исламом и отступничеством. С этого момента инакомыслие становится юридической проблемой и подлежит преследованию и наказанию.

Велись ли в исламском мире религиозные войны, сравнимые с теми, что сотрясали христианство? Ответ должен быть отрицательным. В исламской истории было множество внутренних войн, и в некоторых противоборствующие стороны исповедовали разные формы ислама, но понятие религиозных войн в том смысле, в каком его употребляют по отношению к событиям XVI–XVII веков в Европе, к ним неприменимо. То были региональные, племенные и династические войны с, так сказать, религиозным оттенком. Существовало и соперничество великих держав, например султанской Турции и шахского Ирана. Турки были суннитами, персы – шиитами, и этот факт отразился в пропаганде, подрывной деятельности и репрессиях с обеих сторон, но назвать их войны суннитско-шиитскими было бы неверным.

В XVI–XVII веках основную проблему для христиан представляло сосуществование не с адептами иных религий, но с единоверцами из других церквей. Именно из тех жестоких столкновений возникла современная доктрина, получившая известность под названием секуляризма. Представление о том, что религия и политическая власть, церковь и государство различны и потому могут или должны быть отделены друг от друга, является, по большому счету, христианским. Его истоки можно видеть в учении Христа, особенно в знаменитом пассаже Мф 22:21, где повествуется, что Христос сказал: «Итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». Подтверждал это представление и опыт первых христиан, а его дальнейшее развитие определила и даже в

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
определенной степени сделала неизбежным последующая история христианского мира. Преследования, которые пришлось вынести раннехристианской церкви, ясно показали, что разделение государства и церкви возможно. Преследования, которым подвергали впоследствии своих оппонентов различные церкви, убедили многих христиан в том, что такое разделение необходимо.

Понятие «отделение церкви от государства» возникло, видимо, в протестантских странах Северной Европы и впервые обрело юридическую и конституционную силу в Соединенных Штатах Америки. В «Письме о терпимости» Джона Локка, опубликованном в 1689 году на латинском и английском языках, автор заключает, что «ни язычник, ни магометанин, ни иудей не должен быть лишен гражданских прав государства из-за своей религии» [165]. В письме 1790 года, адресованном главе еврейской общины в Ньюпорте (Род-Айленд), Джордж Вашингтон объяснил, каким образом юная республика воплощает этот принцип:

«Граждане Соединенных Штатов Америки <...> все в равной мере обладают свободой совести и преимуществами гражданства. Мы больше не говорим о терпимости, как будто бы одному классу народа дозволено пользоваться своими неотъемлемыми природными правами благодаря снисходительности другого, ибо, к счастью, правительство Соединенных Штатов, которое не поддерживает фанатизм, не способствует преследованиям, требует от тех, кто живет под его покровительством, единственно того, чтобы те вели себя как добропорядочные граждане, оказывая ему во всех случаях действительную поддержку». [166]
Этими словами первый президент Соединенных Штатов с поразительной ясностью выразил различие между терпимостью и сосуществованием. Терпимость означает, что господствующая в силу религиозных, расовых или иных критериев группа предоставляет членам других групп некоторые – но почти никогда (или просто никогда) все – свои права и привилегии. Сосуществование есть равенство различных групп, составляющих политическое общество, как неотъемлемое природное право их всех: даровать его – не заслуга, но отказывать в нем или ограничивать его – преступление.

Вот уже 14 веков странами Средиземноморья управляют христианские или мусульманские правительства, которые могут похвастаться разве что ограниченной терпимостью. Часто впадение в нетерпимость может легко объясняться долгой и жестокой борьбой между ними за господство над их общей родиной. В VII веке, при возникновении ислама, средиземноморский мир, если не считать иудейских меньшинств, был полностью христианским. После ряда молниеносных сокрушительных побед исламских войск Восточное и Южное побережья Средиземноморья были навсегда отторгнуты от христианского мира, и даже значительные области европейского материка на многие столетия подпали под власть мусульман. На протяжении большей части их общей истории отношения между двумя общинами определялись наступлением и контр наступлением, джихадом и крестовыми походами, завоеванием и реконкистой. Потеря Леванта и Северной Африки оказалась для христианского мира бесповоротной, а попытка крестоносцев отвоевать Святую землю в конце концов провалилась. Реконкиста – отвоевание Иберийского полуострова у мавров и Руси у татар – обернулась новым широкомасштабным наступлением христианства в Африке и Азии, когда испанцы и португальцы на одном конце Европы и русские на другом ворвались на плечах своих бывших господ в их родные пределы.

Последнее великое мусульманское нашествие на Европу, предпринятое османскими турками, захлебнулось после второй безуспешной осады Вены в 1683 году. Поражение и последующее отступление турок ознаменовали конец тысячелетней турецкой угрозы Европе и возникновение трехсотлетней христианской угрозы исламу.

С концом эпохи великих европейских империй и распадом последней из них, Российской, завершилась и эта фаза. Христиане и мусульмане смотрят друг на друга через Средиземное море со старым предубеждением и новыми тревогами, но впервые за много веков без угрозы и боязни вооруженного вторжения. В мусульманских странах остаются христианские меньшинства, в странах христианского мира в результате иммиграции образовались новые мусульманские меньшинства. В Восточном же Средиземноморье евреи – вечное и вселенское меньшинство – после перерыва почти в два тысячелетия создали после второго, неизмеримо более долгого, вавилонского пленения третье еврейское государство.

Теперь в средиземноморском мире три самостоятельных религии. Некоторые склонны добавлять к ним четвертую – секуляризм. Секуляризм бывает двух

видов. Первый был особенно распространен в Восточной Европе, хотя сторонники его есть повсюду. Этот вид секуляризма, похоже, перенял все недостатки прежних ортодоксий, избавившись от их достоинств. Его адепты – атеисты, но не безбожники. У них нет богословия, но есть символ веры; нет религии, но явно имеется церковь со всеми писаниями и догматами, прелатами и иерархами, правоверием, ересями и инквизицией, призванной выявлять и искоренять их. Так случилось, что основатель их церкви тоже был по происхождению еврей, и некоторые утверждают, что его в определенной мере вдохновили иудейские пророческие видения и мессианизм. По счастью, он, в отличие от своих предшественников, не вступил в конфликт ни с какими иудейскими кругами, так что в священной истории марксизма, в отличие от христианской и (в меньшей степени) мусульманской историографии, евреям не отводится роль противника. В такого рода секуляристской религии очень мало или совсем нет места терпимости, не говоря уж о сосуществовании. В настоящее время она переживает явный упадок и угрозы не представляет.

Секуляризм, возникший в Западной Европе в XVII веке и утверченный американской и, иным путем, французской революциями в XVIII веке, в корне отличался от описанного выше. Его целью было не установить и поддерживать антирелигиозность в качестве государственного учения, а, скорее, предотвратить вмешательство государства в религиозное учение и не позволить сторонникам любого учения использовать в своих целях государственный аппарат принуждения. После долгой жестокой борьбы в религиозных войнах христиане постепенно пришли к выводу, что только таким образом адепты соперничающих или просто различных церквей смогут жить бок о бок достаточно мирно.

Данный принцип, который кое-кто может счесть сиюминутным, обозначается французским термином *laïcisme*, воспринятый рядом языков, но не английским, где мы продолжаем употреблять слово «секуляризм», среди множества коннотаций которого имеется и это значение, и «отделение» при обозначении конституционных и юридических мер, не позволяющих церкви и государству вмешиваться в дела друг друга. Немногие западные государства полностью последовали примеру Америки, и та или иная форма государственной церкви часто существует, но взаимное вмешательство в большинстве западных демократий минимально и отделение преобладает *de facto*.

В исламской истории и культуре не возникало подобной проблемы и, естественно, соответствующее решение не обсуждалось мусульманскими богословами и государственными деятелями. В языческом Риме кесарь был богом, а христиан учили различать кесарево и Божие. Для мусульман классической эпохи Бог был кесарем, а властитель – халиф или султан – не более чем его наместником на земле. То была не просто юридическая фикция. Мусульмане считали свое государство Божьим государством, войско – Божьим войском, и, разумеется, врага – врагом Бога. В практическом плане еще важнее то, что закон был Божьим законом, а другого быть в принципе не могло. Вопрос об отделении церкви от государства не вставал, поскольку не было церкви как самостоятельного института, который можно было бы отделить. Церковь и государство были единым целым.

