

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ЗАПАД В КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА: КОНТАКТЫ И КОНФЛИКТЫ

Том 1
От Африки до Индии

Коллективная монография

МОСКВА
ИВ РАН
2019

ББК 60.033.151

3–30



К 200-летию
Института востоковедения РАН

Руководитель проекта:
д.ф.н. С.В. Прожогина

Рецензенты:
д.э.н. А.В. Акимов, д.и.н. Д.В. Мосяков

Ответственный редактор:
к.и.н. Ю.В. Любимов

3–30 **Запад** в культурах Востока: контакты и конфликты. Том 1: От Африки до Индии: (Коллективная монография) / отв. ред. Ю.В. Любимов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2019. – 316 с.

ISBN 978-5-89282-929-8

Коллективная монография создавалась по материалам одноименного круглого стола, состоявшегося в апреле 2019 г. в Институте востоковедения РАН. Структура работы определена региональным принципом. Разделы посвящены вопросам взаимодействия культур в пространстве транснациональных процессов с широким охватом региональных особенностей культур стран Востока. Особое внимание уделено современным проблемам, но также и культуре в историческом аспекте.

В первом томе рассмотрены проблемы стран Африки, Ближнего Востока и Южной Азии.

Книга будет полезна как историкам, политологам, социологам, другим специалистам, так и всем, кто интересуется Востоком.



**Памяти
РЫБАКОВА Ростислава Борисовича
1938-2019**

Содержание

Предисловие.	7
-------------------	---

I. Введение

Глава 1. Запад и культура Востока: влияние – воздействие, заимствование – взаимодействие – противодействие. (<i>Ю.В. Любимов</i>)	19
Глава 2. Британский и португальский колониализм (опыт сравнительного анализа). (<i>А.М. Хазанов</i>)	30
Глава 3. Влияние Запада на культуры Востока: некоторые теоретические подходы. (<i>Л.П. Черникова</i>)	45

II. Африка

Глава 4. Чему может научиться «Запад» у Африки? Традиционные этические системы в урегулировании конфликтов. (<i>Е.В. Харитонова</i>)	52
Глава 5. Нигерийские писатели о судьбе соотечественников на Западе (<i>Н.Ю. Ильина</i>)	75
Глава 6. Специфика восприятия западных культурных влияний на Мадагаскаре (<i>А.Н. Мосейко</i>)	89
Глава 7. Туризм и догоны (<i>П.А. Куценков</i>)	117
Глава 8. Влияние западноевропейской традиции на эфиопскую иконографию ада и демонов (<i>В.З. Куватова</i>)	140

III. Магриб и Ближний Восток

Глава 9. Алжирское литературное франкоязычие как функция национальной истории (Эссе). (<i>С.В. Прожогина</i>)	159
--	-----

Глава 10. Борьба коптов Египта с западной церковью: история и современность. (<i>Е.А. Кривец</i>)	184
Глава 11. Арабские лица франкофонии (Арабская литература между Западом и Востоком) (<i>М.В. Николаева</i>)	202
Глава 12. Реформы иудаизма и их последствия в Государстве Израиль. (<i>Е.Э. Носенко-Штейн</i>)	212
Глава 13. Портрет при переходе от мыслимого к осмысленному. (<i>Ш.М. Шукуров</i>)	222
Глава 14. Истоки распространения русской классики на Арабском Востоке. (<i>Э.А. Али-заде</i>)	239

IV. Кавказ

Глава 15. Некоторые аспекты влияния культуры Запада на Восток на примере скульптуры эпохи Средневековья. (<i>Е.Ю. Ендольцева</i>)	264
--	-----

V. Южная Азия

Глава 16. Влияние западной цивилизации на пакистанское общество. (<i>Н.А. Замараева</i>)	276
Глава 17. Колониальная Индия вестернизация прошлого (Тезисы). (<i>Е.Ю. Ванина</i>)	285
Глава 18. Литература и литературная жизнь независимой Индии в контексте европейских веяний (1950-2000 гг.). (<i>Н.Д. Гаврюшина</i>)	288
Summary	300

Предисловие

Очередной «круглый стол» в Отделе сравнительного культуроведения ИВ РАН был посвящен проблеме «Запад в культурах Востока: контакты и конфликты». Он явился своеобразным итогом и одновременно продолжением уже прошедших обменов мнениями ученых, представителей разных специальностей (философов, искусствоведов, историков, литературоведов, лингвистов, психологов) и различных региональных исследований — от Мадагаскара до Малайзии, от Ливана до Монголии, от Северной Африки до Южной, от Ирана до Пакистана, Китая и Японии, которые традиционно, ежегодно собираясь для совместного обсуждения научных проблем, освещали тематику, связанную с мультикультурализмом, взаимодействием культуры и политики, традиции и модернизации, положением национальных культур Востока в транснациональном пространстве. Новый «круглый стол» выявил особые формы присутствия Запада в древних и современных культурах Востока и способы освоения, усвоения, трансформации или отторжения, т.е. своеобразные «ответы» Востока на западные образцы, полученные в результате цивилизационных контактов.

Исключительно глубокое знание, почти «точечное», прицельное изучение своего предмета, но в историко-культурном контексте учеными-востоковедами послужило важным фундаментом для выявления и подтверждения практически «извечно» существовавших в той или иной форме цивилизационных контактов, которые приводили и к продуктивному диалогу цивилизаций, и к определенному рода конфликтам,

вызывавшим, в свою очередь, не менее значимые процессы культурной эволюции восточных и африканских народов, и по сей день зачастую не приемлющих «западные образцы», ущемляющие самобытность и самостоятельность и с неизбежностью приводящие к воспроизводству традиционных этнокультурных и конфессиональных ценностей.

Можно сказать, что очередной «круглый стол» пополнился и новыми областями исследований востоковедов, предоставивших возможность сопоставления изменений традиционных форм под воздействием Запада в архитектуре, в искусстве кочевников, в музыке Востока, в социо-психологическом восприятии интеллигенцией необходимости приобщения к образцам новых жанров и методов отражения реальности в художественном творчестве народов Азии и Африки, но и к возможности создания собственно национальных вариантов этих образцов. Чрезвычайно интересным оказался на «круглом столе» и анализ влияния христианства на культуры и даже на конфессиональные традиции Востока; внутрехристианские процессы изменений в отношениях с Западом (отказ от влияния Ватикана) в православных общинах мусульманского мира, а также процессов реформации иудаизма под влиянием Запада.

Благодаря эффективному модерированию, осуществленному Светланой Викторовной Прожогиной, была сформирована идея написания коллективного труда по обсуждаемой проблематике.

В первом томе представлены исследования, в том числе в исторической ретроспективе, по Африке, Магрибу, Ближнему Востоку и Южной Азии. Эти регионы в основном объединяются не только географически, но и наиболее тесными связями с Западом, при чем подчас со времен глубокой древности. Отличительной региональной особенностью является, например, распространенность культур авраамической традиции.

Первый раздел составляют три главы, посвященные общим проблемам.

В первой главе автор (Ю.В. Любимов) рассматривает особенности транскультурных процессов, в которых формируется особое коммуникативное пространство, выражающееся в формировании культурных укладов в разных сферах жизнедеятельности. При этом самой простой формой является заимствование, чаще всего основанное на подражании или копировании тех или иных внешних (видимых) особенностей поведения, а также использование разного рода технических приспособлений, устройств и даже институций. Эти процессы характерны для всей истории человечества. А преимущественно «западное влияние» в основном связано с колониальной эпохой, хотя имело место и в более отдаленном прошлом и существует и поныне. Начиная с примитивного грабежа и неравноправной торговли, через экономическое взаимодействие вестернизация в большинстве случаев доходит до политического закабаления, а иногда и до истребления коренного населения. Тем не менее, существенной чертой колониализма становится присущее право колонизаторов диктовать свою волю и выстраивать жизнь захваченных народов по своему сценарию, как бы беря на себя роль цивилизаторов неразвитых или даже «некультурных» обществ. Такое давление вызывает разные реакции: либо принятие «предлагаемых» форм жизнедеятельности и даже соответствующих институций, либо противодействие.

Во второй главе автор (А.М. Хазанов) рассматривает типологически различные формы колониализма, сосредоточившись на особенностях отношения к аборигенным народам, специфике управления колониальными владениями. По гипотезе автора, различия раскрываются в основополагающих установках колонизаторов. Если для португальцев

религиозная нетерпимость не сочеталась с расовой неприязнью и новообращенцы (принявшие католицизм) получали те же права, которыми обладали сами португальцы. То, напротив, британцы всячески демонстрировали свою исключительность, и стена между ними и покоренными народами сохранялась на долгие годы.

В следующей главе Л.П. Черникова рассматривает некоторые теоретические подходы к проблеме воздействия Запада на культуру Китая. И подчеркивает, что со времени окончания опиумных войн китайская цивилизация вынуждена была тесно общаться с представителями западной культуры. Это общение приводило как к противоречиям из-за разностей культур, так и к стремлению китайцев перенимать некоторые черты, присущие европейцам: знание иностранных языков, решительность, образованность, технические знания, коммуникабельность, подражание в одежде и манерах, знание основ этикета и широкий глобальный кругозор. Вместе с тем, некоторые вещи были не совсем «соединимы» и вступали в противоречие с базовыми представлениями китайцев и европейцев о приличиях. Несомненно, что в течение более чем 100 лет взаимодействие китайцев с европейской и русской культурами оказывали взаимообразное воздействие на культуру, и знания друг о друге претерпевали значительную эволюцию.

Второй раздел книги представляет Африку, за исключением Магриба и Египта.

В главе, написанной Е.В. Харитоновой рассмотрены случаи применения традиционно африканских этических систем к решению внутривнутриполитических проблем кризисного периода на примере двух стран Африки – Руанды и ЮАР, переживших сложные кризисные периоды практически одновременно: в Руанде – период после геноцида 1994 года и в ЮАР после падения режима апартеида в 1994 году. В работе показано, как

использование традиционной этики и традиционных форм взаимодействия дает возможность преодолеть кризис и на определенном историческом этапе создать условия для мирной жизни. В ряде случаев африканские решения осуждались западными правозащитными организациями.

В главе, написанной Н.Ю. Ильиной, рассматривается своеобразие нигерийской англоязычной литературы, которое заключается в том, что она создана на языке бывшей метрополии, т.е. самобытная литература Нигерии, менталитет и национальный характер нигерийцев отражены средствами английского языка.

Нигерия – самая полиэтническая страна Тропической Африки, где английский является официальным языком в рамках Федеральной Конституции и служит образу жизни нигерийцев.

В период колониального господства британцы принесли в Нигерию английский язык, христианство и элементы англосаксонской культуры. Нигерийцы приобщились к Западной системе образования, а благодаря преподаванию английского языка в миссионерских школах, многие жители страны стали двуязычными.

Представители бикультурной нигерийской интеллигенции создали нигерийскую англоязычную художественную литературу, и благодаря английскому языку писатели Нигерии заняли заметное место в мировом литературном процессе.

Видные писательницы Нигерии Бучи Эмечета (роман «Кехинде», 1994) и Чимаманда Нгози Адичи (роман «Американа», 2013) затрагивают проблемы нигерийских мигрантов в Великобритании и США, культурного дуализма, сформировавшегося под влиянием западных ценностей. Некоторые герои произведений, прожив длительное время на Западе,

сталкиваются с разными проблемами и возвращаются в Нигерию глубоко разочарованными в западном образе жизни.

Глава, посвященная малагасийской культуре, написана А.Н. Мосейко. Особенностью культуры Мадагаскара является ее устойчивость и сопротивление агрессивным попыткам аккультурации и «цивилизаторству». Из западной культуры были восприняты элементы, востребованные обществом, прежде всего христианство, созвучное местной религии, письменность на основе латиницы, книгопечатание. В то же время, сами эти заимствованные элементы подвергались изменениям и адаптации к автохтонной культуре. С особой бережностью на Мадагаскаре относятся к малагасийскому языку.

В главе на широком эмпирическом материале рассматривается специфика культуры островного государства и малагасийского психотипа. Именно эта специфика определяет характер восприятия западных культурных влияний. Эти влияния имели различные формы – торговые контакты, воздействие пиратства, христианско-миссионерская деятельность, французская колониальная экспансия. Рассматривается феномен антиколониального сопротивления, которое не прекращалась все годы колониального режима. Это сопротивление совершенствовало свои формы и методы и способствовало развитию массового цивилизационного самосознания. Специально рассказано о значении христианства. Оно оказалось созвучным малагасийскому религиозному опыту. Параллельно существовали и процессы «малагасизации» христианства.

Особый аспект воздействия иностранного туризма раскрывается в главе, написанной П.А. Куценковым. Вторжение множества иностранных туристов в размеренную жизнь догонских деревень не могло не оказать влияние на их культуру. Однако это воздействие оказалось не таким сильным, как

можно было бы ожидать. Что касается религии, то оно оказалось даже прямо противоположным ожидаемому, поскольку, вызвало интерес догонов не столько к христианству, сколько к исламу. Что касается традиционных ремёсел и изобразительного искусства, то по-прежнему процветает керамическое производство, ткачество и скульптура. Однако туризм всё же оказал воздействие на традиционную культуру: теперь многие (но далеко не все) гиды кратко излагают туристам основы догонской мифологии «по Гриолю».

Глава, написанная В.З. Куватовой, посвящена влиянию западноевропейской традиции на иконографию ада и демонов. Эфиопская христианская иконография тесно связана с византийской и западноевропейской художественными традициями. Иконография Ада и адских сил восходит исключительно к западноевропейскому искусству, однако ее истоки приходится искать в различных европейских школах, как с точки зрения географии, так и с точки зрения конкретного исторического периода. Неожиданные иконографические параллели между эфиопской и мосарабской иконографией ада и адских сил ставят вопрос о том, существовала ли для эфиопских художников историческая возможность познакомиться с необычной дороманской живописью испанцев, живших на завоеванной арабами территории Пиренейского полуострова. Исследование эфиопских международных контактов XV-XVI в. дает дополнительные аргументы в пользу данной гипотезы.

Раздел «Магриб и Ближний Восток» открывает глава, написанная С. В. Прожогой, посвященная алжирскому литературному франкоязычию как функции национальной истории.

Французская колонизация стран Магриба (Алжир, Марокко, Тунис), вне зависимости от форм административно-политического управления метрополии, вызвала к жизни

обширную литературу как во Франции, так и в среде европейских поселенцев в Магрибе, пристально описывавшую североафриканскую реальность. Порой естественно возникающая экзотизация, порой сентиментально-романтическое восприятие жизни «туземцев», порой пристальное внимание к традициям арабо-берберской культуры, заострявшее сознание читателей на ее особенности и чуждости, неизбежно послужили поводом к формированию собственно магрибинского «ответа» на колониальную литературу о Магрибе, созреванию национального самосознания и необходимости отстаивания «самобытности» в объективно-реалистическом способе отражения окружающей действительности.

Глава об отношении коптов с «западной» церковью (автор Е. А. Кривец) рассматривает предысторию противостояния. К XIV в. христианство в Египте приходит в упадок вследствие сильного давления на церковь со стороны мусульманских властей. Этим решился воспользоваться Ватикан, который всеми способами стремился к расширению своего влияния на Востоке и подчинению всего восточного христианства. Угроза подчинения коптов католической власти Римского папы, несмотря на христианское исповедание веры и тех и других, была много опаснее своей национальной антихристианской власти. Египетские мусульманские власти могли физически уничтожить коптов и их веру, а католическая экспансия предполагала изменение принципа жизни коптов – подмену религиозного символа при сохранении внешней обрядности.

Следующая глава (автор М.В. Николаева) посвящена презентации полевых исследований степени включенности современных франкоязычных поэтов Ливана, наряду с поэтами других арабских стран, в контекст современной франкофонии в рамках культурных инициатив Международной Организации Франкофонии (МОФ), Национального Центра Книги во

Франции (НЦК) и других культурно-просветительских институтов французского Средиземноморья (регион Окситания-Пиринеи-Средиземноморье, администрация г. Сет) по организации ежегодного Фестиваля «Живые голоса. Поэзия — путь к миру» (2019 г.), целью которого является утверждение и сохранение сущностных парадигм французской культуры в современном мультикультурном мировом пространстве в рамках общегуманитарных концепций взаимодействия западной и восточной цивилизационных моделей.

В следующей главе (автор Е. Э. Носенко-Штейн) рассматриваются попытки реформы иудаизма, проведенные в разное время и под воздействием отличных друг от друга культур. Автор кратко останавливается на судьбах последователей двух течений в иудаизме: хасидизма и прогрессивного иудаизма, а также положении этих деноминаций в Государстве Израиль.

В главе, написанной Ш.М. Шукуровым, автор исследует искусство портрета в иранской культуре.

Тенденция к визуальной индивидуализации персонажей обрела особенную устойчивость в гератской миниатюре первой трети XV в. и позднее в творчестве Камала ал-Дина Бехзада. Сефевидская миниатюра продолжала оставаться в лоне того визуального дискурса и той же визуальной антропологии, которым положил начало Бехзад. Ничего, кроме начатого великим гератским мастером и его учениками, сефевидская миниатюра предложить не смогла.

Появление идеи портретирования позднетимуридского и сефевидского Ирана в османской Турции связано с опытом знаменитого венецианца Джентиле Беллини. Он прибыл в Стамбул по приглашению султана Мехмеда Завоевателя, и портретировал его. возникает все больше и больше портретных изображений на манер европейских моделей. Каджарское искусство портретирования служит примером этому. Поздние

иранцы и индийцы увлечены европейским искусством и христианскими сюжетами. К тому же наступает пора фотографии. Создается такое впечатление, что носители культуры не видят разницы между изображением и фотографией. Эпоха различий между истинным и ложным образами прошла. Персидское искусство теряет свои ориентиры, обретая их не в своей культуре, а в чужой. Чужое принимается за свое и даже желанное. Эстетические идеалы разрушены и более никогда не вернутся в Иран.

В главе об истоках распространения русской классики на Арабском Востоке, написанной Э.А. Али-заде, рассмотрено воздействие русской литературы на арабское общество.

Великая русская литература с ее выдающимися, всемирно известными классиками начала свое шествие по Арабскому миру в конце XIX- начале XX в., озаменованному реформаторским, просветительским движением (ан-Нахда). «Золотой век» русской словесности стал деятельно входить в бытие арабского общества, оказывая влияние на его умонастроение и развитие литературы. Почитаемыми в среде деятелей арабской культуры и читающей публики становились имена А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Гоголя, А. Толстого, Л. Толстого, И. Тургенева, Ф. Достоевского, А. Чехова и др. Популярность русской литературы приобреталась разными путями – переводами произведений ее представителей и предисловиями к ним, статьями арабских литераторов в периодике и книгами, посвященными русским классикам.

Раздел Кавказа представлен одной главой, написанной Е.Ю. Ендольцевой.

Два примера архитектурной пластики из Абхазии и из Ингушетии (которые можно датировать X в.) показывают, благодаря иконографическим параллелям с романской скульптурой Западной Европы, как смысл одних изображений может быть

прояснен сохранившимися надписями на других. Кавказские изображения, в свою очередь, дополняют некоторые утерянные на европейских примерах, смысловые и нарративные пласты.

Глава, написанная Н.А. Замараевой, посвящена Пакистану. Государство, возникшее в результате распада Британской колониальной империи в 1947 г., испытало влияние англосаксонской модели развития как на становление и развитие государственности, так и самого пакистанского общества.

Сочетание многообразия восточных традиций, ислама (большинство населения – сунниты), полиэтничности, попеременного управления государством гражданскими и военными структурами с традиционной привязанностью местного общества к западному, в первую очередь британскому образу жизни, демонстрирует одновременно вызовы Старому свету, отстаивая свою самобытность в общем контексте цивилизационного развития человечества.

В следующей главе, написанной Е. Ю. Ваниной, рассматривает особый случай воздействия. В ней анализируется перестройка английскими ориенталистами в колониальный период исторической памяти индийцев. Игнорируя традиционные подходы к истории и абсолютное большинство местных нарративов о прошлом, они реконструировали историю страны по западным образцам и внедрили свои концепции в сознание образованной элиты при помощи прессы и подконтрольной им системы образования.

В заключительной главе Н.Д. Гаврюшина рассматривается развитие национальной литературы в независимой Индии.

1950 – 2000 гг. – это первые десятилетия развития многонациональной индийской литературы в условиях независимости. Это период, когда еще в полную силу продолжают творческую деятельность писатели старшего поколения и в

литературу приходят новые молодые силы. Это период освоения новых творческих веяний и отстаивания реалистического пути литературы.

В коллективной монографии представлен не только уникальный материал, но и поставлены вопросы концептуального свойства. Он будет полезен не только ученым-исследователям, но и практикам, работающим в сфере межэтнической коммуникации и разрешения конфликтов.

I. ВВЕДЕНИЕ

Глава 1

Запад и культура Востока: влияние – воздействие, заимствование – взаимодействие – противодействие*

В истории человечества отношения между народами, казалась бы, вполне обычный процесс¹, приводящий к тем или иным изменениям в культуре. Обычный, но многообразный как в отношении «источника», так и особенно к своему результату. Это могут быть те или иные социокультурные трансформации или относительно небольшие изменения в культуре, включая «технические» заимствования.

Межэтнические процессы настолько разнообразны, что невозможно их однозначно хотя бы классифицировать. Но процессы культурного обмена возможны даже без непосредственного взаимодействия, как, например, «немая торговля»

* Сведения об авторе: Юрий Васильевич Любимов, кандидат исторических наук, руководитель Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН; imago-liu@yandex.ru

между народами Чукотки и Аляски². Однако всё-таки наиболее значимым условием осуществления влияний является непосредственная коммуникация между, по крайней мере, носителями той или иной культуры.

Мирная торговля или военные захваты способствуют не только расширению рынков сбыта или получению доступа к сырьевым источникам, но и созданию общего коммуникативного пространства, обеспечивающего не только широкий спектр сотрудничества, но даже и возможного противодействия. В отдельных случаях общение с другим народом могут привести к этнокультурной ассимиляции и даже к полному физическому исчезновению народа³.

«Транснациональное пространство – это субъективная реальность, которая актуализируется межэтнической коммуникацией. В самом широком смысле – это совокупность обстоятельств, проявляющихся в отношениях между людьми. межкультурное пространство определяет изменения национальной культуры, то есть является условием трансформаций. Конечно, культура обладает «внутренним» потенциалом и «усложняет» или «кристаллизует» традиционные формы жизнедеятельности, но такое возможно в условиях изоляции. Обычно же взаимодействие народов, а соответственно и культур, «запускает» процессы активных изменений»⁴.

Так, индийские купцы «принесли» на острова Индонезии индуизм (со II века н.э. на Яве и Суматре⁵) и буддизм (с IV-V веков н.э. на Суматре), а позже вместе с арабами ислам (с XIII века), который широко распространился среди недавних приверженцев индийских учений. Часть яванцев-индуистов переселилась на Бали, где до сих пор живут, исповедуя свой особый балийский вариант «классического индуизма». Но принятием религиозной системы воздействие не

ограничилось. Была создана своя оригинальная письменность на основе индийского письма, а вместе с ней и письменная традиция. Произошли изменения как в системе человеческих ценностей, так и интересов народов. Но ещё более интересно, что даже устоявшееся религиозное мировоззрение не мешало *сменять* его на другое. И, кроме того, буддизм, возникший в Индии, распространился на Цейлоне (Шри Ланка), в странах Юго-Восточной, Восточной Азии и Монголии, а также «перекочевал» в Нижнее Поволжье, но значительно меньше сохранился в Индии (менее 1% населения).

В ближневосточном культурном пространстве, в частности и в Палестине, родилась так называемая *авраамическая традиция*, на основе которой возникло и христианство, широко распространившееся не только Европе, но и в Африке, и в Азии, а позднее и во всем мире. В силу культурных различий и особенностей восприятия оформились разные мировоззренческие системы религиозных воззрений. Романокельтские народы стали католиками, германские народы в основном представляют реформаторские и протестантские церкви, греки и славяне православные. Копты, абиссинцы, армяне исповедуют свои собственные вероучения⁶. Однако Lux Orientis не ограничил своего воздействия только Западом. Манихеи⁷ и несторианские миссионеры благодаря древним торговым связям распространили свое влияние далеко на Восток, вплоть до Китая. Среди монгольских племён кереиты и найманы, например, были христианами⁸. В более позднее время христианство заняло значительные позиции в Северной и Южной Америке, на Филиппинах, в Австралии и Новой Зеландии, хотя общины есть практически во всех странах мира.

Ещё более активно шла исламизация. Она охватила огромные пространства в Северной Африке и южнее, на Ближнем и Среднем Востоке, в Центральной, Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии. В Европе среди албанцев, боснийцев, крымских татар, некоторых народов Поволжья. Но несмотря на длительное господство на Пиренейском полуострове, оставили после себя архитектурные памятники, но не религию. Как в случае с христианством, ислам и другие религиозные верования сохранились в нескольких этнических «транскрипциях».

Вместе с религией происходили и другие изменения. К примеру, на основе сирийского⁹ письма возникла письменность у согдийцев, от которых заимствована древними уйгурами, которая затем заимствована монголами, от которых маньчжурами¹⁰. Разумеется, языки пополнялись заимствованиями, переводились тексты и создавалась оригинальная литература. Древние торговые связи, конечно, с некоторыми ограничениями, можно было бы назвать одним из успешных процессов глобализации. Но не только торговля и культурный обмен объединяли в общее пространство огромные территории Евразии и Северной Африки. Завоевательные походы Александра Македонского, завоевания Чингисхана и его потомков и даже арабские завоевания в той или иной степени использовали «уже протоптанные торговые пути».

Преимущественно западное воздействие на народы Востока можно рассматривать в эпоху географических открытий, которая открыла одновременно и колониальную эпоху.

Хотя экспансия европейцев имела место в исторически более древние времена¹¹, с XV века начинается активная колонизация, в которой отличились португальцы, испанцы, а

затем и англичане (британцы), французы, голландцы, русские. Позже колонии появились у Германии и Италии. Основным мотиватором был практический интерес: поиск источников обогащения. И это не просто предметы роскоши, пряности, разного рода сырье, но и людские ресурсы. Конечно, колонизация происходила по-разному.

В 1600¹² году была основана Британская Ост-Индская компания («Компания купцов Лондона, торгующих в Ост-Индиях»¹³), которой предоставлялось право вести торговые операции не только в Индии, но и в более широком регионе. Первая фактория была основана в 1612 году, благодаря «милостивому разрешению» падишаха Джахангира на ее открытие в Сурате (Гуджарат). Англичане начали осуществлять торговлю индийскими товарами не только на Ближнем Востоке, Юго-Восточной и Восточной Азии, но также и в Европе. Расширяя свои владения, в ожесточенной борьбе как со своими конкурентами – португальцами, голландцами и особенно с французами, так и с местными индийскими правителями, – довольно скоро была создана «жемчужина в Британской короне». Произошло полное закабаление Индии, включавшей не только владения Великих Моголов, но практически всю территорию в нынешних границах Индии, Пакистана и Бангладеш.

Фактически в то же время – в 1607 г. – на Северо-Американском континенте был основан посёлок золотоискателей Джеймстаун¹⁴ (Вирджиния) и это положило начало британской колонизации на континенте. Правда, основные доходы появились не сразу, пока колонисты не начали разводить табак¹⁵. Поскольку с местным населением отношения были напряженными, то начались регулярные «поставки» дешевой рабочей силы из Африки. Собственно развитие ко-

лоний шло за счет мигрантов из Европы (с преобладанием немецких колонистов) и ввозимых африканских рабов. Но работорговлей занимались не только британцы.

«Надежда» вышла из Нанта в пятницу, как потом вспоминали суеверные люди. Инспектора, добросовестно осмотревшие бриг, не обнаружили шести больших ящиков, наполненных цепями, наручниками и теми железными палками, которые, не знаю почему, называют «брусьями правосудия». Они не удивились также огромному запасу пресной воды, взятому на борт «Надежды», хотя по документам корабль шел только до Сенегала, чтобы закупить там дерево и слоновую кость»¹⁶.

«...на борт «Надежды» явились туземные торговые агенты. Момент был как нельзя более удачный: Таманго, прославленный воин и продавец людей, как раз пригнал к берегу множество невольников и отдавал их по дешевой цене, вполне уверенный в том, что у него хватит сил и умения доставить на место сбыта новый товар, как только эта партия будет раскуплена.

Капитан Леду велел отвезти себя на берег и отправился с визитом к Таманго. Его привели в наспех построенную для негритянского вождя соломенную хижину, где тот ждал его в обществе двух своих жен, нескольких посредников и надсмотрщиков. По случаю встречи с белым капитаном Таманго принарядился. На нем был старый голубой мундир с еще сохранившимися нашивками капрала, но с каждого плеча свисало по два золотых эполета, пристегнутых к одной пуговице и болтавшихся один спереди, другой сзади. Мундир, надетый на голое тело, был коротковат для его роста, и между кальсонами из гвинейского холста и белыми отворотами мундира виднелась довольно большая полоса черной

кожи, похожая на широкий пояс. На боку у него висела длинная кавалерийская сабля, подвязанная веревкой, а в руке он держал отличное двустольное ружье английской работы. В таком наряде африканский воин считал себя элегантнее самого модного щеголя Парижа или Лондона»¹⁷.

«Дешевые ткани, порох, кремни, три бочки водки и пятьдесят кое-как отремонтированных ружей — вот что было дано в обмен на сто шестьдесят рабов»¹⁸.

Работорговля имеет давние корни в истории человечества. Хотя судьба рабов могла сильно варьировать. В частности, не стоит забывать о русских полоняниках, которые регулярно передавались вместе с данью в Золотую Орду, а затем через Крым попадали на невольничьи рынки. Женщины в основном работали прислугой, а многие мужчины рекрутировались в элитные войска и подчас достигали высокого положения¹⁹. И хотя все эти «гастарбайтеры по неволе» практически теряли свои этнические качества (язык, культуру), но тем не менее сохраняли своеобразную общность. Несмотря на разнородный состав африканских рабов, по расовому признаку из них фактически сформировали особый, скажем, субэтнос, который даже в «толерантном» виде именуется афроамериканцами. Но несколько иначе «плавильный котел» сработал, в Латинской Америке, в которой смешению народов не мешали никакие расовые предубеждения.

Даже при таких «операциях» предусматривались контр-агенты. В примере французского писателя таковым был Таманго и его окружение. Трагическая история чуть было не превратила его в раба, но спас его англичанин, захвативший французское судно с невольниками. Британцы одними из первых заговорили о запрете работорговли, правда, когда извлекли уже достаточную прибыль от этого бизнеса²⁰.

Освоение территорий, таким образом, могло идти либо различными формами сотрудничества (торговля), либо путем захвата земли с ее сырьевыми ресурсами и соответственно оттеснения коренных жителей, которое затем могло приводить к экономическому и политическому завоеванию.

Даже на ранних этапах взаимодействия формировались особые социальные группы, которые благодаря тесному общению с носителями иной культуры осваивали их внешние черты: манеры поведения, стиль одежды, особенности ведения бизнеса, язык.

Языком общения мог быть уже существовавший в регионе *lingua franca*²¹, либо разного рода пиджины. Последние, как правило, формировались на основе языка колонизаторов с упрощенной грамматикой. Таков, например, кяхтинский язык, которым пользовались на рубеже XIX-XX вв. в русско-китайской торговле по типу «моя твоя понимай нету»²². Но есть примеры более успешных и более развитых пиджинов. Так, *tok pisin* стал даже официальным языком в Папуа-Новой Гвинее наряду с английским и хири-моту. Подобные языки общения создавались на основе других языков: французского – *Tâu Bôï*²³ во Вьетнаме, немецкого – *Unser Deutsch* в Папуа-Новой Гвинее и *Küchendeutsch* в Намибии, японского – 横浜ピジン日本語 (*Yokohama Pijin Nihongo*) в Японии для общения с европейцами. Сюда же можно отнести и множество креольских языков и на испанской, и на португальской основе.

Эти средства общения отражали заимствование тех или иных предметов, явлений и технических средств, которые были неизвестны аборигенам и легли в основу социокультурных изменений у покоренных народов. Но стремление «воссоздать», хотя бы сегментарно, «привычную среду», со временем выразилось в «просвещении» аборигенного населения

для подготовки местных специалистов. А со временем среда «коллаборантов» расширяется. Как за счет чиновников и «бизнесменов», так и за счет социально активной части местного населения. При этом и ту и другую группу могут пополнять «новые мигранты».

Еще очень важно для процессов взаимодействия четкое разделение на метрополию и собственно колонию (или в том или ином виде зависимую территорию). И в этом важна не только иерархия, сколько субъективное отношение к этому явлению, так сказать – семантика «компонентов». А это, в свою очередь, определяется базовой или, скажем, архетипической культурой²⁴. Во всяком случае, культура Запада становится в определенном смысле эталонной²⁵.

Таким образом, транскультурное пространство колониализма при общей негативной оценке вмешательства в жизнь отдельных народов, можно рассматривать и в позитивном аспекте. Многие ныне существующие государства, при всех издержках, имеют границы, созданные колонизаторами. При том особом давлении на культуры покоренных народов, во многом сохранилась уникальность, выработанная веками и даже тысячелетиями. Потенциал родной культуры демонстрирует не только способность воспринять «достижения западной культуры», но и создает перспективы развития по «заданным» Западом критериям, и способствует движению «через тернии к звездам», даже в буквальном смысле.

Примечания:

¹ Любимов Ю.В. Глобализационные процессы в истории общества. // Историческая психология и социология истории, №2, 2008. С. 115-135.

² Любимов Ю.В. Полиэтническое пространство: власть и общество. М.: Издательство МБА, 2011. С.178

³ Общеизвестный пример - тасманийцы. Или, например, монгольское племя татар.

⁴ Любимов Ю.В. Транснациональное пространство полиэтнизма. «Труды Института востоковедения РАН. Выпуск 9: Национальная культура в транснациональном пространстве. М.: ИВ РАН, 2018. Сс. 11.

⁵ Индуистские государства Шривиджая с VI века и затем Маджапахит с XIII века.

⁶ Любимов Ю.В. Сотворение мира: сравнительно-лингвистический анализ ранних переводов Библии. // Историческая психология и социология истории, № 2, 2014. С. 25-39.

⁷ Манихейство считается синкретической религией, но на мой взгляд, оно является «слепком» сложной и не строго структурированной идеологической ситуации в ближневосточном регионе, т.е. синтетической.

⁸ Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии. // Палестинский сборник. Вып. 26 (89). Филология и история. Л.: 1978. С. 76-85

⁹ Арамейского. Учитывая происхождение греческого и латинского, восстанавливается интересная связь. Греки и римляне развили свою систему письма хотя и на основе финикийского с обозначением гласных, на Востоке письмо было консонантным. Но уже уйгуры стали обозначать и гласные.

¹⁰ Надо заметить, что дипломатическая переписка в Цинском Китае велась на маньчжурском языке, но после Синьхайской революции язык практически стал исчезать.

¹¹ Датчане, норманы, викинги или варяги, а также крестоносцы. К слову, первой колонией в Европе стала Ирландия, покоренная Генрихом II в конце XII века. См. История Ирландии. / Отв. ред Л.И. Гольман. М.: Мысль, 1980.

¹² 31 декабря!

¹³ Governor and Company of Merchants of London trading with the East Indies.

¹⁴ Первоначально назывался Форт Джеймс.

¹⁵ Знаменитый Вирджинский (Виргинский) табак.

¹⁶ Проспер Мериме Таманго. / Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. Библиотека «Огонек». Издательство «Правда». М. 1963. С.378.

¹⁷ Там же. С. 379.

¹⁸ Там же. С. 381.

¹⁹ Мишин Д.Е. Сакалиба (славяне) в исламском мире в раннем средневековье. — М.: Институт Востоковедения РАН, 2002.

²⁰ По разным данным в Северную и Южную Америку было ввезено от 12 до 14 миллионов африканских рабов. Бригитта Байер, Уве Бирнштайн, Беатрис Гельхофф, Эрнст Кристиан Шютт. История человечества. 5500 лет. - М. : АСТ; Астрель, 2002

²¹ Язык межнационального общения.

²² Некоторое время в Китае были специальные курсы обучения кяхтинскому языку для чиновников, связанных с пограничной торговлей с русскими. Даже выпускались учебники.

²³ Tây - вьетнамское чтение китайского иероглифа 西 xī со значением «западный»; Вдї - от английского boy со значением «слуга, бой».

²⁴ Одно и то же действие может семантически различаться в разных культурах, но за счёт относительно широкого поля смыслов создаёт предпосылки согласия и равно недопонимания. См. пример разного «прочтения» шерти в русско-калмыцких отношениях: Любимов Ю.В. Полиэтническое пространство: власть и общество. // ИВ РАН. М.: ООО «Издательство МБА». 2011. С. 205-206.

²⁵ Это качество просматривается, например, в концепции «Третьего мира» или «развивающиеся страны». В этой квалификации подразумевается, что настоящий прогресс состоит в движении по западному направлению, то есть «развитию» в отличие от «стагнации».

Глава 2

Британский и португальский колониализм (опыт сравнительного анализа)*

После крушения последней колониальной империи – СССР – колониализм как мировая система политического господства одних стран над другими перестал существовать. Вопрос о колониализме для народов Азии, Африки и Латинской Америки стал вопросом чисто историческим. За время, прошедшее после достижения независимости в большинстве афро-азиатских стран, выросло новое поколение людей, не имеющих личного опыта колониального гнета.

Советские исследователи уделяли явно недостаточное внимание изучению колониализма. Кроме того, изучение этого феномена имело тенденциозный и односторонний характер. За немногими исключениями работы отечественных историков по этой проблеме носили характер историко-публицистических очерков, построенных на базе постулатов и гипотез марксистской политэкономии материализма. Умный и тонкий аналитик О.Э. Мандельштам писал в своем

* Сведения об авторе: Анатолий Михайлович Хазанов, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Центра исследования общих проблем современного Востока ИВ РАН.

блестящем этюде «Разговор о Данте»: «Наша наука говорит: отодвинь явление – и я с ним справлюсь и освою его. «Далековатость» (*выражение Ломоносова*) и познаваемость для нее однозначны»¹

Ныне, по-видимому, достигнута достаточная историческая дистанция, и существует реальная возможность для того, чтобы объективно рассмотреть и оценить такое сложное и многоплановое явление как колониализм.

Прежде всего необходимо отказаться от многих стереотипов и клише, которые прочно срослись в советской историографии с понятием «колониализм».

Так, следует отказаться от упрощенно-схематических представлений о колониализме как об абсолютном зле, в котором не было ничего положительного.

В исследованиях советских историков, как правило, смазывались различия между отдельными разновидностями колониализма (британским, французским, португальским, голландским и т.д.), а также между различными видами самоуправляющихся территорий (колонии, протектораты, подопечные территории, доминионы и т.п.).

Между тем объективный историк не может не признать, что британская, французская, португальская, испанская, бельгийская, голландская и другие модели колониализма отличались друг от друга по очень многим параметрам.

С.В. Лурье в своем оригинальном исследовании выделяет три параметра, по которым можно проводить сравнительно-исторический анализ различных моделей колониализма. Она пишет: «Первая (из составляющих) – механизм освоение народом территории своей экспансии, который выражается прежде всего в специфической для каждого этноса модели народной колонизации. Вторая – центральный принцип

империи... комплекс ценностных представлений о должном состоянии мира».

Третьим параметром С.В. Лурье считает «культурные доминанты эпохи»².

К этим параметрам, указанным С.В. Лурье, следует прибавить еще несколько параметров, которые могут помочь в сравнительно-историческом анализе и сопоставлении различных моделей колониализма. К ним можно отнести:

1. Тип административного управления колониями (системы косвенного, прямого управления или смешанная модель).

Как известно, во французских, немецких, бельгийских и некоторых других колониях применялась система прямого управления, которая устраняла традиционные институты. Функции прежних вождей и старейшин брали на себя колониальные чиновники.

В отличие от своих французских и бельгийских коллег английские колонизаторы ввели в колониях систему косвенного управления, в основу которой была положена идея консервации родоплеменных институтов и традиций с целью превращения традиционных правителей в социальную опору колонизаторов. Эмиры, раджи, вожди племен и старейшины были включены в аппарат колониальной администрации должны были выполнять функции колониальных чиновников.

2. Другой параметр, по которому различаются разновидности колониализма и который, следовательно, может помочь при их сопоставлении, – это степень расизма английских, французских, голландских, португальских и других колонизаторов.

Так, англичане, немцы и африканеры были колонизаторами-расистами, в то время как для французских

и португальских колонизаторов была характерна известная расовая терпимость и гибкая расовая политика.

Сами по себе различия в степени расизма колонизаторов очевидны и бесспорны. Но, к сожалению, никто из исследователей до сих пор не предпринимал серьезной попытки объяснить с научных позиций, с чем связаны эти различия.

В самом деле, чем объяснить, например, непонятный, на первый взгляд, факт, что южноафриканские африканеры создали бесчеловечный расистский режим с идеологией апартеида, в то время как соседние с ними португальские колонизаторы не были в строгом смысле слова расистами. Почему в колониальной политике немцев, англичан и африканеров были (в различной степени) элементы расизма, в то время как для португальских и французских колонизаторов была характерна расовая терпимость и гибкая расовая политика. В чем причина этих различий?

Я хотел бы предложить на суд читателей свою гипотезу, объясняющую эти различия. Суть этой гипотезы состоит в том, что вышеуказанные различия в степени расизма европейских колонизаторов были связаны больше всего с влиянием религиозно-конфессионального фактора на различные разновидности европейского колониализма. К сожалению, это влияние в данном контексте еще никем не изучалось, а без этого нельзя понять многие особенности разновидностей колониализма и элементы их несходства³.

Многолетнее изучение португальского колониализма привело меня к заключению (с годами оно переросло в убеждение), что одна из причин поразительных успехов португальцев на Востоке в XV-XVI вв. состояла в том, что они не были расистами. Для португальской колонизации была характерна расовая терпимость, а она, в свою очередь, связана, по моему мнению, прежде всего с тем, что португальцы – католики.

В католицизме силен элитарный компонент: для него перед Богом все равны.

Португальская официальная доктрина в XV – XVII веках выдвигала на первый план не расовый, а религиозный барьер. «Цветные» должны были подвергаться дискриминации, но не потому, что «цветные», а потому что они «язычники». Для португальской колонизации была характерна религиозная нетерпимость при относительной расовой терпимости: религия, а не цвет кожи должны были служить критерием для получения португальского гражданства. Хуже всего следовало относиться к «неверным» («маврам»), лучше – к язычникам («варварам»), поскольку они потенциальные христиане, и еще лучше к обращенным в христианство, которым давали португальское гражданство.

В отличие от ислама, который в Африке оказался способным к синкретизму – слиянию с местными культами, католицизм обнаруживал крайнюю нетерпимость к другим религиям. Одной из важных функций католической церкви было преследование инакомыслящих, т. е. тех, кто не имел идеологическо-конфессиональной связи с Португалией и потому рассматривался в качестве потенциального врага. Декрет короля 1567 г. Настаивал на том, что все «ложные языческие и маврские религии» на территориях, принадлежавших португальской короне, должны быть уничтожены⁴.

Однако в португальской колониальной империи не было дискриминации и преследований по признаку цвета кожи. Африканцы и азиаты, принявшие христианство, рассматривались как полноценные португальские граждане, равные в своих правах с португальцами. Часто они занимали высокое социальное положение – становились губернаторами, епископами, генералами и т.п. Так Энрике, сын короля Конго Афонсу,

учившийся в Португалии, был в 1518 г. возведен в сан епископа⁵.

Принявших христианство африканских вождей или их детей португальские короли часто приглашали в Португалию, где их щедро одаривали и обхаживали, стремились воспитывать в европейском духе. Часто они принимали имена знаменитых португальцев⁶.

К тому же нельзя забывать, что у португальцев был многовековой опыт общения с народами других цивилизаций. Лиссабон был отвоеван у арабов в год основания Москвы (1147 год), а в середине XIII в., почти на два с половиной столетия раньше, чем соседняя Испания, Португалия завершила Реконкисту. После этого, находясь в стороне от сложных, международных конфликтов, в которые были вовлечены почти все другие европейские страны, Португалия развила тесные торговые связи с северными и западными побережьями Африки. Уже в конце XVI века в Португалии жили и торговали мусульманские купцы⁷.

Таким образом, сама история Португалии содействовала тому, что у португальцев выработался особый архетип сознания, отличительная особенность которого – терпимость к другим расам и этносам и психологическая предрасположенность, и способность легко осваивать чужие языки. Единственное исключение, пожалуй, составляет нелюбовь португальцев к испанцам в силу исторических причин (т. н. «испанский плен» 1580-1640). Есть даже португальская поговорка: «Из Испании не жди ни хороших ветров, ни хороших браков». Испанцы отвечают португальцам тем же. Впрочем, Мадрид как символ кастильства не любят и каталонцы, и андалузцы, и баски. Единая Испания возникла лишь в конце XV в. в результате брака Изабеллы Кастильской и Фердинанда Арагонского (Уния Кастилии и Арагона 1479 г.). А Португалия стала

единым государством на 400 лет раньше. (Название «Португал» происходит от названия города Порту и «каллес» – «улицы». Но есть гипотеза, что от арабского «Португал» – «апельсиновый»). Так обстоит дело с португальцами, у которых в основном отсутствует расовый предрассудок.

Для того, чтобы ответить на вопрос, чем объяснить патологический расизм африканеров, которые в течение столетий подвергали расовой дискриминации африканцев Южной Африки, надо вспомнить, что они потомки голландцев, исповедующих кальвинизм. Как известно, основатель этого направления протестантизма Жан Кальвин (1509-1564), который стал в 1541 г. фактическим диктатором Женевы, отличался крайней нетерпимостью. Для кальвинизма характерны доктрина об абсолютном предопределении, проповедь мирского аскетизма и нетерпимость к представителям других религий, рас и этносов.

Учение о предопределении составляет сердцевину, основу основ кальвинизма «Предопределением мы называем предвечный замысел Бога, в котором Он определил, как Он желает поступить с каждым человеком», – писал Ж. Кальвин⁸.

Согласно учению Кальвина, Бог изначально и совершенно независимо от будущего поведения людей одних предопределяет к вечному блаженству, других – к вечному мучению. Только одни «избранные» и составляют истинную церковь⁹. Последователи Кальвина были убеждены в своем избранничестве и применяли к себе библейские указания о народе Божьем, призванном истреблять безбожников. Отсюда их непреклонная гордость, строгость нравов и неумолимая суровость к грешникам и к людям, не разделявшим их взгляды¹⁰.

Расовые предрассудки, вера в генетическое превосходство британской расы были характерны и для англичан в XVII – XIX веках. Думается, что это связано в первую очередь

с религиозно-конфессиональным фактором: как известно, кальвинизм из Женевы проник во Францию (гугеноты) и в Нидерланды, Шотландию и Англию (пуритане). Под знаменем кальвинизма проходила не только нидерландская, но и английская буржуазная революция XVII в. Еще в 1559 г. будущий епископ Лондонский Джин Эймер провозгласил, что Бог – англичанин. Основатель секты квакеров Джон Фокс писал в «Книге мучеников», что англичане – народ, особо выделенный Богом среди других народов. Английские протестантские церкви ведут свое происхождение от кальвинизма.

Развившийся у англичан на идеологической почве кальвинизма и пуританизма комплекс «богоизбранности», генетического превосходства британской расы породил в свою очередь доктрину «бремени белого человека» и доктрину о цивилизаторской миссии англичан в мире. И та, и другая имели явно расистский характер. Как правильно отмечает С.В. Лурье, для англичан было характерно «избегание сближения с неевропейцами», «организация некоего представляющегося им идеальным общества при фактическом абстрагировании от туземного населения»¹¹.

Один из столпов и идеологов британского колониализма Фредерик Лугард в статье «Задача белого человека в Тропической Африке» и в книге «Двойной мандат в Британской тропической Африке (1923), ставшей своего рода евангелием британского империализма, развил концепцию «исторической миссии» белого человека по руководству представителями других рас. Живое воплощение британского колониализма Сесиль Родс считал, что порода людей, имеющая наилучшие шансы в эволюции – это англосаксонская раса и поэтому для служения божественной цели следует стремиться к утверждению господства англосаксонской расы. Подобного рода

расистские цели служили теоретическим фундаментом эксплуатации Великобританией народов её колоний.

В этой связи исследователь истории британского колониализма А.В. Воеводский пишет: «Следует также сказать несколько слов об идеологическом обосновании права англичан на управление другими народами. В его основе лежало представление об изначально низшем статусе неевропейских народов. Широко было распространено мнение, что бог организовал мир так, что все мироздание собрано в «Великую цепь бытия». Следовательно, все живые существа могли быть классифицированы и расположены в иерархическом порядке, начиная от «человека до мельчайшей рептилии, чье существование может быть обнаружено только при помощи микроскопа». Следовательно, и различные расы могли быть выстроены в сходном порядке, и высшую ступень, естественно, занимала белая. Т. Бакстон, лидер аболиционистов в 1820-1830-е гг., отмечал в своем выступлении в палате общин в 1830 году, что вера в расовое равенство являлась позицией меньшинства. Позднее расистские взгляды получили свое дальнейшее развитие в социал-дарвинизме»¹².

В изданной в 1868 г. книге «Более великая Британия» Ч. Дилк включил в понятие Британская империя все страны, в которых управление осуществлялось от лица англо-саксонской расы. Он выражал убеждение, что она оказывает морализующее влияние на все человечество, а британские политические институты и законы являются верной дорогой к миру и счастью для всего человечества»¹³.

Как пишет И.М. Шкляж в своей монографии «Томас Прингл – южноафриканский демократ», «быть может, самое печальное состояло в том, что многие колонисты, еще вчера бывшие “лишними” у себя на родине, поддавались уверениям колониальной администрации относительно своего мнимого

превосходства над коренными жителями Южной Африки, не считали рабство или крепостную зависимость готтентотов противоестественным состоянием человека»¹⁴.

Как хорошо показано в книге И.М. Шкляжа, приехав в Южную Африку в 1820 г., тридцатилетний шотландский поэт Томас Прингл активно включился в общественную жизнь Капской колонии. Он начал издавать «Южноафриканский журнал», в котором публиковал статьи, гневно бичующие расизм английских поселенцев и их бесчеловечное обращение с чернокожими жителями Капской колонии¹⁵. Борцом против расизма в Южной Африке был также знаменитый миссионер Йоханнес ван дер Кемп¹⁶.

Выдающийся миссионер, член Лондонского миссионерского общества Джон Филипп (1775-1851) писал из Южной Африки своим друзьям в Англию: «Я мог бы рассказать вам удивительные истории – не о львах и тиграх, а о злодеяниях против морали, которые совершаются людьми, занимающими высокие посты...» Он называл сплошным обманом разговоры, будто с переходом Капской колонии в руки англичан условия жизни готтентотов заметно улучшились. «Если Бог даст, и я смогу поехать в Англию, то расскажу о фактах, которые потрясут слушателей»¹⁷.

Как отмечает А.В. Воеводский, расизм был широко распространен среди английских колонистов. Изначальные послышки о низком развитии неевропейских народов и их культурной отсталости создали благоприятную почву для распространения расовой дискриминации¹⁸. Г.Р. Хаггард писал в своих биографических записках: «Белые поселенцы, особенно если это люди невысокого полета, позволяют себе презирать, ненавидеть и поносить аборигенов. Колонисты не способны понять, почему эти черные не согласны проводить

целые недели и месяцы под землей, добывая руду, и в глубине души не прочь силой заставить их подчиняться»¹⁹.

Джон Скотт, лейтенант-губернатор Наталя, подавляющую часть европейского населения которого составляли британские переселенцы, писал в 1858 г.: «Белые, кажется, не могут жить поблизости к расам цветных без принятия в качестве непреложной истины, что как доминирующий народ они имеют право заставлять работать на себя менее цивилизованных»²⁰. Комментируя это свидетельство, А.В. Воеводский пишет: «Колонисты не принимали во внимание желания и привычки коренного населения, они полагали, что единственной его обязанностью было подчиняться требованиям белых»²¹.

Свидетельства наличия расистских предрассудков у англичан мы во множестве находим в английской литературе.

Автор знаменитой книги «1984» Джордж Орвелл был хорошо знаком с обсуждаемой нами проблемой, так как родился в Индии в 1903 г. в семье английского колониального чиновника и много лет работал в колониальной администрации в Бирме. Там его романтическое увлечение идеей бремени белого человека обернулось отвращением к расистской британской политике. По свидетельству Дж. Орвелла, «в любом индийском городе европейский клуб – это цитадель британской власти, наглухо закрытая для азиатов». По его словам, среди английских чиновников было много расистов. «Такого типа англичанам нельзя позволять даже приближаться к Востоку», – писал Орвелл.

Что касается французов, то они, как и португальцы, не были расистами, поскольку тоже были по преимуществу католиками. Кроме того, в каждом французе глубоко сидят впитанные, можно сказать, с молоком матери принципы Великой французской революции – Свобода, Равенство, Братство.

Хотя европейские колонизаторы внесли и положительный вклад в экономическое развитие колоний, в приобщение их народов к достижениям европейской науки и культуры, отрицательные последствия колониализма значительно перевешивают его позитивные результаты. Чтобы как-то оправдать тот ущерб, который нанесли колонизаторы странам «третьего мира», некоторые историки цепляются за расистские теории. Так известный бразильский историк Рошу Помбу, обосновывая «законность» колонизации, пишет: «Мы должны были подвергнуть низшую расу ученичеству подчиненного, и мы это сделали как в отношении индейца, так и в отношении африканца. Это единственный законных исторический процесс»²².

В отличие, скажем, от колонизаторов античной эпохи, которые облагали главным образом натуральной данью покорённые области и страны брали оттуда рабов для своих латифундий и городских давлений, оставляя нетронутыми социально-экономические отношения внутри колоний, колонизаторы эпохи первоначального накопления и раннего капитализма сосредоточили свои усилия на варварском расхищении материальных и людских ресурсов завоёванных стран, превращённых ими в источник сырья и вывозимой за границу дешевой рабочей силы (работорговля XVI-XVII вв.). Вовлекая эти страны в мировой обмен, они, как правило, не затрагивали глубоко сферы производства.

Колонизация огромных территорий в Африке, Азии и Южной Америке португальцами сыграла большую роль в процессе первоначального накопления капитала. Она привела к концентрации крупных капиталов в западноевропейских станах, с одной стороны, и к невероятным страданиям поработанных народов колоний – с другой. Богатства, прибретённые путём хищнического грабежа колоний

и работорговли, принявшей особенно грандиозные масштабы со второй половины XVIII в., послужили одной из основ первоначального накопления капитала и развития капиталистического способа производства в Западной Европе и Америке. Такие крупнейшие города Европы как Лиссабон, Амстердам, Ливерпуль, Бристоль, Нант, Бордо обязаны своим развитием торговле рабами.

Самые большие выгоды от работорговли и грабежа колоний получила Англия, превратившаяся в главную капиталистическую страну того времени. Урвавшая львиную долю из тех богатств, которые были выкачаны Европой из Азии, Африки и Америки в процессе первоначального накопления капитала, разжиревшая английская буржуазия, придя к власти в результате революционер XVII в., вступила на путь активной колониальной политики. К концу XVII в. Англия нанесла поражение Франции в целой серии войн и увеличила свои позиции колониальные владения за ее счёт, а также за счёт Португалии, Испании и Голландии. Колониальная монополия наряду с промышленной монополией выдвинула Англию на авансцену мировой политики, обеспечив ей роль наиболее мощной державы на протяжении XIX века²³.

Примечания:

¹ *Мандельштам О.Э.* Разговор о Данте. Искусство. М.: 1967. С. 31.

² *Лурье С.В.* Российская и Британская империи на Среднем Востоке в XIX - нач. XX в.: идеология и практика (Автореферат канд. диссертация). М., 1996. С. 5-7.

³ О необходимости изучения этой проблемы я впервые написал в 1988г. в письме в редакцию журнала. См.: Новая и новейшая история. 1988. №4. С.180.

⁴ *Boxer C.R.* The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825. Knopf. L.: 1969. P. 68.

⁵ *Хазанов А. М.* Экспансия Португалии в Африке и борьба африканских народов за независимость. XVI-XVIII вв. Наука, ГРВЛ. М.: 1976. С. 270.

⁶ *Хазанов А.М.* История Анголы в новое и новейшее время. М.: Институт востоковедения РАН. 1999. С.85.

⁷ *Хазанов А.М.* Португалия и мусульманский мир (XV-XVI вв.). Институт востоковедения РАН. М.: РАО-Университет, 2003. С.7.

⁸ *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. В 3-х томах. М.: РГГУ, 1997. Т. 2. С. 381.

⁹ *Кареев П.* Учебная книга новой истории. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича. 1912. С. 36.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Лурье С.В.* Российская и Британская империи на Среднем Востоке в XIX - нач. XX в.: идеология и практика (Автореферат канд. диссертация). М., 1996. С.8, 13.

¹² *Воеводский А.В.* Колониальная политика Великобритании и трансформация традиционных обществ Южной Африки в конце XVIII – начале XX вв. Канд. диссертация. МПГУ, 2003. С.89-90.

¹³ Там же. С. 82-83.

¹⁴ *Шкляж И.М.* Томас Прингл – южноафриканский демократ. М.: Наука, 1985. С. 62.

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Шкляж И.М.* Из истории миссионерского движения (опыт критического подхода к существующим концепциям. Одесса: Одесский гос. пед. ин-т им. К.Д. Ушинского, 1992. С. 92-93.

¹⁷ *А.В. Воеводский.* Колониальная политика Великобритании и трансформация традиционных обществ Южной Африки в конце XVIII – начале XX вв. Канд. диссертация. МПГУ, 2003. С.89-90.

¹⁸ Там же. С. 92-93.

¹⁹ *Хаггард Г.Р.* Миссия в Трансвааль. М.: М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1973-1974. С. 27-28.

²⁰ *Воеводский А.В.* Колониальная политика Великобритании и трансформация традиционных обществ Южной Африки в конце XVIII – начале XX вв. Канд. диссертация. МПГУ, 2003. С.89-90. С. 103.

²¹ Там же.

²² *Pombo R.* Historia do Brazil. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1956. P.80.

²³ *Дэвидсон Б.* Черная мать. Африка: годы испытаний. М. Наука. Главная редакция восточной литературы, 1964. С.5

Глава 3

Влияние Запада на культуры Востока: некоторые теоретические подходы*

На тему о взаимодействии культур написано немало статей, имеются внушительные монографии¹. Однако, каждый раз, обращаясь к такой обширной теме, мы открываем для себя новые грани и находим примеры подобных контактов и разных их интерпретаций. На формирование «стереотипов в отношении иностранцев влияют, во-первых, средства массовой информации; во-вторых – непосредственные контакты с носителями чужой культуры. Проходя через двух-трех и более передатчиков информации и распространяясь среди населения, информация искажается, порой до полной неузнаваемости»², что уж говорить о контактах, которые насчитывают сотню-другую лет. В ходе этих контактов китайское население, особенно те, кто непосредственно взаимодействовал с чужаками, испытывали на себе колоссальное воздействие иностранцев, и, находясь в передовом отряде вестернизации, стремились подражать своим партнерам и патронам. Другое дело, как справедливо ставит вопрос И. Варьяш, «историк

* Сведения об авторе: Лариса Петровна Черникова, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Китая ИВ РАН; larisa-che@mail.ru

обращается к вопросу о закономерностях отбора материала из порождавших систем: от чего, собственно, зависит заимствование того, а не иного? как оно приживается? насколько жизнеспособной вследствие такого отбора оказывается синтезная структура? Может ли она существовать одновременно с системами-родительницами и взаимодействовать с ними уже как самостоятельная?»³.

