

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 3

Труды Института востоковедения РАН

Серийное издание ISSN 2587-9502

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *председатель*

Андросов Валерий Павлович – *сопредседатель*

Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*

Аликберов Аликбер Калабекович

Белокреницкий Вячеслав Яковлевич

Романова Наталья Геннадиевна

Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович

Алаев Леонид Борисович

Александров Юрий Георгиевич

Алпатов Владимир Михайлович

Белова Анна Григорьевна

Бурлак Светлана Анатольевна

Ванина Евгения Юрьевна

Васильев Дмитрий Дмитриевич

Воронцов Александр Валентинович

Десницкий Андрей Сергеевич

Другов Алексей Юрьевич

Захаров Антон Олегович

Звягельская Ирина Доновна

Каменев Сергей Наумович

Карасова Татьяна Анисимовна

Катасонова Елена Леонидовна

Кобзев Артем Игоревич

Кузнецов Василий Александрович

Любимов Юрий Васильевич

Мамедова Нина Михайловна

Микульский Дмитрий Валентинович

Мосяков Дмитрий Валентинович

Настич Владимир Нилович

Орлова Кеема Владимировна

Панарин Сергей Алексеевич

Плотников Николай Дмитриевич

Пригарина Наталья Ильинична

Сарабьев Алексей Викторович

Смагина Евгения Борисовна

Суворова Анна Ароновна

Томберг Игорь Ремуальдович

Шаляпина Зоя Михайловна

Шаумян Татьяна Львовна

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 3

**КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА:
ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОСВЯЗИ**

Москва
2017

Ответственный редактор выпуска:

Ю.В. Любимов

Составитель

С.В. Прожогина

Рецензенты:

А.М. Хазанов, М.А. Чегодаев

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 3: Культура и политика: проблемы взаимосвязи / отв. ред. Ю.В. Любимов; составитель С.В. Прожогина – М.: ИВ РАН, 2017. – 344 с.

ISSN 2587-9502

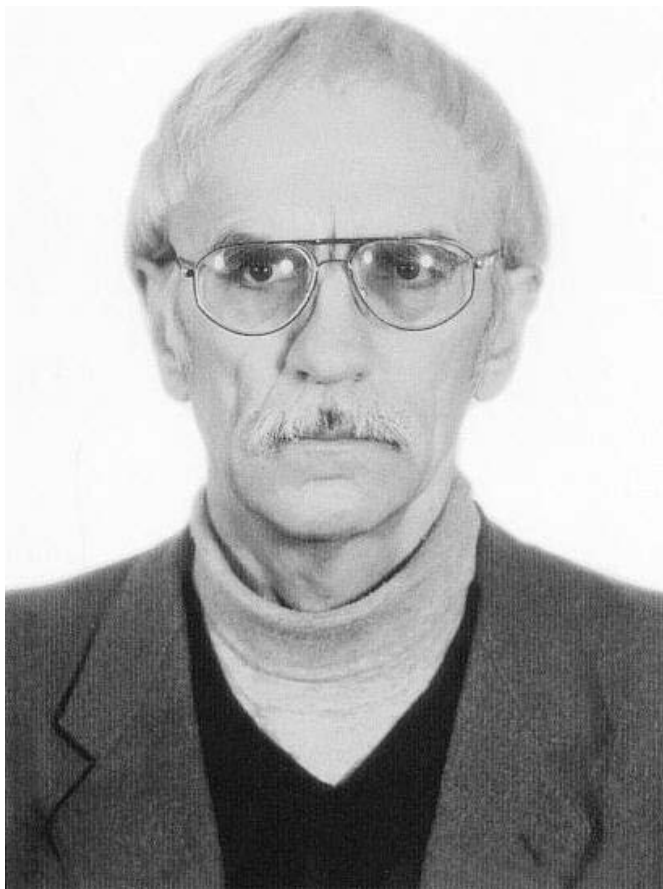
ISBN 978-5-89282-753-9

Выпуск составлен по материалам одноименного круглого стола, состоявшегося 9 ноября 2016 г. в Институте востоковедения РАН. Статьи посвящены вопросам взаимодействия культуры и политики с широким охватом региональных особенностей развития стран Востока. Особое внимание уделено современным проблемам, но также и культуре в историческом аспекте.

Сборник будет полезен как историкам, политологам, социологам, другим специалистам, так и всем, кто интересуется Востоком.

The volume consists of papers resulted the roundtable held on November 9–11, 2016, at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. The articles are devoted to different issues of interaction culture and politics in the broad sense of regional peculiarities of development of Oriental countries. Not only present situation is given consideration, but also culture in historical aspect.

The book will be useful for historians, researchers of politics, sociologists and all who are interested in Orient.



**Посвящается
85-летию со дня рождения
Бориса Сергеевича Ерасова
(1932–2001)**

Содержание

Предисловие	9
<i>Ю.В. Любимов.</i> Культура – Политика – Культура	11
<i>О.Е. Этингоф.</i> К истории создания Успенской церкви Киево-Печерского монастыря в контексте связей Киева и Константинополя	20
<i>Е.Л. Скворцова.</i> О парадоксе эпохи Мэйдзи (1868-1911): культурологические проблемы перевода западной терминологии на японский язык в условиях восста- новления традиционного общества	34
<i>Е.Л. Катасонова.</i> Япония и проблемы «мягкой силы»	56
<i>Д.А. Милеев.</i> Проблема соотношения и взаимодействия политики и культуры в Японии на рубеже XIX–XX веков	71
<i>Р.М. Зиганшин.</i> Влияние «Школы военной философии» Бинцзя на политическую культуру Китая	83
<i>Е.С. Кукушкина.</i> О парадоксе взаимоотношений протестной литературы и власти в Малайзии	96
<i>А.А. Соколов.</i> Вьетнамская культура: современный контекст.....	133
<i>Е.А. Фомичева.</i> Культура как элемент государственного строительства в Таиланде	162
<i>М.В. Николаева.</i> Ливанские писатели на рубеже цивилизаций – опыт гармонии и противоречия	165

<i>С.В. Прожогина. Трудности обретения новой культуры или ошибки старой политики?</i>	<i>182</i>
<i>Е.А. Кривец. Культурный анклав Коптской церкви в Египте: взаимоотношения с государством.</i>	<i>202</i>
<i>Е.Э. Носенко-Штейн. Евреи в современном мире: диаспора, конфессиональное меньшинство, этническая группа?</i>	<i>230</i>
<i>А.Н. Мосейко. Взаимоотношение культуры и политики на Мадагаскаре</i>	<i>244</i>
<i>П.А. Куценков. Некоторые особенности политической культуры Мали</i>	<i>275</i>
<i>Н.Ю. Ильина. Нигерийские писатели о гражданской войне 1967-1970 гг.</i>	<i>287</i>
<i>Н.А. Замараева. Политическая культура военного истеблишмента Пакистана в условиях парламентской демократии</i>	<i>304</i>
<i>В.М. Алпатов. Глобализация, языки общения и языки науки</i>	<i>320</i>
<i>Н.Д. Гаврюшина. Государственные языки Индии – хинди и английский (существование и положение)</i>	<i>336</i>

Предисловие

9 ноября 2016 г. состоялся очередной «Круглый стол», организованный Отделом сравнительного культуроведения, посвященный общим проблемам культуроведения. В этот раз темой стало взаимоотношение культуры и политики. Основной задачей обмена мнениями была чрезвычайно актуальная и в то же время богатая историческими параллелями, типологически сходными примерами и типологическими различиями ситуация в разных регионах Востока и Африки. Обширный спектр взаимодействия культуры и политики от глубокой древности до современности привлек большое число участников «Круглого стола» из разных отделов и центров Института востоковедения РАН (ЮВА, Японских исследований, Литератур стран зарубежного Востока и Северной Африки, Израиля и др.), а также других академических институтов и научно-педагогических учреждений (Института Африки РАН, Институт мировой литературы РАН, РУДН, Юридической академии им. Кутафина, ИСАА при МГУ, МГИМО и др.). Не удивительно, что резонанс был немалый и почти три десятка поданных для обсуждения тезисов известных российских ученых содержали поразительные по глубине проводимых ими исследований наблюдения над многочисленными формами взаимодействия, взаимоотталкивания и парадоксального сосуществования разнонаправленных тенденций, свойств двух

важнейших составляющих мировой цивилизации концептов – политики и культуры.

Русь и Византия, Япония и Китай, Малайзия, Вьетнам и Таиланд, Ливан и Северная Африка, Израиль, Мадагаскар, Мали и Нигерия, Пакистан и Индия – таков спектр охваченных в Сборнике регионов, а в них – обширный круг волнующих ученых проблем взаимодействия политики и культуры.

Особенность политики глобализации, локализуясь в других регионах, дает немаловажное наблюдение над изменением характера общей стилистики культуры, которое, в частности, во Вьетнаме, способствовало взлету массовой продукции (литературы, кинематографа и т.д.), придав, с одной стороны, демократический характер культурным изменениям в стране, а с другой – несколько отстранив ее от собственных традиционных ценностей.

Размышления участников Круглого стола содержали не только важные для научных исследований личные впечатления о странах, где традиционная политика всегда играла большую роль в культуре, в духовном преобразовании нации, но и глубоко аргументированное утверждение, что государства могут идти и по пути современного мирового цивилизационного развития в плане технического прогресса и приобщаться к мировой культуре с помощью собственных инструментов, отшлифованных веками традиционной культуры и духовных ценностей.

Для издания были специально подготовлены статьи по материалам Круглого стола.

Ю.В. Любимов, С.В. Прожогина

Культура – Политика – Культура

Ю.В. Любимов

Отношения культуры и политики столь разнообразны, что решать этот вопрос не просто. В самом общем виде можно говорить об инклюзивности последней в пространстве культуры. При этом политика может рассматриваться как одна из сфер человеческой жизнедеятельности, но и, что важнее, как организующее начало любого сообщества, то есть как упорядочивание отношений между его членами. Именно это обеспечивает функционирование сообщества как единого организма, где важнейшим «инструментом» регуляции является власть.

Принципиально важно, что власть при этом должна рассматриваться, прежде всего, как особый коммуникативный процесс, где мы, в отличие от обычной формулы субъект-объект, видим множественность интересубъектных отношений.

Как отмечалось Аристотелем: «Всякое государство представляет собой своего рода общение¹, всякое же общение организуется ради какого-либо блага² (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причём больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством

или общением политическим»³. (В тексте буквально говорится: Ἡ καλουμένη πόλις ἢ κοινωνία ἢ πολιτική – *Так называемое государство или общение политическое*. Ср. семантическую связь: общество – общение – общее. То же в латинском: Socius – *общий, совместный*, родственное sequor – с общим смыслом *совместного действия, следования* ⁴).

Здесь важно, что политика является целенаправленной деятельностью, снимающей «остальные общения», то есть определяющей наиболее существенные ориентиры развития общества благодаря упорядочению коммуникативного пространства. Она играет наиболее существенную роль в жизни общества, формируя нормы, цели, ценности, интересы. Таким образом политические процессы не только детерминированы культурой, являются фактами культуры, но и способны управлять культурой в разных формах (указание, закон, социальный заказ и так далее).

Сами управленческие функции представляют собой в определенном смысле проявление универсального свойства человеческих коллективов – *организованности* системы связей индивидов, превращающей множество в единое целое (семья, племя, община и т.д.), но вместе с тем создающей и качественно новую индивидуальность – *член коллектива* (родственник, соплеменник, мирянин и т.д.). Принципиально важно, что организованность человеческих (хотя и не только) коллективов зиждется на потребности самосохранения: обеспечение жизнедеятельности и ее воспроизводство. Также важно, что, так сказать, новая индивидуальность несет в себе черты как нового, так и «старого» («коллективность» и «индивидуальность») ⁵. При этом множественность связей или, в самом общем смысле, культуры, представляющая собой в определенном смысле иерархию способов реализации «ролей», не всегда проявляется в «чистом» виде, поскольку любой социальный организм «реа-

гирует» строго функционально, как подвижная интегрирующая система, а это обуславливает уникальность любого явления и, в то же время, подчиненность общим законам развития. Государство, как форма организации общества, не только не устраняет «низших» форм, но и сама осуществляется под их непосредственным (генетически) и опосредствованным (символически) воздействием. Однако и «низшие» формы организации общества также претерпевают определенные изменения, поскольку включены в систему иного уровня.

В каждый конкретный момент времени система отражает баланс внутренних сил, каждая из которых сохраняет «свой вектор развития» (действие в соответствии с собственным интересом, определяемым потребностями, нормами, ценностями и т.п.), что позволяет говорить о внутренней противоречивости процесса самоорганизации, а, следовательно, и чреватого конфликтом, например, столкновением интересов. В этих условиях механизм разрешения последнего может быть, как внутренним (согласование или любые формы противоборства), так и внешним (арбитраж). Именно в сфере разрешения конфликтов лежит один из мотивов социального развития.

Можно говорить о разных уровнях социальных связей: общих, групповых и персональных.

Отношения органов власти и общества формируют *политическую культуру*, в пространстве которой осуществляется политическая деятельность, реализуются иные политические связи. Разумеется, не только действия органов власти, но и, важнее, *восприятие* этих действий, а тем более *взаимовосприятие*. Каковы бы ни были намерения, их реализация зависит от их принятия, понимания и т.п. Но и сами действия *мотивируются* пониманием властными органами задач и социальных целей, *определяется* уровнем и мерой развития культурного пространства, в том числе и персонального.

Так, определенно обладавший достоинствами князь звенигородский и галицкий Юрий Дмитриевич, даже одолев своего племянника князя Василия II Васильевича, но не получив поддержки москвичей вынужден был вернуть великокняжеский стол своему побежденному сопернику. Здесь особенно очевидно сыграла свою роль не общая (консенсусная) поддержка, а признание некоторой значимой части общества, которая придавала княжеской власти легитимный характер. Иными словами, собственно признание власти есть признание значимого большинства, чьи интересы казались удовлетворенными в наибольшей степени.

В связи с этим, несколько иначе можно взглянуть на проблему так называемого «среднего класса» (οἱ μέσοι)⁶. С нашей точки зрения, «средний класс» представляет собой *значимое* большинство данного общества, обеспечивающее легитимность власти. По сути, легитимность и власть совершенно нераздельны, поскольку одно без другого лишается смысла. Если *начало* власти нелегитимно, то не может быть речи о власти. Любой правитель или властвующий орган становится легитимным после совершения соответствующих *правовых* процедур, признаваемых большинством. Но стремящийся к сохранению своего места (поста), все время «доказывает» свою легитимность, обеспечивая систему поддержки и формулируя, подчас иллюзорные, цели, способствующие удовлетворению интересов наиболее значимых слоев общества, создавая соответствующий *образ* себя самого. Понятие «среднего класса», таким образом, не исключает оппозиционных настроений других «классов» и, более того, усложняет политическую деятельность. При том, что это множество «классов» составляет одно общество вместе со средним, а все вместе отражают такую же множественность интересов. В свою очередь интересы осуществляются в тех или иных культурных формах.

Конечно, не все потребности общества соответствуют интересам государства и непосредственно не включены в систему власти. Более того, общественные интересы могут противоречить частным, которые, в свою очередь, могут отойти на второй план. Хотя ресурс социального самоограничения реализуется в ограниченное время, тем не менее, и он требует «подкрепления» чрезвычайностью условий, верой в будущее достижение целей⁷ и, все-таки, удовлетворением «минимального набора» потребностей⁸. Тем не менее благодаря лабильности *интереса* политическое действие способно создавать, по крайней мере, иллюзию причастности частного общему. И в то же время формировать «новые интересы», которые «овладевают массами». Таким образом политика (политические действия: указы, высказывания, поведенческие особенности и пр.) выполняет аксиологические функции.

Учреждение *публичной власти* адекватно воспринимается обществом, поскольку им же *создается, устанавливается, институционализируется*. И поэтому обладает в определенной степени самобытности. Следствием этого является наличие определенного *правового* механизма наделения властными полномочиями. Так, наследуемая или выборная власть становится таковой *по праву*, а узурпированная власть *противоправна*. Но власть всегда персонифицирована, поэтому легитимизируется собственно не власть, а ее олицетворение.

Сложные взаимосвязи властных органов и общества ведут к тому, что формируются групповые интересы, включая интересы различных сегментов общества (профессиональные, например) и самих органов власти, включая «*привластные*» *группы*. И это, в любом случае, формируется в «рамках» относительно ограниченного пространства, например, региональной или этнической культуры. И очевидно, что это пространство может как расширяться, так и сужаться.

Осуществление власти в сложной этнической среде состоит не столько в «захвате», сколько в *поддержании* власти, включающей *интегрирование* сложившихся (иногда в совершенно разных условиях) относительно автономных коллективов, что часто оказывается конфликтогенным. И хотя это имеет отношение к любым социальным процессам, но в данном случае нужно говорить не о стратификации в рамках единого сообщества, а о сопряжении гетерогенных и прежде несогласованных образований. Более того, интересы этих сообществ могут быть противоположными или конкурентными. Так, в условиях противостояния одна сторона «нападает», другая «защищается». Но и та и другая, в определенном смысле, не только отвечает интересам своего сегмента общества, но и общества в целом. Тем не менее, соперничество по поводу земли (пашни или кочевья), рынков сбыта, природных ресурсов и т.п. часто приводило (и приводит) к ожесточенной борьбе, вплоть до открытых военных действий.

Социально-политическая интеграция, как важнейшая составляющая политогенеза представляет особый интерес, поскольку объединение двух или более самостоятельных субъектов требует взаимной адаптации, то есть согласования, а подчас и формирования общих интересов, в определенном смысле изменения принципов социального устройства, благодаря чему обеспечивается функционирование вновь образованной системы. На самом деле взаимодействие систем не всегда приводит к поглощению одной из них всех прочих. Когда мы говорим о включении в единое политическое пространство, нужно иметь в виду, что происходит взаимный процесс, в результате которого агенты взаимодействия, задавая условия осуществления объединения, сами подвергается изменениям, адаптирующим функционирование *новой* системы. Фактически, понятия донора и реципиента являются условными и не соответствующими

реальности. На наш взгляд, любая культура (или культурная традиция) является интегрирующим инструментом для множества заимствований. Сугубо оригинальных традиций, по всей видимости, вообще не существует. Но важно подчеркнуть, что любое *заимствование* никогда не осуществится, если не пройдет период *освоения* и, самое главное, если не будет соответствовать общественно значимой потребности в инновации. В первую очередь это относится к институтам и установлениям, обеспечивающим фундаментальные процессы в жизни общества. Так, системы взаимосвязей не *привносятся* в жизнь общества, а устанавливаются в соответствии с потребностями и возможностями. Экспорт государственности, демократии и прочих культурных достижений невозможен без опоры на интересы, на потребности, на традиции общества в целом, а не только отдельных его сегментов, которые совершенно справедливо можно назвать маргинальными. К сожалению, нередко та или иная культура представляется как некий котел, в который сбрасываются те или иные «элементы» других культур. Таким образом, как бы теряется ее *самобытность*. Вряд ли правильно рассматривать народы, *заимствовавшие*, например, ислам и вместе с ним элементы арабской культуры, как переставшие быть самобытными. Или же, что *заимствования* были просто перенесены и *добавлены* к другой культуре. Такое аддитивное толкование заимствования совершенно недопустимо. В равной мере, если заимствования не происходит, то только потому, что общество либо обладает иным механизмом реализации своих потребностей, либо вовсе не обладает такой потребностью, так как наличная система вполне обеспечивает социокультурное воспроизводство. Столь же неправомерно считать заимствование искажением «оригинала», поскольку освоение «чужого» приводит к созданию более сложной системы смыслов, обусловленных той или иной традицией. Особенно отчетливо про-

ступают такие различия в языковых заимствованиях. Освоение адаптирует «чужое» слово применительно к фонетическим нормам своего языка, «соотносит» это слово с «предметом» своей культуры, расширяет семантическое поле слова «наполняя» его новым содержанием в результате использования, а иногда «переосмысляет» оригинальное слово.

Создание нового подразумевает и объединение, то есть становление *единым* новым. Такое единение должно представлять новую систему взаимосвязей, которая осуществляется особой «третейской инстанцией», по типу центр-периферия. Но в то же время единое пространство требует такого типа организации, в которой в той или иной мере согласуются интересы ее составляющих. Синтез культуры приводит к известному *универсализму*, который обеспечивает межкультурные взаимодействия, служит взаимопониманию хотя и сохраняет возможность конфликтов. Это же относится к современному этапу глобализации⁹. Например, распространение массовой культуры, широкое использование английского языка и так далее. Но при этом не приводит к унификации, а, напротив, ведет к новой регионализации¹⁰.

Важно отметить, что определенный консерватизм при заимствованиях иного, объясняется традицией, роль которой обеспечить межпоколенную связь внутри сообщества. Правда, в современных условиях традиционные этноцентричные системы «размываются» из-за значительно расширяющихся миграционных процессов. Но это не означает, разумеется, нивелирования этнической составляющей. Скорее это говорит о формировании «новых идентичностей». Особенно отчетливо это представлено в эпоху постколониализма.

Важный аспект отношения культуры и политики может представлять так называемая *культурная политика*. Здесь нужно отметить две особенности. Во-первых, любой полити-

ческий акт так или иначе воздействует на культуру в целом, но и сам осуществляется в форме акта культуры. Во-вторых, политика непосредственно взаимодействует с традиционно особыми сферами культуры: творчеством (искусством, литературой), образованием (и наукой), воспитанием (педагогикой). И в той же мере и собственно с политикой, то есть системой политических отношений. Здесь нужно подчеркнуть как значительную роль интерперсональных отношений, так и то, что подразумевает рефлексию взаимовосприятия.

Однако в данном случае может идти речь об осознанной деятельности органов власти в отношении определенных сегментов общества или даже общества в целом.

Конечно, проблема всем выше упомянутым не исчерпывается, но от этого она не перестает быть актуальной в наши дни, когда она выходит на глобальный уровень.

¹ Κοινωνία – (взаимо)отношение, (со)участие, общение, связь.

² Ἀγαθόν – благо, добро.

³ Цит. По: Любимов Ю.В. Полиэтническое пространство: власть и общество. М.: Издательство МБА, 2011. Сс. 110–111.

⁴ Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., Русский язык, 1980. Сс. 714, 702.

⁵ Соплеменник является и чьим-то родственником, и человеком (мужчиной или женщиной), но одновременно он может быть членом коллектива еще более высокого порядка.

⁶ Аристотель Сочинения в четырех томах. Т.4. М.: Мысль, 1984. Сс. 507–508.

⁷ Сорок лет водил Моисей свой народ по пустыне ради «обетованной земли».

⁸ Манна небесная.

⁹ Любимов Ю.В. Глобализационные процессы в истории общества. // Историческая психология и социология истории, №2, 2008 . Сс. 115–135.

¹⁰ Широков Г.К. Регионализация: новые тенденции мирового развития на рубеже XX и XXI веков. // Новая и новейшая история, №2, 2004 . Сс. 55–66.

К истории создания Успенской церкви Киево-Печерского монастыря в контексте связей Киева и Константинополя

О.Е. Этингоф

История строительства и украшения Успенской церкви Киево-Печерского монастыря представляет собой чрезвычайно яркий феномен, зафиксированный в легендарной и летописной традициях, который выпукло показывает влияние политической ситуации на события в сфере культуры XI в.

Во второй половине XI в. Киево-Печерский монастырь занял особое место в церковной, культурной, а также придворной жизни сначала Киева, а затем и всей Древней Руси. Он явился средоточием русско-византийских связей, как церковных, так и связанных с киевским княжеским и константинопольским императорским дворами.

Обратимся сначала к историческим и легендарным данным по истории создания церкви. Печерский монастырь изначально не был ктиторским, и он не предназначался для местопребывания епископата. Начинался монастырь как одна из древнейших на Руси лавр, в которой главным было отшельничество и личный монашеский подвиг. Отличие

Печерской лавры от богатых ктиторских монастырей того времени прямо подчеркнуто в летописи¹.

Вместе с тем с самого начала монастырь был основан в непосредственной близости от княжеского села Берестова, примыкавшего к Киеву, а когда понадобилось расширить его территорию, братия обратилась к князю Изяславу, с просьбой передать обители гору над пещерами, относившуюся к княжескому селу². В числе иноков и основателей монастыря были представители высшего сословия: преподобный Антоний (вероятно), преподобный Феодосий, Николай Святоша, Ефрем Каженик, Варлаам, Стефан, Святослав Давидович³. Благодаря крупным земельным и денежным вкладам иноков, а затем и ктиторов монастырь очень быстро стал мощным хозяйственным центром и превратился в городской аристократический монастырь⁴.

Именно такой характер организации обители, т.е. существование монастыря в качестве городского, ктиторами которого были крупные аристократы или даже сам император, был характерен для Византии и особенно для Константинополя эпохи конца XI-XII вв.⁵ Такая монастырская организация, воспринятая от Византии, и впоследствии развивалась на Руси.

Хорошо известно, что Печерский монастырь поддерживал тесные связи сначала с Афоном и затем с Константинополем. Так, преподобный Антоний подвизался на Афоне, в летописи его путешествие на Афон отнесено к 1051 г.⁶ С целью изучения уставов византийских монастырей в Константинополь поехал инок Ефрем Каженик, постригшийся в монахи Печерского монастыря 28 января 1061 г.⁷ Он поселился в одном из цареградских монастырей, и игуменом Феодосием к нему был послан другой печерский монах. Ефрем, переписав устав Студийского монастыря, переслал его Феодосию. Феодосий ввел в Печерском монастыре Студийский устав в редак-

ции патриарха Алексея, о чем имеется свидетельство и в Лаврентьевской летописи⁸. Об этих событиях рассказывается в «Житии преподобного отца нашего Феодосия игумена Печерского», написанном Нестором в 1180-х гг.⁹

В легендарном повествовании Киево-Печерского Патерика 1222-1226 гг., основанном на монастырских преданиях, многократно говорится о связи создания каменного Успенского собора с Влахернской церковью Богоматери в Константинополе. Согласно легенде Патерика, повествующей о событиях начала 1070-х и затем 1080-х гг., планировка, закладка, постройка и украшение Успенского собора связываются с прямым вмешательством самой Богоматери.

В летописи обо всех этих событиях имеются лишь краткие сообщения под 1073, 1075 и 1089 гг.¹⁰. Во 2-м Слове Патерика, принадлежащем перу Симона, рассказывается о четырех зодчих в Константинополе, которые были призваны Царицей во Влахерны, а затем отправлены в Киев¹¹. Все это происходило в присутствии чудесно явившихся в Константинополь преподобных Антония и Феодосия, основателей Печерского монастыря¹². Зодчие явились в Киев и рассказали об этом Антонию и Феодосию, ничего не ведавшим о событиях, происходивших в Царьграде. Антоний истолковал их рассказ, объяснив зодчим, что Царица во Влахерне – сама Богородица.

Эпизод толкования рассказа зодчих Антонием чрезвычайно интересен с точки зрения исторических реалий: двойственность личности Царицы-Богоматери нуждается в специальном объяснении, и Антоний толкует его как образ Царицы небесной, но это не очевидно самим зодчим. Поскольку во Влахернах был императорский дворец, то призвание мастеров во Влахерны царицей, могло быть понято ими как призвание во дворец к императрице. Толкование эпизода именно в таком ключе мы рассмотрим ниже.

Из этого известия мы узнаем также, что, согласно византийской практике, в основание киевской церкви были положены мощи мучеников, специально для этого доставленные из Константинополя.

Затем, по сообщению 4-го Слова Киево-Печерского Патерика, вновь приписываемого Симону, благодаря повелению «наместной» иконы, присланной через зодчих самой Богоматерью из Влахерн, через десять лет, в 1083-1084 гг. к игумену Никону пришли уже иконописцы расписывать церковь Успения Богоматери, в Константинополе им было явление Антония и Феодосия, которые предложили мастерам золота¹³. В Киеве иконописцы потребовали представить им обоих киевских преподобных, на что Никон объяснил, что старцы умерли уже десять лет тому назад¹⁴.

Далее повествование 4-го Слова Патерика о пришествии иконописцев из Константинополя сообщает, что смальтой, принесенной мастерами на продажу, была выложена мозаичная декорация алтаря Успенской церкви¹⁵. Во время путешествия художников «наместная» икона Успенской церкви совершала чудеса, являясь, указывая путь и продвигая ладью против течения реки и против воли мастеров¹⁶.

Константинопольские художники после завершения работ по строительству и украшению Успенской церкви оставались в Киеве вплоть до своей смерти, как им и повелела «наместная» икона¹⁷. Примечательно, что вначале они многократно называются иконописцами («писци иконній»), а затем мастерами и писцами («мастери же и писци»), в заглавии 4-го Слова говорится о писцах церковных («писцевъ церковныхъ»). Не исключено, что текст Патерика дифференцировал квалификацию монументалистов и иконописцев, Ю.Л. Шапова полагает, что подразумевались мозаичисты и иконописцы¹⁸. К аналогичному заключению пришел и М.В. Холостенко, в отношении терминологической диффе-

ренциации мастеров-строителей в тексте Патерика¹⁹. Греческие художники, постриженные в Киево-Печерском монастыре, продолжали работать в этой обители, а, скорее всего, и за ее пределами.

* * *

Теперь плодотворно рассмотреть те же события на фоне греко-русских связей конца XI в. Для начала уместно привести печальные документы идеологии изоляционизма и отрицания основополагающих для древнерусской цивилизации византийско-русских связей советской эпохи: интерпретацию текста Патерика и истории создания Печерской церкви М.К. Каргером и Н.Н. Ворониным.

У М.К. Каргера читаем: «В конце 80-х или в самом начале 90-х годов XI в., во всяком случае, уже после освящения каменного монастырского собора, при митрополичьей кафедре, не одобрявшей, как известно, роли и позиции, занятой Печерским монастырем в церковно-политической жизни Киевского государства, возник новый литературный труд, грекофильствующий автор которого попытался тенденциозно изказать раннюю историю Печерского монастыря, объявив дело создания Печерской обители, с одной стороны, греческой помощью и участием, а с другой – “небесным” вмешательством, однако явленным преимущественно через греков<...> Тенденциозное и искаженное изложение<...> начальной истории Печерского монастыря<...> широко проникло в историографию Печерского монастыря»²⁰.

Н.Н. Воронин в 1955 г. прямо утверждал: «В действительности Русь конца XI века не нуждалась в новом призыве греков – развитие русского зодчества было целиком в руках русских мастеров»²¹. Эта официальная точка зрения советской историографии была поддержана в тот период и другими исследователями, в частности, Б.А. Рыбаковым и Н.В. Холостенко²².

Какова же была реальная историческая ситуация во взаимоотношениях Византии и Киева в этот период? Во-первых, археологическое исследование Успенской церкви Киево-Печерского монастыря полностью подтвердило участие в ее постройке именно константинопольских мастеров, о чем свидетельствует целый ряд факторов²³.

Примечательно, что все легендарные события, описанные в Киево-Печерском Патерике, разворачиваются сначала в 1073-1077 гг., что подтверждается летописью, т.е. в период царствования в Византийской империи императора Михаила Дуки (1071-1078), когда Влахернское святилище должно было восстанавливаться после пожара. Комплекс сильно пострадал от пожара 1069 г. и восстановлен при Романе IV Диогене и Михаиле VII Дуке к 1077 г. По сообщениям Феофана и Михаила Атталиата, церковь была полностью разрушена в результате пожара²⁴. О реконструкции и реставрации святилища нет ни одного указания современников, по сообщению Михаила Атталиата, известно лишь, что к 1077 г. оно вновь функционировало²⁵. Это означает, что во Влахернах в течение того же десятилетия, когда происходило возведение церкви в Киеве, велись строительные работы, и призвание архитекторов на Русь из Константинополя могло быть связано именно с той артелью, которая там работала. Уже В.Н. Лазарев и В.Г. Пуцко высказывали подобное предположение²⁶. Здесь уместно напомнить, что Михаил Дука адресовал русским князьям два письма с просьбой о помощи против болгар и корсунян, т.е. в те же годы имели место прямые контакты византийского двора с Русью²⁷.

Вполне закономерно, что, когда в Киеве планировалась постройка столь значительного храма, посвященного Богоматери, как Печерская церковь, константинопольские мастера могли быть приглашены из артели, работавшей в это время в крупнейшем богородичном святилище византийской столицы.

В Патерике также содержится информация о том, что из Константинополя пришли не только греки, но и «Объзи», т.е. кавказцы²⁸. Это также может быть вполне реальной исторической деталью, указанием на участие в работах мастеров кавказского происхождения, скорее всего, грузин. Такое допущение правдоподобно, учитывая ситуацию при константинопольском дворе в 1170-1180-е гг.

Мария-Марфа Багратиони, дочь грузинского царя Баграта IV и принцесса Алании-Осетии оказалась весьма влиятельной персоной в Константинополе в конце XI в. Она была выдана замуж за Михаила VII Дуку, затем стала женой Никифора Вотаниата (1078-1081), а после его смерти сохраняла высокое положение, будучи матерью багрянородного Константина Дуки²⁹. Иоанн Цец, состоявший в родстве с этим семейством, относил себя к «знатым ивирам» и утверждал, что Мария была не аланка, но абхазка³⁰. Ее присутствие в столице византийской империи способствовало греко-грузинским связям. Вполне возможно, что это отразилось и на призвании грузинских художников в Киев.

Во всяком случае, сообщение Патерика о кавказцах может быть еще одним элементом, указывающим на приход мастеров именно из Влахерн, т.е. из придворного круга византийской столицы. Как уже говорилось, зодчие пришли в Киев в период царствования Михаила Дуки. В таком случае в двойственном образе легендарной царицы предыдущего пассажа могла содержаться аллюзия не вообще на византийскую императрицу, но на определенную личность, супругу Михаила Дуки – Марию Аланскую. Тем самым легендарные сведения Патерика приобретают некоторые признаки реальной историчности.

Теперь обратимся к хронологии возведения и украшения Печерской церкви. По мнению многих исследователей, ее строительство продолжалось пять лет (1073-1077), т.е. в 1073 г. совершилась лишь закладка, а собственно

сооружение началось лишь в 1075 г. и продолжалось «три лета», как сказано в летописи³¹. Иконописцы явились лишь в 1083 г., согласно тексту Патерика, а освящение произошло еще позже – в 1089 г., как сообщает летопись³². Тем самым работы по декорации собора затянулись на двенадцать лет.