По той же причине, хотя в исламском обществе очень быстро образовался многочисленный и активный класс профессиональных религиозных деятелей, они никогда не стали священнослужителями в христианском смысле слова, и духовенством их можно именовать с большой долей условности. В палате лордов британского парламента заседает духовная и светская знать. К первой относятся епископы. Как уже отмечалось, в классическом исламе не было духовной знати, прелатов и епископов, ничего, что напоминало бы фигуры кардинала Ришелье во Франции или кардинала Уолси в Англии. Только в османское время, почти наверняка по христианскому образцу, была сформирована организация религиозных должностных лиц с иерархией должностей и территориальной юрисдикцией. Иранские аятоллы – еще более поздняя инновация, которую можно с некоторым основанием описать как еще один шаг к христианизации исламских институтов, хотя и не исламского учения. У Хомейни как у харизматического религиозного лидера, претендующего на то, что его власть идет непосредственно от Бога, и радикального ниспровергателя и создателя политических режимов было в исламской истории много предшественников. Он был, однако, первым исламским прелатом-политиком, параллели которому можно найти только в истории христианства.

В исламе не было не только теоретической и исторической базы, но и практической потребности для отделения церкви от государства. Готовность

терпимо относиться к тем, кто иначе веровал и иначе молился, и мирно жить с ними рядом большую часть времени и на большинстве территорий была достаточна высока для того, чтобы сделать терпимое сосуществование возможным, и потому мусульмане не ощущали, подобно христианам, настоящей необходимости бежать от ужасов финансируемого и насаждаемого государством учения. Не надо, разумеется, переоценивать природу и степень традиционной мусульманской терпимости. Если терпимостью считать отсутствие дискриминации, то традиционное мусульманское государство не было терпимым, более того, терпимость в таком понимании была бы расценена мусульманами не как заслуга, а как пренебрежение служебным долгом. Между теми, кто воспринял слово Божье и повиновался ему, и теми, кто добровольно и без принуждения его отверг, не допускалось никакого равенства ни на практике, ни тем более в теории. Дискриминация была структурной и всеобъемлющей, к ней обязывали учение и закон, ее поддерживало общественное мнение. С другой стороны, преследования, хотя и случались, были редкими и нетипичными, и в мусульманской истории найдется мало соответствий бойням, насильственным обращениям в иную веру, изгнаниям и сожжениям, столь обычным в истории христианского мира до подъема секуляризма.

В наши дни некоторые самозванные борцы за ислам, действующие якобы во имя веры, измываются над заложниками и другими беззащитными жертвами, а полномочные представители ислама не спешат недвусмысленно от них отмежеваться. Однако эти действия суть преступления против добропорядочности и человечности, а не против немусульман как таковых, и те, кто их совершает и направляет, так же, если не хуже, поступают и со своими единоверцами. И тираны у себя на родине, и террористы в других странах одинаково нарушают исламскую мораль и законы.

С мусульманской точки зрения ни иудаизм, ни христианство не являются ложными религиями. Они изначально основывались на истинном откровении, но на смену им пришло окончательное совершенное откровение, явленное Мухаммаду в Коране. Некоторые идут еще дальше и утверждают, что иудейское и христианское писания были искажены своими недостойными хранителями. Тем не менее в теории и обычно также на практике мусульмане всегда руководствовались тем, что христиане и иудеи, в отличие от безбожников, многобожников и идолопоклонников, вправе рассчитывать на терпимость и покровительство мусульманского государства. Это означает, что им разрешается исповедовать свои религии и создавать свои общины, где действуют их собственные законы, при условии уплаты дополнительных налогов и согласия на определенные социальные, фискальные и политические ограничения. Степень ограничений была неодинаковой в разных странах и в разные периоды и определялась множеством факторов, из которых самыми важными были, пожалуй, отношения с внешним, прежде всего христианским, миром. Иногда их проводили в жизнь сурово и неукоснительно, иногда же довольствовались формальными проявлениями подчинения.

Горький парадокс состоит в том, что принятие в XIX–XX веках в Османской империи, Иране, Египте и других странах демократических конституций, гарантировавших всем гражданам равные права, в общем скорее ослабило, чем укрепило положение меньшинств. С одной стороны, оно лишило их ограниченных, но реальных и надежных прав и привилегий, которыми они пользовались по старым исламским законам. С другой – не обеспечило новые права и свободы, обещанные конституциями, которые в этом и во многих других отношениях оказались мертвой буквой. Терпимым легче быть с позиции силы, чем с позиции слабости, и в век подавляющего превосходства Европы в богатстве и могуществе к христианским и, в меньшей степени, еврейским меньшинствам, которые не без оснований подозревали в симпатиях к европейским колониалистам и даже в сотрудничестве с ними, относились все более враждебно. После Второй мировой войны, с уходом колонизаторов, оставшиеся меньшинства оказались в уязвимом и опасном положении.

Мусульмане впервые столкнулись с секуляризмом во время французской революции, которую воспринимали не как секуляристскую – и это слово, и соответствующее понятие были им в ту пору одинаково чужды, – но как дехристианизирующую, а потому заслуживающую некоторого внимания. Все предыдущие идейные движения в Европе были в той или иной степени христианскими, по крайней мере на словах, и потому отвергались мусульманами с порога. Возрождение, Реформация, даже научная революция и Просвещение прошли незамеченными в исламском мире. Французская революция была первым европейским движением, которое не казалось христианским, и даже представлялась, по крайней мере мусульманам, антихристианской. Потому-то

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
мусульмане во все возрастающем количестве обращали свои взоры к Франции, надеясь обнаружить в революционных идеях движущие силы западной науки и прогресса, освобожденные от христианского балласта. Эти и происшедшие от них идеи стали основным идеологическим источником вдохновения многих модернизаторских и реформистских течений исламского мира в XIX–XX веках.

С самого начала, то есть со времени первого воздействия революционных идей в конце XVIII века, среди мусульман нашлись люди, которые поняли, что эти идеи могут угрожать не только христианству, до которого им не было дела, но также исламу, и предупреждали об этом. Долгое время они не пользовались особым влиянием. Ничтожное меньшинство, хоть в какой-то мере осведомленное о европейских идеях, было ими по большей части глубоко увлечено. Огромное же большинство не столько противостояло европейским секуляристским идеям, сколько не замечало их. Только в сравнительно недавние времена влиятельные мусульманские богословы обратили внимание на секуляризм, поняли, какую угрозу он представляет для того, что они считали высшими ценностями религии, и решительно его отвергли.

В процессе секуляризации Запада Бог был дважды низвергнут и заменен: как источник суверенитета – народом, как объект почитания – государством. Обе идеи были чужды исламу, но в XIX веке они распространились, а в XX стали господствующими среди вестернизированной интеллигенции, которая в то время управляла большинством мусульманских государств (если не всеми). В национальном государстве, определявшемся страной, которой оно управляло, или нацией, составившей его население, светское государство было в принципе возможно.

Только одна мусульманская страна, Турецкая Республика, официально провозгласила отделение религии от государства. Она законодательно закрепила исключение ислама из конституции и отмену шариата, который перестал быть частью закона страны. Еще одно-два мусульманских государства предприняли определенные шаги в том же направлении, а некоторые ограничили действие шариата браком, разводом и наследованием, приняв по другим вопросам в основном западные законы. Некоторые политические движения провозглашали себя секуляристскими. Наиболее примечательна среди них партия «Баас», правящая в Сирии и Ираке. В 1990–1991 годах иракский лидер этой партии, оказавшись в состоянии войны с многочисленными противниками, написал на своем знамени «Аллаху акбар» и, увидев во сне Пророка, провозгласил джихад против неверных. Это свидетельствует либо о непонимании того, что есть секуляризм, либо о прекрасном понимании того, насколько слабый отклик он может найти у народа.

Вот уже несколько лет в мусульманских странах наблюдается сильное противодействие секуляристским тенденциям, выражающееся в появлении ряда радикальных исламских движений, расплывчато и неточно называемых фундаменталистскими. Они есть в Египте, Северной Африке и в определенной степени даже в Турции. Все подобные движения объединяет общая цель: отменить секуляристские реформы XIX века, уничтожить заимствованные кодексы законов и пришедшие с ними обычаи и вернуться к Священному закону ислама и исламскому политическому порядку.