Действительно, «...две системы, находясь в соприкосновении, а подчас и в столкновении друг с другом, ярче проявляют присущие каждой в отдельности особенности. Кроме того, занимаясь историей их взаимодействия, мы познаем и характерные черты общества, в рамках которого происходит контакт. Готовность того или иного общества к контакту, его формы, обстоятельства протекания, последствия, трансформация, возникновение или отсутствие синтезных явлений – все эти аспекты могут многое сказать о закономерностях общеисторического развития на том или ином этапе»⁴. Интересен также круг вопросов, связанных с «взаимным воздействием систем друг на друга». В результате происходит «взаимное изменение или даже возникновение третьей принципиально новой по отношению к каждой в отдельности "системе-родительнице" системы. Так исследователь получает уникальную возможность увидеть изменяемые и неизменяемые элементы основных признаков системы»⁵. Для вывода теории полезно привести ряд примеров, дающих возможность провести анализ и выводы.

Среди основных факторов, определяющих цивилизационное развитие общества⁶, С. Хантингтон рассматривал географические, климатические, биологические, демографические (перенаселенность блокирует рост богатства), диетические (бедный рацион питания кочевых народов препятствует их социальной эволюции) и т.д.⁷ В его же работе

«Модернизация и вестернизация»⁸ основное внимание уделялось цивилизационным противоречиям между современной западной цивилизацией и остальным миром (гл. XVI). В этом труде он основательно разделяет имитаторскую вестернизацию, порождающую отторжение, и собственно модернизацию, проводимую при сохранении цивилизационного достояния. Именно поэтому, полагал он, современный мир может стать ареной «столкновения цивилизаций»⁹.

Н.В. Выжлецова справедливо пишет, что «концепции взаимодействия культур Запада и Востока выдвигались в европейской науке по крайней мере со времен Гегеля. Однако и в XX–XXI веках непрерывное изменение исторической ситуации требует их постоянного уточнения и развития»¹⁰. В ее статье речь идет «о возможных сценариях, формах и механизмах взаимодействия культур запада и востока, представленных в европейской и отечественной культур-философской мысли XIX–XX века, с последующей попыткой некоторого культурологического осмысления исследуемой проблемы»¹¹.

В ходе тесного контакта в пространстве (между суперсистемами-современницами) Тойнби приводил пример взаимовлияния греческой и сирийской цивилизаций в эпоху эллинизма, когда последняя «фактически захватила своего завоевателя, опутав его тонкими сетями культурного взаимодействия»¹², в результате оба культурных организма «подверглись распаду и регенерировали в новые органичные формы, в которых сплелись сирийский и эллинский элемент (посредством почти полного растворения друг в друге) в эллинистической цивилизации». Так, «платой за успешный территориальный захват становилось «проникновение в культуру победившей цивилизации экзотической культуры её жертв»¹³.

Тойнби выделял «два вида межкультурных контактов: прямые (контакты в пространстве), когда

взаимодействующие цивилизации – современницы, и ренессансы (контакты во времени). Политические, правовые, философские, литературные, религиозные и другие ренессансы – такие формы контактов, когда устанавливается связь «между живой цивилизацией и призраком мёртвой цивилизации или же ушедшей в прошлое»¹⁴.

«Контакты между цивилизациями-современницами, наряду с социальными, имеют и психологические последствия: зилотизм и иродианство, восходящие к "историческому опыту древнесирийского мира, давшему две противоположные еврейские реакции на удары эллинизма"»¹⁵. В историко-культурном контексте зилотизм представлен враждебностью русского народа к фигуре царя-Антихриста, политикой изоляции Японии во времена правления сёгунов Токугава, националистическим отрицанием всего некитайского в период «культурной революции» в Китае; иродианство – петровскими преобразованиями в России, политикой вестернизации Османского государства и Японии после революции Мэйдзи и т.д.»¹⁶.

Проблема отягощается тем, что имеющиеся три позиции – взгляд колонизатора, колонизируемого и третьей наблюдающей стороны, не полны; имеется еще и множество других: проблема дву- и поли-культурия (билингвы, и др.), ретроспективного восприятия – когда потомки колонизаторов и потомки колонизируемых оценивают ситуацию современными понятиями; также имеется сторонний взгляд независимого современного исследователя, вооруженного большим числом теорий и концепций. По крайней мере, мы можем лишь констатировать, что вариативность связей и оценок восток-запад весьма велики, разброс мнений широк, универсальная теория еще не устоялась.

Литература

Варьяш И.И. Правовая история и взаимодействие культур: к вопросу о научных подходах / Восток и Запад: проблемы взаимодействия и трансляции культур. Сб. ст. – Саратов, 2001. – С. 40-51.

Взаимодействие культур Востока и Запада. Вып. 1-2. М., 1987-1991; Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989; Иконникова Н.К. Механизмы межкультурного восприятия // Социол. исследования. 1995. № 11; Взаимодействие культур и литератур Востока и Запада. Вып. 1-2. М., 1992; Каран М.С., Хилтухина Е.Г. Проблема “Запад-Восток” в культурологии: Взаимодействие худож. культур. М., 1994; Россия и Европа в XIX-XX веках: Проблема взаимовосприятия народов, социумов, культур. М., 1996; Есаков В. Характер, цели, задачи и методы управления отраслью культуры в современных условиях [Текст] В. Есаков // Вопросы культурологии. – 2007. – № 7. – С. 52 – 61; Иванов В., Сергеев В. Человек. Культура. Город [Текст] /В. Иванов, В. Сергеев. – М., 2002, С. 154; Кокшаров Н.В. Взаимодействие культур: диалог культур [Текст] / Н.В. Кокшаров. – М.: Наука. -2005. – 125 с.; Поштарева Т.В. Формирование этнокультурной компетентности [Текст] Т. В. Поштарева // Педагогика. -2005. № 3. – С. 32 – 45; Астафьева О.Н., Аванесова Г.А. Взаимодействие Культур // Российская цивилизация в пространстве, времени и мировом контексте / Центр политических и международных исследований. Сайт Постоянного представительства РФ при ЮНЕСКО. Интернет-ресурс <http://xn----ptblgjed.xn--p1ai/node/2366> (апрель 2019).

Выжлецова Н.В. Концепции взаимодействия культур Запада и Востока // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе, № 1 (11). С.-Пб., 2016. – С. 56-75.

«Движущие силы цивилизации»: Huntington S. Mainsprings of Civilization. N.Y., 1945. P. 3.

Китай и китайцы в российском массовом сознании 1990-2000 гг. <http://botan-ik.ru/work=3286> (март 2019).

Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия / Сост. д.фиолос.наук, проф. В.С. Ерасов. М., Аспент Пресс, 1998.

Тойнби А.Дж. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с. – С. 574.

Хантингтон С. Столкновение Цивилизаций? Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. N.Y, 1996.

Р. 12, 20, 50-66. Цит. по: Цит. по: Сравнительное Изучение Цивилизаций. Хрестоматия / Сост. д.филос.наук, проф. Б.С. Ерасов. М., Аспект Пресс, 1998.

Huntington S. The Clash of Civilizations and Remaking the World Order. N.Y., 1996. P. 78.

Примечания

¹ Взаимодействие культур Востока и Запада. Вып. 1-2. М., 1987-1991; Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989; Иконникова Н.К. Механизмы межкультурного восприятия // Социол. исследования. 1995. № 11; Взаимодействие культур и литератур Востока и Запада. Вып. 1-2. М., 1992; Каган М.С., Хилтухина Е.Г. Проблема “Запад-Восток” в культурологии: Взаимодействие худож. культур. М., 1994; Россия и Европа в XIX-XX веках: Проблема взаимовосприятия народов, социумов, культур. М., 1996; Есаков В. Характер, цели, задачи и методы управления отраслью культуры в современных условиях [Текст] В. Есаков // Вопросы культурологии. - 2007. - № 7. - С. 52 - 61; Иванов В., Сергеев В. Человек. Культура. Город [Текст] / В. Иванов, В. Сергеев. - М., 2002, С. 154; Кокшаров Н.В. Взаимодействие культур: диалог культур [Текст] / Н.В. Кокшаров. - М.: Наука. - 2005. - 125 с.; Поштарева Т.В. Формирование этнокультурной компетентности [Текст] Т. В. Поштарева // Педагогика. - 2005. № 3. - С. 32 - 45; Астафьева О.Н., Аванесова Г.А. Взаимодействие культур. // Российская цивилизация в пространстве, времени и мировом контексте / Центр политических и международных исследований. Сайт Постоянного представительства РФ при ЮНЕСКО. Интернет-ресурс <http://xn---ptblgjed.xn--p1ai/node/2366> (апрель 2019).

² Китай и китайцы в российском массовом сознании 1990-2000 гг. <http://botan-ik.ru/work=3286> (март 2019).

³ Варьяш И.И. Правовая история и взаимодействие культур: к вопросу о научных подходах / Восток и Запад: проблемы взаимодействия и трансляции культур. Сб. ст. - Саратов, 2001. - С. 40-51.

⁴ Там же. С. 40.

⁵ Там же.

⁶ «Движущие силы цивилизации»: Huntington S. Mainsprings of Civilization. N.Y., 1945. P. 3.

⁷ Цит. по: Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия / Сост. д.филос.наук, проф. Б.С. Ерасов. М., Аспект Пресс, 1998.

⁸ Huntington S. The Clash of Civilizations and Remaking the World Order. N.Y., 1996. P. 78.

⁹ Хантингтон С. Столкновение Цивилизаций? Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. N.Y., 1996. P. 12, 20, 50-66. Цит. по: Цит. по: Сравнительное Изучение Цивилизаций. Хрестоматия / Сост. д.филос.наук, проф. В.С. ЕРАСОВ. М., Аспект Пресс, 1998.

¹⁰ Выжлецова Н.В. Концепции взаимодействия культур Запада и Востока // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе, № 1 (11). С.-Пб., 2016. - С. 56-75.

¹¹ Там же.

¹² Тойнби А.Дж. Постижение истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с. - С. 574.

¹³ Там же. - С. 577. Цит. по: Выжлецова Н.В. Указ. соч. - С. 56-75.

¹⁴ Тойнби А. Дж. Постижение истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П; Вступ. ст. Уколовой В. И.; Закл. ст. Рашковского Е. Б. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с. - С. 600. Цит. по: Выжлецова Н.В. Указ. соч.

¹⁵ Тойнби А.Дж. Там же. - С. 590.

¹⁶ Выжлецова Н.В. Концепции взаимодействия культур Запада и Востока // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе, № 1 (11). С.-Пб., 2016. - С. 56-75.

АФРИКА

Глава 4

Чему может научиться «Запад» у Африки? Традиционные этические системы в урегулировании конфликтов (на примере Руанды и ЮАР)*

*Никто не рождается с ненавистью к другому человеку
из-за цвета кожи, происхождения или религии.
Люди учатся ненавидеть,
и если они могут научиться ненавидеть,
нужно стараться учить их любви,
потому что любовь намного ближе человеческому
сердцу.*

Нельсон Мандела

В условиях глобализации происходит тотальное распространение западной культуры, западных СМИ, западных

* Елена Владимировна Харитоновна, кандидат психологических наук, доцент, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН; evh1956@mail.ru

технологий, включая гуманитарно-правовые подходы и технологии. Это стало возможным и начало набирать темп в связи с развитием глобальных коммуникаций – электронных СМИ и, прежде всего, интернет-технологий. Западный мир стремится к созданию глобальной культуры и глобальной цивилизации, с формированием единых поведенческих моделей, единой нормативно-ценностной системой и единым «правовым» способом разрешения конфликтных ситуаций (в том числе и политических конфликтов). Кто-то считает это благом, кто-то неизбежностью, кто-то элементарным удобством, кто-то катастрофой.

Но параллельно с экспансией глобалистской культуры отмечаются и проявления локальных, специфических и уникальных тенденций. Они живут в самом сердце народа, в его традициях. И время от времени в мире возникают ситуации, когда именно специфические, основанные на глубинных культурно-исторических и ментальных особенностях «формы жизни» оказываются востребованными, эффективными, а порой и единственно возможными, и показывают глобализирующемуся миру свое нравственное, этическое превосходство.

Совсем недавно произошло два события в Африке, события чрезвычайного политического и культурно-цивилизационного значения, которые войдут в историю.

Первое событие – уход из жизни на 95-м году жизни первого чернокожего президента ЮАР, героя антирасистской борьбы южноафриканского народа, одного из самых известных активистов в борьбе за права человека в период существования апартеида, лауреата Нобелевской премии мира 1993 года, Нельсона Манделы. "Мы потеряли большого героя, Нельсона Мандела. Тем не менее, он оставил драгоценные ценности, такие как мир, примирение, гармонию. RIP Madiba"¹. Бывший президент Южной Африки и символ борьбы с расизмом,

Нельсон Мандела "скончался посреди глубокой скорби миллионов людей на "черном" континенте"².

Второе событие – исполнилось 25 лет трагедии в Руанде 1994 года, память о которой на руандийском языке (киньяруанда) называется "Kwibuka", что в переводе означает «помнить». События, которые, несмотря на длительные дискуссии в международном сообществе, с полным основанием можно назвать словом «геноцид». С февраля 2014 года, когда в то время Генеральный секретарь ООН Пан Ги Мун принял участие в официальном запуске серии мероприятий под названием «Квибука-20», приуроченных к 20-й годовщине геноцида в Руанде, эта годовщина отмечается каждый год. Kwibuka отмечается ежегодно и имеет огромный мировой резонанс.

При всем различии этих событий, их объединяет одно общее основание. И вся социально-политическая деятельность Нельсона Манделы, и способ выхода из кризиса и посткризисное развитие Руанды продемонстрировали миру серьезную цивилизационную альтернативу³, сугубо африканскую, одновременно нравственно-этическую и политико-правовую.

Эту альтернативу можно выразить так: когда степень всеобщей ненависти, опыт разобщения, противостояния и смерти, опыт тотального, доведенного до абсолюта противопоставления (и не просто на «своих» и «чужих», а на «людей» и «не-людей») достигают пика, когда самое совершенное «западное», европейское право бессильно и может *осуждать, но не примирять* – Африка предлагает миру и демонстрирует в действии собственную, альтернативную стратегию национального примирения, стратегию прощения, стратегию мудрости. "Воевать и разрушать – очень легко. Настоящие герои – те, кто устанавливает мир и начинает строить"⁴, – это слова Манделы, и он, безусловно, один из тех, кто устанавливал мир. Пусть в одном государстве и на локальном временном

промежутке, но гражданской войны его действия и идеи позволили избежать.

Традиционное для западного мира, в целом, и западного права, в частности, анти-диалогическое деление на «победивших» и «побежденных», «выигравших» и «проигравших», «правых» и «виноватых», «угнетателей» и «угнетенных», на «жертв» и «убийц» не работает там, где слезы, боль, кровь и неизжитые, острые обиды запредельны, а продолжать жить вместе, рядом, на одной земле, в одной стране, в одной деревне, на общих холмах и озерах – надо. И там, где Запад рассуждал бы в терминах реванша, возмездия, мести и справедливого неотвратимого наказания – Африка предлагает национальное примирение и прощение. Не забвение, а именно прощение. «Я не могу забыть, я могу простить», – говорит Нельсон Мандела⁵.

Можно сказать, что сегодня мир, в целом, и мир Африки, в частности, столкнулся с проблемами, которые не имеют решений в рамках привычных моделей урегулирования. Конец XX и начало XXI века продемонстрировали ограниченность, более того – кризис возможностей сложившихся инструментов поддержания мира и международного порядка. Вот мнение заведующего кафедрой международного права Юридического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова Алексея Исполина: «Я при каждом удобном случае говорю, что наш мир – это мир плюрализма, который плохо переносит универсальные рецепты, в том числе, и универсальные стандарты международного уголовного правосудия. Иной раз мир важнее правосудия, а само правосудие – это не всегда уголовное наказание виновных⁶.

Юристы признают, что «история знает примеры, когда общество старается всеми силами забыть про минувшее зло, справедливо полагая, что поиск и наказание виновных ни

к чему хорошему не приведут», «когда возникает необходимость выбора между правосудием и миром для истерзанного войной общества – выбора между наказанием виновных и примирением, сопровождающимся общей амнистией». ⁷ При этом признается, что деятельность международного уголовного трибунала, который будет воспринимать правосудие лишь как обязательное наказание виновных лиц, способна помешать поиску компромисса. «Более того, трибунал, настроенный любой ценой воплотить в жизнь максиму *pereat mundus et fiat justitia* (пусть рухнет мир, но свершится правосудие), вполне может этот мир и похоронить» ⁸. Это характерно для обществ, где завершились внутренние конфликты. Примеры предоставляет Африка, особо яркие – ЮАР и Руанда.

«Убунту» – это единение и соборность К вопросу о традиционной африканской этике

Мы решили обратиться к прецедентам успешного использования традиционных этических моделей в решении внутриполитических конфликтов в Руанде ⁹ и ЮАР ¹⁰. В настоящей статье мы рассматриваем ситуации, когда специфические, основанные на глубинных культурно-исторических и ментальных особенностях этические «технологии» оказываются востребованными, а порой единственно возможными, и демонстрируют свою эффективность. Речь идет об этико-правовых принципах, прежде всего объединенных в этическом комплексе «Убунту», характерных для бантуязычных народов Юга Африки.

Содержание понятия *убунту* многозначно ¹¹, многообразны и его функции ¹². Это и основа картины мира, и жизненная позиция, и модель образа жизни и поведения, и комплекс этических норм и ценностей, то есть, это подлинно народная философия жизни. *Убунту* не является какой-то

специфической философией, отличной от других, *убунту* ставит те же проблемы, что и другие философские системы, содержит те же идеи и ценности¹³. В последнее время этот комплекс стал обозначаться как «африканская этика»¹⁴. Африканская этика понимается не как набор знаний, а как комплекс «этических (нравственных) ориентаций», передающихся из поколения в поколение, но постоянно развивающихся адекватно развитию человеческого сообщества. Основопологающим элементом этических ориентаций, особенно значимых для возрождения и обновления Африки, африканские авторы считают «чувство общности», которое мотивирует все аспекты жизни традиционного общества – экономику, политику, социальную жизнь. Это «чувство общности», при наличии этнического разнообразия культур, встречается во всех культурах Африки, является их основой и сутью «африканства» в них¹⁵.

Исходным пунктом этики является живая практика, опыт общественной жизни, она оперирует не логическими схемами и постулатами, а образцовыми примерами, прецедентами, нормами, запретами, ситуациями выбора. Именно эта живая этика, ее нормы и правила стали основными ориентирами в тех прецедентах разрешения конфликтных ситуаций, которые мы рассмотрим.

Посмотрим, как это было, и какой урок сумела Африка преподать миру. Предлагаю рассмотреть **два уникальных африканских феномена**, сходных по своему результату в плане примирения, прощения и налаживания межкультурного диалога.

Это деятельность Нельсона Манделы, который сумел спасти государство от гражданской войны, к которой его толкали радикалы с обеих сторон, прийти к национальному примирению (согласию) и выстроить диалог со всеми расами

и народами, населявшими Южную Африку. Манделы, вся жизнь и деятельность которого пропитана идеей "Убунту". И это пример использования в Руанде традиционных народных судов "Гачача", которые позволили решить проблему примирения разделенных геноцидом народов Тутси и Хуту, что позволило Руанде перешагнуть через страшный водораздел, начать восстанавливать свое государство и выйти на такой уровень экономического роста и стабильности, которые делают Руанду одной из наиболее привлекательных для начала бизнеса и инвестиций стран африканского континента¹⁶. Сейчас на вопрос "Ты кто – тутси или хуту?"¹⁷ – жители Руанды отвечают: "Я – руандиец!" И здесь, как и Нельсон Мандела, жители Руанды говорят: "Мы не должны забывать, мы должны помнить ("Kwibuka!"), но мы должны простить".

Что же отличает Нельсона Манделу от других мировых политиков? Политика национального примирения, которую он вел на протяжении многих лет с целью избежать расового насилия и беспорядков в Южной Африке¹⁸. Во время образования кабинета министров, он исходил из лозунга "Прости, но не забудь". Мандела, бывший политзаключенный, восстановив права чернокожего большинства в Южной Африке, заверил белое меньшинство, что им не следует бояться перемен во власти. В то время большинство политических аналитиков прогнозировали, что чернокожее население в ЮАР, которое долгие годы находилось в условиях апартеида, начнет мстить за все пережитые обиды, и вспыхнет расовая война между африканцами и белым меньшинством. Вместо этого, с учетом демографического состава южноафриканского населения, состоящего из белых, чернокожих, цветных и мигрантов индийского происхождения, Нельсон Мандела назвал эту страну "радужным народом" и призвал всех к национальному примирению и мирному сосуществованию¹⁹. По инициативе Манделы

в стране была создана **комиссия по расследованию фактов и национальному примирению**. Исполнители репрессивных приказов против чернокожих и силы безопасности **должны были признать свою вину при режиме апартеида перед членами комиссии**. В таком случае они **амнистировались без наказания**²⁰. Именно так поступали и **суды Гачача**, где было важно выслушать свидетелей и обвиняемых и добиться признания вины и раскаянья – только так можно было дальше жить рядом, вместе – тем, кто участвовал в геноциде и кто был жертвами геноцида.

В этом состоят общие культурные традиции и африканские альтернативы, о которых мы говорим и которые позволили и ЮАР, и Руанде перешагнуть пропасть ненависти и пойти по пути национального примирения и экономического развития: это обращение к традиционным ценностям и традиционным общественным институтам своего народа, а также способность к прощению и примирению (Убунту!) как единственному выходу из патовых ситуаций, в которых часто оказывались африканские народы, причем не по своей вине и не по своей воле.

Справка. Гачача.

Гасаса, от слова «лужайка» в переводе с руандийского языка киньяруанда, поскольку судебные заседания проходят под открытым небом на лужайках – народные деревенские суды, местные и традиционные формы правосудия, в которые передавали дела о геноциде, потому что "европейский трибунал" не справлялся с таким огромным количеством дел. Помимо руандийских судов, дела о геноциде разбирались на международном трибунале ООН, заседающем в танзанийском городе Аруша.

С точки зрения международного права, суды Гачача в Руанде могут быть отнесены к варианту транзитного права²¹, призванного реинтегрировать общество в переходный период.

Суды Гачача были введены в 2001 году в Руанде, после Руандийского Геноцида 1994 года, когда от 800 000 до 1 000 000 руандийцев, главным образом принадлежащих народу Tutsi, были убиты²². После Геноцида правительство нового руандийского Патриотического Фронта задержало и начало судебное преследование более чем 100 000 человек, обвиняемых в геноциде и военных преступлениях. Обвиняемыми в геноциде были переполнены тюрьмы Руанды. С декабря 1996 до декабря 2006 судам удалось судить приблизительно 10 000 подозреваемых (по данным Хьюман Райтс Вотч): при таком уровне рассмотрения дел потребовались бы еще 110 лет, чтобы преследовать по суду всех заключенных, причем большинство из более чем 100 тысяч арестованных не смогли бы дожждаться начала судебного процесса до конца жизни. В общей сложности, в Руанде было создано свыше 8 тысяч гачача. Они были призваны помочь справиться с потоком дел обвиняемых в причастности к геноциду, чтобы ситуация с судебными разбирательствами не была растянута на бесконечно долгое время, а, с другой стороны, служить цели «подведения черты» и национального примирения. Главная особенность Гачача состояла в том, что обвиняемых судят их земляки, причем в процессах могли участвовать целые селения. Подозреваемый доставляется в родную деревню, из жителей которой создаются и обвинение, и защита. Все собираются на лужайке и приступают к заслушиванию свидетелей. Стоя перед земляками, в мельчайших подробностях осведомленных о жизни и характере обвиняемого, тот, чаще всего, сам сознавался в совершенном проступке. В большинстве случаев наказание следует

сравнительно мягкое, но гачача может присудить и к длительному, вплоть до пожизненного, заключению. Исключен лишь смертный приговор²³.

Разумеется, суды Гачача, как и сами события в Руанде и конфликт между народами тутси и хуту, получили разную оценку и разное толкование в западных СМИ, от отрицания самого факта геноцида, от разного понимания и оценки деятельности наблюдателей ООН в Руанде и до сомнений в законности народных судов гачача с точки зрения «прав человека» (так, старшая советница Хьюман Райтс Вотч Элисон Дес Форджес сказала, что нехватка юридического представительства, в частности, адвокатов, вызывала серьезное беспокойство у правозащитников)²⁴. Правозащитники выразили обеспокоенность тем, что у обвиняемых нет адвокатов, а судят их непрофессионалы. Пострадавшие в ходе геноцида были недовольны слишком мягкими приговорами, особенно в тех случаях, когда осужденные сознались в убийствах, в том числе массовых.

Через суды гачача с избранными народом судьями прошли более миллиона подозреваемых в геноциде, 65% обвиняемых получили различные сроки наказания. Как заявил на церемонии в Кигали президент Руанды Поль Кагаме, суды гачача сыграли важную роль в достижении справедливости и примирения, выполняя, по сути, более широкие задачи. Суды «Гачача» смягчали приговоры тем, кто раскаялся и искали пути примирения в обществе. Эти суды были призваны способствовать участию общественности в процессе отправления правосудия и достижения примирения в стране²⁵.

18 июня 2012 года деятельность судов Гачача была прекращена²⁶.

Сейчас, по версии Международной финансовой корпорации, Руанда вошла в десятку ведущих стран-реформаторов

2008-2009 гг. по семи критериям²⁷: создание новых предприятий; международная торговля; условия найма рабочей силы; регистрации собственности; получения кредитов; ликвидации предприятий; защита инвестиций – все это благоприятно сказывается на инвестиционном имидже страны за рубежом.

Для поддержки иностранных предпринимателей создана Палата развития Руанды, а также утверждена концепция «красной ковровой дорожки для инвесторов», призванная обеспечить регистрацию нового предприятия в кратчайшие сроки²⁸. Кроме того, как рассказала в своем выступлении посол Руанды в Москве, Ее Превосходительство Доктор Жанна д'Арк Мужавамария, Руанда сейчас – это страна с нулевым индексом коррупции (zero) и практическим отсутствием криминала: "страна, где можно спокойно гулять по городу даже ночью". По словам Джин Боско Лияку, исполнительного директора Центра по развитию бизнеса университета «Regent» в Руанде, в интервью «CBN News», "Руанда стала неожиданно успешно развивающейся африканской страной. Всего 20 лет назад геноцид довел экономику страны до полного разрушения, но сегодня экономика поднимается, в том числе благодаря частным предпринимателям... Когда вы посмотрите вокруг, вы можете увидеть, как развивается страна. Мы знаем, откуда мы пришли. Мы знаем, где мы сейчас, и мы знаем, куда мы идем»²⁹. Руанда, Земля тысячи холмов.

Краткая справка. "Убунту"

Убунту (oǃ'boǃntoǃ) с языка зулу и коса можно перевести как «человечность», «совместность» (близко по значению к нашей «соборности») – африканская философия, основанная на понимании ценности единения людей³⁰, да и вообще всего в мире. Архиепископ Десмонд Туту в 1999 году дал следующее определение убунту: "Человек с убунту открыт и доступен для

других, принимает других людей, не видит для себя опасности в том, что другие талантливы и добры, поскольку он твёрдо уверен в себе, понимая, что является частью большего целого, и, наоборот, человек с убунту угнетён, когда других оскорбляют или унижают, пытаются или угнетают." Убунту (Ubuntu) – это южноафриканское направление этики и гуманистической философии, особое внимание уделяющее понятиям верности и лояльности в отношениях между людьми. Это слово пришло из языков зулу и коса. Убунту является одним из основополагающих принципов новой Южно-Африканской Республики. Его положения связываются с идеями Африканского Возрождения.

Родившиеся в чернокожей Африке, идеи Убунту привлекают людей во всем мире, о чем свидетельствуют проанализированные автором данной статьи многочисленные англоязычные интернет-форумы. Одним из ярких примеров привлекательности идей Убунту, даже "магии Убунту", является деятельность южноафриканского предпринимателя, **Марка Ричарда Шаттлворта**, второго космического туриста. Шаттлворт получил всемирную известность в 2002 году, став вторым коммерческим участником космического полёта. Для того, чтобы участвовать в полёте, Шаттлворту пришлось пройти один год обучения и подготовки, в том числе семь месяцев он провёл в Звёздном городке. А во время пребывания в космосе Шаттлворт общался по радио с Нельсоном Манделой.

Шаттлворт основал компанию Canonical Ltd. и руководит разработкой компьютерной операционной системы Ubuntu³¹. Идеи Убунту и заложенный в этой философии потенциал человечности стал известен молодым людям многих стран и континентов именно благодаря тому, что Майкл Шаттлворт так назвал свою операционную систему, чем привлек внимание к данному понятию (хотя временами эта операционная

система работает плохо и вызывает раздражение). Название Убунту Марк Шаттлворт дал, исходя из мысли, что новая операционная система будет создана для людей и должна объединять их и приносить радость³².

Махатму Ганди однажды спросили, что он думает о западной цивилизации. Он ответил, что это была хорошая идея. Значение слова Убунту настолько далеко идущее, что для западного мира оно может стать путеводным, спасительным компасом для эволюционного развития.

Задолго до появления европейских поселенцев, на данном месте проживало местное чернокожее население – коса. Их считали дикарями, хотя уровень их социальной структуры, основанный на традиционных ценностях, был зачастую выше, чем у поселенцев.

Коса верили, что всё в этом мире связано с друг другом. Ваши взаимоотношения и эмоции влияют на окружающих и vice versa. Чувство благополучия или, наоборот, отчаяния в некоторой группе (сообществе или нации) переносятся на всех членов группы.

Убунту – это противовес западному, эгоцентричному подходу к жизни и принятию решений. *Убунту* – это длинная цепь человеческого опыта, связывающая предыдущие и будущие поколения. Убунту – это определение человека, через его отношение к другим³³.

Другой гражданин Южной Африки – Бойд Варти³⁴, активист дикой природы, выступивший с лекцией "Чему я научился у Нельсона Манделы" на интернет-телеканале TED.com. через несколько часов после известия о смерти Манделы. Он говорит о своем личном знакомстве с Нельсоном Манделой и об Убунту, пронизывающим весь мир и всю жизнь – как сообщество людей, так и сообщество животных, вообще все живые существа на планете. Позволю себе привести цитату

из выступления Бойда Варти, потому что именно его выступление вызвало отклик у людей из разных миров и культур. (В зале – англичане, чернокожие, буры, индусы, цветные. Убунту!).

Вот его слова о Нельсоне Манделе: "Он принёс мир в разделённую и ожесточённую Южную Африку. Это человек с невероятным чувством человеколюбия. Мандела часто повторял, что тюрьма подарила ему возможность заглянуть в себя, подумать и сформировать те вещи, которые он так хотел для Южной Африки, – мир, единение и гармонию. Благодаря этому акту безграничного чистосердечия он стал воплощением того, что **мы, южноафриканцы**, называем «убунту». Убунту: я существую благодаря тебе. Или люди не являются людьми без других людей. Есть замечательные примеры того, что я испытал по всей Африке. В более сплочённом обществе мы изнутри осознаём, что наше благополучие тесно связано с благополучием других людей.

Опасностью делятся. Болью делятся. Радостью делятся. Достижениями делятся. Домами делятся. Едой тоже делятся. Убунту учит нас открывать сердце и делиться.

Это не новая идея или ценность, но я думаю, что в эти времена именно на неё стоит опираться...³⁵". ***И если у Африки и есть, чем поделиться с миром, добавляет Бойд Варти, так это даром жить в более сплочённом обществе.*** Это вызвало бурный отклик у людей всего мира. Идеи Убунту начали работать! Вот несколько высказываний:

Эдвард Agaba. "Я действительно тронут вашей историей. Мир должен обратиться к Африке, чтобы получить решения некоторых из проблем, стоящих перед человечеством! Философия жизни Африки четко определена в Ubuntu, и воплощает уважение, любовь, обмен и мирное сосуществование. Представьте себе мир, где каждый живет по философии Ubuntu!"

Тара Филлипс. "Так сильно, настолько необычно, что человечество может получить человечности от природы! Бойд говорил о единении, примирении, совместной деятельности, любви всего за 15 минут!"

Charoula Achilleos. "Мандела живет... сильнее, чем когда-либо! "люди не люди без людей". Какое красивое обсуждение, и потепление на сердце. Давайте будем "патологически полезными"!

Anysa Магомед. "...я был горд тем, что я южноафриканец, что я разделяю свое происхождение с великим человеком, который, даже в смерти, может иметь такое влияние на весь мир. Если один человек может сделать такие перемены, и не только в Африке, но и в мире, вы можете себе представить, что мы можем сделать вместе? Люди Мира, давайте объединяться!"

Бернд Worsch ."Убунту – это прекрасная философия. Сейчас главный принцип нашего общества – это потребление и изобилие, тем не менее, я теперь вижу, что есть признаки того, что мы можем реагировать на плохое и хорошее и различать их. Может быть и независимая мысль, и совместные действия, и надежда на высокие помыслы..."

Olivia Bina. "Восстановление земли, людей и человеческого духа... это звучит как лучший план, который я слышала когда-либо в этом веке. Спасибо".

Sumesh Kassie. 14 декабря 2013: "Это резонирует так хорошо (я надеюсь, я говорю не только от себя), потому что это исходит от «сердца». Папа Madiba понял, что это принцип «для всех и каждого», для всех "частей населения".

Hannes Taljaard. 18 декабря 2013: "Я один из " той части населения". То, что он сделал для всех нас является очень большим делом и он заполнил мое сердце. Он был великий человек, и я знаю, что есть много людей с Ubuntu в сердце... Он

вышел на свободу, и также освободил меня, чтобы я внес свой вклад в эту страну".

Linda Reding. 15 декабря 2013: "Как своевременны эти разговоры. В такой разногласии, в таком переломном и разобщенном времени, Ubuntu это клей, чтобы помочь исправить расколотый мир. Ubuntu может произойти, где угодно, и самое главное, чтобы каждый из нас не терял его, и продолжал бечеречь и лелеять как можно больше ubuntu, так что в конце концов дух Ubuntu позволит связать нас в одно целое".

Girish Malhotra. 15 декабря 2013: Ubuntu является реальностью, и мы все взаимосвязаны".

Shoaib Ahmed. 12 декабря 2013: "Меня это действительно вдохновило ... ! Люблю тебя, брат Бойд Варти".

Стейси Алкорт – Дэвенпорт. Stacy Alcorn-Davenport. 12 декабря: "Так рада, что сегодня видела этот разговор. Африка находится на вершине моего списка ценностей. Ubuntu!"

Lisa Johnson. 12 декабря 2013: "Спасибо за разговор! Он призвал меня выйти из изоляции и снова заниматься общественной деятельностью".

Роберт Уильямсон. 11 декабря 2013 "Ubuntu, действительно, красивая концепция, и я надеюсь, что это распространяется на все наше коллективное сознание".

NN. 11 декабря 2013. "Я не верю, люди могут жить вместе или поддерживать друг друга. Я считаю, что нам суждено уничтожить друг друга, и природу. От человечества больше вреда, чем пользы.

Я думаю, что мы могли бы работать вместе только в небольших группах, где мы нужны друг другу в течение длительных периодов времени, и я видела "Ubuntu " в этих небольших группах. *Девиз запада должен быть " Я есть, потому что я беру".*

Вы напомнили нам о том, что мы потеряли, но не говорите нам, что мы никогда не узнаем этого снова. Мы будем только хуже и хуже, и все больше и больше эгоистичны просто потому, что мы так можем".

Джим Балтер. 11 декабря 2013: "Вы, безусловно, правы. Люди сейчас становятся все более и более жестокими и эгоистичными. Но я по-прежнему сохраняю оптимистический взгляд на жизнь. Среди этого бессердечного мира, такие истории и Убунту особенно ценны".

Роберт Уильямсон. 11 декабря 2013: "Ничего себе, какая пессимистическая точка зрения. К сожалению, я не согласен с Вами. Существует на самом деле более хорошего в людях, чем плохого, и более хороших людей, чем плохих людей. Посмотрите на историю и проверьте статистику, и вы увидите, что мир действительно становится лучше.

Christina Glyn- Вудс. 15 декабря 2013: "Я уверена, что вы правы, мир вдруг собирается стать мирным и любящим, люди собираются, чтобы быть добрыми, и нетерпимость исчезнет навсегда. Мы будем кормить бедных в мире, а не их эксплуатировать, жадность и война уйдут в прошлое. Пожалуйста, не забудьте, дайте мне знать, когда все это произойдет..."

Наба Кале Роберт. Это началось. И у меня, и у многих моих коллег южноафриканцев. Начал Мадиба! *Вместе. Ubuntu!* Африканская волна началась. Следите за Южной Африкой, увидимся через десятилетие! Надеюсь, что вы настроены более оптимистично.

Rubens Turkienicz. 10 декабря 2013: ..."Преподайте мне еще немного Ubuntu, это делает нас способными беречь и развивать наше общее наследство от Madiba! В нашей культуре (бразильцы унаследовали много из Африки), мы обнимаем друзей, и это то, что я делаю сейчас, обнимая вас на расстоянии"...

Laura Rose. 14 января 2014: Все это очень интересно и глубоко тронуло меня. Слова Бойда близки моему сердцу. Было бы лучше, если бы мы вспоминали, время от времени, что все связано, намного лучше ..."

Нил Ли. 5 января 2014: Ubuntu просит нас открыть наши сердца и делиться; поделиться опасностью, разделить боль, разделить радость, поделиться достижениями, поделиться домом, поделиться едой..."

Я привожу здесь выдержки из обсуждения речи Бойда Варти – белого молодого человека, потомка буров голландского происхождения в Южной Африке (африканера), чтобы показать, что африканская философия Убунту, личность Манделы, идеи единения, доброты и примирения не оставляют людей разных национальностей равнодушными, делают их лучше, являются основой для диалога и взаимопонимания и национального примирения. Хотя, по словам Бойда Варти, "настоящая Африка и суровая страна, я знаю её как место, где люди, животные и экосистемы учат нас идеям о всё более взаимосвязанном мире".

Диалог «Запада» с африканской цивилизацией может быть основан не только на прагматике, к чему толкает нас наше время, но и на осознании единения, на нравственном фундаменте – как было показано в предлагаемой статье, в трудные времена это оказывается весьма продуктивным, а главное – дает некоторую надежду...

Вместо заключения

Мы рассмотрели некоторые проблемы африканской этики, а также примеры их практического применения. Уже полученные данные позволяют прийти к выводу

о существовании удивительного и почти неведомого для не-африканцев традиционного африканского этического наследия. В глубинах африканского мира, в тяжелых условиях выживания сформировались великие идеи и принципы – единства всех людей, их взаимосвязи, дух взаимной поддержки, доброты и милосердия; жизнь ради общего блага, совесть, самоконтроль, ответственность и умение понимать и прощать – имеющие поистине универсальный характер.

Мы остановились на прецедентах, показывающих возможности африканских этических подходов к решению сложнейших конфликтных ситуаций. В условиях полиэтничности, многоконфессиональности, в условиях межрасового взаимодействия Африка предпринимала и предпринимает попытки национального примирения в условиях локальных конфликтов. Существуют доказательства того, что специфические прагматические решения в Африке возможны. Их суть – обращение к традиционным ценностям и традиционным общественным институтам своего народа, а также способность к прощению и примирению как единственному выходу из патовых ситуаций, в которых часто оказывались африканские народы, причем часто не по своей вине и не по своей воле.

Мы привели примеры позитивных процессов на африканском континенте, уникальных способов преодоления тяжелейших конфликтов, которые реализовали две африканские страны. Это борьба с апартеидом в Южной Африке под руководством Нельсона Манделы, сумевшего выстроить диалог со всеми расами и народами, населявшими страну. Это посткризисное развитие Руанды, сумевшей после геноцида подняться над этническим самосознанием и отвечать на вопрос «Кто ты?» – «Я – Руандиец!». Представлены два африканских прецедента, сходных по своему (пусть локальному и временному)

результату в плане примирения, прощения, преодоления конфликтов и налаживания мирной жизни.

Мы рассмотрели живой отклик людей из разных стран, в том числе из стран Европы и Америки, на африканские этические примеры. Мы увидели, какое влияние оказывают эти идеи на мысли, чувства людей, на их душу. Мы увидели, как люди воспринимают суть западной этики и как резко это отличается от идеальных, романтических представлений Убунту.

Примечания

¹ **R.I.P.**, *Requiescat in pace* (*riposi in pace, rest in peace*) — традиционная надпись на надгробьях в англоязычных странах, представляющая собой аббревиатуру фразы «покойся с миром»/«*Rest In Peace*».

Мадиба - одно из клановых имён народа коса. Нельсон Мандела происходит из младшей ветви рода династии тембу (субэтнической общности коса), правящей в регионе Транскей Восточно-Капской провинции ЮАР. См. Нельсон Мандела: первый чернокожий президент ЮАР. URL: Политический портрет. <http://www.azglobus.net/1646-nelson-mandela-pervyy-chernokozhiy-prezident-yuar.html>.

²URL:http://www.ted.com/talks/lang/ru/boyd_varty_what_i_learned_from_nelson_mandela.html.

³ Долгое время наука отказывалась признать существование отдельной африканской цивилизации, споры не прекратились до сих пор. Африка наполнена, как суповой котёл, различными верованиями, культурами, языками. Вместе с тем, очевидно, что при всем этническом разнообразии Африки южнее Сахары, ее объединяет не только общая судьба, но и ряд совпадающих культурных признаков. Так, по мнению Самьюэла Хантингтона: «По всей Африке пока сильно самоопределение в соответствии с племенной идентичностью, но среди африканцев быстро возрастает чувство общей идентичности, и, по-видимому, Африка южнее Сахары может стать отдельной цивилизацией». - Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: AST Publishers, 2014.

⁴ URL: <http://esquire.ru/wil/nelson-mandela>

⁵ Цит. по: <http://esquire.ru/wil/nelson-mandela>

⁶ А. Исполинов. 70-летие Нюрнбергского трибунала и современное международное право. URL: https://zakon.ru/blog/2015/12/10/70letie_nyurnbergskogo_tribunala_i_sovremennoe_mezhdunarodnoe_pravo. 10.12.2015

⁷ А. Исполинов Исполинов Алексей. 70-летие Нюрнбергского трибунала и современное международное право. URL: https://zakon.ru/blog/2015/12/10/70letie_nyurnbergskogo_tribunala_i_sovremennoe_mezhdunarodnoe_pravo. 10.12.2015

⁸ Там же

⁹ Мужавамария Жанна Д'Арк. Ее Превосходительство г-жа Посол республики Руанда. Квибука 20: памяти геноцида в Руанде. Лекция в Институте Африки РАН, февраль 2014 г. URL. <http://www.inafran.ru.node/694>

¹⁰ Мосейко А.Н., Харитонова Е.В. Африканская этика в контексте современности // Восток, 2015, № 6.

¹¹ Kamwangamalu M.N. Ubuntu in South Africa: A sociolinguistic perspective to a pan-African concept. Critical Arts 13, 1999, p. 24–28.

¹² Teffo J. Botho/ubuntu as a way forward for contemporary South Africa. Word and Action 38 (365), 1998, p. 3–5.

¹³ Мосейко А.Н., Харитонова Е.В. Африканская этика в контексте современности // Восток, 2015, № 6.

¹⁴ African Ethics. Anthology of Comparative and Applied Ethics University of Kwazulu – Natal Press. 2009.

¹⁵ Kigongo James K. The Relevance of African ethics to contemporary African society. URL: <http://www.crvp.org/book/series02/ii-8/chapterii.htm>

¹⁶ <http://smart-explorer.ru/ruanda>

¹⁷ Как подчеркнула в своем выступлении в Институте Африки посол Руанды в Москве, Ее Превосходительство Доктор Жанна д'Арк Мужавамария, "тутси и хуту - это, по сути, один народ, так как говорят на одном языке, живут на одной территории и имеют общую культуру, готовят одинаковые блюда" .. Мужавамария Жанна д'Арк. Ее

Превосходительство г-жа Посол республики Руанда. Квибука 20: памяти геноцида в Руанде. Лекция в Институте Африки РАН, февраль 2014 г. URL: <http://www.inafran.ru.node/694>

¹⁸ Значительное влияние на взгляды и методы политической борьбы Манделы оказал Махатма Ганди. В январе 2007 года Мандела принял участие в международной конференции в Нью-Дели, где праздновалось столетие со дня привнесения идей Ганди о ненасилии в Южную Африку. См. об этом: Нельсон Мандела: первый чернокожий президент ЮАР. Политический портрет. <http://www.azglobus.net/1646-nelson-mandela-pervyy-chernokozhiy-prezident-yuar.html>).

¹⁹ Наверное, в то время, когда Нельсон Мандела пил чай с вдовой Хенрика Вервурда, архитектора апартеида, или в тот момент, когда он поздравил белокожих игроков сборной ЮАР по регби с победой на Кубке мира 1995 года, он наилучшим способом олицетворял национальное примирение, которое сам же инициировал.

²⁰ Наследие Нельсона Манделы для Южной Африки. <http://russian.irib.ir/analitika/stati/item/193307>.

²¹ Транзитное правосудие. <http://ru.encydia.com/en>.

²² Руандийский геноцид. Суд гачача. <http://ru.encydia.com/en>.

²³ А. Поляков. Суд народа. Дуэль, N 28 (426) 12 июля 2005 г. http://www.duel.ru/200528/?28_7_10.

²⁴ <http://ru.encydia.com/en/>.

²⁵ Анносиата Ньирахатекекимана. Программа просветительской деятельности «Геноцид в Руанде и ООН». <http://www.un.org/ru/preventgenocide/rwanda/gallery/annociata/13.shtml>.

²⁶ В Руанде прекратили работу народные суды по геноциду. <http://inukr.net/foreign/116003-v-ruande-prekratili-rabotu-narodnyh-sudov-po-genocidu.html>.

²⁷ Данные сайта: <http://smart-explorer.ru/ruanda>.

²⁸ <http://rwanda.eregulations.org/menu/1>.

²⁹ <http://tbn-tv.ru/news/ruanda-serdcem-stroit-uspeshnyj-biznes/>.

³⁰ Сегодня «убунту» самими африканцами считается африканской идеологией и африканским образом жизни, существовавшими до прихода белого человека. См. Svargaman. Как развивается ЮАР.

Опубликовано: Svargaman, Ноя 27, 2012 в: Международные дела. Африка. <http://voprosik.net/kak-razvivaetsya-yuar/>.

³¹ Mark Richard Shuttleworth; род. 18 сентября 1973. В настоящее время проживает на острове Мэн, имеет гражданство ЮАР и британское подданство.

³² <http://vasilisc.com/magic-words-ubuntu>.

³³ URL: <http://vasilisc.com/magic-words-ubuntu>.

³⁴ " Я человек, который живёт сердцем. Прежде чем начать свою речь, мне, как южноафриканцу, хотелось бы сказать, что человек, который вдохновлял меня, скончался всего несколько часов назад. Нельсон Мандела дошёл до конца своего длинного пути к свободе... Я вырос среди чудес. Я вырос среди животных. Я вырос в дикой восточной части Южной Африки в месте под названием Londolozi Game Reserve... В Африке люди всё ещё сидят под звёздным небом, греясь у костра и рассказывая истории..." [ted.com Talks...from_nelson_mandela.html](http://www.ted.com/talks/lang/ru/boyd_varty_what_i_learned_from_nelson_mandela.html);
http://www.ted.com/talks/lang/ru/boyd_varty_what_i_learned_from_nelson_mandela.html.

³⁵ URL: Бойд Варти. Чему я научился у Нельсона Манделы. http://www.ted.com/talks/lang/ru/boyd_varty_what_i_learned_from_nelson_mandela.htm.

Глава 5

Нигерийские писатели о судьбе соотечественников на Западе*

Англоязычная литература Нигерии, как и литературы большинства стран Африки к югу от Сахары (АЮС), возникла в первой половине XX в. в результате контакта африканского континента с Западом и влияния европейской культуры.

Среди литератур западноафриканского региона литература Нигерии занимает лидирующее положение. Она развивалась от «предроманных» и ранних романских форм (бытописательной, фольклорной прозы) к критико-реалистическому направлению, а далее – к освоению синтетических романских форм. Нигерийский роман новейшего времени интегрируется в мировую литературную традицию как художественно зрелая, богатая авторскими индивидуальностями национальная литература.

Появление романа в Нигерии вызвано потребностью в романной форме, как наиболее точно отражающей происходящее в жизни страны, а также знакомством писателей с литературой Великобритании и США.

* Надежда Юрьевна Ильина, кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой английского языка Университета имени О.Е. Кутафина; ilinadezhda@yandex.ru

Своеобразие нигерийской художественной литературы заключается в том, что она создана на языке бывшей метрополии; самобытная литература Нигерии, менталитет и национальный характер нигерийцев отражены средствами английского языка.

Нигерия является самой полиэтнической страной Тропической Африки (Африки к югу от Сахары), где насчитывается более 250 этнических групп, представители которых говорят на 521 языке. Английский язык – официальный в рамках Федеральной Конституции и служит образу жизни нигерийцев. В период колониального господства британцы принесли в Нигерию английский язык, христианство и элементы англосаксонской культуры. Нигерийцы приобщились к Западной системе образования, а благодаря преподаванию английского языка в миссионерских школах, многие жители страны стали двуязычными. Представители бикультурной нигерийской интеллигенции, многие из которых получили образование на Западе, живут на Западе или между двумя континентами, создали англоязычную художественную литературу и заняли заметное место в мировом литературном процессе.

В настоящее время в Нигерии активно вступило в литературную жизнь третье поколение и вступает уже четвертое поколение писателей. Нигерийское писательское сообщество представляет собой большое количество литераторов, живущих в США и Великобритании. В интервью они утверждают, что вне родины себя не видят и планируют возвращение домой, некоторые живут на два континента. Писатели Нигерии осознают свою принадлежность как к африканской, так и к англоязычной литературной традиции.

Бучи Эмечета (1944-2017) – известная писательница, получившая мировое признание, с 1962 года жила и работала в Лондоне. Действие романа «Кехинде» разворачивается

в 1980-е годы в Лондоне, куда приехала семья нигерийских мигрантов Около. Автор показывает болезненный процесс интеграции в европейский социум, нахождение героев между двумя культурами, а также затрагивает проблему возвращения нигерийцев в Африку после длительной интеграции в европейское сообщество. Приспособившись к жизни в Лондоне, Альберт Около мечтает о своей стране, о традиционных африканских ценностях. Он с тоской вспоминает детство в Лагосе, когда по воскресеньям его отец с друзьями надевали по воскресеньям традиционные агбады и навещали родню, которая угощала их пальмовым вином, орехами кола и вяленой рыбой.

Он мечтает о том, что в Нигерии Кехинде узнает, как должна себя вести настоящая африканская жена – подчиняться своему мужу и его родственникам. Вместе с тем, Альберту нравится, что в Лондоне Кехинде живет как белая женщина, представительница среднего класса, зарабатывающая в банке больше мужа (он работал на складе) и от него не зависящая.

Позиция Альберта отражает противоречивость сознания африканца, оказавшегося на стыке европейской и африканской культур. Альберт отговаривает Кехинде рожать еще одного ребенка (в семье Около было двое детей-подростков), чтобы женщина могла заработать больше денег переел отъездом на родину. Для африканца, ревностно охраняющего традиционные семейные ценности, среди которых дети – главное богатство, такое поведение в обычной ситуации немыслимо и не характерно. Вернувшись в Африку раньше Кехинде, Альберт приводит в дом вторую жену и прекрасно адаптируется к новой африканской действительности. Кехинде же чувствует себя в Нигерии «чужой среди своих». «Прожив много лет на Западе, она не приемлет традиционный африканский уклад, тем более полигамный брак, и возвращается в Лондон.

Встреча двух миров в жизни героини видится автору как подавление африканского мировоззрения европейским.

К числу молодых, но уже известных во всем мире авторов, относится Чимаманда Нгози Адичи (род. 1977), творчество которой получило высокую оценку читателей и критики. В 2007 году Ч. Адичи за роман «Половина желтого солнца» получила престижную премию «Оранж прайз» (“Orange Prize” ежегодно вручается за произведение художественной литературы, созданное женщиной-писательницей на английском языке). Её дебютным романом был «Лиловый гибискус» (2003), за который Ч. Адичи была удостоена премии, учрежденной для писателей-дебютантов Содружества, который впоследствии был переведен на французский, голландский, испанский, немецкий, итальянский, иврит, турецкий и другие языки.

Детство Ч. Адичи, которая принадлежит к народности игбо, прошло в университетском городе Нсукка, где работали ее родители: отец был первым профессором статистики в стране, а затем проректором университета. Мать Ч. Адичи стала первой женщиной-архивариусом и работала в том же Университете Нигерии в г. Нсукка. Здесь же Чимаманда изучала медицину и фармакологию, затем продолжила учебу в США. Писательница имеет степень магистра в области литературного творчества.

Роман «Американа»¹, который также был отмечен критикой и удостоен престижной литературной премии США – Национальной премии критиков (National Book Critics Circle Award), является серьезным исследованием писательницы, посвященным жизни африканских мигрантов в США и Великобритании, культурному дуализму, сформировавшемуся под влиянием западных ценностей. Герои романа, прожив длительное время на Западе, сталкиваются с различными

проблемами и возвращаются на Родину глубоко разочаровавшимися в Западном образе жизни.

Известно, что результатом работорговли, проводимой странами Запада в 17-19 вв. стало образование в США общин потомков насильно вывезенного населения Африки. Добровольная миграция жителей африканского континента на Запад, начавшись после окончания эпохи рабовладения, резко усилилась в новейшее время, после 1980-1990 гг., и продолжает увеличиваться в 21 веке.

Англоязычная Нигерии является одной из стран Субсахарской Африки, где нестабильная политическая и социально-экономическая обстановка, диктаторские режимы спровоцировали мощную волну эмиграции нигерийцев в поисках лучшей доли, чтобы адаптироваться и интегрироваться в западное общество. Все это предопределило сложный характер культурной самоидентификации нигерийцев.

Являющаяся художественным документом, книга отображает эпоху, когда нигерийцы устремились на Запад, где со временем образовалась диаспора их соотечественников, которые, каждый по-своему, пытались найти себя на чужбине.

Главные герои Ифемелу и Обинзе еще подростками учились вместе в школе, влюбились друг в друга, мечтали о светлом будущем, однако тяжелейшая обстановка в стране вынудила обоих покинуть родину. Ифемелу уезжает в США, где проводит тринадцать лет, сталкиваясь как с невероятными трудностями, так и добиваясь больших успехов. Обинзе, сын университетского профессора, собирался вслед за возлюбленной в Америку, однако в связи с терактами в США 2001 году не смог получить американскую визу. Мать Обинзе, получившая приглашение на научную конференцию в Лондон, оформила сына в качестве своего помощника, и он оказался в Англии, где

жил нелегально и познал все кошмары дискриминационных барьеров западного социума.

Это было время, когда многие нигерийцы в окружении молодых людей стремились уехать из страны. Преподаватели устали от ежедневных забастовок, невыплаченных зарплат, отсутствия нормальных условий для работы (не было даже мела, чтобы писать на доске). Все завидовали тем, у кого появлялся шанс начать жизнь с начала на Западе. Все ученики в старшей школе смотрели американские фильмы, обменивались с трудом добытыми американскими журналами. Для Обинзе Манхеттен был зенитом, местом, о котором он мечтал. Он старался говорить на американском английском и произносил звук [k] в schedule и говорил trunk of the car (багажник автомобиля), а не boot, как говорят англичане. Мать Обинзе, которая настаивала на британском варианте английского, напоминала сыну, что trunk – это ствол дерева, а не часть автомобиля.

Провожая одну из подружек в США, Ифемелу с девочками, подшучивая над ней, говорили, что, когда она вернется в Нигерию, станет настоящей «американкой», при этом произносили четвертый слог долго, нараспев, вкладывая в это звучание всю свою тоску по другой, красивой, яркой жизни.

Еще одна соученица Ифемелу, вернувшаяся из Америки, делала вид, что уже не понимает родной язык йоруба, на котором разговаривает треть населения Нигерии, и имитировала американское произношение, добавляя в каждом слове звучащий «г». Произношение является средством идентификации личности, указывающее, в первую очередь, на национальную принадлежность говорящего на языке. Мультилингвизм приводит к дополнительному многообразию типов произношения, связанному с интерференцией материнских языков у людей разных национальностей в англоязычных странах.

Принимая во внимание миграционные процессы и мобильность населения в мире, не удивительно, что, как отмечает британский лингвист Д. Кристал, в районе Лондона можно услышать более 300 языков, а в США сегодня говорят на 320 языках².

Афроамериканский разговорный английский язык (Afro-American Vernacular English), этническая подсистема английского, исторически сложился на территории рабовладельческого Юга США, однако до и после II мировой войны в связи с массовой миграцией африкано-американского населения на Север и в крупные города, распространился повсюду, и отличается существенными фонетическими особенностями. Значительное фонетическое своеобразие отмечается у выходцев из Юго-Восточной Азии, стран Карибского бассейна и Мексики, а также испаноговорящих американцев.

Находясь в США в процессе межкультурной коммуникации носители нигерийского английского произношения стремятся к американскому образцу. Слушатели оценивают, зачастую необоснованно, личностные характеристики собеседника по его акценту.

Нормой американского произношения принято считать General American, общеамериканский произносительный стандарт, одной из ярких фонетических особенностей которого является чрезмерная назализация американской речи. Звук [r] в американском стандарте произносится во всех позициях, где пишется буква r, то есть американскому английскому свойственно «эрное» произношение. Разговаривая по телефону с работником телефонного агентства, Ифемелу услышала от него, что она звучит совсем как американка, что подразумевало – белая и образованная. Именно тогда она решила, что это не комплимент, что для нее это не достижение. Именно тогда она поняла, что очень долго старалась быть не

самой собой, и начала говорить так по-английски, как, «если бы была разбужена во время глубокого сна при землетрясении»³. Находясь в Америке, она имитировала американский акцент, однако после разговора с полуграмотным парнем поняла всю нелепость своего желания быть похожей на людей из другого мира. Поэтому, покупая билет на поезд, она вернулась к своему произношению, которое несет отпечаток материнского языка игбо. Ифемелу с удовольствием произнесла [t] в advantage, и не произнесла раскатисто, с вибрацией звук [r] в Haverhill. В Америке Ифемелу забыла о высокопарности, с которой говорят нигерийцы, что выделяет их среди других англоговорящих африканцев, и лишь вернувшись на родину, призналась себе: - «Я снова начала по-настоящему чувствовать себя дома, когда стала говорить напыщенно, высокопарно»⁴. В США между собой нигерийцы разговаривают на привычном для них нигерийском английском языке, громко, добавляя [o] в конце высказывания. Находясь на Западе, нигерийцы стараются не говорить со своими детьми на автохтонных языках, боясь, что они забудут приобретенный ими английский или американский акцент.

