
Эдвард Саид

*Фрейд и неевропейское**

Термином «неевропейское» в настоящей статье я буду пользоваться в двух смыслах – один применим ко времени жизни Фрейда, другой – к периоду после его смерти (1939). Оба весьма немаловажны для прочтения его труда сегодня. Во-первых, конечно, речь идет просто о мире за пределами мира самого Фрейда – венско-еврейского ученого, философа и интеллектуала, всю жизнь прожившего и проработавшего в Австрии либо в Англии. Всякий, кто читал и испытал влияние необыкновенного творчества Фрейда, не мог не поразиться замечательным размахом его эрудиции, особенно в области литературы и истории культуры. Но наряду с этим поражает и тот факт, что восприятие Фрейдом других культур за пределами Европы (за исключением, быть может, одного Египта) определяется и даже напрямую оформляется его выучкой в иудео-христианской традиции: особенно бросаются в глаза допущения гуманистического и научного толка, по-

* В связи с большим объемом текстов на иновидных языках в этом номере их оригинальные версии не воспроизводятся. – *Прим. ред.*

Перевод выполнен по изданию: *Edward W. Said. Freud and the Non-European. With an introduction by Christopher Bollas and a response by Jacqueline Rose. Published in association with the Freud Museum, London. London, New York: Verso, 2003, 2004, pp. 13–55, 81–83 (notes).*

мечающие это восприятие специфической «западной» печатью. Данное обстоятельство не столько ограничивает Фрейда неким малоинтересным образом, сколько определяет его принадлежность ко времени и месту, для которых еще не была характерна всепоглощающая озабоченность тем, что сегодня, на нынешнем постсовременном, постструктуралистском, постколониальном жаргоне, мы бы назвали проблематикой Другого. Конечно, Фрейд был глубоко захвачен тем, что лежит за пределами разума, условности и, разумеется, сознания: весь его труд в этом смысле посвящен Другому – но всегда Другому, узнаваемому, главным образом, читателями, хорошо знакомыми с классиками греко-римской и иудейской древности и всем, что суждено было от них унаследовать современным европейским языкам, литературам, наукам, религиям и культурам, с которыми он сам хорошо был знаком.

Подобно большинству своих современников, Фрейд знал, что существуют и заслуживают признания и другие достойные культуры. Он ссылаясь, например, на культуры Индии и Китая, однако лишь мимоходом и лишь тогда, когда, скажем, практика толкования сновидений в этих культурах могла представлять сравнительный интерес для европейского исследователя предмета. Гораздо чаще встречаются ссылки Фрейда на «первобытные» неевропейские культуры – большей частью через посредство Джеймса Фрэзера, – откуда он черпал материал для своего исследования ранних религиозных практик. Эти ссылки составляют львиную долю материала для «Тотема и табу»¹, однако этнографическое любопытство Фрейда едва ли идет глубже простого наблюдения и цитирования некоторых аспектов этих культур (часто с утомительными повторами) как подкрепляющего свидетельства в пользу его суждений о таких вещах, как осквернение, запреты кровосмешения и модели экзо- и эндогамии. Тихоокеанская, австралийская и африканская культуры, откуда Фрейд почерпнул так много, были для него, в общем и целом, чем-то оставшимся позади и забытым, чем-то вроде первобыт-

¹ *Sigmund Freud*, Totem and Taboo, trans. James Strachey, Standard Edition, Volume XIII, London: Hogarth Press, 1955.

ной орды, сметенной победным шествием цивилизации; и хотя мы знаем, как много в творчестве Фрейда посвящено возвращению или признанию того, что было либо забыто, либо вытеснено, все же не думаю, что в культурном плане неевропейские первобытные народы и культуры представляли для него столь же захватывающий интерес, как народ и истории древних Греции, Рима и Израиля. Они-то и были истинными его предшественниками в плане психоаналитических образов и понятий.

Тем не менее, сталкиваясь с тогдашними теориями господствующей расы, Фрейд отстаивал свои собственные идеи относительно неевропейских аутсайдеров, в первую очередь Моисея и Ганнибала. Оба были, конечно, семитами, и оба (особенно Ганнибал) представлялись Фрейду героями – из-за своей дерзости, настойчивости и смелости. Читая «Моисея и монотеизм»², бросается в глаза, как легко Фрейд соглашается с тем (это относится и к Ганнибалу), что семиты определенно не европейцы (действительно, Ганнибал проводит жизнь в бесплодных попытках захватить Рим, но так даже и не попадает в Вечный город), но в то же время – что они так или иначе подвержены ассимиляции европейской культурой, как бывшие аутсайдеры. Эта точка зрения резко отличается от теорий относительно семитов, распространенных ориенталистами вроде Ренана и теоретиками расизма, такими как Гобино и Вагнер, которые особо подчеркивали чужеродность и принципиальную исключенность евреев – как и арабов, если уж на то пошло, – в недрах греко-германоязычной культуры. Точка зрения Фрейда на Моисея как на инсайдера и аутсайдера в одно и то же время мне кажется необычайно интересной и вызывающей множество вопросов, но об этом я хочу поговорить немного позже. В любом случае, по моему правильно будет приписать Фрейду евроцентристский взгляд на культуру – разве могло быть иначе? Его мир еще не ведал глобализации, стремительных путешествий, деколонизации, которым предстояло сделать многие прежде неизвестные

² *Sigmund Freud*, Moses and Monotheism, trans. Katherine Jones, New York: Vintage, 1967.

или вытесненные культуры доступными для европейской метрополии. Он жил во времена, непосредственно предшествовавшие массовым демографическим сдвигам, которым суждено было привести в самое сердце Европы индийцев, африканцев, уроженцев Вест-Индий, турков и курдов – в качестве гастарбайтеров и иммигрантов, чаще всего встречаемых без распростертых объятий. И, конечно, он умер как раз накануне того, как австро-германский и романский мир, столь памятно описанный его великими современниками, такими как Томас Манн и Ромен Роллан, останется лежать в руинах, а миллионы соплеменников-евреев будут уничтожены нацистским Рейхом. На самом деле, этот же мир был помянут еще и в «Мимесисе» Эриха Ауэрбаха, осенней изгнаннической книге, написанной в годы войны в Стамбуле, откуда этот великий Gelehrter [ученый] и филолог сумел подытожить закат традиции, в последний раз рассмотренной в ее связной целостности.

Второй – и в гораздо большей степени политически заряженный – смысл «неевропейского», к которому я хотел бы привлечь внимание, относится к культуре, исторически возникшей в период после Второй мировой войны, то есть после крушения классических империй и выхода на арену многих свежесвобожденных народов и государств в Африке, Азии и обеих Америках. Ясно, что я не смогу подробно рассмотреть множество новых конфигураций власти, народа и политики, сложившихся в результате деколонизации, но мне хотелось бы особо выделить одну, которая, на мой взгляд, рисует весьма захватывающую перспективу и на самом деле усугубляет радикальность фрейдовской теории человеческой идентичности. Вот какое обстоятельство я имею в виду: в послевоенном мире констелляция слов и валентностей, связанная с Европой и Западом, получила куда более чреватый и даже отгалкивающий смысл в глазах наблюдателей вне Европы и вне Запада. Сначала из-за холодной войны оказалось две Европы, восточная и западная; затем, забившись на периферии мира в судорогах деколонизации, Европа стала представлять великие империи, ныне кипевшие восстаниями, которые в конечном счете развились в неподконтрольные Евро-

пе и Западу конфликты. В другой работе я уже предпринял попытку описать, в каком новом свете видится ныне Европа идеологам антиколониальных битв, поэтому не стану здесь снова в это углубляться, разве что коротко процитирую Фанона – этого без сомнения самого полемичного из наследников Фрейда, – а именно заключительные страницы его последней, посмертно опубликованной книги «Изгой Земли»³. Раздел, который я собираюсь цитировать, представляет собой одно из приложений к книге и озаглавлен «Колониальные войны и умственные расстройства»: здесь, как вы, быть может, помните, Фанон каталогизирует и комментирует ряд конкретных случаев, с которыми он имел дело, – как бы эманации колониальных полей сражений.