Здесь можно вновь сделать весьма осторожное предположение, что объяснение такому интервалу в работах следует искать в осложнении византийско-русских отношений. Эти осложнения были связаны со ссылкой в Византию в 1079 г. черниговского князя Олега Святославича, врага князя Всеволода Ярославича. Олег сначала провел два года на о. Родос, а затем с 1081 г., после прихода к власти Алексея I Комнина, был освобожден из ссылки, и за него была выдана знатная гречанка Феофано Музалонисса. Затем Алексей помог Олегу вернуть Тмутаракань, откуда он выгнал посадника Всеволода Ратибора. Все это существенно обострило русско-византийские отношения³³. Однако вскоре актуальность конфликта исчезла³⁴. С 1120-1130 гг. Киевская Русь лишилась Тмутаракани, в последний раз она упоминается летописью под 1094 г.³⁵

Вместе с тем приход иконописцев падает уже на период княжения в Киеве Всеволода Ярославича (1081-1093 гг.), женатого на дочери Константина Мономаха. Несмотря на осложнения греко-русских отношений, связи на великокняжеском уровне должны были быть сравнительно интенсивными. Так именно в 1089 г., в тот самый год, когда была освящена Успенская церковь, дочь князя Всеволода и сестра его сына Владимира Мономаха полу-гречанка инокиня Янка ездила к своим родственникам в Царьград и привезла в Киев нового митрополита Иоанна скопца³⁶. В эпоху Мономаховичей, естественно, связи Руси с Византией и прямо с константинопольским двором были весьма интенсивными.

Император Алексей I Комнин имел непосредственное отношение к строительным работам во Влахернах 1080-х гг. Придя к власти в 1081 г., он отстроил Влахернский дворец в качестве основной императорской резиденции³⁷. Когда он бывал в Константинополе, то преимущественно жил во Влахернах³⁸. В этом дворце он уже проводил в январе 1086 г. синод о конфискации церковных сокровищ, церковный собор, посвященный поклонению иконам, состоялся в конце 1094 г. в большом триклинии Влахернского дворца и называется Влахернским³⁹. Зимой 1096 г. император впервые принимал франков во дворце⁴⁰. Это означает, что, во-первых, с воцарением Алексея и временным охлаждением отношений между ним и киевским князем мог произойти перерыв в работах по украшению Успенской церкви Киево-Печерской лавры. Возможно, мастера иконописцы пришли в монастырь в 1083 г. уже после того, как основной конфликт был позади. Во-вторых, артель иконописцев должна была вновь прийти из Влахерн, вероятно, будучи связана уже со следующим этапом работ в том же комплексе при Алексее, которые завершились до 1086 г.

Здесь следует отметить еще одно обстоятельство: такого рода ситуация присылки артели мозаичистов с запасом смальты от *царицы*, т.е. непосредственно из придворного круга в Константинополе, представляется весьма правдоподобной и контексте наличия государственной монополии на стекольное производство и экспорта смальты, ремесла, мастеров и мастерских в Византии в XI в.⁴¹. Подтверждением тому служат результаты серий химических анализов смальты Успенской церкви: на их основании Ю.Л. Щапова полагает, что часть смальты была привозной из Константинополя и доставлялась в Киев в готовом виде⁴².

Итак, подводя итог, можно констатировать, что, если имела место конкретная связь между взаимоотношениями

константинопольского императорского двора и киевским княжеским двором с историей строительства и декорации Успенской церкви Печерского монастыря, то политика оказала прямое влияние на создание этого важнейшего монастырского храма домонгольской Руси.

¹ Повесть временных лет. Подгот. текста, перев., статьи и коммент.

Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., исправл. и дополн., подгот. М.Б. Свердлова. СПб., 1996. С. 69 (далее – ПВЛ)

² Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1997. Репринт издания М., 1901–1902. Т.2. С. 580–581.

³ Тихомиров М.Н. Древнерусские города М., 1956. С. 177; Билык Б.М.

Киево-Печерский монастырь в XI–XIII столетиях

// Правда о Киево-Печерской лавре. Киев, 1963. С. 7.

⁴ Ф.И. Буслаев и В. Яковлев полагали, что самый текст Киево-Печерского сказания был написан в интересах княжеского рода Всеволода Ярославича и Мономаховичей, Ф.И. Буслаев привел целый ряд доводов для обоснования своей позиции. Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 109; Яковлев Влад. Древнекиевские религиозные сказания. Варшава, 1875. С. 133–134.

⁵ Magdalino P. Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople (Variorum, Ashgate, Aldershot 2007).

⁶ ПВЛ, 1996. С. 68. Дата путешествия Антония около 1050–1051 гг. принята исследователями: Thomson F.J. Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. The Legend of the Blessing of Athos upon early Russian monasticism// BS, 1995. Т. 56/3. Р. 643–644. Другие, и отчасти противоречивые, данные содержатся в реконструкции Жития Антония, исследованном А.А. Шахматовым. В 7-м Слове Киево-Печерского Патерика, написанном Нестором, говорится о двух путешествиях Антония на Афон, причем, согласно этому тексту, первый раз он ушел туда еще при князе Владимире. Шахматов А.А. Киево-Печерский Патерик и Печерская летопись // Изв.ОРИС, 1897. Т. 2. Кн. 3; Мошин В. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // BS, 1947. Т. 9/1. С. 60; Библиотека литературы Древней Руси.

Т. 1: XI–XII вв. СПб., 1997. С. 316–317 (далее – БЛДР). В. Мошин, как и А.А. Шахматов, полагает, что Антоний подвизался на Святой Горе еще в период княжения Владимира Святославича. Шахматов А.А. Один из источников летописного сказания о крещении Владимира // Памяти Марина Степановича Дринова. Сб. статей по славяноведению, посвященных проф. М.С. Дринову его учениками и почитателями. Харьков, 1908. Гл. 12. С. 257–275. Оба исследователя считали, что первое путешествие Антония на Афон не могло состояться в 1051 г., поскольку ему в это время должно было быть 68 лет. В летописи говорится, что он умер в 1073 г., будучи 90 лет от роду, а в пещере просидел 40 лет. В. Мошин относит его путешествие на Афон к предшествующему периоду, не позднее начала 1030-х гг., т.к. в 1032 или 1033 гг. Антоний уже выкопал себе пещеру в Киеве. В последнее время в научной литературе утвердилось мнение о том, что сообщение Патерика по поводу первого путешествия Антония на Афон является позднейшим вымыслом. Bosley R.D. A History of the Cults of SS. Theodosij and Antonij of the Kievan Caves Monastery. Diss. Yale, 1980. P. 3; Творогов О.В. Житие Антония Печерского// СККДР. Л., 1987. Вып. I. С. 135; Thomson F.J., 1995. P. 648; Артамонов Ю.А. Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского// Средневековая Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 40–41. Есть предположение о пострижении Антония в грузинском монастыре Иверон (Епископ Кирион. Культурная роль Иверии в истории Руси. Тифлис, 1910. С. 83–95).

⁷ Шахматов А.А., 1908. С. 435.

⁸ Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1997. С. 160 (далее – ПСРЛ); Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 190; Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 466–467.

⁹ Абрамович Д. Київо-Печерський патерик. Київ, 1931. С. 39; Успенский сборник XII–XIII вв. Изд. подгот. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон, под ред. С.И. Коткова. М., 1971. Л. 37, в-с; БЛДР. Т. 1. С. 378–381. М.Д. Приселков отождествил инока Печерского монастыря Ефрема с переяславским митрополитом Ефремом, что поддержано исследователями Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. СПб., 1909. С. 133, 161, 173–176, 184. 189, 203, 281–282, 291–293, 309–310; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Пер. А.В. Назаренко. Под ред. К.К. Акентьева. СПб., 1996. С. 214; Поппе А. Митрополиты и князья Киевской Руси // Подскальски Г., 1996. С. 451.

¹⁰ ПВЛ, 1996. С. 79. 85. 88.

-
- ¹¹ Абрамович Д., 1931. С. 5–6; БЛДР. Т. 4. С. 302–303.
- ¹² БЛДР. Т. 4. С. 296–307, 640–641.
- ¹³ Абрамович Д., 1931. С. 9; БЛДР. Т. 4. С. 302–305; 308–311. В редакции Печерского Патерика Иосифа Тризны прямо указывается дата прихода иконописцев из Царьграда 6592 (1084) год. РНБ, Троицк. Собр., № 714, л. 177. Пуцко В. Киевский художник XI века Алимпий Печерский (По сказанию и данным археологических исследований)// Wiener Slavistisches Jahrbuch, 1979. Bd 25. С. 67. Примеч. 17.
- ¹⁴ Абрамович Д., 1931. С. 9–10; БЛДР. Т. 4. С. 308–309.
- ¹⁵ Абрамович Д., 1931. С. 10; БЛДР. Т. 4. С. 308–309.
- ¹⁶ Абрамович Д., 1931. С. 10–11; БЛДР. Т. 4. С. 308–309.
- ¹⁷ Абрамович Д., 1931. С. 11; БЛДР. Т. 4. С. 310–311.
- ¹⁸ Шапова Ю.Л. Византийское стекло. Очерки истории. М., 1998. С. 85.
- ¹⁹ Холостенко М.В. Успенский собор Печерского монастыря// Стародавній Київ. Київ, 1975. С. 147.
- ²⁰ Каргер М.К. Древний Киев: Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. М.; Л., 1961. Т. 2. С. 341–342.
- ²¹ Воронин Н.Н. Политическая легенда в Киево-Печерском Патерике // Труды отдела древнерусской литературы, 1955. Т. XI. С. 102.
- ²² Холостенко Н.В. Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962–1963 гг.// Культура и искусство Древней Руси. Сб. статей в честь проф. М.К. Каргера. Л., 1967. С. 67.
- ²³ Раппопорт П.А. О роли византийского влияния в развитии древнерусской архитектуры // Византийский временник, 1984. Т. 45. С. 186–191; Раппопорт П.А. Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 40.
- ²⁴ Janin R. La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie : Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. T. 3: Les églises et les monastères. Paris, 1969. (Deuxième édition). P. 161–171, там же см. библиографию. Однако уже И. Пападопулос сомневался в достоверности этого известия Papadopoulos J.B. Les palais et les églises des Blachernes. Thessalonique, 1928. P. 112.
- ²⁵ Michael Attaliates 253
- ²⁶ История русского искусства. Втор. изд. Т. 1. М., 1953. С. 202; Пуцко В.Г., 1979. С. 70. Н.В. Холостенко допускает участие в строительстве южнославянского мастера, серба или хорвата, на основании надписи на плинфе из основной кладки собора 1075–1077 гг., где слово «человек» написано как «човек». Холостенко Н.В., 1967. С. 67–68.
- ²⁷ Труды В.Г. Васильевского. СПб., 1912. Т. 2. Вып. Два письма Михаила VII Дуки. Т. 2. Вып. 2. Русско-византийские отрывки: Житие Стефана Нового.

Вып. 1. С. 37–38; Успенский Ф.И. История Византийской империи XI–XV вв. Восточный вопрос. М., 1997. С. 127.

²⁸ Абрамович Д., 1931. С. 9.

²⁹ Mikaberidze A. Die byzantinische Kaiserin Maria-Martha im Lichte neuerer archaologischer Ausgrabungen // Koch G (Hg.). Byzantinische Malerei. Bildprogramme – Ikonographie – Stil. Symposium in Marburg. Vom 25. – 29.6.1997. Wiesbaden, 2000. S. 183–210.

³⁰ Письмо в «Историях». Ер. 9.21 – 10.6: Chil. V. 585–630; Бибииков М.В. Историческая литература Византии. СПб., 1998. С. 171.

³¹ Холостенко М.В. Успенский собор Печерского монастыря // Стародавний Київ. Київ, 1975. С. 142; Поппе А.В. Русские митрополии константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник, 1968. Т. 28. С. 92–94; Раппопорт П.А. Русская архитектура X – XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982 // Археология СССР. САИ, EI-47. С. 186–191. П.А. Раппопорт осторожно допускает возможность начала строительства как в 1073, так и в 1075 гг.

³² ПВЛ, 1996. С. 88.

³³ Литаврин Г.Г. Война Руси против Византии в 1043 г. // Исследования по истории славянских и балканских народов. Эпоха средневековья. Киевская Русь и ее славянские соседи. М., 1972. С. 38–45.

³⁴ Кроме того, в причерноморской торговле получили преимущество венецианцы, вырвавшие торговую монополию у Византии в 1082 г. Анна Комнина. Алексиада. Пер. с греч. Я.Н. Любарского. СПб., 1996. VI, 5. С. 181–184; Якобсон А.А. К истории русско-корсунских связей (XI–XIV вв.) // Византийский временник, 1958. Т. 14. С. 119. Однако, как отмечает С.П. Карпов, Черное море оставалось внутренним бассейном Византийской империи, хрисовул генуэзцам Мануила I 1169 г. равно как и последующие пожалования Комнинов и Ангелов итальянским купцам, не изменили ситуации. Карпов С.П. Итальянские морские республики и южное Причерноморье в XIII–XV вв. Проблемы торговли. М., 1990. С. 64–65.

³⁵ ПСРЛ. Т. 1. С. 226. Права на Тмутаракань, возможно, были утрачены Русью после смерти Олега в 1115 г. Литаврин Г.Г., Каждан А.П., Удальцова З.В. Отношения Древней Руси и Византии в XI–первой половине XIII в. // The Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies. London, 1967. С. 77.

³⁶ ПСРЛ, 1997. Т. 1. С. 208; Терновский Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1876. Вып. 2. С. 5.

³⁷ Cantacuzenus. *Historia* II. Bonn. P. 611; III. P. 290; Runciman S. *Blachernae palace and its decoration* // *Studies in Memory of David Talbot Rice*. G. Robertson and G. Henderson eds. Edinburg, 1975. P. 277–283.

³⁸ Анна Комнина. *Алексидада*, 1996. С. 179.

³⁹ *Patrologiae cursus completes. Series graeca*. Ed. Migne J.-P. Paris, CXXVII, 976 A; Janin R. *Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique*. Paris, 1964. P. 125; Runciman S., 1975. P. 279; Weyl Carr A. *Leo of Chalcedon and the Icons* // *Byzantine East, Latin West: Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, ed. H. Kessler, D. Mouriki, G. Vikan. Princeton, 1994. P. 579–584.

⁴⁰ Müller-Wiener W. *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*. Tübingen, 1977. S. 223.

⁴¹ Шапова Ю.Л., 1998. С. 246–247.

⁴² Шапова Ю.Л., 1998. С. 85. Отзвуки роскоши первоначального украшения Печерской церкви можно обнаружить в описании, включенном в Синописис Иннокентия Гизеля. Иннокентий Гизель. *Синописисъ или краткое описание отъ различныхъ лѣтописцевъ о началѣ славенскаго народа...*, 1762. С. 85–86.

**О парадоксе эпохи Мэйдзи
(1868-1911):
Культурологические проблемы
перевода западной терминологии
на японский язык
в условиях восстановления
традиционного общества**

Е.Л. Скворцова

Эпоха модернизации Японии, начавшаяся во второй половине XIX в. под мощным воздействием западной цивилизации, получила название «*Мэйдзи исин*» – обновление Мэйдзи. Стремясь избежать колонизации со стороны технологически более развитого Запада, японские элиты вынуждены были стремительно модернизировать буквально все области национальной культуры: сферы материального производства, образования, административной организации, транспортного сообщения, медицины, науки, языка. С этой целью пришлось изобретать новый лексикон для новых, привнесённых извне ценностей и смыслов.

Некоторым казалось, что путём простого изгнания «западных варваров» (как это было сделано в XVI в.) можно будет продолжать жить по-старому, но очень быстро пришло

понимание неизбежности перемен. Ещё перед своей отставкой предпоследний сёгун клана Токугава – Мацудайра, Иэмоти (1846-1866), докладывал императору: «Наши главные и неотложные задачи состоят в том, чтобы перенять сильные стороны варваров, использовать выгоды от торговли с ними, создать большой флот и армию, применить тактику “использования одних варваров против других”».¹ В данном пассаже речь идёт о двух смыслообразующих лозунгах эпохи. Первый – *сонно дзёи* (почитание императора – изгнание варваров), под знаком которого произошло возвращение императора в политическую жизнь страны, отражал консервативные тенденции в обществе, требование определённых кругов самурайства и крестьянства “вернуться к старым добрым временам”, когда сакральные функции верховного жреца и государственная власть принадлежали императору. Второй лозунг – *фукоку-кёхэй* (богатая страна – сильная армия) сформулировал сам сёгун Иэмоти, воспитанный в строгом соответствии с конфуцианскими требованиями, предъявляемыми к государственному чиновничеству.

Непосредственно до наступления эпохи Мэйдзи Япония была на 250 лет закрыта для въезда иностранцев. Информация о жизни на Западе просачивалась через узкие ворота порта Нагасаки, открытого для редких контактов с голландцами, которые раз в год приносили новости из мира европейской науки и искусства. Эти сведения получили название *рангаку* (голландоведение). На исходе сёгуната Токугава *рангаку* изучалось в частных учебных заведениях образованными самураями, но этих отрывочных знаний было явно недостаточно для получения полной картины достижений западного мира. К тому же выяснилось, что Запад говорил и писал не только на голландском, а ещё и на многих других языках.

Японцам, желающим постичь и использовать чужеземную культуру, нужно было заняться их изучением.

Таким образом, обозначился главный парадокс эпохи: восстановление традиционного жизненного уклада (возвращение на политическую сцену императора и связанного с ним синтоизма, провозглашение общинного идеала единства «государственного тела» – *кокутай*) проходило на фоне активного внедрения в общественное сознание Японии западных социально-экономических и духовных ценностей (научной рациональности, свободы, индивидуализма, юридического равенства и прав человека). Американский социолог Х. Арутюнян, давая оценку архаической составляющей событий и смыслов мэйдзийской эпохи, указывает: «Реставрация власти императора в действительности возвращала власть телу, общине, фундаментальной форме человеческой организации, состоящей просто из взаимодействующих тел»². С феноменом наличия в Японии “государственного тела” мечтательные сторонники быстрой европеизации не могли не считаться, оно, так сказать, возвращало их с небес на землю. Вся страна представляла единым телом, большой семьёй во главе с «отцом» – императором. Перед населением японских островов была поставлена задача ощутить себя не просто жителями отдельных провинций, но единым сплочённым общественным организмом. Такое формирование общепонской идентичности было делом непростым, поскольку до 80% жителей страны составляли крестьяне, накрепко привязанные к родным местам и, как правило, за всю жизнь не покидавшие их пределов. Гористый характер местности центральной Японии, отсутствие хороших дорог и мостов через реки (наследие токугавских правителей, опасавшихся нападений со стороны сильных феодальных кланов и стремившихся затруднить передвижение их армий), наличие границ между отдельными княжествами, имевшими свои таможни и де-

нежные знаки делали почти невозможными перемещение простых японцев по стране.

Теперь, в связи с административно-территориальной реформой и образованием единой регулярной армии во главе с императором, прежние опасения сёгунов остались в прошлом. Дорожную инфраструктуру, в том числе морское и железнодорожное сообщение, надо было налаживать почти с нуля. Осуществлялась кропотливая работа по ликвидации удельных княжеств и проведению новых границ между создававшимися территориальными образованиями – префектурами, которые должны были управляться из единого центра специальным административным аппаратом. Самураи, занявшие ключевые позиции в бюрократических, силовых (армия, флот, полиция), научных и образовательных структурах, привнесли в них «самурайские ценности: дисциплину, порядочность, верность и воинственность» ... > В результате введения всеобщего начального образования и всеобщей воинской повинности эти ценности были распространены уже на всё общество».³ Поскольку самураи вместе с их семьями составляли до 10% населения страны, они образовали ту активную «закваску», которая в кратчайшие сроки подняла всё «тесто» новой японской культуры: Япония очень быстро по историческим меркам сумела войти в когорту наиболее технически оснащённых наций мира и стала первой державой Азии.

В конце XIX в. решающую роль в формировании общенациональной идентичности играли такие средства массовой информации, как газеты и журналы, что настоятельно требовало поголовной грамотности. С образованием в посттокугавской Японии дела обстояли гораздо лучше, чем с мостами и дорогами; правда, это было традиционное конфуцианское образование, заключавшееся в занятиях чистописанием, чтении древних текстов и усвоении основ счёта. В разнообразных частных учебных заведениях обучались практически все

слои населения: уровень грамотности самураев составлял почти 100% (у их жён и дочерей – 50%), торговцев – 50-80%, ремесленников – 40-50%, крестьян – 30-40%.⁴ В каждом населённом пункте существовали «доски объявлений», на них размещались императорские указы, газеты и другая важная информация, смысл которой доносили до неграмотных жителей учителя школ, служащие администрации и другие образованные люди. Чтобы знакомить широкие массы с идеями прогрессивных нововведений, пришедших с Запада, требовалась печатная продукция на общенациональном языке, приближённом к разговорному. Для такого языка нужно было создать совершенно новые слова и понятия, которыми эти идеи только и могли быть выражены и поняты народом.

Между тем, культуры Запада и Японии не просто говорили на разных языках. В основании их менталитета лежали диаметрально противоположные духовные смыслы, выраженные в наиболее абстрактных, так называемых «предельных» понятиях их лингвокультур. Если в основании западного мировоззренческого комплекса мыслится Бытие (по-разному трактуемое в философских теориях от *апейрона* Анаксимандра до *экзистенции* Сартра и Ясперса), то в основании дальневосточного мировоззренческого комплекса мыслится Небытие, трактовка которого напрямую невозможна, но которое можно суггестировать в разного рода практиках, в том числе в военных, поэтических, религиозных, художественных и даже сельскохозяйственных, приобретающих эстетическое измерение. «Изначальные смыслы японской культуры сакральны, не проявлены, принадлежат Небытию, поэтому на них можно только намекать, суггестировать их некоторым образом»⁵, – пишет Т.Н. Снитко. Отсюда – форма выражения этих смыслов в языке, предполагающая «богатство лексики, описывающей эмоции и эстетическое состояние; в то же время практическое

отсутствие лексики, обозначающей интеллектуальную деятельность»⁶. В связи с этим понятен глубинный смысл культурного шока у государственных элит Японии, вызванного неуклонной интервенцией западных ценностей в традиционное японское общественное сознание.

«В Японии веками складывалось представление о государстве как о естественной структуре, живущей в ритме космоса; как о сложном организме, континууме, жизнь которого обусловлена определённым типом связи всего со всем. Всё складывалось воедино не организационно, т.е. законоположениями и не конституцией, а Небом, т.е. законами самой природы, реализованными в конкретных этических принципах... Посягательство на эту мораль ведёт к распаду целого, государство перестаёт быть целостным образованием, а потому даже самые ретивые сторонники европейской цивилизации опасались выступать против основ традиционной морали».⁷ Поведение соблюдающего обычай простого японца обуславливалось природными ритмами (в частности, порядок всех жизненно важных сельскохозяйственных работ согласовывался с ритмами природы). Но *этим же обуславливалось и поведение правящей элиты* – императора и сёгунов, что вызывало доверие народа к властям, предержащим и приводило к гармонизации целого – общественного организма.

Однако западные социальные системы строились на совершенно иных основаниях. Как указывает известный российский учёный-востоковед Т.П. Григорьева, «предпринимательство немыслимо без личной инициативы, личная инициатива – без свободы выбора, свобода выбора – без личной независимости, т.е. Запад предлагал в некотором роде структуру или систему ценностей, противоположную японской, если иметь в виду структуру человеческих отношений в целом и статус отдельного человека, его место в социуме»⁸. Западное понятие “прогресса” ориентировалось на индивидуализм,

оно касалось всех сфер человеческой жизни: материального производства, науки, искусства, морали. Казалось бы, государственные деятели Японии стояли перед выбором “или-или” – либо верность традиции, либо буржуазные реформы.

Тем не менее, страна пошла своим путём, путём совмещения первого и второго. Лозунг *буммэйкайка* – “цивилизация, просвещение” стал главным лозунгом эпохи Мэйдзи. В 1872 г. в обращении министерства просвещения к Госсовету говорилось: «Государство будет богатым, сильным и спокойным лишь тогда, когда во все области жизни страны проникнет современная мировая цивилизация, будут широко развиваться таланты и способности людей. Истинная цивилизация будет достигнута лишь тогда, когда весь народ будет охвачен просвещением».⁹ За десять лет деятели японского просвещения проделали сложный путь от безусловного признания универсального характера культуры западного общества до выявления культурной дифференцированности, необходимости понимания сложного, различного для разных слоёв культуры, сочетания органических и организационных факторов социокультурного развития своей родины.

Выходцы из самурайского сословия, люди, привычные к чтению и анализу прочитанного (часто в прошлом “голландоведы”), взяли на себя нелёгкую задачу информирования японского народа о том, что же представляли собой передовые страны Запада, как организована их бытовая и политическая жизнь. Такими представителями мэйдзийского просвещения были Фукудзава Юкити (1835-1901), получивший образование сначала в рамках “голландоведения” в частной школе г. Осака, а затем съездивший в Европу и в 1866 г. написавший бестселлер «Жизнь на Западе», а также Накамура Кэйю (1832-1891). В дальнейшем в результате колоссальных усилий Фукудзава создал первый японо-английский словарь. Невозможно вообразить себе то напряжение, с каким работа-

ли японские просветители, переводя на родной язык необходимые для использования в теоретическом и практическом отношении труды западных мыслителей. «Я месяцами не прислонял головы к подушке... В то время я трудился, не различая ни дня, ни ночи. Наступление вечера не могло заставить меня отложить книги, – свидетельствовал в автобиографии Фукудзава. – Когда же усталость побеждала, я позволял себе небольшой отдых либо склонившись над своим маленьким столом, либо вытянувшись здесь же на полу».¹⁰ Один только этот учёный создал около 1500 работ, описывающих и истолковывающих тот социально-политический идеал, который он видел на Западе; им же, или при его активном участии был основан журнал *“Мэйрокудзасси”* (Журнал общества *Мэйрокуся*¹¹). На страницах этого журнала разворачивались острые дискуссии о судьбах страны: о Конституции, о представительстве народа в парламенте, о гражданских свободах (свободы совести, печати, собраний, гражданских объединений). Фукудзава Юкити на собственные средства организовал частную школу западного типа *“Кэйогидзюку”*, ставшую впоследствии известным университетом. Он же основал лекторий Мита, где проводились лекции и обсуждения животрепещущих вопросов современной политики, а в 1872 г. организовал издательство *“Кэйосюппанся”*.

В соответствии с своими либеральными убеждениями Фукудзава считал, что задачу просветить и цивилизовать народ могут решить только независимые от государственной деятельности интеллектуалы (которым был он сам, принципиально отказываясь служить в госструктурах). Он принадлежал к группе оппозиционеров *дзайя*, критиковавших правительство в области вопросов образования и социальной политики. Учёный полагал, что бюрократы не имеют права брать на себя цивилизующую роль: «Выступать на обще-

ственной арене раньше и впереди других – поистине наша обязанность»¹².

Однако главным ресурсом в деле просветительства и цивилизации обладала другая группа интеллектуалов – *канрёгакуся* (учёные-бюрократы), отстаивающая “просвещение сверху”. Получившие образование за рубежом, отдававшие все силы служению Родине, эти люди были выдающимися общественными деятелями и яркими публицистами, такими как Като Хироюки (1836-1916), Мори Аринори (1847-1889), Китакура Тококу (1868-1894), Накаэ Тёмин (1847-1901), Иноуэ Тэцудзиро (1855-1940), Уэда Бин (1847-1916), Токутоми Сохо (1863-1957) и Ниси Аманэ (1829-1897). Они критиковали феодальные устои сёгуната и пропагандировали капиталистические идеи, но при этом, как ни парадоксально, ратовали за сохранение абсолютной монархии.

Догнать западную культуру даже в техническом отношении было невозможно без усвоения базовых оснований западной экономики и политики. Успехи в материальной сфере оказались неразрывно соединены с социально-политической ситуацией Запада, благоприятной для развития капиталистического способа производства, создававшего «богатые страны с сильными армиями». Юридическое равенство людей перед законом, являясь необходимым условием развития капиталистических отношений, требовало создания условий для личной самореализации каждого японца, осознания японцами понятий “права”, “суверенитета”, “демократии”, “общества” и “свободы”. При этом ни одно из данных понятий, будучи даже многократно употреблённым в текстах составителей обновлённых словарей и энциклопедий, не смогло бы принести нужный эффект вне культурного и политического контекста.

Поэтому авторы предлагали, как правило, сразу несколько вариантов перевода. Многие из предложенного постепен-

но выходило из употребления, и в итоге в политическом дискурсе эпохи остались лишь наиболее укоренившиеся понятия. (Примером может служить генезис понятия “свободы” *дзю* – букв. смысл: “причина самого себя, самоуправление”. Параллельно этому понятию функционировали также термины *дзю* – умение владеть собой и *дзирицу* – самодостаточность. Термин *дзю* утвердился в результате дискуссий о свободе печати и собраний, обсуждения законов о печати и дискуссии о проекте конституции).

В процессе работы над новым политическим лексиконом для Японии выяснилось, что и сам Запад далеко не един в понимании собственных политических основоположений (например, понятие юриспруденции, права имело существенные различия в англо-американской и континентальной трактовке). Каждая культура проводила в Бытии свои границы смыслов и выражала их на родных языках. Задачей японских интеллектуалов было подобрать вариант, не просто самый прогрессивный, но оптимальный для конкретной японской социокультурной среды того времени. Нужно было выбирать наиболее подходящее содержание того или иного понятия, а также корректировать свою социально-политическую ситуацию таким образом, чтобы появилась насущная необходимость в возникновении и функционировании этих понятий в жизни народа. В отношении бытового или естественнонаучного лексикона дело с переводом обстояло проще. Для конкретных явлений и предметов было легко подобрать подходящие комбинации знаков из бездонных иероглифических закромов. К примеру, “трамвай или электричка” перевели как *дэнся* (букв.: электрическая повозка); “химия” – *кагаку* (наука о превращениях) и т.п. Для абстрактных же понятий, вроде бы интуитивно ясных каждому европейцу или американцу, таких как “свобода”, “суверенитет”, “право” или “общество” ни в китайской цивилизации, к ко-

торой принадлежала Япония, ни в самой японской культуре аналогов не существовало.

Чтобы вновь созданная терминология заработала, потребовалась общественная “обкатка” целого пучка новых японских терминов для западных понятий в публичных выступлениях, на страницах периодики, в ожесточённых дискуссиях и дебатах. Выяснилось, что понятия неразрывно связаны с историческим и социокультурным контекстом. Поэтому ввод принципиально нового понятия всегда сопровождается сдвигом в мировоззрении и подвижкой в политической практике. При этом решалась невероятно сложная комплексная задача, требующая большого напряжения сил и огромной эрудиции. Чужие интеллектуальные традиции воспринимались с колоссальным эмоциональным и интеллектуальным напряжением. Для решения подобных задач недостаточно было одного интеллекта или одних только властных полномочий. Предстоял процесс тотального реформирования сложившихся, как указывалось выше, государственной, образовательной и даже территориальной структур Японии.

Один из первых лозунгов Мэйдзи – *вакон-ёсай* (японская душа-западные знания), аналог давнему лозунгу *вакон-кансай* (японская душа-китайские знания), обнаружил свою недостаточность для полноценного восприятия достижений Запада и оказался невыполнимым в полной мере, поскольку требовал качественного переформатирования традиционной национальной культуры и сформированного на её основе типа личности, причём не только на материальном уровне, но и на уровне “японской души”, которая не собиралась превращаться в западную душу, утрачивая при этом свою идентичность. А так как революционная эпоха была представлена как *исин* – “обновление” и одновременно “реставрация”, она активизировала не только прогрессистско-либеральные, но и глубокие традиционалистские черты.

Реставрация императорской власти сопровождалась критикой в адрес сёгунов. Подчёркивалось, что руководство сёгуната использовало “иноземные учения” – “косное и отсталое” конфуцианство и “уныло-пессимистический” буддизм. Хотя эта критика не привела к преследованиям и казням последнего сёгуна и его окружения, тем не менее, в начале 1870-х гг. под лозунгом *хайбуцу-кайсяку* (сбросим будд с пьедесталов!) было разрушено и сожжено немало буддийских храмов и скульптур. Множество ценностей из монастырей как ненужный хлам продано иностранцам, а буддийские монахи подверглись насмешкам и притеснениям. Справедливости ради отметим, что данные “перегибы на местах” были вскоре пресечены...

Личный жизненный путь просветителей эпохи Мэйдзи отражает историю японских реформ и общественных настроений. Свою образовательную деятельность многие из них начали с переводов тех работ западных классиков, которые считали насущно необходимыми простым японцам в период перехода страны от феодализма к капитализму. В 1871 г. Накамура Кэйю перевёл “Самопомощь” шотландца Сэмюэля Смайла, изобилующую примерами успешной личной инициативы людей Запада. В книге подчёркивалась важность инициативности, ценность индивидуальной успешности и самоуверенности – тех качеств, в которых остро нуждались жители японских островов. В том же году Накамура завершил перевод “Принципа свободы” Дж. Ст. Милля.

В 1872 г. Фукудзава Юкити опубликовал “Призыв к знаниям”, где писал: «Душа вещей – человек; благодаря разуму и рукам своим он научился делать одежду, пищу, строить дома. Разве не заслуживает он свободы и суверенитета, чтобы радоваться жизни, не вторгаясь в свободу другого?». ¹³ Ему ответил основатель японской социологии Като Хироюки: «Суждения Фукудзавы-сэнсэя либеральны. Либеральные идеи

имеют, конечно, право на существование... Но если они чрезмерны, то могут привести к ущемлению прав государства, а это, в свою очередь, чревато тем, что само государство может не устоять»¹⁴. Как видим, ещё в 1870-е гг. в среде самих реформаторов находились трезвые головы, способные притормозить кажущиеся правильными простые либеральные решения. Кстати, к подобным решениям можно отнести и радикальное предложение Ниси Аманэ отменить китайскую иероглифику и перейти на латиницу. В итоге даже самые активные сторонники полной реформы языка, в том числе и политического, пришли к передаче новых смыслов старым испытанным способом: комбинации *канго* – китайских иероглифов с добавлением записи терминов с помощью *ромадзи* – латиницы и *окуриганы* – боковой транскрипции одной из фонетических азбук.