Чем дольше героиня находилась в Америке, тем лучше она научилась различать, иногда по внешнему виду, по походке, но, главным образом, по поведению, манере держаться, вести себя с окружающими, кто является африканцем, а кто потомком черных мужчин и женщин, проживших в стране сотни лет. И, конечно, сразу чувствовался афроамериканский акцент, который нельзя перепутать с тем английским, на котором говорили представители других культур. Ч. Адичи говорит о неоднозначных взаимоотношениях между группами черного населения США. Происхождение является «опорной точкой» идентичности большинства африканских мигрантов в первом поколении, что важно для взаимоотношений между

африканцами и африкано-американцами⁵. Африкано-американцы в основном не ассоциируют себя с африканским континентом, а видят в себе подлинных американцев. Они образуют этнокультурную, языковую общность, которая самоопределяется на основе расовой принадлежности.

В отличие от них африканцы осознают себя как мигрантов, которые приехали в чужую страну из монорасовых африканских стран, и не понимают, что расовая принадлежность влияет на статус членов общества, и что жители страны рассматривают африканцев, африкано-американцев и афрокарибцев как единую группу. Наименование африкано-американцы (African Americans) утвердилось для облегчения боли от травмы рабства, как наиболее верное обозначение черных американцев вместо афроамериканцев (Afro-Americans). Как отмечает Бондаренко Д.М., African Americans – это африканцы, живущие в Америке, это наименование предпочитается сегодня большинством американцев с африканскими корнями, и внедряется как аналог не расовым, но этническим наименованиям «итало-американцы» (Italian Americans)⁶.

Для африкано-американцев расовая принадлежность является главным критерием разделения людей на своих и чужих, расовый компонент является важным компонентом в сознании африкано-американцев. Вернувшись на родину, Ифемелу пишет подруге: «... расизма здесь нет. У меня такое чувство, что я вышла из самолета в Лагосе и перестала быть черной»⁷. Единственный раз Ифемелу стала свидетельницей единения всего чернокожего населения Америки, когда победа Б. Обамы на выборах президента объединила их всех. «Я не могу поверить. Мой президент черный, как и я!», – восклицает Дайк, кузен Ифемелу.

Предки африканцев, которые приезжают в Америку не были рабами, и в отличие от африкано-американцев, они не заиклись на проблеме расизма.

Африканцы видят африкано-американцев лишь черными американцами, которых мало интересуют их африканские корни, а африкано-американцы относятся к африканцам как к иностранцам. Африканцы с сожалением отмечают, что африкано-американцы забыли о таких традиционных африканских ценностях, как коллективизм, уважение к старшим, важность большой семьи в жизни человека, и стали чернокожими американцами. Африкано-американцы и африканцы не образуют единую «черную общину»⁸.

Герои романа обретают себя дома, на родине, в Нигерии. Именно на Родине они осознают, что такое собственное достоинство, забывают о тех унижениях, которые испытывали на Западе, о состоянии раздвоенности и потерянности. Роман Ч. Адичи – о возвращении самоидентичности, об обретении себя в своей стране. Писательница рассказывает о трудностях вхождения африканцев, представителей другой цивилизации, в жизнь западной страны, с которой их связала судьба. Африканцы сталкиваются с социальной несправедливостью, неуважением к чернокожим, противоречиями буржуазного общества, что мешает их самоопределению в чужом для них мире.

В начале повествования Ифемелу и Обинзе – состоявшиеся африканцы, каждый из которых прошел свой полный трудностей путь. Он – процветающий бизнесмен, который благодаря своим способностям и не без помощи влиятельного вождя, предложившего ему выгодные подряды и контракты, принадлежит к нигерийской элите. Обинзе, который был депортирован из Англии, потому что жил нелегально на перенаселенном мигрантами острове, вождь доверил бизнес, потому

что он – образованный молодой человек из семьи профессора, потому что он «голоден» и честен, что очень редко встречается в этой стране»⁹.

Обинзе испытал на себе неприятие мигранта «принимающим обществом», вызывающее глубочайшую травму, депрессию героя, которого Англия повергла в состояние нахождения на обочине жизни. В отличие от Обинзе, Ифемелу, познавшая лишения, нужду, унижения в США, смогла приспособиться и реализоваться в чужом мире.

Ифемелу прожила в Америке 13 лет, знала, что такое нищета, неустроенность и одиночество в чужой стране. Тем не менее героиня получила университетскую степень в Принстоне и стала преуспевающим блогером. Это принесло доход, тысячи подписчиков. У Ифемелу серьезные отношения с африканоамериканцем Блейком, но тоска по дому, по родине заставляет ее изучать нигерийские вебсайты, профили на Facebook, блоги. Ифемелу узнает о все большем количестве возвратившихся домой африканцев, получивших степени в США или Соединенном Королевстве. Эти африканцы открывали свой бизнес, инвестиционные компании, франшизу, и девушка стала отправлять резюме в лагоские фирмы, ожидая возможности пополнить список бывших мигрантов из США.

Кажется, не было безумно тяжелых для каждого из героев лет, полных тоски, отчаяния, ощущения ненужности, когда они оказались на Западе. Ифемелу была снова дома, просыпалась от криков павлинов в соседнем дворе, вела свой блог, снова открывала для себя Лагос, где многое изменилось. Она больше не скучала по нигерийской еде – приготовленному в большом количестве маслу рису джолоф, жареному плантену, вареному ямсу, без которых невозможно представить жизнь ее соотечественников.

Ч. Адичи показывает Нигерию, в которую вернулась Ифемелу, где ее ждет Обинзе, подмечая новые приметы времени. Обинзе ездит на шикарном английском автомобиле с водителем, где включено радио на волне Вазобиа, и слушает новости на пиджин инглиш – языке, который объединил всех нигерийцев, английском с элементами трех основных автохтонных языков – игбо, йоруба, хауса. Он живет в шикарном доме, где много прислуги. Тем не менее интеллигентный умный Обинзе, прекрасный знаток литературы, интеллектуал, мечтавший быть учителем, не осознавал, нравилась ли ему новая свалившаяся на него благополучная жизнь, или ему нужна свобода, счастье, Ифемелу. Обинзе принимает серьезное решение и разводится с женой, что вызывает недоумение у окружающих его нигерийцев. Они воспринимают его поступок как поведение белого человека, а не африканского мужчины, который не уходит от жены ради другой. Нигерийцы-мусульмане заводят еще одну жену, или встречаются с женщиной, не разрушая благополучный брак.

Несомненно, Ч. Адичи считает, что, прожив на Западе Обинзе приобщился к западным ценностям и рассматривает свой развод с женой, как цивилизованное решение.

Ифемелу за долгие годы жизни в США имела длительные серьезные отношения с белым американцем и африкано-американцем, которые не закончились браком в обоих случаях. Любопытно, когда героиня рассказала американцу о калыме, который придется выплатить ее семье в Африке, как это предусмотрено традицией у игбо, а затем пройти процедуру подношения вина ее родителям до свадьбы. Американец рассмеялся, пообещав, что по приезду в дом ее предков, договорится на их согласие без соблюдения отживших традиций. На эти слова Ифемелу заметила, что во время свадебной

церемонии в церкви его родственники в ужасе будут перешептываться зачем прислуга надела платье невесты.

Таким образом, автор затрагивает самоидентификационные проблемы людей, представляющих разные цивилизации, которые стремились к диалогу, но в конечном счете им это не удалось.

Показывая процесс самоидентификации личности, оказавшейся на стыке разных культур, Ч. Адичи приходит к выводу о невозможности преодоления цивилизационных различий и это порождает у мигрантов чувство маргинальности.

Литература

Adichie Ch.N. Americanah. L., 2013.

Emecheta B. Kehinde. L., 1994.

Crystal, David A. English as a Global Language. Cambridge, 1997.

Бондаренко Д.М. Мы не рабы, рабы не мы. Историческая память о работорговле и колониализме как фактор взаимодействия африкано-американцев и современных мигрантов из Африки и США. /Этническая идентичность в современной Африке М., ИАФР РАН, 2017 с.55-96.

Бондарчук Г.Г., Бурая Е.А. Основные различия между британским и американским английским. М.: Флинта: Наука, 2007.

Прохожина С.В. Новые идентичности. М.: Издательство МБА, 2012.

Шевченко Т.И. Фонетика и фонология английского языка. Дубна; Феникс+, 2011.

Примечания

¹ Adichie Ch.N. Americanah. L., 2013.

² Crystal, David A. English as a Global Language. Cambridge, 1997. P.117.

³ Adichie Ch.N. Americanah. L., 2013. P.175.

⁴ Там же. P.430.

⁵ Бондаренко Д.М. Мы не рабы, рабы не мы. Историческая память о работорговле и колониализме как фактор взаимодействия африкано-американцев и современных мигрантов из Африки и США. /

Этническая идентичность в современной Африке М., ИАФР РАН, 2017. С.57.

⁶ Там же. С.65.

⁷ Adichie Ch.N. Americanah. L., 2013. P.476.

⁸ Там же. P.60.

⁹ Там же. P.25.

Глава 6

Специфика восприятия западных культурных влияний на Мадагаскаре*

Особенности культуры и индивидуального начала в локальной цивилизации Мадагаскара

Одной из важнейших характеристик цивилизации Мадагаскара является достаточное развитие активного индивидуального начала в обществе. Если личность является носителем общих социальных качеств и социальных ролей, то индивидуальность предполагает наличие особенных, специфических качеств, отличающих одного человека от других, его выделенность из общества, возможность свободного выбора и самоопределения. Разумеется, индивидуальное начало не является массовым, но определяет значение «творческого меньшинства» (А. Тойнби) в развитии цивилизации, черты ее специфичности, неповторимости, «странности» (А. Гирц). Индивидуальное начало противостоит традиционности установленных образцов, но в этом и состоит диалектика цивилизационного развития, ее человеческое измерение. Роль активного, творческого индивидуального начала позволяет понимать

* Аида Николаевна Мосейко, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт Африки РАН.

цивилизацию как «особый модус человеческого существования», как образ «особого человечества на отдельной земле» (В. Цымбурский).

Наличие индивидуального начала формирует, очевидно, особый психологический тип, свойственный данной цивилизации и формируемый ее культурами, в равной степени как и облик культур зависит от характера психологического типа. В связи с этим важнейшим фактором является особый характер культуры или культур общества, формирующего локальную цивилизацию.

Взаимодействие двух факторов – особенностей психотипа и характера культуры – интересно проанализировано американским антропологом Рут Бенедикт в применении к аборигенным культурам Юго-Запада США. При отсутствии естественных барьеров с культурами соседних народов, культуры Юго-Запада сохраняют свою специфику и непохожесть, используя различные заимствования, но включая их в присущее им миропонимание.

Р. Бенедикт считает, что «ключ следует искать в базовом психологическом типе, сформировавшемся в культуре этого региона на протяжении столетий, который переиначивает на свой лад заимствованные в соседних культурах элементы и для выражения своих собственных ценностей создает уникальную культурную модель»¹. Взаимодействие человеческой индивидуальности и культуры следующим образом определяет К. Гирц: «Стать человеком, – пишет он, – это значит стать индивидом, обрести индивидуальность, а индивидуальность мы обретаем, руководствуясь паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Задействованные при этом паттерны культуры имеют не общий, а специфический характер...»². В этой

области путь к изучению общего «лежит через изучение особенного, обусловленного конкретными обстоятельствами...»³.

В чем же особенности характера культуры и формируемых ею индивидов, способствующие развитию цивилизации? Значимым, как нам кажется, является в первую очередь фактор жизнестойкости культуры, ее способность выстоять, сохранить свою «самость» при столкновении с другими культурами, способность ассимилировать инокультурные влияния, взяв из них необходимое для собственного развития и при этом сохранить «свое лицо».

А. Крёбер, констатируя, что примитивные культуры часто умирают под «влиянием цивилизации», считает, что «культура, которой удастся выжить в конкуренции с другими, по существу является более жизнеспособной...»⁴.

Другое важнейшее качество культуры – ее динамизм, способность к саморазвитию, к творческому восприятию инноваций, которые активно включаются в жизнь культуры, в миропонимание индивидов. Такую особенность культуры А. Крёбер назвал «культурной энергией», высокий уровень которой способствует преуспеванию цивилизации в тех или иных сферах деятельности⁵.

Образцы взаимовлияния, взаимосвязи оригинальной, самобытной культуры и своеобразного, яркого психотипа дает малагасийский опыт. Понимание роли индивида и в какой-то мере его характера заложено уже в мифологических сюжетах, осью которых являются взаимоотношения единого небесного Бога Занахари, создавшего землю и небо, и выросшего из земли первочеловека по имени «Затуву-не-созданный Занахари». Этот персонаж деятелен, умен, независим, но одновременно готов к компромиссам. С Богом у него складываются отношения противостояния, противоборства и одновременно партнерства.

Малагасиец обладает своеобразными личностными качествами, характерными для данного психотипа. Это человек эмоциональный, но сдержанный, не склонный проявлять свои чувства, даже когда он охвачен глубоким волнением. Это человек гордый, свободолюбивый, в то же время готовый к разумным компромиссам, консенсусу.

Малагасийская культура, в которой сформировался оригинальный психотип малагасийца, обладает самобытными характеристиками, свойствами непохожести как на близкие географически африканские культуры, так и на генетически близкие аустронезийские.

Характер и особенности культурных контактов и влияний на Мадагаскаре

Среди многого, что поражает на Мадагаскаре, этой островной цивилизации, основанной на множестве истоков, особенное внимание привлекает характер, особенности и последствия культурных контактов, отношение к иным культурам. В истории Мадагаскара элементы культуры пришельцев чаще всего растворялись в мальгашском синкретизме, даже если эта культура была более развитой. Некоторые духовные элементы этих культур включались в миропонимание малагасийцев, не изменяя глубинных базовых основ их культуры и мировоззрения.

Существенное значение для развития культуры Мадагаскара имели арабо-мусульманские влияния. Исследователь исламского влияния на Мадагаскаре Г. Ферран отмечает, что оно имело две отличные друг от друга формы. На западе, севере и северо-востоке Мадагаскара торговые пункты создавали, в основном, обращенные в мусульманство выходцы из Африки, которые говорили на суахили. Многие слова из лексики суахили вошли сначала в лексикон местных жителей,

а потом распространились по всему Мадагаскару. Торговые пункты осуществляли торговые связи с мальгашским населением, но, очевидно, не оказывали серьезного культурного и религиозного влияния на мальгашей.

На востоке и юго-востоке мусульмане были, как предполагает Г. Ферран, выходцами из провинции Аче на севере Суматры. Они назывались раминами, а один из наиболее образованных родов назывался антаймуру⁶. Эти данные содержатся также в «сурабе» – арабо-мальгашских рукописях. Поведение этих мусульман было совершенно непохожим на поведение торговцев из Африки. Мусульмане с Суматры не строили торговых пунктов, они смешивались с мальгашским населением, брали в жены дочерей местных вождей, имели потомство. По мнению Г. Феррана, мигранты с Суматры рассчитывали поселиться на Мадагаскаре, и их первостепенной задачей было сохранить религию и Коран. Именно поэтому они искали возможности производить бумагу из местного сырья, чтобы переписывать священные тексты, создавал школы, куда принимали местных детей. Еще в 1661 году французский исследователь Э. де Флакур писал о влиянии арабов: «Употребление букв стало известно здесь двести лет назад от некоторых арабов... появившихся на своих барках в районе Матинан. Они там женились, обучали и обучают желающих арабскому языку и Корану, создавая школы»⁷.

Показательна история народа *антаймуру*, примерно в XIII–XV веках сформировавшегося в результате смешения местного населения с мусульманами (арабского или, может быть, индийского происхождения)⁸.

С течением времени местное население ассимилировало пришельцев, были восприняты местные верования, а мусульманская культура, потеряв свои базовые качества (веру, опору на Коран, социальные принципы), сохранила черты, принятые

и, очевидно, востребованные местной культурой: письменность арабским шрифтом на мальгашском языке, производство бумаги и чернил из местного сырья, написание книг (сурабе), в которых содержались знания, отобранные местной культурой из мусульманской. Это были знания о целительстве, методах сбора и употребления целебных растений и минералов, астрология, астрологический календарь, календарь исчисления времени с арабскими названиями дней недели, месяцев, арабо-мальгашский словарь, принципы гадания и т.д.

Влияние арабских пришельцев с востока было очень важным. Народ *антаймуру*, названный, возможно, по имени одного из значительных родов раминов с Суматры и сформировавшийся в XIII–XV веках, судя по всему, является продуктом ассимиляции арабов с малагасийцами. Характерно, что *антаймуруне* являются мусульманами, потомки арабов постепенно усвоили мальгашские верования, забыли Коран, полностью ассимилировались в мальгашской среде. Однако арабо-мальгашская письменность сохранилась, были написаны труды по медицине, астрологии, «Сборники мудростей», словари. В настоящее время растет интерес историков, антропологов, лингвистов к изучению этих манускриптов.

Возможно, именно влиянию мусульман с Суматры и из Индонезии мальгаши обязаны знаниями об обработке железа, о мерах весов. От них же они, скорее всего, узнали о движении луны, названиях лунных месяцев и их значении, правила гадания и т.д. Были восприняты некоторые бытовые нормы и обычаи: полигамия, запрет на употребление свинины и т.д.

Интересна история острова Сент-Мари (старое название – Нуси Бураха или Нуси Ибрагим, что означает «Остров Авраама»). Автор книги «История Великого острова Мадагаскар» Этьен де Флаккур был поражен тем, что жители острова знают имена библейских пророков и придерживаются некоторых

обычаев, описанных в Ветхом Завете. По его мнению, одними из первых поселенцев острова были люди колен Авраамовых. А согласно исследованиям некоторых этнографов, у потомков древних евреев и народа *бецимизарака*, населяющего остров Сент-Мари, много общих черт в традициях и образе жизни⁹.

Следует отметить, что веками длившееся взаимодействие с иными культурами и цивилизациями проявилось в необычайно жестких формах при взаимодействии с западной цивилизацией.

Уже в XVI–XVII веках на остров попали европейские торговцы. В 1642 г. была основана французская Ост-Индская компания, а в 1643 году Жак Пронис создал первую торговую факторию в Форт-Дофине. Одновременно корабли английской Ост-Индской компании регулярно вели торговлю и останавливались в бухте около Тулеара. Влияние этих торговых связей с европейцами было скорее негативным и способствовало выработке у мальгашей недоверия к белым и страха перед ними.

Первым шоком для жителей прибрежных районов было вероломство со стороны европейских торговцев, к которым они при первой встрече проявили сердечность и гостеприимство. С XVII века в городах на побережье возникают фактории – французские, английские, голландские, – которые становятся пунктами охоты на людей и продажи их в рабство. Записи путешественников, священников и сотрудников факторий свидетельствуют о предательстве и жестокости, которые проявляли европейцы по отношению к местным жителям. Верхом лицемерия были попытки привлечения на свою сторону местных правителей, которых спаивали и обманом заставляли отправлять своих подданных на невольничьи корабли.

Французский исследователь Мадагаскара А. Грандидье приводит свидетельства о бесчеловечном отношении

европейцев, которые обращали туземцев в рабство, захватывали жителей, не делая различий между крестьянами и членами знатных родов. Они разоряли страну, варварски вырубая ценные породы деревьев и сжигали деревни, жители которых, спасаясь от рабства, убегали в леса. Чтобы легче обманывать мальгашей, европейцы спаивали их водкой¹⁰.

Значительное, хотя и противоречивое, влияние – антропологическое, культурное, лингвистическое, психологическое – оказало пиратство, расцвет которого приходится на XVII – начало XVIII века¹¹.

На восточном и северном побережье Мадагаскара пираты в это время строили свои базы для отдыха, лечения, ремонта кораблей и восполнения запасов. Выбор местоположения этих баз определялся рядом обстоятельств. Во-первых, это были важные стратегические пункты на пути из Европы в Индию и Индокитай. Во-вторых, население этих мест, в основном народ *бецимизарака*, достаточно дружелюбно до определенного времени встречало пиратов.

Возникла определенная коалиция интересов: местные жители помогали пиратам в строительстве, лечении, в пополнении необходимых запасов, вожди отдавали в жены пиратам своих дочерей. Некоторые пираты, которые на родине были не в ладах с законом, на Мадагаскаре способствовали установлению правил справедливости, равенства. Они становились посредниками и арбитрами в межклановых конфликтах, содействовали созданию судебных советов из 12 человек. Туземцы охотно ими пользовались для разрешения межклановых и внутриклановых споров и конфликтов. Эти советы помогли выработке у местных жителей понятий справедливости и беспристрастных решений. Первое время пираты были авторитетами для мальгашей, тем более, что они жили вместе с ними, пользовались их одеждой и пищей, строили жилища, похожие

на малагасийские, разве что они были богаты, в быту пользовались европейской утварью, осыпали подарками своих жен и наложниц¹².

Пираты – маргиналы и авантюристы у себя родине, ряды которых пополнялись из разных социальных слоев и стран, – на Мадагаскаре попали как бы в мифический золотой век. Среди них было много интеллектуалов и романтиков, которые увидели возможность создания нового общества на началах свободы, равенства и братства, они увидели для себя – изгоев в Европе – возможность реализовываться как личности, стать лидерами новых общественных движений, претворяющих в жизнь их идеалы.

Существует легендарная история о якобы возникшей на рубеже XVII–XVIII веков на севере Мадагаскаре республике Либерталия – Страна Свободы, в которой воплотились принципы утопического социализма того времени. Создателями этой республики были пираты – провансалец знатного происхождения Миссон и его друг, бывший монах Караксиоли. В Либерталии были воплощены принципы свободы, справедливости, добра, равенства всех без исключения. Эти принципы были претворены на практике. Население Либерталии составляли пираты разных европейских стран и черные рабы с захваченных невольничьих судов, а также пожелавшие поселиться в Либерталии местные жители. И все были равны. Республика Либерталия просуществовала всего несколько лет, она была, по описаниям, уничтожена туземцами, возможно спровоцированными главами соседних пиратских поселений. О Либерталии много писали. Описание этой республики составил писатель Д. Дефо (современник Петра I). О Либерталии писали многие историки, например, Г. Дешан¹³. Большой интерес к этой теме проявляют малагасийские ученые и публицисты. Существовала ли Либерталия в действительности или

это был вымысел? В любом случае образ Либерталии, ее принципы свободы, справедливости, равенства рас (и это в эпоху работорговли!) оказывают огромное влияние на малагасийцев¹⁴.

Среди пиратов были 2 категории: активные, использовавшие свои базы для отдыха перед новыми походами, и пираты «в отставке» – те, кто после неудавшихся походов или просто устав от приключений, оседали на острове, начинали заниматься коммерцией (часто – работорговлей) или становились плантаторами. Они обзаводились семьями и имели многочисленное потомство.

Потомки пиратов, которых на Мадагаскаре называют *занамалата* (потомки мулатов), сыграли значительную роль в экономическом развитии народов восточного побережья. Они имели доставшиеся им в наследство средства, обладали навыками в ремеслах и торговле.

Пираты познакомили местных жителей с некоторыми видами производства, научили их пользоваться огнестрельным оружием, внесли определенные изменения в их быт, оказали влияние на мальгашский язык, который усвоил некоторые английские и французские слова¹⁵.

Разумеется, влияние пиратов, а через них европейской культуры в ее маргинальных, а иногда и криминальных вариантах, проявлялось часто в самых негативных формах, приводило к трагическим последствиям для потомков.

Среди пиратов было немало жестоких и кровожадных авантюристов, становившихся для малагасийцев подлинными деспотами. Одним из таковых был Метьюз Джеймс Плантейн, который, награвив огромное состояние, решил уйти на покой и обосновался вблизи залива Антуанжиль в долине реки Антанамбалана. Живших по ее берегам *бецимизарака* он силой превратил в своих рабов, которые построили ему дворец-

крепость, обрабатывали его поля и выполняли все его требования. В его гареме было около ста малагасиек, силой оторванных от семей и превращенных в наложниц. Плантейн организовал тысячную армию, которой командовали пираты, а среди солдат было немало рабов-*бецимизарака*, которые были вынуждены по требованию хозяина сражаться со своими соплеменниками, участвовать в карательных операциях против непокорных.

К концу XVII века уже сформировалась эта новая общность – *занамалата*, – и на социальную арену выступили активные молодые люди, в жилах которых смешалась кровь их матерей – *бецимизарака* – и отцов – европейских пиратов. Многие из них получили образование в Европе по желанию отцов, которые смогли оплатить самые лучшие учебные заведения. Вернувшись на Мадагаскар, они активно включались в жизнь пиратских общин на острове Сент-Мари, на восточном побережье Мадагаскара. Обладая привлекательной внешностью и европейским лоском, они оказались завидными женихами для местных принцесс и королев. После заключения браков они становились полноправными мпандзаками (королями, вождями) местных племенных образований. В результате к началу XVIII века во главе многих племенных объединений к северу от Туамасины были сыновья и внуки пиратов. Особенно известным был Фульпуэнта, сын английского пирата Тома Тью и принцессы Рахены. Получив образование в Лондоне и вернувшись на Мадагаскар, он принял новое имя Рацимилаху (господин, который берет, не спрашивая) и вознамерился объединить все народы острова под своей властью. Это ему не удалось, однако, опираясь на поддержку других властителей-*занамалатов*, он сумел захватить власть над прибрежными племенами в районе от города Ватумандри до залива Антуанжиль. В честь этой победы король-*занамалат*

снова поменял имя – он стал теперь Рамаруманумпу (тем, кто командует многими). Вскоре пример отца и его сподвижников вдохновил его на новые «подвиги». Король с группой друзей-*занамалатов* и войском из своих подданных стал предпринимать грабительские набеги на Коморы, а затем и на одиночные пиратские поселения на восточном побережье¹⁶.

Таким образом, пиратство и связанные с ним европейские интриги оказали большое влияние на историю, культуру и характер индивида прибрежных народов. Не случайно на политической арене Мадагаскара жители побережья, называемые на Мадагаскаре *котье*, играют активную экономическую и политическую, часто оппозиционную роль.

Важный этап европейского воздействия на Мадагаскар начинается с вступления на престол короля государства Имерины Радама I (1810–1828 гг.), главной целью правления которого было выполнение важной миссии, завещанной его отцом, королем Андрианампуйнимерина (1787–1810 гг.). Этой миссией было объединение многочисленных народов Мадагаскара в единое государство. Параллельно с набирающим силу европейским проникновением на Мадагаскар на острове начинается ускоренное социально-политическое, экономическое и культурное развитие.

Феномен антиколониального сопротивления на Мадагаскаре

Анализируя локальную цивилизацию, представляется необходимым обратить внимание на такую ее характеристику, как сопротивляемость культуры и всего общества попыткам подавления или уничтожения автохтонной культуры и, следовательно, порабощения общества. В этом, очевидно, проявляется устойчивость культуры, ее жизнестойкость.

Мадагаскар занимает особое место среди стран Тропической Африки в силу того, что активное антиколониальное

сопротивление на острове началось сразу после поражения во второй франко-малагасийской войне (1894–1895 гг.) и продолжалось в разных формах весь период колониального господства (1896–1960 гг.).

По сравнению с другими африканскими странами Мадагаскар был страной с достаточно развитой культурой, впитавшей многие влияния, в том числе европейские. В стране была значительная по количеству и степени подготовленности интеллигенция, которая также была возмущена колониальными порядками, прежде всего фактом того, что французская колонизация была направлена не только на захват земель и природных ресурсов, использование принудительного труда и получение максимальных прибылей, задача была – «офранцузить» Мадагаскар, «цивилизовать» его. После установления колониального режима генерал-губернатор Ж.-С. Галлиени заявил: «Отныне только Франция является сувереном Мадагаскара. Лишь она является хозяином на острове, и она принесет вам свою цивилизацию и постарается ввести у вас принципы, которыми она руководствуется сама...»¹⁷. Средством для этого колонизаторы считали, в частности, повсеместное введение французского языка. Первый циркуляр Галлиени об образовании от 5 октября 1896 года гласил: «Мадагаскар стал французской территорией. Французский язык, следовательно, должен стать основой образовательных программ во всех школах острова». В этом же циркуляре говорится, что французский язык – один из мощнейших рычагов приобщения к идеям и цивилизации Франции¹⁸.

Однако цивилизаторская миссия колониальной администрации не удалась. Иностранное присутствие не могло подавить развитие малагасийской культуры и уничтожить своеобразие малагасийской индивидуальности. От полной ассимиляции Мадагаскара пришлось отказаться довольно быстро,

хотя Галлиени в дальнейшем и продолжал искать способы вытеснения малагасийской культуры за счет внедрения французской. Колониальная администрация делала попытки снизить общий уровень образования, сведя его к примитивному профессионально-техническому обучению.

Необходимо обратить внимание на то, что в период борьбы с колониальной экспансией Франции, уже начиная с войны 1895–1896 годов и в течение долгого периода сопротивления колониальному господству, происходили радикальные изменения в духовной сфере общества, прежде всего изменения самосознания и идентичности. В первые десятилетия борьбы главными были идеи освобождения от колониализма, идеи свободы. Эти идеи стимулировали развитие национального самосознания и национальной идентичности.

Вторая мировая война вызвала коренные изменения в политических, экономических и культурных взаимоотношениях государств и народов. 1945 год, год окончания войны, ознаменовался ростом национально-освободительных движений народов Кореи, Вьетнама, Индонезии, Бирмы, Цейлона, Индии, Северной Африки и т.д. Знакомство малагасийцев с мировым освободительным движением постепенно привело к осознанию взаимосвязи малагасийского сопротивления с антиколониальным движением всего мира, избавлению его от замкнутости и изолированности от внешнего мира.

Обстановка в стране была в тот период тяжелой. После разгрома народных движений политическая жизнь была сосредоточена вокруг нескольких газет («Ревей Мальгаш», «Опиньон», «Насьон Мальгаш»), а также в семинариях, школах, церквях. Однако в газетах действовала цензура на основе декрета 1930 года о преступлениях печати, поэтому свободные высказывания малагасийцев были заблокированы. В учебных заведениях также существовал жесткий контроль. Именно

поэтому свободная малагасийская мысль формировалась в школах и университетах Франции. Возникли такие организации как Ассоциация мальгашских студентов (АЕОМ), Мальгашский институт интеллектуального сотрудничества, журнал «Антсо» («Призыв»).

Интеллектуальное общение с людьми, прибывшими из различных районов мира, научный опыт, обмен мнениями вызывали интерес к сравнительному изучению цивилизаций, а отсюда и стремление выработать методы защиты и возрождения цивилизации Мадагаскара¹⁹.

Постепенно меняется идеология антиколониального движения. На первый план выступают задачи утверждения малагасийской идентичности, утверждения культурного своеобразия собственных ценностей и поиски своего места в мире, т.е. возникает цивилизационное самосознание.

Рупором новой идеологии стала первая политическая партия Демократическое движение за мальгашское возрождение (МДРМ), возникшая в Париже в 1946 году. Инициаторами создания и организаторами этой партии были поэт и писатель Ж. Рабеманандзара, депутаты Учредительного собрания Франции Ш. Равуаханги и Ш. Расета, ученый Ракуту-Рацимананга и др. Председателем партии был избран Ш. Расета. В документах этой партии упор был сделан на социальные и культурные проблемы, впервые была подчеркнута связь между национальными и интернациональными движениями, т.е. проблемы Мадагаскара были вписаны в мировые проблемы. В программе говорилось о необходимости независимости страны, о первостепенности задач малагасийского возрождения во всех областях в соответствии с духом и самобытностью народов Мадагаскара. Независимость Мадагаскара определялась, в частности, как утверждение сущности малагасийской культуры, ее индивидуальности, сохранение самобытности.

Партия МДРМ вскоре состояла уже из 300 тысяч членов, она имела около миллиона сочувствующих в разных районах острова. Местные руководители МДРМ принадлежали ко всем этническим группам острова.

Следует отметить, что с 50-х годов XX века в научный дискурс Мадагаскара прочно вошла категория «цивилизация» в применении к малагасийской реальности, хотя далеко не все проблемы цивилизационного развития Мадагаскара были ясны.

С завоеванием независимости в 1960 году было возвращено достоинство малагасийской культуре. В школьные программы был возвращен малагасийский язык, малагасийские история и география. Как писал в 80-е годы XX века ныне покойный президент Малагасийской академии наук Сезер Рабенуру: «...можно утверждать, что малагасийская культура прошла испытание колониализмом без непоправимых потерь»²⁰. По его мнению, традиционные ценности «не были серьезно затронуты колониальным феноменом, доходившим в своей культурной экспансии, или так называемом окультуривании, до деперсонализации малагасийца. Колонизаторы, прежде всего, не смогли уничтожить такую ценность как малагасийский язык»²¹.

Существенной особенностью малагасийской культуры, как уже говорилось, является ее динамизм, способность к саморазвитию, к творческому восприятию инноваций, т.е. «культурная энергия» (Э. Кребер). В силу этого малагасийская культура восприняла и продолжает воспринимать необходимые ей инновации на базе западных достижений, которые при этом не затрагивают глубоких базисных основ малагасийской цивилизации и отбираются по принципу ответов на созревающие в недрах своей цивилизации вызовы. Таким вызовом, например, является существующая более пяти веков тяга

к знаниям, принимающая в разные исторические периоды различные формы.

Интересно отношение малагасийцев к французской культуре – культуре колонизаторов. Уже упоминавшийся профессор Сезер Рабенуру справедливо заметил, что «малагасийская интеллигенция отличала французскую культуру, в которой она охотно черпала вдохновение, от французского колониализма, против которого она выступала»²².

Шестьдесят пять лет вынужденного сосуществования не прошли бесследно, и малагасийская культура впитала многие необходимые ей достижения французской культуры. Ж. Рабеманандзара – историческая фигура антиколониальной борьбы, поэт, писатель и патриот Мадагаскара – утверждал, что «французская культура также принадлежит и нам», а «французский язык по охвату международной аудитории представляет для малагасийских патриотов инструмент борьбы за достижение независимости»²³.

Академик С. Рабенуру обращал внимание на главные задачи страны в период независимости. Это культурная деколонизация параллельно с малагасизацией, при этом малагасизация понимается как введение в образовательные программы тем, посвященных малагасийским реалиям и ценностям, во-первых, и, во-вторых, введение малагасийского языка как языка обучения. Последнее до сих пор вызывает споры, т.к. многие считают необходимым введение в качестве предмета обучения и французского языка²⁴.

В малагасийский язык попали, разумеется, многие мальгашизированные французские заимствования, однако редакторы малагасийских журналов тогда и сейчас старательно следят за чистотой малагасийского языка.

Разумеется, малагасизация шире языковой проблемы – это и учет особенностей малагасийского образа жизни,

верований, культуры, бережное к ним отношение и возрождение утраченных ценностей, например, фольклора и т.д.

Огромную роль в развитии малагасийской культуры сыграла созданная в 1902 году Малагасийская Академия. Решение о создании Академии принадлежало Галлиени и было элементом проводимой им лицемерной политики внедрения французской культуры с одновременным завоеванием «симпатий аннексированных народов». Малагасийская Академия в своем первоначальном виде была чисто французским научным учреждением, однако она стала местом встречи всех, кто интересовался проблемами Мадагаскара, в том числе малагасийской интеллигенции. Именно в Академии она могла встречаться с замечательными французскими учеными, изучавшими Мадагаскар (А. Грандидье и Г. Грандидье, В. Мальзак, Г. Ферран, А. Марр и др.), слушать их выступления, учиться у них. Уже к началу XX столетия на Мадагаскаре сформировалось поколение малагасийских ученых, трое из которых стали действительными членами Академии: Рабесиханака, Рафинринга, Расандзи, двое – ассоциированными: Андриамананцети и Андриамифиди. В 1958 году президентом Академии впервые стал малагасийский ученый – Поль Радоди-Раларуси – писатель, доктор медицинских наук.

После обретения независимости Малагасийская Академия стала ведущим научным учреждением страны. После 1977 года было создано пять региональных центров Академии в столицах провинций, каждый из которых ориентирован на изучение определенной области знаний и научных направлений. Малагасийская Академия имеет свою печатную базу и периодические издания. Ученые Академии имеют давние и широкие связи с иностранными Академиями и международными научными организациями. Одно из первых соглашений было заключено в Москве²⁵.

Сегодня Мадагаскар имеет все возможности для своего дальнейшего цивилизационного развития, несмотря на периодически возникающие политические кризисы и экономические трудности. Это страна с развитой системой образования и науки, она имеет ученых, писателей, поэтов, известных во всем мире. Таков, например, ученый-энциклопедист, политик, писатель, дипломат Альбер Ракуту-Рацимаманга (1907–2001 гг.), которого называют «гордостью малагасийцев», «человеком-легендой». Он был первым малагасийцем, получившим научное звание. В Париже был научным сотрудником, потом директором Центра научных исследований Франции (CNRS) в 1940–1957 гг., был директором парижской Практической школы высших исследований. В 1957 году он создал на Мадагаскаре Малагасийский институт прикладных исследований, в 1970-м году – Национальный центр фармацевтических исследований Мадагаскара. С 1960 года был членом Малагасийской национальной академии, членом Французской академии медицинских наук, членом Римской академии наук, академии Латинского мира, был президентом международных научных обществ по биологии, антропологии, археологии и т.д., лауреатом многочисленных международных премий и званий²⁶.

В заключение хотелось бы отметить следующее:

- приведенные здесь штрихи истории и культуры Мадагаскара свидетельствуют, что основные условия для формирования локальной цивилизации по крайней мере к XIX столетию сложились, и цивилизационное развитие шло ускоренными темпами. К сожалению, оно было прервано французской колонизацией. В то же время необычный для Тропической Африки феномен сопротивления колонизации свидетельствует о наличии цивилизационных качеств и возможностей в стране. Появление этих качеств

и возможностей обусловлено уникальностью исторического пути Мадагаскара, высоким социально-экономическим и культурным уровнем развития малагасийского государства, наличием развитой национальной интеллигенции;

- культура Мадагаскара, обогащенная множеством контактов и влияний, обрела устойчивость и жизнестойкость, некую «пассионарность» (по терминологии Л. Гумилева), позволившую ей выстоять под давлением западной культуры, не потерять свою «самость» и обрести такие качества, как динамизм и креативность. Подмеченный многими авторами «феномен развития», причем развития, ускоряющегося в конце XVIII–XIX веках, имеет, возможно, объяснение в этих особенностях малагасийской культуры, а также национального характера.

Значение принятия христианства на Мадагаскаре

На Мадагаскаре с начала XIX века активизировалось проникновение христианства в его различных вариантах. Началось оно значительно раньше – первые католические миссии появились на острове в середине XVIII века, но их активная деятельность относится ко второй половине XIX века. Протестантские миссии прибыли в начале XIX века, это были посланцы Лондонского миссионерского общества, представители англиканской конфессии. Деятельность двух религиозных доктрин – французского католицизма и английского протестантизма – разворачивалась на фоне целого клубка социально-политических противоречий, с которыми эта деятельность была тесно связана.

Прежде всего, сама христианизация имела скрытый смысл – обеспечить проникновение западного влияния, и за это влияние шла борьба между Великобританией и Францией,

причем успех в этой борьбе зависел от политической конъюнктуры на мировой арене. Так, например, крушение наполеоновской империи и усиление Великобритании в мире предопределило появление англиканских миссионеров на Мадагаскаре и усиление влияния протестантизма.

Соперничество двух великих держав на острове происходило в обстановке кризисного состояния самого малагасийского общества. Страна в недавнем прошлом пережила трудный период формирования государства, сопровождаемый войнами с окрестными народностями, военными поборами. В стране существовало рабство и работорговля. Все это усугубляло давно существующие противоречия между малагасийской знатью, купечеством, торговцами и беднеющими крестьянами, обремененными барщиной, что привело к нарастанию недовольства народа, к брожению умов, ищущих выхода в религиозных идеях, в том числе христианских.

Англиканский пастор, преподобный Беккер писал в 1830 году: «Никогда еще я не видел такого душевного смятения, такой тяги к исканиям, как в настоящее время. С туземцами часто ведутся беседы на религиозные темы и, по-видимому, проповеди проникают в сознание некоторых из них»²⁷.

Христианизация Мадагаскара происходила неровно, в зависимости от условий места и времени, ее история пережила свои взлеты и падения, особенно в течение XIX века.

Возникает естественный вопрос, почему в стране, где так сильно развиты традиционные верования, относительно быстро распространилось христианство? Причины, очевидно, многообразны. Помимо отмеченного кризисного состояния малагасийского общества и поиска новых религиозных ориентиров можно предположить, что некоторые из них таковы.

1. Малагасийский ученый, общественный деятель, пастор Ришар Андриаманзату считает, что малагасийская вера была

как бы «предхристианством», в ней была та основа, которую христианство «прояснило»²⁸.

Действительно, малагасийцы верят в единого небесного бога-творца. С принятием христианства они стали называть христианского бога именем Занахари. Импонировали малагасийцам и сюжеты христианской мифологии об ангелах как посредниках между богом и людьми. В монотеистических религиозно-философских системах, в частности, в христианстве, происходит преобразование древних представлений о духах: духи уже не живут сами по себе, они ответственны перед единым богом, как «служебные духи», они – его творение и являются носителями его воли, его вестниками. В священных текстах природа ангелов описывается как бестелесная, бесплотная, сходная с тонкими субстанциями, подобными ветру, огню, свету. Ангелы (подобно духам в малагасийских верованиях) могут быть хранителями водоемов, растений, животных, отдельных индивидов и коллективов, городов, стран, народов.

Очень важным для малагасийцев и близким к их верованиям является религиозно-мифологическое представление в христианстве об ангелах, отпавших от бога, изменивших ему и превратившихся во врагов бога и людей – бесов (у малагасийцев – злых духов, духов врагов людей – колдунов)²⁹.

2. Социальные противоречия и рост социальной активности населения несколько ослабили тотальную веру в духов и зависимость от них.

Известный исследователь малагасийских религиозных верований Ж. Фобле высказал мысль о том, что вера в духов сохраняет в силе и постоянно поддерживает мистицизм и жизнеспособность религии. Когда мистический союз с духами ослабевает в обществе, это приводит к ослаблению и других традиционных верований, а также к допущению

внедрения иностранных религий³⁰. Можно сказать, что христианство было востребовано малагасийской культурой и обогатило духовную жизнь общества.

3. Христианство принесли на Мадагаскар миссионеры, прежде всего, британские, позже норвежские, французские и американские. Миссионеры Лондонского миссионерского общества вели большую просветительскую работу. Они создавали школы, где наряду с общеобразовательными дисциплинами преподавались ремесла и рукоделие. Лондонская миссия, учрежденная в столице Антананариву в 1820 году, специально выписала из Англии квалифицированных рабочих (плотника, кузнеца, ткача, кожевника-сапожника) для обучения малагасийцев³¹.

Был создан письменный язык на основе латинской графики. Малагасийский язык имел фонетические особенности, позволившие учащимся быстро освоить латиницу.

Уже к концу 1827 года больше четырех тысяч малагасийцев умели читать и писать.

В 1828 году в центральной части острова у народа *мерина* было 28 школ с 2309 учениками, у соседних народов – 14 школ. В этом же году была построена первая типография, из печати вышли первые буквари, что имело для страны огромное значение³². Вскоре была напечатана переведенная на малагасийский язык Библия, стали издаваться учебники на малагасийском языке.

Многие храмы стали центрами культуры. Для малагасийцев такая деятельность была очень важна, ибо на Мадагаскаре всегда была велика тяга к знаниям, особенно в процессе общего ускоренного развития.

Французский исследователь А. Коппаль писал в 1826 году, что на Мадагаскаре «... все хотят научиться читать, все ходят

в школу, даже старухи, и нет, пожалуй, ни одного дома, где бы ни висела доска с написанными на ней буквами»³³.

Для высших слоев общества, из которых начала формироваться малагасийская интеллигенция, христианство также ассоциировалось с расширением кругозора, с ростом знаний, с приобщением к науке, т.к. многие миссионеры занимались исследованием Мадагаскара, его обычаев, фольклора, что привлекало образованных малагасийцев.

4. Приобщение к христианству с его богослужениями, проповедями и особенно религиозными собраниями, где слово могли взять и слушатели, было одновременно как новой формой общественной активности, так и привычной формой речевого общения. Необходимо отметить значение речи на Мадагаскаре.

Речь – универсальный способ общения у малагасийцев. Если у африканцев все события и ритуалы сопровождаются танцем с ритмичной музыкой, то все события, все ритуалы у малагасийцев обязательно сопровождаются и включают в себя речи, использующие метафоры, пословицы, речи, переходящие в поэтические строфы, в песню-речитатив. Речи сопровождают обряды брака и рождения, похорон, переворачивания (перезахоронения). Эти речи обращены к присутствующим, к предкам, к богу. Речами, в которых каждое слово полно смысла – явного и скрытого, – встречают и провожают гостя, на что последний, в свою очередь, отвечает подобными речами. Собираясь вечером, люди устраивают словесные туры.

5. Очень большое значение имели различные формы малагасизации христианства, первоначально – намеренные, со стороны миссионеров, впоследствии – сложившиеся под воздействием малагасийской культуры.

Приспосабливаясь к местным условиям, миссионеры стали использовать в богослужении малагасийский язык, а также, заметив любовь малагасийцев к музыке и поэзии, создавали духовные гимны как форму проповедей.

Понимая значение культа предков для малагасийцев, в молитвы были введены обращения к предкам, их прославление. Более того, традиционные малагасийские захоронения, как правило, украшенные памятными знаками (алуалу), посвященными образу жизни и занятиям умершего, у христиан снабжаются крестом, а традиционные обряды освящаются пастором. Но самым главным в процессе малагасизации христианства стало формирование корпуса священнослужителей-малагасийцев, что имело огромное значение как для укрепления христианства в стране, так и для формирования малагасийской интеллигенции.

Первые стихийные проповедники-евангелисты появились среди малагасийцев в 30-х годах XIX века, в период гонений на христианство, осуществленных королевой Ранавалуной I. Именно они организовывали в домах тайные религиозные собрания. При этом они серьезно рисковали, так как репрессии, вплоть до смертной казни, были широко распространены.

По инициативе Лондонского миссионерского общества молодые малагасийцы, получившие начальное образование в миссионерских школах, посылались для получения дальнейшего образования в Англию. Воспитанники английских университетов, вернувшись на родину, становились преподавателями, изучали обычаи и традиции Мадагаскара и одновременно были проповедниками христианства. Эти первые малагасийские интеллигенты часто были учителями, пасторами и проповедниками, а также исследователями в одном лице.

Таковыми были, например, доктор Радзаунах, воспитанник Эдинбургского университета, – врач, писатель, популярный проповедник, не боявшийся в своих проповедях затрагивать актуальные политические и социальные проблемы, Франк Расуаманан – главный редактор издания «Друг молодежи» и активный деятель молодежных христианских организаций.

Популярными в народе проповедниками были Ж. Андрианайвуравелюн, Райниманга-Раханами, Радзафетра, Раманитра и многие другие³⁴.

Особенно важной стала широкая подготовка пасторов в стране, проводимая во второй половине XIX века лютеранской церковью – одной из крупнейших протестантских церквей страны. С 1871 г. стали работать школы пасторов, Лютеранский теологический колледж в центре острова, в Антананариву. Позже, в 90-х годах, подобные учебные заведения стали возникать в других регионах Мадагаскара³⁵.

Подготовка местных кадров имела огромное психологическое значение, ибо малагасийцы воспринимали христианские истины, проповедуемые их соплеменниками, с большим доверием, как нечто свое, близкое к заветам предков.

Задачу подготовки священнослужителей-малагасийцев ставили перед собой и католики. Их деятельность активизировалась после 1861 года, но особенно в период французской колонизации, с 1896 года. В 1939 году первым епископом-малагасийцем стал Игнасиа Рамарусандра, назначенный папой Пием XII, а в 1969 году, уже после завоевания независимости, появился первый малагасийский кардинал – Ж. Ракутумалала.

Пасторы-малагасийцы не только вели службу в церкви и проповедовали христианское вероучение. Это были местные интеллигенты, образованные и более информированные, чем их прихожане. Они жили с ними одной жизнью, разделяли их

нужды, но лучше разбирались в политической конъюнктуре и возможных перспективах. Поэтому на протяжении всей истории Мадагаскара, с момента принятия христианства и до наших дней, священнослужители-малагасийцы оказывались в центре социально-политических событий, вместе со своими прихожанами участвовали в социально-политической, прежде всего, национально-освободительной борьбе, и часто ее возглавляли.

Примечания

¹ *Бенедикт Р.* Психологические типы в культурах Юго-Запада США // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. Москва – Санкт-Петербург. 2006. С.283.

² *Гирц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. С.135.

³ Там же. С.137.

⁴ *Крёбер А.* Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. С.483.

⁵ Там же. С.493.

⁶ См.: *Ferrand G.* Les Musulmans à Madagascar et aux Comores. Vol. 3. Paris. 1902; *Ferrand G.* L'élément arabe et Swahili en Malgache ancien et moderne // Journal Asiatique / Nov-dec. 1903. P.451–485.

⁷ Цит. по: *Буато Пьер.* Мадагаскар. Очерки по истории мальгашской нации. М., 1961. С.41.

⁸ *Fanony F., Guenier N.J.* Le mouvement de conversion à l'islam et le rôle des confréries musulmanes dans le Nord de Madagascar. // ASEMT, Cheminements, XI, №1–4. 1980. P.7.

⁹ Цит. по: *Карташова Л.* Мадагаскар и Я. М., 2011. С.212.

¹⁰ *Grandidier A.* Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar. T. IV. Paris. 1906. P.250–252.

¹¹ См.: *Sylla Yvett.* Les malata: cohésion et disparité d'un "Groupe" // Colloque international d'histoire malagasy, Toamasina: Ротапринт, 1983.

¹² *Sylla Yvett.* Op. cit.

¹³ *Давидсон А.* Замысел Петра и пираты Мадагаскара // В таинственной стране Мадагаскар. Год 2008. М., 2012. С.46–53.

¹⁴ *Давидсон А.* Там же.

¹⁵ *Sylla Yvett.* Op. cit. P.3–5.

¹⁶ См. *Кулик Сергей.* Когда духи отступают. М., 1981. С.53–55.

¹⁷ *Рабеманандзара Р.* Мадагаскар. История мальгашской нации. М.: 1956. С.131.

¹⁸ Цит. по: Мадагаскар// Африка: Взаимодействие культур. М., 1989. С.164.

¹⁹ *Рабеманандзара Р.* Указ. соч. С.159.

²⁰ Цит. по: Мадагаскар // Африка: взаимодействие культур. М., 1989. С.167.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же. С.166–167.

²⁴ Там же. С.168.

²⁵ См.: *Карташова Л.* Указ. соч. С.98–113.

²⁶ См.: *Карташова Л.* Указ. соч. С.65–74.

²⁷ Цит. по: *Буато Пьер.* Мадагаскар. Очерки по истории мальгашской нации. М., 1961. С.116.

²⁸ *Andramanjato R.* Le Tsiny et le Todi dans la pensée malgashe. Antananarivo, 1980. P.21.

²⁹ См. *Аверинцев С.С.* Ангелы. – Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. С.76–78.

³⁰ *Faublée J.* Les esprits de la vie á Madagascar. Paris. 1954. P.120.

³¹ *Буато П.* Указ. соч. С. 94.

³² Там же. С.99–100.

³³ Цит. по: *Буато П.* Мадагаскар. Очерки по истории мальгашской нации. М., 1961. С.100.

³⁴ См. *Буато П.* Указ. соч. С.152–153.

³⁵ См. *Карташова Людмила.* Мадагаскария. М., 2011. С.80–81.

Глава 7

Туризм и догоны*

Богатое культурное наследие Республики Мали представляет большой интерес для туристов; особым спросом пользуются туры на Нагорье Бандиагара, в Страну догонов. Считается, что в Мали именно догоны до самого последнего времени сохраняли в неприкосновенности своё культурное наследие.

Туристы посещали Страну догонов начиная с конца 50-х гг. прошлого века, но на протяжении нескольких десятилетий их число было невелико. Положение резко изменилось только после либерализации экономической политики Мали в начале 90-х гг. Национальные и европейские туристические агентства немедленно ею воспользовались, и уже в 2001 г. на Нагорье Бандиагара работали 47 гостиниц и кемпингов¹; если до 1990 г. в Мали приезжало примерно 40 тыс. туристов в год, то к 2005 г. их было уже 200 тыс., причём, большинство отправлялось в путешествие по «Золотому кольцу» Республики Мали: Дженне – Тимбукту – Страна догонов².

После начала туристического бума догоны получили, как казалось тогда, надёжный источник доходов, который

* Петр Анатольевич Куценков, кандидат искусствоведения, доктор культурологии, ведущий научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН; pkutsenkov@ivran.ru

позволял, наконец, приступить к экономической модернизации. Но в 2012 г. положение вновь резко изменилось: после начала войны на севере Мали, приток туристов в страну прексся, и процветавшая туристическая отрасль экономики Мали в одночасье была практически полностью уничтожена. Таким образом, Нагорье Бандиагара после 2012 г. было, в известном смысле, возвращено к тому состоянию, в котором оно находилось до начала 1990-х гг. Однако заработанные в ходе туристического бума средства всё же позволили, по крайней мере, начать решение тех проблем, что накапливались в Стране догонов с момента обретения Республикой Мали независимости. Главная из них – резкий рост численности населения. При этом, площадь и плодородие обрабатываемых земель остались прежними, поскольку и в долине Сено, и, тем более, на Нагорье Бандиагара, в хозяйственный оборот вовлечён каждый клочок земли, мало-мальски пригодный для обработки. Новые земли взять негде³ – остаётся только увеличивать плодородие сельскохозяйственных угодий, прежде всего, за счёт искусственного орошения. Дело это затратное, но полученные от туристов деньги позволяют хотя бы частично решить эту проблему. Так происходит, в частности, в деревне Энде, хорошо известной автору.

Разумеется, вторжение множества иностранцев (французов по преимуществу) в размеренную жизнь догонских деревень не могло не оказать влияние на их культуру. Мы попытаемся рассмотреть, как усилившийся контакт с европейцами повлиял на два важнейших компонента культуры догонов – религию и изобразительное искусство.

Что касается первой, то влияние это оказалось весьма драматичным, но неожиданным: европейцы произвели на местное население столь отталкивающее впечатление, что именно

в годы туристического бума наблюдался резкий рост числа догонов, принявших ислам⁴. После 2012 г. история в определённом смысле повторилась, только теперь в Стране догонов наблюдается частичный отход и от ислама: джихад на северо-востоке Мали произвёл на догонов, как и на всех малийцев, самое неприятное впечатление. Как говорят сами догоны, «мы не имеем ничего против ислама как такового, только саудовский ислам нам не нравится» (информант Сулейман Гиндо, д. Энде, ноябрь 2017 г.). Ещё одна претензия догонов к «саудовскому» исламу состоит в том, что живописнейшие традиционные мечети заменяются типовыми коробками, чьё строительство финансируется Фондом Фарука. Но люди, разочаровавшиеся в исламе, не приходят в христианство – они возвращаются к традиционной религии, хотя некоторое количество христиан, а равным образом, и католические и протестантские церкви, в догонских деревнях имеются. Иной раз можно видеть трогательное соседство католической церкви, и мечети и ухоженного алтаря бога-творца Ама (Амма). По наблюдениям автора, верным признаком того, что в деревне много приверженцев традиционной религии, служит такое соседство: это означает, что борьба за души «язычников» ещё отнюдь не завершена, и исход её неясен. Автору известен, по меньшей мере, один пример того, как Католическая церковь завоевала очень высокий авторитет – но пример этот представляет собой исключение и должен рассматриваться скорее в контексте собственно традиционной культуры.

В деревне Йаджанга (Регион Мопти, округ Коро) творит чудеса католический священник о. Габриель Сагара – он исцеляет страждущих, которые, в ожидании чуда, живут в лагере в паре километров к югу от деревни. К сожалению, нам не удалось поговорить с самим священником, который был

в отъезде. Однако его сестра и помощница, Адель, рассказала об организации жизни общины и лагеря больных. Следует заметить, что распорядок в лагере организован очень рационально – там поддерживаются идеальный порядок и чистота, налажено снабжение продуктами и водой. Особенно же бросается в глаза царящий там межконфессиональный мир: в лагере в ожидании чуда исцеления живут и христиане, и мусульмане, и язычники, и никто никого не побуждает к переходу в христианство. Как говорят в Йаджанга, «религия не имеет значения – важна вера». Люди приходят туда со всей Республики Мали и из соседних стран, вплоть до Мавритании. Больше того – все они, и христиане, и мусульмане, и «язычники», – принимают участие в совместных молитвах. Понятно, что авторитет о. Габриеля и в Йаджанга, и вообще в Мали и отчасти в соседних странах очень высок, а так как он принадлежит именно к Католической церкви, то и её авторитет в тех краях весьма велик. Однако к заметному увеличению числа католиков это не приводит.

Дело в том, что и для догонов, и для всех малийцев характерна глубокая религиозность, сочетающаяся с равнодушием к конфессиональной принадлежности. Искренне верующий человек пользуется большим уважением, к какой бы религии и/или конфессии он не принадлежал. Поэтому-то в Стране догонов можно найти удивительные примеры «межконфессионального сотрудничества» – так, в католической церкви в д. Бенемату на алтаре стоит железное кованное распятие, по форме очень напоминающее навершие вполне языческой маски Канага, а выковано оно кузнецом-мусульманином по прозвищу Косебе (kosɛbɛ), что на бамананкан значит «много» (в том смысле, что он «много чего делает»). С точки зрения любого малийца, тут нет ничего удивительного – как не помочь

хорошему человеку в его вере, если он, к тому же, известен своим праведным образом жизни? В той же деревне площадь, где проводятся свои церемонии анимисты, находится в их квартале, но являются на них все жители деревни – и христиане, и мусульмане, и, разумеется, приверженцы традиционной религии – ведь нельзя же обидеть хороших и уважаемых людей, отвергнув их приглашение только на том основании, что они, видите ли, придерживаются другой религии!