Прежде всего, он отмечает, что для европейца мир неевропейский населен туземцами и только, а «пейзаж, природный фон для человеческого присутствия французов составляют закутаные женщины, пальмы и верблюды»⁴. Вспоминая диагноз клинической европейской психиатрии, характеризующий туземца как дикого душегуба, убивающего без всякой причины, Фанон приводит слова некоего профессора А. Поро. По мнению этого ученого светила, жизнь туземца жестко подчинена «диэнцефалическим позывам», откуда вытекает, в конечном счете, не поддающаяся никакому развитию примитивность. Фанон цитирует леденящий душу пассаж из ученого техникопсихиатрического анализа самого профессора Поро:

Примитивность – не просто образ жизни, являющийся результатом особого воспитания; у нее гораздо более глубокие корни. Мы даже считаем, что скорее всего ее субстрат следует искать в особенной предрасположенности архитектурной структуры мозга или, по крайней мере, в динамической иерархизации нервных центров. Мы имеем здесь дело с когерентным поведенческим корпусом и когерентной жизнью, которую можно объяснить научно. У алжирца отсутствует кора

³ *Franz Fanon, The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, New York: Grove Press, 1968.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

головного мозга, или, точнее, он управляется, подобно низшим позвоночным, диэнцефалонами. Кортиковые функции, если вообще присутствуют, предельно слабы и практически не интегрированы в динамику существования⁵.

Конечно, в такого рода диагнозе можно усмотреть нечто вроде фундаменталистского извращения фрейдовского описания первобытного поведения в «Тотеме и табу», однако в данном случае, очевидно, отсутствует имплицитный отказ Фрейда, в конечном счете, возводить непреодолимый барьер между неевропейской первобытностью и европейской цивилизацией; напротив, строгость фрейдовской теории, как я ее понимаю, заставляет признавать, что нечто, исторически оставленное позади, может в любой момент настичь нас снова, сказываясь в таких универсальных поведенческих установках, как запрет инцеста или – как Фрейд называет это в «Моисее и монотеизме» – возвращение вытесненного. Конечно, Фрейд постулирует качественное различие между первобытным и цивилизованным, которое очевидно работает в пользу последнего, но это различие, как и в творчестве его не менее одаренного современника Джозефа Конрада, такого же подрывателя основ, не извиняет и ни в коей мере не умаляет строгость его анализа самой цивилизации, которая видится ему в решительно двусмысленном и даже пессимистическом свете.

Но для Фанона суть в том, что если применить не только Фрейда, но и все научные достижения европейской науки к практике колониализма, то Европа перестает занимать нормативную позицию в отношении туземных культур. А потому, заявляет Фанон:

оставьте эту Европу и этих европейцев, которые под разглагольствования о Человеке не перестают убивать людей, где только ни встретят их, на каждом углу своих улиц, во всех уголках земного шара. <...> С каким рвением, цинизмом и жестокостью Европа взялась быть лидером всего мира! Взгляните, как все дальше расползаются тени от ее дворцов! Каждое движение ее

⁵ Ibid., p. 301.

взрывало границы пространства и мысли. Европа отринула всякое смирение и всякую скромность, но она презрела также и всякую заботливость, всякую бережность. <...> Я пытаюсь найти в технике и стиле Европы Человека, а нахожу лишь длинную цепь отрицаний человека и лавину смертоубийств.

Неудивительно поэтому, что Фанон полностью отвергает европейскую модель, пусть даже его риторика и отчасти его рассуждение зависят от нее, и требует, чтобы все человечество общими усилиями проторило новые пути к созданию, как он выражается, «нового человека, которого Европа оказалась неспособна выносить и с триумфом родить»⁶.

Сам Фанон едва ли предлагает читателям какие-либо схемы тех новых путей, о которых толкует; его главная цель – предъявить Европе обвинение в том, что та разделила человечество, выстроив иерархию рас, которая обесценила и обесчеловечила подчиненных как в глазах науки, так и для воли вышестоящих. Актуализация данной схемы, конечно, и было тем, что осуществила колониальная система в имперских владениях, но мне кажется, правильно будет отметить, что суть фаноновских атак – это то, что под них подпадает и все здание европейского гуманизма как такового, оказавшегося неспособным преодолеть собственную высокомерную ограниченность и зашоренность. Как это прекрасно описано Иммануилом Валлерстейном⁷, последующие критики европоцентризма в последние четыре десятилетия двадцатого века развили эти атаки, напустившись на европейскую историографию, ее притязания на универсальность, ее определение цивилизации, ее ориентализм и некритическое принятие парадигмы прогресса, поместившей то, что Хантингтон и ему подобные назвали «Западом», в центр напирательной со всех сторон массы меньших цивилизаций, пытающихся оспорить верховенство Запада.

⁶ Ibid., pp. 311-12, 313.

⁷ *Immanuel Wallerstein*, Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science, *New Left Review* 226, November/December 1997, pp. 93-107.

Сколь бы горячо или, напротив, вяло ни соглашались с Фаноном или Валлерстейном, не остается сомнений, что вся идея культурного различия как такового – особенно сегодня – это уже далеко не инертная данность, принимавшаяся как нечто само собой разумеющееся Фрейдом. В отличие от Фанона, представление о том, что были и другие культуры помимо европейской, которые необходимо принимать в расчет, на самом деле едва ли одушевляет труды Фрейда, как и великое творчество его современников Томаса Манна, Романа Роллана и Эриха Ауэрбаха. Из всей четверки лишь Ауэрбах дожил до зари постколониальной эры, но и он был озадачен – а может даже, несколько удручен – тем, что ему рисовалось в грядущем. В своем позднем эссе «*Philologie der Weltliteratur*» Ауэрбах с элегическими интонациями говорил о замене Романии как исследовательской парадигмы, на которой выросла и его собственная карьера, столпотворением того, что он называл «новыми» языками и культурами, не сознавая, что многие из них, в Азии и Африке, в действительности древнее европейских и могут похвастаться тщательно разработанными канонами и филологиями, о существовании которых европейские ученые его поколения попросту никогда не слышали. Как бы то ни было, Ауэрбах по крайней мере способен был почувствовать рождение новой эры и сумел разобрать, что ее очертания и структуры окажутся незначимыми именно в силу того, что в ней так много будет неевропейского и неевропоцентристского.