Если мы попробуем сравнить европейское и японское Просвещение, то выяснится, что на Западе оно связано с борьбой свобододлюбивых интеллектуалов против влияния церкви на социальную, политическую и культурную жизнь. Они предлагали новую веру – веру в науку, чьими жрецами были авторы французской Энциклопедии. Процессы же просветительских преобразований эпохи Мэйдзи неразрывно связывались с укреплением синтоизма как государственной религии, где император выступал божественным потомком и главным жрецом верховного солярного божества *Аматэрасу омиками*. Наряду с этим

продолжали использоваться и конфуцианская этика, и буддийское мировоззрение, укоренившиеся в стране со времён владычества Токугава (конфуцианство в его чжусианской интерпретации стало официальной идеологией сёгуната, а система буддийских храмов применялась для сбора информации о приписанной к ним пастве).

В Японии практически отсутствовало чёткое разграничение между понятиями “религия” и “учение” – оба обозначались одним и тем же иероглифом. Причиной этого является, видимо, общая посюсторонняя – этическая – направленность всех получивших распространение на островах направлений мысли: конфуцианства, буддизма и даосизма. Синтоистскую религию также можно рассматривать как этическую, предполагающую сыновнюю почтительность и лояльность к вышестоящим, в первую очередь к императору. Все эти учения имеют определённую практическую направленность, что позволяло государству опираться на любое из них в политических целях.

В эпоху Мэйдзи такая практика была продолжена. Широкое распространение получили идеи обновленческой синтоистской школы *Мито*, провозгласившей необходимость возвращения Японии на “истинный путь древности” и реализации принципа *сайсэйитти* (единства политики и религиозного культа) в едином государственном организме *кокутай*.

Что же касается реформаторов Мэйдзи, то они поначалу, слепо следуя западным учителям, полагали, что раз капиталистические экономические и политические отношения прогрессивнее феодальных, то значит и индивидуалистическая мораль буржуазного общества превосходит феодальную, общинную, основанную на личной зависимости и ответственности. Между тем, традиционные учения пропагандировали вечные ценности, востребованные всегда и везде; они ратовали за воспитанную и образованную личность, ответственную, сознающую свой долг перед семьёй и обществом. Западные понятия “свободы” и “прав” не могли не вступить в эмоциональный диалог с усвоенными с детства принципами ответственности и самопожертвования, что проецировалось на всю социокультурную ситуацию, смягчая и облагораживая её.

Одной из главных ценностей западной цивилизации считался “прогресс”, заключающийся в том, что каждое последующее состояние социокультурного Целого практически всегда лучше предыдущего. Особенно ярко это демонстрирует научное мировоззрение, опирающееся на объективные законы Природы. Наука открывает всё новые законы, на основании которых создаются новые технологии, позволяющие на первый взгляд облегчить существование человека. Следующая по пути прогресса западная цивилизация превратила окружающий мир в гигантскую мастерскую, где беззастенчиво, в промышленных масштабах, эксплуатируются природные богатства, где неуклонно разрушается природная среда обитания флоры и фауны земли, где загрязнение атмосферы и экологические катастрофы стали обычным явлением.

В противоположность прогрессистской точке зрения на Природу, в дальневосточной мысли возобладала точка зрения естественной цикличности мирового общественного процесса, когда любое движение вперёд, подобно природным процессам, непременно сопровождается некоторым откатом назад. Что касается культуры в китайских учениях и, тем более, в традиционно японском синтоизме, то она никогда не считалась, как на Западе, чем-то противостоящим Природе. Более того, культура представляла явлением глубоко природным; письменность, например, виделась столь же врождённым, природным качеством любого человеческого индивидуума, как пятна для шкуры леопарда или полосы тигриной окраски. Это относится и к японской поэзии, которая со времён глубокой древности считалась такой же естественной способностью самовыражения человека, как пение соловья или кваканье лягушки. Так что задачей культуры было как можно гармоничнее вписаться в природные ритмы.

Идея прямолинейного прогресса во что бы то ни стало была глубоко чужда и китайской, и японской цивилизации.

Китайская цивилизация, как и японская, обращалась к человеку на конфуцианском языке долга-ответственности, сыновней почтительности и ритуала, а не свободы и права. И в этом пункте японские интеллектуалы Мэйдзи, желавшие родине только добра, схватили самую суть цивилизационных различий дальневосточной и западной духовных парадигм. Запад рвался вперёд любой ценой, не видя причин для остановки, не считаясь при этом с возникающими на пути революциями и гражданскими войнами (инерцию этого процесса мы наблюдаем и сегодня). Тысячелетний же Китай всегда (за редкими кратковременными исключениями) стремился подстроиться к циклическим переменам, к недопущению смуты, к миру в Поднебесной. Образцом гармонии и мудрости здесь выступала одухотворённая Природа, живущая по циклическому принципу. Поэтому по китайским меркам прогресс мог быть только временным; за рывком вперёд неизбежно следовал откат назад, точно так же, как летняя жара сменяется осенними заморозками.

В эпоху Мэйдзи “отсталая” китайская мысль подверглась критике как со стороны японских почвенников *кокугакуся*¹⁵, так и со стороны прогрессистов-либералов типа упоминавшегося Фукудзава Юкити. Правда, причины критики в адрес китайского знания у нативистов и прогрессистов были разными. *Кокугакуся* ещё со времён Мотоори Норинага¹⁶ порицали китайскую мудрость за излишний рационализм и идеализм, оторванность от эмпирии (в природе нет никакого принципа *ри*¹⁷); культивируемая в конфуцианстве бесстрастность, указывали они, есть признак мёртвого, а не живого человека. Прогрессисты-либералы же делали основной упор на отсутствие у конфуцианства интереса к объективному, бесстрастному, аксиологически нейтральному научному знанию и на превозношение ими “устарелой” общественной иерархии. Сюда же добавлялась критика сложнопостижимости и

труднодоступности иероглифики, издревле заимствованной японцами у китайцев. Фукудзава Юкити считал китайскую учёность отсталой, не соответствующей требованиям современности. Он заявлял, что она аморальна, минимизирует интеллект и привела к тому, что Китай покорился иностранцам. Кроме того, китайская цивилизация обвинялась в том, что китайскому письму недостаёт деталей и точности, а иероглифика – ненаучна; она не в состоянии двигаться от принципов к законам; в неё преобладает поэзия и история; в ней культивируется воображение в ущерб фактологии. Следовательно, надо отказаться и от китайской учёности, и от средства её трансляции – иероглифики. Заодно досталось и японской письменности *кана* как неспособной адекватно передавать звучание западных слов. Поэтому был сделан вывод, что традиционный японский язык не подходит для выполнения задачи создания заимствованных слов.

Но у китайской учёности были и не менее активные защитники, в частности, независимый просветитель Накамура Кэйу. В 1887 г. он возражал своим коллегам-интеллектуалам из *Мэйрокуся*, указывая на удобство иероглифики, заключающееся в её сжатости и вариабельности. Накамура утверждал, что именно иероглифика прекрасно подходит для выражения сложных идей и смыслов. Мнение этого учёного представляется вполне резонным, поскольку апеллирует к этическому и эстетическому характеру японской культуры, в которой китайский язык укоренён самым прочным образом. Накамура и его сторонники подчёркивали, что китайская мудрость – во все не помеха развитию науки; она учит образцам морали; в ней присутствует знание о законе и политике; на китайском языке создано множество литературных, исторических и философских работ. Между китайской учёностью и западным знанием есть много общего и они вполне совместимы, поскольку основы цивилизованности едины повсюду. Почита-

ние высших сил, человеколюбие, долг, патриотизм – эти конфуцианские ценности просто нуждаются в расширении и дополнении западными ценностями свободы, права и конституции. В результате усилий Накамуры и его сторонников сложилась парадоксальная ситуация, когда китайский язык и учёность явились посредниками между Японией и Западом. Та самая учёность, от которой с юношеским задором пытались отказываться либеральные интеллектуалы Мэйдзи. Пригодился и японский язык с его множественностью способов передачи как смысла, так и звучания неологизмов.

Свобода западного индивидуума, его якобы неотъемлемые «естественные права» (суверенитет, частная собственность), устремлённость к счастью обладания, эгоцентризм, виделись традиционалистски воспитанным просветителям ничем иным, как разновидностью злых страстей, как, скажем, самолюбие, алчность и зависть, которые резко порицались и Конфуцием, и, тем более, Буддой. Следовательно, с точки зрения большинства японцев, ни о каком бесстрастном и объективном знании здесь не могло быть и речи. Но, несмотря на очевидную для дальневосточного интеллектуала ущербность гоббсовского индивидуализма, несмотря на явную недостаточность регулирования общественных отношений только в русле юридического равенства (закрывающего глаза на неравенство фактическое), японским реформаторам приходилось считаться с преимуществом Запада в науке и технологиях, а вследствие этого критически отнестись к конфуцианской этике.

Однако вовсе отвергнуть этические ценности предыдущих эпох было невозможно из-за их укоренённости в широких слоях народа, поэтому политические дискуссии на тему народных свобод, в том числе представительства в парламенте, свободы печати, собраний, совести и т.п. неизменно упирались в проблемы морали. Мыслителям Запада казалось

очевидным, что конституционная демократия и промышленный капитализм порождают самую совершенную мораль. Но японские интеллектуалы, особенно те из них, которые входили в состав правительственных структур, фактически оспаривали индивидуализм и неограниченную свободу действий, прокламируемые английским либерализмом XIX в., полагая, что никакой очевидности здесь нет. “Свобода” здесь, как и в традиционном Китае, ассоциировалась со своеволием и анархией, наносящими вред общественному порядку. В результате перед просветителями встала задача соединения, казалось бы, несоединимого: индивидуализма с общинностью, свободы с долгом, интеграции с дифференциацией, апологетики утилитаризма и научной рациональности с мифологией Синто. Каждый раз сочетание принципов определялось “наощупь”, при параллельном поиске адекватного описания и определения главных смыслов реформ в соответствующих понятиях и терминах.

В заключение отмечу, что практика модернизации Японии в эпоху Мэйдзи являла собой противоречивый набор, казалось бы, несовместимых характеристик, но в целом оказалась весьма успешной, хотя осуществлялась зачастую вопреки западным образцам. Она проводилась стремительно и сразу во всех слоях культуры. Однако эластичность японской культуры оказалась не безграничной. Конфуцианская этика, объявленная в 1870-е гг. тормозом прогресса, как это ни парадоксально, явилась духовным фундаментом модернизации как во второй пол. XIX в., так и после Второй мировой войны, послужив основой послевоенного «экономического чуда».

Одним из парадоксов эпохи Мэйдзи стала форма переложения понятий западной политической теории на японский язык. Несмотря на острую критику в адрес китайской культуры вообще и письменности в частности, несмотря на критику японского фонетического письма как отсталых, не

подходящих для языка прогрессивных преобразований, новая лексика, в том числе абстрактные понятия, переводились при помощи китайской иероглифики и японских фонетических азбук.

В своё время Мотоори Норинага писал: «Те страны, где изменения в обществе происходят быстро, недолговечны, страны же, где изменения происходят медленно, существуют вечно»¹⁸. Понятно, что подумал бы он о судьбах родины, увидев стремительные изменения её внешнего облика и мировоззренческих установок. Уже второе постмэйдзийское поколение японских интеллектуалов (Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, Вацудзи Тэцуро и др.) в ходе начавшегося в нач. XX в. антизападного отката – так называемого “поворота Тайсё”, – вспомнило заветы Мотоори. Они попытались дать всеобъемлющую оценку реформаторству интеллектуалов Мэйдзи в составленном ими документе 1937 г. *Кокутай-но хонги* (Основные принципы государственного тела): «Существующие в нашей стране идейные и общественные пороки возникли из-за **слишком быстрого** проникновения многих элементов европейско-американской культуры, систем и учений, начиная с эпохи Мэйдзи; это результат забвения главного и увлечения второстепенным, результат неверных оценок и непоследовательных поступков. (...) Взгляд на мир и человека, основанный на этих учениях, выразился в рационализме и позитивизме (...). Они считают высшей ценностью отдельную личность, её свободу и равенство (...). Соответственно, наибольшее значение придаётся абстрагированным, изолированным друг от друга личностям и их действиям, искусственно вырванным из единства и цельности истории».¹⁹ Критика в адрес японских просветителей отчасти справедлива, но не будем забывать, что их идеи и поступки имели источником самоотверженную любовь к родине. Они совершили настоящий подвиг учёных, создававших университеты и лектории, газеты и журналы,

книжные издательства; они переводили сложные для понимания труды западных авторов, попутно изобретая понятия и термины для переводов; они были образцом интеллигентности, демонстрируя народу на своём примере, каким может быть новый тип просвещённого японца.

¹ Цит. по: *Тояма Сигэки*. Мэйдзи исин то гэндай (Обновление Мэйдзи и современность). – Токио: Иванамисётэн, 1969. С. 178.

² *Harutoonian H.D.* Things Seen and Unseen. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988. Р. 327.

³ *Мещеряков А.Н.* Император Мэйдзи и его Япония. – М.: Наталис, Рипол классик, 2006. С. 702.

⁴ См.: *Лим С.Ч.* История образования в Японии (кон. XIX – нач. XX вв.). – М.: ИВ РАН, 2000. С. 11.

⁵ *Снитко Т.Н.* Запад – Восток: предельные понятия лингвокультур. – М.: Азбуковник, 2014. С. 168.

⁶ Там же. С. 170.

⁷ *Григорьева Т.П.* Предисловие // *Д.П. Бугаева*. Японские публицисты конца XX века. – М.: Наука, 1978. С. 5.

⁸ Там же. С. 9.

⁹ *Тояма Сигэки*. Цит. соч. С. 287.

¹⁰ Цит. по: *Бугаева Д.П.* Японские публицисты конца XX века. С. 23.

¹¹ Общество *Мэйрокуся* (букв. Общество шестого года Мэйдзи) – просветительское общество, существовавшее с 1873 по 1876 гг. Инициатива создания принадлежала Мори Аринори, который обучался Англии и США в течение трёх лет.

¹² *Фукудзава Юкити*. Гаммон-но сусумэ (Призыв к знаниям). – Токио: Тикумасёбо, 1966. С. 46.

¹³ *Фукудзава Юкитисю* (Сочинения Фукудзава Юкити) // Гэндай нихон бунгаку дзэнсю (Полное собрание произведений современной японской литературы). – Токио: Тикумасёбо, 1956. С. 51.

¹⁴ Мэйдзи кэймосисосю (Просветительские идеи эпохи Мэйдзи) // Мэйдзи бунгаку дзэнсю (Полное собрание сочинений литературы эпохи Мэйдзи). Т. 3 – Токио: Иванами сётэн, 1967. С. 158.

¹⁵ *Кокугакуся* – национальные учёные, представители так наз. “школы национальной науки” *кокугаку*, создание которой относится к XVII-XVIII вв.

¹⁶ Мотоори Норинага (1730–1801), учёный, филолог и поэт; представитель “школы национальной науки”.

¹⁷ *Ри* (кит. *ли*) – конфуцианский неизменный космический принцип, всеобщий закон и причина каждой вещи в отдельности; то, что порождает движение и покой и делает их двуедиными.

¹⁸ *Мотоори Норинага*. Тамакусигэ – Драгоценная шкатулка для гребней (пер. Ю.Д. Михайловой) // Синто – путь японских богов в 2-х тт., т. 2. – СПб.: Гиперион, 2002. С. 265.

¹⁹ Основные принципы *кокутай* (пер. В.Э. Молодякова) // Синто – путь японских богов в 2-х тт., т. 2. – СПб, Гиперион, 2002, с. 337.

ЯПОНИЯ И ПРОБЛЕМЫ «МЯГКОЙ СИЛЫ»

Е.Л. Катасонова

Немногим более 20 лет назад известный американский политолог Джозеф Най¹ выдвинул весьма популярную в наши дни концепцию «мягкой силы»², опирающуюся на три основных ресурса – культуру, политические ценности и внешнюю политику. Единого определения этой концепции пока не выработано, поскольку в каждой стране это понятие дополняется своими особенностями. Но общий и основной ее смысл заключается в том, что сила и влияние страны на международной арене измеряются не только количеством боеголовок и экономической мощью, но и политическими и культурными достижениями.

«Мягкая сила» – это не завоевание и подчинение, а овладение умами людей и привлечение их симпатий на свою сторону, к своей стране и ее культуре, приобщение к духовным и общественным ценностям, а также демонстрация позитивных сторон внешней политики своего государства. Достигается это разными путями, в т.ч. при помощи пропаганды языка, культуры, искусства, музыки, кинематографа, научных и спортивных достижений, образовательных программ и т.д.

Таким образом, страна, привлекательная с точки зрения «мягкой силы», становится центром притяжения людей и инвестиций, роста политического влияния и т.д.

ПРЕДСКАЗАНИЯ ДЖ. НАЯ

По мнению Дж. Ная, высказанному им в статье «Эффект мягкой силы», в XXI в. мир может претерпеть два типа изменений. Первый – это «перемещение силы» – изменение соотношения сил между государствами», а конкретнее – «переход влияния от Запада к Востоку». Второй тип – «рассеивание силы», что означает «переход силы, будь то на Западе или на Востоке, от государств к негосударственным институтам»³. При этом, конкретизируя процесс перемещения силы от Запада к Востоку, американский политолог предрекает «подъем Азии».

«В действительности это следовало бы называть восстановлением или возвращением Азии, – поясняет он. – Если мы мысленно обратимся к 1800-м гг., то обнаружим, что в то время больше половины жителей земного шара проживали в Азии, на которую приходилось более половины мирового производства. Теперь быстро перенесемся в 1900 г.: также половина населения Земли – даже больше, чем половина – по-прежнему обитает в Азии, но производит теперь только одну пятую от того, что производилось во всем мире. Что же произошло? Индустриальная революция, которая означала, что внезапно Европа и Америка стали господствующим центром мира. То, что мы увидим в XXI в., это постепенное возвращение Азии к тому, чтобы составлять половину населения мира и создавать больше половины мировой продукции»⁴.

«Азиатские страны имеют впечатляющие потенциальные ресурсы “мягкой силы”, – считает Дж. Най. – Искусство, одежда, кухня, древние культуры Азии оказали сильное влияние на другие части света. Но позже Азия вступила в период своего упадка, отставая в своем развитии от темпов промышленной революции на Западе, и это подорвало ее влияние в мире. В 1950-х гг. Азия уже ассоциировалась с образами нищеты и голода. И хотя в 1960-х гг. на Западе имела место не-

которая политическая одержимость жакетами в стиле Неру и маоистской революцией, это продолжалось недолго... Возрождение Азии началось с экономического успеха Японии. К концу века поразительные экономические результаты Японии не только сделали японцев богатыми, но и способствовали росту “мягкой силы” страны. Как первая незападная страна, сравниваемая с Западом по уровню модернизации и одновременно доказавшая возможность сохранения уникальной культуры, Япония имеет больше потенциальных ресурсов “мягкой силы”, чем любая другая азиатская страна»⁵.

КУЛЬТУРНАЯ ДИПЛОМАТИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ «МЯГКОЙ СИЛЫ»

В Токио первыми на Азиатском континенте, правда, с заметным опозданием по сравнению с западными странами, пришли к пониманию и активному использованию «мягкой силы» в качестве мощного инструмента международного влияния. Здесь его трактуют как воздействие на мир с помощью цивилизационной и гуманитарно-культурной деятельности» и рассматривают в тесном взаимодействии с культурной дипломатией.

Для разработки ее концептуальной основы в 2004 г. был создан Консультативный совет по содействию культурной дипломатии во главе с профессором университета «Хосэй» Тамоцу Аоки, одной из задач которого стало улучшение имиджа Японии в мире. Следует подчеркнуть, что в Японии традиционный подход к этой проблеме долгие годы базировался на иных принципах, нежели, к примеру, в США. Он был основан, главным образом, на экспорте традиционных культурных ценностей, таких как театр Кабуки, чайная церемония или искусство *икэбана*. Их продвижение во внешний мир было призвано показать историческую значимость Японии и ее

многовековой культуры для мирового наследия. Логика такого подхода ясна: понимание Японии возможно только при понимании основ ее истории и культуры, а современный культурный слой – это лишь малая часть культуры, которая в самой большой степени подверглась воздействию различных внешних факторов – как идеологических, так и коммерческих.

Но оказалось, что в нынешних условиях именно современный культурный слой открывает кратчайший путь к завоеванию популярности Японии в мире, возникновению массового интереса к глубинам японской истории и культуры. Вот почему предложенная Консультативным советом концепция делает упор на пропаганду массовой культуры как стартовой позиции для понимания Японии. «Такие культурные продукты, как *манга* (комиксы) и *анимэ* (анимационные фильмы) несут в себе эстетические чувства и традиционное художественное мастерство», – указывается в представленных документах. Разработчики концепции характеризуют их как «новое выражение культурных традиций страны». «В век, когда обычные люди контролируют мировые рынки и оказывают все более возрастающее воздействие на политические, экономические и социальные проблемы, крайне важно предложить им простой путь вхождения в японскую культуру. Как только они окажутся внутри нее, они обнаружат множество других более глубоких ниш, ожидающих их»⁶.

В концепции утверждается, что проводниками современной японской культуры в своих странах должны стать поклонники *манга* и *анимэ*, известные под собирательным названием *отаку*. В этих целях, считают авторы концепции, необходимо создать условия для посещения Японии творческими личностями, прежде всего молодежью, для ознакомления с ее культурой с перспективой переноса ее влияния на родину адептов. В культурных обменах, подчеркивают японские эксперты,

нельзя ограничиваться только организацией выставок японского искусства, постановкой традиционных драматических спектаклей и проведением лекций для неапонской аудитории. «Мы должны также стремиться к тому, чтобы как можно больше молодых талантливых людей приезжали в Японию из других стран, предоставлять им возможность самим почувствовать нашу страну, проводить здесь свои самостоятельные научные исследования и творческую деятельность, получая вдохновение от своего нового окружения»⁷.

Следующая глобальная задача, поставленная перед Японией, формулируется как необходимость «внедрить в мире дух гармонии (*ва*) и уважения к совместному сосуществованию (*кёсэй*)». «Сопереживание с другими людьми и гармония с природой – основа японской философии и путь жизни японцев – наполняют буквально все, начиная с драматического искусства и кончая материальными ремеслами», – подчеркивается в рекомендациях⁸. Консультативный совет определяет эти ценности «как национальное духовное наследие, которое должно быть сохранено, и одновременно призывает всех к его развитию и пропаганде». При этом «в контексте сегодняшних разговоров о “столкновении цивилизаций” он считает задачей особой важности и актуальности воспитание молодого поколения в духе уважения к гармонии и совместному сосуществованию»⁹.

Впервые этот курс японского правительства озвучил в серии своих публичных выступлений в 2006 г. тогдашний министр иностранных дел Таро Асо. Впоследствии их основные положения были обобщены в его программной речи «Новый взгляд на культурную дипломатию» (2008 г.). А в 2009 г. уже на посту премьер-министра Японии Таро Асо презентовал «Новую стратегию Японии в условиях современной эпохи», особо выделяя задачу дальнейшего продвижения

«мягкой силы» как одного из наиболее перспективных направлений развития страны на ближайшие годы.

Вслед за этим, с приходом к власти демократов, понятие «мягкая сила» было заменено на новое словосочетание «разумная сила» (*smart power*), вошедшее в международный лексикон с приходом к власти Б. Обамы. Что же такое «разумная сила»? «Похоже, это означает силу, в которой слились *hard power* (жесткая сила), представленная военной силой, и *soft power* (мягкая сила), символизирующая собой культуры и ценности. Японская *smart power* – это значительная сила»¹⁰, – подчеркнул в одной из своих публичных лекций, опубликованных в журнале «Гайко форуму» (март 2009 г.) тогдашний заместитель министра иностранных дел Японии Митодзи Ябунага.

И, тем не менее, несмотря на столь впечатляющие заявления и оригинальные идеи японских политиков и разработчиков, Японии пока еще не удастся достичь уровня США по силе своего «мягкого» воздействия на другие государства. Ведь доминирование США в мире на протяжении последнего полувека, по мнению Дж. Ная, базировалось не только на ее «жесткой силе» – военной мощи и т.д., но и на создании благоприятного имиджа, экспорта идей и ценностей (демократия, гражданские свободы, голливудские фильмы, диснеевская анимация, джаз и т.д.). Правда, и сам Дж. Най, и многие эксперты отмечают сегодня, что США постепенно теряют свою привлекательность в мире¹¹.

Так, по версии английского журнала «Монокль», оценившего «мягкую силу» государств по 50 категориям, в 2012 г. пальма первенства от США перешла к Великобритании¹². Критерии здесь просты. В 2012 г. в Лондоне прошли Олимпийские игры, на которых английские спортсмены завоевали 3-е место по числу золотых медалей. За прошедший год Англия приняла 29 млн туристов, 22 британских альбома заняли первые места

в зарубежных хит-парадах, вышел новый фильм про Джеймса Бонда и т.д. Показательно, что в этом рейтинге Япония заняла 6-е место после США и ведущих европейских государств.

На один порядок ниже «мягкая сила» Японии была оценена в исследовании, проведенном в том же году в России компанией *Ernst&Young* совместно с московским институтом «Сколково», где ей было отведено 7-е место. За основу были взяты, к примеру, такие критерии, как ранг национальных компаний в рейтинге репутации журнала *Fortune*, показатели миграционных и туристических потоков, верховенство закона, знание английского языка среди населения, выбросы парниковых газов, число граждан страны в мировой сотне влиятельных персон мира по версии журнала *Time*, статус национальных вузов в рейтинге *Times Higher Education*, число олимпийских медалей и еще ряд критериев. Кстати говоря, наша страна заняла в этом списке лишь 10-е место, уступая и «Большой семерке», и нашим партнерам по БРИКС – Китаю и Индии, которые разместились сразу же после Японии¹³.

ЯПОНИЯ И ЕЕ РЕСУРСЫ «МЯГКОЙ СИЛЫ»

В чем же состоят потенциальные ресурсы «мягкой силы» Японии? Дж. Най приводит следующие показатели: 1-е место в мире по оказанию помощи развивающимся странами одно из лидирующих мест по количеству зарегистрированных патентов. 2-е – по продажам книг и музыки, 3-е – по затратам на научные исследования и т.д. В этом же ряду следует отметить самую большую в мире продолжительность жизни населения, а также тот немаловажный факт, что из 25 крупнейших в мире многонациональных корпораций три – «Тойота», «Хонда» и «Сони» – принадлежат Японии¹⁴. Таков выигрышный образ Японии в глазах мира, не говоря уже о его главной отличительной черте, особенно актуальной в развивающемся

мире. Это – успешный опыт модернизации, достижение, сопоставимое с американским и европейским уровнем экономического развития, без ущерба для самобытной японской культуры.

Но самый главный ресурс, на котором заостряет внимание политолог, – это глобальное влияние в мире (и прежде всего в азиатских странах) японской поп-культуры, начиная с комиксов-*манга*, анимационных фильмов -*анимэ*, кино, поп-музыки, моды, кухни и т.д. Достаточно напомнить, что 60% всей мировой анимации создается сегодня в Японии. Японские видеоигры занимают лидирующее положение среди лучших мировых образцов этой продукции. Но, пожалуй, основой всей этой разнообразной японской культурной индустрии по-прежнему являются японские комиксы, которые издаются на многих иностранных языках.

Япония занимает одно из первых мест по объему кинопродукции. А в последнее время большую популярность, в особенности в странах Юго-Восточной Азии, приобрела японская телепродукция – теледрамы, сериалы и т.д. К 2015 г. японское правительство намерено запустить трансляцию *анимэ*, теледрам и другого контента примерно в 10 азиатских городах на специальном японском канале. Японская звукозаписывающая промышленность занимает 2-е место в мире. Японские певцы и популярные группы с огромным успехом гастролируют в Гонконге, Китае, Южной Корее и других странах, где им во всем подражают и местные поп-идолы, да и просто тинейджеры, живущие по стандартам японских глянцевого журналов. А недавно японские власти приняли решение об открытии за границей торговых миникварталов по подобию таких модных районов Токио, как Харадзюку, Сибуйа, Гиндза, где крупные японские ритейлеры-компании, деятельность которых основана на торговле в розницу, – будут

реализовывать брендовые товары, а мелкие магазины – сувенирную продукцию. Первым в этом проекте стал Сингапур, где уже запущена сеть японских магазинов одежды «Уличный стиль Харадзюку» (*Harajuku Street Style*).

Отмечая огромные успехи Японии на поприще поп-культуры, в 2002 г. известный американский исследователь Д. Макгрей в своей статье в журнале *Foreign Policy*, ввел новое понятие «модный валовый национальный продукт» (*Gross National Cool*)¹⁵. С его легкой руки образ модной Японии – *Cool Japan* («Клёвая Япония») – был широко растиражирован как внутри страны, так и – особенно широко – за ее пределами, превратившись в своеобразную визитную карточку Японии. А в апреле 2008 г. здесь стартовала специальная государственная программа *Cool Japan* как часть глобальной стратегии «мягкой силы» и одновременно маркетинговой кампании, сделав это броское сочетание слов слоганом культурной дипломатии и национальных брендов Японии за рубежом.

Ведущие СМИ вскоре отдали проекту колонки и передачи. Туристов приглашали в специальные туры и на семинары *Cool Japan* и т.д. Однако к 2012 г., через десять лет после того, как Д. Макгрэй подсчитал впечатляющие объемы «модного валового национального продукта» и подвел страну к осознанию возможности извлечения огромной прибыли из повсеместного увлечения японскими анимацией, играми, *J-pop*, *манга*, проект *Cool Japan* стремительно стал терять свою актуальность и коммерческий успех.

COOL JAPAN: ПЕРЕЗАГРУЗКА

В Японии уже несколько лет назад пришли к осознанию неэффективности этого проекта, сравнивая его с провалом маркетинговой кампании под схожим названием *Cool Britannia*, которая проводилась в 1990-х гг. в Великобритании. Со-

гласно докладу Министерства экономики, торговли и промышленности Японии за 2012 г., в рамках проекта *Cool Japan* реально реализуется только 5% производимого в Японии модного контента, что составляет лишь одну треть от 17,8% – показателя экспорта товаров американской креативной индустрии, поставляемых на мировой рынок¹⁶.

Показательно, что даже известные деятели культуры Японии, чьи работы подпитывали интерес к этому тренду, в последнее время всячески дистанцируются от него. «Уважаемые рекламные агентства и чиновники, – написал в Твиттере в начале 2012 г. прославленный художник Такаси Мураками. – Прошу вас, прекратите приглашать меня на мероприятия, связанные с проектом «Cool Japan»... Я никаким образом не связан с этим брендом»¹⁷.

В 2010 г. газета «Ёмиури» выступила с откровенной критикой в адрес японского правительства, упрекая его в том, что чиновники лишь довольствуются модным имиджем страны, не вкладывая в это предприятие необходимых средств, что позволило Южной Корее стать сильным конкурентом Японии в области поп-культуры¹⁸.

Похожей точки зрения придерживается и эксперт в области японской культурной индустрии П. Гэлбрейт, выражая уверенность в том, что «Япония была абсолютно не готова к успеху собственной популярной культуры за рубежом. Правительство спокойно наблюдает за этим процессом, не замечая при этом снижения политического и экономического влияния страны, – призывает он, – но настало время действовать»¹⁹.

Другие исследователи вторят ему, указывая на то, что «без изменения стратегии мечта Японии зарабатывать на своей популярности в мире останется нереализованной»²⁰. При этом ряд из них даже выражают надежду на то, что «бо-

лее тонкий подход к позиционированию проекта как части политики «мягкой силы» помог бы залечить раны, нанесенные разрушительными цунами 2011 г., сгладить процесс формирования постиндустриальной экономики и даже активизировать японских производителей в условиях, когда страна конкурирует с соседними Южной Кореей и Китаем по всем направлениям, начиная с электроники и заканчивая спорными островами»²¹.

С другой стороны, по мере того, как японская политика «мягкой силы» вязнет в подобного рода проблемах, в экспертных кругах все громче раздаются голоса за отказ от концепции *Cool Japan* и прежних не оправдавших себя идеологических стереотипов. И, тем не менее, в Токио не настроены кардинально менять свой курс, сосредоточив усилия на всесторонней корректировке концепции *Cool Japan* с целью дальнейшего развития основных отраслей японской культурной индустрии – *анимэ*, компьютерных игр, кухни, а также активизации их экспорта в другие страны.

На это указывает, в частности, вышедшее в 2013 г. распоряжение премьер-министра Синдзо Абэ о создании специальной консультативной группы для разработки нового крупного брендинг-проекта с тем же названием *Cool Japan*, куда вошли известный дизайнер Дзюнко Косино, автор песен Ясуси Акимото, мастер чайной церемонии Сэн Сосицу и др. Японские власти ожидают, что с помощью этого проекта они вновь смогут поднять уровень популярности японской культуры в Китае, Франции, США, Индии и Южной Корее, а также в разы увеличить приток иностранных туристов в Японию, число которых сократилось в 2012 г. до 6,79 млн (34-е место в мире по въездному туризму)²². Предполагается также, что обновленный проект *Cool Japan* обеспечит рост зарубежных продаж японских производителей модных товаров к 2020 г.

до \$130 млрд.²³ А на поп культуре планируется заработать около \$123 млрд.²⁴

ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРЕДЕЛЫ «МЯГКОЙ СИЛЫ» ЯПОНИИ

Итак, прослеживая основные тенденции в развитии «мягкой силы» Японии, вполне закономерно поднять вопрос о перспективах этого процесса. Ответить на него с абсолютной долей точности пока трудно, однако можно высказать ряд предположений, базирующихся на прогнозах экспертов. И здесь вновь представляется уместным сослаться на мнение Дж. Ная, который полагает, что «мягкая сила» Японии при наличии признаков возрождения экономики страны может увеличиться еще больше. По-видимому, это касается, в первую очередь, экономической составляющей японской поп-культуры. И, если Таро Асо на посту премьер-министра прогнозировал, что «превращая популярность японской «мягкой силы» в бизнес, мы можем к 2020 г. создать колоссальную индустрию стоимостью в 20–30 млрд. иен и дать работу еще примерно 500 тысячам человек»²⁵, то, планы Синдзо Абэ, как показано выше, выглядят еще более масштабными. С другой стороны, глобальная экспансия японских комиксов и анимационной продукции преследует достижение и другой не менее важной цели. *Анимэ* и *манга*, по мнению экспертов, призваны пробудить у иностранцев интерес к загадочной японской душе.

И вместе с тем, эксперты говорят о существующих пределах в развитии «мягкой силы» Японии.

Фактором первым и основным ограничителем считают «внутреннюю ориентацию ее культуры на сохранение, консервацию особенностей ее деловой этики и образа жизни. Именно такая внутренняя установка мешает Японии претендовать на более широкое распространение ее влияния в мире»²⁶.