Надо заметить, что нередко туристы распространяют, мягко говоря, непроверенные сведения о религии догонов. Примером может быть приведённый ниже отрывок, описывающий хорошо известную автору этих заметок деревню Энде:

«Кроме домов, зернохранилищ и тогуна, есть много мечетей, церквей и анимистических фетишей (фетиш – камень, который является священным для последователей древней системы анимистических верований догонов). Догоны очень терпимы к различным религиям; и многие деревни разделены на различные зоны: одна – для мусульман, другая – для католиков и еще одна – для анимистов. Хотя представители разных религий часто живут порознь, не редкость, чтобы кто-то верил сразу нескольким Богам, так что вы можете встретить католика, который одновременно является анимистом, молится в церкви, а затем уходит, чтобы принести в жертву курицу на фетише и задобрить местных духов. Эти обновления произошли после проникновения ислама из Северной Африки»⁵.

Тут всё полностью или частично не соответствует действительности. Прежде всего, «анимистическими фетишами» Моксон называет алтари бога-творца Ама (или Амма), которые представляют собой сооружения характерной фаллической формы, чьи размеры варьируются от полуметра (в Энде)

до высоты человеческого роста (д. Семари). Они могут быть глиняными, как в Энде и Семари, и каменными, как в д. Кани-Бонзон. Культ Ама характерен для всех догонов, но в последнее время начинает терять значение из-за их массового обращения в ислам. Что касается утверждения о том, что догоны терпимы к различным религиям «и многие деревни разделены на различные зоны: одна – для мусульман, другая – для католиков и еще одна – для анимистов», то из всех увиденных автором догонских деревень, только в Бенемату представители разных конфессий живут в разных кварталах, хотя и там в квартале анимистов много христиан. В Энде же никакого расселения по конфессиям не наблюдается. Напротив, члены одной семьи могут быть и мусульманами, и христианами. Так, в хорошо знакомой мне семье моего друга, гида и консультанта Бокари Гиндо из Энде, живущей в одном домовладении, есть и формальные христиане (дядя Бокари, Жюстен, который был крещён в миссионерской школе уже после того, как его родители приняли ислам, и он получил мусульманское имя Сейду), и мусульмане. Раздельно живут жители разных кварталов, но это связано не с их конфессиональной принадлежностью, а с традиционным административно-территориальным устройством деревень догонов (д. Энде фактически представляет собой четыре деревни, объединённых под одним названием, д. Кани-Бонзон состоит из восемнадцати таких поселений, и т.д.). Кварталы сохраняют широкую автономию, и своя мечеть есть в каждом из них⁶. В тех случаях, когда семья по каким-то причинам переезжает из своего квартала в чужой, её члены либо ходят в мечеть своего квартала, либо строят мини-атюрную мечеть в пределах своего домовладения.

Что касается обновлений, которые «произошли после проникновения ислама из Северной Африки», то последнее

событие состоялось никак не позже конца IX века н.э., и с того времени культура Мали развивалась вместе с исламом. Очень рано ислам проник и в страну догонов. Так, в д. Семари, расположенной на севере Нагорья Бандиагара, один из вождей, правивших в XIV в., был приверженцем этой религии, поскольку носил мусульманское имя Калифа⁷. Однако деревня по-прежнему остаётся языческой. Сейчас там есть небольшое количество мусульман и маленькая мечеть, но нет никаких признаков религиозной дискриминации или раздельного проживания приверженцев разных религий. Впрочем, иной раз ислам вполне мирно сосуществует с явным язычеством даже в Бамако: там соборная мечеть расположена рядом с Центральным рынком, и ближе всего находится именно тот ряд, где торгуют разными колдовскими принадлежностями.

Подводя итог сказанному выше, отметим, что на конфессиональные предпочтения догонов нашествие европейских туристов воздействие, безусловно, оказало – но совсем не то, которого можно было бы ожидать.

Очень интересны результаты воздействия туризма на традиционное искусство. Разговоры о его «гибели» ведутся, по меньшей мере, с 60-х гг. XX в.⁸, и если бы они в полной мере соответствовали действительности, то его уже давно не было бы и в помине. В ходе полевых исследований в 2015-2019 гг. автор и другие участники экспедиции на Нагорье Бандиагара имели возможность сравнить описания последствий воздействия туризма на художественную культуру догонов с реальным положением дел.

Общепринятой является точка зрения, согласно которой в результате развития туризма качество произведений традиционного искусства упало, все они воспроизводят старые образцы, производятся исключительно на продажу и не имеют

спроса среди самих догонов. Отчасти, такие суждения не лишены оснований, но не только туристы повинны в этом. Немалая доля ответственности лежит на ЮНЕСКО и на самих малийских властях. К примеру, в 1993 году ЮНЕСКО и правительство Мали основали культурную миссию в Бандиагара. Одной из её целей было заявлено «превращение культуры конкретных деревень в туристический ресурс»⁹, для чего члены миссии распространяли публикации с изображениями тех типов скульптуры, которые уже были забыты, причём, желательно, с постройками, элементами пейзажа или людьми, которые могли быть легко распознаны жителями этих деревень как «свои». Так догонов побуждали к искусственному воспроизведению «утраченных практик»¹⁰. Таким образом, по остроумному выражению Анн Гог, с самого начала имело место «использование этнографического дискурса в туристических целях»¹¹.

Но имеются и другие, менее пессимистические суждения: так, по наблюдениям крупнейшего специалиста по этнографии догонов, голландского антрополога Вальтера ван Беека, «под влиянием туризма, произошёл взрыв производства и торговли предметами культуры, таких, как двери, маски, статуэтки или замки (*засовы* – *П.К.*). Эти предметы, к которым историки африканского искусства часто относятся с презрением, соответствуют стилю догонов и выполнены при помощи традиционных инструментов. Они могут быть меньших размеров, чтобы поместиться в чемодане туриста, и производиться в больших количествах, но они по-прежнему представляют собой значительное культурное и художественное явление»¹².

Можно несколько уточнить наблюдения этого выдающегося антрополога. Что касается традиционных инструментов,

то мало того, что они по-прежнему используются резчиками-догонами – в разных культурно-исторических областях страны догонов в довольно широких пределах варьируется и форма этих инструментов, и техника резьбы, что говорит о неукоснительном соблюдении традиций, характерных для данного региона. Так, на юге Нагорья, в д. Энде, используются резцы со слегка выгнутой сегментообразной режущей кромкой, а на севере, в культурно-исторической области Бондум, режущая кромка имеет угловатую форму, напоминающую латинскую букву “V”. На юге для окончательной отделки скульптуры уже несколько десятилетий широко используются нетрадиционные инструменты: напильники разных размеров и наждачная бумага. Но на севере, в д. Тинтан, автор их не видел – там в ходу ножи. Иными словами, традиционная техника резьбы в целом остаётся в неприкосновенности, хотя и допускает некоторые новшества. Поскольку стиль деревянных скульптур и масок во многом обусловлен именно техникой резьбы, то и традиционный стиль в целом сохраняет свои характерные черты. О том же говорит сохранение хорошо различимых различий между региональными, деревенскими и индивидуальными стилями. Неизменными остаются и восприятие пространства или плоскости изображения (в рельефах и графике), и, соответственно, традиционные способы построения композиций. Это хорошо заметно при сравнении композиций дверок зернохранилищ, детских рисунков и тканей: они всегда строго симметричны, нередко поле изображения делится на чётное число регистров в виде вписанных в квадрат или близкий квадрату прямоугольник изображений. В крупных дверках зернохранилищ такой способ построения композиции позволяет скрыть то, что они собираются из двух-

трёх досок.

Что касается уменьшения размеров дверей, дверок зернохранилищ и засовов, то в деревнях догонов автор ничего подобного не видел – так, в новой деревне Энде и двери, и засовы по размерам такие же, как в старой деревне, окончательно покинутой ок. тридцати пяти лет назад¹³. Однако следует отметить, что засовы на дверках зернохранилищ и на дверях домов отличаются своими размерами. Высота первых редко превышает 25 см, но вторые могут быть высотой 50 см, а в отдельных случаях и больше. Те дверки зернохранилищ, о которых писал ван Беек, автор видел только в Бамако, на Центральном рынке, у торговца антиквариатом Усмани Дианне, но продававшиеся у него засовы были даже несколько больше деревенских. Он и не пытался выдать их за подлинники и вполне откровенно рассказал, что это – копии, выполненные деревенскими мастерами при помощи традиционных инструментов. Любопытно, что качество этих копий в целом было несколько ниже, чем у вещей, приобретаемых непосредственно в деревнях.

Наконец, и двери, и дверки зернохранилищ, и особенно резные засовы пользуются спросом среди самих деревенских жителей. Засовы имеются практически в каждом доме, причём, старые не выбрасываются. И делается это вовсе не обязательно в надежде продать эти вещи туристам (с 2012 г. их просто нет). В том, что даже сломанные засовы представляют для людей определённую ценность, убеждает то, что если в д. Энде, где автор был в определённой степени «своим человеком»¹⁴, засовы ему продавали охотно (особенно после того, как узнали, что они предназначены для музея), то в д. Кани-Бонзон (12 км к западу от Энде) ему не удалось приобрести ни одного. По-прежнему догоны в быту наряду с фабричными

стульями используют традиционные резные табуреты, которые мало подходят для продажи туристам из-за своего солидного веса. Есть также более лёгкая мебель, сделанная из черенков пальмовых листьев, которые своими технологическими свойствами очень близки бамбуку – мебель получается лёгкая и прочная. По-прежнему процветает керамическое производство – жёны кузнецов, как и в стародавние времена, продолжают лепить сосуды, которые широко используются в быту наряду с фабричными пластиковыми тазами. Наконец, во всех деревнях, где побывали участники малийской экспедиции ИВ РАН, продолжает существовать ткачество – ткани окрашиваются растительными и минеральными красками. Эти ткани стоят значительно дороже фабричных, и теперь их носят по преимуществу по праздникам. Особым же шиком считается живописное сочетание традиционной рубахи и шапочки с потёртыми джинсами.

Однако, как и всякая живая традиция, культура догонов продолжает развиваться, и весьма существенные изменения заметны в сфере ремесла и изобразительного искусства. В этом отношении, показательная история связана с согласием кузнеца из Энде Ансама Сеиба выковать фигуру всадника¹⁵, причём, весь процессковки был зафиксирован на фото- и видеокамеры. В процессе выполнения этого заказа выяснилась множество интересных деталей, характеризующих сложное взаимодействие традиционной культуры с новыми веяниями, принесёнными туризмом. Во-первых, разрешение на съёмку больше всего впечатлило не автора, но сопровождавшего его Бокари Гиндо, уроженца Энде, окончившего Университет Бамако. По его словам, он не мог и надеяться на то, чтобы увидеть ковку ритуальной скульптуры – раньше такие вещи делались только по заказу вождя. Кузнец

являлся к нему в дом со своими материалами и инструментами, и там работал в специально отведённом для этого помещении. Видеть этого никто не мог. Сейчас сплошь и рядом нарушаются запреты, связанные с ремесленниками («людьми каст») вообще, и с кузнецами в особенности: они едят вместе с догонами (правда, из отдельной посуды) и разводят огороды. Раньше ремесленники были отделены от деревенской общины¹⁶: они не могли жениться и выходить замуж за догонов (это правил по-прежнему неукоснительно соблюдается), ели и пили отдельно от них, жили исключительно платой за свой труд, т.е. не имели земельных наделов и не могли заниматься сельским хозяйством.

С точки зрения автора, было бы ошибкой связывать эту относительную «либерализацию» как с туризмом, так и с обращением населения Энде в ислам. Как уже говорилось выше, в последние полтора-два десятилетия в Мали развивается вполне современная информационная инфраструктура в виде сотовой и спутниковой связи, получающей энергию от солнечных панелей. Это не может не оказывать влияния на традиционные институты (по мнению автора, впрочем, только предварительному, информационная инфраструктура является важнейшим фактором модернизации общества догонов). В таких условиях, традиционные нормы поведения и ритуальные запреты не могут не изменяться. Пока что модернизация коснулась далеко не всех деревень: так, в расположенной на севере Нагорья Бандиагара д. Семари, тоже неплохо известной автору, ритуальные запреты свято соблюдаются. Например, на землю деревни запрещено ступать красильщикам тканей. Деревня эта остаётся языческой (хотя ислам известен там уже в XIV в.). Туристы в Семари не приезжают из-за её удалённости и очень суровых условий существования. Соседняя

с Семари деревня Тинтан, где туристы бывали, но нечасто, тоже пока что остаётся цитаделью традиционности: там кузнецы вежливо, но твёрдо запретили автору снимать их в процессе работы. Однако и там всё быстро меняется – в Семари провели водопровод, а племянник вождя Тинтан Мамуду Кассамбара учится в университете в Бамако по специальности антропология и социология. Разумеется, при всё его искреннем благоговении перед догонскими традициями, он уже не может воспринимать их так же, как его отец и дядя.

Таким образом, прав в данном случае скорее голландский этнолог: несмотря на визиты туристов, вторжение современных информационных технологий и обращение догонов в ислам, основополагающие основы традиционной культуры и изобразительного искусства догонов до сих пор остаются неизменными, или, говоря словами В. ван Беека, многие произведения традиционного искусства и ремесла действительно во всех отношениях «соответствуют стилю догонов».

Однако невозможно сказать, как долго продлится такое положение. О том, что традиционная культура находится в состоянии бурной трансформации, свидетельствует хотя бы тот факт, что сейчас она перестаёт быть бесписьменной, т.е. меняется одна из важнейших её основ. Догонь начали записывать свои устные исторические предания и рецепты традиционной медицины. Теперь практически вся молодёжь получает хотя бы начальное образование, т.е. умеет читать и писать. Косвенно, туризм оказывает влияние на этот процесс так, как это произошло в д. Семари: вождь Буреима Гандеба сделал презентацию своей деревни для туристических агентств и распечатал её во множестве экземпляров, что потребовало от него значительных усилий (ближайший принтер можно найти только в районном центре Дуэнца)¹⁷. Важной составной

частью этой презентации стала запись устной исторической традиции деревни, разумеется, адаптированная для европейского читателя. Таким образом, в данном случае, туризм стал своего рода катализатором, который, возможно, ускорил процесс письменной фиксации памятника устной литературы.

В любом случае, догоны рассматривают туризм как важный источник дополнительных доходов. Но отношение к нему вовсе не исчерпывается осознанием исходящих от туризма экономических выгод. Другую сторону отношения догонов к туристической индустрии раскрывают исследования Мамаду Балло (судя по клановому имени (джаму), он принадлежит к касте кузнецов (нуму) народа бамбара). В конце первого десятилетия нынешнего века, т.е. на пике туристического бума, он проводил среди догонов социологические опросы, результаты которых недвусмысленно свидетельствуют о том, что они серьёзно обеспокоены «взаимодействием между туризмом и культурным наследием». Прежде всего это относится к тем деревням, где по-прежнему «традиционные верования и ритуалы управляют повседневной жизнью и имеют сакральный характер»¹⁸. Показательно, что именно вызывает наибольшую озабоченность людей: большинство опрошенных М. Балло догонов выражало недовольство отсутствием профессионализма у лиц, занятых в туристическом бизнесе (на это указывало более 50% респондентов). Имеются в виду непрофессиональные гиды, которые не имеют соответствующей квалификации, но берутся рассказывать о вещах, о которых они не имеют ни малейшего понятия и, тем, самым, дискредитируют традиционную культуру.

По мнению респондентов М. Балло, сильнее всего воздействие туризма на их культуру проявляется в коммерциализации отношений с посторонними. Далее на той же странице

М. Балло поясняет, что догоны и гостеприимны, и очень горды своей культурой. И получается, что коммерциализация отношений с внешним миром, в известном смысле, лишает их именно той черты их культуры, которой особенно гордятся они сами. Разумеется, не вызывает восторга догонов и то, что «... с развитием туризма, ритуальные предметы и подлинные артефакты продаются посторонним. Новые модели поведения проявляются в попрошайничестве, употребление наркотиков и т.д.»¹⁹.

Это наблюдение также нуждается в некоторых уточнениях. Во-первых, некоторые предметы, в частности, связанные с магией, продаются потому, что их владельцы стали мусульманами, и люди считают зазорным держать такие вещи дома (несколько таких предметов были приобретены автором для МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамеры) в Санкт-Петербурге). В 2019 г. автор приобрёл у жителя д. Пёль Амаду Гиндо четыре фетиша семьи Того. По словам Амаду, продажа этих вещей объясняется тем, что семья приняла ислам.

Ещё интереснее история фетиша амаденгуоти (amadengwôty). Очень давно, «тысячу лет назад», в деревню Тендели (Tendéli, Tenndéli, округ Коро региона Мопти), пришёл однорукий человек, которого звали Аманангале (Amanangalé). Все сразу поняли, что он – великий колдун и защитник деревни от всяческих напастей. Человек этот делал амулеты и фетиши, которые обладали огромной защитной силой. Когда Аманангале умер, люди сделали изображавшую его фигуру и стали приносить ему жертвы. Каждые сорок-пятьдесят лет старую фигуру меняли на новую – после того, как новый фетиш готов, самые уважаемые люди деревни собираются вокруг старой фигуры, поливают землю вокруг него жертвенной кровью и уговаривают Аманангале переселиться в новую

фигуру. После того, как Аманангале принимал приглашение, старую скульптуру сжигали. Та фигура, что привезли из Мали участники экспедиции ИВ РАН, стала первой, которую не сожгли, а продали – но это объясняется, в отличие от случая с древней Пель, исключительно экономическими причинами.

Что касается попрошайничества, которым обеспокоены догоны, то его автор не заметил, если не считать не слишком навязчивых просьб местной детворы дать им конфет. Но, к сожалению, полностью соответствует действительности замечание относительно наркотиков и, добавим от себя, пьянства. Теперь марихуана – не редкость в деревнях догонов. К счастью, в Мали мало известны тяжёлые наркотики. Парадоксально, но бедность страны является самой лучшей защитой от их массового проникновения, поскольку месячного дохода большинства жителей Бамако, не говоря уж о деревнях, едва ли хватит для приобретения одной дозы героина.

Вместе с тем, не вызывает сомнений и то, что именно туризм способствовала росту самосознания догонов и повышенной оценке их традиционной культуры: в некоторых деревнях теперь есть музеи; туристический бум обеспечил резчиков заказами, и сделал это занятие не только экономически выгодным, но и престижным. Однако лучшим доказательством роста самосознания среди догонов стала организация фестивалей культуры «Огобаньян» в 2015-2019 гг. Во время фестиваля работает ярмарка, где можно купить всё, что производят догоны – от вяленого мяса, которое является необходимым компонентом традиционной кулинарии, и традиционной парфюмерии – и до скульптуры очень высокого качества. Эти товары вызвали большой интерес, причём, именно со стороны малийцев (сейчас в Мали очень мало европейцев).

После нашего по необходимости краткого обзора мы

можем сделать вывод, что туризм действительно оказал большое влияние на традиционную культуру догонов, причём, далеко не всегда позитивное. Вместе с тем, он же явно способствовал сохранению традиций изобразительного искусства, росту самосознания и осознанию ценности своей традиционной культуры. Есть и ещё одно наблюдение, которое, правда, нуждается в дальнейшей проверке. У автора сложилось впечатление, что за годы туристического бума догоны образовали два рынка традиционного ремесла и искусства: один – «для своих», и другой – «на экспорт», причём, в ряде случаев они существуют практически независимо друг от друга. Но и туристический рынок вовсе не однороден: наряду с откровенными сувенирными поделками на нём попадаются настоящие шедевры. Они могут быть сомнительны с точки зрения этнографа, но несомненны как произведения высокого искусства.

Однако туристическая индустрия всё же деформировала культуру догонов – речь идёт о том самом «использование этнографического дискурса в туристических целях», о котором писала А. Гог.

В силу не зависящих от них обстоятельств, догоны в восприятии европейской (по преимуществу французской) окол этнологической публики стали своего рода квинтэссенцией африканской культуры, что – заметим – ни в малейшей степени не соответствует действительности. Другие народы Мали, бамбара и сенуфо, бозо, бобо и туареги, обладают традициями ничуть не менее глубокими, чем догоны, а их изобразительное искусство ничуть не хуже, чем у последних. К тому же, все эти народы принадлежат к одной и той же западноафриканской цивилизации, а их культуры с баснословных времён тесно связаны между собой. Причины столь странного (и едва ли не болезненного) внимания именно к догонам

следует, по мнению автора, искать во Франции. На лучше всего их объяснил британский исследователь Джон Стречен:

«Исторически сложилось так, что во французском постколониальном сознании догоны, возможно, стали воплощением архетипа Чёрной Африки. Пьер Нора описывает такие *lieux de mémoire* (места памяти – П.К.) как священные места, где французы двадцатого века искали утешения и убежища от психологических травм: "Это моменты истории, вырванные из её движения, а затем возвращённые; уже не совсем жизнь, но и не смерть; раковины, оставшиеся на берегу после того, как отступило море живой памяти"²⁰. Столь привлекательное описание французского интереса к догонам тоже было порождено этнографией середины столетия – результат психологической перестройки постколониальной нации, получившей травму деколонизации. В то время как колониальная этнография – предмет научной привязанности Гриоля и Лейри – превозносилась и восхвалялась, из исторических хроник вычёркивались кровавые войны за независимость в Индокитае и Алжире. Застывшие во времени, часто вырванные из исторического колониального контекста, артефакты догонов в парижских лекциях могут поведать о Европе, по крайней мере, не меньше, чем об Африке»²¹.

На основании собственного опыта общения с французами (т.е. абсолютным большинством туристов) в Республике Мали, автор может засвидетельствовать, что Стречен образно, но очень точно описал их умственное состояние французов в Стране догонов: они стремятся к «местам памяти», но это не память о реальных событиях. Это воспоминания о прочитанном, причудливая смесь комплекса вины, воспоминаний о великом колониальном прошлом Франции, умиления и... расизма, тщательно спрятанного от самих себя

в политкорректном чулане подсознания. Иными словами, турист за свои деньги желает получить резервацию, где добрые пейзажи-догоны развлекают его танцами в масках и снабжают его только теми скульптурами и рельефами, что были описаны в сочинениях Жана Лода, Марселя Гриоля и Жермен Дитерлен. Всё, что не соответствует такой картине африканской культуры, отвергается и объявляется неаутентичным.

Спрос, как известно, рождает предложение, и теперь многие (но далеко не все) гиды кратко излагают туристам основы догонской мифологии «по Гриолю», а также безуспешно пытаются насчитать именно семь пилястр в гинна – традиционных общественных зданиях и указывают на Сириус как на звезду, очень важную для догонской мифологии. Правда, на поверку Сириус оказывается Венерой, а из всех гинна, тщательно обсчитанных нашим другом Сулейманом Гиндо из д. Энде, не нашлось ни одного, где действительно было бы семь пилястр. Таким образом, европейские представления о мифологии догонов всё-таки деформируют их подлинные представления – точно так же, как и в случае с традиционным изобразительным искусством. Трудно сказать, к чему такая деформация может привести в будущем, однако пока что процесс ещё не принял необратимого характера.

Литература

Моксон, Марк. Мали: Страна догонов / перевод и комментарий А.С. Шаровой // История Африки: люди и судьбы: сборник документов и материалов / отв. ред. Т. М. Гавристова; Яросл. гос. ун-т им. П.Г. Демидова. – Ярославль: Филигрань, 2016. С. 129-140.

Описание деревни Семари, составленное её вождём Буреима Гандеба / перевод и комментарий П.А. Куценков // История Африки: люди и судьбы: сборник документов и материалов / отв. ред.

Т.М. Гавристова. Ярославль: Филигрань, 2016. 216 с. С. 99-110.

Ballo, Mamadou. Cultural impacts of tourism: The case of the “Dogon Country” in Mali. Thesis. Rochester Institute of Technology, 2010. Accessed from <http://scholarworks.rit.edu/theses> 84 p.

Beek, Walter Van. Tourisme et patrimoine au Mali. Destruction des valeurs anciennes ou valorisation concertée ? // *Geographica Helvetica* Jg. 62 2007/Heft 4. Pp. 249-258.

Ciarcia, Gaetano. Exotiquement vôtres. Les inventaires de la tradition en pays dogon // *Terrain*. 2001. 37. Pp. 105-122.

Gaugue, Anne. Du savoir ethnologique au produit touristique // *Géographie et cultures* [En ligne], 70 | 2009, mis en ligne le 14 mai 2013, consulté le 22 avril 2016. URL : <http://gc.revues.org/2333>

Nora Pierre. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire' (trans. Marc Roudebush), *Representations*, 26, 1989. P. 10-12.

Strachan J. The Dogon as lieu de mémoire // *French History and Civilisation: Papers from the George Rudé Seminar* / ed. Aldrich Briony Neilson and Robert. 2012 Seminar. 2014. 5. 1. Pp. 134-142.

Walther, Olivier; Renaud, Thierry; Kissling, Jonathan. Heaven on Earth? The development of tourism in the Dogon Country and the Hombori Mountains (Mali) // *Articulo – revue de sciences humaines* [En ligne], 4 | 2008, mis en ligne le : 04 octobre 2008, URL : <http://articulo.revues.org/index417.html>.

Willett, Frank. *African Art. An Introduction*. N.Y.: Praeger Publishers, 1971. 288 p.

Примечания

¹ Gaugue, Anne. Du savoir ethnologique au produit touristique // *Géographie et cultures* [En ligne], 70 | 2009, mis en ligne le 14 mai 2013, consulté le 22 avril 2016. URL: <http://gc.revues.org/2333>: 6]

² Walther, Olivier; Renaud, Thierry; Kissling, Jonathan. Heaven on Earth? The development of tourism in the Dogon Country and the Hombori Mountains (Mali) // *Articulo – revue de sciences humaines* [En ligne], 4 | 2008, mis en ligne le : 04 octobre 2008, URL : <http://articulo.revues.org/index417.html>: 2]

³ Дело дошло уже до того, что, во исполнение древнего пророчества, догоны начали возвращаться на свою прародину, в Страну манден (район д. Сиби примерно в 40 км к западу от Бамако). Поскольку пророчество о грядущем возвращении догонов там всем известно, пока что обратное их движение не приводит к росту напряжённости. Но трудно сказать, что как пойдут дела в будущем.

⁴ При этом, благами европейской цивилизации в виде спутниковых антенн, солнечных панелей, необходимых для их работы, а несколько позже – и мобильных телефонов, догоны пользуются с удовольствием; имеется в Стране догонов и мобильный интернет. Правда, если учитывать место производства, то тут уместно говорить не столько о европейском, сколько о китайском влиянии – поскольку там все эти гаджеты и производятся.

⁵ Моксон, Марк. Мали: Страна догонов / перевод и комментарий А.С. Шаровой // История Африки: люди и судьбы: сборник документов и материалов / отв. ред. Т. М. Гавристова; Яросл. гос. ун-т им. П.Г. Демидова. – Ярославль: Филигрань, 2016. С. 129-140. С. 132]

⁶ О степени территориально-культурной автономии кварталов д. Энде даёт хорошее представление такой пример: шофёр нашей экспедиции Ладжи Сиссе свободно ходил в ближайшую мечеть, поскольку он представитель народа бамбара и житель г. Мопти, т.е. никакого отношения к деревенским делам не имел и никаких претензий к нему быть не могло. Но Ладжи собирался жениться на девушке из Энде. После этого он окажется «приписан» на территории деревни к тому кварталу, откуда происходит его будущая жена, и должен будет ходить в мечеть её квартала.

⁷ Описание деревни Семари, составленное её вождём Буреима Гандеба / перевод и комментарий П.А. Куценков // История Африки: люди и судьбы: сборник документов и материалов / отв. ред. Т.М. Гавристова. Ярославль: Филигрань, 2016. 216 с. С. 99-110. С. 108.

⁸ Ещё в 1971 г. британский исследователь Фрэнк Уиллетт с иронией писал: «Многие авторы оплакивают жалкое состояние и грядущую гибель африканского искусства. К счастью, они ошибаются»

[Willett, Frank. African Art. An Introduction. N.Y.: Praeger Publishers, 1971. 288 p.: 264].

⁹ Ciarcia, Gaetano. Exotiquement vôtres. Les inventaires de la tradition en pays dogon // Terrain. 2001. 37. Pp. 105-122.: 114]

¹⁰ Gaugue, Anne. Du savoir ethnologique au produit touristique // Géographie et cultures [En ligne], 70 | 2009, mis en ligne le 14 mai 2013, consulté le 22 avril 2016. URL : <http://gc.revues.org/2333>: 7]

¹¹ Gaugue, Anne. Du savoir ethnologique au produit touristique // Géographie et cultures [En ligne], 70 | 2009, mis en ligne le 14 mai 2013, consulté le 22 avril 2016. URL : <http://gc.revues.org/2333>: 7]

¹² Beek, Walter Van. Tourisme et patrimoine au Mali. Destruction des valeurs anciennes ou valorisation concertée ? // Geographica Helvetica Jg. 62 2007/Heft 4. Pp. 249-258.: 254]

¹³ Ещё в середине прошлого века деревни догонов располагались на самом скальном уступе Бандиагара. Они были труднодоступны, что спасало догонов от нападений скотоводов-фульбе, а ранее – от рейдов работорговцев. После того, как нападения прекратились, деревни начали перемещаться в долину Сено, где жизнь значительно легче. Дома в старой деревне Энде находятся в хорошем состоянии и имеют владельцев.

¹⁴ С одним из этих засовов связана забавная история. Однажды утром в деревне Энде автор обнаружил валяющийся на земле засов, которого в этом месте не было накануне вечером. После этого он спрашивал всех окрестных жителей, кому этот засов принадлежит (*Nin datugulan'in ye jon ta ye wa ?*). Те отвечали, что не знают. Только под вечер явился мой друг и гид Бокари Гиндо и, посмеиваясь, сообщил, что автор может считать этот засов подарком от всей деревни.

¹⁵ Сейчас находится в МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера), МАЭ № 7672-2. Такие фигуры, изображавшие предков-вождей, устанавливались на специальных алтарях в виде горшков с землёй. Считается, что дух вождя обитает в таком горшке, причём, имеются специальные лесенки, по которым дух мог покидать свой «дом» и возвращаться туда.

¹⁶ Догонь говорят, что «в деревне живут догонь, гриоть, ткачи и кузнець».

¹⁷ Описание деревни Семари, составленное её вождём Буреима Гандеба / перевод и комментарий П.А. Куценков // История Африки: люди и судьбы: сборник документов и материалов / отв. ред. Т.М. Гавристов. Ярославль: Филигрань, 2016. 216 с. С.99-110.

¹⁸ Ballo, Mamadou. Cultural impacts of tourism: The case of the “Dogon Country” in Mali. Thesis. Rochester Institute of Technology, 2010. Accessed from <http://scholarworks.rit.edu/theses> 84 p.: 61]

¹⁹ Ballo, Mamadou. Cultural impacts of tourism: The case of the “Dogon Country” in Mali. Thesis. Rochester Institute of Technology, 2010. Accessed from <http://scholarworks.rit.edu/theses> 84 p.: 61]

²⁰ Цитата из статьи Пьера Нора Nora Pierre. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire’ (trans. Marc Roudebush), Representations, 26, 1989. P.10-12.

²¹ Strachan J. The Dogon as lieu de mémoire // French History and Civilisation: Papers from the George Rudé Seminar / ed. Aldrich Briony Neilson and Robert. 2012 Seminar. 2014. 5. 1. Pp. 134-142.: 142]

Глава 8

Влияние западноевропейской традиции на эфиопскую иконографию ада и демонов*

Начиная с XVI в., в эфиопской христианской живописи постепенно набирали популярность изображения ада и адских существ, и к началу XIX в. они стали важной частью иконографических программ эфиопских церквей. Образы демонов впервые появились в контексте «Сошествия во Ад» (византийского варианта сцены Воскресения). Позднее в «Страшном суде» они трансформировались в сложные многофигурные композиции. Эпизоды с изображением ада и демонов часто включаются в иконографические программы монументальной живописи и книжной иллюстрации, в то время как в иконописи они встречаются намного реже по очевидной причине: иконы являются объектами почитания, в то время как храмовая живопись и книжная миниатюра выполняют, в том числе, образовательную функцию.

* Валерия Зуфаровна Куватова, научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН; kintosh@mail.ru

Иконография ада, Сатаны и других адских существ восходит к западноевропейской художественной традиции. Отсутствие подобных изображений в эфиопской живописи XII-XV вв. вполне закономерно: вплоть до конца XV в. она развивалась под сильным влиянием византийского провинциального искусства, в первую очередь, коптского. Интеллектуальная византийская живопись неохотно обращалась к визуализации сил зла, берущей свое начало в фольклорном искусстве и юнгианском коллективном бессознательном. Даже в сценах Сошествия во ад византийские художники почти не изображали Сатану. На немногочисленных памятниках (например, на миниатюре из константинопольского манускрипта, так называемого лектория Гамильтона, датируемого 1050-1100 гг.¹) Сатана изображен в виде темной мужской фигуры, простертой под ногами Христа.

Византийский иконографический тип Сошествия во ад представлен, в основном, в двух подтипах, сформировавшихся уже к XI в. В первом подтипе Христос, в длинном хитоне и гиматии, изображается стоящим на обломках врат, ключей и замков от входа в подземный мир. Адам и Ева тянутся к нему из своих саркофагов или прямо из-под земли. Христос держит Адама за правую руку, а Еву – за левую. Этот тип, по-видимому, пользовался несколько большей популярностью. Вторым подтип содержит ряд иконографических отличий, Адам и Ева изображаются обычно с одну сторону от Христа, который держит за руку только Адама. Второй рукой он сжимает крест на длинном древке. Оба подтипа появились в эфиопской иконописи и книжной миниатюре в XV-XVI вв. Как уже упоминалось, в монументальной живописи этого периода «Сошествие во ад» не встречается. Одно из наиболее ранних изображений этой сцены – миниатюра из так называемого

Кебранского манускрипта². Ее иконография вполне соответствует византийскому канону, который легко «читается» сквозь выраженный эфиопский стиль живописи. Миндалевидная мандорла напоминает о фреске из монастыря Хора в Стамбуле, датируемой 1312 г.³ Композиция включает темную антропоморфную фигуру стража подземного мира, в то время как на эфиопской миниатюре он отсутствует.

Еще одна сцена Сошествия во ад сохранилась на деревянном ковчеге, в котором хранится так называемая икона «Сергут» (в настоящее время она хранится в церкви Гефсемане Мариам в Годжэме)⁴. «Сергут», по-видимому, критского происхождения и датируется XVI в.⁵ Вероятно, живопись ковчег можно датировать аналогичным образом. Стиль росписей (насколько можно судить по фотографии из статьи Д. Спенсер) соответствует такой датировке. Росписи размещены на створках ковчег. Западноевропейское влияние на их иконографию вполне очевидно. «Сошествие во ад» содержит черты византийского иконографического типа и западноевропейского «Воскресения». Наиболее заметны две иконографические детали – флаг (вместо креста) в руке Христа и его одеяние (паллий философа, оставляющий обнаженным одно плечо).

Западноевропейский тип «Воскресения» появился несколько позже византийского типа. Наиболее ранние памятники этого типа датируются XIV в.⁶, в то время как отдельные его иконографические черты появились еще раньше⁷. Устойчивая иконография сформировалась в течение XV в., в нескольких вариациях. Самый популярный подтип предусматривает фронтальное расположение фигуры Христа. Его нога опирается на сетку саркофага, одной рукой он держит флаг, указательный палец другой руки поднят вверх. В церкви Гефсемане Мариам хранится небольшая икона,

иконографический тип которой следует западноевропейскому канону⁸. Скорее всего, она написана европейским художником. Как минимум один итальянец из группы художников, прибывших в Эфиопию в 1480-х гг. (Николо Бранкалеоне), жил и работал в Годжэме⁹.

В годжэмской церкви Уафа Иасус Д. Спенсер обнаружила манускрипт, состоящий из пятидесяти миниатюр с изображением святых, ангелов и новозаветных сцен и подписанные Браколеоне¹⁰. Одна из миниатюр посвящена эпизоду Сошествия во ад¹¹. Ее иконография представляет собой смешение византийского и западного типов. Христос стоит на обломках врат Ада и держит за руки Адама и Еву. Он одет в белый паллий, оставляющий обнаженным одно плечо. Изображение дьявола отсутствует.

Таким образом, ранние эфиопские памятники, посвященные сценам Сошествия во ад и Воскресения (датируемые XV–началом XVI вв.) не предусматривают изображения Сатаны. Несколько икон конца XVI в.¹² также остаются в границах этого иконографического типа. В то же время, в эфиопской живописи этого периода появляется новый подтип, близкий к упомянутому, однако включающий темную антропоморфную фигуры Сатаны, простертой под ногами Христа¹³. К этому времени данный подтип уже полностью сформировался в западноевропейской иконографической традиции¹⁴. Лишь одна известная икона XVI в. восходит к западной иконографии Воскресенья¹⁵. При этом композиция включает очень необычный элемент – изображение двух целующихся демонов, верхняя часть фигур которых размещена одна над другой, в то время как ноги сливаются в единое для обеих фигур целое. Происхождение такой интерпретации загадочно.

Таким образом, хотя непосредственные прототипы, которые эфиопские художники использовали для визуализации демонов, неочевидны, в целом их иконография легко прослеживается к западноевропейскому искусству. Какие контакты Эфиопии с Европой, помимо венецианских, могли стать фактором влияния на местную живопись?

Первые известные контакты Эфиопского царства с Западной Европой относятся к началу XV в., когда в Венецию прибыло эфиопское посольство¹⁶. В 1403 г. европейские церковные одеяния с фигуративной вышивкой, а также литургическая утварь с гравировками была доставлена в Эфиопию¹⁷. В период правления царя Зара Йакуба (1434-1468) ко двору короля Альфонсо Арагонского было отправлено посольство, с которым обратно прибыли испанские художники¹⁸. Взаимоотношения между Арагоном и Эфиопией активно развивались через царские дворы, духовенство и каталонское купечество на Ближнем Востоке¹⁹. Даже если арагонским миссиям так и не удалось добраться до Эфиопии²⁰, контакты с каталонскими купцами оказались намного более продуктивным. Арагонцы входили в число иностранцев при эфиопском дворе конца XV в.²¹. В течение второй половины XV – начала XVI вв. Эфиопия развивала контакты с папским Римом. В результате, первые эфиопские религиозные книги были напечатаны в Риме²². Вероятно, экземпляры этих изданий были доставлены в Эфиопию.

В 1520 г. мощный португальский военный и дипломатический флот прибыл в Эфиопию²³. До этого миссия провела некоторое время на Гоа. С тех пор португальское присутствие в стране росло в течение до середины XVI в.²⁴. Португальские иезуиты активно участвовали в миссионерской деятельности в Эфиопии и привезли в страну гравюры и печатные образцы,

часть из которых была произведена в Гоа, давнем центре иезуитской миссионерской экспансии в Азии. Гоанские мастера создавали гравюры и иллюстрации к христианским священным книгам, добавляя элементы собственной художественной традиции к западноевропейской иконографии. Часть таких артефактов была привезена в Эфиопию²⁵.

Начиная с середины XVI в., в сценах Сошествия во ад Христос изображался в восточном одеянии, в то время как на более ранних памятниках – в византийском. Независимо от конкретного иконографического типа (византийского или западноевропейского), одеяния Христа оставались ориентальными. Таким образом, гипотеза о том, что гоанские иллюстрированные книги и гравюры, распространяемые в эфиопских мастерских и скрипториях во второй половине XVI в., служили образцами для местных художников, выглядит весьма правдоподобной. На упомянутой иконе XVI в. Христос, стоящий на Сатане, изображенном как два целующихся демона, одет в ориентальное одеяние.

Вторая волна иезуитской активности (конец XVI – начало XVII вв.) и основание новой столицы, Гондара (около 1635 г.) стали краеугольными факторами развития новой эфиопской художественной парадигмы. Иезуиты привезли в страну копию знаменитой римской иконы *Salus Populi Romani*, гравюры и богословские книги (*Evangelium Arabicum*, изданную в Риме в 1590 г.²⁶) и *Evangelicae Historiae Imagines*, изданную в Антверпене в 1593 г.²⁷). Обе книги были богато иллюстрированы и оказали огромное влияние на иконографию и стиль эфиопской книжной миниатюры и, в несколько меньшей степени, иконописи и монументальной живописи. В гондэрских скрипториях процветало искусство каллиграфии и книжной

иллюминации²⁸. Эфиопские цари заказывали копии привезенных книг у местных мастеров²⁹.

Поскольку в новых книгах было много иллюстраций к эпизодам искушения Христа и излечения одержимого бесами, а также сложных многофигурных изображений ада, в эфиопскую живопись пришли новые иконографические типы дьявола и демонов. В книжной иллюминации и монументальной живописи появились темные, условно антропоморфные фигуры с рогатыми человеческими либо козлиными головами, маленькими крыльями и длинными хвостами (иногда те или иные части их «анатомии» не изображались). Данный иконографический тип вышел за пределы вышеперечисленных эпизодов. Маленькие фигурки демонов появились в иллюстрациях к сценам встреч святых со злыми силами³⁰, а также в сценах, описывающих злые намерения персонажей³¹. Новый иконографический тип буквально пронизывает книжную иллюминацию.

В XVII в. в эфиопскую монументальную живопись и книжную миниатюру была введена новая важная сцена – «Страшный суд». Ее популярность росла в течение XVII-XVIII вв., а в XIX в. композиция стала входить в большинство иконографических программ эфиопских храмов. Иконография «Страшного суда» опирается на западноевропейскую традицию и, как правило, представляет собой развернутую картину ада, в котором демоны мучают грешников. Даже лаконичные надписи «*d'bls*» указывают на европейское происхождение сцен. Изображения ада предлагают целый ряд иконографических типов демонов. В арсенал художников входит новый, очень характерный тип, персонифицирующий Сатану, который сопровождается надписью «Дьявол» (*d'bls*). Иконография «Страшного суда», укоренившаяся в Эфиопии в XVII в., была хорошо

разработана и воспроизводилась во множестве памятников монументальной живописи и книжной иллюминации³². Большинство иконографических деталей восходит к популярным европейским средневековым и ренессансным визуализациям «Страшного суда», однако иконографический тип Сатаны, получивший распространение в эфиопской живописи, выглядит несколько инородным по отношению к остальной сцене. Иконография незначительно варьируется от памятника к памятнику, однако в целом следует единому образцу. Сатана изображается как темная антропоморфная фигура, трактованная в профиль, лежащая на спине. Она намного крупнее фигур других демонов и грешников. Голова – либо антропоморфная, либо козлиная, а длинный хвост заканчивается головой змеи. Самая необычная деталь – изображение второй темной фигуры, сливающейся с контуром Сатаны в области ног и хвоста. Она меньше, чем основная фигура дьявола, однако крупнее всех остальных персонажей сцены. Эта модель воспроизводится от изображения к изображению, иногда вторая полуфигура размещается позади головы Сатаны³³ либо повторяет положение основной фигуры³⁴. Складывается впечатление, что художники не были уверены в том, как именно нужно писать силуэт дьявола. Возможно, образцы, которыми они располагали, были столь же неопределенны, что и эфиопские копии.

Происхождение такой необычной иконографии, видимо, восходит к «Откровению Иоанна Богослова» и его туманным описания дьявола, зверя и лжепророка³⁵. В то же время, поскольку в целом иконографический тип следует западноевропейской традиции, можно с определенной долей уверенности предположить, что эфиопские изображения восходят не к самому тексту, а к его более ранним европейским визуализациям. Таким образом, эфиопская живопись заимствовала

иконографические неясности из европейской живописи. Магистральный иконографический тип дьявола стал в Европе каноническим задолго до XVII в. Сатана обычно изображается как грубо антропоморфная фигура, сидящая фронтально либо в трехчетвертном развороте, с головой рогатого чудовища. Этот тип появился в живописи так называемого второго гондэрского стиля (вторая половина XVIII – XIX вв.)³⁶, однако в живописи первого гондэрского стиля (вторая половина XVII – первая половина XVIII в.) он не встречается.

В провинциальном искусстве XVII в., которого не коснулось влияние Гондэра, ситуация несколько отличается. Иконографическая программа тиграйских скальных церквей Петрос ве Павлос и Йоханнес Меакудди включает изображения дьявола и демонов. Демоны из церкви Йоханнес Меаккуди выглядят скелетообразно. В церкви Петрос ве Павлос сохранилась сцена Сошествия во ад, включающая изображение дьявола. Его фигура размещена не под ногами Христа, а справа от Евы. Она очень велика в сравнении с другими персонажами и, в целом, соответствует традиции XVII в., однако голова Сатаны трактована иначе: фронтально, с большими глазами и огромным зубастым ртом. Несмотря на провинциальное качество живописи, трактовка головы Сатаны напоминает памятники конца XVIII – XIX вв. Видимо, здесь проявилось влияние магистральной западноевропейской традиции.

Поскольку сцена Страшного суда появилась в эфиопской живописи в XVII в., кажется логичным предположить влияние памятников, привезенных в страну португальскими иезуитами. Влияние вышеупомянутых *Evangelium Arabicum* и *Evangelicae Historiae Imagines* на первый гондэрский стиль вполне очевидно³⁷. В обеих книгах есть иллюстрации, посвященные сценам Ада. Однако их стиль соответствует европейской

художественной парадигме конца XVI – XVII вв., в то время как эфиопская живопись стилистически следует средневековой традиции. Линейный, плоскостный характер памятников первого гондэрского стиля не объясняет экспрессивность и драматизм изображений ада. Даже на памятниках второго гондэрского стиля сцены Сошествия во ад содержат явные медиевистические черты, в то время как эфиопская живопись в целом становилось более натуроподобной и трехмерной. Книжная иллюминация первого гондэрского стиля, несмотря на линейность, часто тяготеет к свободной постановке фигур и пространственным взаимоотношениям, характерным для западноевропейских образцов. Однако изображения ада сохраняют средневековые черты.

Таким образом, эфиопская иконография ада и демонов явно восходит к западноевропейской традиции, но проследить ее до конкретных художественных школ затруднительно. Среди ранних изображений сцены Страшного суда особое место занимают мосарабские иллюминированные манускрипты «Откровения Иоанна Богослова»³⁸, датируемые X–XX вв. (так называемые *beatí*). Как правило, они насыщены иллюстрациями, часто очень буквальными. Испанские художники сформировали в отношении некоторых эпизодов своеобразные иконографические каноны, но проявляли свою фантазию в иллюстрациях к менее популярным фрагментам текста. Буквальность иллюминации прямо коррелирует с ясностью конкретных фрагментов текста. Точное описание семиглавого дракона дало художникам возможность разработать его детальную иконографию³⁹. Описания зверя и лжепророка очень неопределенны – таковы же посвященные ему иллюстрации. Чаще всего зверь (или лжепророк) изображается в виде диспропорциональной темной антропоморфной фигуры,

лежащей на спине, закованной в клетку. Руки и ноги ее связаны красными цепями или веревками. За исключением прямоугольник клетки, иконография выглядит достаточно универсальной и, в целом, сходна с одним из иконографических типов Сатаны. В этом типе он изображен в церкви Дебре Сина Мариам в Гондэре, датируемой XVII в., в составе композиции Сошествия во ад.

Миниатюра из датируемого XI в. беатуса из Осмы представляет собой яркую параллель к популярному в эфиопской живописи XVII в. иконографическому типу⁴⁰. Непропорциональная антропоморфная фигура с крупной уродливой головой изображена лежащей на спине, руки и шея связаны красными веревками. Две любопытные детали свидетельствуют в пользу иконографической связи между эфиопской и мосарабской живописью. Первая – это темная полуфигура, сливающаяся с силуэтом дьявола на уровне его груди, напоминающая о загадочных полуфигурах на памятниках первого гондэрского стиля. Вторая – красный дракон со змеиными головами, размещенный в ногах Сатаны. Его хвост смыкается с нижней частью спины лежащей фигуры, в результате чего силуэт дракона выглядит как хвост дьявола. Удивительные аналогии позволяют сделать осторожное предположение, что миниатюры, подобные вышеописанной, могли послужить образцами для эфиопских мастеров. Эта гипотеза объясняет также появление упомянутого уникального изображения целующихся дьяволов: оно может быть эфиопской интерпретацией странной мосарабской иконографии.

Второй, менее распространенный иконографический тип лжепророка/зверя/дьявола можно видеть в датируемом X в. беатусе из Хироны⁴¹. В миниатюре, визуализирующий ад, изображена сидящая темная антропоморфная фигура,

сидящая фронтально. На крупной голове – черный венец, напоминающий иконографию Гелиоса. Позднее этот тип мигрировал в романскую живопись. Очень похожее изображение Сатаны, датируемое серединой XII в.⁴², сохранилось в сцене Страшного суда тимпана западного портала собора в Конке. Этот иконографический тип эволюционировал в эпоху готики и Ренессанса и на каком-то этапе появился в эфиопской живописи.

В начале XVIII в. новый тип дьявола был, по-видимому, привнесен в эфиопское искусство. Богато иллюстрированный манускрипт Откровения Иоанна был создан в одном из гондэрских скрипториев в 1700-1730 гг.⁴³ Иллюстрации очень буквальны и напоминают этим мосарабские beatусы. На нескольких изображен красный семиглавый дракон⁴⁴. Некоторые детали особенно близка к иллюминации beatусов, в частности, специфические фоны, состоящие из контрастных по цвету широких полос, и россыпи белых звезд под хвостом дракона. Этот тип также нашел свое место в эфиопской монументальной живописи⁴⁵. Несмотря на то, что миниатюры принадлежат к первому гондэрскому стилю, очевидно, что художники использовали западноевропейские образцы XVI-XVII вв. В то же время, общая тенденция к объемной моделировке фигур людей сочетается с плоскостной, довольно грубой трактовкой демонов. Особенно бросается в глаза контраст между сценой искушения Адама и Евы, имитирующей пост-ренессансное искусство, и соседним с ней изображением профильной лежащей фигуры Сатаны в красных языках адского пламени⁴⁶. Возможно, когда эфиопские мастера сталкивались с необходимостью иллюстрировать Апокалипсис, они прибегали к средневековым (или имитирующим средневековые) образцам.

Экземпляры (или копии) беатусов могли быть привезены в Эфиопию арагонцами или португальскими иезуитами в XV в. либо иезуитскими миссионерами – в XVI в. Мосарабское искусство было знакомо как испанцам, так и португальцам. Поскольку европейцы воспринимали Эфиопию как восточную страну, они привозили туда манускрипты, созданные в гоанских мастерских, а также европейские богословские книги на арабском языке. Арабское влияние в мосарабском искусстве вполне очевидно, поэтому можно осторожно предположить, что миссионеры могли рассматривать его образцы как удачный вариант для поставки в Эфиопию. Экспрессивность мосарабского стиля также могла сыграть свою роль (в глазах европейцев), с точки зрения его привлекательности для африканской христианской страны.

Заключение

Эфиопская иконография ада и демонов формировалась в XVI в. под влиянием различных западноевропейских традиций. Некоторые из них хорошо прослеживаются и тщательно изучены, другие же не вполне очевидны и требуют поиска дополнительных доказательств. Картины ада в эфиопской живописи восходят к тексту «Откровения Иоанна» опосредованно, через средневековую западноевропейскую художественную парадигму. Кроме сцены Страшного суда, изображения демонов встречаются в других иллюстрациях к «Откровению», в эпизодах Сошествия во Ад, Искушения Христа, Исцеления одержимого, а также в эфиопских апокрифических и агиографических эпизодах. Можно выделить пять популярных иконографических типов демонов. Темная антропоморфная фигура – самый ранний тип, пришедший из византийской традиции, однако в западном изводе, трактованном, в свою

очередь, в восточной (гоанской) манере. Этот тип часто (но не исключительно) изображается в сценах Сошествия во ад. Происхождение остальных четырех типов также западноевропейское, однако оно отличается по времени и месту их формирования. Антропоморфный тип с рогатой головой, крыльями и длинным хвостом фигурирует во множестве евангельских и апокрифических эпизодов, в то время как лежащая на спине фигура с примыкающей к ней полуфигурой встречается только в сценах Страшного суда. Семиглавый дракон появляется намного реже, в основном в иллюстрациях к «Откровению Иоанна».

Популярный тип небольшого миксоморфного крылатого дьявола с антропоморфным телом представляется универсальным. Стиль живописи может варьироваться от медиевистической до попыток трехмерной моделировки. Похожий тип встречается в печатных книгах, привезенных иезуитами в Эфиопию в первой половине XVII в. Тип сидящего фронтально чудовища появляется только во второй половине XVIII в. Возможно, в это время в страну были привезены новые западноевропейские образцы. Семиглавый дракон встречается в западноевропейской живописи редко, чаще всего – в иллюстрациях к «Апокалипсису». Единственная примерная аналогия загадочного эфиопского типа лежащего дьявола с примыкающей полуфигурой встречается в мосарабских иллюминированных манускриптах «Откровения Иоанна». Последние два иконографических типа, возможно, восходят к оригиналам либо копиям таких мосарабских манускриптов.

Литература

Гиз, У. «Романская скульптура» // Томан, Р. (ред.), «Романское искусство. Архитектура, скульптура, живопись», Könnemann, 2001.

P.481 [Geese, U., *Romanische Skulptur in Toman*, R., *Die Kunst der Romanik. Architektur – Skulptur – Malerei*, Könemann, 2001. Pp. 481]

Aksit, I. *The Museum of Chora Mosaics and Frescoes*, Istanbul, 2009. P.80

Anderson, J. C., *Manuscripts* in Evans, C., Wixom, W. D. (eds), *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843-1261*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1997. P.574.

Annequin, G. *L'illustrations des Ta'amra Mâryâm de 1630 à 1730. Quelques remarques sur le premier style de Gondar in Annales d'Éthiopie*, vol. 9, 1972, pp.193-226.

Bickford Berzock, K. *The Miracles of Mary. A Seventeenth-Century Ethiopian Manuscript*. The Art Institute of Chicago, 2002. P.38.

Bosc-Tiessé, C. *The Use of Occidental Engravings in Ethiopian Painting in the 17th and 18th Centuries* in Ramos, M. J., Boavida, I. (eds), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries*, Fundacao oriente, Ashgate, 2004. P.181.

Bosc-Tiessé, C. Wion, A. *Peintures sacrées d'Éthiopie. Collection de la Mission Dakar-Djibouti*. Éditions Sepia. St-Maur-des-Fossés. 2005. P.132.

Chojnacki, S. *Ethiopian Icons. Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University. Skira Editore, Milan, 2000. P.516.

Fitzgerald, M. A. *Ethiopia. The Living Churches of an Ancient Kingdom*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2017. P. 523.

Fletcher, A. *The Art of Ethiopia*, London: Sam Fogg, 2005. P.128.

Friedlander, M.-J., Frielander, B. *Hidden Treasures of Ethiopia. A Guide to the Remote Churches of an Ancient Land*. I.B. Tauris, 2007. P.322

Leroy, J., *L'évangélaire éthiopien illustré du British Museum (Or. 510) et ses sources iconographiques in Annales d'Éthiopie*, 4, 1961, pp.155-180

Raineri, O. *I doni della Serenissima al re Davide I d'Etiopia (ms. Raineri 43 Vaticana) in Orientalia Christiana Periodica*, 65, fasc. II, 1999. 363-448.

Salvadore, M. *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402-1555*, Routledge, London, 2017. P.248.

Spencer, D. *Travels in Gojjam: St. Luke Ikons and Brancaléon Rediscovered in Journal of Ethiopian Studies*, Vol. 12, No.2, 1974, pp.201-220.

Trasselli, C. *Un Italiano in Etiopia nel secolo XV: Pietro Rombulo di Messina in Rassegna di Studi etiopici*, I, 1941, pp.2-66.

Wion, A. *Un nouvel ensemble de peintures murales du premier style gondarien : le monastère de Qoma Fasilidas in Annales d’Ethiopie*. Volume 17, année 2001, pp. 279-308.

Wright, S., Jäger, O. A. *Ethiopia. Illuminated Manuscripts*. New York Graphic Society by Arrangement with UNESCO. 1961. Pp. 27; pls. XXXII.

Электронные ресурсы

Morgan Pierpont Library, <http://ica.themorgan.org/manuscript/121467> (entered May, 2019)

British Library, http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=or_510_f010r (entered May, 2019)

British Library, <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/Results.asp> (entered May, 2019)

British Library, http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=or_533_fs001r (entered May, 2019)

Evangelicae Historiae Imagines, <https://archive.org/details/evangelicaehisto00pass/page/n15> (entered May, 2019).

Примечания

¹ Anderson, J. C., *Manuscripts* in Evans, C., Wixom, W. D. (eds), *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1997. P.574. c.60-61.: Pierpont Morgan Library, MS M. 639 fol. 1r. <http://ica.themorgan.org/manuscript/121467> (entered May, 2019)

² Wright, S., Jäger, O. A. *Ethiopia. Illuminated Manuscripts*. New York Graphic Society by Arrangement with UNESCO. 1961. Pp. 27; pls. XXXII. Pl. XIX.

³ Aksit, I. *The Museum of Chora Mosaics and Frescoes*, Istanbul, 2009. Pp. pp. 3, 68-69.

⁴ Spencer, D. *Travels in Gojjam: St. Luke Ikons and Brancaleon Re-discovered* in *Journal of Ethiopian Studies*, Vol. 12, No. 2, 1974., pp. 204, 209.

⁵ Spencer, D. *Travels in Gojjam: St. Luke Ikons and Brancaleon Re-discovered* in *Journal of Ethiopian Studies*, Vol. 12, No. 2, 1974., pp. 204, 208.

⁶ e.g. работа Д. Серры (1381-1382), музей Сарагоссы

⁷ Флаг в руке Христа, фреска *Nolli mi tangere*, Джотто (ок. 1304-1306), Капелла Скровеньи

⁸ Spencer, D. *Travels in Gojjam: St. Luke Ikons and Brancaleon Re-discovered* in *Journal of Ethiopian Studies*, Vol. 12, No. 2, 1974., pp. 211.

⁹ Chojnacki, S. *Ethiopian Icons. Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University. Skira Editore, Milan, 2000. p.25. Salvatore, M. *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402-1555*, Routledge, London, 2017. P.136.

¹⁰ Spencer, D. *Travels in Gojjam: St. Luke Ikons and Brancaleon Re-discovered* in *Journal of Ethiopian Studies*, Vol. 12, No. 2, 1974. P.219.

¹¹ Там же. P.217.

¹² E.g. Chojnacki, S. *Ethiopian Icons. Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University. Skira Editore, Milan, 2000. cat. 61, 114.

¹³ Там же. cat. 7, 100, 150, 179.

¹⁴ Напр., работа Дуччо ди Буонисенья (са 1306-1311), Museo dell'Opera del Duomo, Siena

¹⁵ Chojnacki, S. *Ethiopian Icons. Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopian Studies*, Addis Ababa University. Skira Editore, Milan, 2000. cat.133.

¹⁶ Salvatore, M. *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402-1555*, Routledge, London, 2017. p.21.

¹⁷ Rainieri, O. *I doni della Serenissima al re Davide I d'Etiopia (ms. Rainieri 43 Vaticana)* in *Orientalia Christiana Periodica*, 65, fasc. II, 1999. Pp.370-371.

¹⁸ Trasselli, C. *Un Italiano in Etiopia nel secolo XV: Pietro Rombulo di Messina* in *Rasegna di Studi etiopici*, I, 1941. P.266.