Чувствую, что должен здесь кое-что пояснить. Мне часто приписывали ретроспективные нападки на великих писателей и мыслителей вроде Джейн Остин и Карла Маркса на том основании, что некоторые их идеи представляются по стандартам нашего времени политически некорректными. Это дурацкая идея, и она – должен категорически это заявить – не имеет ни малейшего отношения к тому, что я когда-либо писал или говорил. Напротив, я всегда стремлюсь понять фигуры прошлого, которыми восхищаюсь, даже если обращаю внимание на то, насколько они были повязаны перспективами своего собственного культурного момента в том, что касается их

взглядов на другие культуры и народы. Далее, я пытаюсь особо подчеркнуть, что абсолютно необходимо читать их, сознавая их высокую ценность для сегодняшнего неевропейского или незападного читателя, который зачастую либо с легкостью от них отмахивается, как якобы дегуманизирующих или недостаточно внимательных к проблемам колонизированных народов (так поступает Чинуа Ачебе с конрадовским описанием Африки), либо прочитывает их как бы «поверх» исторических обстоятельств, которыми они в действительности так глубоко были обусловлены. Мой подход – это попытка рассмотреть их по возможности точнее в их собственном контексте, но затем – поскольку речь идет о выдающихся писателях и мыслителях, чье творчество повлекло за собой иные, альтернативные работы и прочтения, основанные на обстоятельствах, о которых сами авторы не могли знать заранее, – я рассматриваю их в контрапункте, то есть как фигуры, чьи сочинения непредсказуемым образом пересекают временные, культурные и идеологические границы, дабы вновь проявиться в качестве части какого-то нового ансамбля в одно время с позднейшей историей и новым периодом искусства. Так, например, чем сплавлять в архив с пометкой «бесполезный хлам расистского мышления» неотразимое по силе описание бельгийского Конго Джозефом Конрадом, мне кажется куда интереснее вычитать в этой работе, писавшейся в конце девятнадцатого века, намеки и провокации, которые – множеством непредвиденных пролептических способов – предвосхищают не только трагические повороты дальнейшей истории Конго, но и ответы-отзвуки в африканской литературе, перепеваящей Конрадов мотив путешествия, используя его как топос для описания открытий и прозрений постколониальной динамики, – ответы, по большей части построенные как сознательная антитеза работе Конрада. Так (если взять лишь два контрастных примера), мы имеем радикально расходящиеся ответы в произведениях Тайиба Салиха («Маусим ал-хиджра ила ал-шимал» [Сезон переселения на север]) и В.С. Найпола («Изгиб реки»). Невозможно представить себе более непохожие друг на друга работы,

однако обе просто немислимы, если бы не основа, заложенная замечательным воображением Конрада, которая их направляет и в конечном счете подталкивает, так сказать, ступить на новые поприща выражения, соответствующие видению суданского араба в 1960-е и тринидадского индейца, вынужденного покинуть родину несколькими годами позже. И получается интересный результат: не только Салих и Найпол живейшим образом зависят от своего прочтения Конрада, но и сама работа Конрада заново актуализируется и одушевляется эмфазами и модуляциями, которых сам он очевидно не осознавал – но которые допускает его творение.

Так позднейшая история снова открывает и ставит под вопрос то, что, как кажется, явилось окончательной и завершенной формой какой-то ранней фигуры мысли, вводя ее в контакт с культурными, политическими и эпистемологическими образованиями, о которых автор, хотя и связанный со своим детищем историческими обстоятельствами, даже не предполагал. Каждый писатель, конечно, – одновременно и читатель работ своих предшественников, но мне особо хочется отметить, что динамика человеческой истории, часто удивительная, может – как остроумно доказывает новелла Борхеса «Пьер Менар, автор *Дон Кихота*» – разбередить латентности какой-то ранней фигуры или формы, так что те начинают внезапно бросать свет на настоящее. Чудовищно измученные и притесняемые черные носильщики и дикари, выписанные Конрадом в тонах, которые Ачебе находит столь возмутительными, – это не только вместилище застывшей, неподвижной сущности, которая обрекает их на рабство и мучения, в чем Конраду видится их нынешняя судьба, но и пророческое указание на целую серию еще не проявившихся, но уже назревших событий, раскрываемых их позднейшей историей – вопреки, поверх и даже, как ни парадоксально, вследствие радикальной суровости и ужасающей неприкаянности эссенциалистского видения Конрада. Тот факт, что позднейшие писатели не перестают возвращаться к нему, означает, что его творчество именно в силу своего бескомпромиссно европоцентристского видения наполняется антиномической силой,

напряжением и мощью, которые сквозят в его приговорах, требуя равносильного, но противоположенного ответа, дабы схлестнуться с ними ради подтверждения, опровержения либо углубления того, что они представляют. В мертвой хватке Конрадовой Африки сам удушающий ужас ее заставляет продираться, проталкиваться сквозь нее к чему-то иному, как и сама история даже самый неподатливый стазис преобразует в процесс и поиск большей ясности, отчетливости, разрешения или отрицания. И, конечно, у Конрада, как у всех неординарных мыслителей его типа, главное, что стоит на кону, – это осязаемое напряжение между тем, что нестерпимо мозолит глаза, и симметричным желанием бежать от страшной реальности: это и задает азарт как чтения, так и толкования книг, подобных «Сердцу тьмы». Тексты, инертно погруженные в собственное время, там и остаются: те же, которые упрямо не укладываются в исторические рамки, мы храним и помним из поколения в поколение.

Фрейд – замечательный пример мыслителя, для которого научная деятельность была, как он сам часто говорил, своего рода археологическими раскопками погребенного, забытого, вытесненного и отвергнутого прошлого. Не случайно образцом ему служил Шлиман⁸. Конечно, Фрейд был прежде всего исследователь духа, но в то же время, в философском смысле, его можно назвать ниспровергателем и переписчиком общепринятых, установленных географий и генеалогий. Тем самым он особенно удобен для перепрочтения в различных контекстах, ведь все его творчество посвящено тому, как история жизни – через воспоминание, исследование и рефлексиию – раскрывается бесконечному структурированию и переструктурированию, как в индивидуальном, так и в коллективном плане. Поразительно, что мы, такие разные читатели, принадлежащие к разным историческим периодам и разным культурам, фактически продолжаем делать то же самое в наших прочтениях Фрейда – вот, на мой взгляд, красноречивое доказательство силы его творчества про-

⁸ См.: *Richard H. Armstrong*, Freud: Schliemann of the Mind, *Biblical Archeology Review*, March–April 2001.

будждать новую мысль, как и проливать свет на ситуации, о которых сам Фрейд, возможно, и не подозревал.

В последние месяцы жизни Фрейд был активно сосредоточен на Моисее, результатом чего явилась его последняя крупная работа «Моисей и монотеизм», соединение нескольких текстов, многочисленных замыслов, разных временных периодов: все они для него оказались в личном плане тяжелыми – болезнь, приход к власти национал-социалистов, политические неопределенности жизни в Вене, – а значит, книга рождалась в борьбе с самыми порой противоречивыми, даже дезорганизирующими, дестабилизирующими факторами⁹. Всякий, кто питает интерес к тому, что зовется поздним стилем (Spätstil), найдет во фрейдовском «Моисее» почти классический его пример. Подобно трудным, как бы ошестившимся произведениям, созданным Бетховеном в последние семь-восемь лет жизни – последние пять фортепьянных сонат, заключительные квартеты, Missa Solemnis, Хоральная симфония и опусы-багатели 119 и 121, – «Моисей», похоже, написан Фрейдом для себя самого: он не слишком озабочен частыми и нередко неуклюжими повторами, не стремится к изящной экономии прозы и изложения. В этой книге Фрейд-ученый, ищущий в своем исследовании объективных результатов, и Фрейд – еврейский интеллектуал, проверяющий собственное отношение к своей древней вере через историю и личность ее основателя, так до конца и не совпадают. Все в этом трактате предполагает не разрешение конфликта и примирение – как в иных поздних работах, например в «Буре» или «Зимней сказке», – но, скорее, обострение сложности и готовность позволить непримиримым элементам творчества оставаться такими же эпизодическими, фрагментарными, незаконченными (то есть неприглаженными).

В случаях Бетховена и Фрейда, как я надеюсь показать, интеллектуальная траектория, описываемая поздним творчеством, характеризуется непреклонностью и своеобразной гнев-

⁹ См.: *Janine Chasseguet-Smirgel*, «Some Thoughts on Freud's Attitude During the Nazi Period», *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 18:2 (1988), pp. 249-65.