Фактор второй: военное прошлое Японии, которое до сих пор сохраняет «остаточную подозрительность» в таких странах, как Китай и Корея, усилившуюся после выхода в Японии очередного учебника истории с попытками оправдать агрессивные действия японской военщины в годы войны и посещения премьер-министром Японии храма Ясукуни, где поклоняются душам воинов, погибших за Японию и императора.

Фактор третий – серьезные демографические проблемы в стране. По имеющимся прогнозам, к середине века население Японии может сократиться на 30%, если она не привлечет 17 млн иммигрантов²⁷, что остается задачей весьма сложной и практически очень трудно разрешимой для страны, исторически сопротивляющейся иммиграции.

Фактор четвертый – языковой барьер: японский язык, который, несмотря на усилия государственных и частных структур, рискует не получить широкое распространение в мире в обозримом будущем. А плохое в целом владение английским языком в Японии делает крайне сложным привлечение в страну высококвалифицированной рабочей силы и научных кадров.

При этом, пожалуй, наиболее существенным ограничением для Японии является стремительно растущая конкуренция со стороны двух гигантов Азии – Китая и Индии – с их огромным населением и быстрыми темпами экономического роста. И хотя ни одна из этих стран пока еще не занимает высокое положение в различных индексах потенциальных ресурсов «мягкой силы», заявляя о себе в большей мере в военной и других областях «жесткой силы», существуют четкие признаки их растущего культурного влияния в мире.

Как будут развиваться события в Азии – покажет время, но сегодня можно определенно говорить о том, что путь к

региональному лидерству лежит, в том числе, через развитие «мягкой силы» стран, поставивших перед собой столь амбициозные цели.

¹ Джозеф Сэмюэль Най-младший – американский политолог, ведущий эксперт по международным вопросам и национальной безопасности, зам. министра обороны в администрации Б. Клинтона, ныне – руководитель Гарвардской Школы управления, разработчик ряда широко известных теорий, в том числе теории «мягкой силы».

² В последнее время наряду с термином «мягкая сила» стали употреблять термин «гибкая сила».

³ Джозеф Най о смещении сил в мире. <http://intopic.com/ru992/>

⁴ Там же.

⁵ Эффект мягкой силы. США проигрывают Азии в геополитической конкуренции.

<http://www.day.kiev.ua/ru/article/den.planety/effect-myagkoi-sily>

⁶ Seiichi Kondo. A new Direction for Cultural Diplomacy. Japan echo. Vol.31#6.

<http://www.japanecho.co.jp>

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Япония наших дней. 2009, № 1, с. 89.

¹¹ Эффект мягкой силы. США проигрывают Азии в геополитической конкуренции.

<http://www.day.kiev.ua/ru/article/den.planety/effect-myagkoi-sily>

¹² Д. Воскобойников. «Подкосило с “мягкой силой”».

www.kp.ru/daily/25994.5/2923590/

¹³ Радио «Голос России»: «Что следует понимать под инструментами «мягкой силы»?

<http://pr.bmstudio.ru/?p=15808>

¹⁴ Там же.

¹⁵ Foreign Policy. 2002. May–June, p. 130.

¹⁶ D. Grunebaum «Is Japan losing its cool». <http://www.csmonitor.com/world/Asia-Pasific/2012/1208/Is-Japan-losing-trs-cool>

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Турбизнес. Новости. www.tourbus.ru/news/1919.html

²³ Арт-новости. atrnews.ru/cool-japan-quot-klevaya

²⁴ D. Grunebaum...

²⁵ Новинки мира анимэ <http://anime.sell.ru/manga/html/>

²⁶ В. Трибрат «мягкая безопасность по Джозефу Наю»
[http://www.ifes-ras.ru/...](http://www.ifes-ras.ru/)

²⁷ Эффект мягкой силы...

Проблема соотношения и взаимодействия политики и культуры в Японии на рубеже XIX–XX веков

Д.А. Милеев

Япония в середине XIX века столкнулась с неприкрытой экспансией со стороны Запада¹, поставившего под сомнение вопрос существования независимого государства, как самостоятельного субъектного, определяющего собственный путь развития во всех областях жизни общества. Ведущие державы мира стремились распространить влияние на все относительно ценные территории, еще не вовлеченные в орбиту их влияния. Государства Запада, опираясь на военную, экономическую, промышленную, научную мощь, приобретенную в ходе промышленной революции, навязывали незападным обществам свое видение перспектив развития мира, определяли критерии цивилизованности и соответствие им стран Востока, устанавливали свои правила взаимоотношений на мировой арене. Технический прогресс дал в руки западных государств разнообразный инструментарий, позволяющий диктовать свои взгляды даже наиболее географически отдаленным и труднодоступным странам Востока. Безусловное материальное превосходство над азиатскими странами, которого достигли западные державы к XIX веку, позволило навязать односторонние выгодные условия взаимодействия даже государствам с сильной государственной традицией и

экономическим, демографическим, культурным потенциалом, таким как императорский Китай. Япония, не находясь первоначально в эпицентре экспансионистских устремлений европейских государств, смогла наслаждаться выбором самостоятельного пути существования государства, жестко контролируя масштаб и характер контактов с внешним миром. На протяжении веков Япония смогла избежать подчинения воли других государств. Немногочисленные примеры угрозы суверенитету японских островов вошли в историческую память народа славными страницами героического сопротивления внешнему нажиму. Наиболее ярким примером является история отражения попытки монголов в XIII веке её завоевать. С европейским проникновением на японские острова японские власти столкнулись в середине XVI в. В это время на территории Японии полыхала междоусобная война, в ходе которой сильные полководцы стремились провести объединение страны под своей властью. Этот период получил название Сэнгоку дзидай "Эпоха воюющих провинций". В условиях оспариваемых прав на управление страной португальцы², а вслед за ними испанцы, голландцы, англичане смогли основать торговые фактории и проводить миссионерскую деятельность в Японии и даже поставить под собственный контроль торговлю между Японией и Китаем. Знакомство с европейцами и их материальной и духовной культурой имело противоречивые последствия. Японцы ознакомились с огнестрельным оружием, сначала закупая, а затем и освоив его производство внутри страны, и это нововведение сказалось на ходе военных действий³. С другой стороны – на японских островах стало распространяться христианство, которое стало фактором в сохранении настроений среди княжеств на сецессию⁴. С установлением сёгуната Токугава и завершением объединения страны японская центральная власть смогла

довести до конца антихристианские меры, которые потребовали значительных усилий, включая кровопролитное подавление Симабарского восстания, и снять опасность единству страны. Важное место в политике бакуфу⁵ заняла линия ограничения контактов с внешним миром, которые рассматривались как угроза миру и стабильности в государстве. Череда правительственных указов привела к тому, что были изгнаны почти все европейцы, а японцам запрещалось покидать пределы родины. Устанавливался тотальный контроль за контактами с европейцами, ужесточались правила внешней торговли. Единственной нацией, с которой поддерживались ограниченные связи, стали голландцы, которым разрешили сохранить торговую факторию на о. Дэдзима в гавани порта Нагасаки. Эта политика закрытия страны – "сакоку" направлена была на отказ от межгосударственных отношений, опиралась на популярные среди населения настроения, выраженные в лозунге "изгнание варваров" утвердила самоизоляцию страны. Однако, несмотря на существенное сокращение объемов связей Японии с внешним миром, нельзя не отметить, что полностью не было прервано получение информации извне. Источником сведений о делах в Европе и других отдаленных частях мира были голландцы, которые имели эксклюзивные возможности на общение с японцами. Это положение привело к тому, что в Японии возник феномен "рангаку"- "голландских наук", который заключался в том, что японцы через перевод голландских книг знакомились с достижениями европейской науки, перенимали необходимые знания⁶. Помимо книг японцам через порт Нагасаки были доступны сложные технические изделия европейских мастеров, такие как часы, предметы оптики и т.д. Таким образом, до начала XIX века бакуфу смогло добиться сохранения контроля над страной, исключить фактор внешнего влияния на

внутриполитическую ситуацию. Этому способствовало несколько причин. Важную роль сыграла способность к быстрому заимствованию технических достижений европейской цивилизации, традиция государственного управления, выраженная в центристских устремлениях политической элиты, устойчивая национальная культура. С другой стороны, в пользу Японии послужила конкурентная борьба между европейскими государствами за присутствие на островах и влияние на японский правящий класс, которая позволила японцам использовать противоречия для достижения собственных целей. Миссионерской деятельности так же мешала конкуренция между духовными католическими орденами.

В начале XIX века положение в мире для Японии стало осложняться. Постепенно накапливающееся отставание токугавской Японии от европейских государств, уверенно идущих по пути научно-технического прогресса, драматически увеличилось. Среди развитых государств, претендующих на главенствующие роли в определении политики появились США, которые были заинтересованы в приобретении новых рынков и удобных опорных пунктов. Бакуфу безуспешно пыталась выйти из череды кризисов, сотрясавших японские острова. Угроза насильственного вывода из самоизоляции нависла над сёгуном. В середине XIX в. правительство Соединенных штатов принимает решение об организации экспедиции под руководством commodora Мэттью Перри к берегам Китая и Японии. В отношении Японии задача американской экспедиции заключалась в необходимости установления дипломатических и торговых отношений, обеспечении преобладающего влияния США на страну. Для решения поставленной задачи commodору выделялась эскадра современных военных кораблей, среди которых были паровые фрегаты – зримый символ военно-технического превосходства Запада над традицион-

ным Востоком. Иными словами, Перри должен был "открыть" Японию для США, пользуясь дипломатическими, а при необходимости и военными средствами. В 1854 г., используя демонстрацию силы, Перри добился подписания японо-американского договора о мире и дружбе. На первый взгляд, содержание договора не несло непосредственной угрозы существованию Японии, однако в реалиях XIX в. начавшийся процесс вовлечения Страны восходящего солнца в современную систему международных отношений означал, что японскому правительству придется столкнуться с чередой взаимовязанных требований, последовательно уменьшавших суверенные права Японии и подчинивших ее диктату внешних акторов. Процесс, запущенный с подписанием Канагавского договора, продолжился серией двусторонних договоров с европейскими державами (так называемых Ансэйских неравноправных договоров). После столкновения с вызовом со стороны Запада в Японии разразился глубокий политический кризис. Проблема, перед которой оказалась Япония, заключалась в невозможности выработать адекватный ответ в существующей форме правления с привлечением традиционных доступных приемов. Необходимо отметить, что в целом политическая элита верно оценила масштаб возникшей угрозы и трезво оценила недостаточность средств, находившихся в распоряжении японского государства.

Задача сохранения государства, которую японской элите необходимо было решить в сжатые сроки с максимальной энергией, не могла быть выполнена поверхностными преобразованиями, не затрагивающими основ культурного кода Японии. Столкнувшись в период бакумацу⁷ с политической катастрофой, инициированной внешним импульсом, Япония нашла выход из сложившегося положения в осуществлении революции Мэйдзи, в ходе которой основным способом об-

новления оказалась культурная реформа, использовавшая механизмы преемственности. Феномен революции Мэйдзи и совокупность мер по реформированию страны, в дальнейшем предпринятыми основными действующими лицами революции, привлекают неослабевающее внимание исследователей. Комплексность и многогранность запущенных процессов, которые сопровождались сложной траекторией формирования общественных настроений, являлись залогом успешного результата. Японская культура должна была решить две формально противоположные задачи: поддержания равновесия и стабильности общества, благодаря сохранению и воспроизведению традиции, и обеспечения его динамики, благодаря творческим инновациям. Эта задача была осложнена отсутствием накопленного социального опыта адекватного новым условиям вхождения страны в мировую систему отношений, основанную на капиталистических устоях. Понимая глубину проблемы, лидеры нации осознанно стали внедрять западные культурные образцы как эталон, к которому должна приблизиться Япония. Запущенный "сверху" процесс модернизации после первого неприятия был поддержан населением страны. Основой модернизации страны явилось стремление достигнуть положения, при котором станет невозможным навязывание силой иностранными державами каких-либо условий государству. Для решения этой задачи был выдвинут лозунг "Богатая страна – сильная армия"⁸. Осознавая насущную необходимость преодоления технической отсталости в производстве и оснащении армии, правительство начало практически с нуля создавать промышленную базу⁹, готовить специалистов способных работать на сложных производствах, обеспечивать постоянный приток финансовых средств, привлекать людские ресурсы и решать большое количество сопутствующих проблем. Для осуществления

этого комплекса мероприятий необходимо было воплотить в жизнь реформы, которые затрагивали основные стороны жизни всех слоев населения. Сразу после восшествия на престол была провозглашена Императорская клятва из пяти пунктов, уже в этом документе намечалась широкая программа модернизации страны¹⁰. Япония на протяжении веков была разделена на сотни княжеств, столь дробное устройство государства затрудняло управление и консолидацию усилий страны для решения насущных задач. Уже на следующий год после реставрации Мэйдзи начался процесс "возвращения страны и народа императору", добровольный отказ даймё от своих княжеств в пользу императора с последующим упразднением и созданием префектур, что стало основой для унификации и централизации страны. Подчеркнем добровольный характер отказа князей от собственных владений, конечно в ходе этого процесса были предусмотрены процедуры финансовой компенсации и сохранения высокого статусного положения, но главное в этом процессе добровольный отказ от прав ради высших государственных интересов. Достичь подобного результата реформаторам было возможно только за счет сочетания прагматичного расчета с сакральной ролью императора. Национально-ответственная элита, борясь с бакуфу, смогла найти верный алгоритм реформ способный обеспечить поддержание равновесия и стабильности общества. Этот алгоритм требовал не просто апелляции к авторитету императора и под прикрытием этого смены одной группы даймё на оппозиционную из числа «внешних» даймё, но и более глубокой трансформации системы управления, соответственно более активной роли лично Мэйдзи, что стало основой легитимации новой власти и во многом обезоружило и маргинализировало возможное сопротивление. В дальнейшем в ходе выстраивания религиозной и образовательной

политики роль и место императора в жизни страны ставились во главе угла. С разработкой концепции кокутай, учреждением государственного синто¹¹, принятием октроированной конституции 1889 г. авторитет и влияние императора достигли абсолютных высот.

Глубокое социально-экономическое преобразование японского общества стало возможным благодаря решительному отказу от тормозящих традиций и сковывающих норм. Отмена привилегий самураев, принятие закона о равенстве сословий позволили привлечь дополнительные активные людские ресурсы для динамичного развития экономики и государственно-административного аппарата. Понимая, что отсутствие современного опыта хозяйствования и управления невозможно компенсировать внутренними ресурсами, правительство Мэйдзи вербует большое количество иностранных специалистов по всему миру, которые работают советниками, специалистами, преподавателями в Японии (отдельно отметим, что выплата денежного содержания иностранцам легла тяжким бременем для бюджета).

Решение проблемы обороноспособности страны, как уже отмечалось, являлось важнейшей задачей японского правительства, которая была решена к началу 80-х г. XIX в. В Японии была создана современная призывная армия, оснащенная новейшими образцами европейского оружия и выстроенная в начале по французскому образцу, но в последующем переориентированная на германскую модель с привлечением для консультаций и обучения прусских советников. Причиной смены примера для подражания послужила победа германского оружия на полях сражений, в том числе и в ходе Франко-прусской войны. Япония стремилась ориентироваться на самые лучшие образы и заимствовать наиболее передовой опыт из Европы и США.¹² Флот предпочитал ориентиро-

ваться на Великобританию, которая в тот момент была ведущей морской державой в мире. Однако ориентация на современные западные модели не означала отказа от архетипических образов присущих японскому народу. В тексте "императорского наказа"¹³ 1882 г. мы видим возврат к традиционным ценностям присущим самурайскому сословию, но теперь носителями идеалов бусидо провозглашаются все военнослужащие вне зависимости от сословия.

Особую роль в усилиях реформаторов играла система образования, которая была целиком заимствована из западного опыта. Однако достаточно быстро произошло осознание правящим классом угрозы утери японским обществом идентичности в результате выявившегося процесса вестернизации¹⁴. Произошли коррекция и переориентирование на немецкую модель образования, которая позволяла избежать этой опасности¹⁵. Понимая пагубность изоляции от научного знания, правительство направляло на обучение в Европу и США студентов, которые получали образование в лучших университетах мира, получали японские стипендии и осваивали разнообразные области знаний. Среди студентов большую долю составляли лица, направленные по линии военного ведомства, у которого были значительные финансовые фонды на эти цели. Примером аккультурации, которая привела к выдающемуся результату в японской культуре, является судьба Мори Огай¹⁶. Он учился в Германии, получил профессию военного врача, дослужился до чина генерал-лейтенанта, высшего чина в военно-медицинском управлении, в тоже время был японским писателем, критиком и переводчиком, стал основоположником японского романтизма, был выбран первым президентом Имперской академии художеств. Продолжением этого курса стало реформирование правового поля страны, которое было увенчано принятием конституции,

написанной по западным лекалам¹⁷, но с отбором тех положений, которые вели не к развитию традиций активного гражданского общества, а к поддержанию патерналистского восприятия государства.¹⁸

В дальнейшем политическая элита использовала культуру как инструмент различия "своего" и "чужого" для консолидации общества внутри и перед лицом Запада. Отличительной чертой японского общества, пережившего преобразование периода Мэйдзи, явились сочетание традиционного и современного начала в повседневной жизни, сплоченность в реализации целей, консенсус в отношении задач, стоявших перед Японией на мировой арене, что продемонстрировал ряд военных акций, осуществлявшихся империей в этот период (экспедиции на о. Тайвань 1874 г., Японо-китайская война 1894-1895 гг., подавление Ихэтуаньского восстания 1900-1901 гг. (Боксёрское восстание)¹⁹, Японо-русская война 1904-1905 гг.), и не вызвавших широких антивоенных протестов²⁰.

¹ В данном тексте автор употребляет термин Запад как коллективное наименование государств Европы (включая Российскую империю) и США, находящихся в дихотомическом противопоставлении Востоку (включая Японию)

² О первых шагах португальцев на японских островах подробнее см. Lidin, Olof G. Tanegashima: the arrival of Europe in Japan. Lidin 2002.

³ В сражении при Нагасино войсками под командованием Нобунага было использовано рекордное для того времени число единиц огнестрельного оружия. В итоге сражения противостоящие войска Такэда были разгромлены. Среди факторов, обеспечивших победу сил Нобунага было и применение нового оружия. Прасол А.Ф. Объединение Японии. Ода Нобунага. М.: 2016. с. 238

⁴ В юго-западных княжествах на о. Кюсю интенсивно распространялось христианство как среди простого населения, так и среди правящих домов. В 80-х годах XVI в. провинциями Кюсю правили три христианских даймё. Отдаленность от центра придавала князьям большую самостоятельность в правлении, что позволяло им надеяться на сохранение свободы принятия управленческих решений с поддержкой со стороны единоверных подданных. Не случайно первое японское посольство, отправленное в Европу в 1582–1585гг. состояло из родственников христианских даймё. Отв. ред. В.М. Алпатов. История и культура Японии. М.: 2001. С. 141

⁵ Бакуфу – "полевая ставка" правительство сёгуна

⁶ Лещенко Н.Ф. Япония в эпоху Токугава. Изд. 2. – М.: Крафт+, 2010. с. 249

⁷ Бакумацу – последний период правления дома Токугава

⁸ Samuels R.J. "Rich Nation, Strong Army": National Security and the Technological Transformation of Japan, Ithaca: Cornell University Press. 1994 pp. 37–38

⁹ Building a modern Japan: science, technology, and medicine in the Meiji era and beyond / edited by Morris Low. PALGRAVE MACMILLAN™ 2005. P. 155

¹⁰ The Meiji Restoration Monarchism, Mass Communication and Conservative Revolution Alistair D. Swale PALGRAVE MACMILLAN 2009. с. 63

¹¹ Синто – путь японских богов, Очерки по истории Синто. Т. 1. Ермакова Е.М., Комаровский Г.Е., Мещеряков А.Н. (ред.). СПб., 2002, с. 275

¹² Милеев Д.А. Влияние Германии на социально-политические реформы японского государства. (немецкий акцент японской модернизации) // Сб. «ORIENTALISTICA IUVENILE» М.: 2012. С. 161

¹³ Полный текст см. Письменные памятники востока. №1, 2006. Сс. 50–53

¹⁴ Лим С.Ч. История образования в Японии Конец XIX – первая половина XX века М.: 2000. Сс 325–326

¹⁵ Duke, Benjamin C. The history of modern Japanese education: constructing the national school system, 1872–1890 Rutgers University Press New Brunswick, New Jersey, and London: 2009. Pp. 314–347

¹⁶ Иванова Г.Д. Мори Огай. – Москва: Наука, 1982. Сс 26–29

¹⁷ Ерёмин В.Н. История правовой системы Японии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. Сс 194–213

¹⁸ History of Law in Japan since 1868. edited by Wilhelm Röhl. BRILL, LEIDEN • BOSTON. 2005. Pp. 23–28

¹⁹ Участие японского контингента в международной экспедиции, направленной на подавление Боксёрского восстания в Китае, японской общественностью было встречено с одобрением, хотя в это время не были распространены антикитайские настроения. Отношение народа к этой операции свидетельствовало о том, что он воспринимает участие японских войск в акции как доказательство того, что Япония достигла статуса цивилизованного государства и встала в один ряд с ведущими державами мира, участвуя в многосторонней полицейской акции. China and Japan in the late Meiji period: China policy and the Japanese discourse on national identity, 1895–1904 / Urs Matthias Zachmann. New York: 2009. P. 136

²⁰ Напротив, подписание Портсмутского мирного договора вызвало массовые беспорядки среди японской ура-патриотично настроенной общественности недовольной условиями договора и поддерживающей продолжение войны до победного конца. Подробнее см. главу: Инцидент в Хиби. Окамото Сюмпэй. Японская олигархия в Русско-японской войне. М.: 2003 . Сс. 269–310

Влияние школы военной философии Бинцзя на политическую культуру Китая

Р.М. Зиганьшин

Бинцзя – древнекитайская философская школа – вобрала в себя лучшие достижения древнекитайской военной мысли и представлена авторитетным списком военных теоретиков, начиная с Сунь-цзы. Эта школа оказала, на мой взгляд, гораздо большее влияние на китайскую политику и дипломатию, чем все другие школы, включая конфуцианство. Теоретики этой школы рассматривали войну в широком смысле, прежде всего, как политическое и экономическое противостояние. Прибегать же к военным средствам, считавшимися неприоритетными, рекомендовалось в крайнем случае. Древнекитайскую военную мысль отличает понимание внутренних, скрытых законов войны, рассмотрение войны в неразрывной связи с природой и обществом во всех ее проявлениях, а также достижение политических целей преимущественно невоенными средствами (последнее крайне актуально в эпоху оружия массового поражения – ОМП). Ее изучение по-своему раскрывает природу и мировоззрение древних китайцев как составную и неотъемлемую часть их культуры и даёт возможность лучше понять современные военно-политические доктрины Китая, Японии, Кореи, Вьетнама, на которые несомненно оказало влияние древнекитайская военная мысль в силу преемственности традиций этих стран.

Как отмечает А.И. Кобзев, только в Китае военная мысль вылилась в самостоятельное философское направление *бинцзя* («школа военной философии»). Она создала учение о военном искусстве как одной из основ социальной регуляции и выражении общекосмических законов. Она охватывала более пятидесяти мыслителей, разделенных на четыре группы знатоков: стратегии и тактики; расположения войск на местности; временных и психологических условий войны; боевых приемов¹.

В.В. Малявин отмечает, что китайская наука стратегии отнюдь не ограничивалась рамками военной теории. Она была в действительности выражением глубочайшей, пронизывающей всю китайскую культуру жизненной ориентации именно на сосуществование людей, на жизнь, по его выражению, «в мире с миром». Только китайцы в занятиях воинским искусством и особенно рукопашным боем научились со временем видеть едва ли не самый эффективный и всесторонний способ духовного совершенствования. Только китайские учителя вместо плоского пацифизма и бездумной воинственности научились использовать необыкновенную обостренность чувственного восприятия и сознания, внушаемых смертельной схваткой, как могучий импульс для достижения предельной ясности и сосредоточения духа – истинной цели любой духовной работы².

А.А. Маслов считает, что китайское искусство ведения войн (*бинфа*) является одним из самых изощренных в мире и самым древним на Востоке. По его мнению, сражение в древнем Китае подразумевало не просто столкновение двух армий, но прежде всего некий «космический конфликт» между силами *Инь* и *Ян*, которые в результате этого должны прийти к гармонии, уравновесить друг друга. Само же сражение следует вести в соответствии с законами Дао³.

Бинцзя представлена прежде всего авторами «Семикнижия военного канона», которых окончательно отобрали при сунской династии в конце XI в. Согласно традиционной хронологии, начиная с самого древнего из них, эти трактаты располагаются следующим образом:

1. «Сунь-цзы» (Чуньцю, VI-V вв. до н. э.).
2. «У-цзы» (Чжаньго, IV в. до н. э.).
3. «Сыма фа» (Чжаньго, IV в. до н. э.).
4. «ВэйЛяо-цзы» (Чжаньго, IV в. до н. э.).
5. «Лютао» (Вэй – Цзинь, III-IV вв. н. э.).
6. «Сань люэ» (Суй, VI-VII вв. н. э.).
7. «Ли Вэй-гунвэньдуй» (Тан, VII в. н. э.).

В это же самое время (Сун, XI в.) эти трактаты вошли в число обязательных предметов при сдаче государственных экзаменов для поступления на военную службу. В связи с этим был произведен отбор комментаторов, являвшихся наиболее авторитетными. Таких оказалось десять: вэйский Цао-гун (155-220); лянский Мэн-ши (первая половина VI в.); танские: Ли Цюань, Ду Му (803-852), Чэнь Хао, Цзя Линь; сунские: Мэй Яо-чэнь (1002-1060), Ван Чже, Хэ Янь-си, Чжан Юй. К этим комментаторам так же присоединяют Ду Ю (ум. в 812 г.)⁴.

Н.И. Конрад в ходе своего прорывного когда-то исследования бинцзя применяет понятийно-логический аппарат, присущий авторам этих древних трактатов. Основанный, как он считает, на «И-цзине» (Книга перемен). Ход их мыслей и рассуждений выражен, подан Н.И. Конрадом уже в адаптированной для нас (представителей нашей культуры) форме. Он своей работой ломает обычные представления и понятия европейского человека, заставляет его многое переосмыслить и на многое смотреть другими глазами.

Первое, что нужно для успешного ведения войны, считает Сунь-цзы, это Дао (Путь). Вот как он его понимает: «Путь – это

когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений»⁵. Напрашивается аналогия с декларативным когда-то лозунгом «Единства партии и народа», реализованный, к сожалению, только на бумаге. В этой фразе уже отображается близость и взаимосвязь военного и политического. Популярность войны и своего правителя в народе – вот главный залог успешной войны, когда правителю удастся объединить народ и все слои общества единой целью и помыслами.

Неслучайно Н.И. Конрад отмечает, что многие из общих положений «Сунь-цзы» легко переносились из области войны в область политики и дипломатии. Поэтому он имеет известное значение для понимания поступков не только военных деятелей, но и политиков Китая, Кореи, Японии. Причем не только в отдаленные исторические времена⁶. Сунь-цзы ставит в один ряд борьбу на войне и борьбу дипломатическую и политическую. Совсем не так обстоит дело, по мнению Н.И. Конрад, когда дело касается предпочтительности и значимости: «Самая лучшая война – разбить замыслы противника; на следующем месте – разбить его союзы; на следующем месте – разбить его войска...»⁷. Борьба ведется из-за выгоды, а получение выгоды и есть победа. Достижение же политических целей военными действиями Сунь-цзы считает худшей войной потому, что они невыгодны⁸. Война ведется не ради победы самой по себе, победа – это лишь средство достижения выгоды. Отметим, что в китайской традиции вообще отношение к победе весьма осторожное. Победа – это лишь средство для достижения выгоды. Она ничего не стоит если за нее заплачено слишком дорогими материальными и человеческими ресурсами. В даосском трактате «Дао дэ дзин» ее рекомендуют встречать «похоронным маршем» (гл. 31).

Таким образом, приоритет на достижение политических целей преимущественно невоенными средствами, как считает Н.И. Конрад, вызвано у Сунь-цзы чисто утилитарными и рациональными, а не гуманистическими соображениями. Потому, что война – самый трудный вид борьбы, а, следовательно, и наименее выгодный, и наиболее опасный. Выгоднее овладеть страной противника, не разорив ее. Лучше подчинить себе армию противника, не уничтожая ее. Потому, что при этом можно получить возможность распоряжаться и ее живой силой, и ее материальными ресурсами⁹.

Сунь-цзы предостерегает от затяжной войны. Помимо подрыва экономической основы государства и обнищания населения, она может привести у себя и к внутривнутриполитическим осложнениям, к недовольству в государстве и в армии. К ослаблению боевой мощи и морального духа последней. Избежать этого можно хорошей всесторонней подготовкой к войне и затем посредством грабежа «кормиться за счет противника». Но главное – войну провести, по возможности, быстро. Н.И. Конрад отмечает, что Сунь-цзы здесь рассуждает прежде всего, как экономист¹⁰.

В.М. Штейн отмечает, что для Сунь-цзы выгода является таким же высшим началом, каким для конфуцианца служит справедливость или гуманность. Принцип ставить в основу всего гуманность, по его мнению, противоречит все построение «Сунь-цзы»: для него война – путь обмана¹¹. Он считает, что У-цзы гораздо ближе к конфуцианству, чем Сунь-цзы. В нем сочетаются конфуцианские идеи нравственного долга и гуманности с типично легистским высказыванием о значении таланта полководца, военного искусства, организации для победы над врагом¹².

Б. Нечаев в своей статье «Военное дело в Китае» (1898 г.) также обращает особо внимание на невоенную сторону ки-

тайских военных трактатов. Точнее будет сказать – на невоенную ориентацию всей китайской культуры. Он отмечает, что Китай сохранил в целостности свою цивилизацию и увеличивал территорию не с помощью оружия, а благодаря замечательному культурному развитию. Тогда как у всех других народов различных эпох, именно военное дело всегда стояло на первом плане и представляло основу политического могущества. Именно «высокою цивилизацией Китая» автор объясняет тот факт, что ни войны с варварами (в свое время покорившие Рим), ни, даже, с цивилизованными государствами в лице Англии и Франции не изменили серьезно жизнь Китая¹³. Самая лучшая война в китайской стратегии – это достижение политических целей мирными средствами. Как это для нас (европейцев) ни парадоксально, военная мысль древнего Китая прежде всего учит мирной экспансии. А.А. Маслов считает, что по самой своей сути боевое искусство создано для того, чтобы им никогда не пользоваться¹⁴.

Соответственно, намного меньше ценится непосредственно военная сторона дела. Б. Нечаев отмечает, что китайцы относятся к войне как к дурному поступку, что ими не ценится воинская доблесть, а отождествляется с дикостью и варварством¹⁵. Именно этим «отвратительным отношением к войне» Б. Нечаев объясняет, состояние вооруженных сил Китая во времена Цинской династии (современные ему)¹⁶. Автор, утверждая, что в солдаты в Китае поступают самые подонки населения, приводит такие китайские поговорки: «Воры – это солдаты, солдаты – это воры», «Из честного человека не делают солдата, из хорошего железа не делают гвоздей»¹⁷. Но если, по мнению Б. Нечаева, вооруженные силы Китая не представляют опасности, то, с другой стороны, в экономическом отношении китайцы внушают серьезное опасение¹⁸.

Он объясняет это тем, что китайцы – дешевые работники, но вместе с тем прекрасные коммерсанты и нисколько не уступают по финансовым способностям евреям и англичанам¹⁹. Уже тогда Б. Нечаев заговорил о том, что сейчас называется «желтой опасностью». Подводя своей работе итог, он утверждает, что: «этот 400-миллионный трудолюбивый народ идет к тому, чтобы сделаться крупным производителем; куда бы не появился китаец, белый всюду должен уступать ему дорогу. Уже теперь в Соединенных Штатах возник вопрос о невозможности совместного существования белой и желтой расы»²⁰. Автор также считает, что тяготение китайцев к европейским наукам и технологиям служит им для мирного покорения Европы²¹.

При всей упомянутой выше близости и взаимосвязи военного и гражданского начала в государстве (института армии и института государства) в Китае их было принято всегда четко разграничивать. Они рассматривались как два колеса у одной повозки – без наличия одного из них повозка опрокинется. Это нашло отражение и в бинцзя. У-цзы – второй авторитетный военный классик – говорит про это так: «В древности Чэн Сан развивал у себя гражданское начало и забросил военное дело; этим он погубил свое государство. Ю Ху полагался во всем на многочисленное войско и ценил одну храбрость; этим он утратил свои родные храмы. Мудрый правитель, учась на этом, непременно у себя в стране развивает гражданские начала, а против внешних врагов держит наготове свою воинскую силу»²². Считается недопустимым распространять на армию те же методы управления, что и на государство. Развитие и совершенствование гражданского начала в государстве также рассматривается теоретикам бинцзя основой и средством развития военного начала и да-

же служит средством достижения конкретных военных стратегических целей.

Н.И. Конрад связывает такое строгое разделение с характерным для китайской мысли последующим противопоставлением в жизни человеческого общества двух начал – гражданского и воинского. Считалось, что их сочетание и взаимодействие создают полноценность этого общества. Но именно для того, чтобы эта полноценность получалась, необходимо, чтобы они оставались всегда противоположностями²³. Н.И. Конрад отмечает, что здесь проступает характерное для всего мировоззрения древних китайцев стремление всюду находить противоположные начала и видеть в их взаимодействиях основное содержание явлений, и мира физического, и мира общественного²⁴. Он приводит мнение комментатора Вэй Ляо-цзы: «Гражданское начало есть то, посредством чего видят, где выгода и где вред, различают, где благополучие и где опасность. Воинское начало есть то, посредством чего отражают сильного противника и делают могучим наступление и оборону»²⁵.

О.В. Зотов отмечает, что, по Сунь-цзы, цели войны – политические; средства воздействия на противника – преимущественно психологические; военные действия – лишь одно из средств политики. На противника воздействуют разносторонне: прежде всего (согласно Сунь-цзы) «расстраивают его планы» (внутреннюю политику), затем «союзы» (внешнюю политику), лишь на третьем месте стоит разгром его армии. Такую политическую и психологическую войну О.В. Зотов, с военной точки зрения, называет «необычной» войной. Ее основы: 1) действия осуществляются прежде всего невоенными методами и средствами, 2) если все же приходится вести военные действия – то посредством группировки сил, непостижимой для противника²⁶.