¹⁹ Salvatore, M. *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402-1555*, Routledge, London, 2017. Pp. 34-38.

²⁰ Там же. Р.47.

²¹ Там же. Р.136.

²² Там же. Р.72.

²³ Там же. Р.118.

²⁴ Там же. Р.142.

²⁵ Friedlander, M.-J., Frieland, B. *Hidden Treasures of Ethiopia. A Guide to the Remote Churches of an Ancient Land*. I.B. Tauris, 2007. Pp.41, 43.

²⁶ Bosc-Tiessé, C. Wion, A. *Peintures sacrées d'Éthiopie. Collection de la Mission Dakar-Djibouti*. Éditions Sepia. St-Maur-des-Fossés. 2005.p. 85.

²⁷ Bosc-Tiessé, C. Wion, A. *Peintures sacrées d'Éthiopie. Collection de la Mission Dakar-Djibouti*. Éditions Sepia. St-Maur-des-Fossés. 2005. P.84.

²⁸ Annequin, G. *L'illustrations des Ta'amra Mâryâm de 1630 à 1730. Quelques remarques sur le premier style de Gondar in Annales d'Éthiopie*, vol. 9, 1972, p. 196; Bickford Berzock, K. *The Miracles of Mary. A Seventeenth-Century Ethiopian Manuscript*. The Art Institute of Chicago, 2002., p. 8

²⁹ Bosc-Tiessé, C. *The Use of Occidental Engravings in Ethiopian Painting in the 17th and 18th Centuries* in Ramos, M. J., Boavida, I. (eds), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries*, Fundacao oriente, Ashgate, 2004, p. 83, 85

³⁰ Напр., чудо 19 из «Чудес Марии» (манускрипт из Дебре Варк [Annequin, G. *L'illustrations des Ta'amra Mâryâm de 1630 à 1730. Quelques remarques sur le premier style de Gondar in Annales d'Éthiopie*, vol. 9, 1972, pl. XXX]; Св. Ефимия с иконой в руках, Гомилиарий Архангела Мизаила, начало XVIII в., Нарга Селассие.

³¹ E.g. f42v, Откровения Святого Иоанна (1700-1730), Or. 533 MS, British Library

³² Напр., церкви Дебра Сина Мариам и Кома Фасилидас [Wion, A. *Un nouvel ensemble de peintures murals du premier style gondarien : le monastère de Qoma Fasilidas in Annales d'Éthiopie*. Volume 17, année

2001, pp. 279-308.p. 295]; Or. 510 MS f55v, Or, 508, f84v (обе рукописи в Британской библиотеке); манускрипт «Чудеса Богоматери», Chicago Art Institute [Bickford Berzock, K. *The Miracles of Mary. A Seventeenth-Century Ethiopian Manuscript*. The Art Institute of Chicago, 2002., pl. 12]; книга миниатюр [Fletcher, A. *The Art of Ethiopia*, London: Sam Fogg, 2005., cat. 38, p. 99]

³³ «Чудеса Богоматери», Chicago Art Institute [Bickford Berzock, K. *The Miracles of Mary. A Seventeenth-Century Ethiopian Manuscript*. The Art Institute of Chicago, 2002., pl. 12]

³⁴ Or. 510 MS f55v, Or, 508, f84v (оба из Британской библиотеки)

³⁵ См. «Отравление Иоанна», глава 20, 2, 10

³⁶ Е.г. Нарга Селассие, Дебре Берхам Селассие (Гондэр) и Абреха ве Атсбеа (Тиграй)

³⁷ Leroy, J., *L'évangéliste éthiopien illustré du British Museum (Or. 510) et ses sources iconographiques* in *Annales d'Éthiopie*, 4, 1961. P.165. Bosc-Tiessé, C. Wion, A. *Peintures sacrées d'Éthiopie. Collection de la Mission Dakar-Djibouti*. Éditions Sepia. St-Maur-des-Fossés. 2005. pp. 83-87.

³⁸ Мосарабское искусство – искусство иберийских христиан, живших на землях, завоеванных мусульманами. В нем заметно влияние исламской художественной традиции.

³⁹ Откровение, глава 12:3; e.g. см Ms Vit.14.2, f186v Национальная библиотека Мадрида; Beatus de Silos, f147v-148r, Add. 11695, Британская библиотека

⁴⁰ Бурго ди Осма, архив собора, Ms 7, f117v

⁴¹ ca. 975, Музей Собора, MS. 10, Хирона, Испания

⁴² Гиз, У. «Романская скульптура» в Томан, Р. (ред.), «Романское искусство. Архитектура, скульптура, живопись», Könnemann, 2001. с. 330-331.

⁴³ Or. 533 MS, Британская библиотека

⁴⁴ Or. 533 MS, f47r, f47v, f49v

⁴⁵ Е.г. в иконографической программы церкви Селассие Челокот, Тиграй Chelokot

⁴⁶ Or. 533 MS, f49r

III. МАГРИБ И БЛИЖНИЙ ВОСТОК

Глава 9

Алжирское литературное франкоязычие как функция национальной истории (Эссе)*

В эпоху французской колонизации Магриба, которая длилась в Алжире более ста лет (1830–1962 гг.), а в Марокко и Тунисе в течение полувека (с начала 900-х гг. XX в. по 1956 г.), несмотря на разные формы зависимости от метрополии, не могло не возникнуть как столкновение, так и взаимодействие разных составляющих двух соприкасавшихся на одной земле Северной Африки цивилизаций Востока и Запада. И богатой своими культурными традициями арабо-берберской, и не менее могущественной и древней — французской, хотя и осуществившей захват территорий Магриба, но одновременно и привнесшей в его страны абсолютно новые для них формы культуры, связанные с собственной традицией, особенно эпохи Просвещения, утвердившей и развившей уже

* Светлана Викторовна Прожогина, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН; svetlana.progogina@mail.ru

к концу XVIII в. принципы европейского Возрождения. Поэтому, говоря о политике колониализма как только об угнетении и подавлении местного населения захваченных стран, нельзя забывать и о том, что с колонизацией как таковой, с ее тенденциями ассимиляции «аборигенов» и превращения земель автохтонов в «заморские территории» Франции, произошли и особого рода трансформации в социо-культурной и даже конфессиональной жизни народов Магриба, где в ряде его регионов возникли христианские общины. Надо иметь в виду и появление новых форм политического устройства, и определенные экономические сдвиги во внутреннем развитии самих магрибинских обществ, вне зависимости от форм «французского присутствия» (почти колониального в Алжире до некоего «доминионного» в Марокко и Тунисе), — ведь само проникновение западного мироустройства в «инфраструктуру» магрибинскую того времени несло с разной степенью интенсивности и глубины неизбежность воздействия и влияния на дальнейшее развитие этих стран.

Я не буду доказывать, что «колонизаторы» — это не только захватчики и те, кто насаждали в обретенных территориях свое политико-административное устройство, а покоренное население превращали в рабов. Среди хлынувших на земли Северной Африки европейцы были и обыкновенные колонисты, поселенцы, воспользовавшиеся самой системой колонизации для ведения сельского хозяйства, коммерции, строительства, учительства, врачебного дела, организации театральных площадок, создания своих духовных и светских учреждений для «воспитания» людей в традициях христианского гуманизма. Я не открою ничего нового, с казав о том, что огромное количество «обычных», *не военных* французов, греков, мальтийцев, евреев, итальянцев, испанцев и других

средиземноморцев, хлынувших в Алжир после его завоевания, а потом и в Марокко и Тунис, осело на земле Северной Африки, дало потомство не в одном, а нескольких поколениях, считало себя, порой и смешиваясь с местным населением, «черноногими» европейцами (то есть теми, кто уже «пустил корни» в североафриканской земле — «*pieds-noirs*»), составляло значительную часть городского населения (в Алжире, к примеру, вплоть до независимости, в столице уже существовал целый «европейский» квартал, родом из которого был такой известный француз, как писатель Альбер Камю...), а после провозглашения независимости в странах Магриба (в Марокко и Тунисе в 1956 г., а в Алжире — в 1962 г.) с трудом, с болью и до сих пор фиксируемой особенно на юге Франции — ностальгией, уходило из Магриба... А из Алжира, в частности, и жестоко сопротивляясь...

Слишком многое связало разные цивилизации, слишком много было явных следов «позитивного соприкосновения двух разных начал на одной земле: не только смешанные браки, «метисы-дети» (прежде всего именно французы женились на магрибинках, что хотя и противоречило местным традициям, но случалось нередко, но и мусульмане охотно женились на француженках, что было нередко зафиксировано и в наших работах, см., к примеру «Любовь земная». М., 2004) и не только проникновение «арабизмов» и «берберизмов» во французскую речь, а магрибинской культуры во французскую, магрибинского стиля жизни во французский быт в условиях жаркого климата, и пр. «бытовые» заимствования». Я имею в виду прежде всего открытый доступ к европейскому образованию в начальных (в дополнение к кораническим школам при мечетях), средних и высших учебных заведениях, созданных французами в Магрибе. Здесь, собственно, и воспиталась

значительная часть новой автохтонной интеллигенции, здесь закладывались основы бикультурности, билингвизма, основы возникновения и нового — не традиционно-арабского, еще средневекового во многом, типа национальной словесности на французском языке. И прозы, и поэзии, и драматургии в целом, — за не столь уж и длительный срок, — выведшей известность магрибинской культуры за пределы национальных границ. Политика культурной «ассимиляции» как полного растворения магрибинской идентичности во французской не случилась в эпоху колонизации, но интенсивная «кросскультурность», или даже синтезирование неких новых для Магриба западноевропейских цивилизационных начал произошло. Это было и с женским образованием (доступным в Марокко и Тунисе поначалу, а потом и в Алжире) для мусульманок, и получение различных профессий, и учеба в светских университетах (мирно сосуществовавших в Магрибе наряду со старейшими здесь мусульманскими — ал-Карауном в Фесе и ал-Зитунной в Тунисе, к примеру), и с современным медицинкой, и с приобщением к новым формам земледелия (в том числе и плантациям виноградной лозы!), и новым технологиям, с работой местного населения на фабриках и заводах, со службой в армии нового образца, с возможностями расширения в целом трудовой занятости местного населения, влиявшей на уровень жизни, к примеру, горных племен, процессом урбанизации, и даже — как это ни парадоксально, но с возможностями трудовой (а потом и политической в эпоху подъема национально-освободительной борьбы в Магрибе) эмиграции, интенсивно, особенно уже с начала 10-х гг. XX в., стимулировавшейся самой Метрополией, успешно развивавшей свою промышленность — горнодобывающую, автомобильную и пр. и нуждавшуюся в рабочих руках...

Как это ни странно, но именно европейская колонизация со своей интенцией ассимилиционизма, поспособствовавшей приобщению к чему-то абсолютному «другому» (и в плане конфессии, и в плане социо-культурном и пр.), пробудила в колонизованных чувство собственного достоинства, и от осознания своей *самобытности* они постепенно переходили к созреванию не только этнического, но и национального самосознания как формы возможной и неизбежной *самостоятельности*, что в свою очередь породило и особые формы диалогизации с чужой цивилизацией, и специфику усвоения западных влияний, возникших не только путем насильственного самовнедрения европейской культуры в автохтонную, но со временем и сознательно используемых для активной их «переработки» в особые типы национальных «вариантов» европейских «образцов».

Все эти факты достаточно изучены и политиками, и историками, и культурологами, и особенно — литературоведами, пристально изучавшими возникновение абсолютно новых для Магриба форм художественного творчества, свидетельствовавших не просто о некоем «сплаве» литературного франкоязычия с изображением магрибинской *реальности*, но именно о синтезе как образовании нового качества и содержательности, и формального нарратива (или поэтического дискурса) магрибинцев, что в свою очередь привело к образованию особой формы межлитературной магрибинской общности, имевшей в своем арсенале и особую концепцию личности, и особое понимание категории времени как поисков Настоящего, и особую поэтику пространства окружающей действительности, где средиземноморские топосы горы, пустыни, моря и древние соляные мотивы стали здесь символами определенных стадийальных исторических изменений. Возникавшие

вполне закономерно переключки магрибинских франкоязычных писателей, поэтов, драматургов с французскими предшественниками и современниками, попытки «очистить» экзотический флер колониальной литературы (обычно процветавшей во всех французских колониях и протекторатах и Африки, и Азии) и создать реалистическое бытописание, пусть и близкое к «этнографическому» реализму, но имевшее целью фиксацию подлинно национальной самобытности во имя укрепления ее самодостаточности (а потом и независимости!), так же как и бунт против камюзианского экзистенциализма, смирявшегося с «абсурдом бытия» как таковым, под пером магрибинцев становился не просто отвержением власти средиземноморских стихий над сознанием североафриканцев, но неким оружием разоблачения основ этого социального, политического и традиционного миропорядка, который *должен быть* изменен...

Весь корпус и первых магрибинских реалистов-бытописателей (М. Фераун, М. Маммери, М. Диб, А. Мемми, А. Сефриуйи и мн. др.), как и первых магрибинцев социо-критических реалистов (Д. Шрайби, Р. Буджедра, Р. Мимуни, Т. Бенджеллун, А. Серхан, Н. Фарес, А. Катиби и мн. др.) и даже романтиков, прозаиков и поэтов (таких как М. Хаддад и Ж. Сенак, М. А. Лахбаби или К. Зебди) — это свидетельство и прочности усвоения традиций и французского гуманизма, и французского реализма, и французского экзистенциализма, но и прочности осознания опор национального самосознания на идею необходимости реализации великого лозунга Свободы, Равенства и Братства как прежде всего Независимости от оков колонизации, религиозных догм и социального неравенства. Да и сама арабо-берберская культура как основа этничности магрибинцев давала немало поводов и гордиться своим

прошлым, и остро видеть реальность настоящего, и разгребать пепел костра истории во имя Будущего. В «национальных ответах» магрибинской франкоязычной литературы на опыт освоения реальности Магриба самими французскими писателями и до сих пор — не затухающие искры полемики мира «своего» и мира «чужого». Последний — не обязательно колониализм. Но и близкая действительность современного миропорядка. Однако сами возможности диалогизации были привнесены в культуру Магриба XIX–XX столетий опытом столкновения, конфликта и сосуществования разных цивилизаций и нового конфликта (национально-освободительных движений и гражданских войн) самой реальностью противостояния западного и восточного мира на одной земле Северной Африки.

Я остановлюсь ниже в качестве примера только на алжирском опыте превращения «колониальной» тематики в задачу реалистического отражения национальной реальности в творчестве собственных алжирских писателей.

Как уже было отмечено выше, история магрибинского литературного франкоязычия в целом и в Алжире, в частности, тесно связана с исторической судьбой стран Магриба, попавших в зависимость от Франции. В Алжире, Марокко и Тунисе оно отмечено длительной эволюцией — от колониальной к национальной словесности нового типа, разнообразием литературных жанров и обилием писательских имен. Что касается Алжира, то надо сказать, что в литературе самой Франции постоянно звучала алжирская тема задолго до захвата ею Алжира (1830 г.). Многочисленные путешественники и миссионеры снабжали различной информацией французских читателей, описывая свои приключения, обычаи и нравы тогда еще малоизвестной страны. Их впечатления об Алжире,

зафиксированные в дневниках, очерках, мемуарах и произведениях художественной литературы, отличались занимательностью, стремлением увлечь воображение читателя необычностью жизни далекой земли, называемой ими «sauvage» («дикий»), «нецивилизованной») или «barbaresque» («варварской»).

Особой яркостью зарисовок и наблюдательностью отличались произведения тех, кто попал в плен к корсарам, активно «промышлявшим» у побережья вплоть до середины XIX в. Пленники, которым удалось вернуться во Францию, положили начало так называемой пиратской литературе, в которой фантастические ситуации и вымысел соседствовали с реальными фактами, сведениями и достоверными сообщениями об алжирской земле и ее обитателях. Среди примеров такого рода литературы — «Рассказ о моем пленении» миссионера Эм. Аранда (1657), «Рассказ о путешествии» аббата Герона (1660), роман известного во Франции того времени поэта Франсуа Реньяра «Красавица из Прованса» (1679).

Первой попыткой классификации и обобщения фактов истории Алжира стала «История Берберии¹ и ее корсаров» (1637), написанная монахом П. Даном, жившим несколько лет в дейском Алжире, где он возглавлял один из католических орденов, занимавшихся выкупом пленников-христиан у турок, господствовавших в тот период в стране. В основу многих трудов по истории Алжира XVII–XVIII вв. легли также и «Мемуары кавалера д'Арвье» (1735), посланного с дипломатической миссией в страну Людовиком XIV, и записки о «Путешествии в регентства Тунисское и Алжирское», сделанные известным французским врачом и натуралистом Ж. Пейсонелем в 1724–1729 гг.

К объективным свидетельствам об Алжире можно отнести и мемуары аббата Пуаре «Путешествие в Барбарию» (1785–

1786), а также «Заметки об Алжире» Вентура Парадиса (1789), которые на фоне уже сложившегося в литературе представления о стране («Дикарской», экзотической, непонятной, манящей, загадочной и т. п.) являли иную картину жизни: невежество народа, деспотизм правителей, жестокость местных нравов и обычаев — все это разрушало некоторым образом и руссоистские иллюзии авторов о возможности обретения истинной жизни в природной стихии «дикой страны», с которыми они отправлялись в путешествия.

Начавшаяся задолго до 1830 г. подготовка Алжирской Экспедиции (так называлась высадка французских войск и захват страны) вдохновляла тех литераторов, которым колониальная эпопея казалась священной войной с восточной дикостью и воспринималась как необходимость цивилизовать и обратить в христианство мусульман. В гимнах и одах, героических балладах воспевались величие и могущество Франции, ее божественная миссия, звучали призывы к солдатам начать войну с «неверными». Так, в «Стансах об Алжирской войне» (1830) Марешаля обещались «слава и лавры» тем, кто «разрушит Алжир», а в «Походном марше» анонимного автора воспевался грядущий подвиг во славу Франции и слышались звуки набата, возвещавшего начало новой эры: «Доблестной армии дети! Время настало! Идите!» Колониальные страсти, подогревавшиеся выступлениями политиков, экономистов и публицистов, нашли гротескное отражение в псевдогероической поэме Бартеlemi и Мери «Бакриада» (1830), высмеивавшей нравы столичных и провинциальных чиновников, мечтавших пожить на «алжирском дельце» и тем самым подрывавших престиж намечавшейся Экспедиции в глазах общественного мнения, одержимого идеей колониальной экспансии.

Первые годы французского господства познакомили

читателей метрополии с мемуарами военных, описывавших африканскую кампанию, а также с записками, дневниками, рассказами колониальных чиновников, врачей и журналистов — свидетелей колониальной войны. При этом многое из написанного увидело свет гораздо позже, особенно те произведения, в которых описывалась действительная картина жестокой и неравной борьбы французской колониальной армии с алжирцами². Литераторы, прибывшие в Алжир по горячим следам Экспедиции, увидевшие руины и бедствие страны, героически сопротивлявшейся еще в течение нескольких лет, не очень охотно и активно включились в освещение и описание событий, немаловажных для внешней и внутренней политики Франции. В результате героико-романтический ореол алжирской кампании постепенно рассеивался, разрушая и многие связанные с ней надежды. Альфред де Виньи, крупнейший французский поэт романтического направления, так откликнулся на позицию «неосвещения» колониальной эпопеи, или, как ее именовали прежде, «славного похода»: «Можно подумать, что победители, вернувшись во Францию, прячутся где-то, словно стыдясь, что совершили что-то нехорошее... Вот вам и славное признание военных подвигов...»³. Поэт был недалек от истины.

Знаменитые французские писатели Т. Готье, А. Ламартин, Ж. Санд, В. Гюго, О. де Бальзак по-разному реагировали на алжирскую проблему. И хотя Алжир стал довольно близким и легко теперь доступным оазисом впечатлений и новым источником вдохновения, восточный колорит не заслонял истинных контуров действительности. Т. Готье, к примеру, сожалея о том, что «грубым вторжением извне» в Алжире была разрушена свойственная ему самобытность, писал: «Алжир — прекраснейшая страна, и лишнее в ней — только французы...»

Бальзак же, напротив, был склонен считать, что именно благодаря французам цивилизация сможет наконец овладеть и этой прекрасной страной и что колонизация Алжира — огромная победа французов, способная в будущем «принести выдающиеся результаты». Ламартин также мечтал увековечить французское влияние не только на узкой полоске Средиземноморья, но и на всей огромной территории Алжира: «Алжир должен стать необходимой частью Франции»⁴.

В. Гюго и Ж. Санд были убеждены в том, что с Алжиром связана «печальная слава Франции». Они наблюдали, как постепенно, особенно после событий во Франции 1848 г., колонию превращают в место ссылки и каторги повстанцев, как для многих в прошлом экзотический край становится зловещим, превращается в «страну-гиену», которая не менее страшна, чем «Париж Бонапарта»...

Позднее алжирские мотивы зазвучат в отдельных произведениях Э. Фейдо, Ги де Мопассана, Лемэтра; И. Эберхард, А. Жид и А. Монтерлан, подолгу жившие в Алжире, многие свои книги написали именно на алжирской земле, которую искренне любили. Эти писатели пытались более пристально, чем романтики, с позиций реализма взглянуть на алжирские: проблемы. Даже А. Доде в свое время с сожалением заметил, что об алжирской Франции и ему можно было бы написать совсем иное, нежели веселые приключения «Тартарена из Тараскона»: «Страшную, но правдивую картину жизни и нравов этой страны, страны новой, находящейся на стыке двух цивилизаций, где победители сами живут в плену у безделья, мошенничества и воровства... Картину, в которой можно было бы изобличить всю неприглядность колониальных нравов, описать историю европейских поселенцев, их городов, раздираемых на части армией, администрацией, магистратурой...

А вместо этого я привез “Тартарена”, взрывы смеха, шутовство...»⁵.

С конца XIX в. некоторые французские писатели «оседают» на постоянное местожительство в Алжире, где в среде как давних европейских переселенцев, так и вновь прибывших возникает и собственная литература. После поражения во франко-прусской войне 1870–1871 гг. усиленное внимание к колониальной политике и к культурной жизни своей заморской территории было одной из важных для Франции задач по возрождению национального престижа, поднятию духа французов, поддержанию их веры (жившей еще задолго до наполеоновских времен) в величие своей страны. Французские литераторы Ш. Моррас и М. Баррес, мечтавшие о славе Франции, отражали определенные настроения, порой отличавшиеся тенденциями сугубо националистическими. Укрепление и расширение французского присутствия в Алжире становится особенно заметным после 1871 г. — в немалой степени в связи с усилившимися в метрополии репрессиями, вызванными восстанием народа, недовольного политикой правительства. Интенсивный исход французов из страны пополнил и укрепил европейское население Алжира, где среди колонистов уже были и испанцы, и итальянцы, и мальтийцы. Смешиваясь, европейское население представляло к концу XIX в. своеобразный национальный конгломерат, к тому же расширявший географические границы своего обитания за счет продвижения на юг страны. Таким образом, колониальное общество, сформировавшееся в Алжире, по ряду объективных причин можно действительно считать «пустившим корни» в алжирской земле. Ведь европейский состав этого общества в большинстве своем во втором и даже в третьем поколении был рожден на этой земле и, за редким исключением,

практически не смешивался с местным — арабским и берберским — населением Алжира, придерживаясь разграничения на христианскую и мусульманскую общины, отличался не только значительным (в сравнении с метрополией) языковым своеобразием (особый французский язык «*pied-noir*», букв. «черноногих» — так называли европейцев, рожденных в Алжире), но и специфическими особенностями быта, обусловленными иным географическим и этнографическим окружением. К 1900 г. многие «здешние» европейцы считали себя алжирцами, постепенно сознательно настаивая на своей особости и даже отстаивая свою самостоятельность, независимость от метрополии. «Заморская территория» добилась некоторых прав, создав собственный парламент и систему специального финансового обеспечения. «Эмансипировавшись» таким образом, Алжир как колония доказал, с одной стороны, свое могущество, а значит, и величие Франции как державы колониальной, с другой же, не выходя из состава Франции, но требуя определенной автономии, расшатывал ее единство. В частности, результаты обособления незамедлительно сказались на декларации «эстетической автономии». Газеты, журналы, разного рода издания, выходившие прежде в Алжире («Большая Франция», «Газета колоний», «Колониальный мир в иллюстрациях», «Первопроходцы», «Вокруг света» и др.) и призванные утверждать величие Франции, незыблемость ее владений и новых границ, постепенно вытеснялись другими, проповедующими особость «латинской Африки». Эта тенденция стала ярко проявляться и закрепляться не только в газетно-журнальной публицистике, но главным образом в собственно колониальной литературе, основоположником и духовным отцом которой в Алжире считают Луи Бертрана (1866–1941), автора романов «Кровь рас», 1899, «Чина», 1901, «Любимый мой

Пэпэт», 1901, «Завещание мадам Петигран», 1912, «Пэпэт и Бальтазар», 1920, «Золотые города», 1921, «На южных дорогах», 1936 и др.⁶ Не будучи коренным алжирцем, он приехал в 1891 г. преподавать в алжирском лицее литературу и навсегда остался в стране, в которой почувствовал дыхание живой жизни, пульс молодой энергии в отличие от застойного французского академизма и мелкобуржуазного провинциализма, властвовавших над умами и вкусами, как казалось Л. Бертрону, его соотечественников. Со временем объехав весь Алжир, он пришел к выводу, что в стране сформировалась «новая раса», убедительный пример существования которой он увидел в жизни одного из столичных кварталов — шумного и тесного Баб эль-Уэда, где обитали будущие герои произведений Бертрона: мелкие колонисты, торговцы и ремесленники, чьи предки были выходцами из Европы и кто давно уже приобрел «алжирский колорит», говоря на смеси французского, мальтийского, испанского, итальянского и арабского языков. В них, жителях Баб эль-Уэда, Бертран видел приметы «новой расы» — «жестоккой и чувственной», равно способной к буйной радости и бездейственному созерцанию, «поклонению солнцу и морю», но и к насилию и мести — таково уж, считал Бертран, воздействие местного «субстрата»: окружения, климата, колониального бытия в целом... Причем алжирский «субстрат» как таковой — арабы и берберы в формировании «новой расы» особо не участвовали, хотя и способствовали этому, влияя на привычки и вкусы европейцев, однако оставаясь для них по-прежнему «дикарями», «туземцами», в которых колонисты видели прежде всего врагов, а уж потом рабочую силу и нечто вроде естественного окружения, природного фона. «Сразу же на другой день после приезда, — писал Бертран о типе алжирца в «Южных дорогах», — я почувствовал в нем врага,

который ничего не забыл, ничего не простил и прячет за пазухой свое оружие...»⁷.

Отстаивая идею латинской Африки, Бертран последовательно доказывал, что именно арабо-мусульманская цивилизация явилась причиной упадка и разрушения грандиозных начинаний древних римлян в Северной Африке, а вслед за ними и финикийцев. «Арабы принесли в Алжир войны и нищету... Подлинным детям этой земли — местным берберам пришлось оказывать жестокое сопротивление азиатским, восточным захватчикам»⁸.

Но поскольку берберам пришлось в свое время оказывать сопротивление — и не менее жесткое — французским колонизаторам, то среди врагов оказались все алжирцы, сопротивлявшиеся продолжателям великого дела древних римлян, основавших латинскую цивилизацию в этом прекрасном, но диком краю. Следование такого рода концепции не мешало Бертрану проявлять острую наблюдательность и точность в воспроизведении особенностей жизни алжирских европейцев, тех, кто уже давно на вопрос «Кто вы?», уверенно отвечал: «Мы — алжирцы!», делать яркие зарисовки разнообразных типов и бытовых сценок. Бертран как писатель или, точнее, бытописатель своей, а не чужой среды заменил романтизированное восприятие варварской страны доскональным знанием местных условий, особенностей, чувством не только симпатии, но даже особой привязанности и любви к стране, которую «латиноафриканцы» уже считали родной. Именно поэтому творчество Бертрана и его многочисленных последователей, представителей колониальной литературы, — своего рода художественно-документальное свидетельство эпохи, характерным признаком которой длительное время было параллельное сосуществование взаимно непроницаемых этнических

и конфессиональных групп алжирского населения. Специфические черты такого сосуществования запечатлены в книгах «латиноафриканцев» и «альжерианистов» (движение французских писателей из Алжира, набравшее силу после выхода в свет романа Р. Рандо), которые вслед за Бертраном отстаивали свою особость, но углубляли ее понимание, включая в альжерианизм и берберский субстрат.

Среди них — Мюзетт (1862–1930), знаменитый в колониальном Алжире автор плутовских новелл о бабэльуэдце Кагаю — собирательном персонаже с типическими чертами «нового алжирца»; Джон Антуан Но — один из первых лауреатов Гонкуровской премии, награжденный за роман о «средиземноморских нравах» «Кристобал-поэт», 1913; Жан Помье (1886–1975) — поэт, редактор журнала «*Afrique*», издававшегося до 1960 г.; Робер Рандо (1873–1950) — автор романов «Колонисты», 1907, «Альжерианисты», 1911, «Бербер Кассар», 1926, «Алжирский мещанин, отец Мартэн», 1935 и других произведений; Луи Лекок (1885–1952) — известный поэт и романист, автор нашумевшей в свое время книги «Алжирец Паскуалето», 1934; Шарль Хаджель (1882–1938) — исследователь берберского фольклора и автор «Африканских драм» (о жизни европейских алжирцев)⁹. Среди «альжерианистов» имена прозаиков Рене Жанона, Поля Ашара, Альбера Трюфемиса, Рене Хюга, Элиссы Раис, Максимильены Геллер, Марии Бужежа, поэтов Эдмона Гожона, Альбера Туста, Лео Люпа, Альфреда Русса, Марка Брюмона и многих других, в чьих книгах, вышедших в первые десятилетия XX в., запечатлены история колониального захвата, проблемы европейских поселенцев, характерные приметы их жизни, коллизии и политические конфликты того периода и — особенно заметная в поэзии альжерианистов — трепетная преданность (несмотря на свою

«африканскую» жизнь) французской культуре и «святая любовь» к Франции. Писатели вошли в историю французской литературы «по ту сторону моря» как представители «изящной словесности», заметно отличавшейся от «экзотической» (непревзойденным мастером которой считается Пьер Лоти). Их литература была производной от реально существовавшего вдали от метрополии колониального общества.

Альжерианисты оформили понятие своей «эстетической автономии» в манифесте 1920 г., написанном как предисловие к сборнику 13 поэтов. Полагая необходимым отражать глубокое знание жизни не только европейских колонистов, но и самих алжирцев, альжерианисты были глубоко уверены в том, что местное население (в основном берберское) надлежит полностью интегрировать во французскую культуру. С точки зрения Ж. Помье, так же как и Р. Рандо, культурная ассимиляция алжирцев, возникновение франко-берберского синкретизма были не только прогнозом на будущее, но уже и явлением настоящего: так, Помье ссылается на пример алжирца Хаджа Хаму, писавшего в то время роман «Зохра, жена рудокопа» на французском языке, публикацию которого редактор «*Afrique*» начал с 1925 г. [Заметим попутно, что этот роман в истории алжирского франкоязычия остался с точки зрения художественной образцом — среди других немногих — активного ученичества, или, как пишут французские критики, образцом «миметизма» (подражательства) произведениям представителей демократического крыла колониальной литературы, обращавшихся к описанию жизни народных «низов».]

Таким образом, задача алжирской «эстетической автономии» на данном этапе развития колониальной литературы, пытавшейся освободиться от экзотико-романтических штампов, сопрягалась со стратегией колониальной политики

Франции, в рамках которой и следовало понимать пророческие слова Р. Рандо: «Здесь должна быть подлинная североафриканская литература, потому что народ, у которого есть своя собственная жизнь, должен обладать и своим собственным языком и собственной литературой»¹⁰, при этом «народ» — в основном европейское население, подвергшееся африканскому влиянию, и те алжирцы, которые не сопротивлялись ассимиляции.

Идеи альжерианизма просуществовали не столь долго — уже к 30-м годам (хотя алжирские французы и отмечали торжественно столетие своей победы) было ясно, что реально ни о каком едином Алжире, общей или даже синкретической культуре, общей духовности речи быть не может: заметно нарастала волна антиколониального движения, росло национальное самосознание алжирцев, заявившее о себе созданием ряда политических партий, требующих независимости страны, а первый мусульманский Конгресс алжирцев (1936) сделал очевидным фактическое противостояние разных народов одной страны.

Европейцы, придерживавшиеся «левых» убеждений, выходцы из Алжира, в среде которых было немало ставших впоследствии знаменитыми писателей (Г. Одицио, А. Камю, Э. Роблес и др.), смотрели более реалистично на проблему единства Алжира, его политической и культурной автономии. Поэтому и эстетическая программа «Алжирской школы писателей» (так стали именовать себя постальжерианисты) была основана на более широком понятии «медитерранеизма», «средиземноморства», объединявшего жителей всех приморских стран бассейна в исповедании «культуры моря и солнца». Начиная с 1935 г. и до середины 50-х годов среди представителей этой школы (наряду с отмеченными выше — и Рене-

Жан Клот, и Марсель Мусси, и Жан Пелегри, и Жюль Руа) вне зависимости от их политических симпатий (которые чаще всего были на стороне обездоленных и угнетенных алжирцев) зрело убеждение, что алжирская литература французов — не более чем французская «литературная провинция», и если она чем-то и отличается (как и всякая другая литературная провинция) от парижской школы, так это именно наличием средиземноморской топики «моря и солнца». Справедливости ради надо сказать, что безусловное наличие «средиземноморской специфичности» (особенно очевидной в таких произведениях, как «Бракосочетания», 1938 или даже «Посторонний», 1942) не мешало А. Камю войти в историю французской культуры в качестве выдающегося мастера прозы и одного из главных представителей экзистенциального направления в философии.

Когда национально-освободительное движение в Алжире достигло своего апогея и разразилась Алжирская война (1954–1962), практически все французские писатели Алжирской школы, предвидя историческую неизбежность отделения алжирцев и образования самостоятельного алжирского государства, разделили судьбу Франции, которую считали «духовной матерью». Выбрав Францию и местом своего жительства (где Камю, к сожалению, вскоре после получения Нобелевской премии, в 1960 г., трагически погиб), они не предали и своей физической родины и оставались долгие годы верными алжирской теме, сюжетам, проблемам, знакомым с детства пейзажам и образам. (Это прекрасно прослеживается и в психологическом настрое «бывших» алжирцев, вернувшихся во Францию и ныне живущих там с мечтой о другом берегу Средиземного моря. (См., напр., повесть Азуза Берара «Les gens d'ici». Р., 2004).

Когда в середине 50-х годов тунисец Альбер Мейми составил двухтомную антологию писателей Магриба, в первый том

которой вошли произведения берберских и арабских франкоязычных прозаиков и поэтов, он без всякого сомнения к собственным магрибинцам отнес только автохтонов, объясняя это их географической принадлежностью и характером отражения в их книгах национальной действительности. Полемически заостряя внимание не на одном политическом, но именно на эстетическом противостоянии двух миров и двух культур — европейской и магрибинской, А. Мемми писал в предисловии к антологии, что в большинстве произведений французской колониальной литературы «туземец остался лишь тенью, стереотипом, или, как говорят специалисты, “чужим”, “посторонним”». Не странно ли, что в “Чуме” (имеется в виду роман Камю. — *С. П.*) нет ни одного больного араба, — бацилла заражала будто бы одних европейцев... Но как Камю мог вообще вообразить своим персонажем туземца, если для европейцев, как правило, вообще не существовало их сограждан — мусульман?»¹¹. Не абсолютизируя отсутствие «персонажей-туземцев» в творчестве Камю (например, в романе «Посторонний») или в творчестве его коллег (например, Роблеса или Пелегри, в произведениях которых немало персонажей-арабов и берберов), нельзя не согласиться с тунисским писателем, объясняющим, почему алжирские и другие североафриканские французы отказываются называть себя магрибинцами: пристально вглядываясь в окружавший их мир, в иное национальное, культурное и конфессиональная «Communauté», они не только отмечали свою «чужеродность» этому миру, но и отражали так или иначе извечно присутствовавший при совместном проживании на одной земле внутренний конфликт: Камю — в нарочитой отстраненности своих героев, в их остром осознании абсурдности своего существования, сопричастного только вечным стихиям; Пелегри — в очевидном стремлении «стереть» сам конфликт,

установить некую (невозможную) патриархальную идиллию сосуществования колонистов и колонизованных («Оливы справедливости»); Роблес — в гиперболизированном ощущении героями своей «средиземноморскости», потребности «света» («Райская долина», «На городских холмах», «Молодые годы» и др.). И, может быть, именно осознание своей непричастности к конфликту, но одновременно и невозможности для себя перешагнуть рубеж, разделявший два мира, две цивилизации, соседствовавшие в Алжире, позволило Ж. Руа взглянуть на восстание алжирцев как бы со стороны и объективно воссоздать картину жестокой битвы двух миров, запечатлеть события кровавых лет в одной из лучших документальных книг об Алжирской войне, так им и названную (1961).

Последнее поколение французских писателей из Алжира как бы подвело итог и попыткам дифференциации французской культуры в рамках «эстетической автономии» колониальной литературы, и попыткам полной интеграции в нее литературы аборигенов — в рамках культурной ассимиляции.

Задача создания литературы, способной отразить национальную реальность в новых исторических условиях, объективно была возложена на тех писателей, для которых Алжир безраздельно являлся и физическим и духовным отечеством. Судьба франкоязычия оказалась связанной именно с теми алжирцами — представителями новой национальной интеллигенции, которые получили европейское образование, но посвятили творчество действительно своему народу и своей стране.

Об их творчестве, их судьбах, об особенностях их прозы и поэзии, о характере их драматургии нами было написано немало книг¹², исследований, статей, где был запечатлен довольно большой отрезок исторического времени — с 20–30-х годов XX в.

по десятки годы XXI столетия. Но главное, — почти не забыло ни одно сколь-нибудь достойное внимания имя алжирского художника. Среди них — и М. Улд Шейх, и Мохаммед Диб, и Мулуд Фераун, и Катеб Ясин, и Малек Хаддад, и Мулуд Маммери, и Ассия Джебар, и Рашид Буджедра, и Рашид Мимун, и А. Джемай, и Ясмина Хадра, и Буалем Сансаль, и Жан Сенак, и Анна Греки, и Анри Креа, и Башир Хадж Али, и Малика Моккедем, и Маиса Бей и мн. мн. другие крупные прозаики, поэты, новеллисты, драматурги. Иных уж нет... Но те, кто работает и в Алжире, и во Франции, продолжая писать *по-французски*, знают, что их с интересом, пристально и с большим уважением к их постоянно свершающемуся подвигу (таковы уж объективные обстоятельства в современных мусульманских странах, где сильны пока тенденции исламского фундаментализма, не вполне безразличного к проявлениям «западных влияний»...) изучают и в России. Не стану перечислять все их заслуги перед мировой литературой, перед постоянно длящимся литературным процессом современности, но просто посоветую интересующемуся Магрибом Читателю ознакомиться с детальной презентацией их творчества в наших работах.

В заключение скажу, что без таких произведений как трилогия Мохаммеда Диб «Алжир» (переведенной и на русский язык), без «бунтарских» романов «Отвержение», «Солнечный удар» или «Беспорядок вещей» Рашида Буджедры, без повести «Сын бедняка» Мулуда Ферауна или его же зарисовок «Дней Кабилии» (тоже существующих и на русском яз.), без ностальгического «Забытого холма» Мулуда Маммери, без романтической «Неджмы» Катеба Ясина, без полного трагизма творчества Малека Хаддада (все их произведения тоже переведены на русский яз.) или гневного «Проклятья» исламскому

фундаментализму Рашида Мимуни, без масштабной эпопеи об эпохе колониализма «Что должен ночи день» Ясмینی Хадры, также как и без любовной «Жажды жизни» Ассии Джебар, или «Черного яхонта» Маргариты Таос-Амруш, поведавшей миру о христианах Кабилии, как и многих других замечательных книг алжирских писателей и поэтов¹³, сам Алжир, его история, его повседневность, его насущные этнические, социальные, конфессиональные проблемы не были бы известны читателям в разных странах в таком глубоко реалистическом, психологическом, порой даже гиперболически заостренном, но главное — в неискаженном ни экзотизмом, ни сентиментализмом отражении мира, всегда волновавшего не только своей красотой, но и почти многообразной непостижимостью, стимулировавшей воображение художников.

И не могу не воздать должное коллективу авторов, трудившихся в нелегкие 90-е годы XX в. над созданием Истории национальных литератур стран Магриба (в трех томах — Алжир, Марокко, Тунис)¹¹, где впервые показаны особенности эволюции и арабо-, и франкоязычной словесности и формирование единых национальных литературных систем в странах Магриба, где франкоязычие — уже неотъемлемая их часть.

Литература

1. *Джугашвили Г. Я.* Алжирский франкоязычный роман. М., 1976.
2. *Ляховская Н. Д.* Образы Африки во французской литературе XIX–XX вв. М., 2015.
3. *Никифорова И. Д.* Африканский роман. М., 1977.
4. *Прохогина С. В.* Франкоязычная литература стран Магриба. М., 1973; Франкоязычные писатели 60–70 гг. М., 1980; Рубеж эпох — рубеж культур. М., 1984; Любовь земная. М., 2004; Новые идентичности. М., 2012; Алжирская сюита. М., 2014; Смятение. 2017;

Магрибинские лейтмотивы. М., 2018 и др.

5. *Déjeux Jean*. La littérature maghrébine d'expression française. Alger, 1970.

6. *Dupuy A.* L'Algérie dans les lettres d'expression française. P., 1956.

7. *Lebel R.* L'histoire de la littérature coloniale en France. P., 1931.

8. *Memmi A.* Anthologie des écrivains français du Maghreb. P., 1956. V. I.

9. *Memmi A.* Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française. P., 1956.

10. Более 300 источников — текстов алжирских писателей — указаны в библиографии моих книг.

11. Ализаде Э. А., Асадуллин Ф. А., Власова О. А., Дербисалиев А. Б., Демкина О. Н., Прожогина С. В., Юнусов К. О. История национальных литератур стран Магриба (Алжир, Марокко, Тунис). Отв. ред. Прожогина С. В. М.: Наука, 1993.

Примечания

¹ Берберия, или Барбария, т. е. «варварская» страна, — общее название Алжира, распространенное среди европейцев в то время и соотносимое с европейским наименованием коренного населения Северной Африки — берберами.

² В 80-е годы XX в. алжирская писательница Ассия Джебар, опираясь на свидетельства французских военных врачей и журналистов, воссоздает в романе «Любовь и фантазия» (*L'amour, la fantaisie*) атмосферу этого трагического периода в истории Алжира (см. перев. на русск. яз. в кн.: Ассия Джебар. Избранное. М., 1990).

³ См. *Dupuy A.* L'Algérie dans les lettres d'expression française. P., 1956. p. 70.

⁴ Там же. p.50.

⁵ Там же. p.67.

⁶ См. подробно в: *Lebel R.* L'histoire de la littérature coloniale en France. P., 1931.

⁷ Цит. по: *Memmi A.* Anthologie des écrivains français du Maghreb. P., 1956. V. I. p. 97.

⁸ *Там же.* p. 24.

⁹ Подробно в: *Lebel R.* L'histoire de la littérature coloniale en France. P., 1931.

¹⁰ Цит. по: *Dupuy A.* L'Algérie dans les lettres d'expression française. P., 1956. p. 113.

¹¹ См.: *Memmi A.* Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française. P., 1956. p. 15.

¹² *Прохогина С.В.* Франкоязычная литература стран Магриба. М., 1973; Франкоязычные писатели 60–70 гг. М., 1980; Рубеж эпох — рубеж культур. М., 1984; Любовь земная. М., 2004; Новые идентичности. М., 2012; Алжирская сюита. М., 2014; Смятение. 2017; Магрибинские лейтмотивы. М., 2018 и др.

¹³ Об алжирской поэзии см. гл. в «Истории национальных литератур стран Магриба». Том «Алжир».

Глава 10

Борьба коптов Египта с западной церковью: история и современность*

К XIV в. христианство в Египте приходит в упадок вследствие сильного давления на церковь со стороны мусульманских властей. Арабский язык, ставший государственным, постепенно вытеснил коптский (древнеегипетский) язык. В результате этого, богослужение, сделавшееся непонятным, перестало быть духовной пищей. Упадок образования и угнетение привели к деморализации.

Этим решился воспользоваться Ватикан, который всеми способами стремился к расширению своего влияния на Востоке и подчинению всего восточного христианства. Целью первой католической миссии на Востоке, так же, как и протестантской, было проповедование Евангелия среди мусульман. Однако, поняв, что проповедь затруднительна среди последователей Мухаммеда, христианские миссионеры изменили свою стратегию¹. К XV в. католики стали обращать в «истинную веру» схизматиков восточной ортодоксальной

* Елена Алексеевна Кривец, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН; vhelena2016@yandex.ru

православной церкви. Распространение власти турок-османов на территории бывшей Византийской империи в значительной мере стало следствием того, что христиане предпочли Османское владычество, а не религиозно-политическую власть Рима².

Начало римской пропаганды на Востоке относится к крестовым походам, а в Египте – к Франциску Ассизскому, который перед своим удалением (1219) оставил в г. Дамiette миссионеров. До 1517 г. существование их не было признанным, несмотря на переговоры, заведенные, после Флорентийской унии, папой Евгением IV с патриархом Иоанном XI (1427-52).

В правление султана Барсбея (1422-1438) венецианцы увезли к себе на родину главную коптскую святыню – мощи св. Марка.

В 1442 г. с коптами была заключена флорентийская уния³, положения которой осталась без всякого практического применения до XVII века. Эта уния, являлась соглашением, заключённым на соборе во Флоренции в 1439 об объединении католической и православной церквей на условиях признания православной церковью католической догматики и главенства папы Римского при сохранении православных обрядов. В XV в. коптские патриархи отклоняли примирительные формулировки, что объясняется не только верностью вере, заботе о национальных традициях, но и боязнью, что соглашение с латинянами навлечет на коптов гнев мусульманских властей, хотя последние никак не реагировали на переписку патриархов с Римом.

Помимо унии с греческой православной церковью, были подписаны буллы об униях с монофизитами: с Армянской церковью в 1439, яковитской – в 1441 и в 1442 гг. – с коптами на тех условиях, что и с православной церковью в 1439 г. Поэтому

XV век нельзя назвать началом происхождения католической церкви в Египте. У ее истоков – единичные переходы в католичество. Кроме коптов–католиков, существуют копты-протестанты и другие. Однако коптами принято называть христиан монофизитов, не принявших решение Халкидонского собора. Поэтому католиков и протестантов египетского происхождения правильнее было бы называть египетскими католиками и протестантами.

Многочисленные переговоры с коптскими патриархами в XVI в., не привели ни к каким существенным результатам. Коптские патриархи хотели единения, однако не были готовы полностью подчиниться святому престолу, к чему их надеялся склонить Рим и условия унии. Копты не желали отказаться и от собственных обычаев, которые находились в противоречии с римскими. Надежда прийти к всеобъемлющей унии путем переговоров с патриархами часто оказывалась иллюзией⁴.

Такое отношение коптских патриархов к католикам поддерживали и Османские власти. Если в XV веке Османские правители не делали существенных различий между отдельными христианскими вероисповеданиями, то по мере усиления военной конфронтации турок со странами Западной Европы, политика первых в отношении католиков резко изменилась. Католическая пропаганда на территории Османской империи стала рассматриваться как подрывная деятельность и попытка создания из восточных христиан «пятой колонны» Европы. Всех восточных христиан правители Османского государства рассматривали как часть своей державы, поэтому противодействие униатству со стороны иерархов восточных церквей находило у Османской администрации полное понимание и поддержку⁵. Вступление восточных христиан в «мазхаб франков» (католическое вероисповедание) в глазах

турецкой администрации означало государственную измену. По распоряжению Османских властей в XVII-XVIII вв. католических миссионеров в оковах высылали из страны, а униатов насильственно принуждали вернуться под власть прежних патриархов⁶.

Угроза подчинения коптов католической власти Римского папы, несмотря на христианское исповедание веры и тех и других, была много опаснее своей национальной антихристианской власти. Поэтому, сохранение мусульманской власти являлось главной гарантией защиты самостоятельности христианских церквей от притязаний Рима. Египетские мусульманские власти могли физически уничтожить коптов и их веру, а если терпели их существование внутри мусульманского государства, то не вторгались в область «заветного» – исповедание духовной идеи египетских христиан. Католическая же экспансия предполагала изменение принципа жизни коптов – подмену религиозного символа при сохранении внешней обрядности.

В результате ослабления Османской империи число мест, где католики-миссионеры совершали богослужения, росло. Однако, согласно закону мусульманской империи, наличия только богослужебной жизни для создания новой общины – египетской католической епархии, которая впоследствии стала бы местной церковью, было недостаточно. Верующие, которые объединялись вокруг миссионеров, нуждались в официальном признании со стороны турецкого султана. Приняв католичество, египтяне не могли обращаться к своим прежним иерархам, и они не могли пользоваться покровительством уже существовавших католических епископов, пока не признанных в Османской империи. Коптские церковные власти, оказывая на бывших членов Коптской церкви, ставших

католиками, административное давление, вынуждали возвращаться в свои приходы. Однако случаи прямых преследований египетских католиков вызывали волнения католического меньшинства. Поскольку рядом с коптскими иерархами были поставлены иерархи для униатов, то люди, близкие по языку, культуре, обычаям и довольно часто связанные родственными узами, стали подчиненными разных властей, которые в Османской империи ведали не только духовной, но и гражданской жизнью. Этим был вызван особый аспект проблемы униатства. Коптская церковная община, которая уже много столетий вела борьбу за свое выживание, была расколота из-за разницы в отношении к унии и, следовательно, еще более ослаблена в национальном отношении.

Бедственное состояние Коптской церкви, выражавшееся в запустении монастырей и храмов, низком уровне просвещения среди монахов, усугубилось расколом, ставшим следствием чуждого миссионерского влияния, начавшегося с согласия коптского патриарха в XVII в. В 1561 г. патриарх Гавриил принял иезуитов, унии не заключил, но разрешил им проехать по стране и крестить всех желающих, тем более что местный клир и епископы зачастую оставляли свою паству в небрежении. В 1571 г. францисканцам разрешили иметь в Александрии костел при французском консульстве, а в 1632 г. – даже монастырь. Коптский патриарх Гавриил II (1593) завел сношения с папой, но безуспешно. Однако с этого времени в Египте появились различные католические общества и ордена (лазариты, "братья христианских школ", сионские сестры, иезуиты), которые построили ряд образцовых монастырей, школ, больниц, приютов, пользующихся сочувствием египетского правительства⁷.

С 1630 г. началась католическая миссионерская деятельность в Египте. Католические монахи начали совершать латинские богослужения в коптских храмах и проводить проповедническую деятельность в коптских монастырях Фиваиды и Нитрии, то есть в самом сердце коптского аскетизма.

Благодаря деятельности миссионеров с 1720 г. увеличилось число переходов в католическую церковь. В 1739 г. архиепископ Афанасий, носивший титул Иерусалимского, но чаще живший в Каире, будучи генеральным викарием патриарха, в присутствии двух коптских священников, получивших образование в Риме, тайно признал католический символ веры. Бенедикт XIV в августе 1741 г. предоставил ему юрисдикцию над всеми коптскими католиками. Их в ту пору насчитывалось около 2300 человек. В 1748 г. духовная власть над коптами-католиками была передана аббату францисканцев – католику. В 1761 коптский архиепископ Антоний Фулаифил, ранее перешедший в католицизм, был назначен первым апостолическим викарием коптских католиков. В 1781 г. Пию VI удалось основать в Каире "Апостольский викариат". Разделение церквей, углубившееся в XVIII в., разделило духовную жизнь монофизитов и униатов, тем самым ослабило коптов⁸.

Высадка в 1798 г. 37 тыс. солдат Наполеона Бонапарта в Александрии только ухудшило положение Коптской церкви, и без того пребывавшей в состоянии полного упадка. Как только сведения о вторжении французов достигли Каира, в правящий Совет Египта поступили предложения об ответных мерах обороны, среди которых было и предложение о полнейшем истреблении всех христиан как потенциальных сторонников завоевателей. И только успешное наступление египетских войск под командованием Ибрагим-бея спасло коптов от полного уничтожения⁹.

В конечном итоге остановить продвижение унии на Ближний Восток турецким правителям все же не удалось. Это было связано с начавшимся ослаблением Османской империи и постепенным ростом в ней европейского влияния. В 1828 г. преследования униатов полностью прекратились, после чего униатские церкви католиков восточного обряда беспрепятственно стали получать права миллетов.

В 1824 г. проект унии коптов с католиками не удался только благодаря вмешательству немецких протестантских миссионеров, посланных сюда Церковным миссионерским обществом [Тураев]. Однако, позже папа Лев XII (1823-1829) при поддержке реформатора Египта Мухаммеда Али (1805-1849) создал коптскую католическую патриархию. На протяжении XIX столетия коптская католическая община¹⁰ развивалась в сравнительно благоприятных условиях, так что в конце века римский папа Лев XIII (1878-1903) решил дать ей своего патриарха, чтобы увеличить для не католиков «притягательную силу католического единства»¹¹.

Когда молодые униатские церкви укреплялись, новое поколение их клириков обучалось в духовных семинариях, которые были организованы по иностранному образцу и вначале находились за границей, но со временем были учреждены и внутри страны. По уровню образования эти священники соперничали с миссионерами и стали значительно отличаться от среднего уровня коптского священства. Многие из них приобрели у простого народа такой авторитет, который мог сравниться с тем, которым обладали западные миссионеры в XVII веке. Начиная с 1840 г. на Коптскую церковь обрушились новые испытания, когда первые, получившие католическое образование миряне, объединившись с миссионерами из

Базельского «Миссионерского общества», потребовали проведения преобразований внутри коптской церкви¹².

Коптская католическая теологическая семинария в Каире в пригороде Маади начала свою деятельность в начале XVIII века. В то время туда прибыли францисканские и иезуитские миссионеры, принесшие собственные строгие общеобразовательные стандарты в Египет. Они начали преподавать в семинариях в районе Муски (Старый Каир), Танте, Мине и других областях Египта¹³. В правление Мухамеда Али (1805-1848) при папе Петре VII ал-Гавди (1809-1852) коптские католики приобрели независимость¹⁴.

С 1855 г. американские пресвитериане начали буквально наполнять Египет своими школами (духовная академия в Сиуте) и Библиями на арабском языке и прямо поставили целью искоренение той древней обрядности, которую щадил папизм. Патриархи, сначала смотревшие благосклонно на образовательную деятельность пропаганды, стали к ней в крайне враждебное отношение, когда поняли настоящую ее цель. В середине XIX в. английский миссионер Лидер открыл духовное училище в Каире, обучил первых сорок юношей и отправил их коптскому патриарху для рукоположения в священники. Однако патриарх Петр VII (Бутрос) потребовал посвящения в коптскую веру, т. е. обязательный брак, десятилетнее испытание, исповедание символа монофизитской веры, почитание Божьей Матери, святых, креста, икон, мощей и строгое соблюдение всех постов, установленными апостолами и святыми отцами. Лидер отверг эти требования, и его питомцы стали англичанами¹⁵.

Со временем униатские церкви стали основывать социальные учреждения и школы по разработанным в Европе методикам и учебным планам. Они и помогавшие им

миссионеры-католики добились, таким образом, хороших результатов и тем начали деятельность, получившую во второй половине XX века название «помощь развивающимся странам». Поскольку многие нуждались в школах, больницах, сиротских приютах и т.п., то эти заведения быстро множились и разрастались.

Без сомнения, таким образом, многим людям была оказана помощь. Но среди перешедших в униаты, было много тех, для которых более важным были не духовные мотивы, определяющие принадлежность к церкви, а гражданские права, связанные в исламском государстве с церковной принадлежностью. Более выгодное в социальном и культурном отношении положение униатских общин, внешне похожих на их иконную Коптскую церковь, но находящихся под иностранной защитой, – в этом легко усматривался повод для перехода из монофизитства в католичество. Этому способствовало и то, что католический клир с радостью готов был заполучить новых членов для паствы св. Петра, пренебрегая при этом серьезной проверкой мотивов перехода из одной церкви в другую. Несомненно, что в XIX столетии и первой половине XX века часть перешедших в униатство коптов стала на этот путь вовсе не оттого, что находилась под впечатлением духовной привлекательности униатской церкви. Нравилось участие униатских общин в решении социальных проблем, обретение высокого материального статуса и т.п.¹⁶.

Западная церковь стала с большей настойчивостью и безапелляционностью вмешиваться в то, что не имело прямого отношения к церкви. Через заведения социальной помощи и воспитательные учреждения католики оказывали наибольшее свое влияние и вербовали в свои ряды. Особенно опасное положение для восточных церквей сложилось в деле

воспитания, благодаря которому люди вполне намеренно отрывались от их собственной церковной жизни и получали новое понимание христианской веры и Слова Божьего, что отчуждало их от собственной духовной, культурной и национальной среды. Программы обучения в школах, составленные по западным образцам, подвергали и подвергают до сих пор местных христиан сильному влиянию из Западной Европы и Северной Америки. По свидетельству исследователя Э. Суттнера, «большая часть материала усваивалась на чужом языке (французском, английском). Учащиеся получали иную интерпретацию истории, попадали под влияние европейских идеалов и культурных ценностей, перенимали философские и идеологические структуры западного мышления, учились работать при помощи рационально-критической методологии, которая уходит корнями в западную историю мысли и формирует свое понимание действительности. Это все приводило к глубокому культурному отчуждению. Изменялось характерное для восточной литургии символическое понимание действительности. Формировались идеалы и ценности, находящиеся вне восточной культурной традиции и даже в конфликте с ней»¹⁷.

Школы и благотворительные учреждения католических миссий предлагались восточным церквям не только как помощь, но и по иным соображениям, «которые и мы, европейцы, – пишет Э. Суттнер, – стали осознавать в постколониальный период как опасные»¹⁸. Миссии процветали, так как получали большую поддержку из-за границы. Пожертвования делались верующими, движимыми христианской любовью к своим братьям, для которых они хотели, чтобы тоже открылся тот путь, который, как они были убеждены, был единственным путем к спасению души.

Следует заметить, что сама Европа не несла нововведений, она предлагала свое, накопленное у себя. Восток же воспринимал и отвечал на атаку европейской мысли.

Европейские государства оказывали и материальную помощь, так как хотели приобрести влияние в Османской империи. Франция издавна пользовалась влиянием среди католиков Османской империи; Англия, а позже США и Пруссия добились влияния среди протестантов Османской империи; Австрия – среди униатов; наконец, Россия – среди православных. Чтобы склонить то или иное сообщество на свою сторону, предоставляли помощь. Дипломатам, распределявшим деньги, нравилось, когда значение и авторитет церкви, которую они представляли, увеличивались, и их не интересовали духовные причины этого роста. «Нецерковное влияние на миссионерскую деятельность выросло, потому что среди миссионеров были люди, которые считали добродетелью, так называемый патриотизм европейских наций конца XIX и начала XX веков, – пишет Суттнер, указывая на еще один источник доходов миссий»¹⁹.