ной трансгрессивностью, как будто от автора ждут, что он, наконец, уgomонится и успокоится, как и пристало человеку на закате жизни, однако он вместо этого упрямится и ошестивается целым клубком новых идей и провокаций. Фрейд открыто признается в таком неподобающем поведении в примечании к «Моисею» в начале книги, где безо всякого стеснения говорит о своем авторитарном, произвольном, даже беспардонном обращении с библейскими свидетельствами. Мы также видим здесь напоминание читателю, что автор – старый человек, и потому ему, быть может, не по зубам поставленная задача; в конце второй части и начале третьей Фрейд обращает внимание на свое физическое недомогание, как и на упадок творческих сил. Но это признание не останавливает его и никоим образом не удерживает от трудных и зачастую загадочно неудовлетворительных выводов. Подобно поздним произведениям Бетховена, Spätwerk Фрейда одержимо возвращением не просто к проблеме личности Моисея – хотя это, конечно, составляет ядро его трактата, – но к самим элементам личности, идентичности как таковой, как будто к этой ключевой проблеме психоанализа, самому сердцу фрейдовской науки, можно было вернуться в том смысле, в каком позднее творчество Бетховена возвращается к таким базовым элементам, как тональность и ритм. Более того, интерес к современному выражается у Фрейда часто таинственными раскопками первобытного, и это сочетание находит параллель в использовании Бетховеном средневековых ладов и поразительно продвинутого контрапункта в произведениях типа Missa Solemnis. И главное, поздний стиль производит на читателя и слушателя отчуждающее действие – то есть Фрейд и Бетховен представляют материал, имеющий животрепещущую важность для них самих, но при этом мало заботясь о том, чтобы удовлетворить или, тем более, насытить потребность читателя в законченности. Другие работы Фрейда были написаны с учетом той или иной цели – дидактической, педагогической: иначе обстоит дело с книгой «Моисей и монотеизм». Читая ее, мы чувствуем, что Фрейд хочет, чтобы мы поняли – здесь на кону иные вопросы, поднимаются иные, более настоятельные

проблемы, нежели те, чье решение могло бы утешить или послужить своеобразным местом отдохновения.

В одной из наиболее интересных из нескольких работ о «Моисее» Фрейда – книге Джозефа Ерушалми «Моисей Фрейда: иудаизм конечный и нескончаемый»¹⁰ – автор мастерски восполняет личностную предысторию еврея Фрейда, ведущего раскопки Моисеевой истории, включая сюда столь мучительно долго преследовавшее его сознание антисемитизма: имеются в виду такие вещи, как его испорченная дружба с Карлом Юнгом, его разочарование в отце, неспособном противостоять оскорблениям, его озабоченность тем, что психоанализ может быть расценен лишь как еще одна «еврейская» наука, и, самое главное, его собственное сложное и, как мне кажется, безнадежно запутанное отношение к своему иудаизму, за который он, очевидно, всегда держался, гордясь им и одновременно как бы бросая вызов. Однако Фрейд снова и снова повторяет, что хотя он и еврей, в Бога, тем не менее, не верит и лишь в самой минимальной степени можно приписать ему какое-либо религиозное чувство. Как пронизательно замечает Ерушалми, Фрейд, по-видимому, верил, возможно следуя Ламарку, что «характерные черты, заложенные в еврейской душе, передаются филогенетически и больше не нуждаются в религии для своего сохранения. В свете такого предельного ламаркизма даже евреи-безбожники, подобные Фрейду, неизбежно наследуют и разделяют эти черты». Что ж, кто бы спорил. Но вслед за этим Ерушалми приписывает Фрейду ход мысли, напоминающий отчаянный, по сути провиденциалистский скачок, который я считаю практически ничем не обоснованным: «Хотя генетически монотеизм был египетским изобретением, но исторически он оказался еврейским». И добавляет (цитируя Фрейда): «...уже одно это делает честь еврейскому народу – то, что он сохранил в целостности такую традицию и произвел на свет людей,

¹⁰ *Josef Hayim Yerushalmi, Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven: Yale University Press, 1991.

давших ей выражение, пусть даже стимул изначально пришел извне, от великого чужестранца» (выделено мной)¹¹.

Это настолько важный пункт в рассуждении Фрейда, что он заслуживает более внимательного рассмотрения; я думаю Ерушалми определенно поторопился с выводами насчет того, что является исторически еврейским, – сам Фрейд к подобным выводам так и не пришел, потому что, как я попытаюсь показать, само реальное еврейство, выводимое от Моисея, в действительности крайне проблематично, и проблема эта едва ли решаема в два счета. Сам Фрейд по этому вопросу определенно держался двойственного мнения – не побоюсь даже предположить, что он сознательно антиномичен в своих суждениях. В самом начале книги, если помните, сразу же поражает гибристическое восхваление того, что автор осуществил и собирается осуществить на последующих страницах – не менее, чем «отказать народу в человеке, которого тот славит как величайшего из своих сынов»; далее Фрейд пишет, что на такого рода предприятие никто не отважится с легким сердцем, «особенно если сам принадлежишь к этому народу». Он делает это в интересах истины – он не стесняется рубить всю правду, – куда более важной, чем «так называемые национальные интересы». Прямо-таки дух захватывает от сарказма этой последней фразы – и от ее высокомерия, и от готовности подчинить интересы целого народа чему-то более важному: изъятию источника религии с его привычного места в общине и истории единоверцев¹².

Мне не хочется пересказывать главные аргументы Фрейда – я тоже не прочь побыть немного произвольным, – напомню лишь об акцентах, которые он делает в своем рассуждении. Прежде всего, это, конечно, египетская идентичность Моисея и тот факт, что все его идеи о единственном Боге целиком производны от египетского фараона, общепризнанного изобретателя монотеизма. В отличие от Ерушалми, например, Фрейд во что бы то ни стало старается приписать заслугу Эхнатону, нас-

¹¹ *Ibid.*, pp. 52, 53; выделено мной.

¹² *Freud, Moses and Monotheism*, p. 3.

таивая на том, что тот был подлинным первооткрывателем прежде неизвестной идеи; и хотя Фрейд отмечает, что монотеизм в Египте не пустил корней, ему прекрасно должно было быть известно, что единобожие вернулось в Египет, сначала в форме раннего христианства (сохранившегося в сегодняшней коптской церкви), а позже через посредство ислама – который он, впрочем, все же обсуждает чуть ниже в тексте. На самом деле, последние работы в области египтологии свидетельствуют о заметных следах монотеизма задолго до царствования Эхнатона, и это, в свою очередь, заставляет предположить, что роль Египта в развитии единобожия куда более значительна, нежели она обычно представлялась. Ерушальми заметно сильнее Фрейда озабочен тем, чтобы изгладить всякие следы монотеизма с египетской земли после смерти Эхнатона, подталкивая читателя к мысли, что лишь гению иудаизма удалось создать религию, далеко превосходящую все, что было известно египтянам.

Но Фрейд сложнее, возможно даже противоречив. Он не спорит, что евреи устранили солнцепоклонство из религии, перенятой от Эхнатона, но тут же умаляет оригинальность иудаизма, замечая, (а) что обрезание было египетским обычаем, а не еврейским; и (б) что левиты, эта по традиции самая что ни на есть иудаистская группа, на самом деле были египетскими последователями Моисея, отправившимися вслед за учителем на новое место.

И по вопросу этого места Фрейд еще дальше отходит от традиционных отождествлений и израильской географии, утверждая, что речь идет об оазисе Мерива-Кадеш «к югу от Палестины, между восточной оконечностью Синайского полуострова и западной Аравией. Здесь евреи переняли поклонение богу Яхве – вероятно, от соседнего арабского племени мидианитян. Возможно, и другие соседние племена поклонялись этому же Богу»¹³. Итак, сначала Фрейд возвращает на свои места элементы истории происхождения иудаизма, которые были преданы забвению или подверглись отрицанию вместе с убий-

¹³ Ibid., p. 39.