Тема будет раскрыта не полностью, если не упомянуть знаменитые китайские стратагемы. Л.С. Васильев считает, что в древнем Китае именно политические интриги постепенно трансформировались в стратагемы. Они являлись тем фоном, той критической массой, без которых невозможно появление стратагем-шедевров высокого класса. Стратагемное мышление было вершиной искусства интриги в древнем Китае. Хотя принцип стратагем известен был и древним грекам (откуда и сам термин), китайская стратагема при внимательном ее изучении оказывается много более глубокой, изощренной и действенной, нежели любая другая. И дело даже не в том, что именно в Китае создано специальное сочинение, излагающие основные стратагемы и толкующие смысл и цель каждой из них. Гораздо важнее, по мнению автора, обратить внимание на то, как подобного рода стратагемы действовали на практике, и прежде всего в сфере военного искусства. Это отнюдь не значит, что в военном деле китайские стратагемы сыграли более важную роль, чем в текущей политической борьбе на протяжении тысячелетий. Скорее наоборот. Просто в сфере военного искусства стратагема всегда наиболее наглядна – в той же степени как война сама по себе есть наивысшая концентрация всех усилий, что длительное время проявляют себя в сфере политики²⁷.

Л.С. Васильев даже считает, что идеи трактата Сунь-цзы выросли на хорошо удобренной почве политических интриг, заговоров и переворотов, а также военных действий предшествующих столетий. Главная идея трактата, по его мнению, – ставка на хитрость, обман, шпионов и т. д. и т. п. – это и есть в конечном счете осмысление тех уроков, которые были получены древнекитайскими верхами в школе политических интриг на протяжении ряда поколений²⁸. Автор в заключение делает такое резюме. На базе искусства интриги сложилось

много более высокое и развитое искусство составления стратегем. То самое искусство, которое в его военно-философском преломлении (трактаты типа Сунь-цзы) считается и сегодня своего рода вершиной. В сфере политико-дипломатической уровень его был также очень высок²⁹.

В.С. Мясников определяет стратегию как сумму целенаправленных дипломатических и военных мероприятий. Они рассчитаны на реализацию долговременного стратегического плана, обеспечивающего решение кардинальных задач внешней политики государства³⁰. По его мнению, стратегия – это своего рода дипломатия каратэ. Знающий правила, владеющий техникой может победить даже более сильного противника, если умело нанесены удары по его уязвимым местам. Но ни одна, даже самая изощренная дипломатия не может обеспечить стратегический успех, если внешнеполитическая акция не подкреплена экономической и политической мощью государства³¹.

Н.И. Чуев объясняет современный все возрастающий интерес к древнекитайской военной мысли (в том числе и свой), в частности к истории ее формирования, прежде всего тем, что: во-первых, эта тема, тесно связанная с проблемой войны и мира, важна для обогащения методологии научного познания, и прежде всего – методологии решения одной из глобальных проблем современности, проблемы сохранения мира на Земле. Автор подчеркивает, что «Китайская традиция известна своими разработками методов достижения политических целей преимущественно невоенными средствами». Во-вторых, исследуемая проблема актуальна в «практико-политическом отношении». Прежде всего – для анализа современных международных отношений, многие возникшие в древности военно-теоретические представления продолжают и в наше время жить в общественном сознании китайского

народа, активно влиять на решения ее лидеров, а значит, требуют всестороннего изучения, в том числе и в аспекте их появления. Это Н.И. Чуев относит также и к сопредельным с Китаем странам. Автор непосредственно относит данную тему к современной военной и военно-политической теории, теории геополитики. Из-за невозможности применить на практике накопленные арсеналы оружия массового уничтожения, политики обращают свои взоры к так называемой стратегии не прямых действий. Они расширяют сущность войны за счет использования не убивающего оружия и переноса борьбы в нетрадиционные для прошлых войн области – информационную, идеологическую, психологическую и т.д. Это позволяет подчинить противника без, или почти без, боевых действий. Н.И. Чуев особо подчеркивает при этом, что названные взгляды и их теоретические основы впервые были сформулированы именно древнекитайской мыслью. И современные теоретики не оставляют без внимания свой первоисточник³².

Н.И. Чуев отмечает, что главными идеями, заимствованными Мао Цзэдуном из древнекитайской военной теории, были: возможность победы слабого над сильным, обман противника, баланс военного и гражданского начал в обществе (то есть армия должна находится под контролем партии)³³. Переходя на мировой масштаб, Н.И. Чуев отмечает, что несмотря на то, что европейцы познакомились с классическими военными взглядами еще в XVIII в., реальное влияние на европейскую военную мысль они начали оказывать лишь в XX веке. Прежде всего это было связано с тем удивлением, которое испытали европейцы, обнаружив их близость со взглядами К. Клаузевица. Это дало самые впечатляющие результаты, что для США китайская военная мысль через ряд опосредствующих звеньев стала одним из элементов методологиче-

ской основы проведения психологических операций, скрытной, психологической войны, подрывной деятельности против СССР, холодной войны в целом³⁴.

Таким образом, Сунь-цзы, как и другие китайские военные классики (теоретики бинцзя), считает самой лучшей войной ту, когда чужое государство покоряется без сражений со всеми своими сохраненными в целости материальными и людскими ресурсами. Орудиями бескровной победы являются культурный и политический престиж страны, умная и благожелательная по отношению к противнику политика и стратегическое обессиливание его. Взгляды теоретиков школы бинцзя, касательно государственного строительства, схожи с конфуцианскими, но бинцзя рассматривает развитие гражданского начала в государстве, благосостояние и процветание общества в первую очередь как средство мирного, а значит более надежного подчинения себе других государств. В этом и выразилось решающее влияние этой школы на политическую культуру Китая, в том числе и поэтому ее учение актуально до сих пор.

¹ Кобзев А.И. // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 23

² Малявин В.В. Китайская наука стратегии. // Серия «Каноны». – М.: Белые альвы, 1999. С. 8.

³ Маслов А.А. Энциклопедия восточных боевых искусств, I-й том. Традиции и тайны китайского ушу. – М.: ГАЛА ПРЕСС, 2000. С. 120.

⁴ Конрад Н.И. Синология: // Репринт с изд. 1977 г. М.: «Ладомир», 1995. Сс 20–22.

⁵ Там же. С. 26.

⁶ Там же. С. 9.

⁷ Там же. С. 246.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 248.

-
- ¹⁰ Там же. Сс 250–251.
- ¹¹ Штейн В.М. Исследование академика Н.И. Конрада по истории древнекитайского военного искусства / Китай – Япония. М.: 1961. С. 41.
- ¹² Там же. С. 44.
- ¹³ Нечаев Б. Военное дело в Китае // Естествознание и география: Научно-популярный и педагогический журнал. М.: 1898, Март. С. 34.
- ¹⁴ Маслов А.А. Энциклопедия восточных боевых искусств, I-й том. Традиции и тайны китайского ушу. – М.: ГАЛА ПРЕСС, 2000. С. 27.
- ¹⁵ Нечаев Б. Военное дело в Китае // Естествознание и география: Научно-популярный и педагогический журнал. М.: 1898, Март. С. 35.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 42.
- ¹⁸ Там же. С. 43.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же. С. 44.
- ²² Конрад Н.И. Синология: / Репринт с изд. 1977 г. М.: «Ладомир», 1995. С. 317.
- ²³ Там же. С. 87.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С. 181.
- ²⁶ Зотов О.В. Учение Сунь-цзы о «необычной» войне. // XVIII НК ОГК М., 1987. Сс 8–9.
- ²⁷ Васильев Л.С. Политические интриги и стратагемные планы в древнем Китае // Политическая интрига на Востоке. – М.: Изд. фирма «Вост. литература» РАН, 2000. Сс 92–93.
- ²⁸ Там же. С. 94.
- ²⁹ Там же. С. 101.
- ³⁰ Мясников В.С. Империя Цин и русское государство в 17 в. – М.: Наука. 1980. С. 51.
- ³¹ Там же. С. 53.
- ³² Чуев Н.И. Военная мысль в древнем Китае. История формирования военных теорий. – М.: «Любимая книга», 1999. С. 3.
- ³³ Там же. Сс 170–171.
- ³⁴ Там же. С. 174.

О парадоксе взаимоотношений протестной литературы и власти в Малайзии

Е.С. Кукушкина (ИСАА МГУ)

Выражение политического протеста в современной литературе Малайзии имеет свою историю, как и реакция власти на проявление протестных настроений в художественном творчестве. Нельзя сказать, что политически заряженные произведения преобладают количественно и идеологически, но они играют свою роль и временами привлекают общественное внимание. Для малайской культуры это достаточно новое явление, связанное с историческими изменениями периода Новейшего времени.

Едва ли не главной традиционной добродетелью и неотъемлемой частью национальной психологии малайцев считалась преданность власти, воплощением которой был правитель. В малайской словесности нашла яркое выражение государственно-этическая концепция, согласно которой благополучие общества зависело от исполнения социального договора между властителем и подданными. Первый должен был быть справедлив, вторые безоговорочно ему преданы даже в том случае, если он допускал в их отношении произвол и жестокость. Корни подобных взаимоотношений уходят в культуру древних индианизированных государств малайского мира с присущим ей обожествлением правителя. После принятия ислама этот характер взаимоотношений был под-

креплен идеей Предвечного соглашения между Творцом и его творениями. В качестве совершенного героя традиционной литературы выступает преданный слуга, опора трона, смысл и цель жизни которого заключается в исполнении воли монарха. Наиболее ярким образцом вассальной преданности и исконной малайской добродетели выступает богатырь Ханг Туах, служивший султану Малакки, подвиги которого воспевает повесть-*хикаят* XVII века¹.

Правитель является носителем священной энергии *даулат*, которая поддерживает порядок вещей и обеспечивает государственное равновесие. На местах свой уровень магической энергии был заключен в представителях социальной иерархии, облеченных соответствующей степенью власти (вплоть до деревенских старост). Тем самым, лояльность подчиненных была обеспечена и им².

Следует оговориться, что даже традиционная словесность знает случаи отхода от верноподданнического идеала. Правда, они относятся уже к XIX в., когда в литературе начали проследиваться явления переходного характера. Хрестоматийным примером этому выступает Абдулла бин Абдулкадир аль-Мунши (1796-1854), просветитель-англофил, беспощадно обличавший султанов малайских княжеств за их жестокие нравы и несостоятельность как правителей. Однако в отношении своих работодателей – британцев, Абдулла выказывал вполне традиционную малайскую преданность и идеализацию, поэтому говорить о пересмотре краеугольного для малайской этики принципа верности сюзерену тут не приходится.

Еще при жизни Абдуллы в литературе появляется пример «редчайшего прасовременного жанра поэзии протеста», – так малайзийский литературовед Мухаммад Хаджи Саллех характеризует три поэмы-*шаира*, переписанных в 1841 г., но

созданных, вероятно, несколькими годами раньше³. «Поэма о торговле» (*Syair Dagang Berjual Beli*) и «Поэма об урезанном жалованье» (*Syair Potong Gaji*) некоего господина Сими, а также «Поэма о Ее величестве царице» (*Syair Tuanku Prabu*) неизвестного автора представляют собой поразительное своей резкостью обличение экономического произвола британцев в Сингапуре и нравственного падения их союзников – малайских правителей. Мухаммад предполагает, что подобных произведений могло существовать много и они просто не дошли до нас, поскольку бытовали подпольно⁴. Однако доказательств этому нет, и в целом произведения господина Сими и его неизвестного коллеги до сих пор стоят особняком в малайской литературе XIX в.

При всех изменениях в общественном сознании в период Новейшей истории, понятие преданности власти до сих пор остается во многом актуальным в формировании мировоззрения и воспитании поведения подрастающего поколения Малайзии. Достаточно сказать, что первым пунктом национальной идеологии *Rukunegara*, принятой в 1971 г. является «преданность монарху и стране»⁵.

Тем не менее, идеал преданного вассала со временем стал подвергаться пересмотру, в том числе в литературе. Так, сюжет и отдельные мотивы «Повести о Ханг Туахе» многократно становились предметом творческой переработки в современных произведениях разных жанров. Только в драматургии был создан целый ряд пьес, интерпретирующих историю прославленного героя. Если более ранние из них воспроизводят канву событий, описанных в *хикайте* достаточно точно и изображают центрального персонажа как идеал, то с 1970-х годов ситуация меняется. Некоторые авторы стали превращать Туаха в антагониста, отводя роль положительного героя его ближайшему соратнику Ханг Джебату, с тради-

ционной точки зрения предателю и отступнику. В глазах современных писателей и читателей Туах жесток в своей слепой преданности, а бунт Джебата против неправого султана по-человечески оправдан и справедлив⁶. Борьба современного восприятия трагической коллизии средневековых героев с традиционным мировоззрением безымянного автора *Повести о Ханг Туахе* привела к возникновению «незатухающего и постоянно перерабатываемого дискурса в области литературы и драматургии», питаемого историями Ханг Туаха и Ханг Джебата⁷.

С одной стороны, это явление хорошо соответствует типологическим особенностям развития современных литератур народов Востока и Африки. Принципиальной смене жизненного уклада в XX в., глубоким общественно-политическим изменениям сопутствовало утверждение в словесности индивидуально-творческого типа художественного сознания. Этот процесс естественным образом предполагал ревизию традиционных ценностей. С другой стороны, в Малайзии существовали и существуют обстоятельства, которые дополнительно подтачивают глубоко укорененную идею преданности власти и подогревают оппозиционные настроения. Исследовавший эволюцию образа политика в прозе Малайзии 1950х-1970х годов А. Вахаб Али пришел к выводу, что фигуры политических деятелей разного уровня с ходом времени изображаются писателями все более негативно. Причины этому он усматривает, с одной стороны, в разрушении традиционного отношения к власти предрасположенным, а с другой – в стремлении литераторов объективно отразить отрицательные явления политической жизни общества, к чему их обязывает активная позиция гражданина и мусульманина⁸.

По словам Н.М. Краевской, «[и]сходя из того, что искусство характеризуется появлением раскрепощенного вообра-

жения и неортодоксального мышления художника, а также часто служит средством продвижения идей социальной справедливости и демократических ценностей, оно способно выполнять роль механизма культурного и политического противодействия власти»⁹. Нынешнее малайзийское общество значительно менее терпимо к ограничениям гражданских прав и свобод, а также менее склонно одобрять мотивы, побуждающие правительство к ним прибегать. Протест против этих ограничений в значительной степени окрашивает деятельность оппозиционных партий, движений и личную позицию политически ангажированных членов общества. К числу последних принадлежит некоторая часть творческой интеллигенции, представленная рядом весьма заметных фигур.

* * *

Внутренняя политика государства Малайзии всегда была достаточно жесткой. На протяжении всей истории независимости страны (с 31 августа 1957 г.) эта жесткость обеспечивалась и обеспечивается целым комплексом законодательных актов превентивного характера. Суровый *Закон о подстрекательстве* действует еще со времени Чрезвычайного положения 1948г., введенного британцами в целях борьбы с коммунистической партией Малайи. Провозглашение независимости не привело его отмене. Более того, сильная межэтническая разобщенность предопределила необходимость сохранения инструмента, с помощью которого власти могли быстро и эффективно реагировать на первые признаки нарушения общественного порядка.

В качестве главного такого инструмента с 1960 г. выступал *Закон о внутренней безопасности*, который обычно обозначают сокращением ISA (от английского *Internal Security Act*). Направленный против «подрывной деятельности и в це-

лях сохранения общественной безопасности», он предоставлял властям и силовым структурам широкий спектр полномочий по пресечению любых антиправительственных действий. В частности, предусматривалось задержание лиц, подозреваемых в подрыве национальной безопасности, на срок до двух лет без предъявления обвинений (в некоторых случаях этот срок оказывался намного более длительным). Любая отрасль экономики могла быть объявлена имеющей особое государственное значение, что влекло за собой запрет на забастовки¹⁰.

Архитектор экономического чуда, произошедшего в Малайзии в 1980х-1990х годах, четвертый премьер-министр страны Махатхир Мохамад утверждает, что «никогда не одобрял Закон о внутренней безопасности» и «имел в виду изменить его, если не отменить вовсе»¹¹. Однако в своих мемуарах он объясняет, почему не только не сделал этого за 20 с лишним лет пребывания в должности, но в ряде случаев позволял силовым структурам применять ISA широко и решительно. По его словам, в многонациональной стране со сложными межэтническими отношениями, «только сильное правительство обеспечит Малайзии стабильность, правительство же, выглядящее слабым, будет лишь подталкивать экстремистов к проверке власти на прочность»¹².

В 2012 г. на смену *Закону о внутренней безопасности* пришел другой – *О преступлениях против безопасности (специальные меры)*, – но принципиально ситуация не изменилась. Даже доброжелательные комментаторы подчеркивают, что закон «яростно критикуется с разных сторон» и отмечают необходимость строгого судебного контроля за его исполнением¹³. Оппоненты властей вообще утверждают, что новый закон ничуть не мягче прежнего: по их утверждениям «пытки, унижение и прочие формы жестокого, бесчеловечного обра-

щения» сопутствуют применению нового закона не меньше, чем это было во времена действия старого. В некоторых положениях новый акт якобы даже жестче прежнего¹⁴.

В результате оценка ситуации в стране внутренней оппозицией и внешними критиками мало изменилась за последние годы, а то и ухудшилась. Отчет Государственного департамента США за 2016 г. по Малайзии относит к числу наиболее существенных проблем в области прав человека ограничения свободы слова и волеизъявления, печати и массовых коммуникаций, собраний и организаций. Как указывается в докладе, критики высшего руководства страны, обвиненного в финансовых злоупотреблениях, сталкивались с цензурой, полицейским запугиванием, следственными действиями и уголовными преследованиями¹⁵.

Малайзии продолжают предъявлять претензии неправительственные международные организации. Amnesty International в своем докладе за 2016/2017 годы заявила, что «подавление свободы волеизъявления и мирных собраний и организаций продолжилось», «полиция не несет ответственности за нарушения прав человека», а «рестриктивные законы продолжают применяться в целях принудить к молчанию критиков правительства, которых преследуют, запугивают и часто берут под стражу»¹⁶. «Ситуация с правами человека в Малайзии ухудшилась в 2016 году, когда правозащитники, активисты, деятели политической оппозиции и журналисты столкнулись с запугиванием и преследованиями по политическим мотивам», – утверждает Human Rights Watch в докладе от 2017 г.¹⁷.

Казалось бы, в описанных выше условиях взаимоотношения правительства и оппозиционно настроенной части творческой интеллигенции должны были складываться исключительно напряженно, а любые проявления несогласия – приводить

к плачевным последствиям для последней. По мнению западного исследователя, в Малайзии «...обязанность интеллигента говорить правду, радея об интересах широких масс общественности и нации..., делает опасным существование в публичном пространстве, – которое обязательно следует тщательно обустроить через переговоры»¹⁸. С этим согласен известный англоязычный писатель Карим Раслан: «Им не нужны люди, которые пишут о Малайзии тяжелые вещи, о тех сторонах общества, которые не всем могут быть приятны. Это означает, что в газетах работают хорошие и лояльные, надежные люди. Именно это важнее всего в Малайзии, а не профессионализм»¹⁹.

Впрочем, насколько в действительности опасно существование писателя-оппозиционера в стране, и только ли лояльные люди трудятся в местных СМИ – вопрос, не предполагающий поспешного ответа.

* * *

Среди видных писателей есть те, кто весьма ощутил на себе применение *Закона о внутренней безопасности* и побывал в заключении. Однако здесь следует сделать две существенных оговорки. Во-первых, это авторы послевоенного поколения. Никто из более молодых, сколько-нибудь известных литераторов их судьбу не повторил. Во-вторых, эти люди попадали за решетку не за художественное творчество как таковое, но за политическую деятельность в целом.

Именно так произошло с двумя мэтрами, стоявшими у истоков современной малайской литературы. Журналист Исхак Хаджи Мухаммад (1909–1991) начал свой творческий путь накануне Второй мировой войны, выступив одним из первопроходцев жанра рассказа. Поначалу пафос его произведений был направлен против массово прибывавших в страну китайских и индийских иммигрантов. Зато романы

Исхака дали выход уже не просто межэтнической неприязни, а ярким антиколониальным настроениям. Одним из самых ранних в малайской литературе проявлений антибританской позиции стал его роман *Сын горы Тахан* (*Putera Gunung Tahan*, 1939). По сюжету два алчных и циничных англичанина-картографа стремятся заполучить землю на вершине заповедной горы, чтобы устроить там курорт. Отправившись в экспедицию на гору, оба обнаруживают низость и подлость натур, пренебрежение благополучием местного населения, неуважение к его обычаям. Англичан ожидает заслуженный конец. Первый гибнет во время брачного испытания в деревне аборигенов, взявших его в плен. Второй становится жертвой бомб, сброшенных самолетами, которые он сам же вызвал для нападения на царство здешних духов, после того, как не смог ни обмануть, ни подкупить их правителя, чтобы он все-таки продал свои владения колонизаторам²⁰. Более метафоричен, но не менее окрашен антиколониальным духом другой прославленный роман писателя, *Сын безумного Мата Лелы* (*Anak Mat Lela Gila*, 1941).

Впрочем, яростно критикуемых Исхаком британцев беспокоила, прежде всего, его роль в основании Союза молодой Малайи, который ратовал за освобождение страны от колонизаторов и объединение с Индонезией²¹. Именно это стало причиной его первого ареста в 1941 г. Пятилетнее заключение в лагерях с 1948 г. было также следствием активной политической позиции писателя, вступившего теперь уже в Национальную малайскую партию, также антиколониальную по духу.

Разногласия Исхака с властью не закончились с обретением независимости. К 1965 г., когда вспыхнула конфронтация между Малайзией и Индонезией, он успел побывать членом Рабочей партии Малайи, а затем Социалистического

фронта, от которого дважды баллотировался на выборах в Парламент. В то политически нестабильное время беспокойного журналиста-социалиста, всегда имевшего проиндонезийские симпатии, вновь изолировали от общества.

Выйдя на свободу он, наконец, отошел от политической борьбы и сосредоточился на творчестве. Несмотря на то, что само слово «социалист» внушало подавляющему большинству граждан Малайзии той поры глубокие подозрения, бурное прошлое никак не сказалось на журналистской и литературной карьере Исхака. Он продолжал писать произведения, которые широко публиковались, в том числе крупнейшим государственным издательством. Выходу в печати книги его воспоминаний не чинилось никаких препятствий, и она приобрела большую популярность у читателей. Его имя обязательно присутствует в выходявших в разное время исследованиях по истории литературы Малайзии²². Его творчеству посвящены многочисленные работы литературоведов, о нем написаны монографии. Исхак Хаджи Мухаммад получил признание как символ довоенной литературной эпохи, когда современные черты только утверждались в малайской словесности. В 1976 г. ему было присвоено почетное звание «Поборника литературы» (*Pejuang Sastera*) с вручением крупной денежной премии²³.

Младший современник Исхака, тоже журналист и прозаик Абдул Самад Исмаил (1924–2008) прошел не менее тернистый жизненный путь, появившись на литературной арене в 1940х годах. Столь же ярый националист, совсем юным работавший на центральные периодические издания до войны и в период японской оккупации, он впервые оказался в тюрьме в 1950 г. вместе с видными политическими активистами Сингапура. В лагере Самад находил способы передавать в редакции газет и журналов свои рассказы, которые в целях кон-

спирации публиковались под псевдонимами. Псевдонимов со временем набралось несколько десятков, из-за чего установить истинный объем творчества прозаика теперь не так просто²⁴. Некоторые произведения со временем стали считаться вехами в развитии молодого жанра, в частности, программный рассказ «Хочу стать писателем» (*Ingin Jadi Pujangga*). Его герой размышляет о назначении литератора, которому надлежит «быть поборником искусства народа и родины, биться за пробуждение народа ото сна»²⁵.

Адвокатом Самада в тот трудный момент оказался Ли Куан Ю, в будущем легендарный премьер-министр Сингапура. Вместе они стояли у истоков поныне правящей там Партии народного действия. Со временем писатель разошелся во взглядах с Ли из-за своих радикальных политических принципов и переехал в Куала Лумпур. Тем не менее, десятилетия спустя, выражая сыну Самада соболезнования по поводу кончины писателя, Ли назвал бывшего соратника «талантливым и проницательным человеком», хотя после их размежевания запретил тому за его левые взгляды въезжать в Сингапур. При этом авторитарный президент продолжал считать литератора своим личным другом²⁶.

В Малайзии жизнь Самада оказалась не менее насыщена непрерывной работой, политической активностью и драматическими событиями. Так же, как Ли Куан Ю, первый премьер-министр независимой Малайзии Абдул Рахман не был рад перспективе получить бескомпромиссного гражданина с левыми убеждениями и не разрешал ему переезд в страну из Сингапура²⁷. В биографическом очерке Самада совершенно серьезно сообщается, что «отпуска у него были только в виде передышки на тюремное заключение»²⁸. В Малайзии «отпуск» настиг его в зените карьеры: благодаря знанию политической обстановки он стал близок с руководством страны, был зна-

менит и признан как литератор, издававший романы и рассказы. Его влияние в журналистской и литературной среде было весьма велико. Вместе с Исхаком Хаджи Мухаммадом в 1976 г. Самад получил звание «Поборника литературы» и премию, а спустя три недели после этого отправился в тюрьму как прокоммунистический элемент, арестованный на основании все того же *Закона о внутренней безопасности*.

Спустя 5 лет он вышел на свободу, выступив по национальному телевидению с покаянным заявлением, также напечатанным в местной прессе. Самад сообщил, что с юности стал жертвой пропаганды коммунистических идей, которые распространял в печати вплоть до своего ареста, и призвал «молодых идеалистов» не попасться в ловушку «красных», как это произошло с ним самим. Он утверждал, что именно идеализм и недовольство существующим порядком являются благодатной почвой для подобных ошибок. Какое-либо жесткое принуждение к такому заявлению Самад категорически отрицал. Напротив, он подчеркнул «понимание и сочувствие со стороны должностных лиц», благодаря чему перемены в его воззрениях произошли легче²⁹.

Логично было бы предположить, что клеймо «красного», пусть раскаянного, должно было наложить на дальнейшую жизнь писателя заметную печать в антикоммунистической Малайзии 1980-х. Однако, как и в случае с Исхаком Хаджи Мухаммадом, этого не произошло. Более того, стоит обратить внимание на важный момент: хотя литератор и журналист официально признал, что его творчество до самого ареста было для него орудием коммунистической пропаганды, это самое творчество успешно тиражировалось, в том числе государственными издательствами. Достаточно сказать, что Совет по языку и литературе Малайзии опубликовал толстый том рассказов А. Самада Исмаила, написанных с 1944 по

1991 г. Из 41 произведения, включенного в антологию, 35 были изданы до заключения автора под стражу, а значит, должны были содержать якобы недопустимые идеи левого толка. Значит, содержание творчества писателя не слишком волновало власти, и репрессивные меры в его отношении были продиктованы, по-видимому, чисто политической стороной его деятельности. Затем, с интервалом в год у него беспрепятственно вышли две книги мемуарного характера. Вниманием исследователей и критиков писатель также не был обделен, его прозе посвящено несколько монографий и многочисленные статьи, его произведения обязательно упоминаются в работах по истории литературы Малайзии³⁰.

В журналистику Самад вернулся столь же благополучно спустя несколько лет после освобождения, став консультантом редколлегии крупнейшей и старейшей в Малайзии англоязычной газетной группы *The New Straits Times*, ориентация которой всегда была проправительственной³¹. Носитель высокого титула, пожалованного ему Верховным правителем, почетный доктор одного из крупнейших университетов страны, обладатель звания «Национальный журналист» – все эти почести были оказаны Самаду после освобождения.

Протестная политическая позиция, несомненно, принесла испытания Исаху и Самаду. Однако в целом их биографии можно назвать скорее драматическими, нежели трагическими, причем, драматизм в большей степени связан с политической деятельностью, чем с литературной. Но если применительно к этим двум фигурам можно говорить о политических преследованиях, то многие их современники и авторы последующих поколений вообще не столкнулись с превентивными мерами, несмотря на оппозиционные взгляды.

Исхак Хаджи Мухаммад и особенно Абдул Самад Исмаил имели большое влияние на товарищей по литературному цеху и, тем более, на молодых авторов. В бурное десятилетие накануне обретения независимости Самад пользовался большим авторитетом среди социально ангажированной группы писателей, основавших организацию *Поколение литераторов 50-х годов* (*Angkatan Sasterawan 50*, сокращенно *ASAS 50*). Ее члены считали литературу инструментом исправления общественных несправедливостей и стремились обнажать своим творчеством социальные язвы. Несмотря на категорически антикоммунистическую позицию сначала британских властей, а затем правительства независимой Малайзии, некоторые из этих писателей придерживались идеологии, носившей печать социалистических воззрений или даже марксизма³².

В ряду преданных последователей Самада Исмаила исследователи неизменно называют Асрафа Хаджи Абдул Вахаба (1927–1999), ярого сторонника лозунга «Искусство для общества», провозглашенного «пятидесятниками». Он приветствовал индонезийскую революцию, и его взгляды на литературу были во многом близки платформе Общества народной культуры (*Lekra*), созданного под эгидой компартии Индонезии. Прокоммунистическая позиция Асрафа нашла выражение не только в призывах к общественному переустройству, но в атеистических мотивах, что по сию пору практически неприемлемо для малайского мышления. Даже его товарищей и единомышленников потрясло написанное им в 1950 г. стихотворение *Паï* (*Syurga*):

Отчего
люди всё еще шарят наощупь
в кромешной тьме,
создавая несуществующего ‘Его’?

Они говорят,
что он властвует, творя,
так что все тяготы и страдания
есть благодать его справедливости ...
Создатель –
это всего лишь опиум,
чтобы ты забылся настолько,
что тело станет просто орудием.
Есть лишь одна Вселенная,
зримая для всех нас.
Нет ничего кроме [реального] мира,
нет ни рая, ни ада.
Плохой мир становится адом,
справедливое общество становится раем.
Выбирай одно из двух,
чтобы мы его вместе построили ³³

«Аллюзия на марксистское выражение ‘опиум народа’ была очевидной» и чрезвычайно опасной во времена введения чрезвычайного положения, «когда так велика была настороженность в отношении диверсий и коммунистической деятельности»³⁴. Радикализм Асрафа, в конце концов, привел к расколу в рядах ASAS 50 и выходу из организации сторонников лозунга «Искусство для искусства». Он был близко знаком с политиками националистической и левой ориентации Бурхануддином аль-Хелми и Ахмадом Бустамамом.

Тем не менее, в отличие от Самада и Исхака Хаджи Мухаммада, для Асрафа это не имело заметных последствий. В 1950х годах он был ведущим журналистом и членом редколлегии центральной газеты *Utusan Melayu*, затем работал в престижном издательстве *Oxford University Press*, пройдя путь от редактора до директора. Он отвечал за издание книг общего профиля и учебников, в том числе по обществоведению (!).

Никаких опасений относительно его влияния на молодые умы у властей не было: в 1970х годах Асраф начал преподавать в Университете Кебангсаан. Он не сталкивался с препятствиями и в издании своих работ. Со временем отойдя от чисто литературного творчества, Асраф предпочитал критику, языкознание и переводческую деятельность. Отголоском его политических симпатий был явный интерес к русской литературе: он стал первым, кто переводил для читателей Малайзии Тургенева, Толстого, Чехова и Горького, пусть через английский язык. Наконец, как многие его коллеги, Асраф получил должность в Совете по языку и литературе, – ведомстве, проводящем в жизнь государственную политику в области языка и словесности³⁵. Его имя никогда не выпадало из литературоведческих работ. В них, как правило, присутствуют укоризненные комментарии по поводу пафоса его художественных произведений и публицистики. Однако при этом Асрафа обязательно упоминают в числе наиболее заметных авторов *ASAS 50*, чья роль в выработке художественного языка новой литературы признается ведущей³⁶.

Многие собратья Асрафа по перу также придерживались левых политических позиций. Среди них есть крупные фигуры, такие как близкий друг А. Самада Исмаила новеллист и романист Камалуддин Мухаммад, больше известный под псевдонимом Крис Мас (1922–1992). Не менее почитаем у себя в стране писавший рассказы, романы, пьесы, но более всего прославившийся как поэт Усман Аванг. Оба они были подлинными «пятидесятниками», то есть «критиковали изъяны общества и те группы, которые... считались источником появления этих изъянов»³⁷. Оба они испытывали интерес и симпатии к Советскому Союзу, несмотря на сугубо отрицательное изображение социалистического государства местной пропагандой. Усман даже дважды приезжал в СССР. При

этом, тот и другой пользовались не только уважением в литературной и читательской среде, но и благосклонностью правительства. Оба более 20 лет работали на высоких должностях в Совете по языку и литературе. Крис Мас стал первым, а Усман Аванг третьим писателем, удостоенным высшей премии Малайзии в области литературы и звания Национального литератора (*Sasterawan Negara*). Их произведения входят в школьную программу и многократно публиковались большими тиражами. В работах малайзийских литературоведов Крис и Усман навсегда утвердились как крупнейшие писатели страны³⁸.

* * *

К числу красноречивых примеров терпимости власти к политизированной позиции творческой интеллигенции относятся два особенно ярких эпизода более позднего времени. Оба они связаны с появлением произведений, которые были реакцией на события, вызвавшие большой общественный резонанс.

В первом случае речь идет о небольшом стихотворении, созданном в 1985-86гг. известным поэтом Кемалой (псевдоним Ахмада Камала Абдуллы, р. 1941). Во время пребывания в Малайзии в 1987–1988гг. автору статьи пришлось слушать выступление Кемалы на поэтических чтениях, где он объявил, что прочитает свое произведение под названием *Эммамалия* (*Emmamalia*), посвященное некоей прекрасной девушке. Уважаемая аудитория, по его словам, прекрасно знает, кто это такая, и где она находится:

Эммамалия

Эммамалия

Эммамалия

Ма-

лияэммамалиямамалиии

Кровь любви Эммамалии каплет на немую траву.
Она возвела Град рассвета. Она
исторгла стенанья истории. Она утвердила
звонкое пение существа смысла. Эммамалия,
Эммамалия, Эммамалия, Мамалиэммамалиямамалииии.
То не злосчастье ль лилового цвета струится с небес?
То не вздохи ли горькие сплетаются в сеть,
на ладонях держащую сухие цветы. Я пишу любовное
письмо

Эммамалии живой кровью неба
и земли. Вернись, вечность, с открытыми глазами!
Эммамалия, Эммамалия,
Эммамалия

Мамалияэммамалия.³⁹

Действительно, аудитория знала, о ком и о чем шла речь в стихотворении. Имя «прекрасной девушки» было неприкрытым намеком на название деревни Мемали (Мамали) в северном штате Кедах. Символика крови, стенаний, горя связана с трагическими событиями, развернувшимися там в ноябре 1985 г. Группа приверженцев оппозиционной Всемалайзийской исламской партии, обвиняемая правительством в подрывной деятельности, отказалась сдаться при задержании ее руководителей. Стянутые в Мемали подразделения полиции применили оружие и даже бронетехнику. В ходе столкновений погибли 14 местных жителей и 4 полицейских, еще около 40 человек получили ранения. По официальному заключению министерства внутренних дел Малайзии, случившееся стало черным пятном в истории страны.