Так родилась новая восточная церковь еще неизвестная до XVIII века и связанная унией с Римом. В широких кругах общественности понятие «уния» понималась как прозелитизм. Новая местная церковь была создана Римом на территории коптского патриархата, что по канонам древней церкви – невозможно. Однако Рим не определял для себя коптский патриархат как церковь и считал, что только он был в состоянии определить быть или не быть патриархату.

Католическая церковь в Египте придерживается римско-католической догматики при сохранении в богослужении александрийского обряда, принятого в Коптской церкви. Литургические языки – коптский и арабский. Общая численность

коптов-католиков составляет около 150 тыс. человек, живущих в Египте. В группу коптских католиков входят греческие мелкиты, марониты, сирийские католики, халдеи, армяне и латиняне. Все они подчиняются Римскому папе и следуют коптским традициям и национальным коптским праздникам²⁰.

Протестантская церковь в Египте образовалась в середине XIX столетия и к началу XXI века включала в себя 17 протестантских деноминаций, в том числе, последователей адвентистов 7-го дня, церковь которых обрела легальный статус в 1960 г., а также небольшое количество мормонов и свидетелей Иеговы. Римские католики и протестанты в Египте занимаются в основном развитием образования и социальной работой.

В XX веке был изменен способ воздействия или проникновения к монофизитам как со стороны католической, так и православных церквей. Это проникновение стало называться экуменизмом. Экуменическое движение, по крайней мере его активное проявление, началось с проникновением католиков на Восток и принятие уний различными восточными Церквями. Униатские Церкви – первый знак начала экуменического движения.

Экуменизм, как часть современного процесса глобализации, связан, с одной стороны, со стремлением прийти к Истинной Христовой Церкви, которая должна иметь ответы на все вопросы. С другой стороны, экуменическим движением пользуются силы, стремящиеся к объединению всех Церквей с целью выхолащивания внутренней сути учения при сохранении внешней обрядности. Единство Церквей, к чему стремится экуменизм, предполагает одну веру, один культ и единое руководство. Однако нельзя же подогнать все

народы под одну мерку, тем более букву. Если греки и другие «восточные» не укладываются в латинские формы, то, как же можно унифицировать в единой ментальности такие отличные хотя бы от европейцев расовые миры, как Китай и Индия: возможно, когда-то они утвердятся и переведут на язык своего мышления весь состав христианской классической догматики.

Главный догмат современного экуменизма – спасение равно возможно для представителей всех Церквей. Разница обрядов и теоретически-богословских формул не влияет на духовную жизнь... И поэтому надо признать, что все видимые разделенные христианские общины есть лишь части единой невидимой Церкви, рупором которой все более начинает себя ощущать Всемирный Совет Церквей. Однако разница между конфессиями есть нечто большее, чем разница теоретических формул. Не может быть праведной жизни, если представление о ней ложно. В отличие от древних ересей, которые искажали отдельные стороны православного учения и богочеловеческого лика Христа Спасителя, экуменизм проявляется в разных областях церковной жизни.

Главный смысл положительного в экуменическом движении – в осознании формулы блаженного Августина: «В главном – единство, во второстепенном – многообразие, и во всем – любовь». Есть серьезные основания для разделения православия и неправославных христианских групп, а есть такие различия, которые не стоят серьезных дискуссий, и которые никак не могут выступать в качестве мотива для разделения. Если однажды Коптская Церковь согласится с решениями IV Вселенского Собора и войдет в семью православных Церквей, вряд ли от них потребуют отказаться от привычных им литургических форм. Положительные

стороны от экуменического общения можно найти и в сотрудничестве в области решения обычных человеческих проблем: бедности, болезни, неграмотности, социальной несправедливости.

Основной целью и задачей экуменического движения является реинтерпретация христианства. Диалоги между различными христианскими конфессиями, а также между христианством с одной стороны, исламом и иудаизмом с другой, без сомнения, являются звеньями в цепи общего плана религиозного объединения всего человечества.

Рассмотрим инициативную деятельность Коптской церкви в экуменическом движении. Целью Коптской церкви в 60-х годах – годах религиозного подъема и возрождения, стало освобождение от вековой теологической изоляции. Будучи епископом на тот момент, будущий папа Шенуда III, представлял свою Церковь на нескольких экуменических конференциях. В 1971 г. в Венне в Австрии епископ Шенуда возглавил первую неофициальную экуменическую консультацию восточной церкви с Римской католической и подтвердил христологическую формулу св. Кирилла Александрийского «Одна природа, ставшей плотью Божественного слова» (*Mia physis tou theou logou sesarkomene*). верную для Коптской церкви. Бывший патриарх Шенуда III — был первым коптским первоиерархом, который являлся всемирным экуменическим деятелем, объехавшим практически весь мир и поддерживающим личные контакты с руководством всех христианских церквей. Евхаристическое же общение копты имеют только с единоверцами, то есть с нехалкидонскими церквями. Убежденный в необходимости церковного объединения, Шенуда приложил много усилий для достижения экуменического понимания. Он положил начало теологическому диалогу между восточной

ортодоксальной, романо-католической, англиканской, пресвитерианской, шведской лютеранской и реформированными церквями.

В 1973 г., впервые после 451 г., коптский патриарх в сопровождении 2-х митрополитов эфиопской церкви посетил Ватикан по приглашению папы Павла VI. По случаю встречи было подписано теперь уже общее, для коптов и католиков, исповедание христологической веры: согласие с формулировкой св. Кирилла Александрийского о природе Христа – «одна природа, воплощенная в Слове». Папа Шенуда III, говоря об одинаковых вероучительных положениях, отметил, что спустя 15 веков разногласий и споров, сегодня церкви находятся ближе, чем когда-либо²¹.

В 1979, 1987 и 1995 гг. коптский патриарх встретился с архиепископом Кентерберийским – главой англиканской церкви (одна из разновидностей протестантской), для обсуждения общего понимания основ Священного Писания. В 1988 г. Шенуда организовал копто-пресвитерианский диалог, который помог согласовать некоторые теологические проблемы между ортодоксами и протестантами на Ближнем Востоке.

В целом же экуменическое движение второй половины XX в., в том виде, как оно реально было представлено, вело не к объединению религий, а к разложению всякой религиозности вообще, кроме разве что демонических культов. Экуменизм помогал расчищать религиозную площадку для строительства нового мирового порядка.

В XXI в. наступает время не догматических уний и соглашений, а единения религий на новом базисе. Собственно «религиозное» отодвигается назад (при сохранении всех отличий), выделяется «социальное». Нежелание подвергаться

неприятностям и искушениям, стремление «быть как все», иметь те же блага и права, что и люди мира сего, постепенно привело к отказу от исповедничества. Мир сей дает возможность быть с виду более-менее приличной христианской юрисдикцией, иметь при этом определенные права и льготы. Само по себе «социальное», как социальная работа в общине, не противоречит догматам той или иной религии. Мода на изобретение социальных концепций внутри каждой религии, появившаяся в последнее время, смещает акцент с «духовного», являющегося стержнем каждой религии на «социальное», как удобное обустройство в этой жизни. Современные социальные концепции выступают за мир и дружбу и любовь, за прогресс и гуманизм, а по сути – за мировую глобализацию.

Литература

Панченко К.А. Взаимоотношения османского правительства и православной общины Арабского Востока в XVI- начале XX вв. Автореферат, докт.ист.наук. М., 1996.

Суттнер, Эрнст, «Христианство Востока и Запада: зримые проявления», 2004, www.agnuz.info/library/books/Hristvos_zap/page19.htm

Тураев Б.А. Копты. <http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php?title=%D0%9A%D0%BE%D0%BF%D1%82%D1%8B&printabl>

Шевченко А.Г. Ислам и христианство, 2004, М., Наука.

Atiya, A. A History of Eastern Christianity. London: Methuen and Co, 1968.

Ecumenical Relations, Saint Athanasius Coptic Orthodox Church, www.geocities.com/athens/acropolis/7989/shenouda7.html

Hall Patrick Theodore. Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church, Greensboro, N.C., 1999.

Meinardus Otto F.A. Christians in Egypt, Cairo, 2006.

Nisan, Mordechai. Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression. Jefferson, N.Carolina, L.,2002.

Примечания

¹ Atiya, A. A History of Eastern Christianity. London: Methuen and Co, 1968. Pp.112,113.

² Более показателен пример падения Константинополя в 1453 г. Флорентийская уния, подписанная незадолго до того, не была принята большинством греков. Поскольку в главном храме св. Софии служил униатский патриарх Григорий, а затем кардинал – митрополит Виссарион Никейский, православные на службы туда не ходили. Они отказались помогать в обороне города и последнему императору Константину Палеологу. Столицу павшей империи защищали наёмники – генуэзцы. Уже это свидетельствовало о нежелании православных, отвергших унию, отстаивать свое государство и о готовности их принять власть турецкого султана.

³ По смыслу слова *unio* – объединение, и применяться этот термин может в очень широком смысле. В истории, однако, сложилось четкое значение термина «уния» (или, по-русски «воссоединение») – об унии обычно говорится тогда, когда определенная поместная Церковь, группа поместных Церквей или часть поместной Церкви с иерархией и верующими принимает полностью вероучение другого сообщества Церквей и входит в него, часто сохраняя своеобразие своих традиций. В этом смысле можно говорить, например, об унии некоторых восточных Церквей с Католической Церковью.

⁴ Hall Patrick Theodore. Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church, Greensboro, N.C., 1999. P. 55.

⁵ Панченко К.А. Взаимоотношения османского правительства и православной общины Арабского Востока в XVI- начале XX вв. Автореферат докторской диссертации. М., 1996.

⁶ Шевченко А.Г. Ислам и христианство. М., Наука. 2004. С. 30.

⁷ Hall Patrick Theodore. Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church, Greensboro, N.C., 1999. P. 61.

⁸ Hall Patrick Theodore. Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church, Greensboro, N.C., 1999.

⁹ Суттнер, Эрнст, «Христианство Востока и Запада: зримые проявления», 2004, www.agnuz.info/library/books/Hristvos_zap/page19.htm

¹⁰ Копты-униаты во многом отступили от древних правил, введя некоторые католические обычаи: католическое причастие, целибат, признание схождения «Святого Духа» не только от Бога–Отца, но и от Сына (filioque–«и Сына») и т. п.

¹¹ Суттнер, Эрнст, «Христианство Востока и Запада: зримые проявления», 2004, www.agnuz.info/library/books/Hristvos_zap/page19.htm с. 4.

¹² Hall Patrick Theodore. Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church, Greensboro, N.C., 1999. С. 69.

¹³ Там же. С. 73.

¹⁴ Meinardus Otto F.A. Christians in Egypt, Cairo, 2006. С. 83.

¹⁵ Nisan, Mordechai. Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression. Jefferson ,N.Carolina, L.,2002. P. 29.

¹⁶ Hall Patrick Theodore. Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church, Greensboro, N.C., 1999. P. 80.

¹⁷ Суттнер, Эрнст, «Христианство Востока и Запада: зримые проявления», 2004, www.agnuz.info/library/books/Hristvos_zap/page19.htm p. 2.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Meinardus Otto F.A. Christians in Egypt, Cairo, 2006. Pp. 87-88.

²¹ Ecumenical Relations, Saint Athanasius Coptic Orthodox Church, www.geocities.com/athens/acropolis/7989/shenouda7.html

Глава 11

Арабские лица Франкофонии (арабская литература между Западом и Востоком)*

На протяжении 20 лет международный Фестиваль франкоязычной поэзии «Живые голоса», девизом которого стали слова «Поэзия – путь к миру», проходит в середине июля на юго-западном побережье французского Средиземноморья в городе Сет. Место проведения выбрано не случайно: географическое положение этого старинного французского порта как нельзя лучше подтверждает исторически сложившиеся геокультурные взаимосвязи представителей самых различных традиций европейских, африканских и азиатских народов, связанных между собой едиными берегами *Mare nostrum* – общего для них Средиземного моря. Он как нельзя лучше воспроизводит творческий потенциал концепта «Четырех Средиземноморий: африканского, балканского, латинского и восточного». Фестиваль проходит под патронатом Международной Организации Франкофонии (МОФ), Национального Центра Книги во Франции (НЦК), многих других культурно-

* Мария Владимировна Николаева, кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела литератур народов Азии ИВ РАН; losmarinik@mail.ru

просветительских институтов французского Средиземноморья региона Окситания-Пиринеи, высоких дипломатических представительств во Франции стран-участниц мероприятия. В их числе посольство Испании, посольство Израиля, генеральное консульство Ливана в Марселе, дипломатические представительства Франции в Тунисе, Албании, Национальный Институт культуры Румынии, Министерство культуры Хорватии, Французский Институт Алжира, Французский Институт Туниса, Университет Кипра, Генеральная дирекция книжных архивов и библиотек Португалии, Ассоциация писателей Словении, Литературное общество Сербии. Информационными и привилегированными партнерами Фестиваля являются многие финансовые группы, международные и французские культурные сообщества, банки и издательские дома, в числе которых Издательства Миди-Пиринеи, Аль-Манар, Брано Дусей. Медиа поддержку Фестивалю оказывают в том числе и такие СМИ как Геральд Жюридик, Миди Либре, Журнал Миди-Пиринеи, Радио АВИБА, ФМ+, Радио Ленга д'Ок. Среди других участников этого Фестиваля Общество Красного креста г. Сет, культурный центр Жан Вилар, Театр де Пош, Испанский дом в г. Сет и многие другие.

В числе организаторов мероприятий Фестиваля множество литераторов, поэтов, переводчиков, актеров, музыкантов и деятелей культуры из стран европейского, азиатского и африканского Средиземноморья и стран Латинской Америки (Куба, Аргентина, Боливия, Колумбия), вплоть до представителей франкофонных сообществ тихоокеанского региона (Таити. Гваделупы, Гаити). Достойное место среди них занимают арабские поэты и переводчики (Катерина Фархи, Жанин Гдалия, Айман Хасен и другие). Среди 19 членов Огркомитета Фестиваля, представители Испании, Португалии, Франции,

Турции, Италии, Боснии-Герцеговины, Кубы, Албании, Греции, 6 литераторов из арабских стран. Это Мохаммед Беннис (Марокко), Катерина Фархи (Египет), Нури аль-Джаррах (Сирия), Гассан Зактан (Палестина), Антуан Жокей (Франция-Ливан), Венус Хури-Гата (Ливан). Почетным Председателем Фестиваля много лет является известный ливанский поэт и дипломат Салах Стетье.

Катерина Фархи – уроженка Каира, эксперт по арабской литературе и мусульманской реформации, преподаватель арабской литературы в Сьянс-По, испытывавшая во времена своей жизни во Франции литературное влияние космополитического сюрреализма, считает себя духовной наследницей египетского писателя и поэта Жоржа Хеннейна, соратника французских литераторов-сюрреалистов Боннефуа, Бретона и Мишо. Екатерина переводила на французский язык многих современных арабских поэтов и французских авторов на арабский, сотрудничала с культурными бюро посольств Франции в Каире и Тунисе. Сегодня она живет в Париже и работает в творческом центре Нью Морнинг, организуя поэтические встречи и музыкальные вечера.

Другой участник Оргкомитета Фестиваля – Айман Хасен родился в 1981 г. в Тунисе (Хаммамет-Сус). Поэт, прозаик, эссеист, переводчик, литературный критик, преподаватель французского языка и литературы в Высшей школе Эколь Нормаль в Тунисе. В числе его переводов представленная в 2016 г. для собрания Никс издательства Муар «Лодка на Лесбос» («Une barque pour Lesbos») современного сирийского поэта Нури аль-Джарраха. Его собственные сборники стихов 2015 г. – «Тунис» («Tunisie») и «Кровавые хроники и другие поэмы» («Chroniques du sang calcine et autres poèmes»), – удостоены в 2017 г. Премии Роже Ковальски среди лицеев города Лион.

Еще более широко были представлены на Фестивале сами творческие участники различных мероприятий, проходивших на протяжении недели с 20 по 28 июля на многочисленных открытых площадках, театральных залах и пространствах порта г. Сет. (Благодаря спонсорам, все мероприятия Фестиваля были свободны для посещения, за исключением поэтических и музыкальных регат на судах, организованных портовой администрацией г. Сет, на которые требовалась предварительная запись в связи с ограниченным количеством мест на судах.) Обширная библиография, составленная в конце официального буклета, выпущенного к Фестивалю, насчитывает десятки публикаций поэтических изданий франкоязычных авторов из стран-участниц, выпущенных французскими издательствами и их партнерами за последние годы. Среди 40 поэтов-участников мероприятий Фестиваля четверть – 10 поэтов – представляли арабские страны, из которых трое – ливанцы.

Сирийка Хала Мохаммад живет во Франции с 2011 г. Она автор документальных фильмов о событиях на родине «Хвала ненависти» («L'éloge de le haine»), «Доколе?» («Combien avons nous?»), «Это район аль-Камарийя» («Ceci est le quartier Al Qatmau»), телеканал «Аль-Джазира, 2009, 2010 гг.). В числе ее многочисленных поэтических работ на арабском языке «Словно бы я постучалась в дверь» («Comme si je frappais à la porte»), «Слово бабочки» («Le papillon a dit», Бейрут, Рияд ар-Райияс, 2008 и 2013 гг.). Тексты семи ее поэм звучат под музыку оратории Генделя «Израиль в Египте», в проекте Верены Стойбер, исполнявшемся в Потсдаме и Мюнхене. Сборник ее стихов «Так мало жизни» («Ce peu de vie») был издан к предыдущему Фестивалю «Живые голоса» 2016 г., перевод с арабского Антуана Жокея., как двуязычное издание для

«Фестиваль Вуа вив о Медитерране», Аль-Манар 2016 г., а сборник «Подари мне окно» («Prête-moi une fenêtre toi l'étranger»), арабский текст – Милан/Бейрут, издательство Аль-Мутаваккыт, в 2017 г. появился на французском языке в издательстве Бруно Дюсей.

Тунисская поэтесса и переводчица Мония Булила активно сотрудничает с франко-швейцарским Центром посланцев мира, член сообщества «всемирных поэтов», инициатор Жасминовых фестивалей в Сфаксе (Тунис), основатель культурной ассоциации Маджды Булила. Удостоена многих литературных наград, в том числе Европейской Премии Шарля Каррер 2016 г. Автор пяти поэтических сборников на французском языке, среди которых «Священный трансгуманизм» («Transhumance Sacrée»), 2016 г., «Женская эпопея» («Épopée féminine»), 2012 г., издательство Ор дю Тан с иллюстрациями тунисской художницы Эсии Арус, рассказы на арабском языке и переводы с арабского на французский.

Халед Жбур (р. в 1959 г. в Яттахе, Палестина). Выпускник Университета в Галилее, долгое время работал в Министерстве образования ОАЭ, с 2008 г. постоянно проживает в Палестине, посвятив себя изучению истории и культуры арабов. Поэт, драматург, новеллист, автор более двух десятков сочинений, среди которых можно выделить сборник новелл «Получить целый хлеб» («Obtenir un pain entier», 1984 г.), пьеса для театра «Белый баран и черный баран» («Le mouton blanc et le mouton noir»), лауреат премии Министерства образования Саудовской Аравии 1996 г. Переведенный на английский язык в 1999 г. роман для детей «Бараньи рога» («Les cornes des moutons») получил литературную Премию Шейхи Фатьмы бинт Хаззаа. В числе сборников его стихов «Песни птиц» («Chansons d'oiseaux») 2003 г., «Синие лепестки» («Bleus poils follets») 2008 г.,

«Дервиш горы» («Le derviche de la montagne») 2016 г., «24 новеллы» («24 nouvelles») 2017 г.

Эмад Фуад (Египет) – один из известнейших арабоязычных поэтов и журналистов в современном арабском мире. Родился в 1974 г. в небольшой деревушке в дельте Нила. С 1994 г. работал внештатным корреспондентом крупнейших арабских и мировых изданий в Ливане («Аль-Адаб», «Аль-Ахбар», «Ан-Нахар», «Ас-Сафир», «Аль-Мустакбаль»), в Омане («Низва»), Иордании («Ад-Дустур»), Бахрейне («Аль-Айям»), Египте («Шиар», «Аль-Хияль», «Аль-Китаба», «Аль-Охра»), Палестине («Аль-Хаят аль-Джадида»), в США («Mina»), Мексике («The Poetic Mouvement»), Швеции («Features»), Великобритании («Alquds Alaraby»). Его первый поэтический сборник на английском языке «Ghosts Hurt by Lighting», увидел свет в 1998 г. За ним последовали сборники стихов «An Old Don Juan Retired», изданный «Дар Шаркийят» в Каире в 2002 г., «With a Blue Bruise from the Bite of Remorse», выпущенный в том же каирском издательстве в 2005 г., который получил поэтическую премию Танджа (Tanja Poetry Award). Сборник «Silk», изданный Дар ан-Нахда в Бейруте два года спустя, в 2007 г., был удостоен первой премии в области арабской поэзии в Нидерландах – El Hizjra Literatuurprijs. В числе его последующих англоязычных публикаций сборник стихов: «Ten Ways to Mutilate a Corpse», изданный в Дар аль-Адаб в Бейруте в 2010 г., а также роман «Status zero», выпущенный издательством Мерит в Каире в 2015 г. В настоящее время Эмад Фуад проживает в г. Анверс в Бельгии. Несмотря на то, что он пишет лишь на родном языке, его стихи переведены на многие языки мира, и сам он также является автором множества переводов на арабский язык и двух поэтических антологий.

Зухейр Карим (Ирак) родился в Багдаде в 1965 г., с 2002 г. проживает в Брюсселе. Свой первый роман «Сердце аиста» («Cœur de sigogne») опубликовал в Иордании в издательстве Фаадат, следующий роман «Охотник за мертвецами» («Le Chasseur des cadavres») вышел в 2017 г. в издательстве Дат Тахар. Его сочинение «Машина для подавления пешеходов» («Une grosse machine qui piétine les piétons») выдвинута в 2017 г. на издательскую премию Аль-Мультака. В 2018 г. завершает работу над своим новым романом.

Али аль-Ашур (Саудовская Аравия). Арабоязычный поэт, сборники которого также переведены на английский язык, родился в 1989 г., в настоящее время проживает в Катифе в Саудовской Аравии. С раннего детства занимаясь поэзией на классическом литературном арабском языке, в настоящее время он обратился также и к исследованиям в сфере современной арабской литературы. Его стихи публиковались в различных изданиях на арабском языке, периодической печати и специальных литературных журналах. Автор трех сборников стихов «Глаз и палец» («An Eye in a finger»), «Из темноты» («From Darkness it the hungers»), «Биография двойника» («The Doppelganger's biography»). Активно занимается научными исследованиями в области мировой истории, антропологии и мифологии.

Гада Лагзауи (Марокко). Родилась в Касабланке в семье учителей стала поэтом, прозаиком и переводчиком, обладателем арабской Поэтической премии Халлали, 2014 г. В 2015 г. в марокканском издательстве Мэзон де ля поэзи вышел ее первый арабоязычный роман, а издательство Дар ат-Таухиди (DAFMED) в настоящее время работает над публикацией ее первого сборника арабских новелл. Приглашенный участник множества поэтических мероприятий, среди которых

Фестиваль поэтов мигрантов в Версале, Весна поэтов Института Арабского мира в Париже, женские поэтические встречи и др.

Айша Мограби (Ливия). Родилась в Бенгази в 1956 г. Работала в системе образования, специалист в области психологии искусства, магистр искусствоведения Университета Гариунис в Бенгази. Активно участвует в театральной жизни, инициатор и руководитель творческих ассоциаций «Арита пур ля креасьон» («Arita pour la création», с 2005 г.), и «Салон пяти» («Salon des Cinq» с 2010 г.). Обладатель множества литературных премий Алжира, Марокко, Туниса, Иордании, Египта, Ирака, Сирии и Ливии за многогранную деятельность в защиту прав человека, свободы мысли и творчества. Опубликовала ряд своих поэтических сборников на арабском языке : «Хорошие вещи» («Les bonnes choses»), 1986 г., « Раскрыть мой женский секрет» («Révéler le secret de ma féminité»), 1996 г., «Бумажная принцесса» («Princesse de papier»), 1998 г., «Молчание фиалок» («Le silence des violettes»), 2017 г., «Виртуально счастливая жизнь» («La Vie virtuelle du bonheur»), 2017 г., а также пьесу для театра «Цветочница» («La vendeuse des fleurs») и роман «Случается» («Il se passe»), 2014 г.

Бузид Херзаллах (Алжир) родился в 1958 г. в Сиди Халед/Бискра, на Юге Алжира. Франкоязычный поэт, он занимается также детской литературой, которой посвятил множество работ. Преподает арабский язык и литературу, сотрудничает в ряде журналов, международной культурной и литературной редакции Алжирского Радио (Radio Algérie Internationale). Три его книги вышли в свет в переводах с арабского на французском языке: «Альгарада» («L'Algarade») перевод Хайдара Джавхара, Издательство Библиотек Насьональ, 2005 г., «Живее смерти» («Plus vif que la mort»), перевод Абдесслема Ихлефа,

предисловие Даниэля Лефевра, издательство Л'Арматтан, 2014 г., и «Окрашен цветом охры» («Atteint par a couleur de l'argile»), в переводе Моны Булила, предисловие Аймана Хасена, издательство Л'Арматтан, 2018 г.

В орбиту особого внимания Фестиваля франкофонии традиционно входят и представители французской творческой интеллигенции, которые родились на Арабском Востоке в колониальную эпоху. Жан-Люк Паран, родился в Тунисе в 1944 г. Сафо (Франция/Марокко).

Творческий голос, ежегодно принимающий активное участие в работе Фестиваля «Живые голоса» – уроженка Марокко, проживающая во Франции, выбравшая себе псевдоним Сафо. Это имя как нельзя лучше определяет сферу деятельности и креативность этой «певицы мира», соединяющей рок музыку с восточными мотивами. В рамках своей музыкальной карьеры Сафо выпустила в 2011 г. компакт-диск «Подземный бархат» («Velours sous la terre»). В сфере литературы она обращается преимущественно к сентиментальному жанру, является автором множества книг: романов, поэтических сборников и альбомов живописи. В числе последних ее публикаций два сборника стихов «Мулета» «Muleta », издательство Ла Диферанс, 2011 г. «Белое» (« Le Blanc »), Издательство Бруно Дусей 2014 г., и роман «Турецкая комната» (« La Chambre turque»), вышел в издательстве Кастор Астраль в 2015 г.

Колетт Жибелин родилась в Марокко в 1936 г., с 1968 г. живет во Франции в департаменте Вар, где долгое время работала преподавателем литературы. Увлекаясь поэзией, на протяжении многих лет публиковала свои произведения в издательстве Ги Шамбеллан, сотрудничала во французских журналах, является организатором поэтических фестивалей в Камп ля Сурсе.

Среди музыкантов участников поэтических чтений в рамках Фестиваля также немало выходцев из арабских стран. Это, например, известный исполнитель на уде (арабская лютня) Эззеддин Монтассер, уроженец Феса (Марокко), обладатель Почетного приза Национальной консерватории музыки и танца в Раббате, с 2005 г. главный дирижер Национального оркестра Марокко. Ливанская певица меццо-сопрано, гитаристка и исполнительница на ударных инструментах и тамбурине Рула Сафар – уроженка Бейрута. Вынужденная эмигрировать во время войны в Ливане, она зачисляла свое музыкальное образование во Франции, и является сегодня уникальной артисткой, составляющей свои программы из произведений поэзии различных стилей и эпох, аккомпанируя себе на оригинальных инструментах в собственных аранжировках. Алжирец Рашид Акбаль, актер, декламатор, ученик французского театрального режиссера Клода Матье, воспроизводит в своих сольных программах трагический духовный опыт соотечественников — алжирцев, переживших события войны за независимость в Алжире начала 1960-годов в эмиграции во Франции, воспевая образ своей мечты — свободного человека, стремящегося к гуманистическим идеалам. На Фестивале в Сете Рашид Акбаль участвовал в театрализованных программах декламаций произведений кабийского фольклора («Сказки в палатке», «Зальгум и другие кабийские сказки» и др.).

Глава 12

Реформы в иудаизме и их последствия в Государстве Израиль*

Любая религиозно-этическая система в процессе своего существования претерпевает эволюцию, испытывая разнообразные социокультурные воздействия, заимствования и т.п. Кроме того, многие религии, особенно возникшие в древности, подвергаются целенаправленному реформированию. Реформы нередко происходит как попытки своего рода возврата к «первоначальным, или истинным ценностям» той или иной религии и ее «очищения от позднейших наслоений». Такие попытки широко известны в отношении христианства, они имели место и в других религиях. Нередко в таких случаях реформаторы обращались к мистическим традициям, сверхчувственному опыту (иногда заимствованным из других религиозных систем).

Иудаизм – и это вполне естественно – как религия, возникшая в глубокой древности, тоже эволюционировал, а также подвергался целенаправленным воздействиям с целью

* Елена Эдуардовна Носенко-Штейн, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела изучения Израиля и еврейских общин ИВ РАН; nosenko1@gmail.com

изменить некоторые вероучительные и обрядовые его стороны. Здесь речь пойдет о попытках такого рода, которые имели место главным образом в Европе: о возникновении хасидизма и прогрессивного иудаизма, которые в настоящее время распространены во многих странах мира, в том числе в Израиле.

Хасидизм возник в середине XVIII в. в Подолии (Украина) и быстро распространился сначала среди еврейского населения Польши, Украины, а затем и ряда других европейских стран и регионов. Хасидизм был своеобразным следствием кризиса ортодоксального иудаизма того времени, он возник и первоначально развивался под влиянием спиритуализма и лозунгом «служения богу в радости, т.е. эмоционального переживания трансцендентного опыта. О хасидизме, его истории, особенностях различных течениях существует очень значительная литература¹, поэтому в нескольких словах просто напомним интересующие меня в данном контексте моменты. Основатели хасидизма испытали огромное воздействие идей Каббалы (мистического учения в иудаизме, которое испытало определенное влияние гностицизма и неоплатонизма, впоследствии некоторое влияние суфийских практик; Каббала достигла наибольшего развития в мавританской Испании, а после изгнания евреев с Пиренейского полуострова в конце XV в. – в Палестине, где центром ее изучения стал город Цфат (Сафед). Каббалистическая традиция получила в хасидизме своеобразную интерпретацию. Особое переживание Божественного присутствия – Шхины; вера в цадиков – посредников между Богом и людьми, наделенных сверхъестественной (в том числе магической и целительной) силой. В хасидизме мистические и экстатические элементы приобрели важное

значение, включая молитвы как общения человека с Богом, а также пение и танец.

Вскоре после своего возникновения хасидизм начал распространяться на ряд течений (чернобыльские, любавичские, брацлавские, гурские, сатмарские хасиды и др.). При всем влиянии спиритуализма и мистицизма хасидизм никогда не отказывался от строго соблюдения предписаний иудаизма, что впоследствии вылилось в крайний ритуализм, а хасиды стали все более ассоциироваться с ортодоксальными евреями. Различные течения хасидизма отрицательно относились к сионизму, особенно светскому, критикуя его последователей за то, что они рассматривают евреев не как богоизбранный народ, а как народ в ряду других. Кроме того, пытаясь основать светское государство, сионисты, по мнению критиков из числа хасидов, отказывались понимать мистическое значение *галута* (изгнания) и ждать прихода Мессии (Машиаха), который освободит евреев и воцарится в Земле Сиона. Соответственно, их отношение к созданному в 1948 г. Государству Израиль достаточно скептически.

Хасидизм получил значительное распространение в Европе, а после Холокоста, во время которого погибла большая часть европейских хасидов, главным образом, в США, а также в некоторых странах Европы, где среди евреев преобладали ашкеназы. В еврейских общинах стран Ближнего и Среднего Востока, в Северной Африке и на Балканах хасидизм не был популярен. В Земле Израиль / Палестине хасиды появились уже в конце XVIII в., где их центром тогда стал город Тверья. Наиболее многочисленна в Государстве Израиль относительно поздно возникшая (в середине XIX в.) община гурских хасидов, имеющая здесь свою образовательную и благотворительную системы. Другие общины хасидов (любавичские,

известные своей миссионерской и благотворительной деятельностью, бельзские, карлинские хасиды и др.) тоже проживают в Израиле, и в последователи имеют значительное общественное и политическое влияние. Особо следует упомянуть о сатмарских хасидах; это течение возникло в Румынии в начале XX в., и в настоящее время основная часть сатмарских хасидов проживает в США. Это течение хасидизма наиболее непримиримо относилось и относится к сионизму и Государству Израиль как созданному людьми, а не благодаря божественному вмешательству, к тому же, по их мнению, Израиль нарушает многие законы иудаизма. В ряде случаев лидеры сатмарских хасидов проводят антисионистскую политику: выступают против репатриации/иммиграции евреев в Израиль (http://www.newsru.co.il/world/07jul2017/satmary_107z.html); отрицают Холокост, в чем солидаризуются, например, с исламистами (http://www.religare.ru/2_36442.html). Несмотря на это, община сатмарских хасидов существует в Израиле, отказываясь от государственного финансирования, участия в выборах и бойкотируют государственную образовательную систему.

Другая попытка реформы иудаизма – это возникновение так называемого либерального иудаизма, впоследствии получившего в разных странах название прогрессивного, либерального или реформистского. Он возник в Германии в 20-е гг. XIX века и в отличие от хасидизма не под воздействием мистических тенденций в иудаизме, а рационалистической философии, как стремление модернизировать древнюю религию и сделать ее более приближенной к запросам современности. На русском языке не так уж много литературы, посвященной этой деноминации в иудаизме², поэтому позволю себе

кратко очертить основные этапы становления и развития прогрессивного иудаизма.

Его основатели подчеркивали, что иудаизм за время своего существования значительно эволюционировал, поэтому необходимо его реформировать, «отбросив» ряд устаревших, по их мнению, обрядов отдавая приоритет этическим и моральным ценностям иудаизма. Это течение возникло под сильным влиянием идей Просвещения, а также рационалистических немецких философов, поэтому основное внимание в нем уделялось автономности личности, открытости внешнему миру и прогрессу, а не тщательному соблюдению обрядовой стороны религии. Новое течение стало довольно быстро распространяться за пределы Германии – в Великобританию, затем в Северной Америке и некоторых других странах. Первоначально реформы были довольно скромными (проповеди читались на понятном прихожанам языке, литургия сопровождалась музыкой (орган). Постепенно реформы становились все более глубокими и даже радикальными. Отношение к сионизму и Земле Израиля было в либеральном иудаизме с самого начала скептическим, так как он ориентировал своих последователей на интеграцию в том обществе, где они жили. Поэтому, например, молитвы о восстановлении Иерусалимского храма и жертвоприношений, а также о возвращении в землю Сиона во время богослужений систематически опускались³.

Прогрессивный иудаизм, как и другие деноминации, направленные на модернизацию религии, тоже подвергался изменениям; кроме того, он имел различные особенности в разных странах (иногда в различных общинах в пределах одной страны⁴). Наибольшее воздействие на религиозно-философскую систему прогрессивного иудаизма в XX в. оказали

влияние трагические исторические события, прежде всего, в еврейской истории: холокост и возникновение Государства Израиль. Катастрофа европейского еврейства поставила перед философами и теологами, особенно еврейскими, множество экзистенциальных вопросов. В результате реформистский иудаизм отчасти становится менее рационалистическим надолго утрачивает свой оптимистичный характер, испытывает, в частности, воздействие идей экзистенциализма. Многие исследователи выделяют так называемый «классический» (до середины XX в.) и «новый» реформизм⁵. В последнем произошло переосмысление многих аспектов вероучения и практик: были восстановлены ритуалы, прежде подвергавшиеся пересмотру или упраздненные. Однако лидеры прогрессивного иудаизма по-прежнему отдают предпочтение религиозному гуманизму перед строгим соблюдением предписаний иудаизма. Это привело к массовому притоку неопитов в реформистские общины.

В настоящее время, как и в прошлом, реформистский иудаизм получил наибольшее распространение в протестантских странах, особенно в США, где его последователи (около 2 млн человек) представляют самую многочисленную деноминацию в иудаизме⁶. С конца 1960-х гг. реформистский иудаизм испытал влияние левых идеологий и движений различных меньшинств за свои права; в нем снова усилились некоторые радикальные для иудаизма тенденции: признание равенства мужчин и женщин (назначение женщин раввинов), толерантного отношения к смешанным бракам, ЛГБТ сообществам. В еврейских общинах на Востоке прогрессивный иудаизм распространения не получил в силу традиционализма и патриархальности, присущей евреям большинства этих стран.

Несмотря на то, что прогрессивный иудаизм по-прежнему ратует за интеграцию своих последователей в жизнь страны проживания, он, в отличие от хасидизма вполне лоялен к Государству Израиль, где в 1954 г. была основана первая в стране постоянна реформистская конгрегация (в Иерусалиме). *Израильское движение за реформистский и прогрессивный иудаизм (Israel Movement for Reform and Progressive Judaism)* было зарегистрировано в 1971 г. , в 2000 г. в него входило около 5 000 членов. Это движение входит в Worlds Union for Progressive Judaism (WUPJ), основанные в 1926 г. и объединяющий не менее 2 млн. человек. В 1974 г. его штаб-квартира была перенесена в Иерусалим, что подчеркнуло растущую связь реформистского иудаизма с сионизмом и Государством Израиль., В этой стране также весьма активен *Центр Религиозного действия*, особенно в правовой сфере, отстаивая как гражданские права в целом, так и официальный статус реформистского иудаизма в частности.

Однако в Израиле позиции прогрессивного иудаизма довольно слабы: для сравнения – сторонников реформистского иудаизма в Израиле в настоящее время около 5 600 человек, в то время как сатмарских хасидов (последователей самого непримиримого по отношению к еврейскому государству течения в иудаизме) – от 11 до 13 тыс. человек. Это отчасти объясняется широкой миссионерской и благотворительной деятельностью ряда течений в ортодоксальном иудаизме, которые получают немалые финансовые вливания из-за рубежа. Кроме того, значительной части еврейского населения в Израиле остаются чуждыми многие принципы, на которых продолжает базироваться прогрессивный иудаизм: автономность личности, отказ от скрупулезного ритуализма; многие консервативно настроенные слои (в том числе значительная часть

бывших советских иммигрантов) негативно воспринимает «излишнюю», на их взгляд, модернизацию иудаизма, включая толерантное отношение к потомкам смешанных браков, назначению женщин раввинами, а также терпимое отношение к нетрадиционной сексуальной ориентации. Прогрессивный иудаизм оказался носителем «слишком западных» ценностей в стране, где сохраняют свои позиции многие традиции Востока, в том числе ортодоксального иудаизма, последователи которого в отсутствие в стране Конституции вмешиваются во многие сферы жизни общества, нередко определяя нормы жизни: в основанном светскими сионистами государстве отсутствует гражданский брак и развод, затруднено гражданское погребение; раввинат определяет нормы производства продуктов питания и пр. Под влиянием норм именно ортодоксального иудаизма в стране определяется, кого считать евреем исходя из наличия доли «еврейской крови» по материнской линии. Прочим предлагается стать евреем, пройдя процедуру гиюра (перехода в иудаизм). При этом признается только ортодоксальный гиюр. Реформистский гиюр, а также браки и разводы, которые заключаются реформистскими раввинами, не признаются. Это приводит к тому, что Израиль начинает в некоторых отношениях напоминать теократическое государство. И, рискну предположить: пока такое положение дел сохранится, позиции прогрессивного иудаизма вряд ли станут более значимыми.

Примечания

¹ Rapoport-Albert A., Rosman M. (Eds.). *Hasidic Studies: Essays in History and Gender* (The Littman Library of Jewish Civilization) 1st Ed. Liverpool; The Littman Library of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press, 2018; Дубнов С.М. Возникновение

хасидизма // Восход. 1888- 1889; Туров И. Ранний хасидизм. История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Киев: Дух, 2003; *Katz J.* On the Kabbalah and Its Symbolism. - New York.: Schocken Books, 1965; Assaf D., Sagiv G. "Hassidiam in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects" in Ilia Lurie, ed., History of the Jews in Russia, II: From the Partitions of Poland to the Fall of the Russian empire, 1772-1917. Jerusalem: Zalman Shaz Center, 2012; *Дубнов С.* История хасидизма. - М.; Иерусалим: Мосты Культуры. Гершарим, 2014; *Wodzinski M.* Historical Demography of Hasidism: An Outline // Year-book of International Religious Demography 2015.

² Котляр Г. От религиозных реформ к сионизму. Реформа в иудаизме в Польше и Российской империи XIX-го – начала XX-го веков - Электронный ресурс. Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2007/Starina/Nomer5/Kotljar1.html>; Носенко-Штейн Е.Э. Реформистский иудаизм в России: от прошлого к настоящему // Евреи Европы и Ближнего Востока: традиции и современность. История, языки, литература. Материалы Международной научной конференции памяти В.А. Якобсона (17 апреля 2016 г., Санкт-Петербург). СПб.: Петербургский институт иудаики, 2016. С. 299-307; Носенко-Штейн Е.Э. Реформистский иудаизм в современной России: последствия контактов и конфликтов // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурных традициях. Сб. статей. Академическая серия. Вып. 55 / Отв. ред. О.В. Белова. М: Институт славяноведения РАН, 2017. С 223-236.

³ Meyer, Michael A. Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism, Wayne State University Press, 1995; Meyer, Michael A. Judaism Within Modernity: Essays on Jewish History and Religion. Wayne State University Press, 2001; Romain, Johnatan. Reform Judaism and Modernity: A Reader. SCM Press, 2004.

⁴ Alderman, Geoffrey. Modern British Jewry, Oxford University Press, 1998; Kaplan, Dana E. Contemporary Debates in American Reform Judaism, Routledge, 2013.

Kaplan, 2013b – Kaplan, Dana E. The New Reform Judaism: Challenges and Reflections. Jewish Publication Society, 2013b

https://www.amazon.com/New-Reform-Judaism-Challenges-Reflections-ebook/dp/B00EAMNED4/ref=sr_1_3?ie=UTF8&qid=1514146337&sr=8-3&keywords=Kaplan+Dana+Evan – kindle edition

⁵ Kaplan, Dana E. *The New Reform Judaism: Challenges and Reflections*. Jewish Publication Society, 2013; Borowitz, Eugene. *Reform Judaism Today*, Behrman House, 1993.

⁶ Cohen, Steven M. “As Reform Jews Gather, Some Good News in the Numbers,” *Jewish Daily Forward*, 5 November 2015. – URL: <https://forward.com/news/national/324227/as-reform-jews-gather-some-good-news-in-the-numbers/> (дата последнего обращения – 18.01.2019 г.).

Глава 13

Портрет при переходе от мыслимого к осмысленному*

В переломную эпоху XIV-XV вв. в искусстве средневекового Ирана окончательно складывается визуальный метод расподобления (*tanzīh*) образа человека, то есть наличествуют отчетливые принципы визуальной апофатики. Облик героя во множестве миниатюр одной рукописи не может быть одним и тем же. Репрезентация образа, согласно мышлению иранца, не в состоянии оставаться тождественной самой себе, она должна быть непременно расподоблена, а значит, мы сталкиваемся с преодолением границ, внутрисположенных границ текстуального образа. Вместо этого художниками предлагается визуальный дискурс, в основе которого – особое внимание к лицам персонажей изображений, будь то представление о многоликости героев в пределах одного изобразительного цикла рукописи или наступившая в XV в. все бóльшая и бóльшая индивидуализация отдельных персонажей.

По отношению к школе миниатюристов в Герате разумнее говорить не о возможностях появления портретных

* Шариф Мухаммадович Шукуров, доктор искусствоведения, главный научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН; ripsic@yandex.ru; sharif.shukurov@gmail.ru

изображений, а о различной степени индивидуализации персонажей изобразительных композиций¹. Следует полагать, что проблема критериев визуальной идентификации персонажей оказывается между «образами подобными» (*sūrat-e tash-bīh*) и «образами расподобленными» (*sūrat-e tanzīh*)². Как и любая другая вещь, индивидуализация изображений располагает степенью визуального отдаления или, напротив, приближения к объекту изображения, будь он образом мысленным или реальным.

Индивидуализация всегда альтернативна, а портрет – нет, он безальтернативен, ибо построен по принципу тождества двух образов – изображаемого и изображенного, мыслимого и осмысленного.

Тенденция к визуальной индивидуализации персонажей обрела особенную устойчивость в гератской миниатюре первой трети XV в. и позднее в творчестве Камала ал-Дина Бехзада³. Художник принадлежал к гератской школе миниатюры, и одновременно он и его ученики явились основоположниками сефевидской миниатюры XVI в. Бехзад обладал высочайшим мастерством рисовальщика, и ему долгое время приписывали самые ранние портреты в искусстве иранской миниатюры. Интересно для нас то, что современники наделили его двумя эпитетами – Мани как идеал художника, и «открывающий лик» (*chehragūshāi*), то есть портретист.

Многие и давно связывали появление самой идеи портретирования с соответствующим опытом знаменитого венецианца Джентиле Беллини, который прибыл в Стамбул по приглашению султана Мехмеда Завоевателя, и портретировал его. Беллини не ограничился портретом султана и сделал одно изображение молодого писца за работой из бостонского музея Изабеллы Стюарт (Isabella Stewart Gardner Museum, Boston).

Известно, что копии портрета молодого писца кисти Беллини были распространены по всему ирано-индийскому художественному миру. Хотя существуют основания относить это изображение и к руке Ибн Муазнина (таково арабизированное имя другого итальянского художника – Констанцо де Феррара)⁴. Как полагает, однако, Бэрри, среди тех, кто ознакомился с портретом венецианского мастера, был и Бехзад. Все эти обстоятельства послужили видимой причиной для исследователей отдать должное традиции – согласиться с авторством Бехзада по отношению к блистательному изображению молодого художника (1487 г.) (Галерея Фрир, Вашингтон)⁵. Характерная для гератской школы подпись Бехзада удостоверяется словами – «*suvvarahu al-abd Bihzad*» (Изображено рабом (Господа) Бехзадом).

Если Беллини мог, в самом деле, срисовать с натурщика и это был действительно портрет, то в случае с Бехзадом такой уверенности нет. Если отсутствует портретируемый, а художник на свой страх и риск создает изображение человека, то это уже не портрет. Мы имеем дело с индивидуализированным изображением художника. В Катарском национальном музее хранится еще одно, но зеркальное изображение молодого художника с сомнительной подписью Бехзада (*amal-i Bihzad*) и датой (1600 г.). Д. Роксбург публикует рисунки с подписью Бехзада, хранящиеся в Топ Капы⁶.

В сефевидской миниатюре случилось то, что не могло случиться ранее: во множестве стали появляться действительно портретные изображения, создаваемые по принципу «подобных образов» (*sūrat-i shabih*). Это были уподобленные образы, полагающиеся на достаточное соответствие изображаемого и изображенного. Наконец, вместо различия в иранской миниатюре появляется подобие.

Сефевидская миниатюра продолжала оставаться в лоне того визуального дискурса и той же визуальной антропологии, которым положил начало Бехзад. Ничего, кроме начатого великим гератским мастером и его учениками, сефевидская миниатюра предложить не смогла. Она, миниатюра времени Сефевидов, не смогла даже повторить той архитектурной пластики, которую сконструировал Бехзад. Можно было бы назвать сефевидскую миниатюру великим симулякром, она не смогла в полной мере развить опыт гератской школы в области построения пространства и освоения визуальной среды, оставаясь преемницей гератской миниатюры. Единственное, что сумели сделать сефевидские художники, это продолжить дискурс уподобления, от которого Бехзад благополучно отказался. Чем это закончилось, мы знаем – появилось множество портретов, стали проникать западноевропейские сюжеты и стилистика, распространилась фотография, с успехом заменившая миниатюрный портрет. И, наконец, возникла станковая портретная живопись эпохи Каджаров.

Сефевидские художники не смогли поддержать Бехзада в его постоянных инновациях, роскошь сефевидских миниатюр оставалась таковой и не более. Парадоксально, но Бехзад окончательно подытожил весь ход эволюции миниатюры, существовавший до него. В этом отношении Бехзада можно сравнить с Абд ал-Рахманом Джами, – жившем в Герате в то же время. Джами был последним из великих иранских поэтов, плеяда великих персоязычных поэтов начинается с Рудаки и заканчивается Джами. Были хорошие поэты и позднее, были и в сефевидскую эпоху хорошие, очень хорошие художники. Однако титанов в поэзии и миниатюре больше не случилось.

До Бехзада никто не решился показать концептуальную зависимость текстового пространства от внутритропического

пространства изображения. Все, что было сделано художниками в мастерской (*nigārkhāne*) Сефевидов, которой руководил Бехзад, перевезенный из Герата в Тебриз, не содержало в себе ничего нового по сравнению с гератским периодом мастера.

Не менее важным является то, что Бехзад и его соратники прорабатывали не просто изобразительную плоскость, а визуальную бытийственность сюжета, парадоксально совпадающую с реальным бытием культуры. Мы можем судить о раскрытии и утверждении новых горизонтов визуальной антропологии. Отныне художник вел за собой читателя, превращая его преимущественно в зрителя. Дискурс поэзии уступил место дискурсу визуальному, и читатель был вынужден воспринимать текст сквозь призму изображения. Проекция визуальных образов на образы поэтические предредила будущее иранского искусства – его соскальзывание в область отвлеченных от текста изображений, что произошло довольно быстро и неотвратно.

Читатель/зритель появляющиеся персонажи и бытовые детали, не предусмотренные текстом, вполне мог соотнести с насущной реальностью. Художника интересовал не только поэтический сюжет, как это было ранее, но прежде всего совокупность признаков текущего времени – подлинная одежда, конкретная обстановка того или иного пространства и, наконец, индивидуализация изображаемых героев. Репрезентация текущего времени, казалось, не позволяла увидеть ничего другого, кроме насущной реальности. Однако, как мы уже говорили, в иранском искусстве всегда присутствовало другое время и другое пространство⁷. Заблуждением является мнение, что другое время и другое пространство надстраивались над пространственно-временной картиной текущей

насущности. Насушная реальность была теснейшим образом переплетена со столь же реальной жизнью героев изобразительного повествования, но в другом измерении изображения. Вторая реальность этого бытия совпадала с суфийским учением, столь распространенным, как уже говорилось, в высших слоях гератского и особенно сефевидского общества. Мы можем сделать вывод, что образ в дискурсе Иконосферы мог быть привязан не только к вещи в ее бытовом и социальном облики, но и к определенным идеологемам. Как мы увидим ниже, все эти особенности иранской миниатюры XV-XVI вв. окажут недобрую услугу всему последующему искусству.

Бехзад, его учитель Мирак Наккаш и художники их круга усложняют повествовательную ткань иллюстрируемого сюжета. Несомненной заслугой Бехзада следует считать введение не просто «лишних» вещей, а ситуативных характеристик основного сюжета, не имеющих прямого отношения к тексту. Сказанное не означает, что художник вольно отступает от текста. Напротив, следуя за текстом в целом, Бехзад вводит в изобразительное пространство множество дополнительных сцен и сценок, отсутствующих в тексте, но направленных на более точное и глубокое понимание неоднозначного изобразительного повествования. В творчестве Бехзада и Мирака мы сталкиваемся с появлением новой визуальной культуры, рожденной в конце XIV – начале XV в. и существенно укрепленной в библиотеке принца Байсункура. О творчестве главного художника этого времени Мир Халила мы рассказывали выше.

Надо еще раз заметить, что дополнительной разработке подвергался даже не сам сюжет, а визуально окрашенное понимание текста. Все чаще и чаще в гератской и последующей миниатюре почти невозможно точно указать иллюстрируемую сцену, рядоположенную среди других микросюжетов,

которые поясняют первую и не имеют прямого отношения к сопутствующему тексту. Миниатюра превращается в своеобразный экспромт на заданную текстом тему. Художник отныне свободен от пут текста, и его свобода немедленно отразилась на восприятии новых границ, поставленных временем перед художниками. Как мы знаем, персоной, поставившей новые задачи перед художниками, был Байсункур-мирза – человек-Событие для исторический, поэтической и художественной жизни тимуридского Герата.

Новый визуальный режим выковывает новый тип зрителя/читателя, буквально принуждая его видеть и, соответственно, мыслить не только самостоятельно, но также используя в значительной степени абстрагированный режим видения. Этому способствует как отвлеченность большинства композиций, разнесенных на всю рукописную страницу, так и богатое использование орнамента. В XV столетии именно в Герате наступила новая эпоха в искусстве оформления рукописи, за сто лет сформировался новый тип зрителя и были созданы все предпосылки не просто для дальнейшего развития миниатюры, но и для появления нового типа художников. Иллюстрация не просто увеличилась в размере, она посягнула на основную задачу нарратива, когда часть встала вместо целого (*pars pro toto*) – хорошо известная характеристика синекдохи, литературного тропа⁸.

Начиная с гератской миниатюры XV в. и в особенности творчества Бехзада, художник перестает быть только читателем, он превращается в полноценного и самостоятельно мыслящего толкователя текста. Это был толкователь, прекрасно знавший о глубинах цветового пространства, о четырех измерениях. Художник, подобно улитке и непременно медленно, ввинчивается в глубины текста, извлекая из него все то, что

в нем рассказывается, а самое главное, и все то, что в нем вовсе отсутствует и может даже не предполагаться. Дополнительные образы препятствуют выделению основного, все чаще возникают ситуации и микросюжеты, когда значение изобразительного повествования связывается вовсе не с текстом; появляются основания твердо судить о суфийской подоплеке изобразительных композиций. Разглядывание, а не чтение, изобразительного ряда существенно замедляется, в частности, из-за введения в глубины сюжета суфийских мотивов. Миниатюра иллюстрирует не то, что есть в тексте, а то, что, владеет художником и, как он предполагает, зрителями. Именно зрителями, поскольку лимит доверия к читателю исчерпан, читатель, образно говоря, «умер» в зрителе. Дискурс Иконосферы торжествует, его более ничто не уравнивает. В свое время мы увидим аналогичную картину и в архитектуре, когда относительно чистая плоскость экстерьера и интерьера начинает также дробиться, для этой цели вводятся новые системы сводов и изобретаются системы переходных парусов, так называемые щитовые паруса.

Иной историк искусства увидит в изобразительном усложнении повествования текста оригинальность композиции. На самом же деле мы сталкиваемся с изменением принципов и правил изобразительной наррации; речь должна идти о своеобразии не хода изобразительного повествования, а дискурса. Мы имеем дело с такой дискурсивной практикой, когда проработка изобразительной ткани может быть бесконечной, ибо художником движет не норма, а, повторим, экспромт. Искусство достигает максимального напряжения творческой интенции, когда в пределах мятежного дискурса Иконосферы возникает искусство экспромта. Художники погружены именно в экспромтную интенсификацию наглядного

и окружающего бытия, они строят не просто композицию, но следуют самой мятежности дискурса, они и сами вряд ли до конца знают, где и когда им остановиться. Иконосфера предоставляет необходимую глубину и широту пространства для ведения интенсивных поисков значений и смысла вещи.

П. Зюмтор, французский теоретик литературы, предлагает различать два поэтических дискурса: безличный и личный⁹. Безличному дискурсу свойственна повествовательность и направленность в прошлое. Такому дискурсу по преимуществу чужда субъективность, повествование ведется не от первого лица, автор подчеркивает свою непричастность к рассказу. И, напротив, личному дискурсу свойственна субъективность, дискурс строится, как говорит Зюмтор, по принципу *hic et hunc* (именно здесь и теперь). Безличный дискурс исследователь называет дидактическим, а личный – лирическим.

Эмоциональность присуща и работам Бехзада, но самое главное состоит в том, что вовлечение личностного начала и мятежности духа таких поэтов и художников, как Хафиз и Бехзад, общество принимало, буквально боготворило их. Тот же Бехзад при жизни был назван вторым Мани только потому, что творил чудеса в деле живописания.

Мы подходим к парадоксальному выводу. Порожденная гератской миниатюрой и Бехзадом манера изобразительности, внутренний и внешний изобразительный стиль, открывающий путь к знаменитой сефевидской миниатюре, на самом деле есть начало разрушения классической миниатюры. Появление в персидской миниатюре множества ситуативных и личностных характеристик основного сюжета, на самом деле, разрушает повествовательную ткань не только иллюстрации, но и самого сюжета, который начинает восприниматься посредством не соответствующего тексту

изображения. Дискурс Иконосферы покусается, захватывает и почти вытесняет текстовую область Логосферы и, в конце концов, детерриторирует миниатюру, она, как мы уже говорили, выплескивается на предметы обихода: ткани, пеналы для каламов, металлические изделия. Введение режима вербального тела весьма затруднено, ибо для этого необходимо обладать определенными познаниями. Для комментирования, кроме знания иллюстрируемого текста, необходимо владеть и познаниями в суфизме. И в этом случае иллюстрация остается «крепким орешком» даже для образованного человека.

То, что мы назвали ситуативными характеристиками, когда появляются видимые глазом зазоры, представляют собой набор отдельных сцен, готовых к отделению от основной композиции. Экстенсивность процесса влекла за собой выявление автономных, не связанных с текстом сцен все большего и большего размера. Появление ситуативных характеристик в миниатюре является верным признаком появления станковых картин, что и произошло в каджарское время. Образ человека окончательно автономизируется и индивидуализируется, занимая центральное положение. В иранском искусстве решительно формируются портретные изображения. Присоединенный к вещи образ окончательно деградирует, когда-то великое искусство персидской миниатюры буквально на глазах распадается.

Ненадолго остановимся на феномене портрета, который, как уже говорилось, не обошел персидское искусство, начиная с индивидуализации героев живописного повествования в миниатюрах гератской школы. Подчеркиваемые приемы ситуативной и социальной индивидуализации персонажей в гератских миниатюрах круга Бехзада позволяют некоторым

исследователям неоправданно говорить даже об их портретности¹⁰. Если даже мы согласимся с тем, что сам Бехзад и вся гератская школа в XV в. не знали отдельных портретных изображений, тем не менее, все было сделано для перехода к ним. Художников все больше и больше стало интересовать личностное начало. В шиитской среде Ирана возникли даже культовые портретные изображения, что парадоксально сближало искусство иранского Ислама с христианской практикой иконопочитания¹¹.

Ясно, что портретное изображение является приближением к пределу миметического антропоморфного образа. От христианской иконы к ренессансному портрету; от намеренного нежелания уподобить образ персонажа самому себе в ранних изобразительных циклах персидской миниатюры к подобному изображению объекта в поздних ее образцах – вот логика пути восточного и западного искусства. С позиций Платона, портрет есть предел процедуры уподобления. Однако предел всегда имеет свою альтернативу – бесконечность. Схватка предела и бесконечности заставила европейских художников XX в. перейти к расподоблению и даже к уходу от антропоморфизации и фигуративности. Следовательно, западная культура ввела необходимую меру различения, новую дискурсивную практику, что открывает путь к переосмыслению антропоморфного образа. Мы возвращаемся к искусству средневекового Ирана.