В этом в основном и состоит исламский фундаментализм. В одной стране, Иране, фундаменталисты захватили власть, в некоторых других они пользуются растущим влиянием. Значительное число правительств начало вновь вводить законы шариата – то ли по убеждению, то ли в качестве упреждающего удара. Даже национализм и патриотизм, которые после некоторого противодействия благочестивых мусульман все-таки начали заручаться всеобщим признанием, сейчас вновь ставятся под сомнение и, более того, отвергаются как противоречащие исламу. К примеру, арабский национализм долгое время был священным и неприкосновенным, теперь же он подвергается нападкам. В некоторых арабских странах сторонники того, что теперь стало старомодным, так называемым светским национализмом, обвиняют исламских фундаменталистов в попытке расколоть арабскую нацию.

«Вы раскалываете арабскую нацию, – говорят они, – и настраиваете мусульман против христиан», на что фундаменталисты отвечают, что раскольники как раз националисты, которые внутри исламской братской общины настраивают друг против друга персов, турок и арабов, а это куда более гнусное преступление.

В писаниях мусульманских воинствующих радикалов враг определяется по-разному. Иногда это евреи или сионисты – два более или менее

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
взаимозаменяемых термина; иногда христиане, миссионеры или крестоносцы, опять-таки более или менее взаимозаменяемые; иногда западные империалисты, ныне переименованные в Соединенные Штаты; иногда – хотя в последнее время редко – советские коммунисты. Но для многих фундаменталистских групп основным врагом и непосредственным объектом нападок являются местные секуляристы, пытающиеся ослабить и изменить исламские основы государства посредством основания светских школ и университетов, введения светских законов и судов, и тем самым закрывающие для ислама и его профессиональных выразителей две важнейшие области, в которых те прежде преобладали – образование и право.

В антисекуляристских писаниях главным врагом зачастую оказывается Кемаль Ататюрк, первый крупный секуляристский лидер в исламском мире, образец для всех последующих. Некоторые фундаменталисты даже намекают, что он был не турком и не мусульманином, а тайным иудеем, который основал Турецкую Республику с единственной целью – наказать Османскую династию за отказ отдать Палестину сионистам.

Фундаменталистская демонология включает столь несхожих между собой персонажей, как египетские король Фарук и президенты Насер и Садат, Хафез Асад в Сирии, Саддам Хусейн в Ираке, шах Ирана и короли Аравии. Все они свалены в кучу как самые коварные враги, враги внутренние, с мусульманской внешностью и мусульманскими именами, и от этого куда более опасные, чем открытый внешний враг.

В настоящее время секуляризм на Ближнем Востоке переживает не лучшие времена. Из ближневосточных стран, имеющих писанные конституции, только в двух нет государственной религии. Одна из них – Ливан, некогда блестящий пример религиозной терпимости и даже сосуществования, теперь же страшное предостережение о последствиях их провала. Вторая, как уже отмечалось, – Турция, где, хотя принцип отделения религии от государства по-прежнему соблюдается, в последние годы имело место определенное его размывание, выразившееся, например, в возобновлении религиозного обучения в школах и поддержании давнего деления на турок и турецких граждан. Турок – это мусульманин, пусть неверующий или отпавший от веры, но все-таки в чем-то мусульманин. Немусульман могут именовать турецкими гражданами и соответственно с ними обращаться, но турками их не назовут. Такое же, точнее параллельное, разграничение существует в Израиле.

Из прочих ближневосточных стран все те, в которых действуют писанные конституции, от Исламской Республики Иран, где религия занимает центральное положение, до Сирии, где в конституции мимоходом упомянуто, что законы страны должны вдохновляться шариатом, предоставляют исламу тот или иной государственный статус. Из стран без писанной конституции большое место религии при определении национальной принадлежности уделяют Израиль и Саудовская Аравия. Если коротко, Саудовская Аравия уделяет больше внимания применению шариата, а Израиль, благодаря своей уникальной избирательной системе, отводит куда большую политическую роль священнослужителям, действующим через партии, на которые они влияют или которые контролируют.

Чуть выше я говорил, что с исторической точки зрения для мусульман или иудеев не существует духовной знати и священнослужителей-политиков вроде Ришелье или Уолси. Первое утверждение, об отсутствии духовной знати, более не является справедливым ни для иудеев, ни для мусульман. Любопытно, справедливо ли по-прежнему утверждение, что нет священнослужителей-политиков, и если да, то сколько ему еще суждено оставаться справедливым? Разумеется, существует очевидный пример Хомейни в Иране, хотя, если подыскивать христианские параллели, он скорее Савонарола, чем Ришелье. Если взглянуть повнимательнее, можно увидеть и других мусульманских и иудейских священнослужителей, которые, отказавшись от традиционных ценностей, стали одновременно духовными лицами и политиками.

Секуляризм в христианском мире был попыткой разрешить долгую губительную борьбу церкви и государства. Отделение их друг от друга, установленное американской и французской революциями и распространявшееся затем повсюду, должно было предотвратить две вещи: использование государством религии для укрепления и расширения собственной власти и использование духовенством государственной власти для навязывания другим своих учений и правил. Эту проблему долгое время считали сугубо христианской, не имеющей значения ни для иудеев, ни для мусульман. Глядя на современный Ближний Восток, как еврейский, так и мусульманский, следует задать себе вопрос: верен ли

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
по-прежнему такой взгляд на вещи или же евреи и мусульмане подхватили христианскую болезнь и им следовало бы подумать о христианском лекарстве?

Библиографическое приложение

Столкновения и знакомство

1. «Европа и ислам». Таннеровы лекции, читанные в Брейзнос-колледже Оксфордского университета 26 февраля, 5 и 12 марта 1990 года. Опубликовано в: Grethe B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City, 1991, pp. 79–139.

2. «Правовые и исторические размышления о жизни мусульман под властью иноверцев». Прочитано на семинаре «Les populations musulmanes en Europe», проводившемся под эгидой Observatoire du changement social en Europe Occidental в Пуатье 7–9 ноября 1991 года. Французский перевод без сносок был опубликован в материалах семинара: *Musulmans en Europe*. Poitiers, 1992. Английский оригинал был напечатан в *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, January 1992, pp. 1–16.

Исследование и восприятие друг друга

3. «Переводы с арабского». Прочитано в Американском философском обществе в Филадельфии 23 апреля 1977 года. Опубликовано в *Proceedings* означенного общества 24, no. 1 (February 1980): 41–47.

4. «Османское наваждение». Опубликовано в *FMR* (Милан).
5 (1984): 89–99.

5. «Гиббон о Мухаммеде». Прочитано на коллоквиуме «Гиббон и упадок и разрушение Римской империи», проводившемся под эгидой American Academy of Arts and Sciences и Isti-

Об авторе

Бернард Луис, названный в *New York Times Book Review* «старейшиной ближневосточных исследований», вот уже полвека является одним из ведущих западных специалистов по истории и культуре ислама. Его перу принадлежат более 20 книг, среди которых наиболее известны «Арабы в истории» (*The Arabs in History*), «Рождение современной Турции» (*The Emergence of Modern Turkey*), «Политический язык ислама» (*The Political Language of Islam*) и «Мусульманское открытие Европы» (*The Muslim Discovery of Europe*). Видный французский историк Робер Мантран писал о работах Луиса: «Нельзя не увлечься книгами автора, который раскрывает для вас двери в неизвестный или неверно понимаемый мир, который разрушает стереотипные, предвзятые или ошибочные мнения».

В книге «Ислам и Запад» Луис собрал под одной обложкой 11 очерков, ведущих читателя в самые сокровенные области ислама. Не стараясь загнать себя в рамки определенной темы, он то широкими мазками живописует историю взаимодействия – в войне и мире, в торговле и культуре – между Европой и ее исламскими соседями, то дотошно анализирует арабское слово «ватан», чья история – живое свидетельство того, как распространялось пришедшее с Запада понятие патриотизма. Луис по-новому раскрывает образ Мухаммеда в «Разрушении и падении Римской империи» Эдварда Гиббона (в отличие от своих предшественников, Гиббон рассматривал рождение ислама не как нечто изолированное, не как досадное отклонение от поступательного движения церкви, но просто как часть истории человечества), подвергает уничтожающей критике вызвавшую оживленную полемику книгу Эдварда Саида «Ориентализм» и повествует о трудностях, которые подстерегают переводчиков с классического арабского на другие языки (так, старые словари полны описок, неверных чтений, ложных аналогий и этимологических изысканий, не уделяющих должного внимания развитию языка). Завершается книга тонкими наблюдениями над современным исламским миром с его движением за возвращение к истокам, фундаментализмом, ролью шиизма и проблемой религиозного сосуществования между мусульманами, христианами и иудеями.

«Ислам и Запад» – бесценное руководство по подоплеке современных

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
ближневосточных конфликтов – знакомит читателя с выстраданными
размышлениями признанного знатока одного из самых загадочных и непознанных
регионов мира.