Министерство возложило вину за случившееся на «группировки, использующие религию в своих политических целях», «религиозных экстремистов», «которые подстрекают мусульман восстать на правительство»⁴⁰. В свою очередь,

оппозиция представляла руководителя движения Ибрахима Махмуда по прозвищу Ливиец и его последователей мучениками за веру, которые противостояли жестокому *Закону о внутренней безопасности*, прагматическому управлению государством без учета установлений ислама, злоупотреблениям и коррупции⁴¹.

События в Мемали вызвали общественный шок, несмотря на сдержанное освещение в средствах массовой информации. Хотя оппозиционные версии практически не были в них представлены, многие испытывали, по меньшей мере, сочувствие к жителям деревни, потерявшим родных и близких. Превентивное законодательство не позволяло гражданам открыто критиковать действия правительства и полиции под угрозой жестких санкций. Казалось бы, такая попытка в сфере художественного слова также могла вызвать неприязненный интерес государственных ведомств определенного профиля. Однако Кемалу ни с чем подобным не столкнулся. Его стихотворение впервые было опубликовано в марте 1986 г. в главном литературном журнале страны *Dewan Sastera*, несколько лет спустя вошло в сборник поэта *Белая гавань (Pelabuhan Putih, 1989)*⁴², выпущенный основным государственным издательством, а потом было напечатано в представительной антологии современной малайской поэзии.

Со временем Кемалу также ожидало получение престижных премий и звание Национального литератора. До и после появления в печати *Эммалии* его сборники издавались один за другим большими тиражами. Стоит ли говорить, что и он много лет трудился в Совете по языку и литературе, выпуская критические и литературоведческие статьи и монографии⁴³.

Стихотворение *Эммалия* посвящено выдающемуся романисту Шахнону Ахмаду (р. 1933). Посвящение неслучайно:

Шахнон родился в такой же дальней деревне штата Кедах, как Мемали. Многие его романы, особенно ранние, описывают деревенскую жизнь с ее тяготами. Писатель не входил в организацию «пятидесятников», но своей социально-критической направленностью его произведения полностью отвечают представлениям ASAS 50 о назначении литературы: она – «сейсмограф жизни», помогающий разобраться в жизненных проблемах и с ними справляться⁴⁴. Стремление к реалистическому изображению действительности и разоблачению общественных пороков всегда сочеталось у Шахнона с глубокой религиозностью. Он стал одним из активных участников создания "исламской литературы" (*Sastera Islam*), с конца 1970-х годов начавшей доминировать на художественной арене. Рано завоевав признание читателей, критиков, литературоведов и правительства Малайзии, он получил все возможные премии и почести⁴⁵.

Шахнон с его убеждениями не мог не откликнуться на трагедию Мемали. В 1988 г. вышел его роман *Обугленные пни* (*Tuggul-tunggul Gerigis*), который повествует о развернувшихся в Мемали событиях глазами местного жителя. Конечно, название места действия было изменено, как и имена героев. Но предыстория злосчастного дня, раскол среди жителей когда-то мирной деревни по партийному признаку и весь ход событий воспроизводились с большой точностью, вплоть до появления на сцене бронетехники, расстрелявшей оппозиционеров.

Как же поступила власть, которая в странах ЮВА, действительно, часто «вынуждает искусство замалчивать неуместные ей факты и лишает искусство одной из его основных функций – функции критической оценки действительности»⁴⁶? Роман вышел все в том же крупнейшем государственном издательстве Совета по языку и литературе, который переиздал его год спустя, а потом в 2003 г. Там же были опубли-

кованы два издания перевода произведения на английский язык. Известный оппозиционер от литературы Файзал Техрани до сих пор недоумевает: «...Как Шахнон осмелился написать о Мемали всего три года спустя после происшествия? И как Совет по языку и литературе спокойно издал это?»⁴⁷.

Впрочем, то был не последний раз, когда ни Шахнон Ахмад, ни правительство не испугались друг друга. Десятилетием позже писатель предпринял совсем беспрецедентный для Малайзии демарш, также оставленный властями практически без ответа.

В 1998 г. между премьер-министром страны Махатхиром Мохамадом и его чрезвычайно популярным заместителем и потенциальным преемником Анваром Ибрахимом произошел конфликт, которому предшествовало постепенное расхождение во взглядах на проводимую государством политику. Рвавшийся к власти Анвар провозгласил создание общественного движения «Реформация», обвиняя премьера в коррупции и требуя его отставки. Махатхир и его сторонники, в свою очередь, считали Анвара «эгоцентричным политическим карьеристом, домогающимся поддержки Запада в личных целях» и нечистым на руку⁴⁸. В столице прошли массовые несанкционированные выступления. Анвара арестовали и судили за злоупотребление служебным положением и гомосексуализм, приговорив к 16 годам заключения.

Арест Анвара Ибрахима потряс страну. Правительству удалось удержать ситуацию под контролем, но многие малайзийцы реагировали болезненно, – Анвар пользовался большой поддержкой благодаря умелому сочетанию исламских, демократических и антикоррупционных лозунгов. Увлечение идеями опального заместителя премьера было характерно для многих образованных людей, деятелей культуры и искусства⁴⁹.

Шахнон Ахмад выразил свое отношение к политике властей, присоединившись к оппозиционной Всемалайзийской исламской партии (PAS). Более того, в 1999 г. он смог победить кандидата от правящей партии на выборах в Парламент от родного штата Кедах. Однако еще более заметно он выступил на литературном поприще, выпустив в том же году печатный продукт, представленный публике как роман. Сам автор охарактеризовал его как «противоречивую комическую сатиру»⁵⁰.

Сатира строится на аллегорическом изображении политической борьбы в Малайзии как бурления содержимого кишечника. Столкновение разгорается между фекальным фрагментом, которого автор именует Героем (*Wirawan*) и старым предводителем кишечных залежей, называемого *Shit@PukiMak*. Слово *pukimak* нецензурно обозначает женские половые органы, это грубое ругательство, которое к тому же часто дается в тексте в виде сокращения РМ (в печатном контексте означающее *Perdana Menteri*, т.е. премьер-министр). Весьма незамысловатый сюжет неприкрыто отсылает читателя к конфликту между Анваром Ибрахимом и Махатхиром Мохамадом. Герой, поначалу принадлежавший к зловонной правящей касте, прозревает и начинает с ней бороться, постоянно рискуя быть исторгнутым наружу через «священную дыру». Когда же это все же случается, под воздействием солнечных лучей, ветра и дождя, которые символизируют Божественную силу, он утрачивает исходную мерзость. В этом облагороженном состоянии «его принимают природа и народ», тогда как прах РМ, не удержавшегося в привычном убежище, напротив, навсегда поглощается стихиями.

Книга явилась оскорблением руководителя страны во всех отношениях, – к отходам человеческого организма приравнивались и его личные качества, и результаты государ-

ственной деятельности. Что же произошло с оппозиционером Шахноном? Ничего, кроме хорошего.

На фоне скандала его детище издавалось и распродавалось: в общей сложности было реализовано 130000 книг⁵¹. Это огромные цифры для страны, где чтение никогда не было любимым времяпрепровождением. Несмотря на явные основания к применению *Закона о подстрекательстве*, никаких мер в отношении Шахнона предпринято не было.

Первое время после выхода книги в свет раздавались голоса о необходимости запретить ее и лишить автора звания Национального литератора⁵². Однако в конечном итоге ничего подобного так и не было сделано. Правительство пояснило, что граждане страны достаточно зрелы, чтобы правильно оценить ситуацию⁵³. Автор остался при всех своих титулах и регалиях.

Анвар Ибрахим до сих пор выступает главным оппозиционером Малайзии, вокруг него кипят политические страсти, однако история его противостояния с Махатхиром ушла в прошлое. По иронии, ссылки на *Shit* появляются теперь в публикациях, где прообраз коррумпированного антагониста-ретрограда порой видят в нем самом: прежде гонимый борец за правду утвердился в роли полновластного руководителя своей партии и сам начал подавлять потенциальных конкурентов и несогласных⁵⁴.

В этой ситуации художественная несостоятельность книги стала очевидна даже самым оппозиционно настроенным читателям. Поначалу ниспровергатели правительства хвалили автора за «яростную борьбу с предрассудками», «жизнеутверждающий юмор», смелость «бранного, злоязычного тона» и «копрологической образности», усматривая в этом сходство с великими произведениями от *Тысячи одной ночи* до творений Рабле⁵⁵. Теперь же на читательских форумах

трудно найти сколько-нибудь положительные оценки этого текста как явления литературы⁵⁶. К счастью, это нисколько не сказалось на общественном восприятии Шахнона Ахмада как одного из наиболее крупных прозаиков Малайзии в XX-XXI вв. Его продолжали публиковать государственные издательства, его чествовали за заслуги, уже в 2000-х годах он вел постоянный раздел в главном литературном журнале, издаваемом Советом по языку и литературе. Последней высокой наградой прозаика за роман *Любовь (Mahabbah, 2007)* стала престижная литературная премия регионального уровня MASTERA, совместно присуждаемая правительствами Брунея, Индонезии и Малайзии. В комментариях по случаю вручения Шахнону этой премии отмечалось, что его прочные позиции на литературной арене страны невозможно оспаривать⁵⁷. Как и во всех описанных выше случаях, из популярного писателя и авторитетного человека не стали делать страдальца за политические убеждения.

Власти продолжают воздерживаться от этого и в последние годы. Чего стоит эффектный жест не менее титулованного, чем Шахнон Ахмад, национального лауреата А.Саада Саида (р. 1935). В знак протеста против политики правительства в 2015 г. он вступил не просто в ряды оппозиции, но в почти стопроцентно китайскую по составу Партию народного действия. «Художник должен не только писать, но делать еще больше», – объяснил свое решение Саад, не раз призывавший к этому собратьев по перу⁵⁸. В отношении Саада дважды открывалось полицейское расследование в связи с его участием в политическом движении за справедливые выборы *Bersih (Чистота)*, в 2012 г. даже выступив в качестве его сопредседателя⁵⁹. Однако расследования не привели к более серьезным последствиям.

Избежал худшего и один из самых активных оппозиционеров на литературной арене нынешней Малайзии. Это Файзал Техрани (р. 1972), романист, поэт и драматург. Он – один из немногих авторов, кто в последние годы все же столкнулся с запретом целого ряда своих произведений. Официально запрет был введен за присутствие в текстах Файзала шиитских элементов⁶⁰. В 2014 г. писателю удалось вывести свое протivостояние с властями на международный уровень, вплоть до вмешательства в дело комиссии ООН по правам человека. Комиссия потребовала у правительства Малайзии юридического обоснования запрещения произведений Файзала⁶¹. Письмо комиссии не возымело действия: годом позже были введены новые запреты⁶².

Впрочем, сам писатель в ответ поблагодарил министерство внутренних дел за то, что оно «украсило его послужной список», привлекло к нему внимание, и теперь у него будет еще больше читателей⁶³. Несмотря на отсутствие его произведений на рынке, блоги и выступления Файзала пользуются вниманием. Его высоко ценят оппозиционные СМИ. Однако правительство и здесь не видит нужды идти на более суровые меры, хотя имеющиеся в его распоряжении законы легко могут прервать не только литературную карьеру, но и пребывание на свободе всякого, кто может показаться ему опасным.

Соположение многочисленных примеров позволяет сделать вывод, что в этом состоит устойчивая линия властей Малайзии в отношении творческой интеллигенции. Таким образом, утверждения о драконовских мерах, быстро применяемых в отношении инакомыслящих, нельзя легко распространять на писателей. Вопрос, на который остается ответить, – почему это так.

Примечательно, что, жалуясь на проблемы, с которыми сталкивается писатель в Малайзии, Карим Раслан называет политические ограничения не в первую очередь. Начинает он с вещей гораздо более приземленных. Во-первых, в Малайзии мало соблюдаются авторские права. Во-вторых, книжный рынок очень ограничен и на нем доминируют британские и американские издательства. В-третьих, газеты и журналы платят авторам низкие гонорары. И только вслед за этим Карим говорит о напряжении между этносами и связанной с этим жесткой позицией властей, которым принадлежит большая часть периодических изданий. Результатом этого он считает невозможность говорить в произведениях о многих жизненных проблемах, из-за чего развивается «не просто культурный, а моральный конформизм», загоняющий авторов «в культурную и моральную коробку». В области литературного труда и издательского дела господствует государственная монополия и патронаж⁶⁴.

Все упомянутые писателем факторы сильно связаны между собой и в сумме дают любопытный парадокс. Многонациональный характер населения Малайзии, с одной стороны, заставляет правительство бдительно следить за малейшими признаками проявления несогласия и инакомыслия во избежание вспышки межэтнического и межрелигиозного конфликта. С другой стороны, многонациональность заведомо суживает рынок и читательскую аудиторию для авторов и издателей, деятельность которых ведется на каком-то одном языке. Следовательно, она снижает и потенциальное воздействие произведения на общество, делая его менее опасным в глазах правительства.

Никто из местных авторов «не может похвастаться читательской аудиторией, выходящей за пределы этнических,

языковых и возрастных барьеров»⁶⁵. У представителей немалайских этнических групп, если это не учащиеся государственных средних школ, мало стимула к тому, чтобы читать произведения малайских авторов. В школах же осваивают довольно ограниченную программу по литературе, и качество ее преподавания оставляет желать лучшего⁶⁶. «У каждой общины, каждого народа – китайцев, индийцев и малайцев – свои школы и свои газеты. У них свои писатели. И это означает, что у каждого из них свой мир. Китайские авторы пишут вещи, сходные с тем, что пишется в Гонконге, Тайбэе или Пекине. Пишущие на тамили склонны смотреть на то, что создается в Мадрасе. А я всегда больше смотрю в направлении Нью-Йорка и Лондона (автор этих строк Карим Раслан – англо-малайский полукровка – *Прим. авт.*). Итак, все мы смотрим в разные стороны...»⁶⁷.

Переходя к проблемам читательской аудитории конкретно малайской литературы, следует отметить и ограничения, налагаемые отсутствием в стране укорененной культуры чтения. По выражению одного из комментаторов портала *Asiaweek*, в Малайзии «средний образованный человек скорее будет читать новости фондового рынка, нежели последний художественный опус»⁶⁸. Эта ситуация сложилась исторически как результат колониальной политики британцев в области образования туземного населения. По выражению У.Роффа, «излишняя образованность» всегда была пугалом для колониального аппарата. До англоязычного образования, в том числе в метрополии, допускались лишь отпрыски султанских семей и высшая знать. Подавляющее большинство малайцев были крестьянами, а программа обучения в сельских школах сводилась к приобретению азов грамотности и простейших арифметических навыков. В отчете по образованию в Британской Малайе за 1905 г. прямо утверждалось, что

этого достаточно «для обычных нужд мальчиков, которым предстоит стать погонщиками буйволов, земледельцами, рыбаками и т.д.»⁶⁹.

В результате англоязычная элита малайского общества отрывалась от своей культуры. На рубеже XIX-XX веков закончилась история традиционной словесности, развивавшейся в основном при султанских дворах. Создателями малайской литературы предстояло стать преимущественно выходцам из социальных низов, осваивавшим писательское ремесло ценой больших усилий самообразования. Параллельно становлению современной литературы складывался круг ее читателей, который в описанных условиях не мог быть обширным. На фундаменте образовательной системы, заложенной в колониальные времена, шло формирование кругозора многих поколений малайцев. Последствия этого выразились в том, что даже в конце 1970-х годов в Малайзии отмечалось «отсутствие ‘работоспособной интеллигентной группы’ по причине преобладающей ментальной колонизации»⁷⁰.

Неудивительно, что широта эрудиции и начитанность были не самым типичным явлением. До сих пор среди граждан Малайзии, в том числе с высшим образованием, констатируется прагматичный подход к чтению и приобретению новых знаний, которые должны иметь прямое практическое применение. Согласно последней статистике Национальной библиотеки Малайзии, население предпочитает журналы, научные издания, и лишь потом – романы и другие художественные произведения. Статистика дает оптимистическую картину: малайзийцы в среднем прочитывают 15 наименований книг в год⁷¹. Однако, если цифры соответствуют действительности, речь идет в основном о специализированных изданиях, необходимых для учебы или работы, либо о легком чтении⁷².

На исторически сложившуюся непривычку к чтению накладывается и современное господство гаджетов, особенно заметное в Малайзии, которая гордится своей электроникой и пропагандирует интернет-знания. Кстати, пока даже самые выдающиеся произведения литературы в большинстве своем недоступны читателям в компьютерной версии.

В подобной ситуации спокойное отношение правительства к оппозиционным произведениям выглядит вполне понятным. Критик и писатель Закария Али четко описывает положение вещей: «Насколько действенны протестные романы?...Читатели малайских романов в основном не принадлежат к властному кругу..., и хорошо, если их наберется хотя бы две тысячи человек»⁷³.

Малое число читателей имеет для литераторов важнейшее материальное следствие. Жить исключительно писательским трудом в Малайзии могут лишь наиболее маститые авторы, чьи книги издаются и переиздаются большими тиражами. Для тех, кто пишет по-малайски, такие публикации возможны почти исключительно в мощных государственных или университетских издательствах (последние также контролируются государством). Наиболее удачным карьерным вариантом для писателя является преподавание в университетах или служба в многократно упомянутом выше Совете по языку и литературе, – ведомстве, проводящем в жизнь политику правительства в сфере языкового и литературного строительства. Этим путем идут поколения малайских авторов, в том числе тех, в чьем творчестве явно присутствуют элементы социально-политической критики.

Сохраняя зоркую бдительность в отношении всякой крамолы, правительство не тревожится из-за потенциального влияния на умы даже самой боевитой политической критики в литературном произведении. Западный наблюдатель па-

фосно пишет: «Можно определить, что в Малайзии началась предвыборная напряженность, когда начинают сажать под замок писателей». Однако из его же материала выясняется, что речь идет не о писателе, а о издателе, и его обвиняют в публикации провокационных зарубежных текстов⁷⁴. В другом случае под арестом оказывается известный автор комиксов, – в отличие от художественной литературы, комиксы пользуются огромной популярностью среди малайзийцев, и здесь превентивное законодательство применяется без колебаний⁷⁵.

Впрочем, нельзя утверждать, что правительство не стремится контролировать атмосферу в литературных кругах и не пытается на нее воздействовать. Воздействие производится взвешенно и достаточно осторожно. Выше мы видели, что власти могут прибегнуть и к превентивным мерам, однако куда чаще в действие идет система поощрений в обмен на лояльность. Правительство патронирует деятельность литературных организаций, их проекты и мероприятия. В выступлениях официальных лиц звучат уверения о том, что роль писателей в национальном строительстве велика⁷⁶, и что они в скором времени принесут стране Нобелевскую премию⁷⁷. Особенно важно, что комплименты сопровождаются вполне осязаемыми благами: даже в не самых благоприятных экономических условиях писательские организации получали и получают щедрые государственные дотации⁷⁸.

* * *

Анализ взаимоотношений малайских писательских кругов и политической верхушки Малайзии подводит к следующим заключениям:

Несмотря на имеющую глубокие культурные корни и традиционную лояльность малайцев власти, в среде творческой интеллигенции нередко оппозиционные настроения.

Эти настроения в течение десятилетий находили выражение в литературных произведениях, в том числе, создаваемых самыми известными авторами страны.

В распоряжении властей Малайзии и ее силовых ведомств находится целый комплект превентивных законодательных актов, которые жестко применяются при первых признаках нарушения общественного равновесия. Однако литераторы подвергаются суровым мерам пресечения в значительно меньшей степени, чем кто-либо другой.

Основной причиной этого является исторически сложившаяся и сохраняющаяся по сей день ограниченность влияния литературы на общество. Она порождена узостью и недостаточной образованностью читательского круга, малой мощностью книгоиздательского рынка, почти монопольным положением государства в сфере СМИ, материальной зависимостью авторов от государства.

«...В основе стремления власти подчинить себе искусство лежит феномен способности искусства воздействовать на окружающих, формировать и изменять сознание населения, влиять на мировосприятие в целом или на интерпретацию отдельных фактов и явлений»⁷⁹. Однако в силу указанных обстоятельств, потенциал художественного слова Малайзии в этом отношении снижен. Парадоксальным образом, в этом залог относительной свободы творчества. Жесткие шаги предпринимаются там, где используются реально действенные орудия политического протеста, однако малайская литература пока не принадлежит к их числу. По крайней мере, такого мнения пока придерживаются власти Малайзии. Внутривнутриполитическая обстановка последних лет указывает на то, что это мнение им, вероятно, придется со временем пересмотреть, однако пока этого не произошло.

¹ Braginsky, Vladimir. The Heritage of Traditional Malay Literature. A Historical Survey of Genres, Writings and Literary Reviews. Leiden, KITLV Press, 2004. Pp. 183–198

² Roff, William R. The Origins of Malay Nationalism. Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994 (2d ed.). Pp. 2, 4 (note 8)

³ Muhammad Haji Salleh. Dua Orang Pengarang, Tiga Suara Gelap, dan Satu Sub-Genre // Archipel, N 42, 1991. P. 155

⁴ *Op. cit.*, p. 174

⁵ Тюрин В.А., Цыганов В.А. История Малайзии. XX век. Институт востоковедения РАН. Москва, 2010. Сс. 341–342

⁶ О многочисленных образцах современной драматургии Малайзии, развивающих сюжетную линию Туаха и Джебата см.: Abdul Raman Napiah. Tuah-Jebat dalam Drama Melayu. Satu Kajian Intertekstualiti. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994. 341 ms.

⁷ Johnson, Deborah. The Malaysian Intellectual: a Brief Historical Overview and Discourse // Sari, N 27, 2009. P. 19

⁸ A. Wahab Ali. Imej Politikus dalam Cereka Melayu Moden Malaysia // Alam Melayu. Jurnal Akademi Pengajian Melayu. April 1994, Jilid 2. Ms. 83–104

⁹ Краевская Н.М. Власть и искусство: инструменты контроля и формы сопротивления // Власть и общество в странах Юго-Восточной Азии. История и современность. Губеровские чтения. Вып. 4. Москва, Тезаурус, 2015. С. 33

¹⁰ Тюрин В.А., Цыганов В.А. История Малайзии. XX век. Институт востоковедения РАН. Москва, 2010. Сс. 257–258

¹¹ Махатхир Мохамад. Доктор своей страны. Мемуары четвёртого премьер-министра Малайзии. Том 2. Москва, МГИМО – Университет, 2015. С. 180

¹² Махатхир Мохамад. Доктор своей страны. Мемуары четвёртого премьер-министра Малайзии. Том 2. Москва, МГИМО – Университет, 2015. С. 182; Махатхир бин Мохамад о современном мире (беседа с Виталием Наумкиным). Mahathir bin Mohamad on the Contemporary World (a Conversation with Vitaly Naumkin). Москва, Институт востоковедения РАН, 2013. С. 29–34

¹³ Faridah Jalil, Mohd. Munzil Muhamad. Akta Kesalahan Keselamatan (Langkah-langkah Khas) 2012 (Akta 747) // Kanun, 2016, Julai. Ms. 399–400

¹⁴ <http://www.freemalaysiatoday.com/category/opinion/2016/11/21/sosma-is-the-new-isa/>

¹⁵ Malaysia 2016 Human Rights Report. US Department of State. P.1. <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/malaysia>

¹⁶ <https://www.amnesty.org/en/countries/asia-and-the-pacific/malaysia/report-malaysia/>

¹⁷ <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/malaysia>

¹⁸ Johnson, Deborah. The Malaysian Intellectual: a Brief Historical Overview and Discourse // Sari, N 27, 2009. P. 19

¹⁹ Karim Raslan. Author's Experience in Malaysia. Pp. 52–54
http://www.accu.or.jp/appreb/10copyr/pdf_ws0601/c2_8.pdf

²⁰ Кукушкина Е.С. Довоенная малайская литература: от англофилии к англофобии // Страны Юго-Восточной Азии и Запад: многообразие форм взаимодействия. История и современность. Губеровские чтения. Вып. 3. Москва, Тезаурус, 2013. Сс. 215–227

²¹ Тюрин В.А., Цыганов В.А. История Малайзии. XX век. Институт востоковедения РАН. Москва, 2010. С. 136

²² Li Chuan Siu. Iktisar Sejarah Pergerakan Kesusasteraan Melayu Modern. 1945–1965. Kuala Lumpur, Penerbitan Pustaka Antara, 1967. Ms. 32–3, 267–8, 408–415; Muhammad Haji Salleh. An Introduction to Modern Malaysian Literature. Kuala Lumpur, Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2008. Pp. 14–16; Othman Putih, Ramli Isin. Sejarah Kesusasteraan Melayu Modern. Cerpen. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. Ms. 36–7, 41–3, *passim*; Sejarah Kesusasteraan Melayu. Siri Lestari Sastera. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006. Ms. 170–175, 276–277, 411–412, 684–685

²³ Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad (penyusun). Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. Ms. 313–317

²⁴ A. Karim Haji Abdullah. Prakata // A. Samad Ismail. Ingin Jadi Pujangga. Kumpulan Cerpen 1944–1991. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995. Ms. xvi–xviii

²⁵ A. Samad Ismail. Ingin Jadi Pujangga. Kumpulan Cerpen 1944–1991. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995. Ms. 59

²⁶ <http://melayuonline.com/eng/news/read/5812/samad-ismail-prolific-writer-shrewd-man-kuan-yew>

²⁷ Johnson, Deborah. The Malaysian Intellectual: a Brief Historical Overview and Discourse // Sari, N 27, 2009. P. 24

²⁸ Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad (penyusun). Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. Ms. 32

²⁹ Samad Ismail. How the Reds Trapped Me. The Star. 3 Feb. 1981
[http://library.perdana.org.my/Digital_Content/NA/Newspaper/0008/TheStar\[3Feb1981\]\[HowTheRedsTrappedMe.pdf](http://library.perdana.org.my/Digital_Content/NA/Newspaper/0008/TheStar[3Feb1981][HowTheRedsTrappedMe.pdf)

³⁰ Li Chuan Siu. Iktisar Sejarah Pergerakan Kesusasteraan Melayu Modern. 1945–1965. Kuala Lumpur, Penerbitan Pustaka Antara, 1967. Ms. 54–55, 161–163, 250–251, 276–277; Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad

(penyusun). *Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. Ms.36; Muhammad Haji Salleh. *An Introduction to Modern Malaysian Literature*. Kuala Lumpur, Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2008. Pp. 19–20; Othman Putih, Ramli Isin. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Moden*. Cerpen. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. Ms. 87–89; *Sejarah Kesusasteraan Melayu. Siri Lestari Sastera*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006. Ms. 276–277, 330–331, 411–412.

³¹ Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad (penyusun). *Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. Ms. 33–35

³² Подробнее о Поколении литераторов 50-х годов см., например, Matheson-Hooker, Virginia. *Developing a Rhetoric for Malay Society: the Writings of the Generation of the 1950s (ASAS 50)* // *Malay Literature*, 1995, Vol. 8, N 2. Pp. 14–55; Warisan ASAS 50. Kumpulan Kertas Kerja Ceramah dan Bengkel “ASAS 50 dan Sastera Melayu Moden”. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988. 87 ms.

³³ Цит. по Matheson-Hooker, Virginia. *Developing a Rhetoric for Malay Society: the Writings of the Generation of the 1950s (ASAS 50)* // *Malay Literature*, 1995, Vol. 8, N 2. P. 28; для удобства восприятия поэтический текст дается со знаками препинания, которые отсутствуют в оригинале.

³⁴ *Op.cit.*

³⁵ Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad (penyusun). *Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. Ms. 205–210

³⁶ Li Chuan Siu. *Iktisar Sejarah Pergerakan dan Kesusasteraan Melayu Modern. 1945–1965*. Kuala Lumpur, Penerbitan Pustaka Antara, 1967. Ms. 157 *passim.*, 277–278; Matheson-Hooker, Virginia. *Developing a Rhetoric for Malay Society: the Writings of the Generation of the 1950s (ASAS 50)* // *Malay Literature*, 1995, Vol. 8, N 2. Pp. 14–55; Othman Putih, Ramli Isin. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Moden*. Cerpen. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. Ms. 170 *passim.*; Othman & Ramli 170 *passim.*; *Sejarah Kesusasteraan Melayu. Siri Lestari Sastera*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006. Ms. 445, 689–696, 702–703, 707–709; Warisan ASAS 50. Kumpulan Kertas Kerja Ceramah dan Bengkel “ASAS 50 dan Sastera Melayu Moden”. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988. 87 ms.

³⁷ Matheson-Hooker, Virginia. *Developing a Rhetoric for Malay Society: the Writings of the Generation of the 1950s (ASAS 50)* // *Malay Literature*, 1995, Vol. 8, N 2. P. 20

-
- ³⁸ Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad (penyusun). Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988. Ms. 361–368, 621–628
- ³⁹ Ahmad Kamal Abdullah, Ahmad Razali Haji Yusof (penyelenggara). Puisi Baharu Melayu. 1961–1986. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990. Ms. 149
- ⁴⁰ Peristiwa Memali. Kertas Perintah 21 Malaysia. Dikemukakan di Dewan Rakyat/Dewan Negara Menurut Perintah. Pp. 24–25.
http://library.perdana.org.my/Digital_Content/PLF/WHITE-PAPERS/1006335.pdf
- ⁴¹ <https://aneroid09.wordpress.com/2009/04/11/kisah-benar-tragedi-memali-ustaz-ibrahim-libya/>
- ⁴² Kemala. Pelabuhan Putih. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. Ms. 86
- ⁴³ Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad (penyusun). Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988. Ms. 354–360
- ⁴⁴ Shahnnon Ahmad. Literature as a Seismograph of Life. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994. Ms. 3–10
- ⁴⁵ Mohd. Thani Ahmad, Sarah Sadon, Suhaimi Haji Muhammad (penyusun). Wajah. Biografi Penulis. Edisi Kedua. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988. Ms. 354–360
- ⁴⁶ Краевская Н.М. Власть и искусство: инструменты контроля и формы сопротивления // Власть и общество в странах Юго-Восточной Азии. История и современность. Губеровские чтения. Вып. 4. Москва, Тезаурус, 2015. С. 40
- ⁴⁷ Faisal Tehrani. Memalidalam Novel Shanon <http://www.malaysiakini.com/columns/259452>
- ⁴⁸ Тюрин В.А., Цыганов В.А. История Малайзии. XX век. Институт востоковедения РАН. Москва, 2010. С. 484
- ⁴⁹ О политическом кризисе 1998–1999 годов см. *Op.cit.* С. 426–431
- ⁵⁰ Shanon Ahmad. *Shit@PukiMak* (Novel Politik yang Busuklagi Membusukkan). Kubang Kerian, Pustaka Reka, 1999. Ms. Iv.
- ⁵¹ Shahnnon, Setitis Embun Semarak Api. Sukadan Duka Shahnnon Ahmad, Shah Alam, Alaf 21, 2006. Ms. 346.
- ⁵² <http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=1999> ;
<http://www.kualalumpurpost.net/shit-aura-pemerintahan-dr-mahathir-masih-terasa5/>
- ⁵³ http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=1999&dt=0502&pub=Utusan_Malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=fp_04.htm

⁵⁴ Azli Shukri. Rupa-rupanya Novel Shit Shanon Ahmad Ada Sambungan. http://azlishukri.blogspot.ru/2010/10/rupa-rupanya-novel-shit-shanon-ahmad_01.html

⁵⁵ Amir Muhammad. Raising a Stink. Shanon Ahmad's Satire Outrages the Malaysian Establishment. <http://edition.cnn.com/ASIANOW/asiaweek/99/0507/feat1.html>

⁵⁶ Syahira Syarif. Shit by Shanon Ahmad. <https://requiemformorebooks.wordpress.com/2014/02/03/shit-by-shanon-ahmad/>

⁵⁷ Rozninah Abdul Azib. Shanon Ahmad yang Tersohor // Dewan Sastera, Februari 2011, ms. 1

⁵⁸ <http://msomelayu.blogspot.ru/2015/06/mengapa-samad-said-terlepas-ke-pangkuan.html>

⁵⁹ <http://nakkongsicerita.blogspot.ru/2011/06/asamad-said-puisi-sudah-jadi-senjata.html>

⁶⁰ <http://www.malaysiakini.com/columns/259452>

⁶¹ Mandates of the Special Rapporteur in the Field of Cultural Rights; the Special Rapporteur on the Promotion and Protection of the Right to Freedom of Opinion and Expression; the Special Rapporteur on the Rights to Freedom of Peaceful Assembly and of Association; and the Special Rapporteur on Freedom of Religion and Belief. United Nations. Special Procedures of the Human Rights Council. Pp. 1–6

[https://spdb.ohchr.org/hrdb/27th/public_-_AL_Malaysia_27.05.14_\(4.2014\).pdf](https://spdb.ohchr.org/hrdb/27th/public_-_AL_Malaysia_27.05.14_(4.2014).pdf)

⁶² Ahmad Fadli KC. 3 Lagi Buku Sastera Faisal Tehrani Diharamkan. <http://www.malaysiakini.com/news/248504>

⁶³ <http://berita.mediacorp.sg/mobilem/world/faisal-tehrani-sindir/1829974.html>

⁶⁴ Karim Raslan. Author's Experience in Malaysia. Pp. 52–54
http://www.accu.or.jp/appreb/10copyr/pdf_ws0601/c2_8.pdf

⁶⁵ Amir Muhammad. Raising a Stink. Shanon Ahmad's Satire Outrages the Malaysian Establishment. <http://edition.cnn.com/ASIANOW/asiaweek/99/0507/feat1.html>

⁶⁶ Chew Fong Peng. Pendidikan Kesusasteraan Melayu di Malaysia dan Permasalahannya // Masalah Pendidikan, 2006. Ms. 1–29.