ством героического отца, что характерно для всех религий, а затем показывает – опираясь на свою теорию спячки и возвращения вытесненного, – как иудаизм выстроился в качестве раз и навсегда устоявшейся религии. Рассуждение это до странности тонко и неожиданно, как незамедлительно подтвердит каждый, кто читал «Моисея и монотеизм». Вытеснение, отрицание и возвращение почти по волшебству преобразуются на глазах читателя из индивидуального опыта в опыт коллективный: они выстраиваются Фрейдом в нарративную последовательность, венчаемую результатом, который сначала подспудно, а затем открыто позитивен, и все вместе образует не только еврейство, но и идущий с ним бок о бок антисемитизм. Главное, я хочу подчеркнуть следующие моменты: во-первых, все это Фрейд представляет в абсолютно светском духе, без каких-либо реверансов в сторону божественного или внеисторического (по крайней мере, я не сумел обнаружить ничего похожего); и во-вторых, он не прилагает никаких усилий с целью как-либо пригладить свой нарратив или задать ему ясно очерченную траекторию. Дело, возможно, в том, что львиная доля материала, с которым он имеет дело, документируя судьбу Моисеева наследия, так шероховата, неровна – столь же радикально антитетична резким контрастом между аутсайдером-основателем и созданной им общиной (которая и умертвила его), как и те праслова, которые стали предметом изучения для Фрейда и о которых он писал за несколько десятилетий до этого.

В каком-то смысле, это все равно что сказать, что элементы исторической идентичности, по-видимому, всегда носят составной характер, особенно когда чреватые последствиями события, подобные убийству отца и исходу из Египта, сами настолько укоренены в событиях предшествующих. Относительно же того, можно ли Моисея называть «чужаком» среди евреев, признавших его своим патриархом, Фрейд высказывается абсолютно ясно, даже непреклонно: Моисей действительно был египтянин и потому отличался от народа, принявшего его в качестве вождя – то есть народа, ставшего евреями, которых, очевидно, Моисей создал позднее как *свой* народ. Назвать отно-

шение Фрейда к иудаизму конфликтным – значит не сказать почти ничего. Временами он гордился своей принадлежностью к иудаизму, даже вопреки собственной неискоренимой антирелигиозности; но бывало, не скрывал раздражения и выражал явное неодобрение сионизму. Например, в своем знаменитом письме от 1930 года о работе Еврейского агентства он отказался подписаться под призывом к британским властям усилить темпы еврейской иммиграции в Палестину. На самом деле, он даже осудил превращение «фрагмента стены Ирода в национальную реликвию, оскорбляющее чувства местных жителей». Спустя пять лет, приняв пост в правлении Еврейского университета, он назвал в своем обращении Еврейский национальный фонд «великим и благословенным орудием... в его стремлении основать новый дом на древней земле наших отцов»¹⁴. Ерушальми тонко прослеживает и эти метания Фрейда и старательно показывает, что еврейство Фрейда захватывает целую гамму: начиная от его самоотождествления как еврея, обусловленного упрямым сопротивлением «сплоченному большинству», включая весь процесс воспоминания и усвоения традиции, идущей от Моисея (и, значит, от примирения с умерщвленным отцом), и, наконец, заканчивая самой грандиозной идеей – что актом сублимации, характерным для монотеистической религии (заимствованной из Египта: Фрейд не может удержаться и не вставить эту фразу), евреи подчинили чувственное восприятие духу, презрели магию и мистику, потянулись «к интеллектуальным достижениям» (беру эту фразу из перевода Стречи, так как Джоунс необъяснимым образом ее пропускает: соответствующее немецкое слово здесь *Geistigkeit* [духовность]) и «получили толчок к прогрессу в духовности и сублимациях». Однако этот путь еще только предстояло пройти, и в дальнейшем прогресс принимал уже не столь гладкие формы: «Люди, убежденные, что обладают истиной, и увлеченные сознанием своей избранности, начинают высоко ценить всякие интеллектуальные и этические достижения. Я покажу также, как их горестная судьба и заготов-

¹⁴ *Yerushalmi*, Freud's Moses, p. 13.

ленные для них действительностью разочарования повели к усилению этих тенденций»¹⁵.

Еще более детальный анализ связи между еврейской идентичностью Фрейда и его совершенно неоднозначными высказываниями и действиями в отношении сионизма представлен Жаки Шемуни в ее книге «Фрейд и сионизм: земля психоанализа, земля обетованная»¹⁶. Хотя вывод Шемуни гласит, что Герцль и Фрейд поделили между собой еврейский мир – первый поместив еврейство в географически определенное пространство, второй избрав взамен царство универсального, – в книге выдвинута также смелая теория о Риме, Афинах и Иерусалиме, вплотную сближающаяся с антигетическими взглядами самого Фрейда на историю и будущее еврейской идентичности. Рим – это, прежде всего, видимая конструкция, которая влекла Фрейда – возможно потому, поясняет Шемуни, что он видел в этом городе символ разрушения Иерусалимского храма и изгнания еврейского народа, а значит, и начатки желания отстроить храм в Палестине заново. Афины – город духа, в принципе более адекватное отражение жизни Фрейда, без остатка отданной интеллектуальным поискам. С этой вершины реальный Иерусалим видится снижением духовного аскетического идеала, пусть даже он означает также и осознание того, что с утратой можно бороться совместным трудом, который и воплощал, собственно, сионизм.

Примем ли мы тонкую рекламацию Фрейда как еврея в работе Ерушальми – еврея, вынужденного соприкоснуться с реальностью своего народа в фашистской Европе, в антисемитской Вене, – или в чем-то более сложную (немного причудливую?) и в принципе неразрешенную триангуляцию дилеммы изгнания и принадлежности в работе Шемуни, – интересней всего во всем этом мне представляется один момент, который неотступно мучит и изводит каждого, кто пытается мыслить эти проблемы идентичности в единообразном ключе – неважно, позитивном

¹⁵ Цитируется по: *ibid.*, pp. 108–109.

¹⁶ *Jacqui Chemouni*, Freud et le sionisme: terre psychanalytique, terre promise, Malakoff: Solin, 1988.

или негативном. И этот момент – проблема нееврейства, к которой Фрейд нехотя обращается под занавес в «Моисее и монотеизме». Евреи, по его словам, всегда вызывали народную ненависть, которая не до конца объясняется столь резонными причинами, как обвинение в распятии Христа. Две причины антисемитизма, приводимые Фрейдом, – на самом деле вариации, а именно что евреи чужаки и что они «отличаются» от народов-хозяев; третья причина состоит в том, что несмотря на все преследования «евреи неизменно преодолевают насилие, и даже самые жестокие преследования не сумели привести к их исчезновению. Напротив, они демонстрируют способность стоять на своем в практической жизни, а там, где им это разрешают, вносят ценный вклад в окружающую культуру». Обвинение в чужеродности (конечно, имеется в виду Европа) Фрейд отбрасывает как несостоятельное, поскольку в таких странах, как Германия, где антисемитизм особенно расцвел, евреи жили дольше германцев, прибыв туда вместе с римлянами. По поводу отличия евреев от народов-хозяев, Фрейд не очень внятно поясняет, что отличаются они «не так уж фундаментально», поскольку «все-таки не составляют чужеродную “азиатскую расу”, а состоят в основном из остатков средиземноморских народов и унаследовали их культуру»¹⁷.