Бернард Луис – заслуженный профессор Принстонского университета (именная
профессура Кливленда Доджа), читавший лекции в Европе, Азии, Северной
Африке и Америке, в том числе во многих мусульманских странах. Его труды
переведены на 22 языка.

Примечания

1

В оригинале – «более четырнадцати веков» (more than 1,400 years) [по
летосчислению от хиджры]. – Прим. пер.

2

На самом деле арабское слово восходит к иранскому daena «вера; религия», т.
е. так же, как и латинское, первоначально применялось для обозначения
языческих культов, и этимологически не связано с омонимичным семитским
словом, означающим «суд». – Прим. пер.

3

имеется в виду трагедия Вольтера «Фанатизм, или Пророк Магомет». – Прим.
пер.

4

The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at
Constantinople 1554–1562, translated from the Latin by Edward Seymour
Forster (Oxford, 1927), p. 112.

5

Ibid.

6

Русский текст дается по изданию: С. М. Соловьев Сочинения в восемнадцати
книгах. Книга XV. История России с древнейших времен. Том 29. – М., 1995 с.
77. – Прим. пер.

7

Цитата из статьи Кючук-Кайнарджийского договора (русский текст дается по:
«Материалы по истории русской армии. Русские полководцы. П. А. Румянцев».
Т. II. 1768–1775. – М., 1953, с. 783).

8

Halil Inalcik, «Osmanlı İmparatorlugunun Kurulus ve inkisaf devrinde
Turkiye'nin iktisadi vaziyeti uzerinde bir tetkik munasbetiyle», Belleten,
№ 60 (1951):629–684, особенно с. 661 и слл.

9

Das Asafname des Lutfi Pascha, издание и перевод Рудольфа Чуди (Berlin,
1910), с. 32–33, перевод с. 26–27. См. также: В. Lewis, The Muslim
Discovery of Europe (New York, 1982), p. 43.

10

Tarih al-Hind al-Garbi (Istanbul, 1142/1729), fol. 66 f.; см. также: В. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, 2nd ed. (Oxford, 1968), p. 27.

11

Ссылаюсь на выдержки из неопубликованной рукописи, приведенные в книге А. Zeki Velidi Togan, Bugunku Turkili (Turkistan) ve Yakın Tarihi (Istanbul, 1947), т. I, с. 127.

12

На самом деле страна тогда называлась Российской Советской Федеративной Социалистической Республикой. Советский Союз был официально образован 30 декабря 1922 года. – Прим. пер.

13

Следует отметить, что в исламском мире отнюдь не считали эту победу первой за несколько веков. Там господствовало убеждение, что в Крымской войне русских победили прежде всего турки, о чем была даже написана поэма (шайр) на малайском языке. – Прим. пер.

14

William Penn, An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe.

15

Предисловие к Relation de Vambassade de Mihmet Effendi a la cour de France en 1721 ecrite par lui te me et traduite du turc par Julien Galland (Constantinople et Paris, 1757). См. также: Fatma Muge Goek, East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century (New York and Oxford, 1987), pp. 69–70, 80.

16

Мирза Абу Талиб Хан, Масир-и Талибия Сафариама-и Мирза Абу Талиб Хан, под редакцией Х. Хедив-Джана, Тегеран, 1974, с. 250–251; см. также: вольный английский перевод С. Стюарта (Travels of Mirza Abu Talib Khan, London, 1814, vol. 2, p. 21), цитирующийся в книге: В. Lewis, The Muslim Discovery of Europe. – New York, 1982, pp. 215–216.

17

См.: Коран (5:87) и комментарий Фахр ад-Дина ар-Рази (Ат-Тафсир ал-кабир. – Каир, 1938, т. XII, с. 71): «Ясно, что так же, как нельзя разрешать то, что запрещает Бог, нельзя и запрещать то, что Бог разрешает».

18

Коран (3:32): «Повинуйтесь Богу и пророку»; см. также: (4:59): «Повинуйтесь Богу и повинуйтесь пророку и тем из вас, кто находится у власти». Правоведы интерпретируют эти аяты в том смысле, что аутентичные хадисы столь же авторитетны, сколь и Коран. Остается только решить, какие хадисы аутентичны.

19

Ал-Газали, Ал-Икхшад фи-л-и'тикад (Ал-Кахира, 1320 г. хиджры), с. 107; критическое издание под редакцией Ибрахима Агаха Чубукчу и Хусейна Атая (Анкара, 1962), с. 240. Этот пассаж неоднократно цитировали и обсуждали в

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
научной литературе. См., напр.: G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, 2nd ed. (Cambridge, 1957), pp. 291 ff.; Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1981), pp. 110–111; H. A. R. Gibb, «Constitutional Organization», in *Law in the Middle East*, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (Washington, D. C., 1955), pp. 19–20; David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita* (Roma, 1925), vol. I, p. 22; он же, «Law and Society», in *The Legacy of Islam*, ed. T. W. Arnold and A. Guillaume (Oxford, 1931), p. 302.

20

См.; Santillana, *Istituzioni...*, pp. 14–24; H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam* (London, 1962), pp. 141–144; B. Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago, 1988), глава 5. Полностью проблема легитимности и тирании глубоко исследована в книге Лэмтон *State and Government*.

21

А также, отчасти, и на Северном Кавказе. – Прим. пер.

22

I. Goldziher, *Die Zahiriten: Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig, 1884), S. 94 ff.; он же, *Muslim Studies* (London, 1971), vol. 2, p. 78; он же, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras Hamori and Ruth Hamori (Princeton, 1981), p. 48; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932), pp. 104, 112 ff.; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), p. 96; он же, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), p. 67.

23

Относительно взглядов суннитов см.: Муваффах ад-Дин ибн Кудама, *Ал-Мугни*, под ред. Махмуда Абд ал-Ваххаба Фа'ида и Абд ал-Кадира Ата (ал-Кахира, б/г), т. IX, с. 269 слл.; Шаме ад-Дин Мухаммад бин Ахмад ас-Сарахши, *Ал-Мабсут* (ал-Кахира, 1324 г. хиджры), т. X, с. 66–68; он же, *Шарх ас-Сийар ал-кабир* (Хайдарабад, 1335–1336/1916–1917), т. IV, с. 238; Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybanī's Siyar* (Baltimore, 1966), pp. 138–141. Относительно взгляда шиитов см.: Абу Джафар Мухаммад бин ал-Хасан ат-Туси, *Ихтияр ма'рифат ар'риджал* (Мешхед, б/г), с. 344.

24

Ибн Исхак, *Сират Расул Аллах*, издание Ф. Вюстенфельда (Gottingen, 1858–1859), с. 958; английский перевод см. в: A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (London, 1955), nos. 644–645; Ат-Табари, *Та'рих*, т. I, с. 1567.

25

Здесь – «в чужих краях» {лат.}. – Прим. пер.

26

Ас-Сарахши, *Ал-Мабсут*, с. 928; Khadduri, *Shaybanī*, pp. 193–194; *Ал-Фатава ал-'Аламгирийа* (Булак, 1310 г. хиджры), т. II, с. 232–234; Шараф ад-Дин Муса ал-Худжави, *Ал-Икна' фи фикх ал-Имам Ахмад бин Ханбал*, изд. 'Абд ал-Лат ифа Мухаммада ас-Суб-ки (ал-Кахира, б/г), т. II, с. 49. См. также: Santillana, *Istituzioni...*, vol. 1, pp. 70 ff.; Adel Theodor Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora* (Mainz, 1938), S. 54 ff. Относительно шариатской юрисдикции в Дар уль-Харб см. также: Вахба аз-Зухайли, *Ал-'Илакат ад-даулийа фи-л-Ислам* (Бейрут, 1401/ 1981), с. 110–112; Субхи Махмасани, *Ал-Канун ва-л-'илакат ад-даулийа фи-л-Ислам* (Бейрут, б/г), с. 87–88. О донесениях марокканских посольств см.: Lewis, *Muslim Discovery*, pp. 117–119, 179–182; H. Peres, *L'Espagne vue par les*

27

Текст договора, называемого в арабских источниках Бакгп, см. в кн.: ал-Макризи Ал-Хитпат (Булак, 1270 г. хиджры, т. I, с. 199–202). Английский перевод и анализ см. в кн.: Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan*. – Edinburgh, 1967, pp. 22–24.