⁶⁷ Karim Raslan. Author's Experience in Malaysia. Pp. 53
http://www.accu.or.jp/appreb/10copyr/pdf_ws0601/c2_8.pdf

⁶⁸ Amir Muhammad. Raising a Stink. Shanon Ahmad's Satire Outrages the Malaysian Establishment. <http://edition.cnn.com/ASIANOW/asiaweek/99/0507/feat1.html>

⁶⁹ Цит. по: Roff, William R. The Origins of Malay Nationalism. Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994 (2d ed.). Pp. 25–26

⁷⁰ Johnson, Deborah. The Malaysian Intellectual: a Brief Historical Overview and Discourse // Sari, N 27, 2009. P. 15

⁷¹ <https://www.pressreader.com/malaysia/berita-harian/20170109/282823600861540>

⁷² <http://www.sinarharian.com.my/nasional/rakyat-malaysia-memilih-dalam-membaca-1.438156>

⁷³ Zakaria Ali. Angsana. Essays on Modern Malay Literature. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. Ms. 248

⁷⁴ Lemon, Geoff. When They Start Locking up Writers You Know a Malaysian Election Is Near. Asia-Pacific, June, 1, 2012

<https://www.crikey.com.au/2012/06/01/when-they-start-locking-up-writers-you-know-a-malaysian-election-is-near/>

⁷⁵ <http://www.utusan.com.my/berita/jenayah/kartunis-zunar-ditahan-1.420902>

⁷⁶ <http://english.astroawani.com/malaysia-news/muhyiddin-writers-play-important-role-nation-building-27995>

⁷⁷ <http://publishingperspectives.com/2016/01/malaysia-wants-a-nobel-prize-for-literature/>

⁷⁸ <http://www.malaysiandigest.com/news/133592-rm2-million-to-up-malaysian-writers-skills.html>

⁷⁹ Краевская Н.М. Власть и искусство: инструменты контроля и формы сопротивления // Власть и общество в странах Юго-Восточной Азии. История и современность. Губеровские чтения. Вып. 4. Москва, Тезаурус, 2015. С. 49

Вьетнамская культура: современный контекст

А.А. Соколов

Вьетнамская культура после многих десятилетий, проведенных в условиях бюрократической опеки и полной финансовой поддержки государства, последовательно и неотвратно интегрируется в систему рыночных механизмов. Этот процесс особенно активизировался с вступлением СРВ во Всемирную торговую организацию и усилением регионального сотрудничества – прежде всего в рамках АСЕАН и других организаций.

Часто культура понимается прежде всего, как деятельность национальных государственных учреждений культуры. Действительно, Министерство культуры, информации и туризма Вьетнама осуществляет поддержку писателей, художников, музыкантов и других деятелей отечественной культуры, следит за сохранностью памятников культуры и т.д. На практике эта проблема намного шире и сложнее. В современных условиях государство в лице такого министерства и его учреждений призвано осуществлять следующие основные задачи:

- обеспечить доступность достижений культуры для всех граждан общества;
- заботиться о национальном культурном наследии, выделяя необходимые и достаточные средства на его сохранение;

- организационно и законодательно «стимулировать производство культурных продуктов, которые сами себя окупают»;
- уделять особое внимание проектам, укрепляющим государственный имидж, таким, как региональные спортивные соревнования, широкомасштабная программа различных социально-культурных мероприятий в связи с празднованием государственных праздников и юбилейных дат (например, 70-летие независимости Вьетнама в 2015 году, 60-летие победы вьетнамского народа в Дьенбьенфу в 2014 году и др.). А в последнее время в этот список добавились многочисленные этнографические и музыкальные фестивали, связанные с туризмом – активно развивающейся и весьма перспективной отраслью национальной экономики.

И, конечно, во Вьетнаме за государством по-прежнему сохраняется такая важная функция, как идеологический контроль в сфере культуры.

Все более активная интеграция Вьетнама в мировое сообщество обязывает решать в первую очередь задачи экономического развития. Сегодня рыночные принципы хозяйствования пронизывают все сферы жизни вьетнамского общества, включая культуру и образование. Следует отметить, что государство продолжает оказывать поддержку национальной культуры, но сугубо избирательно – в соответствии с принятыми программами и в рамках действующего бюджета. И если раньше она существовала в основном за счет государственного бюджета, то сегодня основным инвестором становится публика. В целом же вьетнамская культура постепенно адаптируется к новым условиям существования, становится все более активным участником рыночных отношений, когда главным мерилом успешной творческой деятельности становится экономический, точнее, финансовый результат, а создаваемый ею

творческий продукт воспринимается и оценивается в первую очередь как товар, хотя и товар особого рода.

Не менее существенным обстоятельством является все более усиливающаяся вовлеченность вьетнамской культуры в орбиту охватившей весь мир глобализации. Основные явления культурной глобализации (международная бизнес-культура, мировая интеллектуальная культура, массовая культура и общественные движения) так или иначе присутствуют в современном Вьетнаме, но по форме и характеру их влияние на социальную жизнь в стране различно. Правящая Компартия Вьетнама осуществляет над ними контроль и в то же время прагматически использует их в интересах экономического развития страны. Меньше всего её беспокоит культура деловой элиты и массовая культура, но она тщательно контролирует сферу интеллектуального развития (бросает открытый вызов коммунистической идеологии) и общественные / религиозные движения (могут привести к крупномасштабным проявлениям массовой активности).

В результате взаимодействия глобализации и местной культуры во Вьетнаме, как и в ряде других стран Юго-Восточной Азии, наблюдается явление *локализации* (по Джеймсу Уотсону): глобальная культура принимается, но с существенными видоизменениями. И такую форму взаимодействия локального и глобального следует рассматривать, скорее, как сосуществование, чем столкновение. Этот факт важен и для понимания характера происходящих изменений в социальной и культурной жизни Вьетнама, и для осознания перспектив его демократического развития. Точнее, следует говорить о явлении *глокализации* – своеобразном региональном сценарии глобализации, когда совершенно очевидным является факт существенного взаимодействия глобализации и национальных и этнических культур. Поэтому можно при-

знать наличие во Вьетнаме особого типа культурной глобализации: *это управляемый процесс, который переосмыслен в контексте задач дальнейшей модернизации страны и в котором государство играет ведущую роль.*

Сегодня процесс культурной глобализации во Вьетнаме осуществляется в основном на уровне её самой мощной движущей силы – *массовой культуры*. Как и повсюду в мире, во Вьетнаме произошло соединение культуры с потреблением и развлечением. Поэтому в стране весьма бурно развивается индустрия развлечений и прежде всего – эстрадные и музыкальные шоу, конкурсы красоты. Происходящая коммерциализация культуры породила принципиально новые гонорары. Сегодня во Вьетнаме самая известная и высокооплачиваемая категория творческих работников – эстрадные певцы, которые заполнили концертные площадки, экраны телевизоров и страницы популярных журналов. Именно они – сегодняшние кумиры вьетнамской молодежи, олицетворяя для нее жизненный успех. Признано, что сегодня культура имеет больше развлекательную тенденцию / функцию, чем воспитательную. Сейчас другое время, другие ценности, меняются функции культуры, литературы, театра.

Во Вьетнаме массовую культуру успешно тиражируют такие мощные транснациональные глобализаторы, как «Адидас», «Дисней», MTV и др. А роль основного фактора её распространения сегодня играет английский язык. Вьетнамцы, как и многие миллионы людей во всём мире, используют его для международного общения, главным образом из практических соображений. Вьетнамская молодежь старательно изучает английский язык, потому что он помогает при пользовании Интернетом, даёт больше шансов на получение хорошей работы и для поездки на учёбу за границу.

Следует отметить и проблему урбанизации. Процесс сосредоточения населения и экономической жизни в городах, миграция стимулируют расцвет массовой культуры. И сегодня центрами массовой культуры во Вьетнаме стали такие мегаполисы, как Ханой, Хошимин, а также другие крупные города и туристические центры страны.

При этом важно подчеркнуть, что влияние Запада – это не единственный фактор культурной глобализации во Вьетнаме. Можно говорить и о проявлении здесь своеобразной *«реориентализации»*, когда культурными донорами для современных вьетнамцев становятся страны дальневосточного конфуцианского ареала: Китай – в сфере традиционной культуры и идеологии, а Южная Корея, Сингапур, Гонконг, Япония – в сфере массовой культуры.

Многочисленные телесериалы (прежде всего «мыльные оперы»), комедии, боевики, поп-музыка, комиксы и прочая продукция массовой культуры из стран Азии пользуются большим спросом во Вьетнаме. При этом у вьетнамских зрителей весьма популярны и голливудские фильмы.

Лидерство в распространении восточного варианта массовой культуры во Вьетнаме принадлежит Южной Корее. Южнокорейский стиль жизни вкупе с другими восточными ценностями становится доминирующим для вьетнамской молодежи и зарождающегося среднего класса.

Руководство CPB стремится модернизировать коммунистические идеи и приспособить их к современным запросам, совместив их с конфуцианской системой ценностей. Отметим, что идея конфуцианского трудолюбия по преобразовательному потенциалу вполне может сопоставим с концепцией протестантской этики. В целом во Вьетнаме происходит энергичное утверждение азиатской культуры, включающее приоритет таких «азиатских ценностей», как трудолюбие,

дисциплина, уважение семейных ценностей, авторитет власти, подчинение личных устремлений коллективному началу, важность консенсуса, стремление избежать конфронтации и т.д. Такая система взглядов означает главенство государства над обществом, главенство общества над индивидуумом. Вьетнамского индивидуума в этом устраивает отсутствие внутренних конфликтов, стабильность, опора на общинные ценности и «благожелательный авторитаризм», которые помогают развиваться (и вполне успешно) демографически и экологически напряженным социумам, каковым сегодня является и Вьетнам.

Современные вьетнамцы читают книги, смотрят фильмы, слушают популярную музыку стран дальневосточного региона, и всё это органично становятся частью культурной жизни в СРВ. Такому положению вещей в немалой степени способствует принципиально новая ситуация, связанная с развитием Интернета и использованием современных компьютерных технологий. Отныне важным инструментом культурных коммуникаций и приобщения к мировой цивилизации становится компьютер, а также многочисленные гаджеты – электронные устройства, без которых не мыслима жизнь современного человека. Согласно данным Государственной статистической организации, на ноябрь 2015 года во Вьетнаме было 43,7 млн Интернет-пользователей, что составляет 50% населения страны. Это означает, что развитие онлайн-овых СМИ во Вьетнаме имеет отличные перспективы. Тем не менее, в силу доступности самым массовым и «важнейшим из всех искусств» во Вьетнаме по-прежнему остается телевидение, которое информирует, просвещает, воспитывает современных вьетнамцев, подавляющая часть которых проживает в сельских районах¹.

За последние два десятилетия ситуация во вьетнамской литературе, как в мировой в целом, стала кардинально меняться. Слово утрачивает свою центральную позицию, начался переход со слова на изображение: человек устал читать, ему нужен какой-то видовой сигнал. Это связано с целым рядом причин, в числе которых в первую очередь следует назвать такие, как *компьютеризация* (виртуальная реальность если не вытесняет, то, во всяком случае, теснит словарную реальность) и новый статус *молодежной культуры*.

Общеизвестно, что литература – это предмет для развлечения и размышления. Если раньше она влияла на формирование вкусов и интересов, то сегодня эта роль иная. Литература влияет прежде всего на тех, кто читает, и так, впрочем, было всегда. Некоторые считают, что сейчас во Вьетнаме стали меньше читать. Такое утверждение небесспорно. *Во-первых*, изменилась сама читающая публика. Сегодняшний типичный вьетнамский читатель – это молодые люди в возрасте 20–35 лет, как правило, уже имеющие высшее образование, достаточно обеспеченные, имеющие стабильную работу в зарубежной фирме или государственном учреждении. Это также и студенты вузов, учащиеся старших классов общеобразовательных школ Вьетнама. *Во-вторых*, в самой литературе более четко выделились три пласта потребляемых (читаемых) произведений: 1) огромное количество коммерческой литературы самого разного качества, которая развивается по законам рыночной экономики и продвигается издательствами; 2) так называемая высокая (или толсто-журнальная) литература, которая потребляется критикой и пишущей публикой; 3) «сетевая» литература. Этот последний пласт литературы – «сетевой» – возник относительно недавно, но уже занял весьма устойчивые позиции в современной

вьетнамской масс-культуре. «Сетевая» литература не есть отражение культуры, она есть своего рода плавильный котел, в который сбрасываются всё новые и новые тексты, неизбежно теряющие индивидуальность. С ней связано появление и существование электронных журналов, коих во вьетнамском Интернет-сообществе великое множество. Несомненным достоинством «сетевой» литературы является возможность экспериментировать с формой.

Если раньше получение знаний, информации, познание мира в целом для вьетнамцев происходило через книги, через текст, то сейчас же они больше смотрят телевизор или используют в качестве такового компьютер и/или различные электронные устройства. Признано, что именно телевидение, компьютер и гаджеты являются самым эффективным средством для распространения массовой культуры, тиражирования «ее достижений». Тем не менее, Вьетнам всё еще и в немалой степени остается литературоцентристской страной. И слово здесь по-прежнему важно, но уже гораздо меньше, чем в предыдущие годы.

Нынешний этап *вьетнамской литературы* отмечен многими тенденциями: от авангардного экспериментирования с литературными формами до подъема массовой литературы, что нашло своё выражение в развитии популярной литературы. Этому способствовали влияние постмодернизма в мировой литературе и процессы коммерциализации, затронувшие разные сферы вьетнамского общества.

Можно сказать, что в стране сейчас действуют новые условия для существования литературы, что обусловлено следующими обстоятельствами: потеряна часть читателей; более напряженным стало противостояние между серьезной и массовой литературой; сформировалась новая ситуация с литературными премиями, которые сегодня представляют

механизм выживания литературы в условиях несовершенного рынка культурной продукции и т.п.

Но тем не менее, главной составляющей вьетнамской культуры была и по сей день остается словесность – ведь вне слова культуры нет. Даже сейчас, в условиях диктата рыночной экономики, произведения литературы по-прежнему являются некоей высшей субстанцией, которая продолжает влиять на духовную жизнь нации, хотя не так, как прежде.

В стране издается много книг – как художественных, так и по самым разным отраслям знаний, в том числе и переводных. В Ханое, Хошимине и других крупных центрах страны модернизируются старые книжные магазины и открываются новые, современные книготорговые комплексы, практически такие же, как и во многих городах мира. Вьетнамские издательства смело берутся за осуществление весьма амбициозных проектов и программ, выпускаемая ими литература не только заполняет имеющиеся ниши на книгоиздательском рынке, но и удовлетворяет самые разнообразные запросы читателей. Важными событиями в культурной жизни страны в 2004 г. стало присоединение СРВ к Бернской конвенции по защите авторских прав произведений литературы и искусства (уже создан Национальный центр по охране авторских прав), а также принятие нового Закона об издательской деятельности, согласно которому были значительно расширены возможности частных лиц в этой сфере.

Однако за два прошедшие десятилетия в СРВ так и не появилась та «единственная» книга, которая смогла бы всколыхнуть всю страну, превратив её в одну большую читательскую аудиторию, как это произошло в первые годы «обновления» – вьетнамской перестройки. Именно тогда в литературу пришла целая плеяда новых авторов во главе с прозаиком Нгуен Хюи Тхиепом, которые принесли в своих произведени-

ях не только новое видение мира, но и новую эстетику, новый язык, заложив тем самым основы для последующих новаторских процессов. Сегодня в этой стране при обилии издаваемых книг и литературных премий очень мало имен и книг, которые могли бы претендовать на звание властителей сердец и душ вьетнамских читателей.

Сейчас во вьетнамской литературе в определенном смысле наблюдается затянувшееся междувременье. Именно по этой причине в литературе нет героя. Не всякое время может сформировать героя. А произведение без героя – не произведение. Нет новых ярких имен и книг, потому что нужно время для накопления новой энергии и новых идей. И нужно ждать и надеяться, что снова появятся писатели и книги, способные повлиять на духовное обновление страны и ответить на главные вопросы – не только, как жить, но и для чего жить. Да и кто он, сегодняшний герой? Кто сегодня властитель дум: успешный предприниматель, бизнесмен, ловкий чиновник? Или же популярный эстрадный певец, очередная королева красоты, известный спортсмен? А может быть, демобилизованный солдат или скромный паренек, упорно штудирующий учебники в столичном университете?

Как признают вьетнамские критики, в сегодняшней вьетнамской литературе очень мало книг (и прежде всего произведений крупной формы – романов) о современной жизни, но еще меньше молодых писателей (в возрасте 30-40 лет), способных взяться за эти темы. Смена писательских поколений идет очень медленно, и пока на горизонте не видно ни одной фигуры, которая могла бы сравниться по значимости с Нгуен Хюи Тхиепом, начинавшим свою литературную биографию именно в таком возрасте.

Рыночная экономика поставила вьетнамских писателей в трудное положение, большинство из них не в состоянии выжить за счёт своего литературного труда².

Во Вьетнаме, как и во всём мире, происходит постепенная десакрализация литературного труда: из властителя дум писатель превращается в поставщика развлекательной продукции. Уменьшается поколение читателей, требующих от литературы серьезной содержательной составляющей. Многие не покупают книг или не читают вообще. «Сегодня художественные произведения читают в основном люди среднего возраста. Молодежь сосредоточилась прежде всего на специальной учебной литературе и поиске практических знаний. В стране с более чем 90-миллионным населением художественные произведения выходят тиражом в 1000 экземпляров (более того эта цифра меняется – чаще в сторону уменьшения), потому что только в Ханое и в Хошимине есть условия для интеллектуального и экономического развития, в деревнях же (где проживает две трети всего населения страны. – А.С.) книги практически не востребованы. Произошло расслоение вьетнамских читателей, это легко подтверждает следующий факт: только один город Хошимин потребляет около 50–60% всего объема издаваемых книг»³.

Немало нареканий вызывает и так называемый «конкурсный бум», захлестнувший всю страну. Помимо официальных наград в области литературы, присуждаемых Союзом писателей СРВ, появилось множество других премий, которые учредили различные литературно-художественные журналы и объединения. Многие справедливо критикуют сложившуюся ситуацию: такое обилие литературных премий и конкурсов нередко дискредитируют как сам институт премий, так и литературу в целом, ведь нередко эти награды присуж-

дались произведениям, явно не заслуживших такой высокой оценке. И в этом повинна сама критика.

Большое внимание вьетнамского общества привлекает проблема переводной зарубежной литературы, её роль в современном литературном процессе в СРВ. Сегодня 70% публикуемых во Вьетнаме книг – переводные, причем можно говорить о широком распространении сегодня во Вьетнаме китайской литературы, и прежде всего произведений таких авторов, как Зя Бинь Ао, Мак Нгон, Ким Зунг и Куинь Дао. В некоторые периоды произведения китайских авторов составили 50% (!) всех переводимых книг во Вьетнаме. В последние годы у читателей, особенно у молодежи, пользуются любовные романы (ngon tinh), созданные современными китайскими авторами. Более того, во Вьетнаме уже появились свои литературные подражатели этого «горячего» жанра.

Анализируя это явление, можно напомнить, что в истории вьетнамской культуры были периоды, когда литература другого народа имела широкое распространение (китайская, французская, советская литература). Такая ситуация в немалой степени была обусловлена конкретными историческими условиями, тесными политическими, экономическими и культурными связями Вьетнама с той или иной страной. При этом произведения инонациональных авторов нередко выполняли своеобразную компенсаторную функцию, решая те художественные задачи и затрагивая такие проблемы, к которым сами вьетнамские писатели в силу тех или иных причин не обращались. Все это способствовало тематическому и жанровому развитию самой вьетнамской литературы. По-видимому, с учетом фактора нынешнего распространения «азиатских культурных ценностей» именно такая ситуация наблюдается в современном Вьетнаме.

Возвращаясь к особой роли современной молодежной культуры, отметим следующие обстоятельства. *Во-первых*, современная молодежь – это главный потребитель культурной продукции, и в первую очередь массовой культуры. Возраст потребителей нынешней культуры (в общемировом масштабе) понизился до 14-16 лет. *Во-вторых*, происходит уход культуры от «логоцентризма» (уход от слова, от текста), идет ее движение к визуальному восприятию и познанию мира. Поэтому сегодняшнее сознание у молодежи *клиповое* (как в музыкальных клипах в программах MTV), упрощенное и лишенное рефлексий. И *в-третьих*, мы наблюдаем отчетливо выраженный синкретизм современной молодежной культуры. Речь идет о такого рода нерасчлененности действий, событий и образов, когда нельзя отдельно выделить словесное искусство, или музыку, или танец, или изобразительно-пластическое действие. Все это содержится внутри некоего художественного ритуала, когда слово существует только в контексте ритма, танцевального движения, определенного изобразительного ряда.

Пример подобных культурных акций в контексте массовой культуры и являют собой «перфоменсы» модного вьетнамского художника Дао Ань Кханя. Он как бы стремится выйти из рамок жесткой культурной ситуации с ее разделением на роды и жанры. Его «художественному поведению» присуща большая интерактивность, столь горячо выражаемая и принимаемая молодежной культурой. В определенном смысле Дао Ань Кхань воплощает в себе новые тенденции в современном вьетнамском изобразительном искусстве, в том числе и идею многокультурности. С одной стороны, он демонстрирует равноправие всех культур, а с другой – утверждает принцип номинаций, который состоит в

том, что важно быть первым в своей номинации. Искусство Дао Ань Кханя – это такое художественное поведение, когда сам художник важнее всех языков и способов своего художественного выражения, которыми он пользуется. Это не искусство, которое изображает. Это – искусство, которое показывает художника, то есть самого Дао Ань Кханя. Поэтому во время его «культурных и изобразительных акций» нужно смотреть на художника: как он себя ведет, что он делает, что изображает и т.д. Трудно сказать, насколько перспективна эта тенденция для вьетнамского изобразительного искусства, это станет понятно позднее.

Другой формой современного концептуального искусства стала инсталляция, сутью которой является поиск символов и скрытых знаков, перенос предметов в другую реальность. Как справедливо отмечала российский искусствовед А.С. Легостаева, знаковость и символизм с давних пор с давних пор были присущи вьетнамскому искусству, и в наши дни художники легко находят в себе в новых для них видах современного искусства⁴.

В изобразительном искусстве Вьетнама, несмотря на государственную поддержку официальных художественных выставок и мероприятий, приуроченных к различным памятным датам, основным направлением становится коммерческое. Оно мощно поддерживается галерейным бизнесом (который находится в руках частных владельцев) и ориентирован на иностранцев, главным образом – на туристов⁵. Именно они покупают вьетнамские картины и ремесленные изделия, прежде всего, как *сувениры*. Отечественные любители изобразительного искусства и коллекционеры составляют ничтожную часть участников художественного рынка, хотя в последние годы ситуация стала меняться. Практически никак не изменили ситуацию недавно возникшие единичные частные му-

зеи. В силу этих и других причин изобразительное искусство во Вьетнаме ещё отдалено от широких народных масс.

Художественный рынок наводнен многочисленными подделками, копиями работ известных вьетнамских художников. Бедность идей, схематизм, подражательство и плагиат (!) – вот основные характерные черты современной вьетнамской живописи, широко представленной в многочисленных галереях-магазинах Ханоя, Хошимина, в туристических центрах (Хюэ, Хойан, Дананг, Нячанг). Такая ситуация серьезно подорвала доверие к работам вьетнамских художников на международных художественных аукционах: их картины оцениваются во много раз меньше, чем работы современных художников Индии, Сингапура и других азиатских стран⁶.

За последние годы во Вьетнаме появилась целая плеяда молодых художников (Нгуен Тхи Тяу Зянг, Ли Хоанг Ли, Динь И Ни и др.), творчество которых отмечено поисками новых форм и идей. При этом наблюдается явный крен в сторону активного использования таких форм современного западного искусства, как инсталляция, перформанс и др. Всё большие масштабы приобретает и направление абстрактного искусства, официально оформившееся в Ханое – с созданием кружка, в который вошли художники До Минь Там, Ле Ань Ван, Нгуен Чунг, Чан Ван Тхао и др.

Можно полагать, что появлению вьетнамского изобразительного искусства в мировом художественном сообществе препятствует отсутствие (1) серьезной государственной поддержки, (2) соответствующей инфраструктуры и (3) зажиточного среднего класса, который во Вьетнаме сейчас только формируется и который мог быть покупателем произведений национального искусства, прежде всего современного.

Рыночная экономика во Вьетнаме сформировала технологическую цепочку *художник – произведение – покупатель*, то есть

создан конвейер по производству картин. Следует согласиться с мнением нашей соотечественницы Натальи Краевской (много лет живущей во Вьетнаме и стоявшей у истоков галерейного движения в этой стране), что всё современное вьетнамское изобразительное искусство ориентировано на рынок⁷.

О необходимости выводить изобразительное искусство Вьетнама в региональное и мировое сообщество неоднократно говорил известный вьетнамский художник и искусствовед Нгуен Куан. Для решения этой проблемы, по его мнению, «необходимо сформировать такую модель: *государство создает законы – бизнес помогает – профессионалы управляют*»⁸.

Новым явлением в художественной жизни страны стало разрешение создавать частные музеи. Несомненно, это весьма положительный и прогрессивный шаг со стороны государства, особенно в условиях дефицита подобных культурно-просветительных учреждений во Вьетнаме. Наиболее известный – музей журналиста и коллекционера современной живописи Чан Хау Туана в городе Хошимине.

Понятно, что задачи любого музея – собирать, сохранять, информировать, просвещать, воспитывать хороший художественный вкус. Однако вполне правомерен и такой вопрос: а где в такой ситуации проходит граница между сферой культуры и бизнесом? И что же все-таки движет новыми вьетнамскими меценатами: патриотизм, любовь к искусству, коммерческая интуиция, или же это просто художественный подход к бизнесу?

* * *

Непростые времена переживает сегодня и вьетнамский театр, особенно классический музыкальный – туонг и тео. Хотя государство оказывает определенную поддержку театральным коллективам, круг их зрителей постоянно сужается.

Активизировались дискуссии о необходимости модернизации театрального дела в СРВ с учетом нынешней ситуации в стране. Главное – отстоять своего зрителя, привлечь в театр молодое поколение, тех юношей и девушек, которые еще мало смотрели спектаклей, мало читали книг, то есть еще не обременены большим культурным багажом. И чтобы привлечь молодых зрителей в театр, надо использовать то, к чему они привыкли, к чему проявляют интерес. А таковыми являются информация и развлечения. Поэтому в современных театральных постановках в СРВ явно прослеживается сознательный курс на развлекательность.

* * *

Довольно успешно развивается во Вьетнаме кинематограф. В настоящее время кинопроизводство в СРВ осуществляется как государственными, так и частными киностудиями. Ежегодно государственными киностудиями Вьетнама производится около 10-15 художественных, более 20 документальных и около 10 анимационных фильмов. Вьетнамские ленты участвуют в различных международных киносмотрках.

В 2014 г. СРВ насчитывалось 74 кинокомплекса с 209 кинотеатрами. Вьетнамские фильмы – примерно 15 художественных лент в год – составляют около 20% репертуара. СРВ импортирует от 100 до 130 фильмов, преимущественно из США, Южной Кореи и других стран.

Снятые отечественные фильмы нередко имеют весьма скромную прокатную судьбу, так как современный вьетнамский зритель предпочитает им зарубежные фильмы или коммерческие ленты, снятые в СРВ на частных киностудиях.

Основная тематика вьетнамских фильмов, снимаемых сегодня на государственных киностудиях, – военная. Среди таких успешных фильмов – лента «Опалённые страницы

дневника», поставленная режиссером Данг Нят Минем по дневниковым записям военного врача Данг Тхюи Чам, а также картины «Запах горящей травы» (2011), «Люди ставшие легендой» (2013), «Жить вместе с историей» (2014). Следует отметить, что система госзаказов ограничивает свободу творчества, смелость мышления.

В последние годы всё более распространённой становится практика кооппродукции – создания совместных фильмов с зарубежными странами (в том числе и при финансовой поддержке международных киноорганизаций, различных фондов), а также оказание услуг иностранным киногоруппам. Наиболее успешными примерами такого сотрудничества стали картины «Тихий американец», «Эхо далёких времен», «Сезон выпаса буйволов» и другие.

Вьетнамская кинематография может существовать и развиваться прежде всего при активной государственной поддержке. Последние годы правительство СРВ последовательно проводит курс на увеличение инвестиций в эту отрасль, реализацию различных проектов и программ по социализации кино. Уже 10 лет действует недавно принятый Закон о кино, благодаря которому и другим государственным мерам в стране стали создаваться частные киностудии, возросло количество выпускаемых фильмов. На вьетнамском кинорынке появилась конкуренция, он стал более динамичным, стали более чётко оформляться основные тенденции дальнейшего развития национального кинематографа.

В начале 2000-х годов во вьетнамском кино начинают появляться картины развлекательного жанра, ориентированные на массовую аудиторию. Одним из родоначальников коммерческого направления во вьетнамском кино стал режиссер Ле Хоанг, снявший в 2003 году мелодраму «Девушка из бара», эта картина совершила подлинную революцию, заставив вьетнам-

ских зрителей вернуться в кинозалы именно тогда, когда они стали терять интерес к отечественному кино. Более того, она открыла дорогу национальному коммерческому кинематографу. Вьетнамские режиссеры стали активно снимать ленты развлекательного жанра – мелодрамы и комедии, которые особенно нравятся молодежи, составляющей во Вьетнаме, как и повсюду в мире, основную часть кинозрителей. Среди фильмов последних лет особый успех у вьетнамских зрителей и кинокритики снискали боевик «Происшествие в Тёлоне» (2015) и фильм-фэнтези «Приказ навсегда» (2016).

Очевидно, что при наличии телевидения и Интернета кино больше не является главным воспитателем и пропагандистом, и сегодня оно вернулось к своим истокам – к развлечению.

В современном вьетнамском кинематографе представлены все основные направления и тенденции, включая государственное, коммерческое и авторское (или арт-хаусное) кино. Примером последнего могут служить такие фильмы, как «История Пао» (реж. Нго Куанг Хай) и «Жизнь в страхе» (реж. Буй Тхак Тюен), показанные на различных международных кинофестивалях и снискавших признание критики и зрителей.

Новым явлением в кинематографической жизни современного Вьетнама стали частные (негосударственные) киностудии, которые создают как отдельные артисты и режиссеры, так и творческие организации. Уже в начале 2010 г. в стране было зарегистрировано около 40 таких студий. Часть из них работает в полном производственном цикле, другие же – в кооперации с различными творческими и производственными организациями. Некоторые студии, прежде всего небольшие, даже не имеют своих съемочных павильонов.

В современном вьетнамском кино, как, впрочем, и в других сферах культуры (об этом будет сказано ниже), всё более отчетливо проявляется новое творческое течение, связанное

с деятельностью кинематографистов из вьетнамского зарубежья – *вьет кьеу*. Они снимают свои фильмы как во Вьетнаме, так и за его пределами, и представлены тремя направлениями. К первому относятся франко-вьетнамский режиссер Чан Ань Хунг («Аромат зелёной папайи», «Вертикальный луч солнца», «Велорикша»), американо-вьетнамский режиссера Тони Буй («Три сезона»). Их картины во Вьетнаме показывались, главным образом, в рамках различных культурных мероприятий.

Ко второму направлению принадлежат картины, созданные режиссерами-эмигрантами при активном участии своих коллег в СРВ. Это такие художественные ленты, как «Эхо далеких времен/Далёкие времена» (реж. Хо Куанг Минь), «Сезон выпаса буйволов» (реж. Нгуен Во Нгием Минь), «Бесконечный дождь» (реж. Доан Минь Фыонг и Доан Тхань Нгиа). Их создатели работали с большим энтузиазмом, стремились реалистично показывать жизнь, культуру, историю Вьетнама. Однако следует признать, что эти фильмы пользовались скромным успехом у вьетнамских зрителей.

Третье направление составили снятые во Вьетнаме во второй половине 2000-х годов коммерческие ленты, которые представляют собой типичные образцы массовой культуры. Наиболее известны фильмы «Героическая кровь» (реж. Чарли Чук Нгуен) – историческая мелодрама с многочисленными эпизодами восточных единоборств, и «Белое шёлковое платье» (реж. Лыу Хюинь) – семейная сага, показанная на широком историческом фоне двух национальных войн Сопротивления – против французских колонизаторов и американских агрессоров.

Сегодня вьетнамский кинематограф представляет собой достаточно слаженную структуру, которая постепенно встраивается в систему рыночной экономики. Такая ситуация

предопределяет и пути дальнейшего развития национально-го кино – традиционно-национальное, базирующееся на государственной поддержке, и коммерческое, развиваемое частными студиями и совместными с зарубежными странами проектами. На первое возлагаются определённые идеологические задачи и производство картин, имеющих национальную значимость, функционирование в рамках государственного контроля. Второе направление будет существовать по условиям рыночной экономики (которая уже вполне утвердилась в СРВ), будет создавать коммерческие фильмы, ориентированные на кассовый успех и соответственно – на массовую аудиторию.

* * *

Особо следует сказать о совершенно новой, но устойчиво набирающей силу тенденции в современном Вьетнаме – взаимоотношения государства с эмиграцией, роль которой в жизни страны становится всё более значимой.

Политический курс нынешнего руководства СРВ направлен на дальнейшую интеграцию страны в мировое сообщество. Официальные власти социалистического Вьетнама проявляют реальный и прагматический интерес к *вьет киу* – зарубежным соотечественникам, проживающим в разных странах мира, провозглашая, что «где бы вьетнамцы ни находились – они должны объединить свои силы в борьбе за светлое будущее нации». Эта новая политика, главный смысл которой состоит в том, что *вьет киу* – неотъемлемая часть вьетнамской нации, была закреплена Постановлением № 36 Политбюро КПВ от 26 марта 2004 года.

В современном Вьетнаме, несомненно, существует интерес к литературному творчеству своих соотечественников, живущих за рубежом. Это проявляется как в отдельных, пока

редких публикациях (преимущественно – статьях в периодической прессе), так и в издании книг самих эмигрантов. За последнее время в СРВ были предприняты определенные усилия по изданию произведений авторов вьетнамского зарубежья, хотя определенные препятствия на этом пути есть.