Следует обратить внимание, что, начиная с XV века, в миниатюре Ирана дроблению подлежит не просто сюжет. Гораздо важнее, что под угрозой явного распада оказывается собственно дискурс Иконосферы. Композиция, напротив, достигает совершенства, а силовое поле, составляющее дискурс Иконосферы, перестает воздействовать на изобразительный

образ. Силовое поле, составляющее мятежный дискурс Иконосферы, перестает сдерживать необходимую статику образа, что приводит к возникновению гипердинамичного образа. Сдерживающая динамика дискурса Логосферы более не устраивала иранский образ, он перешел в противоположное и крайне обостренное состояние.

Основными характеристиками гипердинамичного образа являются его неумная экстенсивность и выброс на поверхность культуры явно симулятивных образов, противоречащих заповедям средневековой культуры, тонко балансирующей на границе между двумя типами дискурсивной практики – Логосферой и Иконосферой – и двумя образами – свободным от любой вещи и связанным с вещью, буквально погруженным в нее. Мятежный дискурс и созерцательность, как мы и говорили выше, в конце концов, обратились в одновременно сложнейшую и упрощенную эстетизацию вещи. А присоединенный к вещи образ обратился в более или менее красивую вещь, лишенную управляющего ею дискурса. Процесс введения различия настолько захлестнул культуру, что она уже не делала различия между своей и чужой вещью.

Проблема заключается в том, что различие между искусством XIV в. и всем последующим временем состоит не в доминировании каких-то идей. Оно, различие, находится в недрах мятежного дискурса Иконосферы и внутри каждого образа, окончательно ушедшего из-под контроля Логосферы и живущего отныне по своим правилам. На пути к окончательной деградации дискурс Иконосферы подвержен разветвлению, вводятся все новые и новые образы и микросюжеты в изобразительную композицию. Идеологическая суфийская компонента была, безусловно, существенна, но она, скорее, являлась дополнительным катализатором всего того, на что

был способен мятежный дискурс Иконосферы. Дискурс суфиев работал в режиме вербального тела вещи, суфий должен был знать не просто имена вещей, но еще и устанавливать характер именной связи между ними, обозначая стоянки и состояния на своем Пути. Кроме Ирана, где достаточно прочно утвердилась практика нанесения на стены благочестивых портретных образов религиозных лидеров, эта же тенденция распространяется и в османской Турции и ее провинциях в рамках суфийского ордена *бекташи*¹². Ниже мы приводим пример неумейной силы мятежного дискурса в принципах визуализации странных образов, не предусмотренных значением и формой в изобразительном искусстве и архитектуре.

Итак, миниатюра с течением времени все с большей настойчивостью автономизируется от текста, превращается в самостоятельную «картинку» с упрощенным сюжетом, возникает все больше и больше портретных изображений на манер европейских моделей. Каджарское искусство портретирования служит примером этому. Поздние иранцы и индийцы увлечены европейским искусством и христианскими сюжетами. К тому же наступает пора фотографии. Создается такое впечатление, что носители культуры не видят разницы между изображением и фотографией. Эпоха различий между истинным и ложным образами прошла. Персидское искусство теряет свои ориентиры, обретая их не в своей культуре, а в чужой. Чужое принимается за свое и даже желанное. Эстетические идеалы разрушены и более никогда не вернутся в Иран. Искусство современного Ирана остается в плену собственных симулятивных моделей или же с охотой воспринимает известные позиции западного искусства; появляются даже копии или вариации на темы западных работ с явной христианской окраской.

Венцом утраты собственной изобразительной системы, основанной на взаимодействии двух дискурсивных практик и двух образов, является приход времен Хомейни и появление множества портретов политических лидеров. В иранском искусстве современности официально торжествует симулятивность. Гипердинамика образа и атопичность, рассеивание вероятностной логики дискурса Иконосферы довершила начатое Бехзадом и его школой миниатюры. Более не существовало строгой, вымеренной топологической логики Иконосферы, с утратой чувства меры и соответствующий ей дискурс покинул иранский мир. Не существовало его созерцательного начала; вместо этого пришел безоглядный эстетизм и безвкусица – торжество симулятивной системы. Отныне не может быть и речи о насыщенных денотативных и коннотативных признаках изобразительного образа; красота как неотъемлемый денотат классической миниатюры обращается в плоско понимаемую красоту вещи, а богатейший коннотативный ряд понятия красоты предстает исключительно однопланово, чересчур просто, представляя только то, что видится. Излюбленная Бартом игра между денотацией и коннотацией в этом случае невозможна. Сказано настолько мало, что и говорить о сказанном почти не приходится. Сложнейшая денотативная и коннотативная система признаков заменяется исключительно чувственным, эмоциональным восприятием изобразительного искусства в конце сефевидского и каджарского времени. Вещь классифицируется в своей предельной простоте, без излишеств и былого ответного мудрствования.

Вместо логики топологического убеждения, формирующей дискурсивную практику, пришла иная логика и система симулятивных образов. Это была, действительно, логика и система, стержнем которой всегда оставалась политическая

риторика. Идеология стояла между человеком и вещью, заменив собой гуманизирующие тенденции эзотеризма – пристанища человека, вместилища его истинного Я. Можно ли при этих условиях существования искусства говорить об интраиконичности и метаиконичности образа? Решительно нет. Следует говорить об утрате самой образной системы. На «свято место» пришла личина – как след былого, как нечто остаточное и необязательное прежде, но насущное теперь. С этих пор именуется не сам образ, а только то, что изображено на бумаге, картоне, на стене. Именно идеологическая конъюнктура ввела представления о парадном портрете Каджаров, а до этого времени имелись лишь заказные миниатюрные портреты. Наряд и подобие внешнему стали много важнее, нежели взгляд сквозь образ и вокруг образа.

Литература

Галеркина О.И. Миниатюра с изображением Алишера Навои и султана Хусейна в школе (из собрания ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде) // Камалиддин Бехзад (к 525-летию со дня рождения). Материалы научной конференции. Ташкент, 1984.

Зюмтор П. Опыт построения средневековой поэтики. СПб., 2003.

Миков Л.. Интериорна украса на Бекташките гробници в България (стенописи, картини, щампи) // Мюсюлманската култура по Българските земи. Изследвания. София, 1998.

Миков Любомир. Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век). Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005.

Шукуров Ш. Искусство и тайна. Алетейа, М., 1999.

A companion to narrative theory. Ed. J. Phelan, P.J. Rabinowitz. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Bahari E., Behzad, Master of Persian Painting. L.: L.B. Tauris Publishers, 1996.

Barry M., Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzad of Heart, 1465-1535. 2004.

Brend B., *A Kingly Posture*// The iconography of Islamic art: studies in honour of Robert Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

Chittic W., *Death and the World of Imagination: Ibn al-Árabi Eschatology* // Muslim World, 87, 1988.

Grabar O., *Mostly Miniatures. An Introduction to Persian Painting*, Princeton and Oxford, 2000.

Roxburgh D.J., *Disorderly Conduct?: F. R. Martin and the Bahram Mirza Album* // Muqarnas, 1998, № 15.

Roxburgh D.J., *Kamal al-Din Bihzad and Authorship in Persianate Painting* // Muqarnas, Vol. 17, 2000.

Shukurov Sh. *Art History as a Theory of Art. Bihzad and the Visual Anthropology of Art* // Ars Orientalis. Freer Gallery of Art.; University of Michigan. Department of the History of Art; Smithsonian Institution, 36, 2009.

Soucek P. Behzad, Kamal al-Din // Encyclopedia Iranica, v. 2, 1989.

Примечания

¹ Приходится до настоящего времени находить работы, в которых обсуждаются проблемы средневекового «реализма или условности» при изображении царственных особ: B. Brend, *A Kingly Posture*// The iconography of Islamic art: studies in honor of Robert Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. P. 81-83.

² Эта дихотомия имеет суфийское происхождение, см. об этом, например: W. Chittic. *Death and the World of Imagination: Ibn al-Árabi Eschatology* // Muslim World, 87, 1988, P. 52.

³ О Бехзаде написано много, см. новейшие работы о нем, в которых можно найти всю необходимую библиографию.: P. Soucek. Behzad, Kamal al-Din // Encyclopedia Iranica, v. 2. P. 114-116; E. Bahari. Behzad, Master of Persian Painting. L.: L.B. Tauris Publishers, 1996; M. Barry. *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzad of Herat, 1465-1535*. 2004; а также см. новую книгу Олега Грабара о персидской миниатюре с обзором творчества Камал ал-Дина Бехзада и работ о нем: O. Grabar. *Mostly Miniatures. An Introduction to Persian*

Painting, Princeton and Oxford, 2000; Sh. Shukurov. Art History as a Theory of Art. Bihzad and the Visual Anthropology of Art // *Ars Orientalis*. Freer Gallery of Art.; University of Michigan. Department of the History of Art; Smithsonian Institution, 36, 2009.

⁴ Об этом см.: Roxburgh. *Disorderly Conduct*. P. 39-40. Это изображение находится в Музее Изабеллы Стюарт Гарднер в Бостоне, где имя художника обозначено как Джентиле Беллини.

⁵ Эта работа имела множество буквальных и вольных подражаний. Государственный музей народов Востока располагает одной из таких миниатюр сефевидского времени (Инв. № 1984 II).

⁶ D.J. Roxburgh, Kamal al-Din Bihzad and Authorship in Persianate Painting // *Muqarnas*, Vol. 17, 2000.

⁷ См. об этом: Шукуров Ш. Искусство и тайна. Алетея, М., 1999. Сс. 163-182.

⁸ См. об этом и многом другом правилах нарратологии: A companion to narrative theory. Ed. J. Phelan, P.J. Rabinowitz. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P. 29.

⁹ П. Зюмтор. Опыт построения средневековой поэтики. СПб., 2003. С. 174-185.

¹⁰ См., к примеру, статью из редкой для нынешнего времени книги: О.И. Галеркина. Миниатюра с изображением Алишера Навои и султана Хусейна в школе (из собрания ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде) // Камалиддин Бехзад (к 525-летию со дня рождения). Материалы научной конференции. Ташкент, 1984.

¹¹ О проблеме портрета в позднесредневековом Иране см.: Шукуров. Искусство и тайна. Алетея, М., 1999, С. 214-218 (там же см. необходимую литературу вопроса).

¹² См. об этих редких изображениях XX в. в суфийских погребениях (тюрге) в Болгарии: Л. Миков. Интериорна украса на Бекташките гробници в България (стенописи, картини, щампи) // Мюсюлманската култура по Българските земи. Изследвания. София, 1998 (там же большое количество декоративных и фигуративных изображений). Безусловно, в этих примерах мы имеем дело с отголосками прошлого. Также см. книгу того же автора с обобщающими наблюдениями: [5] Любомир Миков. Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век). Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005.

Глава 14

Истоки распространения русской классики на Арабском Востоке*

На данном этапе ведущее положение в приобщении арабов к русской литературе занял Л.Н. Толстой, единственный, пожалуй, среди классиков XIX в., чья личная и творческая жизнь привлекала внимание арабских литературных кругов еще при его жизни; причем получил он почитание, главным образом, как философ, мыслитель. Философско-религиозные идеи Толстого оказались созвучны воззрениям арабских просветителей.

Первые публикации о Толстом появились в египетской прессе (журналах «аль-Муктатаф», «аль-Джамиа», «аль-Манар» и др.).

Значительным явлением арабской литературной жизни считался ежемесячный журнал «аль-Муктатаф» («Сборник»). Первоначально его издавали в Бейруте (с 1876 г.) известные ливанские журналисты Йакуб Сарруф (1852–1927) и Фарис Нимр (1856–1951), а в 1885 г. его выпуск Йакуб Сарруф, он же

* Эльмира Абдул-Керим кызы Али-заде, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела литератур народов Азии ИВ РАН; elmira638@mail.ru

главный редактор, перенес в Каир, куда эмигрировал и прожил там до конца жизни. Теперь журнал заслужил славу, став «самым солидным и содержательным органом арабской журналистики»¹. «Аль-Муктатаф», по замечанию А.А. Долининой, «высказывался о вреде безнравственной литературы и отказывал публиковать художественные произведения, в большинстве своем, как считал редактор журнала, “вредны для нравственности молодого поколения, лишены религиозной или моральной ценности, пагубны и опасны”»².

В 1888 г. в январском номере «аль-Муктатафа» появилась первая на арабском языке публикация о Толстом под названием «Русский граф Толстой» (с.209-213), представляющая собой пересказ статьи «В гостях у графа Толстого» – воспоминаний американского журналиста, публициста и путешественника Джорджа Кеннана (1845–1924). 17 июня 1886 г. Дж. Кеннан посетил Ясную Поляну и провел с Толстым целый день. Как известно, Кеннан выразил несогласие с учением Толстого о непротivлении злу насилием, считая такую философию иллюзорной.

Примечательно, что в арабском тексте имя Кеннана не указано, он фигурирует как «американский путешественник» или просто «путешественник».

Между тем, позднее, в выпуске «аль-Муктатафа» за июнь 1901 г. напечатана новая статья под прежним названием «Русский граф Толстой» (с. 481–489), где называлось имя Джорджа Кеннана, по определению журнала, «знаменитого американского писателя», нанесшего «доброжелательный визит» Толстому. Как отмечалось в статье, Толстой в то время не получил еще мировой популярности, и потому журнал в прежней публикации ограничился кратким сообщением о его значимости, но «теперь слава о нем возросла в политических телеграфах

и ежедневных газетах, особенно после его отлучения от русской церкви»³. Журнал поясняет, что он публикует перевод на арабский язык текста статьи Дж. Кеннана «В гостях у графа Толстого», чтобы «читатель узнал, кто такой граф Толстой, как он живет и, особенно, как мыслит, и обладает не имеющей аналогов властью над умами миллионов русских людей, потому что он находится в первом ряду среди писателей нашего столетия»⁴. Так, издатель журнала одним из первых знакомит своего читателя с документальным материалом.

Первыми арабскими популяризаторами Толстого стали ливанцы Амин ар-Рейхани и Фарах Антун, палестинец Селим Кобейн (о нем речь пойдет ниже).

Амин ар-Рейхани (1876–1940) еще в конце XIX в. опубликовал ряд статей, в которых восхищенно писал о русском мыслителе. Например, в статье «Отверженные» Толстой представлен как проповедник равенства между бедными и богатыми. Вспомним слова Толстого: «Не может быть благоустройства в обществе, разделенном на богатых – властвующих, и бедных – повинующихся» (из «На каждый день», 10 июля. – Э.А.). В той же статье Амин ар-Рейхани писал: «Нет сомнения в том, что произведения Толстого доставляют удовольствие миллионам [читателей] и являются для них утешением, если не сказать, что также приносят им пользу и воспитывают их. В числе восторгающихся этим великим человеком многие депутаты и государственные деятели России»⁵. В другой статье А. ар-Рейхани «Преуспевание и обретение» (1898) о Толстом говорится как о человеке, более сильном, чем царь.

В «аль-Муктатафе», в октябрьском номере 1906 года, публикуется статья «Толстой и женщины» (с. 846–847), где приводятся рассуждения «русского социального философа» о назначении мужчины и женщины, в частности такое изречение:

«Женщина может делать все то, что делает мужчина, но мужчина не может делать того, что делает женщина (деторождение). И потому женщина должна прилагать все силы к тому, чтобы хорошо делать то дело, которое она может делать»⁶.

Влияние Толстого испытал другой ливанец Фарах Антун (1874–1922), журналист, романист, драматург, переводчик произведений западной философской мысли. С 6-летнего возраста он учился в начальной православной школе в родном городе Триполи, шесть лет спустя по ее окончании (в 12 лет) продолжил образование в престижной нефтинской школе, где изучал французский язык и литературу. В 1897 г. эмигрировал в Египет и поселился в Александрии. В своих философских и литературных поисках испытал благотворное воздействие идей знаменитых европейских мыслителей Руссо, Вольтера, Ренана, Монтескьё, Карла Маркса, Ф. Ницше и Льва Толстого с «его образцовым произведением “Война и мир”», а также арабских и других восточных философов Ибн Рушда, Ибн Туфейла, аль-Газали, Омара Хайяма. Он свято верил в социализм, полагая, что эта модель экономического и общественного строя принесет человечеству избавление от всех зол.

В Александрии Ф. Антун приступил к изданию двухнедельного журнала «аль-Джамиа» («Содружество»), где он проявил «необыкновенно легкий, удобопонятный стиль и много полемической горячности в защиту своего вольнодумного религиозно-философского (точнее, пожалуй, антирелигиозного) направления»⁷. Журнал выходил с 1899 г. по 1910 г. Сначала он назывался «аль-Джамиа аль-османиййа» («Османское содружество»). Его первый номер увидел свет 15 марта 1899 г. с подзаголовком «политический, литературный, воспитательный журнал». На первой странице журнала обозначен его девиз: «Аллах и родина – единство и прогресс». Во введении этого

выпуска говорится, что «основная цель журнала – служить османской и египетской родине. И «аль-Джамиа аль-османийя», исследует, в частности, то, что объединяет, а не то, что разъединяет, то, что скрепляет (досл. чинит), а не то, что ломает. Очевидно, что его патриотическое дело – и оно превыше всего – приносить своими исследованиями пользу...». Как справедливо отмечено, Фарах Антун родину понимает как содружество всех народов, входящих в состав Османской империи – союз, который призван противостоять европейской экспансии; этот его взгляд можно сопоставить с воззрениями мусульман–«модернистов», его современников»⁸.

Под названием «аль-Джамиа аль-османийя», вышли первые 12 номеров журнала. Далее журнал получает наименование «аль-Джамиа». В 1906 г. Ф. Антун уезжает в Америку, в Нью-Йорк, где продолжает издание своего журнала. Решение покинуть Египет он мотивировал двумя обстоятельствами, убедившими его совершить подобный шаг; во-первых, желание посмотреть на жизнь в Америке, познать ее «великую культуру», во-вторых, намерение совместить коммерцию с журналистской деятельностью. Однако, такой замысел оказался безуспешным. В 1909 году, после совершения младотурецкой революции и восстановления конституции (1908), Ф. Антун возвращается в Александрию.

Ф. Антун публиковал в журнале свои статьи о яснополянском мудреце, переводы произведений русских классиков, которые он выполнял с французского языка.

Первая публикация под названием «Граф Ляун Толстой, знаменитый русский философ» увидела свет на страницах «аль-Джамиа» в 1900 г. (№ 7, 1 октября. С. 370-373).

В преамбуле статьи обозначены нашедшие в ней отражение следующие темы: «Книжная торговля в России и у нас.

Русские поразили человечество. Его философия, литература и нравственные качества. Его взгляд на войну вообще и на боров и двухсторонний союз. Его склонность к Руссо. Необычное письмо и более необычный ответ. Фрагмент из его книги «Воскресение», которой он порастил философов и писателей во всем мире. Текст его отлучения Священным Синодом. Резюме»⁹.

«Сегодня Россия идет вперед широкими шагами..., говорится в зачине статьи. Выдвинулись писатели, ученые, философы, и следуют они западным ученым, их науке и философии. И во главе их философ граф Толстой, в нем русская душа поднялась до степени мудрости... Нечто великое оставалось неизвестным – это русская душа. Великий народ, который численностью приравнивается к небесным звездам и рассеян по огромной территории, путешественнику неведомо ее начало и конец, это совокупность могущественных сил, тающих в глубоких складках его души, и сегодня она, эта душа, постепенно раскрывается и русского человека называют «удивительным человеком» и говорят: «Если человек потряс всё сущее, то русские потрясли весь род людской». А мы добавим к этому: «Если русские потрясли весь род людской, то философ Толстой несомненно потряс русских»¹⁰.

В статье отмечается, что философ Толстой прославился пространством изложением своей философии в написанных им романах; его философия делится на три группы – на философию религиозную, социальную и художественную. Все они ветви одного дерева, потому что базируются на двух принципах: «Любите друг друга» (название толстовского «Обращения к кружку молодежи». – Э.А.), помогайте друг другу во всех ваших делах»; «Не противьтесь злу злом, поистине зло не убить, кроме как добром»¹¹.

По словам Ф. Антуна, религиозная философия Толстого сводится к следующему: «Христианские учения, которые заслуживают того, чтобы быть принципом человеческой совести – это только четыре Евангелия – от Матвея, Марка, Луки, Иоанна, остальные же – вне истинной религиозной веры. Тот, кто хочет быть истинным христианином, не должен обладать тем, что противоречит вере, а жить, как жили первые христиане в том, что касается простоты, довольства, общности и свободы»¹².

Социальная философия Толстого, согласно Ф. Антуну, такова: «Говорят, что человеческое общество гнилое, порочное. Да, но такой грех – на нас, ибо мы разленились, наше положение ухудшается, мы противимся злу злом и растет падение нравов среди тех, кто находится в замешательстве от слов Христа: кто возьмет меч на меч, тот будет наказан. И если мы не приучим себя противиться злу добром, т.е. добротой, учтивостью, благодеянием, любовью, то не победим зло в мире и человечество станет еще более порочным. А если мы требуем реформы человеческого общества, то мы должны трудиться над нашим самосовершенствованием посаженным в наших сердцах деревцем любви, умеренности, пристрастием к труду, и в этом заключается реформа человеческого общества»¹³.

Философия искусства Толстого, по Ф. Антуну, выражается в том, что любое искусство, наука, ремесло нужны для того, чтобы быть благородной целью для улучшения людских дел, содействия в поднятии знамени мира и спокойствия в мире. И если наука и искусство вышли за пределы этой цели и направлены на изобретение орудий войны, разрушений, на причины пиршеств и развлечений, то они являются ничтожными и бесполезными¹⁴.

Ф. Антун касается отношения Толстого к войне, разгоревшейся между Англией и Трансваалем в 1899 г., напоминая, что когда мыслителя спросили его мнение об этой войне, он заявил, что любая война несправедлива, и каждый раз, читая свежие газеты с новостями об этой войне, он «желал от чистого сердца увидеть в них триумф буров и поражение могущества Англии, древней, высокомерной. Эти слова произвели сильный, ошеломляющий шум»¹⁵.

Толстой ненавидел войну и считал ее преступлением человечества, независимо от причин, ее вызвавшей, подчеркивает Ф. Антун¹⁶.

Автор включил в статью «необычное письмо» искателя истины, духобора Андрея Васильевича Власова из Баку (от 6 октября 1899 г.) с ответом ему Толстого, впервые познакомив арабов с перепиской великого мыслителя.

Французские корреспонденты Толстого, Шарль Саломон и Поль Буайе, лично знавшие Толстого, перевели оба письма на французский язык; перевод был издан отдельной брошюрой (с него Ф. Антун и выполнил свой перевод). Заметим, что во французском издании фамилия Власова изменена переводчиками на фамилию Лаптев (Labtev), в русском же — сохранена. Ф. Антун использовал французский вариант фамилии адресанта, дав его в арабском написании как «Лабсеф». Арабский перевод выполнен почти в полном объеме, сохранены содержание и смысл оригинала, при этом пропуски немногочисленны.

Автор статьи не преминул указать, что образ Власова Толстой использовал в своем, по его словам, «знаменитом романе» «Воскресение» и подкрепляет такой факт фрагментами диалога старика-раскольника с Нехлюдовым во время их

встречи на пароме и при обходе камер уголовных заключенных.

Еще один документ введен в статью – перевод на арабский язык текста определения Святейшего Синода об отлучении Толстого от православной церкви¹⁷.

В заключительной части статьи под названием «Резюме», Ф. Антун, подводя итог всему сказанному и удовлетворяя желание читателей услышать его мнение, выражает сожаление по поводу того, что «существует конфликт между философией и религией, ибо философы и религиозные деятели во всем мире являются властителями душ и умов. И если они конфликтуют и расходятся во мнениях, то своими разногласиями реально наносят ущерб людским душам и умам. Как полагает Ф. Антун, Толстой не прав, нарушив свой принцип «не противиться силе силой», в его книгах есть изречения, которые могут заронить недоверие и сомнение в души людей и потрясти то, что есть самое дорогое в их сердцах – веру. Ошибаются и те, кто отлучил Толстого [от церкви], потому что преследование во все времена и повсюду не умножило деятельности философов, ученых и писателей в их призывах и настойчивости в принципах. Свидетельство тому то, что получив известие об отлучении, Толстой принялся публиковать письмо, где описывает жизнь монахов в России, тем самым мстя за себя за их преследование. Давление постоянно рождает давление. Не говоря уже о том, что свобода мысли – одно из естественных прав человека и оно в любой истинной философии означает свободу слова. И если эти две свободы – естественные права человека, то людей напрасно пытаются лишить их», утверждает Ф. Антун¹⁸.

Студенческим волнениям в обществе в связи с отлучением Толстого от православной церкви Святейшим Синодом

посвящена специальная статья Ф. Антуна «Философ Толстой», увидевшая свет в «аль-Джамиа» в 1901 г.¹⁹, где также под заглавием указаны затронутые в ней темы: «Смута в России. Причины студенческого недовольства. Текст отлучения. Письмо жены Толстого Синоду. Реакция по поводу подстрекательства к смуте. Перевод его письма на арабский язык».

Во фрагменте «Подстрекал ли Толстой к бунту?» автор отмечает, что в некоторых кругах считалось, что философ Толстой был одним из самых крупных подстрекателей к бунту. Но это ложь, «те, кто читал произведения этого великого человека, не сомневаются в том, что он враг всякой смуты и волнений. Тот, кто взял меч, будет взят мечом, говорил он. В некоторых своих книгах он сказал, что разочарование ожидает тех, кто в эти дни пытается свергнуть правительство революционным путем. Ведь любое правительство имеет могучее войско, способное сдержать повстанцев, у него телеграф, телефон и все сильные орудия воздействия на обуздание революций»²⁰.

Еще одна статья в «аль-Джамиа» за март 1908²¹ под названием «Проклятие Толстого каждому правительству за его нынешнее социальное устройство» с подзаголовком «Мыслящие люди защищают своим пером свободу нации, которую хотят убить».

Начало статьи гласит: «Прусское правительство создало систему, которая дала бы ему право экспроприировать земли и фермы, принадлежащие полякам, чтобы разделить и продать их немцам, желая ослабить польскую власть и увеличить в ней германский элемент. Известно, что Польша была суверенной республикой, ее поделили между собой Россия, Германия и Австрия (в 18 веке. – Э.А.) Эта система была представлена прусской палате депутатов и ратифицирована после

жарких дебатов, а затем представлена в Верховный Совет, где встретила сильное возражение».

В отрывке «Голос известного польского писателя» автор отмечает, что прежде чем эта система дошла до Верховного Совета, известный польский писатель Генрих Сенкевич (1846–1916) написал письмо, обращенное ко всем знаменитостям Европы, представителям науки, литературы, политики, прося их поднять голоса, протестуя против дикого поступка, которое намерена предпринять Пруссия. Свое письмо он написал в умеренном тоне, как ожидалось от такого известного писателя, как он, утверждавшего, что Пруссия позорит Германию этой несправедливой системой, и многие мудрые германцы не согласны с ней. По словам Ф. Антуна, голос польского писателя отозвался эхом по всей Европе, и в газетах, особенно английских, появились первые письма протеста против действия Пруссии, исходящие от знаменитых людей, потому что в этой стране есть люди, которые, действительно, не боятся никаких упреков и любят голос правды, справедливости, свободы, если он доходит до их слуха. Далее следует «Ответ философа Толстого» с пояснением: «Русский философ Толстой был в числе тех, к кому обратился с письмом польский писатель и ответил ему Толстой кратко».

Ф. Антуна привлек и народный рассказ великого классика «Зерно с куриное яйцо», что можно объяснить его морально-нравственной составляющей, поучительным характером, а также жанровой формой, традиционной для арабской литературы. Перевод вышел в 1907 г., в декабрьском номере «аль-Джамиа»²² под названием «"Пшеничное зерно размером с яйцо и царь" – легенда знаменитого русского философа графа Толстого» и с подзаголовком: «Толстой заимствовал его основу из учения Генри Джорджа, известного американского

социолога». Арабский текст представляет собой свойственный тому времени вольный перевод, но при этом сохранена мораль сказки: необходимо жить своими трудами, а не вожделеть чужое (так жили в старые времена), сохранять дружеские отношения с окружающими.

Перу Ф. Антуна принадлежит и перевод (также с французского) отрывков из «Мальвы» Горького, опубликованный в двух выпусках его журнала – в 1909 г.²³ и в 1910 г.²⁴ с таким представлением произведения и его автора: «Один из романов Максима Горького, известного русского писателя, который считается одним из лидеров последней революции (имеется в виду революция 1905 г. – Э.А.) и одним из величайших писателей России». В номер 1909 г. включена первая глава подлинника, в последующий номер вторая глава. Перевод снабжен предисловием, состоящем из двух фрагментов – «Максим Горький и его необычная жизнь»²⁵ и «Его путь в романе»²⁶.

Воздействием идей Толстого отмечены художественные произведения Ф. Антуна, назидательно-философские романы «Религия, наука и капитал, или три города» (1903), «Зверь, зверь, зверь или путешествие к ливанским кедром» (1903), опубликованные в его журнале «аль-Джамиа»²⁷.

Религиозные взгляды Толстого оказались притягательными для популярного ежемесячного исламского журнала «аль-Манар» («Маяк»), объявившего своей целью – «религиозное и социальное реформирование общества». Его основатель ливанец Мухаммед Рашид Рида (1865–1935,) в 1898 г. уехал в Египет, продолжил образование в аль-Азхаре и стал учеником и последователем главного муфтия Египта, шейха Мухаммеда Абдо (1849–1905). Первый номер журнала «аль-Манар», выпускаемого в Каире, вышел в марте 1898 года. М.Р. Рида сам

редактировал большинство материалов в журнале. Начиная с 1903 г. по 1907 г. он публиковал в «аль-Манаре» отрывки из «Евангелия Толстого», а в 1907 г. – отрывки от св. Варнавы²⁸.

В 1905 г. в январском номере «аль-Манара» было напечатано письмо Толстого к царю Николаю II (в оригинале «К царю Николаю II и его помощникам». – Э.А.), где содержался призыв ликвидировать частную собственность и искоренить «тот гнет, который мешает народу высказать свои желания и надежды».

При жизни Толстого появлялись и другие о нем статьи. Например, статья «Толстой» Амина ар-Рейхани в первой части его знаменитого «*Рейханийят*» (1910 г.). Как и Толстой, он тоже был отлучен от церкви. Ар-Рейхани (в юности долгие годы провел в эмиграции в Америке) высоко оценивал гуманизм Толстого, видел в нем «олицетворение свободы, братства и любви», однако, критически воспринял его непротивленческую философию, назвав ее утопической. Такова и вышедшая в том же году статья «Толстому» египтянина Мустафы Лутфи аль-Манфалути (1876–1924), которая явилась реакцией на весть об уходе Толстого из дома – яснополянской усадьбы.

Рашид Хаддад стремился приблизить к арабскому читателю свой перевод (с английского) толстовского «Воскресения» (Каир, 1907). В предисловии, предпосланном арабскому тексту, он писал о злободневности произведений русского философа для арабов, об их популярности во всем мире и их исключительности. Хотя переводчик допустил немало купюр, но не затронул историю «возрождения» главных героев.

А в 1914 г. в Каире вышла первая часть одного из романов «Великого пятикнижия» Достоевского – «Преступление и наказание» в переводе (с английского) известного египетского мыслителя и литературоведа, почитателя русской

литературы Салямы Мусы (1887–1958). Дальнейшую работу над переводом «Преступления и наказания» Саляма Муса не продолжил, позднее объясняя такое решение слишком малым спросом тогдашнего арабского читателя на это произведение, которое оказалось для него чрезмерно сложным для восприятия.

В Тунисе в 1911 г. была издана книга известного тунисского переводчика и литературоведа Мухаммеда аль-Мушайрики (1885–1946), назвавшего свой труд «Толстой. Биография, избранное из сочинений, рассказов и философских воззрений». М. аль-Мушайрики включил в книгу в собственных переводах (с английского) отрывки из романов «Война и мир», «Анна Каренина», «Воскресение», несколько народных рассказов писателя, в том числе популярный у арабов «Много ли человеку земли нужно?» и пьесу «Власть тьмы», а также две элегии – Ахмеда Шауки и Хафиза Ибрахима – на смерть Толстого. Книга аль-Мушайрики содержала немало мыслей, изречений из статей и публицистических работ Толстого, том числе его высказывания об исламе и христианстве, в частности, учении о непротавлении злу насилием.

Если в Египте и Тунисе знакомство с русской классикой происходило через языки – посредники (английский и французский), то иная картина наблюдается в палестино–ливано–сирийском регионе, известном под названием «*аш-Шам*» («Великая Сирия»). Здесь большую роль в распространении русской культуры сыграло русское Православное Палестинское Общество, основанное в 1882 году указом императора Александра III. Как известно, в 1889 году общество получило почетный титул "Императорского" и было принято под прямой патронаж царствующего дома. До 1905 года Императорское

Православное Палестинское Общество (ИППО) возглавлял великий князь Сергей Александрович.

ИППО открывало в этой части арабского мира русские школы для детей православных арабов. О значимости таких школ повествуется в статье ливанского библиографа Асада Дагера (1860–1935) «Русские школы в Сирии», напечатанной в журнале «аль-Муктатаф» в октябрьском номере 1901 г.²⁹. Сопоставляя американские и европейские школы с русскими, функционирующими в многочисленных городах Внутренней Сирии – Дамаске, Хомсе, Хаме, Триполи, Алеппо, Латакии, Антакии, автор указывает на преимущества последних. Прежде всего, это их высокий авторитет. В этом плане, отмечает Асад Дагер, «иностранные школы в Сирии не могли соревноваться с великим обществом в Петербурге, возглавляемым его императорским высочеством Великим Сергеем, дядей его Величества самого царя» (Николая II. – *Э.А.*)³⁰. Далее указывались бесплатное обучение во всех школах без исключения; религиозные связи с Россией; методы обучения. По словам Асада Дагера, преподаватель таких школ должен обладать «терпением солдата, легкостью офицера, мастерством [т.е. высокой квалификацией] командующего»³¹.

Преподаватели и выпускники этих школ, особенно Русской учительской семинарии в Назарете (среди них Селим Кобейн, Халиль Бейдас, Ибрахим Джабир, Антун Баллан и др.), прекрасно владевшие русским языком, стали проводниками русской культуры, осуществляя переводы непосредственно с языка оригинала³².

Селим Кобейн (1870–1951) в 1897 г. эмигрировал в Египет и обосновался в Каире. Идеи Толстого о самосовершенствовании человека были особенно близки ему. В 1901 г. он издал первую в арабском мире книгу о Толстом – «Учение Толстого»,

сообщив на титульном листе, что она «включает краткую биографию Толстого, описание его жизни, художественных произведений, философии, религиозных взглядов, его отлучение Священным синодом от церкви, его возражения и протест его жены против постановления о таком отлучении и реакцию русского духовенства на его религиозные взгляды». С. Кобейн ввел в книгу и собственные вольные переводы отдельных глав из автобиографической трилогии Толстого «Детство». «Отрочество». «Юность» и другие материалы.

С. Кобейн перевел и такие произведения Толстого, как «Крейцера соната» (под арабским названием «Согласие и развод, или мелодия Крейцера», 1904), «Краткое изложение Евангелия Толстого» («Евангелие Толстого и его вероучение», 1904), пьеса «Власть тьмы» (1909), легенда «Разрушение ада и восстановление его» («Царство ада», 1909), а после его смерти увидели свет «Изречения Магомета, не вошедшие в Коран»³³. Все свои переводы он сопровождал предисловиями, в которых говорил о полезности для его современников содержащихся в сочинениях Толстого поучениях, назиданиях, наставлениях. «Великий философ» обратился к проблемам, столь же насущным для арабского общества, подчеркивал С. Кобейн. Из-под пера Кобейна вышли также переводы исторического романа Г.П. Данилевского «На Индию при Петре»³⁴, брошюры видного азербайджанского просветителя Ахмед-бека Агаева (1869–1939) «Женщина по исламу и в исламе» (Тифлис, 1901) под арабским названием «Права женщины в исламе» (Каир, 1905)³⁵. В 1907 г. он выпустил сборник «Отборное из новаторских мыслей известного русского писателя Максима Горького», включив в него четыре его произведения: три памфлета из цикла «Мои интервью» – «Король, который высоко держит свое знамя», «Один из королей республики»,

«Прекрасная Франция» и статью «О евреях». В предисловии С. Кобейн отдал должное роли этого «свободомыслящего писателя» в восточных странах, «народы которых тоже стремятся к реформам». А впоследствии он сделал достоянием арабских читателей творения Пушкина, Гоголя, Тургенева, Чехова, и даже сына Толстого – Льва Львовича Толстого и др. С. Кобейн находил в произведениях русских классиков сходность волновавших их проблем острым вопросам современной ему арабской действительности, среди которых – столь актуальный для Арабского мира женский вопрос.

По справедливому замечанию А.А. Долининой, проанализировавшей ранние арабские тексты толстовских сочинений, для всех этих переводов характерна тенденция «смягчить наиболее резкие критические высказывания автора о политике, религии, общественном устройстве, приглушить религиозно-философские положения, как это наблюдается в “Воскресении”». Адаптация, например, «Воскресения» и «Крейцеровой сонаты» имела целью «связать эти романы» с таким актуальным вопросом арабского мира того времени, как отношение к женщине, к семье и браку, и тем самым сделать их привлекательными для арабских читателей. Касаясь арабского варианта «Крейцеровой сонаты», А.А. Долинина подчеркивает, что Кобейну «чужда толстовская мысль о развратной сущности так называемой “честной” брачной жизни. От подлинного текста остается в результате только схема событий, все психологические мотивирования, поскольку они явно противоречат концепции переводчика, убраны или заменены рассуждениями самого Кобейна о “правильной” семейной жизни»³⁶.

Смерть Толстого вызвала широкий отклик в Арабском мире. «Вся арабская печать без различия политических

взглядов и религиозных убеждений, христианская и мусульманская, масонская и клерикальная, умеренная и радикальная, все журналы и газеты, не исключая и мелких листков, — все без исключения, горячо оплакивают “великого московского мудреца”, “единого из немногих”, “единственного во всем мире философа и проповедника”», — эти слова принадлежали тогдашнему бейрутскому корреспонденту московской общественно-политической газеты «Русские ведомости»³⁷, в которой сотрудничал и Л. Толстой.

Многие арабские периодические издания посвятили памяти Толстого строки, наполненные искренней скорбью. Египтянин Ахмед Лутфи ас-Сеййид (1876–1963), известный политический деятель, нареченный «учителем поколения», 24 ноября 1910 г. опубликовал в каирской газете «аль-Джарида» статью под названием «Человек умер». На смерть Толстого тогда же (в ноябре 1910 г.) сложили элегии видные поэты – египтяне Ахмед Шауки (1868–1932) и Хафиз Ибрахим (1871–1932), иракец Джамиль Сыдки аз-Захави (1863–1936).

С именем другого воспитанника мужской учительской семинарии в Назарете, Халиля Бейдаса (1875–1949), связано появление первых на арабском языке произведений А.С. Пушкина («Капитанской дочери», 1898), Н.В. Гоголя («Тараса Бульбы», 1900), А.Н. Толстого («Князь Серебряный», под названием «Ужасы деспотизма», 1909) и др. Халиль Бейдас не раз говорил о важности и полезности работы переводчиков для развития арабской литературы, пусть даже на допускаемые ими отклонения от оригинала.

Его журнал «ан-Нафаис» («Драгоценности»), основанный в 1908 г. в Хайфе и продолживший свою жизнь в Иерусалиме (под названием «ан-Нафаис аль-асрыййа» – «Современные драгоценности»), представляющий собой «яркие воздействия

русской литературы»³⁸, широко пропагандировал Л.Н. Толстого, особенно после его смерти. Так, почти в каждом номере за 1911 г. журнал помещал материалы, связанные с Толстым, в том числе статьи «Толстой. Ясная Поляна – Астапово – вечность» Х. Бейдаса (№ 1, январь), «Произведения Толстого» Константина Каттуфа (№ 3, март), элегию поэта, прозаика, литературоведа Ис‘афа ан-Нашашиби (1882/1885–1948), посвященную памяти Толстого.

На страницах журнала увидели свет народные рассказы Толстого в переводе Х. Бейдаса. Например, рассказ «Нечаянно» (1911, № 7, июль. С. 289–294), по сути, стилистическая адаптация толстовского произведения, легенда «Труд, смерть и болезнь» (1913, № 11, ноябрь. С. 485–488), где прославляется труд как общее дело, соединяющее людей, и содержится проповедь религиозно-нравственных истин Толстого

В «ан-Нафаис аль-‘асрыййа» в большом количестве публиковались изречения, афоризмы Толстого. Преподаватель Назаретской учительской семинарии Ибрахим Джабир, уроженец сирийского города Хомс, в 1911 г. в целом ряде номеров журнала (в № 5 май; № 6, июнь. С. 276–280; № 7 июль. С. 316–320; № 9 сентябрь. С. 403–406; № 12 декабрь. С. 551–556) выступил с публикацией «Календарь Толстого» – перевод книги Толстого «Мысли мудрых людей на каждый день».

В № 11 “Ан-Нафаис аль-‘асрыййа” за 1911 г. (С. 473–478) с продолжением в следующем 12-ом номере (С. 537–539) в переводе самого Х. Бейдаса вышла очередная публикация «Изречения Толстого о любви». Бейдас зачастую подвергал их переработке на свой лад, воссоздавая в близкой ему стилистической манере.

В январском номере (№ 1) «ан-Нафаис аль-асрыййа» за 1914 г. помещена публикация «Великие изречения» в переводе

того же Бейдаса. Наряду с афоризмами Фридриха Ницше, Наполеона, из Талмуда и пр., есть и изречение Толстого: «Жизнь есть то, что открывается через сознание, и она всегда и везде есть. Наше заблуждение в том, что то, что закрывает от нас жизнь, мы признаем жизнью» (из «Мысли мудрых людей на каждый день». – Э. А.).

Примечательно, что Бейдас публиковал в «ан-Нафаис аль-асрыййа» и свои статьи о русских классиках. В 1912 г. в августовском номере журнала (С. 345–350) с продолжением в следующем номере (С. 377–388) вышла его статья «Пушкин – великий русский поэт», где Бейдас рассказал о важнейших событиях литературного пути этого «выдающегося творца», представив его не только как поэта, но и как автора прозаических и драматургических произведений.

Бейдас – автор и статьи «Ломоносов (1711– 1765) – знаменитый русский ученый», напечатанной в журнале (1912, № 4, апрель) в связи с 200-летием «великого человека», «большого ученого», «ревнителя интересов своей отчизны». А в 1913 г. журнал опубликовал серию статей «Русские цари», представив историю рода Романовых, начиная с первого императора из этой династии Петра Великого.

Другой уроженец Хомса Антун Баллан получил хорошее духовное образование в России (Полтаве и Казани). В 1912 г. в журнале «ан-Нафаис аль-асрыййа» (№ 7, июль) в его переводе вышла публикация под названием «Мысли из книги “Путь жизни” философа Толстого» (в нем собраны философско–религиозные и этические высказывания Толстого, а также изречения других известных авторов). В 1913 г. в Хомсе в переводе (тоже с русского) Антуна Баллана увидел свет сборник под названием «Размышление». В это издание вошли рассказы, по определению Баллана, «известных писателей»

Чехова, Лескова, Марка Твена и других, в том числе 6 притч «философа Лауна Толстого»: «Много ли человеку земли нужно?», «Где любовь, там и Бог», «Как чертенок краюшку выкупал», «Суратская кофейная», «Два старика», «Камни»; пять «юмористических» рассказов Чехова, в ту пору воспринимаемого арабами исключительно как новеллист, автор «смешных» рассказов, – «Дипломат», «Жених и папенька», «Гость», «Интеллигентное бревно», «О вреде табака». Помимо этого, Лесков представлен «Повестью о богоугодном дровоколе», сказанием «Брамадата и Радован», из «Сирийских рассказов» Кондурушкина для перевода выбран рассказ «Единственная неприятность». Здесь и Горький с рассказом «Старик». Подобно другим арабским переводчикам–современникам, Баллан обращался с подлинниками достаточно вольно, выполняя перевод в духе своего времени и с собственным представлением об этом особом виде искусства (по форме речи он должен быть доступным читателю, отвечать его вкусовым потребностям). Баллан при полном сохранении идеи рассказов нередко опускает, по-видимому, ненужные, с его точки зрения, фрагменты оригинала, допускает лексические добавления, на свой лад изменяет названия подлинников. Так, рассказ Кондурушкина назван переводчиком «Абу Вади», по имени главного персонажа, притча Толстого «Два старика» получила арабское название «К Святой земле», сценка Чехова «О вреде табака» передана пространно: «Современный доклад на полезную тему о вреде табака» и т.д. Не только в авторском повествовании, но и в диалогах Баллан употребляет литературный язык.

Еще в 1905 г. Ибрахим Джабир в свой сборник «Редкостная жемчужина в драгоценных рассказах» включил и юмористический рассказ Чехова «Пари», прямо заявив

в подзаголовке к сборнику, что вошедшие в сборник шесть рассказов русских писателей он перевел «с некоторой вольностью».

Своим учителем и руководителем называл Толстого еще один поклонник и последователь русского классика, ливанец Михаил Нуайме (1889–1988). Сначала он окончил русскую школу в родной деревне Бискинте, а затем и русскую учительскую семинарию в Назарете, где его преподавателем был Антун Баллан. Суждено было осуществиться мечте М. Нуайме «побывать в стране, родившей Толстого». Время учебы в Полтавской духовной семинарии (1906 — 1911) оказалось важной порой его жизни. По признанию Нуайме, он был воспитан на «увлекательном реализме Толстого»; русский писатель «пленил» его как «исследователь своей сущности и сущности окружающего мира больше, чем как автор “Войны и мира” и “Анны Карениной”», ослепил «божественным сиянием», которое излучает его личность³⁹. Мысли и чувства юноши были также проникнуты благоговением перед «тонким искусством Пушкина, Лермонтова и Тургенева, литературными идеалами Белинского», преклонением перед «высокой человечностью самого мощного, глубокого, полного и наиболее проникновенного среди всех русских писателей – Достоевского»⁴⁰.

Так, в конце XIX – начале XX в. духовный настрой русского общества и эстетические ориентиры русской классической литературы оказались близки и понятны арабским просветителям и читающей аудитории.

Литература

Али-заде Э.А. Русская литература и арабский мир (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 1. М., Издательство МБА. 2014.

Али-заде Э.А. О переводе Селима Кобейна брошюры Ахмеда-бека Агаева под арабским названием «Права женщины в исламе» // Восток. 2015. № 6, С. 151-154.

Джамаль Маха. Предисловие к переводу «Смерти Ивана Ильича» Толстого. 2014. С. 16.

Долинина А.А. Арабески. С. –Петербург, Нестор. 2010.

Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы Нового времени. Египет и Сирия. Просветительский роман 1870–1914. АН СССР. Ин-т востоковедения. Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. – Москва : Наука, 1973. С. 158–248.

Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX – начало XX в. М., Главная редакция восточной литературы 1971.

Нуайме Михаил. Мои семьдесят лет. М., Наука, 1980.

Русские ведомости. 1910. 12 декабря.

Журнал «аль-Джамиа». Александрия.

Журнал «аль-Муктатаф». Каир.

Примечания

¹ Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX – начало XX в. М., Главная редакция восточной литературы 1971. С. 614.

² Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы Нового времени. Египет и Сирия. Просветительский роман 1870–1914. АН СССР. Ин-т востоковедения. Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. – Москва : Наука, 1973. С. 25.

³ Журнал «аль-Муктатаф». Каир. 1901, июнь. С. 481–482.

⁴ Там же. С. 482.

⁵ См. Джамаль Маха. Предисловие к переводу «Смерти Ивана Ильича» Толстого. 2014. С. 16.

⁶ Журнал «аль-Муктатаф». Каир. 1906, октябрь. С. 846.

⁷ Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX – начало XX в. М., Главная редакция восточной литературы 1971. С. 643.

⁸ Русские ведомости. 1910. 12 декабря. С. 169.

⁹ Журнал «аль-Джамиа». Александрия. 1900, октябрь. С. 370.

-
- ¹⁰ Там же. С. 370-371.
- ¹¹ Там же. С. 371.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 371-372.
- ¹⁴ Там же. С. 372.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 373.
- ¹⁷ Там же. С. 379-380.
- ¹⁸ Там же. С. 380.
- ¹⁹ Там же. 1 февраля 1901. С. 648-652.
- ²⁰ Журнал «аль-Муктатаф». Каир. 1901, февраль. С. 651.
- ²¹ Журнал «аль-Джамиа». Александрия. 1908. март. С. 47-49.
- ²² Там же. 1907. Декабрь. С. 530-534)
- ²³ Там же. 1909. декабрь. С. 60-64.
- ²⁴ Там же. 1910. январь. С.121-124.
- ²⁵ Там же. 1909. декабрь. С. 60-61.
- ²⁶ Там же. 1909. декабрь. С. 62-64.
- ²⁷ Подробно о них см.: Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы Нового времени. Египет и Сирия. Просветительский роман 1870-1914. АН СССР. Ин-т востоковедения. Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. - Москва : Наука, 1973. С. 158-248.
- ²⁸ Например, в июльском номере, глава 16. С. 495-497; в октябрьском номере, глава 70. С. 621-623 и глава 78. С. 624-625.
- ²⁹ Журнал «аль-Муктатаф». Каир. 1901 октябрь. С. 901-904.
- ³⁰ Там же. С. 901.
- ³¹ Там же. С. 904.
- ³² Подробно см. Али-заде Э.А. Русская литература и арабский мир (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 1. М., Издательство МБА. 2014. С. 31-75.
- ³³ «Мудрые изречения пророка Мухаммада», 1-ое изд., 1912, 2-ое изд., 1915.
- ³⁴ «*Бутрус аль-Акбар*» – «Петр Великий», 1-ое изд., 1902)

³⁵ Подробно см.: Али-заде Э.А. О переводе Селима Кобейна брошюры Ахмеда-бека Агаева под арабским названием «Права женщины в исламе» // Восток. 2015. № 6, С. 151–157.

³⁶ Долинина А.А. Арабески. С. –Петербург, Нестор. 2010. С. 294.

³⁷ Русские ведомости. 1910. 12 декабря.

³⁸ Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX - начало XX в. М., Главная редакция восточной литературы 1971. С. 315.

³⁹ Нуайме Михаил. Мои семьдесят лет. М., Наука, 1980. С. 205, 217.

⁴⁰ Нуайме Михаил. Мои семьдесят лет. М., Наука, 1980. С. 183.

IV. КАВКАЗ

Глава 15

Некоторые аспекты влияния культуры Запада на Восток на примере скульптуры эпохи Средневековья*

Как показывают некоторые примеры, романская скульптура Западной Европы и архитектурная пластика Кавказа и Закавказья того же периода существовали в едином культурном и информационном пространстве. Некоторые сюжеты фиксируются в скульптуре различных регионов в один и тот же исторический период. Иногда изображения, которые сохранились в церковной пластике Кавказа, можно атрибутировать только благодаря аналогиям в романской скульптуре, снабженным зачастую надписями. Два красноречивых примера – фрагмент плиты с изображением одного персонажа, дергающего за бороду другого, из фондов Абхазского

* Екатерина Юрьевна Ендольцева, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН; kendoltseva@ivran.ru

государственного музея в г. Сухум, и фрагмент плиты из церкви в Тхаба-Ерды (Ингушетия).

В первом случае речь идет о фрагменте основания колонки, вероятно, алтарной преграды, который был обнаружен в фондах Абхазского государственного музея в г. Сухум в 2008 г. Это прямоугольная известняковая плита с изображением трех персонажей, из которых один тянет за бороду другого. Расшифровать это изображение не представлялось возможным до тех пор, пока не была проанализирована представленная на камне композиция и не были найдены соответствующие иконографические аналогии. Датировать этот памятник удалось благодаря также и стилистическим параллелям¹.

На массивном известняковом блоке, по форме приближающемся к квадрату с выщербленной прямоугольной формы в левом верхнем углу изображена динамичная по композиции сцена. С трех сторон она окаймлена подобием рамы, полученной за счет утолщения краев плиты. Поле изображения в центре плиты несколько углублено по отношению к ее краям. Судя по сохранившейся фотографии, рельеф резьбы выпуклый, за счет чего фигуры выглядят достаточно объемно. Три изображенных персонажа одеты в одинакового типа длинные античные туники, складки которых экспрессивны. Центральная фигура показана на три четверти высоты. Различимы правильные черты лица: большие глаза, тонкий прямой нос. Волнистые волосы украшены на лбу диадемой. Все три фигуры повернуты анфас к зрителю. Туника центральной фигуры с диадемой динамично развеивается будто в полете.левой рукой фигура в тунике держит за бороду остроконечной формы второго героя сцены. Правой – касается руки третьего персонажа, показанного лежащим параллельно нижнему краю рамы

композиции. Черты лица и одежда второго и третьего участника действия (высокий лоб, приглаженные собранные сзади волосы, остроконечная борода, прямой нос, большие глаза, длинная туника, застегивающаяся, как кажется, на левом (с его стороны) плече) позволяют видеть в них одного и того же персонажа. Тот, кто показан стоящим справа для зрителя, воздел обе руки вправо. Его поза выглядит динамично за счет противоположных векторов движения: голова, вслед за бородой, которую тянет на себя фигура с диадемой, слегка повернута в одну сторону, а обе руки – в другую. В отличие от него, поза третьей лежащей фигуры выглядит статично. Правая рука покоится на груди, левая – соединяется с правой рукой персонажа с диадемой. Таким образом, ключевым и самым активным участником действия, дающим импульсы двум другим фигурам, представляется персонаж с диадемой на голове.

Изображения людей, дергающих или тянущих друг друга за бороды, либо когда один из персонажей совершает такое действие над другим, не относятся к числу широко распространенных. В средневековой христианской архитектурной пластике можно выделить несколько ситуаций, когда это происходит. Чаще всего сцена, когда двое мужчин вцепляются в бороды друг друга, встречается в скульптурном убранстве романских храмов Западной Европы. Причем у этого сюжета отсутствуют древние аналоги². По версии В.П. Даркевича, изображение дерущихся и тянущих друг друга за бороды мужчин может выражать гнев и раздор³. Среди самых известных образов этого типа – дерущиеся бородачи в центре монастырской капители церкви в Анзи-ле-Дюк (Сона и Луара, Франция, 1090-1130гг) и на капители Сен-Илер де Пуатье из музея Сен-Круа⁴. В этих двух, как и в других сценах рассматриваемого типа, дерущиеся бородачи явно выступают как отрицательные

персонажи. О такой трактовке сюжета можно догадаться, к примеру, благодаря сопутствующим символам (бородастые маски, которые показывают язык, насмехаясь над человеческими усилиями) или благодаря агрессивному поведению героев сцены (замахиваются друг на друга топорами). Таким образом, вышерассмотренный тип изображения вряд ли может служить аналогией для интересующего нас рельефа. Во-первых, на изображении из Абхазского государственного музея действие носит односторонний характер (один герой тянет за бороду другого, они не вцепляются друг в друга). Во-вторых, представленные герои явно являются положительными персонажами⁵.

Однако есть памятник, который показывает почти полное сходство с сухумским рельефом. Он находится во Франции⁶. Изображение, украшающее одну из капителей колонн хора церкви Нотр Дам дю Пор в Клермон-Ферране (закончена в 1185 г.) представляет собой, как это видно из надписи, сцену, иллюстрирующую Сон Иосифа⁷. При сравнении с плитой из Абхазского государственного музея выясняется, что поза и жесты ангела и Иосифа и в том, и в другом случае очень похожи. Черты лица и прическа ангела (волосы, разделенные на две половины прямым пробором, высокий лоб) практически идентичны персонажу на рельефе из Сухума. Он также облачен в длинную тунику, ниспадающую вниз экспрессивными складками. Правда, у ангела на капители есть крылья, которые отсутствуют на сухумском рельефе. Этот нюанс, кажется, можно объяснить тем, что на капители ангел представлен в полный рост и в более статичной позе, тогда как на рельефе показана только верхняя часть туловища, а на месте, где могли бы находиться крылья, – выщерблина. Обе фигуры левой рукой тянут за остроконечную бороду второго персонажа. Черты

лица и поза Иосифа на капители и на сухумском рельефе также похожи. У обоих – остроконечные бороды и высокий лоб. Обе фигуры слегка поворачивают головы в сторону ангела, а руки воздевают, повернувшись в противоположную сторону. Несколько различается их наряд. У Иосифа на капители – подпоясанная рубаша и брюки, а у персонажа на рельефе – длинная туника. Есть отличие и в композиции всей сцены. На рельефе из Сухума присутствует третья фигура, которой нет на капители из Клермон-Феррана. Однако третья лежащая фигура очень похожа на того, кого тянут за бороду (черты лица, остроконечная борода, жест правой руки, одеяние). Кажется, что это один и тот же человек. Если принять версию о том, что на рельефе из Сухума так же, как и на капители из Клермон-Феррана, изображен сон Иосифа, то присутствие третьей лежащей фигуры вполне объяснимо. Вероятно, это Иосиф, который изображен дважды, во сне (лежит на земле) и в момент взвешивания (ангел дергает его за бороду). В этом случае, сухумский рельеф демонстрирует более полный вариант иконографии сюжета, запечатленного на капители из Клермон-Феррана. Интересно, то там же сохранилась подробная надпись, которая объясняет данную сцену и служит основой для ее иконографии. Эта надпись на латинском языке располагается на абаке капители и на филактериях, которые держат ангел и Иосиф. Надпись является цитатой из Евангелия от Матфея 1. 18-21⁸. Сверху, на абаке: “Iosep volvit”⁹. На филактерии слева: “OC/TE/DI/MI/ER/A//RT/BT/VS/ME/FE/CT”. На филактерии справа: “NE/TI/ME/AS/ SC A/CA/RI/A/H/C”¹⁰. Этот текст можно реконструировать как цитату из Евангелия от Матфея (Вульгата 1, 18) следующим образом: “ Iosep[h] voluit oc[cul]te dimi[tt]er[e] [M]ar[iam]” с подписью мастера: “ R[o]tb[er]tus me fec[i]t “. Далее следует ответ ангела: “Ne timeas”¹¹. Как

объясняет С. Ложкина, ангел слева тянет за бороду Иосифа, чтобы привести его на истинный путь (в правую от себя сторону. В то время как вся фигура Иосифа повернута налево)¹².

Если говорить о стилистических параллелях, то ангел, похожий на сухумского, встречается также на алтарной плите с изображением Распятия из Анухвы (XI в.)¹³. Главное отличие, однако, заключается в том, что на плите из Анухвы, как и на капители из Клермон-Феррана, ангел показан с нимбом и крыльями.

Таким образом, если предложенная идентификация верна, то рельеф из Сухума можно поставить в ряд произведений средневековой скульптуры XI-XII вв. Судя по его размерам и толщине плиты (пока их возможно определить лишь визуально), а также благодаря некоторым стилистическим аналогиям, он мог бы быть частью алтарной преграды некоего храма.