28

Абу-л Аббас Ахмад ибн Яхья ал-Ваншариси, «Асна-л-матаджир фи байаи ахкам мани галаба 'ала ватаиихи ан-Насара ва-лам йу-хаджир»; изд. Хусайн Му'нис, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicas en Madrid* 5 (1957): 129–191; см. также: Abdel-Magid Turki, «Consultation juridique d'al Imam al-MazarI sur le cas des Musulmans vivant en Sicile sous l'autorite des Normands», *Melanges de VUniversite St. Joseph (Beyrouth)* (1980): 691–704.

29

Ибн Кудама, Ал-Мугни, т. IX, с. 293–295; Мухаммад аш-Ширбини, Мугни-л-мухтадж ила ма'рифат ма'ани алфаз ал-Минхадж (комментарий на Матч ал-Минхадж Навави) (ал-Кахира, 1933), т. ГУ, с. 238–239; Мухаммад Хасан ан-Наджафи, Джавахир ал-ка-лам (Бейрут, 1981), т. XXI, с. 34–36; Али ибн ал-Хусайн ал-Кара-ки, Джамии ал-макасид (б/г, б/м), т. III, с. 347. См. также: Santillana, *Istituzioni...* vol. I, pp. 69–70, 76–77; L. P. Harvey, *Islamic Spain: 1250 to 1500* (Chicago, 1990), pp. 55 ff.; Muhammad Khalid Masud, «The Obligation to Migrate: The Doctrine of hijra in Islamic Law», in *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, ed. Dale E Eickelman and James Piscatori (London, 1990), pp. 29–49; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague, 1979), pp. 41–42, 48, 57–59, 61–62, 66, 88, 108, 152; Khoury, *Islamische Minderheiten...*, pp. 54–60; Fritz Meier, «Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern», *Der Islam* 68 (1991): 65–86.

30

См.: «Энциклопедия ислама», изд. 2-е, s. v. «Mudejar» (P. Chalmeta); L. P. Harvey, «Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain», in *Adas del primer congreso de estudios arabes y islamicos* (Madrid, 1964), pp. 163–178.

31

Приведено у ал-Ваншариси, «Асна ал-матаджир», с. 156 слл.

32

О современных суждениях см., напр.: Мухаммад Ахмад Улайш, Фатх ал-'али ал-малик фи-л-фатва 'ала мазхаб ал-Имам Малик (ал-Кахира, 1356/1937), т. I, с. 375, и собрание фетв Мухаммада Рашида Рида под редакцией Салах ад-Дина ал-Мунаджджиди и Юсуфа К. Хури (Бейрут, б/г), прежде всего фетвы, относящиеся к мусульманским землям, завоеванным Россией и Австро-Венгрией.

33

Избранные для перевода исторические работы касались в основном локальной (например, истории Кума, Нишапура, Бухары и других городов) и династийной истории.

34

См. об этом: Moritz Steinschneider, *Die europaischen Ubersetzungen aus dem*
Страница 123

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts (1904–1905; переиздание – Graz, 1956); он же, Die hebraischen Übersetzungen des Mittelalters. – Berlin, 1893.

35

Перевод, начатый по инициативе знаменитого аббата Ключийского монастыря, Петра Преподобного, был завершен в июле 1143 года. См.: M.T. d'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 16 (1948): 69–131; J. Kritzeck, «Robert of Ketton's Translation of the Qur'an», Islamic Quarterly 2 (1955): 309–312.

36

Лучше всего известно еврейское переложение арабской макамы ал-Харири, осуществленное Иегудой ал-Харизи и озаглавленное Махверот итиель.

37

См. об этом: A. L. Tibawi, «Is the Qur'an Translatable? Early Muslim Opinion», Muslim World 52 (1962): 4–16; «Энциклопедия ислама», s.v. «I'djaz» (автор – G. E. von Grunebaum) и «Kur'an» (автор – R. Paret).

38

О персидских переводах Корана см.: C. A. Story, Persian Literature, A Bibliographical Survey, vol. I, sec. 1: Quranic Literature (London, 1927); много дополнительной информации содержится в русском издании, переведенном Ю. Э. Брегелем (Ч. Стори. Персидская литература, т. I. – М., 1972).

39

Еврейский перевод арабского оригинала издавался неоднократно. См., напр.: V. A. Lichtenberg (Hg), Qoves Teshuvot ha-Rambam veigrotav (Leipzig, 1858), т. III, с. 27а–29а. Полный английский перевод Г. Адлера см. в издании: Miscellany of Hebrew Literature (London, 1872), vol. 1, pp. 219–228; с небольшими изменениями он переиздан в книге: E Kohler (ed.), Letters of Jews throughout the Ages (London, 1953), vol. 1, pp. 208–217.

40

В оригинале – «семь» (seven) по летосчислению от хиджры. – Прим. пер.

41

«Этот славный немец Рейске, что столь яро предпочитал скромного верблюда Тарафы [древний арабский поэт – Б. Л.] коню Пегасу». – Прим. пер.

42

См. об этом: Johann Fuck, Die arabischen Studien in Europa bis den Anfang des 20 Jahrhunderts (Leipzig, 1955).

43

Царь (араб.). – Прим. пер.

44

Король (англ.). – Прим. пер.

45

Грум, конюх (англ.). – Прим. пер.

46

См. об этом: L. C. Brown, «Colour in Northern Africa», *Daedalus* 96 (1967): 471; B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East* (New York, 1990), pp. 56, 69, 125 n. 10.

47

Поддержание законов {фр.}. – Прим. пер.

48

Ал-Маварди, Ал-Ахкам ас-Султанийа (Каир, б/г), с. 207. Французский перевод Э. Фаньяна (E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux, Alger, 1915*, p. 462): «le maintien des lois, Kanoun».

49

См., напр.: K. A. Fariq, «The Story of an Arab Diplomat», *Studies in Islam* 3 (1966): 66 и passim.

50

E. Westermarck, *Wit and wisdom in Morocco* (London, 1930), p. 132.

51

Об употреблении слова хуррийа см.: «Энциклопедия ислама», 2-е изд., s.v.

52

Ал-Балазури, *Китаб Фушух ал-Булдан*, ed. M. J. de Goeje State (New York, 1916), p. 317; O. Rescher, *El-Beladori's kitabfutuh el-buldan* (Leipzig, 1917), p. 226 («Das sind nun eure Rechte und Pflichten»).

53

На определенных условиях (нем.). – Прим. пер.

54

Ибн Хишамова редакция книги Ибн Исхака Сират Расул Аллах, издание Ф. Вюстенфельда (F. Westenfeld). – Güttingen, 1858–1860, с. 341, немецкий перевод Густава Вейля (Gustav Weil, *Das Leben Mohammeds*. – Stuttgart, 1864), Bd. I, S. 250, английский перевод А. Гийома (A. Guillaume, *The Life of Muhammed*, London, 1955), p. 231. См. также: A. J. Wensink, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden, 1908), biz. 74 («en hun verplichtingen oplegde en rechten schonk» [по-голландски «и вменил им обязанности и даровал права». – Прим. пер.]) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), p. 221 («дал им определенные права и обязанности»). Об этом документе и его значении см.: R. B. Serjeant, «The Constitution of Medina», *Islamic Quarterly* 8 (1964): 3–16.

55

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
Абу Шама, *Китаб ар-Равдатайн фи ахбар ад-даулатайн*, 2, (ал-Кахира, 1288/1872), т. II, с. 24; сокращенный немецкий перевод E.R Georgens, *Zur Geschichte Salahaddins* (Berlin, 1879), S. 28. В арабском тексте – би дар дава би Халаб.

56

Ал-Джахшийари, *Китаб ал-Вузара ва-л-куттаб*, под редакцией Мустафы ас-Сакка, Ибрахима ал-Абьяри и Абд ал-Хафиза шалаби (ал-Кахира, 1938), с. 40–41.

57

Видимо, абразивная лента (итал.). – Прим. пер.

58

Дословно «злой и чалмоносый турок» («Отелло», акт 5, сцена 2). В наиболее признанных русских переводах М. Лозинского и Б. Пастернака слово «злой» опущено (у Лозинского – «турчин в чалме», у Пастернака – просто «турок»). – Прим. пер.

59

Великий государь (староитал.). – Прим. пер.

60

Отсылка к библейскому тексту – см.: Мф 6: 29. – Прим. пер.

61

Так в переводе Б. Пастернака. В оригинале – просто «турок» (Акт 3, сцена 4). – Прим. пер.

62

Edward Gibbon, *Autobiography*, ed. Dero A. Saunders (New York, 1961), p. 67.