Вспоминая о том, как ранее Фрейд на все лады твердил о египетских корнях Моисея, проводимые им здесь разграничения удивляют своей невнятностью: они и неудовлетворительны, и неубедительны. Несколько раз Фрейд самого себя определяет – в плане языка и культуры – и как германца, и как еврея; в своей переписке, как и в научных трудах, он неизменно выказывает глубокую восприимчивость к вопросам культурного различия, как и различия расового и национального. Конечно, для европейца в период до Второй мировой войны термин «неевропеец» оставался относительно слабо маркирован, обозначая просто людей, приезжающих из-за пределов Европы – азиатов, например. Но Фрейд, я убежден, отдавал себе отчет в том, что назвать евреев всего лишь остатками средиземноморской цивилизации, а зна-

¹⁷ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 116.

чит затушевывать их отличие, резко дисгармонирует с его же силовым решением вопроса о египетских корнях Моисея. Возможно ли, что тень антисемитизма, столь зловеще расползавшаяся над его миром в последнее десятилетие жизни, заставила его, так сказать, укутать евреев в защитную оболочку европейца?

Если перенестись из довоенного периода в послевоенный, мы сразу же заметим, как обозначения типа «европеец» и «неевропеец» с драматической быстротой обретают более зловещие резонансы в сравнении с теми, которые, по-видимому, осознавал Фрейд. Прежде всего, конечно, мы имеем обвинение евреев национал-социалистами, зафиксированное в Нюрнбергском законодательстве, в том, что те чужеродны, а значит, могут быть ликвидированы. Холокост – чудовищный памятник, если здесь уместно это слово, подобного определения и всех сопряженных с ним страданий. Далее, мы видим почти безупречную буквализацию, сообщенную бинарной оппозиции еврей/неевропеец в кульминационной главе разворачивающегося нарратива сионистского заселения Палестины. Внезапно на этой маленькой полоске земли в Восточном средиземноморье оживает мир «Моисея и монотеизма». К 1948 году соответствующие неевропейцы были представлены коренными палестинскими арабами и поддержавшими их египтянами, сирийцами, ливанцами и иорданцами, потомками различных семитских племен, в том числе и арабов-мидианитян, которых израильяне первыми встретили к югу от Палестины и с которыми они столь интенсивно общались.

В годы после 1948-го, когда был основан Израиль, Еврейское государство в Палестине, на смену разнородному, разновосемому населению, состоявшему из множества различных народов – аккурат европейцев и неевропейцев, – снова пришла ре-схематизация рас и народов: для тех, кто изучал аналогичный феномен в Европе девятнадцатого и двадцатого веков, она казалась вторичной, пародийной инсценировкой разделений, в прошлом оказавшихся столь губительными. В международном плане этот сценарий связал Израиль с атлантическим Западом (на самом деле, уже Бальфурская декларация 1917 года предоставляла ему права на Палестину) в ка-

честве квази-европейского по сути государства, чья судьба, казалось, послужит мрачным подтверждением фаноновской теории: сдерживать коренные неевропейские народы, насколько и пока это возможно.

Арабы примкнули к неприсоединившемуся миру, изготовившемуся к глобальной борьбе против колониализма, как это описывают Фанон, Кабрал, Нкрума и Сезер. Внутри Израиля главным классификационным критерием служило то, что это государство для евреев, а все неевреи, отсутствующие и даже присутствующие – которых оставалось так много, – были юридически определены как инородцы, даже если они с давних пор жили в Палестине. Впервые после разрушения Второго храма консолидация еврейской идентичности происходила на древнем месте, которое, как и в библейские времена, было занято рядом других наций, рас, народов, ныне обращенных в чужаков или изгнанников, или в то и другое.

Вы понимаете, наверно, к чему я подвожу. Для Фрейда, мыслившего и писавшего в середине 1930-х, актуальность неевропейского представала как его конститутивное присутствие в виде надлома или трещины в фигуре Моисея – основателя иудаизма, но одновременно нераспознанного нееврея-египтянина. Яхве выводится из Аравии, тоже нееврейской и неевропейской. Но все же современные Фрейду египетские реалии, как и богатая древняя история Египта, – точно так же как и для Верди, писавшего «Аиду», – представляли интерес постольку, поскольку они были опосредованы и проработаны европейской наукой, главным образом в книге Эрнста Зеллина, откуда так обильно черпает материал «Моисей и монотеизм»¹⁸. И надо же – какая безупречная симметрия! – роман об Эхнатоне пишет и Нагиб Махфуз, величайший повествовательный гений Египта: «Насельник истины»¹⁹ – роман такой же сложный, как и все ис-

¹⁸ *Ernest Sellin, Moses und Seine Bedeutung für die israelitische-jüdischer Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922.

¹⁹ *Naguib Mahfouz, Akhenaten: Dweller in Truth*, trans. T. Abu-Hassabo, New York: Anchor Books, 1988.

тории, выходящие из-под пера Махфуза, однако, хотя здесь и прослежено множество разных точек зрения с целью понять в ретроспективе, кем же был Эхнатон, в нем начисто отсутствует какое-либо упоминание о зачаточном еврейском присутствии в образе Моисея. Роман столь же решительно египетский, как и Израилю суждено было стать еврейским.

Я очень сильно сомневаюсь, чтобы Фрейд мог представить себе, что у него появятся неевропейские читатели или, в контексте борьбы за Палестину, – палестинские. Но они у него появились и они у него есть. Давайте бросим взгляд на то, во что же вылились его раскопки – и в переносном, и в буквальном смысле, – с этих новых, неожиданно тревожных, но в то же время удивительно уместных точек зрения. Прежде всего, я бы отметил, что усилиями специфически европейского антисемитизма Израиль утвердился на неевропейской территории и произошло сплочение еврейской идентичности в государстве, занявшем совершенно особые юридические и политические позиции фактически с целью полностью отгородить эту идентичность от всего нееврейского. Определяя себя как государство еврейского народа и для еврейского народа, Израиль установил исключительные права на иммиграцию и землевладение только для евреев, несмотря на то что в Палестине находились прежние местные жители-неевреи, чьи права были задним числом аннулированы, и нынешние граждане-неевреи, чьи права были урезаны. Палестинцы, жившие в этой стране до 1948 года, не могут ни вернуться (в случае беженцев), ни получить равный с евреями доступ к земле. Совершенно наперекор духу фрейдовских сознательно провокационных напоминаний о том, что основатель иудаизма был неевреем, а сам иудаизм берет начало в нееврейском египетском монотеизме, израильское законодательство прикрывает, вытесняет и даже вовсе упраздняет это столь осторожно намеченное Фрейдом раскрытие еврейской идентичности ее нееврейским корням. Сложные наслоения прошлого оказались, так сказать, зачищены официальным Израилем. И получается, что Фрейд – если читать его на фоне политической идеологии Израиля, – напро-

тив, оставил массу места для нееврейских предшественников и современников иудаизма. То есть, ведя раскопки археологии еврейской идентичности, Фрейд настаивал, что начинается она не с самой себя, а с других идентичностей (египетской и арабской), – все доказательства, представленные в «Моисее и монотеизме», нацелены на то, чтобы раскрыть и, стало быть, вернуть в поле зрения эти идентичности. А теперь эта другая, нееврейская, неевропейская история оказалась, если говорить об официальной еврейской идентичности, неизгладимо стертой и забытой.