Интересно, что рельеф из Сухума и капитель из Клермон-Феррана до определенной степени дополняют друг друга. Так, на абхазском рельефе представлена более подробная версия той иконографии, которая появляется на капители из Франции. Однако французский рельеф сопровождается подробной надписью, что дает возможность безошибочно идентифицировать оба изображения.

Второй пример, который также свидетельствует о существовании определенных культурных контактов, между такими отдаленными друг от друга территориями, как Западная Европа и Кавказ, происходит с территории современной Ингушетии. На плите из церкви Тхаба-Ерды, которая, возможно, использовалась как консоль¹⁴, показаны протомы двух звероподобных существ. Характер изображения не позволяет безошибочно определить биологических вид этих зверей. Морда

одного из них показана анфас к зрителю. Ее округлая, сужающаяся книзу форма, и остроконечные уши позволяют предполагать некоего хищника из семейства кошачьих. Другой зверь показан в профиль. Это фантастическое гибридное существо с зубастой пастью и крыльями. Передней лапой с когтями и концами челюстей треугольной формы он осторожно касается уха первого зверя. Позы животных при этом представляются миролюбивыми, они, как кажется, не проявляют агрессию друг к другу. Этот рельеф был опубликован исследователями, которые его обнаружили¹⁵. В подробной статье, посвященной архитектурным особенностям церкви Тхаба-Ерды, сделан также анализ иконографический и стилистический особенностей данного рельефа. По мнению авторов, с которым можно согласиться¹⁶, первого из рассматриваемых существ можно считать львом. Этот вывод сделан благодаря иконографическому анализу ряда схожих изображений. Сложнее идентифицировать второго зверя. Его возможно¹⁷, хотя и с определенными оговорками¹⁸, принять за симурга (сэнмурва), древнеарийскую мифологическую собаку-птицу или за пока еще не идентифицированный астральный символ¹⁹. Что касается стилистических и иконографических аналогий, то территориально и концептуально ближайший пример – это два зверя из церкви в селе Касагина (Кударо, Республика Южная Осетия)²⁰. На сохранившихся фрагментах резьбы из этой церкви видны различные звери: лев и бык, лев на фоне плетеного геометрического орнамента, лев и зверь, очень похожий на Ингушского. Особенности резьбы позволяют отнести эти фрагменты к X веку²¹. На интересующем нас фрагменте целиком изображен кошка-лев, аналогичный тому, что встречается в Тхаба-Ерды. Напротив него – протома того же, что и в Тхаба-Ерды зверя, только без крыльев. Его легко узнать по

изображенной в профиль морде с полураскрытой пастью с челюстями специфической треугольной формы. Этим двум, насколько это известно, уникальным примерам в христианском средневековом искусстве опять находятся иконографические параллели в скульптуре Западной Европы романского периода. Среди многочисленных гибридных мифологических крылатых существ Древнего Востока особой популярностью пользовались образы собаки-птицы и грифона, птицы-льва. Они имели ряд общих черт, например осуществляли связи между двумя мирами. Образ грифона, наиболее популярный в христианской Европе, восходит к сведениям античных авторов о далеком Севере за Скифией и о священных Рипейских горах, которые связаны со скифской традицией, принадлежащей к общеарийскому культурному кругу²². В скифской изобразительной традиции и в античных источниках эти два образа крылатых зверей нередко пересекаются. К примеру, грифонов иногда называют «нелаящими псами»²³.

В романском искусстве Западной Европы встречаются изображения геральдического типа, где фигурирует лев и крылатый зубастый когтистый зверь, грифон. Как и в случае с кавказскими примерами, на большинстве европейских изображений животные явно настроены миролюбиво друг к другу²⁴. К примеру, на тимпане над входом в церковь Санта-Мария де Ретортильо (Кантабрия, Испания, XII в.) крылатый лев и грифон соприкасаются лапами. Тот же жест запечатлен на чаше купели из Турне из собора в Линкольне (конец XII в.)²⁵. Похожая композиция встречается также на северном портале церкви Сан Мигель де Эстилья (Наварра, Испания, XII в.)²⁶. Надпись на капители клуатра собора в Эльне (Лангедок, Руссильон, Франция, третья четверть XII в.) объясняет смысл этих однотипных изображений²⁷. В данном случае грифон и лев

оплетены цветущей лозой, выполненной в форме геометрического орнамента. Над рельефом – надпись с цитатой из псалма 132:1²⁸ (*Esse quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*)²⁹.

Вероятно, лев, как и грифон, в данной комбинации воспринимаются как охранники и стражи святыни³⁰.

Таким образом, вышеприведенные примеры показывают, как в некоторых случаях Западноевропейские аналогии помогают, благодаря сохранившимся надписям, понять значение кавказских образов. Последние, в свою очередь, восстанавливают некоторые смысловые детали и забытые мифологические пласты романских изображений.

Литература

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Москва, 1983.

Волков А.В. Код Средневековья. Загадки романских мастеров. Москва, 2013.

Даркевич В.П. Народная культура Средневековья: пародия в литературе и искусстве IX-XVI веков. Москва, 2010.

Ендольцева Е.Ю. Виноградов А.Ю. Разные интерпретации одного сюжета в средневековом христианском изобразительном искусстве// Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2016. №6. С. 90-97.

Ендольцева Е.Ю. Каменные рельефы Анакопии// Искусство Абхазского царства VIII-XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости. Отв. ред. Е.Ю. Ендольцева. Санкт-Петербург, 2011.

Ендольцева Е.Ю. Об одном необычном изображении «Сна Иосифа» // Библейские и литургические темы и образы в искусстве Востока и Запада: диалог культур, традиция и современность. Москва, 2017. С. 176-181.

Ендольцева Е.Ю. Синкретизм христианских и дохристианских верований на примере архитектурной пластики Северного Кавказа//

Историко-культурное наследие Юга России. Научно-практическая конференция г. Ставрополь, 9 февраля 2015 г. Москва, 2015. С. 271 – 279.

Иерусалимская А.А. Шелковые ткани с «сэнмурвами» (новые находки и старые проблемы)// Эрмитажные чтения 1986 – 1994 гг памяти В. Г. Лукониной. Санкт-Петербург, 1995.

Казарян А.Ю., Белецкий Д.В. Тхаба-Ерды: к вопросу о датировке церкви и ее месте в средневековом зодчестве Кавказа// Вестник археологического центра. Назрань, 2009.

Меписашвили Р., Цинцадзе В. Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии Шида-Картли. Тбилиси, 1975.

Тревер К. В. Сэнмурв-паскудж, собака-птица. Ленинград, 1937.

Шмерлинг Р. О. Малые формы в архитектуре средневековой Грузии. Тбилиси, 1962.

Примечания

¹ Ендольцева Е. Ю. Об одном необычном изображении «Сна Иосифа» // Библейские и литургические темы и образы в искусстве Востока и Запада: диалог культур, традиция и современность. Москва, 2017. С. 176-181; Ендольцева Е. Ю. Виноградов А. Ю. Разные интерпретации одного сюжета в средневековом христианском изобразительном искусстве// Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2016. №6. С. 90-97; Endoltseva Vinogradov 2016.

² Волков А. В. Код Средневековья. Загадки романских мастеров. Москва, 2013. С.332.

³ Даркевич В. П. Народная культура Средневековья: пародия в литературе и искусстве IX-XVI веков. Москва, 2010. С.125.

⁴ Волков А. В. Код Средневековья. Загадки романских мастеров. Москва, 2013.

⁵ Нет сопутствующих отрицательных символов, все представленные персонажи имеют правильные черты лица, благообразный вид (высокий лоб - у одного и диадема в волосах – у другого). Все трое показаны в анфас к зрителю, а не повернуты в профиль.

⁶ Ricard 1992.

⁷ <http://www.art-roman.net/ndport/ndport2.htm>.

⁸ http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evang-matthaeum_lt.html#1 (дата обращения 28.01.2019).

⁹ <http://utpictura18.univ-montp3.fr/GenerateurNotice.php?numrice=A2450&tab=A2456-A2457-A2445-A2446-A2443-A2447-A2448-A2449-A2442-A2450-A2451-A2452-A2441-A2453-A2444-A2454-A0567-A2455> - (дата обращения 28.01.2019).

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Шмерлинг Р. О. Малые формы в архитектуре средневековой Грузии. Тбилиси, 1962. С.158, 159.

¹⁴ Казарян А. Ю., Белецкий Д. В. Тхаба-Ерды: к вопросу о датировке церкви и ее месте в средневековом зодчестве Кавказа// Вестник археологического центра. Назрань, 2009. С.59.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Ендольцева Е. Ю. Синкретизм христианских и дохристианских верований на примере архитектурной пластики Северного Кавказа// Историко-культурное наследие Юга России. Научно-практическая конференция г. Ставрополь, 9 февраля 2015 г. Москва, 2015. С.271 – 279.

¹⁷ Тревер К. В. Сэнмурв-паскудж, собака-птица. Ленинград, 1937.

¹⁸ Иерусалимская А. А. Шелковые ткани с «сэнмурвами» (новые находки и старые проблемы)// Эрмитажные чтения 1986 – 1994 гг памяти В. Г. Лукониной. Санкт-Петербург, 1995.

¹⁹ Иерусалимская А. А. Шелковые ткани с «сэнмурвами» (новые находки и старые проблемы)// Эрмитажные чтения 1986 – 1994 гг памяти В. Г. Лукониной. Санкт-Петербург, 1995. С.67-68.

²⁰ Меписашвили Р., Цинцадзе В. Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии Шида-Картли. Тбилиси, 1975. С.81.

²¹ Там же. С.82, 83.

²² Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Москва, 1983. С.67.

²³ Там же. С.68.

²⁴ Волков А. В. Код Средневековья. Загадки романских мастеров. Москва, 2013. С.254.

²⁵ Там же. С.254, 255.

²⁶ Там же.

²⁷ <https://lh4.googleusercontent.com/-JErA4TO-Zv4/UcLuu4je8BI/AAAAAAAAACco/fqLgY9hrG38/s1600/IMG8008.JPG>.

²⁸ [http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_psalmorem_lt.html#PSALMUS 132](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_psalmorem_lt.html#PSALMUS_132).

²⁹ Перевод: «Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!»

³⁰ Ендольцева Е. Ю. Каменные рельефы Анакопии// Искусство Абхазского царства VIII-XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости. Отв. ред. Е. Ю. Ендольцева. Санкт-Петербург, 2011: 109 - 112

V. ЮЖНАЯ АЗИЯ

Глава 16

Влияние западной цивилизации на пакистанское общество*

Пакистан возник в результате распада Британской колониальной империи в 1947 г. На запад из разных внутренних районов Индии потянулись бесчисленные миграционные потоки мусульман, увозя с собой помимо нехитрого скарба также традиции, диалект и уклад прошлой жизни. И все эти миллионы людей столкнулись на новой родине со множеством вызовов, таких как отсутствие жилья и гарантированной занятости, медицинского обслуживания, доступного образования, местного законодательства, государственно-административного устройства, аппарата безопасности и армии; до дня независимости 14 августа не было единой пакистанской нации, ее предстояло полностью формировать.

Но помимо материальных вызовов, прибывающие на новую родину индийские мусульмане и местное население

* Наталья Алексеевна Замараева, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра изучения Ближнего и Среднего Востока ИВ РАН; olunja@mail.ru

столкнулось с требованиями самостоятельной выработки основ государственного образования, принципов внутренней и внешней политики, и, конечно, культурных ценностей. Ситуация усугублялась тем, что подавляющее большинство населения Пакистана в первые годы было неграмотно, экономически не трудоустроено, озлоблено и не имело никакой социальной поддержки со стороны правящей элиты.

В первые годы независимости многие и в Пакистане, и в Индии задавали справедливые вопросы – может ли нация быть построена на исключении культурного наследия, накопившегося за тысячелетия индо-мусульманской культуры? Хватит ли сил и мудрости у Пакистана, чтобы с чистого листа начать новую культурную историю в 1947 г.; сможет ли он и/или должен ли он отказаться от своего наследия из-за географического раздела во имя целей формирования новой идеологии национальной самобытности; и что представляет собой новая культурная общность, что взято за ее основу?

Территория государственного образования, получившего название Пакистан (аббревиатура: Па- Панджаб, К – Кашмир, С – Синд), соткана из различных княжеств и племен. Местное население и переселенцы из Индии несли с собой многовековые традиции, а по прибытию на «землю обетованную, столкнулись с культурным вакуумом. Таким образом, языковая и культурная атмосфера в первые годы становления Пакистана представляла собой бесконечное разнообразие диалектов и мини-культур, с годами формируя не только общие ценности, способ мышления, определенную идентичность, отличную от остальной части Индийского субконтинента, но и закладывалась культурная основа современного государства.

Согласно многочисленным данным, население молодого государства черпало эстетическое вдохновение из трех основных источников: наследие великой Индии, как прародительницы нескольких религиозных течений, таких как буддизм, индуизм, сикхизм, которые до сегодняшнего дня оставили огромный отпечаток в пакистанской культуре, Ислам и наследие бывших колониальных правителей Британской Индии.

В 40-е – 50-е годы XX столетия, как многие отмечали, раздел Британской Индии на два доминиона – Индию и Пакистан – породил среди населения молодого государства не только чувство незащищенности, но и внутреннего противоречия. Первый Кашмирский кризис 1948-1949 гг., в дальнейшем первая Индо-пакистанская война лишь усугубил индо-мусульманский разлад. Отношения Пакистана с Индией стали определять его отношения со своим историческим прошлым, Это способствовало, во-первых, скорейшему укреплению исламских традиций в обществе, когда власти молодой страны в значительной степени полагались на единую религию пакистанцев (подавляющее большинство населения Пакистана исповедуют суннизм, одно из двух (наряду с шиизмом) направлений ислама, признающее Сунну источником веры); во-вторых, и это следует особенно подчеркнуть, пакистанцы стали рассматривать свое культурно-историческое прошлое, как самостоятельную, ***«исламскую» часть, наследия великой индийской цивилизации.***

Результатом этого стало, например, то, что возвышенную архитектуру Тадж-Махала, этот огромный величественный белоснежный храм с четырьмя мечетями, построенный шахом Джаханом для своей любимой жены Мумтаз – Махал (Жемчужина), этот изумительной красоты дворец пакистанцы

считают своим исламским наследием, который географически расположен на территории современной Индии.

В процессе построения пакистанской нации и, соответственно, формирования национальной культуры власти в первую очередь опирались на каноны Ислама, религии, объединившей население молодой страны.

Однако, и в этом сюжете также много противоречий. Например, религиозная музыка и почитание суфийских свя-
тых подверглись жесткой критике.

Такие практики, как проведение фестивалей Басанта – *Basant Mela*, фестиваль посвященный таянию снегов и встречи весны, часто праворелигиозные политические партии в Пакистане характеризовали как «загрязняющие пакистанскую культуру, каноны ислама».

Фестиваль Встреча Весны стали проводить еще во времена империи Великих Моголов (середина XVI века), Он красочно, музыкально, большим скоплением народа отмечается и в современное время во многих штатах Индии, а также в Пакистане и других странах Южной Азии. В Пакистане центром празднования традиционно является город Лахор – культурная столица страны и одновременно столица провинции Панджаб. К середине февраля каждого календарного года – началу празднования *Basant Mela*, начинает цвести горчица, превращая бескрайние крестьянские поля в желтые ковры. В переводе с хинди, одного из национальных языков Индии, *basant* означает желтый, *mela* – сбор/ собрание. Весеннее солнце ласково озаряет и сельскую местность, и города. Местное население традиционно надевает одежду многочисленных желтых оттенков, от бледно-желтых до желто-огненных в цвет солнца; украшают дома и улицы; и готовят национальную еду. Всегда во время проведения Фестиваля весны с крыш домов

местные жители запускают разноцветные воздушные змеи. Но и это празднование правые исламисты часто называют не-исламскими.

Но налицо и третий источник формирования современной пакистанской культуры, он связан с современной европейской цивилизацией, порожденной периодом колониализма.

Сочетание многообразия восточных традиций, ислама, полиэтничности, с традиционной привязанностью местного общества к западному, в первую очередь британскому образу жизни, *демонстрирует одновременно вызовы* Старому свету и отстаивает свою самобытность в общем контексте цивилизационного развития человечества.

Пакистан, начиная с первых лет становления государственности, испытал огромное влияние англосаксонской модели развития как на становление и развитие государственности, так и поведенческие навыки, жизненный уклад самих пакистанцев, в первую очередь, конечно, средних и верхних слоев общества.

Единственным на тот период примером процветающего образа жизни бывшее колониальные народы видели в мироустройстве своих недавних хозяев. Более того, они не только копировали его, они тянулись к нему, заимствуя в первую очередь старосветский уклад семьи, традиции и привычки, образовательные ценности, архитектуру частных построек. Нельзя сказать, что это было только подражание, ни в коем случае, пакистанцы лишь брали то, что лучше приживалось или то, что будет полезно для будущей профессии и/или если подвернется удача – жизни на Западе.

Высший класс воспитывался на современном западном образовании, на английском языке: его ментальная среда –

это то, что он приобрел из прочитанных книг, но имел мало общего с социальной средой, в которой он жил.

Основы парламентаризма, схема законодательных и исполнительных органов власти, административная, образовательная системы, становление вооруженных сил и органов внутренней безопасности, медицина, основы законодательства и права и т.д. – все было взято из англосаксонской модели в период зарождения и первые годы независимости, что и было оправдано.

Все наследие колониальных правителей ложилось на благодатную почву традиционного восточного общества, обладавшего многочисленными вековыми этническими, культурными традициями, воспитанное на жестких канонах ислама. Англосаксонская модель легла в основу нового государственного образования под названием Пакистан.

Следует подчеркнуть, что эта модель в определенной степени скрепляла этническое и языковое многообразие в заданных территориальных границах. Столкнувшись с отсутствием единой инклюзивной культуры, государство пыталось не только создать, но и навязывало ее. Но, как отмечают многие в Пакистане, образ мысли и жизни, который привнесен извне, и который не является результатом ментальной среды общества – в истории и традициях – никогда не отвечает истинным духовным потребностям людей. Например, до настоящего времени, первой четверти XXI века, жесткой критике подвергается судебная система страны. Основы законодательства также были разработаны представителями бывших колониальных властей, их еще называли «управляющими над субконтинентом», и многие пакистанцы полагают, что написаны они с явным пренебрежением к их истории, традициям и мировосприятию. Пакистанцы осознают тот факт, что эти законы не

являются органическими, они привнесены извне, навязаны нации, поэтому они никогда не вызывали морального уважения местного населения, которое должны внушать законы страны. Система правосудия в современном Пакистане, основанная на английском праве не приобрели статус морального кодекса, оставаясь чуждой.

Другое дело, например, наследие британской архитектуры на субконтиненте. Архитектура старых городов Пакистана, конечно, разнообразна. Строительство жилых и административных зданий традиционно велось хаотично. Поэтому даже в больших городах, таких как Лахор, Пешавар, Кветта, Равалпинди и в мегаполисе Карачи можно найти много узких улочек, оставшихся еще с незапамятных времен. И часто на улицах старых поселений теснота такая, что только одна современная автомашина может протиснуться между строениями. Городские власти порой бессильны что-либо сделать в вопросе модернизации – земля частная. Это затрудняет реализацию ряда транспортных проектов в городах, например, проекты легкого метро, скоростной автомагистрали и т.д.

Исключением, конечно, является Исламабад. Красавец город, расположен окраине Гималаев. Это исключительно молодой город. Первый камень был заложен еще в 1968 г.; его строительство велось с соблюдением всех градостроительных законов. Широкие чистые проспекты, современные многоэтажные административные государственные здания. Роскошные гостиницы. Но именно в этом городе наглядно проявляется влияния британской колониальной архитектуры. Наряду с традиционными неказистыми постройками, в нескольких сотнях метров располагаются кварталы роскошных вилл, утопающих в зелени и тишине от шумных магистралей.

В прошлом на виллах с огромными террасами обычно селились представители британских властей.

Местные жители также заимствовали формулу благоденствия у англосаксов. В Пакистане каждая мало-мальски зажиточная семья обязательно имела и имеет малочисленную или приходящую прислугу. Обычно это выходцы из сельской местности, приехавшие в город на заработки. Они готовы браться за любую работу, так как даже тех скромных денег, которые они получали, было достаточно, чтобы прокормить собственную семью.

В стремлении сформировать Пакистан власти проводили реформы во всех сферах жизни. Эти реформы формировали и Пакистан, как государственное образование, и мировоззрение местного общества. Но как показали семьдесят лет истории независимости, население от колониального прошлого заимствовало в основном «внешнюю» сторону западной цивилизации; одновременно оставаясь верным и культурно-религиозным традициям великой индийской цивилизации, и исламу.

Пакистанское общество все еще находится в стадии формирования. Духовное единство проявляется в первую очередь при соблюдении канонов Ислама. Каждый регион страны представляет собой относительно самостоятельную этнокультурную единицу. Западная цивилизация активно проникает в повседневную жизнь местного населения, но в основном технологическими новинками, сотовой связью, автомобилями, образовательными курсами, не затрагивая культурно-исторических основ.

Литература

Белокреницкий В.Я., Москаленко В.Н. История Пакистана XX век. М., ИВ РАН. Крафт+2008. ISBN 978-5-89282-326-5; ISBN 978-5-93675-137-0

Ольденбург С.Ф. Культура Индии .Раздел: История культуры – История культуры Индии. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 277 с. — (Библиотека отечественного востоковедения). — ISBN 5-02-016732-0.

Ульциферов О.Г. Культурное наследие Индии. М.: «Восток-Запад», 2005 , Культурное наследие Индии; МГИМО(У) МИД России. — М. : АСТ : Восток-Запад, 2005. — 877 с. — ISBN 5-17-028863-8 (АСТ).

Глава 17

Колониальная Индия: вестернизация прошлого* (Тезисы)¹

Колониальная модернизация, занявшая почти полтора столетия, оказала, в большей или меньшей степени, влияние практически на все сферы жизни индийского общества. В числе этих сфер особое место принадлежит историческому сознанию: в отличие от различных аспектов экономической, социальной и политической жизни, колониальное переформатирование исторических представлений изучено гораздо меньше. Все то, что индийцы знали и «помнили» о своем прошлом, британские ученые-ориенталисты объявили «легендами», «мифами», «вымыслом», которые ни один серьезный ученый не мог принимать всерьез. Внимания стоили только разработанные западными учеными, причем нередко даже до непосредственного знакомства с индийскими реалиями, концепции; под них потом подгонялись исторические и археологические источники при игнорировании всего, что эти концепции опровергало.

* Евгения Юрьевна Ванина, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра индийских исследований ИВ РАН;
eug.vanina@gmail.com

«Миссия белого человека» в применении к прошлому завоеванного народа состояла в том, чтобы научить туземцев «правильной» истории в противовес той «неправильной», которую они сами себе выработали. Одним из важнейших постулатов колониальной идеологии была «деисторизация» народов Востока: они у ориенталистов выступали в качестве «находящихся вне времени», «неисторических (в обоих смыслах – не имеющих истории, то есть не развивающихся во времени, и не обладающих историческим сознанием)». Историю страны разделили, как это полагалось по европейским нормам того времени, на древнюю, средневековую и новую. Такое деление самим индийцам было незнакомо: для них периодами истории выступали династии или эпохи правления отдельных монархов. При этом очень рано, в полном соответствии с нормами Просвещения, исторические периоды оказались не только определены хронологически, но и соответствующим образом маркированы. Ориенталисты полагали, что в Индии, как и в Европе, имелись «блистательная древность» и «мрачное средневековье».

Дж. Милль и его единомышленники-утилитаристы отказывали Индии вообще в каких-либо цивилизационных достижениях; их оппоненты-ориенталисты прославляли древнюю Индию как «Золотой век». Но и те, и другие сходились на том, что все последующее историческое время Индия непрерывно деградировала. Именно поэтому единственным импульсом для развития Индии могло быть ее подчинение сильным и энергичным чужакам – прежде всего, белым. Все эти «образованные туземцы» учились по составленным ориенталистами учебникам истории, по сочинениям Милля, Смита и других авторов, трактовавших прошлое Индии как многовековую сагу о деградации. В результате оказалось, что у народа,

продолжавшего слушать и читать сказания о героях и справедливых государях прошлого – одна история, а у образованной элиты, учившейся по английским учебникам – другая. Идеологи индийского национализма изучали собственное прошлое «через Запад», и воздействие английских ориенталистских концепций ощутимо в каждой строке их сочинений, прежде всего, в «открытии Индии» Неру – своего рода историческом манифесте индийского национализма.

Примечание

¹ Полный текст публикуется в журнале «Историческая психология и социология истории» №2, 2019.

Глава 18

Литература и литературная жизнь независимой Индии в контексте европейских веяний (1950-2000 гг.)*

Примерно с середины XX-го века в литературах Индии резко меняется динамика внутреннего движения. «Ускоренный процесс» становления и развития современной литературы, начавшийся в первой половине 20-го века, принимает более интенсивный характер. Это проявляется в усилившейся дифференциации и поляризации творческих интересов, в нарастающей остроте идейно-художественной борьбы различных групп и направлений, быстрой смене подъемов и спадов литературных течений. Возрастает интерес к проводимым во всеиндийском масштабе дискуссиям, конференциям, симпозиумам по современной проблематике («Модернити» и современная индийская литература (1965), «Современность и прогрессивные тенденции в литературе» (1977-1978) и др.

С достижением независимости стремление индийских писателей приобщиться ко всему, чем «дышит и живет всемирная литература», создать произведения, отмеченные «четкой печатью современности», получает новые импульсы

* Нина Дмитриевна Гаврюшина, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник ИВ РАН.

и поднимается на иной уровень. Приоритет нового и современного, изменяющийся общественно-политический фон обуславливают возникновение альтернативных ценностных ориентиров в индийской литературе. Такие понятия, как «переоценка ценностей» («пунармульянкан»), «эксперимент» («прайог»), «современность» («адхуникта»), «новизна» («навинта») и т.п., пожалуй, более всего характеризуют литературную жизнь освободившейся от колониального гнета послевоенной Индии и довольно убедительно свидетельствуют о том, в каком направлении идет интенсивный поиск новых художественных форм, стилей, жанров. Во всех крупнейших литературах (хинди, урду, бенгальской, маратхской, телугу, тамильской, каннади и др.) почти синхронно пересматриваются прежние идейно-эстетические позиции, что особенно наглядно предстает в противостоянии двух ведущих направлений в индийской литературе 50-60-х гг. – «прогрессивизма» и «экспериментализма».

На рубеже 40-50-х гг. «прогрессивизм» («прагатиवाद»), достигший пика своего развития в период завершения национально-освободительной борьбы, еще остается наиболее массовым и авторитетным литературным движением. Многие художественные произведения тех лет создаются преимущественно в русле этого движения: романы «Голод» (1947) Амритлала Нагара и «Семя» (1953) Амритрая, «Революция» (1949) Х.А.Аббаса и «Когда пробудились поля» (1951) Нарайона Гонгопаддхая и трилогия Гопала Халдара («Однажды», «День другой», «Еще один день» (1951), «Читра» (1953) Аннабхау Сатхе и др., принадлежавшие перу писателей, представлявших различные национальные литературы, были пронизаны идеей борьбы против колониализма, за достижение социальной справедливости. Высоким патриотическим пафосом

отмечены многие стихи тех лет: «Привет новому миру» Али Сардара Джафри, «Руки ветра» (1951) Фаиз Ахмад Фаиза, «Красный рассвет» (1944) Махдума Махиуддина, «Новый поворот истории» Шивамангала Синха Сумана и др. По своим творческим устремлениям эти прогрессивные индийские поэты были очень близки таким всемирно известным поэтам-борцам, как Назым Хикмет и Пабло Неруда.

В последующие годы тема жизни народа, необходимости социальных преобразований остается в центре внимания прогрессивной литературы, но атмосфера общего подъема и воодушевления постепенно заметно угасает.

Противоречивость и сложность действительности требовала от художественной литературы более усложненных форм, более тонкого аналитического подхода к реальной жизни. Бурный процесс капитализации индийского общества не только оказывал существенное воздействие на литературную жизнь, но и значительно обострял многие социально-политические проблемы. Совершенно очевидной становилась иллюзорность прежних надежд, бесплодность революционных призывов и деклараций. Лозунговость и схематизм, пространные и отвлеченные цитации основополагающих положений марксистской литературы, настойчиво вводившиеся в художественную ткань произведения, уже не удовлетворяли ни писателя, ни читателя.

Как в художественной литературе, так и в критике все острее ставится вопрос о сочетании личного и общественного сознания, о внимании к экзистенциальным аспектам жизни личности, что более отвечает уровню духовных исканий в послевоенном мире. Так, в 1965 г. в Симле на всеиндийском семинаре писателей, литературоведов и критиков по проблеме понимания и отражения современности в текущей

литературе, выступил с интересным и значительным докладом один из ведущих индийских критиков профессор языка и литературы хинди университета им. Джавахарлала Неру в Дели Нагендра.

В 1960-80-е годы Нагендра возглавлял ряд работ по современной литературе и критике во всеиндийском масштабе («Индийская литература», 1987). И в этой связи его мнение по проблеме современности, безусловно, было воспринято как одно из наиболее авторитетных по данному вопросу.

Нагендра выделил наиболее существенные события и факторы, определяющие современную эпоху: это феноменальный рост науки, это – мировая война с ее непреходящими трагическими последствиями, наконец. – это угроза новой термоядерной войны, способной уничтожить все живое на земле. Психическая жизнь человека напряжена до предела. Именно поэтому во второй половине XX-го века самым современным типом индивидуального сознания становится сознание экзистенциальное. Человек начинает ощущать, что существует только одна реальность – переживаемое им настоящее. Поэтому «новая философия жизни» (экзистенциализм) воспринимается многими как сущность современности. Многие индийские писатели также попытались увидеть в этой философии весьма убедительное выражение понимания современности.

В целом современную ситуацию Нагендра охарактеризовал следующим образом: Индия включилась в общий ход мировой истории. Более сложным и драматичным становится духовный мир современного индийца. Многие проблемы западного общества вполне могут быть отнесены и к его жизни.

Новые послевоенные западные идейно-философские течения обретают немало сторонников и последователей среди

известных литераторов и критиков: Агъей, Нагендра, Индранатх Мадан (литература хинди), Ал-Ахмад Сурур (урду), Б.С. Мардхекар, Г.В. Карандикар, Гангадхар Гадгил (маратхи) и др.

Эти литераторы группируются главным образом вокруг направления «экспериментализм», основной целью которого становится не только формальное совершенствование письма, но и утверждение примата личного, индивидуального. Они придают большое значение эстетической функции литературы, анализу формы, языка, стиля. Отстаивая субъективное начало, высокий профессионализм, расширение интеллектуальных горизонтов писательского мышления, поэты и прозаики демонстрируют совершенно новое восприятие западноевропейского авангарда. Произведения, идеи, эстетические категории Т.С. Элиота, Эзры Паунда, С. Малларме и А. Рембо, Ж.-П. Сартра, А. Камю, Ф. Кафки «подстегивают» их творческое воображение, стимулируют поиски новых художественных форм и средств выражения.

Эксперименталисты (в их числе и многие бывшие прогрессивные писатели и поэты: Г.М. Муктибодх, Рамдхари Синх, Динкар, Шамшер Бахадур Синх и др.) пытаются увидеть и освоить положительные стороны западноевропейского модернизма, его обновленческую миссию, вступить с ним в творческий диалог и взаимодействие. Символизм, имажинизм, сюрреализм, экзистенциализм прочно входят в писательскую практику индийских литераторов.

В течение всей второй половины XX-го века в различных литературных журналах – «Критика» («Алочна», лит. хинди), «Поричой» («Обозрение», бенгальская), «Вкус» («Абхиручи», маратхская), «Культура» («Санскрити», гуджаратская), «Словесность» («Ежутты», тамильская), «Всемирная литература»

(«Вишва рачна, телугу»), «Современная индийская литература» («Contemporary Indian Literature») и др. регулярно публикуются обзоры, статьи о течениях и «школах» западноевропейской и американской литератур (поэзия битников: А. Гинсберг, «новый роман» А. Роб-Грийе, Натали Саррот и др.). Активно обсуждаются философские работы М. Хайдеггера, С. Кьеркегора, К. Ясперса, Габриеля Марселя и др. Более независимым и свободным становится подход к марксистской философии и эстетике («Эстетика новой литературы» (1971) Г.М. Муктибодха, «Измы, дискуссии, диалоги» (1989) Намвара Синха (хинди), статьи Али Сардара Джафри (урду) и др.).

1960—80-е гг. – период острых идейных дискуссий, предельного обнажения социальной поляризации в индийском обществе. Политизация поэзии (как и в других жанрах и видах литературы и искусства) остается характернейшей приметой времени. В «новой поэзии», течении далеко не однородном в плане идеологических постулатов, поэты демократического крыла, идейным вдохновителем которых был Г.М. Муктибодх, еще более заостряют гражданственные и социальные мотивы: сборник стихов «От парламента до улицы» (1972) Дхумила (1938 – 1975), стихи «Пыль», «Рынок», «Смерть червяка» (1985) Кедарнатха Синха (лит.хинди), «На панелях жизни» (1973) Нараяна Сурве (маратхская лит.) и др.

Большого жанрового и стиливого разнообразия во второй половине XX-го века достигает современный роман и рассказ. За последние десятилетия в индийской прозе определяются новые подходы и приемы повышения писательского мастерства. Такие понятия, как «реалистическая литература», «реалистический метод», «художественные приемы и изобразительные средства реализма» рассматриваются индийскими писателями куда более свободно и широко, чем несколько лет

назад, когда многие критики и литераторы полагали, что реалистической является только та литература, которая воспроизводит действительность в формах самой жизни, и с большой осторожностью, а подчас и недоверием относились к символическим и условным формам.

В плане обличения социального зла основным оружием теперь становится сатира и ирония: сатирическая трилогия об осле («Похождения осла» и др., 1958-1965) Кришана Чандара (1914 – 1977) в литературе урду, «Джунгли» (1968) Амритрая, «Время-свидетель» (1977) Химаншу Джоши, «Большие поминки» (1979) Маниу Бхандари, роман-памфлет «Индия против Индии» (1983) Шравана Кумара Госвами, цикл сатирических рассказов (1980-90 гг.) Харишанкара Парсаи в лит. хинди.

В новой прозе пытаются избежать тенденциозности, мелодраматизма, морализаторства, еще недавно характерных для многих романов и рассказов. Не поучать, не предрекать будущее, а исследовать настоящее – в этом видят задачи литературы многие современные индийские писатели. Новые устремления наиболее отчетливо проявились прежде всего в жанре психологического романа.

В этой связи интересно остановиться на творчестве одного из крупнейших писателей литературы хинди XX-го века Агьея (1911-1987), писателя большого и разностороннего таланта. В литературе хинди 40-80-х гг. Агьей – одна из самых значительных и авторитетных фигур, он возглавляет ряд литературных течений – «экспериментализм», «новую поэзию», а также, по существу, становится одним из инициаторов нового понимания концепции «современность», тесно связанной с идеей «нового романа». В 60-70-е гг. Агьей много писал о свободе личности, о свободе самовыражения, о значении глубоко личностного (не социального) опыта, о замкнутости

личности на своих переживаниях, о философии «мгновения» (кшанавад) и ее роли в жизни человека. Отсюда большой интерес к экзистенциализму и т.д. Все эти проблемы нашли весьма пространное выражение в самом тексте художественных произведений писателя, в диалогах и размышлениях его героев.

Агьей тонко почувствовал актуальность проблемы одиночества и отчуждения и одним из первых заговорил об этом (романы «Острова на реке» (1951), «Сами себе чужие» (1961) и др. Наблюдения Агьея продолжили писатели другого поколения – Мохан Ракеш в романе «Темные закрытые комнаты» (1961), Нирмал Варма в романе «Те дни» (1964), для которых эта проблема стала одной из узловых тем творчества.

Обратимся сначала к Нирмалу Варме (1929 – 2006), признанному мастеру большой и малой прозы на языке хинди. В 1985 г. он был удостоен премии Литературной академии Индии за сборник рассказов «Вороны и заточение» (1983). Н. Варма с конца 50-х – 60-е гг. довольно долго жил и работал в Праге как переводчик чешской литературы на язык хинди. Затем в течение нескольких лет он работал в ряде западноевропейских стран в качестве корреспондента индийских газет «Таймс оф Индия» и «Хиндустан таймс». За время пребывания в Западной Европе Н. Варма не только хорошо изучил европейскую литературу, но и вошел в творческий контакт со многими видными европейскими писателями.

Наибольшей известностью пользуется роман Н. Вармы «Те дни». В этом произведении очень хорошо показано, как тень минувшей войны нависает над героями романа, душевная замкнутость и отчуждение царят во взаимоотношениях его персонажей. Роман «Те дни» был с интересом встречен читателем и отмечен критикой.

Чрезвычайно многообразен и многолик современный индийский городской роман, собирающий в себя жизнь всех социальных слоев. Но все же заметно, что излюбленным героем многих романов остается все тот же интеллигент (писатель, журналист, преподаватель), т.е. человек, который, с одной стороны, как бы определяет умственное и духовное движение индийского общества, а с другой – дает немало оснований и для размышлений о специфике формирования так называемого среднего класса. Вот почему многие писатели, обращаясь к этому герою, хотя и включают определенное воздействие экзистенциалистских настроений, все же тяготеют к явно реалистической интерпретации его проблем.

С этой точки зрения большой интерес представляет роман Мохана Ракеша (1925-1972) «Темные закрытые комнаты». Этот роман стал для М.Ракеша серьезным этапным произведением, в котором сконцентрировались размышления над обширным кругом проблем личностно-семейных взаимоотношений и особенно о творческой судьбе художника, писателя. Инертность и протестация, вялость и тоска – пожалуй, лучше всего характеризуют душевное состояние героев романа М. Ракеша. Духовный вакуум этих героев вполне соответствовал умонастроениям индийской интеллигенции 60-х гг., когда надежды на скорые радикальные перемены в жизни значительно поугасли.

М. Ракеш принадлежал к числу тех писателей, которые активно относились к проблеме жанрово-стилистического обновления литературы и многое сделал в этом направлении. Именно в его творчестве наиболее ярко обозначился новый стилистический поиск в рассказе, романе, и особенно в драме (пьеса «Полуличности» (1971), имевшей общеиндийский резонанс.

Тема раздвоенности, «расщепленности» человека, живущего на перепутье старого и нового, характерна для многих произведений разного жанра и разной проблематики. Большого мужества, стойкости в преодолении изживших себя косных обычаев требуется индийской женщине, чтобы встать на путь самостоятельной жизни (романы «Звенья цепи» (1970) Бхишама Сахни, «Ваш Банти» (1971) Манну Бхандари, «Это тоже не то» (1975) Махипа Сингха, «Мне нужна луна» (1993) Сурендры Вармы (лит.хинди) и другие произведения на других индийских языках.

Многие катаклизмы и конфликты новейшей истории вбирает в себя политический роман: разочарование в недавних социальных утопиях («Люди, лишённые корней» (1957) Раджендры Ядава, «Утро на хмуром пути» (1967) Суреша Синха), социальное неравенство, безработицу, проблемы молодежи («Второй фронт» (1972) Кашинатха, «Дым» (1977) Амритрая); романы-хроники, охватывающие различные этапы исторического развития Индии XX-го века («Мое, твое, его слово» (1974) Яшпала, «На новом повороте» (1988) Мадана Гопала (хинди) и др.

Значительное развитие получает «региональный» роман, освещающий жизнь народа глубинных районов страны, преимущественно деревни.

Если принять во внимание тот факт, что сегодня основную массу населения страны составляет молодежь, то можно понять сколь важную роль призвана сыграть литература в воспитании национального самосознания новых поколений. Не случайно одной из первых важных акций правительства независимой Индии в сфере культуры стало основание в 1954 г. Литературной академии (Сахитья академи) в Дели. Знаменательным был и тот факт, что первым президентом Литературной

академии был избран премьер-министр Индии Джавахарлал Неру, а ее вице-президентом – всемирно признанный философ и ученый С.Радхакришнан. Эти великие люди Индии XX века верили в активную и созидательную роль литературы в борьбе с отсталостью, невежеством и предрассудками. В одной из первых публикаций Академии – книге «Современная индийская литература» (Contemporary Indian Literature, 1957) – С. Радхакришнан в кратком предисловии писал: «Вдохновенное энергичное слово писателя поможет читателям развить гуманный и свободный взгляд на жизнь, поможет понять мир, в котором они живут, понять самих себя и разумно строить свое будущее». Просветительская, социальная направленность в литературе, возникшая еще в годы борьбы за независимость, прочно утверждается в литературном движении и в годы независимости. Преодоление многих колониальных пережитков не происходит мгновенно, да и вновь возникающие различного рода политические, религиозные, социальные коллизии не позволяют литературе уйти в мир «чистого искусства». Содержание таких произведений, их тематику и проблематику по-прежнему определяет жизнь.

Итак, при всех новациях, которые имели место в литературных течениях в последние десятилетия XX-го века, социально-ориентированную литературу все же не удалось оттеснить на периферийные участки индийской литературы. Несмотря на многие трудности и ошибочные установки, которые необходимо было преодолеть, традиции прогрессивных писателей Индии, заложенные в годы борьбы за независимость, и по сей день остаются существенно важным компонентом литературного процесса в стране. За последние пятьдесят и более лет именно под воздействием этих традиций формировался облик современной индийской литературы,

определялась ее тематика и проблематика, трансформировались старые классические жанры и устанавливались новые интернациональные связи. Можно с полным основанием сказать, что сегодня и индийская литература наравне с другими включилась в мировой литературный процесс и представляет большой интерес для всестороннего изучения духовного и социального состояния современного индийского общества.

Литература

Гаврюшина Н.Д. Некоторые аспекты идейно-художественной борьбы в литературе хинди (60-70-е годы). «Народы Азии и Африки». 1976. №1.

Гаврюшина Н.Д. Эволюция литературы хинди в оценке индийских писателей и исследователей (по материалам публикаций 1980-1990-х годов). «Восток». 1999. №3.

Челышев Е.П. Индийская литература вчера и сегодня. М. 1989.

Contemporary Indian Literature and Society. Delhi, 1979.

Modernity and Modern Indian Literature. Simla, 1968.

Summary*

**Запад в культурах Востока: контакты и конфликты.
Том 1. От Африки до Индии.**

The West in the cultures of the East: contacts and conflicts. Volume 1. From Africa to India.

This collective monograph is based on the materials of the round table discussions, held in April 2019 in the Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences. The contents of the book is structured on the regional principle. The sections are devoted to the issues of interaction of cultures in the space of transnational processes with a wide coverage of regional peculiarities of cultures in Eastern countries, as well as those of the migrant groups. Special attention is paid to contemporary problems, based on the study of culture taken in its major historical aspects.

The first volume specifically deals with the problems of Africa, the Middle East and South Asia.

The book will be useful for historians, political scientists, sociologists, other specialists in humanities, and to all those interested in role of the East.

Yuri V. Lyubimov, Ph. D. (History), Head of the Department for comparative culturology, Institute of Oriental Studies RAS; imago-liu@yandex.ru

* Перевод и редактирование В.М. Немчинова.

The West and the culture of the East: influence-ascendancy, adoption-interaction-counteraction.

The author considers the features of transcultural processes in which special communicative space is formed, which is expressed in the formation of cultural patterns in various spheres of life. In this case, the simplest form is borrowing. This type of communication, is most frequently based on imitation or copying certain external (visible, apparent, "open") features of behavior, as well as on the use of various technical devices or instruments. These processes can be traced through the entire history of mankind. "Western influence" is mainly associated with the colonial era, although it had taken place in the more distant past and is still palpable today. Having started with the primitive plunder and trade inequality, Westernization in most cases has led to political enslavement, and sometimes to the extermination of the indigenous population in the process of colonial economic interaction. In fact, an essential feature of colonialism is the inherent right of colonizers to dictate their will and build the lives of the nations in captivity according to their own scenarios, ostensibly taking up the role of civilizers for undeveloped or even "uncultured" societies. Such overt and covert pressures had caused different reactions: from passive acceptance of the "proposed" forms of life including the corresponding institutions, to opposition and rejection.

Keywords: West, East, colonialism, collaboration, communication, "open culture", acceptance, opposition

Anatoly M. Khazanov, D. Sci. (History), Professor, Chief research fellow, Institute of Oriental Studies RAS.

British and Portuguese colonialism (a comparative study).

The author considers typology of various forms of colonialism, focusing on aboriginal peoples' attitudes and reactions to the

specifics of colonial management. According to the author's hypothesis, the differences are revealed in the fundamental attitudes of the colonizers from different Western cultures. For instance, Portuguese religious intolerance was not combined with racial hostility and the converts (converted to Catholicism) had received the same rights as Portuguese themselves had. On the contrary, the British demonstrated their exclusivity in every possible way and the wall between them and the conquered peoples remained intact for many decades.

Keywords: colonialism, Portugal, Britain, racial prejudices

Larisa P. Chernikova, Ph. D. (History), Senior research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; larisa-che@mail.ru

Some theoretical approaches to the problem of influence of the West on Chinese culture.

L.P. Chernikova examines some theoretical approaches to the problem of influence of the West on Chinese culture. And emphasizes that since the end of the opium wars, Chinese civilization has been forced to communicate closely with representatives of Western culture. This communication led to both contradictions due to cultural differences, and to the desire of the Chinese to transfer some features inherent in Europeans: knowledge of foreign languages, determination, education, technical knowledge, sociability, imitation in dress and manners, knowledge of the basics of etiquette and a broad global Outlook. At the same time, some things were not quite "unified" and conflicted with the basic ideas of the Chinese and Europeans about decency. It is certain that for more than 100 years the interaction of the Chinese with European and Russian cultures has had a reciprocal impact on culture, and knowledge of each other has undergone a significant evolution.

Elena V. Kharitonova, Ph. D. (Psychology), senior research fellow, Institute for African Studies RAS; evh1956@mail.ru

What can the "West" learn from Africa? Traditional ethical systems in the resolution of conflicts (take for example Rwanda and South Africa).

The article examines the precedents of the application of traditional African ethical systems to the solution of domestic political problems in the times of crisis. The examples of two countries of Sub-Saharan Africa – Rwanda and South Africa are considered. These countries have experienced difficult periods of crisis almost simultaneously. In Rwanda, the period after the genocide of 1994 and in South Africa – after the fall of apartheid in 1994. The author shows how the use of traditional ethics and indigenous forms of interaction makes it possible to overcome the crisis and at a certain historical stage to create conditions for the peaceful life. In some cases, African decisions have been condemned by some Western human rights organizations.

Keywords: South Africa, Rwanda, politics, crisis, terrorism, genocide, apartheid, conflicts, African ethics, gachacha, transit justice, Ubuntu.

Nadezhda Y. Ilina, Ph. D. (Philology), associate professor, Head of English Department, Kutafin Law University; ilinadezhda@yandex.ru

Nigerian Writers about Nigerians in the West.

Peculiarity of Nigerian creative writing in English is that it is written in the language of the former British Empire. Original Nigerian creative writings, mentality and national character are written about in English.

Nigeria is the most polyethnic country in Tropical Africa. According to its Constitution English is the official language of the

country and it plays an important role in the life of Nigerians. During colonial times the British had introduced English language, Christianity and elements of the Anglo-Saxon culture to Nigeria. Nigerians were acquainted with Western system of education, and due to teaching English in missionary schools many of them have become bilingual.

Representatives of bilingual intellectuals had created Nigerian literature in English, and due to the use of English language Nigerian authors are well known in the world. Outstanding Nigerian writers Buchi Emecheta (Kehinde, 1994), and Chimamanda Ngozi Adichie (Americanah, 2013) deal with the problem of Nigerian migrants in the UK and the USA, they discuss cultural dualism, that had taken shape under the influence of Western values. Some of the characters, after many years in the West, face different problems and come back to Nigeria deeply disappointed in the Western way of life.

Aida N. Moseyko, Ph. D., associate professor, leading research fellow, Institute for African Studies RAS; evh1956@mail.ru

The specifics of Western cultural influences' perceptions in Madagascar.

The peculiarity of Malagasy culture is in its stability and resistance to aggressive attempts of acculturation and “civilization”. Cultural elements demanded by society, first of all Christianity, which is consonant with the local religion, Latin script and typography, were borrowed from Western cultural heritage. At the same time, the borrowed elements had themselves undergone changes and were adapted by the autochthonous culture. Madagascar retains the Malagasy language with special care.

The article considers cultural specifics of Madagascar and Malagasy, and looks into their psychotype on the basis of wide

empirical material studies. It is this specificity that determines the nature of the perception of Western cultural influences in Madagascar. These influences are manifest in various forms – trade contacts, the impact of piracy, Christian missionary activity, French colonial expansion. The phenomenon of anti-colonial resistance, which had lasted through all the years of colonial regime, is analyzed with particular reference to forms and methods of resistance which had contributed to the development of mass civilizational consciousness. A special section is devoted to the significance of the adoption of Christianity. It was in tune with the Malagasy religious experience. Thus, well-tuned parallel processes of "malagasization" of Christianity had taken root during this period.

Keywords: cultural influences, the vitality of cultures, the Malagasy language, resistance, religious syncretism

Petr A. Kutsenkov, Ph. D. (History of Art), D. Sci (Culturology), leading research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; pkutsenkov@ivran.ru

Tourism and Dogons.

The invasion of many foreign tourists in the sustained life of Dogon villages could not but affect their culture. However, this influence was not as strong as one would have expected. As for religion, this turned out to be even the opposite of what one can expect, since this caused the interest of Dogons not that much in the Christianity, as in Islam, while the traditional crafts and fine arts, ceramics, weaving and sculpture still flourish. Nevertheless, tourism has been able to influence traditional culture: nowadays many (naturally, not all) Dogons guide brief excursions for tourists on the basics of the Dogon mythology "by Griaule"- the researcher who had left his folklore narratives.

Keywords: Mali, Dogon, tourism, traditional culture

Valeria Z. Kuvatova, Research Fellow, Institute of Oriental Studies, RAS; kintosh@mail.ru

Impact of Western Iconography on Ethiopian paintings: Hell and Demons.

While the Ethiopian Christian iconography relies on two major traditions – Byzantine and Western European, the particular iconography of infernal demons had been inspired by Western European art. The Ethiopian tradition has developed four basic iconographic types of demons, each going back to a different artistic school, both in terms of place of origin and of timing. The unexpected though evocative parallelisms between Ethiopian and Mozarabic depictions of Hell, Satan and other infernal beasts prompted us to look for the historical opportunities that could have introduced the very specific Spanish pre-Romanesque art of the 10-11th centuries to Ethiopian artists. The studies of Aragonese-Ethiopian and Portuguese-Ethiopian contacts of the 15-16th centuries support the hypothesis of Ethiopian acquaintance with Mozarabic manuscript illumination.

Keywords: Ethiopian painting, Devil iconography, Mozarabic painting, Apocalypse illumination, Mozarabic beati, Ethiopian iconography

Svetlana V. Prozhogina, D. Sci (Philology), Professor, chief researcher, Institute of Oriental Studies RAS; svetlana.prozhogina@mail.ru

Francine Language Literature in the Maghreb Countries as a Function of National History. (An Essay)

French colonization of the Maghreb countries (Algeria, Morocco, Tunisia), regardless of the forms of the administrative-political administration of the metropolis, gave rise to a vast literature both in France and among the European settlers in the

Maghreb, closely describing the North African reality. Sometimes a naturally occurring exotization, at times a sentimental-romantic perception of the life of the “natives”, sometimes close attention to the traditions of the Arab-Berber culture, sharpening the readers' consciousness to its peculiarities and strangeness, inevitably gave rise to the actual Maghreb “response” to colonial literature about Maghreb, to maturing of national identity and the need to uphold “identity” in an objectively realistic way of reflecting the surrounding reality.

Keywords: French colonization, Maghreb countries, colonial literature, Algerian national writers, Algerian ethnographic art.

Elena A. Krivets, Ph. D. (History), Research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; vhelena2016@yandex.ru

The Copts of Egypt and the Western Church: History and Modernity.

By the 14th century, Christianity in Egypt had declined due to the strong pressure on the church exerted by the Muslim authorities. The Vatican, which sought to expand its influence in the East and wished to subjugate all Eastern Christianity by all means, decided to take advantage of this circumstance. The threat of Coptic subordination to the Catholic authority of the Roman Pope, despite the Christian confession of faith in both, was much more dangerous than its national anti-Christian authority. Egyptian Muslim authorities could physically destroy the Copts and their faith, while Catholic expansion has led to a change in the principle of the life of the Copts – a change in the religious essence while maintaining external rituals.

Keywords: Copts, Egypt, Christianity, Catholics, union.

Maria V. Nikolaeva, Ph. D. (Philology), senior research fellow,

Institute of Oriental Studies RAS; losmarinik@mail.ru

Arab faces of Francophonie (Arabic literature between the West and the East).

The article is devoted to the presentation of field studies that focus on the degree of inclusiveness of contemporary French-speaking poets of Lebanon, alongside with poets of the other Arab countries, in the context of contemporary francophone tradition in the context of cultural initiatives of the International Organization of Francophonie (OIF), the National Center for Books in France (NCC) and other cultural and educational institutions of the French Mediterranean (region Occitania-Pyrenees-Mediterranean, Seth administration). Organizers of the annual Festivals “Living Voices. Poetry is the path to peace.” (2019) set the goal of approving and preserving essential paradigms of the French culture in modern multicultural and multilingual world space within the framework of the general humanitarian concepts of interaction between Western and Eastern civilizational models.

Keywords: Francophonie, Mediterranean area, international literary contacts, festival, poems, Lebanon, Arab countries, poets, publishing house, book, music, cultural initiatives, Western and Eastern civilizational models.

Elena E. Nosenko-Stein, D. Sci (History), leading research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; nosenko1@gmail.com

Reforms in Judaism and their Consequences in the State of Israel.

On these pages the author analyzes attempts of reforming Judaism which took place in different countries and periods under the influence of various factors. The author briefly considers historical route of the two Jewish denominations – Hassidism and Progressive Judaism as well as their positions in the State of Israel.

Keywords: Judaism, Kabbalah, Hassidism, Progressive Judaism, Israel

Sharif M. Shukurov, D. Sci (Art history), chief research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; ripsic@yandex.ru, sharif.shukurov@gmail.ru

Portrait: Changing from Imaginable to Intelligent

The tendency to visual individualization of characters found its special stability in the art of Herat miniature of the first third of the 15th century and later in Kamal al-Din Behzad. The Sefevide miniature continued to remain in a bosom of that visual discourse and the same visual anthropology for which Behzad laid the foundation. Except begun by the great Herat master and his pupils, the Sefevide miniature could offer nothing of the sort.

Emergence of the idea of portraiture in Ottoman Turkey of the late Timurid and Sefevide Iran is connected with experience of the famous Venetian artist Gentile Bellini. He has arrived in Istanbul on the invitation of sultan Mehmed the Conqueror, and portrayed him. There emerged more and more portrait images in the European manner. Qajarian art of portraiture is an example of it. Late Iranians and Indians were keen on the European art and Christian plots. Besides, there comes the time of photography. Such an impression was made by it that had set up a culture that does not see a difference between the image and the photo. The era of differences between true and false images had passed. Persian art had lost its reference points, newly finding them not in their own culture, but in that of the foreigners. Foreign was not only accepted but even desired. Esthetic ideals were destroyed and had never more returned back to Iran.

Keywords: Timurid and Sefevî art of the book, individualization and portrait, Kamal al-Din Bihzad, Gentile Bellini, transition from reader to watcher.

Elmira A.-K. Ali-zade, Ph. D. (Philology), senior research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; elmira638@mail.ru

The origins of the spread of Russian classics in the Arab East.

Great Russian literature with its outstanding, world-famous classics has begun its march through the Arab world at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. It was marked by reformist, educational movement (an-Nahda). The “golden age” of Russian literature began to actively enter the life of Arab society, influencing its mentality and the development of literature. The names of A. Pushkin, N. Gogol, A. Tolstoy, L. Tolstoy, I. Turgenev, F. Dostoevsky, A. Chekhov and others have become esteemed among the prominent figures of the Arab culture and among the reading public. This is mostly traceable in periodicals and the books devoted to Russian classics.

Keywords: Russian classics, Arabian East, Arabic translations, articles and books.

Ekaterina Yu. Endoltseva, Ph. D. (History of art), senior research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; kendoltseva@ivran.ru

Some aspects of Western cultural influence on the East. Examples of Medieval sculpture.

Two examples of architectural decorations from Abkhazia and from Ingushetia (both of the 10th century A.D.) show that some iconographical parallels traced to the Roman sculpture could help identify these scenes due to preserved inscriptions. The Caucasian

reliefs, in its turn, enrich the European iconography with forgotten of lost senses.

Keywords: sculpture, Caucasus, architectural decoration.

Natalia A. Zamaraeva, Ph. D., senior research fellow, Institute of Oriental studies RAS; olunja@mail.ru

Pakistan, which arose as a result of the collapse of the British colonial empire in 1947, was influenced by the Anglo-Saxon model of development – in the formation and development of the independent state and of the Pakistani society itself.

The combination of the diversity of Eastern traditions, Islam (the majority of the population is Sunni), multi-ethnicity with the traditional affection of local society to the British way of life, simultaneously demonstrates challenges to the Old World, defending its identity in the general context of civilizational development.

Keywords: Pakistani society, identity, Islam

Eugeniya Yu. Vanina, D. Sci (History), chief research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; eug.vanina@gmail.com

Colonial India: Westernization of the Past.

The chapter discusses the reformatting of the Indian historical memory by Orientalists in colonial times. Ignoring historical memory of the Indian people and indigenous traditions of telling and recording the past, they reconstructed Indian history according to the Western concepts, imbibing their approaches and estimates into the educated natives through printing press and British-controlled educational system.

Keywords: Westernization, modernization, colonialism, Orientalism, India, history, historical memory.

Nina D. Gavriushina, Ph. D. (Philology), leading research fellow, Institute of Oriental Studies, RAS; anna_vislova@mail.ru

Literature and Literary Life of the Independent India in the Context of European Trends (1950-2000).

The 1950s-2000s were the first decades of multinational Indian literature development in the conditions of independence. This was a period when older writers continued their creative activity in full swing while the new young forces have come to literature. This was a period of mastering new creative trends and defending the realistic way of writing literature.

Keywords: Indian literature (Hindi literature), progressive movement (pragativad), new current (the experimentalism), Nagendra, S.H. Vatsyayan (Agyei)

Научное издание

**ЗАПАД В КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА:
КОНТАКТЫ И КОНФЛИКТЫ
ТОМ 1. ОТ АФРИКИ ДО ИНДИИ**

коллективная монография

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Верстка *Ю.В. Любимов*

Подписано 16.12.2019
Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Печать цифровая
Усл. печ. л. 19,75. Уч.-изд. л. 12,2
Тираж 500 экз. Зак. № 406.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И.В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5