63

Ibid., p. 79.

64

Так, католические полемисты обвиняли Кальвина в исламских склонностях, а кальвинисты в Женеве пытались выдвинуть то же обвинение против Сервета. См.: Aldobrandino Malvezzi, *L'Islamismo e la cultura europea* (Firenze, 1956), p. 246 ff.; R. H. Bainton, *Michel Servet, heretique et martyr* (Geneve, 1953), p. 116.

65

См.: Kenneth M. Setton, «Lutheranism and the Turkish Peril», *Balkan Studies* (Thessaloniki) 3 (1962): 133–168; Dorothy Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances* (Liverpool, 1954).

66

S. Ockley, *History of the Saracens* (Cambridge, 1757), vol. 2, p. xxxv; цит. по: P.M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (London, 1973), p.

55.

67

Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.V. Bury (London, 1909–1914), vol. 7, p. 135.

68

Ibid., vol. 5, p. 375, n. 119. [русский перевод – часть V, с. 309, примеч. 117]. В дальнейшем цитаты из этой книги приводятся по русскому изданию: Эдуард Гиббон. История упадка и разрушения Римской империи. Перевод В. Н. Неведомского. Часть V. – СПб.: «Наука», 1992, представляющему собой перепечатку издания 1885 года. Небольшие изменения призваны исправить неточности и шероховатости старого перевода.

69

Edward Pococke, *Specimen Historiae Arabum* (Oxford, 1648–1650; переиздание: Oxford, 1806).

70

«Философ найдет здесь те средства, которые человек, опиравшийся исключительно на свой гений, употребил для того, чтобы восторжествовать над привязанностью арабов к идолопоклонничеству и дать им богослужение и законы; он найдет там, среди множества басен и повторов, возвышенные проявления и вдохновение, нужные для того, чтобы завоевать от природы пылкие народы» (фр.). – Прим. пер.

71

Claude Etienne Savary, *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagne de notes et precede d'un abrege de la vie de Mahomet, tire des ecrivains orientaux les plus estimes* (Paris, 1783), preface.

72

The Koran: commonly called the Alcoran of Mohammed; translated into English immediately from the original Arabic, with explanatory notes...to which is prefixed a preliminary discourse, transl. George Sale (London, 1734).

73

Holt, *Studies in the History of the Near East*, p. 60.

74

«Нет такого ложного учения, к которому не было бы примешано ничего истинного» (лат.). – Прим. пер.

75

Alcorani Textus Universus ex correctionibus Arabum exemplaribus summa fide... descriptus, eademque fide... ex arabico idiomate in Latinum translatus; oppositis unicuique capitulis notis, atque refutatione... (Padua, 1698).

76

Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, p. 374, n. 118 [русский перевод: Часть V, с. 309, примеч. 117].

77

Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture fully Display'd in the Life of Mahomet. With a Discourse annex'd for the Vindication of Christianity from this Charge. Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age* (Oxford, 1697).

78

Henri de Boulainvilliers, *La Vie de Mahomed; avec des reflexions sur la religion Mahometane, et les coutumes des Musulmans* (Londres, 1730; переиздание: Amsterdam, 1731).

79

Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, p. 375, n. 119 [русский перевод: часть V, с. 309, примеч. 117].

80

Prideaux, *True Nature of Imposture*. Предисловие; цит. по: P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East*, p. 51.

81

Об этой работе и о ее влиянии в Европе см. Massimo Petrocchi, «II mito de Maometto in Boulainvilliers», *Rivista Storica Italiana* 60 (1948): 367–377.

82

«В самом деле, все, что он сказал, истинно по отношению к основным догматам Религии; но он сказал не все, что истинно: и только в этом одном наша Религия отличается от его; без благодати Христианского Откровения, которое освещает нам гораздо больше того, что Магомед хотел знать и понимать, не было бы системы Учения, столь же внушающей доверие, сколь его собственная, столь соответствующей свету Разума, столь утешительной для Праведников и столь ужасной для добровольных и нерадивых Грешников» (фр.). – Прим. пер.

83

Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, p. 267.

84

Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, p. 85.

85

Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, p. 225.

86

Подробнее об этой литературе см. Hans Haas, «Das Bild Muhammeds in Wandel der Zeiten», *Zeitschrift für Missionkunde und Religionswissenschaft* 31 (1916): 161–171, 194–203, 225–239, 258–269, 289–295, 321–333, 353–365; Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin und Leipzig, 1923), S. 115–206; Pierre Martino, «Mahomet en France au XVIIe et au XVIIIe siècle», *Actes du XVe Congrès international des Orientalistes: Alger 1905* (Paris, 1907), pt. 3, pp. 206–241; id. *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle* (Paris, 1906); G.H. Bousquet,

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
«Voltaire et l'islam», *Studia Islamica*, fase. XXVIII (1968): 109–126;
Djavad Hadidi, *Voltaire et l'islam* (Paris, 1974). Об истории арабистики в Европе см.: Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig, 1955).

87

Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. V, p. 375, n. 119 [русский перевод: Часть V, с. 309, примеч. 117].

88

«Жизнь его создателя известна нам так же хорошо, как биографии реформаторов XVI века. Мы можем год за годом проследить колебания его мысли, его противоречия, его слабости» (фр.). – Прим. пер.

89

Ernest Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, 2eme ed. (Paris, 1857), pp. 217 ff., особенно p. 220. То же стремление понаблюдать воочию за рождением пророческой религии побудило историка древнего мира Эдуарда Мейера и исламоведа Д. С. Марголиу-са заняться историей мормонов.

90

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm, 1917).

91

Еще позднее, в основном в Советском Союзе, ставилась под сомнение историчность Корана и даже самого Мухаммада. См.: Н.А. Смирнов *Очерки изучения ислама в СССР* (Москва, 1954). Сокращенный английский перевод этой работы вышел в 1956 году в Лондоне под названием *Islam and Russia*.

92

Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. V, p. 354 [русский перевод: Часть V, с. 295].

93

Ibid., p. 349 [Русское издание – Т. V, с. 292]. Несмотря на это, Гиббон уделил значительное внимание аравийскому фону деятельности Мухаммада, используя, в дополнение к античным и арабским источникам, сведения современных ему путешественников, особенно Карстена Нибура, о географии Аравии и образе жизни арабов. Трактровка этого сюжета явственно окрашена его общими взглядами относительно варварской добродетели, и ее полезно было бы сравнить с его же описанием дохристианских германцев и доисламских тюрок.

94

Ibid., p. 420 [русский перевод – с. 339].

95

...«но нужно было быть пророком или любой ценой сойти за такового» (фр.). – Прим. пер.

96

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
Boulainvilliers, Vie de Mahomed, p. 343.

97

Gibbon, Decline and Fall of the Roman Empire, vol. 5, p. 360 [Русское издание – Т. V, с. 299].

98

Ibid., p. 365–366 [Русское издание – Т. V, с. 303].

99

Ibid., p. 376 [Русское издание – Т. V, с. 306]. Это различие между суеверием и фанатизмом (приравниваемым иногда к одержимости) почерпнуто у Дэвида Юма (David Hume, Of Superstition and Enthusiasm, Essays; ср. Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis and New York, 1947).

100

Gibbon, Decline and Fall of the Roman Empire, vol. V, pp. 400–401 [русское издание: Часть V, с. 325–326].

101

Ibid., p. 332 [Русское издание: Часть V, с. 279].

102

Более подробно обо всем этом см.: G.E. von Grunebaum, «Islam: the Problem of Changing Perspective», in The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem After Two Centuries, ed. Lynn White, Jr. (Berkeley and Los Angeles, 1966), pp. 147–178.

103

Льюис Кэрролл, «Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье». Пер. Н. М. Демуровой. – Прим. пер.

104

См.: пакистанскую прессу за весну и лето 1955 года, особенно редакционную статью и новостные рубрики в Morning News (Карачи) от 24 августа 1955 года и два письма выступавшего против этой кампании Ш. Инаятуллы, опубликованные в Pakistan Times 1 и 28 сентября 1955 года.

105

Мухаммед ал-Бахи, Ал-Мубашшируп ва'л-Мустагирикун ва-мав-кифухум мин ал-Ислам (Каир, б/г [ок. 1962]).

106

Ибрахим Абу-Лугод, «Ас-Сайтара ас-Сахьюнийя 'ала ад-дира-сат ал-'арабийя фи Амрика», Ал-Адаб 12, № 6 (июнь 1974): 5–6.

107

Настоящее время здесь вряд ли уместно, поскольку И. П. Петрушевский

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
скончался в 1977 году. – Прим. пер.