В этом контексте, мне кажется, более значим тот факт, что неевреи – в данном случае палестинцы – как одно из следствий основания государства Израиль, что обычно упускается из виду, были вытеснены в другое место, где, в духе фрейдовских раскопок, они могут задаться вопросом: а что же стало со следами их собственной истории, столь глубоко укорененной в актуальности Палестины до Израиля? Чтобы ответить, я хочу отойти от политики и закона и повернуться к области, которая значительно ближе к фрейдовскому рассказу о происхождении еврейского монотеизма. Мне думается, я буду прав, предположив, что Фрейд мобилизовал неевропейское прошлое с целью подорвать любую возможную догматическую попытку утвердить еврейскую идентичность на незыблемом фундаменте, будь то религиозном или светском. И нас поэтому уже не удивляет, что, как только эта идентичность была освящена самим фактом основания Израиля, именно науке археологии вменяется задача консолидировать ее в светском времени; раввинам же, как и специалистам по «библейской археологии», достается в удел священная история²⁰. Отметим, что огромное количество комментаторов, как и археологов-практиков – от Уильяма Олбрайта и Эдмунда Уилсона до Игаля Ядина, Моше Даяна и даже Ариэля Шарона, – замечали, что археология представляет собой привилегированную израильскую науку *par excellence*.

²⁰ См.: *Keith W. Whitelam*, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London: Routledge, 1996.

Вот что говорит на этот счет Маген Броши, заметный израильский археолог:

Израильский феномен, нация, возвращающаяся на свою старую-новую землю, не имеет параллелей. Это нация в процессе возобновления своего знакомства с собственной землей, и здесь важную роль играет археология. В этом процессе археология составляет часть более значительной системы, известной как *йедиа́т га-е́рец*, то есть землеведение (этот еврейский термин скорее всего восходит к немецкому *Landeskunde*). <...> Европейские иммигранты нашли страну, к которой парадоксально чувствовали и родство, и отчуждение. Археология в Израиле, этом весьма своеобразном государстве, служила средством рассеять отчужденность ее новых граждан²¹.

Так археология становится «царской дорогой» к еврейско-израильской идентичности, на которой вновь и вновь слышатся заявления, что в сегодняшней земле Израиля благодаря археологии материально воплощается Библия, история облекается плотью и кровью, прошлое возвращается и выстраивается династическим строем. Конечно, такие заявления как по волшебству возвращают нас не просто к архивному местонахождению еврейской идентичности, как оно отслежено Фрейдом, но и к ее официально (нам нужно не забыть добавить: насильственно) санкционированному географическому местоположению, современному Израилю. Что мы обнаруживаем, так это необычную ревизионистскую попытку подменить новой позитивной структурой еврейской истории фрейдовские *настоятельные*, более сложные и диссонансные, в позднем стиле, попытки исследовать тот же самый предмет, хотя и в совершенно ином, диаспорическом духе и с иными, эксцентрическими результатами.

Вот подходящий момент сказать, что я весьма обязан работе молодой исследовательницы Нади Абу-эль-Хадж, чья ос-

²¹ Цитируется по: *Nadia Abu el-Haj*, *Facts on the Ground: Archeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago: University of Chicago Press, 2002, p. 48.

новная книга озаглавлена «Факты на земле: археологическая практика и территориальное самоформление израильского общества». Первым делом она излагает историю систематического колониального археологического исследования Палестины, восходящую к раскопкам британцев еще в середине девятнадцатого века. Продолжая рассказ, она переходит к периоду, предшествующему основанию Израиля, проводя связь между реальной археологической практикой и зарождающейся национальной идеологией – идеологией, планирующей новое завладение землей посредством переименования и перезаселения, чему чаще всего дается археологическое оправдание как схематическое извлечение еврейской идентичности несмотря на наличие арабских имен и следов других цивилизаций. Как убедительно показывает Абу-эль-Хадж, эти усилия эпистемологически подготавливают почву для внедрения полномасштабного чувства израильско-еврейской идентичности после 1948 года, основанного на соединении разрозненных археологических частных – рассеянных там и сям остатков кладки, табличек, костей, захоронений и т.п. – в своего рода пространственную биографию, из которой вырастает Израиль, «зримо и лингвистически отчетливо, как национальный дом евреев»²².

Еще важнее ее доказательство, что подобная квази-нарративная биография страны обеспечивает – если не прямо провоцирует – и идет рука об руку с особым стилем колониального заселения, направляющим такие конкретные практики, как использование бульдозеров, нежелание изучать неизраильские (например, хасмонейскую) истории и привычка обращать непостоянное и рассеянное еврейское присутствие в виде разбросанных развалин и погребенных под землей фрагментов в некую династическую непрерывность, несмотря на свидетельства обратного и вопреки следам эндогамных нееврейских историй. Где бы ни раскрывалось неопровержимое и неизбежное свидетельство множественности других историй, как в массив-

²² Ibid., p. 74.

ном палимпсесте иерусалимской архитектуры – византийской, крестоносной, хасмонейской, израильской и мусульманской, – правилом является выделять и терпеть все эти вкрапления лишь как аспект израильской либеральной культуры, но в то же время утверждать национальное превосходство Израиля, кивая на неодобрение ортодоксальным иудаизмом современного сионизма через превращение Иерусалима в еще более грандиозный еврейский национальный дом²³.

Дотошная деконструкция израильской археологии в работе Абу-эль-Хадж – это также история отрицания арабской Палестины, которая, по понятным причинам, считалась не заслуживающей столь же внимательного изучения. Но с возникновением в Израиле в 1980-е постсионистской ревизионистской истории и одновременно с постепенным ростом палестинской археологии как одной из практик освободительной борьбы в последние двадцать с лишним лет традиционным установкам библейской и только библейской археологии «великого наследия» бросается вызов. Хотелось бы мне поговорить об этом подробнее и обсудить то, как националистический тезис отдельных израильской и палестинской историй начал оформлять археологические дискуссии на Западном берегу и как, например, внимание со стороны палестинцев к неимоверно богатым слоям негородской истории и устным преданиям потенциально изменяет статус археологических объектов, превращая их из мертвых памятников и артефактов, предназначенных для музеев и официально одобренных исторических заповедников, в следы неугасающей жизни коренных обитателей и живые палестинские практики устойчивой человеческой экологии²⁴.

²³ См. в этом контексте: *Glenn Bowersock*, *Palestine: Ancient History and Modern Politics*, in: *Edward W. Said and Christopher Hitchens*, eds., *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, London and New York: Verso, 1987. Странно, что это исследование не упомянуто Абу-эль-Хадж, которая вообще мало что упускает в своей работе.

²⁴ См. также драматическую историю, рассказанную в: *Edward Fox*, *Palestine Twilight: The Murder of Dr. Albert Glock and the Archeology of the Holy Land*, London: Harper Collins, 2001.

Однако националистические повестки имеют тенденцию копировать друг друга, особенно когда соперничающие стороны территориального конфликта ищут легитимности в столь изменчивых материях, как реконструкция прошлого и изобретение традиции. Так что совершенно права Абу-эль-Хадж, высказывая предположение, что несмотря на преобладание базовой просвещенческой преданности единству наук, на практике они на самом деле абсолютно разобщены. Вам сразу же бросаются в глаза признаки, по которым делается ясно, что в двух этих контекстах, израильском и палестинском, археология – не одна и та же наука. Для израильянина археология придает субстанцию еврейской идентичности в Израиле и рационализирует особую разновидность колониального поселения (то есть некий факт на земле); для палестинца археологии следует бросить вызов, чтобы эти «факты», как и практики, придающие им своего рода научную родословную, раскрылись для очевидности существования других историй и для множественности голосов. Раздел (намеченный процессом, начатым в Осло в 1993 году) не устраняет спора между соперничающими национальными нарративами: скорее, он склонен еще резче обозначать несовместимость одной стороны с другой, тем самым увеличивая чувство утраты и удлиняя список обид.