108

Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris, 1950). Английский перевод (*The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880.* – New York, 1984), выполненный Джин Паттерсон-Блэк и Виктором Райнкинггом, настолько неточен, что пользоваться им невозможно.

109

Автор иронизирует над неверным употреблением английского слова *latter*. – Прим. ред.

110

Обсуждая различные исламские обозначения слова «революция», я, в соответствии с обычной арабской практикой, начал исследование каждого термина с краткого обзора основных значений арабского корня, от которого данный термин происходит. Один из пассажей, где речь идет о наиболее распространенном в современном арабском слове, звучит следующим образом: «Корень с-у-р в классическом арабском означает «вставать» (например, применительно к верблюду), «быть возбужденным», и отсюда, особенно в магрибинском узусе, «восставать». Его часто употребляют, когда речь идет об основании небольшого самостоятельного государства: скажем, так называемые цари общин, правившие в Испании в XI веке после распада Кордовского халифата, назывались сауввар (в единственном числе са'ир). Существительное саура вначале значило «возбуждение», как во фразе, приводимой в Сихах, классическом арабском средневековом словаре: интазир хатта таскун хадиhi с-саура, «подожди, пока возбуждение спадет» – весьма мудрый совет. Глагол от соответствующего корня употребляет аль-Иджи в форме саваран или исарат фитна, «раздувать мятеж», при перечислении опасностей, которые должны отвратить человека от исполнения долга сопротивляться дурному правлению. Арабские авторы XIX века называли словом саура французскую революцию, а их потомки – положительно оцениваемые современные революции как у себя в стране, так и за границей» («Islamic Concepts of Revolution», in *Revolution in the Middle East and Other Cast Studies*, ed. P. J. Vatikiotis [London, 1972], pp. 38–39). Приведенное определение и по форме, и по содержанию следует традиции классических арабских словарей, и любой человек, знакомый с арабской лексикографией, тут же понял бы это. Образ верблюда применительно к политике был для древних арабов так же естествен, как образ коня для тюрок или образ корабля среди западных народов-мореплавателей.

Саид понял данный пассаж иначе: «Луис, отождествляя слова саура со вставанием верблюда и в целом с возбуждением (а не с борьбой за те или иные ценности), гораздо прозрачнее, чем он это делает обычно, намекает на то, что араб есть не что иное, как невротическое сексуально озабоченное существо. Любое слово или фраза, которые он употребляет при описании революции, имеет сексуальную окраску: «возбужденный», «вставать». Но по большей части он приписывает арабам «дурную» сексуальность. В конце концов, раз уж арабы не способны к решительным действиям, их сексуальное возбуждение ничуть не благороднее вставания верблюда. Вместо революции у них мятеж, основание небольшого самостоятельного государства, и вновь возбуждение: одним словом, вместо соития араб способен только на ласки, мастурбацию и *coitus interruptus*. Так, на мой взгляд, следует понимать Луиса, какой бы безобидный ученый вид он ни принимал и каким бы вкрадчивым языком ни объяснялся» (с. 315–316). На это можно ответить разве что словами герцога Веллингтона: «Если уж вы такое полагаете, вам ничего не стоит положиться на что угодно» (If you can believe that, you can believe anything). [Имеется в виду случай, когда некто спросил герцога Веллингтона: «Вы, полагаю, мистер Джонс?», на что тот ответил приведенной Луисом фразой. – Прим. пер.]

111

Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam* (Paris, 1980), p. 14. «Две науки» Жданова и его преемников и подражателей определялись по-разному в

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
зависимости от идеологической ориентации, политических целей и социального
или даже этнического происхождения ученых.

112

New York Times Book Review, 31 October 1976.

113

Например, Review of the Arab Academy (Дамаск), ал-Абхас (Бейрут), Review of Maghribi history (Тунис), а также Бюллетени факультетов гуманитарных и общественных наук Каирского, Александрийского, Багдадского и других университетов.

114

Например, работы Тибави и Хатиби, а также трехтомник Наджиба ал-Акики о востоковедении и востоковедах – самое подробное исследование предмета на каком бы то ни было языке.

115

Пожалуй, стоит упомянуть, что ряд моих работ, включая и те, на которые антиориенталисты более всего в обиде, переводится и издается в Египте, Ливане, Ливии, Саудовской Аравии, Алжире и Ираке.

116

Фуад Закариа, «Накд ал-Истишрак ва'азмат ас-сакафа ал-'Арабийа ал-му'асира», Фикр (Каир) 10 (1986): 33–75. Сокращенный французский перевод включен в сборник эссе профессора Закариа, озаглавленный *Lai eite oi Islamisme: les Arabes a Vheure du choix* (Paris et Le Caire, 1990), pp. 119–166. Арабскую критику ориентализма можно также найти в следующих работах: Садик ал-'Азм, *Ал-Истишрак ва'л-истишрак макусан* (Бейрут, 1981), частичный английский перевод: «Orientalism and Orientalism in Reverse», *Khamsin* 8 (1981): 5–26; Надим ал-Битар, Худуд ал-Хувийа ал-Кавмийа (Бейрут, 1982), глава 6, с. 153–196: «Мин ал-истишрак ал-гарби ила 'истишрак 'Араби». Некоторые из упомянутых и ряд других работ рассматривает Эммануэль Сиван (Emmanuel Sivan) в своей книге *Interpretations of Islam: Past and Present* (Princeton, 1985), chap. 5, pp. 133–154: «Edward Said and His Arab Reviewers». В 1987–1990 гг. иракское министерство культуры и образования издало несколько томов под названием *orientalism*, где были опубликованы статьи и интервью на арабском и английском. Если не считать эссе д-ра Садика ал-'Азма, все вышеупомянутые труды вышли в свет после первой публикации настоящей работы.

117

Генри Луис Менкен (1880–1956) – американский журналист и писатель. – Прим. пер.

118

Событийная история {фр.}. – Прим. пер.

119

Цивилизаторской миссией Франции {фр.}. – Прим. пер.

120

«Песнь о Роланде» (фр.). – Прим. пер.

121

Этимология слова «сарацин» установлена достаточно твердо – от арабского шаркийип (мн. число от шарки «восточный»). – Прим. пер.

122

Мусульманские реформаторы и сторонники светского пути развития иногда обвиняют западных исламоведов в том, что те льют воду на мельницу консервативно и фундаменталистски настроенных мусульман, которые противятся переменам. Мне часто приходилось слышать подобные упреки от разгневанных незнакомцев и огорченных друзей, и я должен признать, что в них есть рациональное зерно, поскольку некоторые фундаменталисты придерживаются того же мнения. Кое-какие мои работы, заклеенные живущими на Западе арабами, в основном немусульманами, как «антиисламские», были переведены на арабский и изданы организацией «Братья-мусульмане» в виде книг или статей в их журналах. Одну из моих работ даже сократили до размера брошюры и бойко торговали ею вразнос у стен мечетей: я сам купил эту книжицу рядом с мечетью Ал-Азхар в Каире.

Совпадение взглядов исламоведов и исламских фундаменталистов – кажущееся, а упреки реформаторов в сговоре с реакционерами происходят от неумения провести различие между дескриптивными и прескриптивными утверждениями. Ученый-исламовед – особенно если он не мусульманин – изучает ислам как исторический феномен, как цивилизацию с обширным и славным перечнем достижений. Он использует при этом свидетельства самих мусульман: то, что говорилось, писалось и делалось ими на протяжении веков. Это значит, что его занимает прошлое и то, каким образом с его помощью можно понять настоящее. Пытаться изменить настоящее или определить будущее – не его дело, да он и не имеет на это права. Это задача для мусульманина – его право, его долг, его исключительная привилегия.

123

Другое объяснение названия «фатх» гласит, что это перевернутый акроним словосочетания «Харакат Тахрир Фаластин» – «Организация освобождения Палестины».

124

От басма «налет» с суффиксом имени деятеля «-чи». В русском конечное «и» было воспринято как показатель множественного числа и образована форма единственного числа «басмач». – Прим. пер.

125

Напротив, «Большая Советская Энциклопедия» посвятила им пространную ругательную статью. Французский ученый Реми Дор недавно опубликовал замечательную поэму, которую записал у тюркоязычных киргизов, перебравшихся в Афганистан из Советской Киргизии. В истинно эпическом стиле она повествует о жестокой и тщетной борьбе киргизов с большевиками (Балши-бек) и их окончательном поражении в начале 1930-х годов (Turcica 8 [1976]: 87-116).