Позвольте, наконец, вернуться к Фрейду и его интересу к неевропейскому, который сказывается в его попытке реконструировать первобытную историю еврейской идентичности. Необычайно импонирует мне в этой попытке именно то, что Фрейд, по-видимому, специально потрудился ни в коем случае не сбрасывать со счетов и не затушевывать того факта, что Моисей был неевропейцем – особенно с учетом его же утверждения, что современный иудаизм и евреев следует в общем считать чем-то европейским, во всяком случае принадлежащим скорее к Европе, чем к Азии или Африке. Мы снова должны задаться вопросом: почему? Фрейд определенно не представлял себе Европу в виде зловещей колонизаторской силы, описанной несколькими десятилетиями позже Фаноном и критиками европоцентризма, и, не считая его пророческого замечания

насчет того, что, преувеличивая важность еврейских памятников, можно рассердить палестинских арабов, он и понятия не имел, что произойдет после 1948-го, когда палестинцы постепенно осознали, что люди, явившиеся на их землю из-за моря, чтобы там поселиться, мало чем отличаются от французов, пришедших в Алжир, – те и другие европейцы, с правом на землю, превосходящим права коренных жителей-неевропейцев. Далее, Фрейд не задержал внимания, разве что совсем мимолетно, на том, насколько сильной и неистовой могла бы быть реакция решительно неевропейских арабов на насильственное воплощение еврейской идентичности в националистическом претворении иудаизма сионистским движением. Он восхищался Герцлем, но, мне кажется, правильно будет сказать, что по большей части он колебался – даже метался из стороны в сторону – по вопросу о сионизме как таковом. С точки зрения удобства, Моисей должен был оказаться неевропейцем, чтобы убившие его израильяне получили бы материал для вытеснения, но также и для воспоминания, возвышения и одухотворения, в ходе своего великого предприятия по перестройке заморского Израиля. Такова одна возможность истолкования того, что Ерушалми называет фрейдовским нескончаемым иудаизмом: последний был обречен помнить то, что не мог с легкостью забыть, но при этом стремился вперед, делая Израиль сильнее и могущественнее.

Но это, мне думается, не единственно возможное истолкование. Другое, более космополитичное, предлагается Айзеком Дейчером в его концепции «нееврейского еврея». Дейчер считает, что основная антиортодоксальная традиция внутри иудаизма составляется еретическими мыслителями вроде Спинозы, Маркса, Гейне и Фрейда; то были пророки и бунтари, которых первыми преследовали и отлучали их собственные общины. Их идеи были мощной критикой общества; они были пессимисты, верившие, что человеческим поведением управляют научные законы; они мыслили диалектически и воспринимали реальность как нечто динамическое, а не статичное, а человеческую реальность олицетворял для них (как в случае Фрейда)

homme moyen sensuel [средний чувствующий человек], «чьи желания и стремления, угрызения и торможения, тревоги и сомнения по сути всегда одни и те же, независимо от того, к какой расе, религии или нации он принадлежит»; они «согласны с тем, что моральные стандарты относительны», не предоставляя ни одной расе, культуре или Богу монополии на разум или добродетель; наконец, говорит Дейчер, они «верили в конечную солидарность человечества», пусть даже в конце двадцатого века ужасы нашего времени вынудили евреев избрать национальное государство (которое есть «парадоксальное исполнение еврейской трагедии»); пусть даже, будучи евреями, некогда они проповедовали «интернациональное общество равных, так как евреи были свободны от всякой еврейской и нееврейской ортодоксии и национализма»²⁵.

Непростые отношения Фрейда с ортодоксией его собственной общины в значительной мере составляют часть комплекса идей, так хорошо описанного Дейчером, который забывает упомянуть только один – на мой взгляд, существенный – компонент: момент неизбывной диаспоричности, бездомности, отличающий этот комплекс. Это предмет, который с таким незаурядным пафосом долгие годы исследовал Джордж Стейнер. Но мне хотелось бы подтвердить качество работы Дейчера, отметив, что данная характеристика не обязательно должна приписываться исключительно евреям; в наше время масштабных демографических передвижений, беженцев, изгнанников, экспатриантов и иммигрантов ее с тем же успехом можно обнаружить в диаспорическом, бродяжническом, неопределившемся, космополитичном сознании любого человека, оказавшегося одновременно внутри и вне своей общины. Сегодня это сравнительно распространенный феномен, хотя понимание того, что же означает это состояние, далеко не общедоступно. Размышления Фрейда, его настойчивость на неевропейском, с еврейской точки зре-

²⁵ *Isaak Deutscher*, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, New York: Hill and Wang, 1968, pp. 35, 40.

ния, дают, мне думается, превосходный очерк того, к чему этот феномен ведет – путем отказа загонять идентичность в одно из национальных или религиозных стад, куда так отчаянно стремятся бежать столь многие. Еще смелее глубокое понимание Фрейдом мысли, что даже для самой определенной, проще всего идентифицируемой, самой упрямой общинной идентичности – для него самого то была еврейская идентичность – существуют внутренние границы, мешающие ей полностью инкорпорироваться в одну и только лишь одну идентичность.

Фрейдовским символом этих границ стал основатель еврейской идентичности, сам египтянин, неевропеец. Иными словами, идентичность не может быть продумана или выработана только через себя саму; она не может составить или даже представить себя без этого радикального изначального надлома или изъяна, сопротивляющегося вытеснению, потому что Моисей был египтянин, а значит, всегда вовне идентичности, внутри которой столь многие стояли и страдали – а позже, может, даже и торжествовали. Сила этой мысли, я думаю, в том, что она может прозвучать и донести нечто также и любой другой осажденной идентичности – не раздавая паллиативов вроде терпимости и сострадания, а скорее преследуя ее как ноющая, парализующая, дестабилизирующая светская рана – суть космополитического, от которой не избавит ничто, никакая решимость определиться, никакая стоическая безмятежность, никакое утопическое примирение даже с самой собой. Это необходимый психологический опыт, утверждает Фрейд, но проблема в том, что он не дает никаких указаний на то, как долго его следует терпеть, или есть ли у него, собственно говоря, реальная история – коль скоро история всегда есть то, что приходит после и – слишком часто – либо отменяет, либо вытесняет этот изъян. Итак, вот какие вопросы оставляет нам Фрейд: может ли столь предельно нерешительная и столь глубоко неопределенная история когда-либо *быть написана*? И если да, то на каком языке и какими словами?

Может ли такая история претендовать на роль условия некоторой политики жизни в диаспоре? Может ли она когда-либо стать незыбким фундаментом двухнационального государства на земле евреев и палестинцев, в котором Израиль и Палестина предстанут скорее частями, чем антагонистами – как взаимных историй, так и лежащей в основе реальности?

Сам я в это верю – настолько же потому, что фрейдовское нерешенное чувство идентичности является столь показательный пример подобного, как и потому, что состояние, которое он, прилагая столько усилий, пытается прояснить, на самом деле распространено в неевропейском мире гораздо шире, нежели ему думалось.

Олег Аронсон

Анархическая этничность

Говорить об этничности – значит вступать на очень зыбкую почву. Само это понятие, сформировавшееся не так давно в научной среде, предполагало, через введение некоего модуса нейтральности, разрешить многие проблемы, которые возникают в связи с употреблением таких слов, как «раса», «нация», «народ», но, представляется, только еще больше осложнило всю ситуацию. Теперь уже слова «этничность» или «этнос» используются не только антропологами или историками, но звучат повсеместно, выполняя своеобразную функцию теоретической ширмы, за которой скрываются все те же многочисленные предрассудки, раскрыть которые был призван научный («нейтральный») подход. Создается впечатление, что сама тема сосуществования этносов словно постоянно выходит из-под контроля, обнажая определенное нередуцируемое, аффективное содержание, которое не удастся нейтрализовать ни науке, ни тем благим гуманистическим пожеланиям, каковыми сегодня полна конкретная политика. Власть разума на какие-то мгновения словно приостанавливается, когда речь заходит об этнической и национальной идентичности, сколь ни проводи различия между этническим и национальным. Торжество гуманистических ценнос-