126

Многие арабские интеллектуалы-христиане, ныне живущие в основном во Франции и в Соединенных Штатах, как и французские и американские потомки или преемники их бывших наставников, ощущают естественную ностальгию по тому золотому веку, но делают совершенно неестественный вывод, что то было нормальное и справедливое положение, которое продолжалось бы вечно, если бы не злодейское вмешательство подрывных внешних сил. Злые силы каждый, понятно, определяет в соответствии с собственными интересами и предрассудками.

127

Gamal Abdel Nasser, *The Philosophy of the Revolution* (Каир, б/г), pp. 67–68.

128

По-иному объясняется отказ некоторых арабских и других мусульманских стран поддержать Турцию в кипрском вопросе. С одной стороны, здесь присутствовало остаточное раздражение против бывших господ, с другой – осуждение проводимой Турецкой Республикой со дня своего основания политики вестернизации и секуляризации.

129

Ибн Маджа, Супап, фитап, 1; Дарими, Му спад, фитан, 1. Обсуждение см. в: I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, 1981), pp. 50–52.

130

См., напр.: Бухари, Сахих, фитап, 2, и ахкам, 3; Муслим ибн ал-Хаджджадж, Имара, 53. Ссылки на другие труды см. в: A.J. Wensinck et al., *Concordance de la tradition musulmane* (Leyde, 1965), vol. 5, p. 129.

131

Nizam al-Mulk, *Siyasat-nama*, ed. et tr. par Charles Schefer (Paris, 1891–1897), текст 173, перевод 268. [Русский перевод: Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. Пер. с перс. Б. Н. Заходера. – М.–Л., 1949].

132

Табари, Тарих..., i, 2053.

133

Подробные ссылки см. в: B. Lewis, *Usurpers and Tyrants: Notes on Some Political Terms*, in *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickerts*, ed. R.M. Savory and D.A. Agius (Toronto, 1984), pp. 259–267; idem, «On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing», *BSOAS* 49 (1986): 141–147.

134

Wensinck, *Concordance*, vol. 1, p. 327. Обсуждение проблемы см. в S.D. Goitein, *Studies on Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), pp. 203–204; B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East* (New York, 1990), p. 115, n. 30.

135

Гомер, «Илиада», XII, 243 [перевод Н. Гнедича].

136

Гораций, «Оды», II, 13 [перевод А. Семенова-Тян-Шанского].

137

О том, какие политические привилегии римский политик жаловал родной провинции, см.: Sir Roland Syme, *Roman Papers* (New York, 1979), vol. 2, pp. 620–622. Я благодарен профессору Ц. Яветцу, который обратил мое внимание на эту работу.

138

император (греч.). – Прим. пер.

139

император (нем.). – Прим. пер.

140

«Франция – мать искусств, оружия и законов» (фр.). – Прим. пер.

141

«Король Ричард II», акт второй, сцена 1 (пер. М. Донского). – Прим. пер.

142

Ал-Джурджани, Ат-Та'рифат (Стамбул, 1327), с. 171.

143

См., напр.: Gustave E. Grunebaum, «The Response to Nature in Arabic Poetry», *Journal of Near Eastern Studies A*, no. 3 (1945): 144–146.

144

Ал-Джахиз, «Ал-Ханин ила'л-Автан» – Раса'ил ал-Джахиз, под редакцией Абд ас-Салама Харуна (Каир, 1965), том 2, с. 379–412; немецкий перевод см. в кн.: O. Rescher, *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatiken Gd̥hiz aus Basra* (Stuttgart, 1931), Bd. I, S. 488–497. Последний приводимый Джахизом пример любви к родной стране – обычай, который он приписывает «сынам Аарона и дома Давидова» во время Вавилонского пленения. Он говорит, что у них было принято, если кто-то умирал в Вавилонии, хоронить его временно, а через некоторое время извлекать останки и отвозить для окончательного погребения в Иерусалим.

145

Изз ад-дин Абу Абдаллах Ибн Шаддад, Ал А'лак ал Хатира фи зикрумара'аги-Шам ва-л-Джазира, ред. D. Sourdel (Дамаск, 1953), т. I, часть 1, с. 2–4.

146

Алишер Навои, Хамса (Ташкент, 1960), с. 750.

147

Дарвиш Таваккул бин Исмаил бин Баззаз, Сафват ас-Сафа, рукопись, Британский музей, Add. 18 548, fol. 202a и Or. 7576, fols. 38a–b.

148

Ислам и Запад. Бернард Луис filosoff.org
Ибн Халдун, Ал-Мукаддима – «Prolegomenes d'Ebn-Khaldoun», texte arabe
publié par Etienne Quatremere (Paris, 1858), vol. I, p. 237; английский
перевод см. в кн.: Charles Issawi, An Arab Philosophy of History (London,
1950), 106, и E Rosenthal, The Muqaddimah (New York, 1956), vol. I, p. 266.

149

Bernard Lewis, The Political Language of Islam (Chicago, 1988), pp. 55 ff.;
Хасан ал-Баша, Ал-Алкабал-Исламия фи'л-Та'рих вал-Вата-ик ва-л-Асар (Каир,
1957).

150

Лексикограф XVII века франсис Менъен-Мененски в своем великом
турецко-персидско-арабском тезаурусе определяет слово ватан в соответствии
с классическими словарями и дает множество примеров его употребления, среди
которых нет ни одного политического. Что любопытно, он цитирует приведенное
выше изречение, приписываемое Пророку, и осторожно переводит его: «Amor
patriae est de fide, aut ex fide [«любовь к родине – от веры или из веры»
(лат.)]. L'amor della patria è cosa di fede, o di religione [«любовь к
родине есть дело веры или религии (вар.: «(благоговейного) почитания»)»
(итал.)]» (Meninski, Thesaurus, s.v.).

151

«Ali Efendinin Sefaretnamesi...», публикация Ахмеда Рефика в Tarih-i Osmani
Encumeni Mecmuasi (1329), с. 1459.

152

О cumhur как о республике см.: «Энциклопедия ислама», изд. 2-е, s.v.
Djumhuriya.

153

Опубликован в официальном журнале 21 зулькада 1254/1839 года; переиздан в
книге: Mahmud Cevad, Maarif-i Umumiye Nezaret-i Tarihge-i Teskilat ve
Israati (Стамбул, 1922), с. 6–10. Английский перевод см. в кн.: Niyazi
Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal, 1964), p. 105.

154

В русской традиции этот указ принято называть «Гюльханэйским хатт-и
шерифом». – Прим. пер.

155

Турецкий текст см. в: A. Serif Gozubuyuk и Suna Kili (ред.), Turk Anayasa
Metinleri (Анкара, 1957), с. 3–5. Английский перевод Халила Иналджика см.
в: J.C. Hurewitz, ed., The Middle East and North Africa in world Politics:
A Documentary Record (New Haven and London, 1975), vol. 1, p. 270.

156

Цитируется в: Aylik Ansiklopedisi, № 5 (сентябрь 1944): 152–153.

157

См. Ebuzziya Tefvik (ред.), Nu mune-i Edebiyat-i Osmani (Стамбул, 1296/1878
[?]), с. 239.

158

Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, 1962), p. 210.

159

Cevdet Pasa, *Maruzat* (ред.) (Стамбул, 1980), с. 114–115; текст арабицей см. в: *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası* (1341), с. 273. Частичный английский перевод см. в: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed. (London, 1968), p. 338.

160

О патриотической поэзии шейха Рифа'а см.: James Heyworth Dunne, «Rifa'a Badawi Rafi' al-Tahtawi: The Egyptian Revivalist», *BSOAS* 9 (1937–1939): 961–967; *BSOAS* 10 (1940–1942): 399–415.

161

Нафир Сурийа, 25 октября 1860 года; цит. по: Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse* (New York, 1987), pp. 52–53.

162

Ibret, 22 марта 1873 г.; переиздано в: Mustafa N. Ozon, *Namik Kemal ve Ibret Gazetesi* (Стамбул, 1938), с. 265; английский перевод см. в: Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, p. 337.

163

Правоверием. – Прим. пер.

164

Здесь – правильным соблюдением обрядности. – Прим. пер.

165

John Locke, *A Letter concerning Toleration, with the Second Treatise of Civil Government*, ed. J. W. Gough (Oxford, 1946), p. 160.

166

Факсимиле и текст см в: David Goldenberg, ed., *To Bigotry no Sanction: Documents in American Jewish History* (Philadelphia, 1988), pp. 56–59.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petime.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petime.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!