Живущий в Канаде университетский профессор Нам Зао пользуется большим авторитетом в научных кругах и в своей диаспоре. В годы американской войны довольно много помогал Вьетнаму, после 1975 года регулярно бывает в стране. Он – автор сборников стихов и рассказов, а также романов – особенно исторических. За последние годы у него во Вьетнаме были опубликованы два романа – «Луна и мираж» и «Земля и небо».

Прозаик До Кх. (наст.имя До Кхием) постоянно живёт в США. Ханойское издательство «Культура и информация» выпустило его книгу «Записки о путешествии на Запад», которая пользовалась большим спросом у читателей и недавно была переиздана.

В СРВ был издан роман-эпопея в 4-х томах Нгуен Монг Зяка «Река Кон выходит из берегов», повествующий о легендарном времени, когда страной правили Тэйшоны и Нгуен Хюэ. Но если быть точным, то это произведение автор написал во Вьетнаме, ещё до своей эмиграции в США.

За последние годы во Вьетнаме были изданы художественные произведения таких вьетнамских авторов, живущих за рубежом: проза Май Нинь («Диапроектор» и др.), философское исследование Фан Хюи Дыонга «Свободное мышление», историческое эссе Та Тьи Дай Чыонга «Духи, люди и земля вьетов», научная монография Као Хюи Тхуана «Религия и современное общество».

В городе Хошимине был выпущен сборник стихов известного поэта Зы Ту Ле, который сейчас живёт в США. В 2012 году

были изданы некоторые произведения южновьетнамского прозаика и критика Во Фиена «Родная сторона» (выпущенные под его литературным псевдонимом Чанг Тиен). В книге «Современная вьетнамская проза» (Хайфон, 2011), подготовленной литературоведом Ле Ча Ми, содержится материал о ведущих фигурах вьетнамской литературы в США, таких как Во Фиен, Май Тхао, Та Ти, Тхань Там Туен, Нгуен Суан Хоанг.

Практически все эти вышеупомянутые авторы – выходцы из Южного Вьетнама, покинувшие страну в 1975 году и позже. В последние годы во вьетнамскую литературу всё увереннее входят авторы, уехавшие из ДРВ / СРВ на учебу, работу или по семейным обстоятельствам (например, замужество). Их книги издаются во Вьетнаме и пользуются вниманием читателей и профессиональных критиков.

Пожалуй, самой старшей по возрасту можно считать писательницу Ле Тан Ситек. Ещё в 1955 году она уехала на учебу в Польшу. Там она окончила университет и получила специальность архитектора, вышла замуж за поляка Рышарда Ситека, с которым в 1967 году переехала в Норвегию. Уже почти 40 лет она живет в этой стране, но регулярно приезжает во Вьетнам. Она любит искусство и коллекционирует картины, в основном вьетнамских художников. Из этой любви к изобразительному искусству и родились её книги: «Коллекционирование» – различные жизненные истории вкупе с размышлениями об искусстве, и «Путешествие одной выставки» – об организации персональной выставки вьетнамского художника за рубежом. Ле Тан Ситек принимает активное участие в поддержании культурных контактов между Норвегией и Вьетнамом, пропагандирует вьетнамское искусство и литературу в этой скандинавской стране.

В 2007 году премию Союза писателей Вьетнама получила писательница-эмигрантка Доан Минь Фыонг за свой роман

«И когда обратится в пепел». В возрасте 20 лет она покинула Вьетнам и уехала в Германию. В 2010 году во СРВ вышел её второй роман «Дождь в следующей жизни». Кроме того, она ещё и режиссер, и продюсер, сняла две картины, получившие зрительское признание, – «Как долго падают капли дождя» и «Праздник нгуен тиеу».

Весьма активна литературная жизнь вьетнамцев, живущих в Германии. Писатель Нгуен Ван Тхо живет в этой стране уже больше 25 лет. Его первый роман «Куен» – история девушки, которая выросла в Ханое и вслед за мужем отправилась в Германию. Автор описывает её жизнь на протяжении девяти лет в этой так и не ставшей ей близкой стране. Свой роман Нгуен Ван Тхо посвятил вьетнамцам-северянам, вывезенных на работу в страны Восточной Европы и ставших эмигрантами после крушения там социалистических режимов. Среди его героев – персонажи положительные и отрицательные, показанные в самых разных жизненных ситуациях. Нгуен Ван Тхо затрагивает целый ряд острых проблем, которыми наполнена жизнь вьетнамцев на чужбине. Литературные критики отмечали личностный характер этой и других книг Нгуен Ван Тхо, в которых всегда присутствуют три событийно-тематических пласта: Ханой, война, жизнь вьетнамцев эмиграции. Он лауреат различных литературных конкурсов, которые проводят журналы СРВ – «Ван нге», «Ван» и др.

Писатель Тхе Зунг родом из провинции Хайзыонг, пять лет прослужил в армии. В 20-летнем возрасте начал писать стихи и рассказы, статьи. В 1980 году окончил филологический факультет Ханойского пединститута. Был направлен в ГДР в составе группы вьетнамских рабочих, после объединения страны остался там на постоянное жительство. За прошедшие годы сменил много профессий, сейчас занимается бизнесом. Его литературное творчество охватывает разные

жанры, в Германии и во Вьетнаме он опубликовал несколько сборников поэзии и рассказов, два романа. Он также регулярно участвует в различных литературных конкурсах, которые проводятся в СРВ.

Ле Минь Ха родилась в Ханое, в 1983 году окончила филологический факультет Ханойского университета. Затем преподавала литературу в школах вьетнамской столицы. После замужества, с 1994 года, живет в Германии. Опубликовала несколько сборников рассказов, книгу очерков и роман. Её книга «На улицах по-прежнему ветер» родилась из воспоминаний и любви к родному городу – Ханюю.

Фан Вьет в 2000 году закончила Институт внешней торговли в Ханое, затем уехала в США. По основной профессии – социолог, живёт и работает в Чикаго. Получила вторую премию на конкурсе «Литература 20-летних», который в городе Хошимине проводили молодежная газета «Туой че» и издательство «Че», за сборник рассказов «Повествование ни о чём». В 2008 году во Вьетнаме вышел её роман «Голос человеческий», а в 2009-м – роман «Америка, Америка».

Писательница Тхуан живёт в Париже. После окончания английского факультета Пятигорского педагогического института иностранных языков она отправилась покорять Запад. Её первый роман «Сделано во Вьетнаме» был издан в США. За последние годы она выпустила три романа: «Чайна-таун», «Париж, 11 августа», «Исчезновение Т». Её книги – это своеобразный литературный материал, своеобразный язык, наглядный пример творческих поисков. В 2005 году роман «Исчезновение Т» получил премию Союза писателей Вьетнама.

Ещё одна вьетнамская писательница Хиеу Констан живет во Франции. Она профессиональный переводчик, более 40 книг различной тематики вышли в её переводе в СРВ. При этом она очень любит художественную литературу и уже

опубликовала несколько романов: «Насекомое», «Пустынная дорога», «Годы учебы» и др. Для вьетнамских журналов и газет Хиеу Констан регулярно пишет статьи о французской культуре и литературе.

До Куен родился в Ханое, окончил Политехнический институт по специальности «ядерная физика». В 1988-1992 годах стажировался в Дубне, затем уехал в Европу. Работал журналистом в Германии, Австралии, Канаде, США. С 1996 года живет в Канаде. Пишет стихи и прозу, его произведения опубликованы в различных литературных сборниках и антологиях, изданных в США и Канаде.

Чан Куок Куан – автор романа «Колющий снег», вышедшего в 2014 году во Вьетнаме. Эта книга о бурных 80-х – 90-х годах прошлого столетия, когда в Восточной Европе жили и трудились вьетнамские рабочие, студенты и бизнесмены.

Главный герой романа – Нгуен – начинал свою карьеру с торговли кимоно, затем стал продавать лекарства, часы, золото. Это собирательный образ вьетнамских бизнесменов в Польше, тем не менее в нем угадываются автобиографические черты автора книги.

Когда Чан Куок Куан автор приехал в Польшу, его задача была учиться. Но жизненные обстоятельства, прежде всего крах социалистического строя в странах Восточной Европы, вынудили его заняться бизнесом. Весь 700-страничный роман наполнен многочисленными, нередко трагическими историями о судьбах вьетнамских студентов, стажеров, аспирантов в СССР и Восточной Европе, когда они оказались в водовороте политических событий. Как признавался сам автор, за своё материальное благополучие ему и его соотечественникам пришлось заплатить высокую цену, и в книге есть немало подтверждений этим словам.

Более двух лет отдал Чан Куок Куан работе над книгой, и «когда писал последние строки своего романа, то чувствовал резь в глазах, а когда закончил книгу, то почувствовал, как болит душа». Книга вызвала большой интерес у вьетнамских читателей, и главная причина этого успеха – личный опыт автора и честный рассказ о своей жизни.

Зяп Ван Тюнг – профессиональный переводчик с венгерского языка на вьетнамский. В 1970 году впервые приехал в Венгрию и навсегда её полюбил. Во время своего шестилетнего пребывания этой стране выучил венгерский язык. В 1976 году вернулся во Вьетнам, преподавал в различных ханойских вузах и одновременно занимался переводом произведений венгерской литературы. В 1988 году окончательно переехал в Венгрию, там активно сотрудничал в различных Интернет-изданиях и в печатных органах местных вьетнамцев. В 2011 году за переводы произведений венгерских авторов на вьетнамский язык Зяп Ван Тюнг был награжден Премией «За венгерскую культуру», которой правительство этой страны отмечает заслуги иностранных граждан за пропаганду и распространение венгерской культуры в мире.

Совершенно очевидно, что вьетнамской литературе за рубежом будет трудно выжить без читательской аудитории в СРВ. Процесс экономической и культурной глобализации, в который всё более активно втягивается и социалистический Вьетнам, должен способствовать наведению прочных мостов между литературами внутри страны и за её пределами, а это, в свою очередь, должно активизировать процесс восстановления исторической справедливости – возвращению вьетнамских писателей и их произведений из эмиграции на свою историческую родину.

Писатель-эмигрант – это мост, соединяющий культуру своей родины и культуру страны, которая дала ему приста-

нище. Его творчество способствует развитию как отечественной, так и зарубежной культуры. Сегодня литература вьетнамских писателей, живущих за рубежом, уже делает первые шаги к тому, чтобы стать частью литературного процесса во Вьетнаме.

* * *

Сегодня вьетнамская культура оказалась в ситуации трудного выбора: **как сохранить свою национальную идентичность и не превратиться в культуру, обслуживающую потребительскую цивилизацию.** И только последовательно защищая и развивая национальные культурные традиции и ценности, воспринимая и заимствуя действительно лучшее и значимое из культурных достижений других стран (а не худшие образцы массовой культуры), Вьетнам сможет успешно интегрироваться в мировое культурное сообщество и активно продвигать на мировой культурный рынок достойные произведения вьетнамской культуры и искусства.

¹ Как справедливо отметил авторитетный российский историк и политический аналитик В.Д. Соловей: «Не надо преувеличивать роль Интернета и социальных сетей в мире. Именно телевидение играет центральную роль в формировании картины мира» // Литературная газета. 2014. № 20.

² За роман, выпущенный тиражом в 1000 экземпляров, с объявленной на обложке книги ценой в 40 000 донгов, автор получает 10% (или 4 млн донгов), а книгораспространители – 40%. См.: Экономические аспекты литературного творчества («Почему писатель не может существовать на свои произведения?») обсуждались 10 января 2007 г. на встрече писателей г. Хошимина в редакции городской женской газеты Phu nu thanh pho Ho Chi Minh. См.: Nha van khong song duoc! // www.tuoitre.com.vn, дата посещения 11.01.2007.

³ Там же.

⁴ Легостаева А.С. Изобразительное искусство // Современный Вьетнам. Справочник. М., 2015. С. 316.

⁵ Luu Ha. Gallery tu nhan thoi thuong mai hoa // www.vnexpress.net, дата посещения 22.01.2007.

⁶ Clara Chow. Viet Art at turning point // The Straits Times (Singapore). 25.01.2007. См. также: Nguyen Phuong Lien. Tranh gia lam nhieu thi truong // Nhan dan. 30.06.2007; My thuat Viet Nam sau 1986 “doi” chua “moi” // www.vnexpress.net, дата посещения 11.05.2007.

⁷ Natalia Kraevskaia. My thuat Viet Nam duong dai: nhung cho ngai cho su chuyen minh // Van hoa nghe thuat. 2006. So 3.

⁸ Nguyen Quan.

Культура как элемент государственного строительства в Таиланде

Е.А. Фомичева

Примерно с середины XIX в. и до сего дня в Таиланде идет процесс строительства современного государства, в ходе которого власть активно использует культуру, хотя на разных этапах по-разному, то ослабляя, то усиливая элементы национальной культуры в жизни общества.

Становление современного государства изначально было связано с вхождением Сиама/Таиланда в мировую систему международных экономических и политических отношений. Короли Монгкут и Чулалонгкорн, а именно они были инициаторами и проводниками реформ, обратились к опыту Запада. По сути дела, реформы, затронувшие многие сферы страны, означали внедрение новой, современной по тем временам, модели государства в феодальном восточном обществе. В гражданской архитектуре Бангкока этого периода можно увидеть образцы творчества иностранных, в том числе итальянских мастеров (Большой королевский дворец, здания различных министерств. Иностранцы привлекались даже к строительству культовых сооружений – мраморный храм). Так сложился особый стиль династии Чакри, в котором причудливо переплелись местные и западные мотивы.

В повседневной жизни общества были отменены многие средневековые обычаи, связанные с почитанием королевских особ, введены фамилии, внедрялись европейский костюм и прически, то есть – проводились усилия по европеизации, которые имели успех в городе и значительно слабее затронули деревню. Этот был период, когда власть осознанно насаждала элементы западной культуры в стране.

После буржуазной революции 1932 г. была установлена парламентская монархия, престиж королевской власти и знати упал, вместе с ними ушли многие средневековые культурные традиции, ассоциировавшиеся с личностью короля. Пришедший в 1938 г. к власти военный диктатор Пхихунсонгкрам стремился вытеснить из народного сознания и из повседневной практики образ монарха и заменить его своим культом, вплоть до того, что изымались изображения королевских особ и повсюду внедрялся образ самого диктатора. Происходит дальнейший отход от традиций в сторону европейской культуры.

По окончании Второй мировой войны поиски легитимизации власти и самоидентификации нации ведутся на основах культурной тайской традиции. В это время складывается политическая система, для которой характерна смена периодов парламентаризма – властью военных хунт. Яркий представитель генерала-политика Сарит Тханарат инициировал возрождение поклонения монарху, чем легитимизировал власть военных. Его правление совпало с воцарением короля Пумипхона Адульядета, который внес большой вклад в восстановление статуса монархии в королевстве как стержневого элемента преемственности государственности и национальной культуры, цементирующих тайскую нацию. Поиски национальной самоидентификации ведутся на материале национальной культуры и истории. Сделать это оказалось возможным, по-

скольку столетние культурные традиции народом не были забыты. На протяжении всего долгого срока правления Рамы Х проводилась политика почитания короля как нравственного идеала для подданных и отца нации. Так, перед любой демонстрацией фильмов и спектаклей обязательно появляется портрет короля и исполняется королевский гимн, при звуках которого все встают. Повсюду в офисах и домах тайцев висят портреты королевской семьи. День рождения короля праздновался как национальный праздник. Параллельно воскрешались многие традиции и обычаи тайцев: праздник первой борозды, гонки королевских лодок, лой кратонг, поддерживался традиционный театр в трех его ипостасях. Король и королева через созданные фонды поощряли развитие традиционных ремесел, особенно в сельской местности: производство ручного тайского шелка, плетение из ротанга, изделия из серебра и многое другое. Причем с экономической точки зрения эти занятия рассматривались как дополнительный источник доходов в крестьянском хозяйстве. Постоянно в школах, университетах проводится патриотическое воспитание граждан через специальные церемонии, вырабатывается уважительное отношение к истории, традициям. Ставятся памятники легендарным национальным героям, по телевидению идут длинные сериалы из легендарной жизни легендарных персонажей. Создано несколько фильмов из жизни средневекового тайского государства. В 2001 г. вышел фильм «Легенда о Си Сурьятхай» посвящен подвигу легендарной героини тайцев, снимался режиссером – одним из членов королевской семьи, спонсировался королевой Сирикит.

Ливанские писатели на рубеже цивилизаций: опыт гармонии и противоречия

М.В. Николаева

К началу третьего тысячелетия литература Ливана представляет собой пример одной из наиболее интересных и развитых литературных традиций Арабского мира. Писатели этой маленькой арабской страны, исторически тесно связанной с судьбами и культурой христианских стран Западной Европы, всегда чутко откликались на ведущие интеллектуальные движения мировой и арабской философской и социальной мысли. Не случайно поэтому, их литературные произведения эпохи Нового и Новейшего времени традиционно отличались не только чистотой стиля и художественной формы, но и заметной философичностью и умозрительностью. Примером этому могут служить не только самые ранние в Арабском мире просветительские романы ливанцев-христиан XIX–начала XX веков, увлеченных идеями европейской (прежде всего французской) эпохи Просвещения, таких, как Фарах Антун, Никола Хаддад, Джирджи Зейдан и многих других авторов, но и творчество их последователей периода французского мандата и независимости страны.

В то же время с конца XIX века традиционно значительны были колонии ливанцев в странах Старого, а затем и

Нового Света, США и Латинской Америки, вызвавшие к жизни интереснейшие культурные и литературные тенденции в жизни сиро-ливанской эмиграции.

Так в среде ливанских поэтов в странах Латинской Америки формируется знаменитая Андалузская лига, а одно из наиболее самобытных литературных явлений – так называемую Сиро-американскую литературную школу («Ассоциацию пера» – *ар-Рабита аль-каламийя*) создало в 20-х годах двадцатого столетия второе поколение ливанской эмигрантской интеллигенции в США, попавшее в эту страну еще детьми, чье мировоззрение и литературные вкусы формировались под воздействием уже трех культур: американской, европейской и арабской. При этом известно, что к своей родной культуре они порой приходили не сразу, а трудными, извилистыми путями. Ведущие лидеры этой литературной школы Джебран Халиль Джебран, Михаил Нуайме, Амин ар-Рейхани и другие писали свои художественные произведения и публицистику одновременно на двух языках – арабском и английском.

Ведущие российские ученые А.А. Долинина, З.И. Левин, отмечают, что с самого начала сиро-американская школа формируется как школа романтическая: ее представители были хорошо знакомы с литературой Европы и Америки и легко воспринимали соответствующие их мироощущению романтические влияния. Однако, тесно соприкоснувшись с повседневной жизнью современного Запада, но не утратив при этом связи с родиной, они не могли принять ни нового буржуазного мира, ни традиционного полуфеодального Востока. Поэтому они столь остро ощущали разлад между своими высокими идеалами социально-нравственного обновления и жестокой пошлостью буржуазной реальности.

Для этих писателей, особенно на первых порах, было характерно стремление полностью порвать с традициями клас-

сической арабской литературы. Исследователи этого феномена арабской культуры Нового времени справедливо отмечают, что идеи мусульманского реформизма, игравшие такую важную роль на Арабском Востоке, у представителей сиро-ливанской эмиграции совершенно оттеснены на задний план (тем более что почти все писатели-эмигранты исповедовали христианство), и проблемы родины, ее освобождения рассматриваются вне связи с религией. Но и протест против отдельных явлений западной цивилизации носит также иной характер: это не проявление религиозного консерватизма и не обличение пороков, вредящих общественной нравственности, а отражение глубокого разочарования людей, познакомившихся с этой цивилизацией на собственном опыте и познавших ее обманчивый характер. Таким образом, неприятие и закоснелого в своей отсталости Востока, и антигуманного Запада вносит в творчество эмигрантов характерные ноты растерянности и пессимизма, порождает романтический бунт против окружающего мира. В сфере поэтической просодии романтики сиро-американской школы создали новый для арабской литературы жанр – аш-шир аль-мансур, что переводится обычно как «стихотворение в прозе», в некоторых случаях явно тяготеющее к европейскому верлибру.

Первым из сиро-американских писателей приобрел поистине всемирную известность Амин ар-Рейхани (1876-1940) – «философ долины аль-Фурейки», как его называли в передовой национальной арабской прессе, или «подкидыш гнилого Запада», по характеристике реакционных клерикальных кругов.

В сфере идеологии Ар-Рейхани – противник буржуазного мира, в котором равенство и свобода оборачиваются ложью. Но глубокие и сложные жизненные противоречия встречают его и на родине. В рамках своей субъективно-

идеалистической концепции мироздания он видит путь прогресса мира в личном самоусовершенствовании и просвещении, в правильном воспитании и истинном образовании, но реальная жизнь на каждом шагу рушит его теории. Последним прибежищем для ар-Рейхани, как и для многих его соотечественников и единомышленников, остается родная природа, к которой он испытывает благоговейное пантеистическое чувство, посвящая ей многие стихотворения в прозе.

Крупнейший отечественный ученый арабист И.Ю. Крачковский писал, воспроизводя характерную стилистику произведений этого восточного автора: «Рейхани кажется, что он одет в смокинг, и вдруг зритель, к своему изумлению, убеждается, что смокинг сшит из красочного дамасского шелка». Действительно, слова Амина ар-Рейхани: «В Ливане – моя душа, в Париже – сердце, а в Нью-Йорке теперь тело» – могли бы повторить за ним многие сиро-американцы.

В знаменитом интервью, данном в 1936 году египетскому журналу ар-Рейхани утверждал: «По национальности я семит и ариец, то есть я ассириец, перс, грек, араб (смотри историю моей родины). У меня восточная и западная культура – поэзия и философия, наука и практика /.../. Во мне живут Сервантес и Маарри. Они хранят во мне единство гуманизма и высокий образ подлинной человечности»¹.

Однако, иллюзии этого поколения ливанской интеллигенции о возможности гармоничного сосуществования различных культурных традиций наталкивались на реалии повседневности и жестоких конфликтов довоенной и послевоенной эпохи национально-освободительной борьбы в Арабском мире. Философ долины Фурейки ар-Рейхани, вернувшийся в свою родную долину «со свободомыслием американца» погибает, упав с велосипеда на

прогулке в горах. Великий новоарабский поэт-пророк Джебран Халиль Джебран задыхается от туберкулеза среди древних кедров своей пещере в Бшарре, священной долине столь ненавистных ему маронитских патриархов. Также вернувшийся на родину из США уже известным писателем – властителем дум нового поколения арабской молодежи Михаил Нуайме до конца дней скромно живет затворником в своей родной деревушке Бискинте на вершинах горных хребтов Саннина с его вечными недоступными снегами.

Развенчанные иллюзии нового поколения и умонастроения всего арабского общества эпохи после Второй мировой войны, 1950-60 х годов (*après guerre*) пожалуй, наиболее просто и наглядно отразил видный ливанский литератор и общественный деятель Сухейль Идрис в своем нашумевшем автобиографическом романе «Латинский квартал» (1958 г.).

Его безымянный герой, образ которого открыто отразил черты личности самого автора, мусульманина-шиита, вернулся из Парижа на родину, получив образование и пережив личную драму невозможности ни принять либертинские жизненные принципы прекрасной Франции, ни примирить их с традиционным восточным укладом у себя на родине. Даже в такой максимально вестернизированной стране, как Ливан. Это противоречие становится главным идейным пафосом и второй части его автобиографической трилогии «Наши горящие пальцы», 1960 г., посвященной истории жизни писателя, вернувшегося на родину в Ливан после завершения образования во Франции, (Справедливости ради, следует отметить, что для восточных христиан подобная моральная альтернатива оказывается в значительной степени снятой, благодаря определенной общности конфессиональных и социальных устоев). И все же трилогия С. Идриса стала

одним из наиболее ярких (хотя и не самым талантливым) образцов так называемых романов о взаимоотношениях Запада и Востока в литературе Арабского мира XX столетия: от наивно повествовательных «Дней», «Птички с Востока» или «Светильника Умм Хашим» египтян Тахи Хусейна, Тауфика аль-Хакима и Яхьи Хакки, до блистательного «Сезона паломничества на Север» суданца ат-Тайиба Салеха.

В начале XXI столетия в среде ливанской творческой интеллигенции все сильнее раздаются голоса, отражающие тревогу поколения, пережившего и кровавые арабо-израильские конфликты, и страшные десятилетия гражданской войны в Ливане (от 1968-1980-х до 2006-х годов). Тревогу маленькой поликонфессиональной страны, втянутой сегодня практически во все существенные конфликты современного глобализированного мира, наиболее эксплицитно отражают труды современного ливанского философа-социолога и культуролога, «гражданина мира с русской душой» Сухейля Фараха (р. 1951).

Так в работе «Диалог или столкновение культур: состояние или надежда» он пишет:

«Несмотря на интенсивные попытки основных сил, представляющих глобализм, навязать единую модель экономики, культуры, поведения в мире, мы наблюдаем на мировой авансцене рост противоречивого дуализма, проявляющегося в следующих наиболее значимых явлениях:

а. Несмотря на лихорадочные усилия западных и восточных государств закрепить коренное население на родной земле, мы наблюдаем мощные потоки эмиграции из стран бедного Юга в страны богатого Севера, где сконцентрирован «золотой миллиард». Эти потоки эмигрантов создадут и уже создают неисчислимое количество социальных и культурных проблем не только для своих соотечественников, но и для

преуспевающих обществ, частью которых волей-неволей становятся эмигранты.

б. В двери богатых стран, жители которых в последнее время наслаждались относительным внутренним спокойствием, властно стучатся неуверенность в завтрашнем дне и опасения за свою безопасность. Весь мир столкнулся с явлением терроризма, несущего реальные угрозы как обществу, так и его членам. Реальный, а не призрачный терроризм подрывает безопасность государств и целых регионов»².

«В эпоху мондиализации наблюдается возрождение идеи конфессионального плюрализма и явления псевдodemократии. Новый «международный порядок» стойко поддерживает этнические и религиозные группы, чтобы выбрать именно псевдodemократический путь. Это ошибочный путь, который дает противоположные представления о разумной демократии, основанной на принципе свободы и справедливости гражданского общества. Под определениями и знаниями плюрализма и псевдodemократии возникли многочисленные этнические группы, которые проводят сугубо узкие конфессиональные программы. **Эти конфессии берут на себя все существующие права, но отрицают те же права для других этнических и культурных групп.** Вместо того, чтобы создавать здравомыслящую и мирную платформу для жизнеспособной и лояльной демократии на месте, наоборот, возрождаются новые конфликты и войны. **Каждая этническая группа замыкается вокруг себя, ищет свою историческую память обо всех явлениях, которые разжигают и провоцируют нетерпимость и враждебность к другим этносам.**

Опасность этого явления заключается в том, что **борьба и конфликты** не носят общий национальный характер против других цивилизаций, но она **проникает во внутреннюю нацию своей цивилизации. Каждый этнос и религия, ко-**

торая болезненно пытается закрыть себя, враждебно относится к другой»³.

Ливанский социолог отмечает, что этнические и культурные войны последних лет заменили собой открытые противоборства, и в XXI веке займут место социальных конфликтов минувших столетий.

Обращаясь к работам западных ученых, он подчеркивает справедливость постулатов Сержа Московича об изоляции друг от друга в эпоху постмодернизма общественных коллективов, **чуждающихся любых форм социальной или культурной интеграции.** В то же время, он приводит и мнение Алена Турена о трагическом разрыве теории и практики модернизма со сферой сакрального и разрушении ее посредством рационалистических представлений о мире, в котором «организационно-технологическая и эмоционально-культурная сферы находятся в резком конфликте друг с другом»⁴.

Отмеченные социальные и культурные противоречия современного глобализированного мирового пространства находят свое яркое и глубокое подтверждение в художественных текстах эпохи рубежа тысячелетий. Пожалуй, наилучшим примером этому является творчество Амина Маалюфа, который в большинстве своих работ дает парадоксальные ответы западноевропейскому ориентализму, не только как научному направлению, но и образу мыслей современного Западного мира в его представлениях об арабах.

Амин Маалюф, потомственный журналист-публицист. Он родился в 1949 г. в Ливане в греко-православной семье, восходящей корнями к исконной среде древнего восточного христианства, его отец Рушди Маалюф – известный в Ливане газетчик, поэт и художник. Амин изучал экономику и социальные науки в Иезуитском Университете св. Иосифа в Бейруте, по окончании которого работал редактором

экономического приложения крупной ливанской газеты ан-Нахар, а также редактором международного отдела этой газеты. Это дало ему дополнительную возможность получить профессиональные знания о положении и развитии события на международной арене. Позднее он сотрудничал со многими другими газетами и журналами, и стал главным редактором влиятельного франкоязычного еженедельника «Жен Африк».

Трагические события начавшейся гражданской войны и израильской интервенции вынудили его, как и многих представителей ливанской творческой интеллигенции этого периода, переехать в 1976 г. во Францию, где он проживает до сих пор, в числе многочисленных представителей очередной волны сиро-ливанской эмиграции в Западной Европе.

В начале восьмидесятых годов XX столетия Амин Маалюф полностью посвятил себя литературному творчеству, принесшему ему поистине мировую известность. Его книги известны как в арабском мире, так и во Франции и большинстве других стран Европы, Азии и Африки. Южной и Северной Америки, они переведены на множество живых языков мира, в том числе на русский. Стал лауреатом премии Средиземноморья (*Мутавассыт*) за роман «Начала», премии Фибон за роман «Несущие смерть иденичности» (французское название *Identités meurtrières*). В 1986 г. он получил престижную премию франко-арабской дружбы за свой исторический роман «Лев Африканский» (*Léon l'Africain*) об известном путешественнике из Андалузии XIV века. Амин Маалюф – первый ливанец и второй араб, получивший Гонкуровскую премию, после алжирца Тахера Бенджеллуна, получившего ее в 1987 г. за роман «Ночь предопределения». Этой высшей французской литературной награды А. Маалюф удостоен за роман на французском языке «Скала Таниус» (*Le Rocher de*

Tanious), признанной критиками лучшей работой 1993 года в области французской литературы. В 1999 г. писатель был удостоен Европейской премии за исследовательскую деятельность, а в 2004 г. также получил Средиземноморскую премию за свой роман «Корни» (Origines). В Университете Таррагоны в Испании ему была присвоена степень почетного доктора. Перу писателя принадлежат также исторические романы «Крестоносцы глазами арабов» (Croisades vues par les Arabes, 1983 г.), «Самарканд» (Samarcande, 1988 г.) о знаменитом персидском поэте Омаре Хайяме, «Ступени Леванта» (Les Echelles du Levant), о городах Средиземноморья, «Сады света» (Jardins de Lumière, 1991) о жизни великого учителя Востока Мани, «Странствия Бальдасара» (Le Périple de Baldassare) о таинственном пути средневекового генуэзского торговца в поисках книги, несущей спасение, и, наконец, вызывающий особо острый интерес в наши дни роман «Первый век после Беатрисы»⁵ (Le Premier siècle après Béatrice, Paris 1992).

Внимание к творчеству этого автора со стороны профессионалов и широких кругов мировой литературной общестственности не случайно. Этот скромный человек, профессиональный литератор из среды православных арабов Леванта, на протяжении веков традиционно дававшей арабскому миру его крупнейших ученых-филологов, литераторов, поэтов, переводчиков, издателей, «людей книги и знаний», сегодня представляет миру свое парадоксальное видение исторического процесса, так что его беллетристические сочинения поднимаются до уровня пророческих предвидений. Многие арабские критики отмечают, что почти во всех своих работах Амин Маалюф выступает против так называемого «Запада», западного социо-политического и культурного дискурса, представители которого всегда рассматривали арабомусульманский мир как «ничью землю». Он стремится опро-

вергнуть те ложные интеллектуальные конструкции, в которых западным европейцам представляется араб-мусульманин. Ливанский писатель словно бы стремится разрушить накапливавшиеся веками мифологические конструкции и расистские представления, воплощающие фантастические западные суждения об исламском мире. Так в романе-исследовании «Крестоносцы глазами арабов» он скрупулезно, на основании исторических документов опровергает сложившиеся в жуткую картину многовекового насилия образы прошлого, объясняет, что определение, которое Европа дала восточному арабу, является плодом ее собственных домыслов, и что большинство исторических и литературных работ, описывающих «мусульманское варварство» той и последующих эпох, обязаны своим существованием враждебности европейцев к исламу. Он стремится показать, что Арабский Восток и ислам и сегодня представлены на Западе в понятиях и образах, которые соответствуют не действительности, а совокупности предвзятых суждений и вполне определенных цивилизационных целей. Переписывая таким образом арабскую историю со времен Крестовых походов, Амин Маалюф утверждает, что диалог людей Запада и Востока представляет собой трагический спор. Изучая историю, он оперирует непосредственными свидетельствами очевидцев, документами средневековых исторических хроник и сравнивает реальные факты, игнорируя общепринятый западный дискурс, выражающий предвзятое мнение о Востоке и исламе, которое формировалось в европейском сознании.

В его романах мы можем отметить и то, как весь исторический район Средиземноморья, который на протяжении многих тысячелетий был местом встречи и взаимодействия различных древних и новых цивилизаций более не является ареной таких встреч, но становится местом столкновений

интересов и жестоких конфликтов. Так автор с трепетом и тоской рассказывает о существовавшей в сознании многих народов региона средиземноморской мечте, воплотившейся в нескольких веках существования арабо-мусульманской Андалусии, где существовали, соперничали и плодотворно обогащали друг друга различные культурно-исторические и религиозные традиции. Автор восстает против фанатизма и насильственных переселений народов, сообществ и культур, которым они на протяжении веков подвергались в пределах и на окраинах своих естественных границ существования. Пафос его произведений, отражающих открытый взгляд средиземноморца на мир и его историю, по существу всегда заключается в необходимости возвращения к своим исконным корням, к своим истокам.

Недаром свою Гонкуровскую премию Амин Маалюф получил за вполне традиционный роман о событиях из недавнего прошлого христианской деревушки, затерянной в горах Ливана XIX столетия. Но в нем критики справедливо почувствовали острую актуальность. Ведь обращаясь к прошлому, писатель незаметно заставляет читателя переосмысливать события современности в поисках ответа на проблемы современного Ливана и всего Арабского Востока, ставшего, по его мнению, заложником чужих корыстных игр и кровавых интересов⁶.

Поэтому несомненно, сегодня наибольшую актуальность для Европы и стран Восточного и Западного Средиземноморья представляет, на наш взгляд, даже не его социологический роман-эссе о конфликте о смертельной борьбе идентичностей в современном мире, а получившее удивительно острое звучание в наши дни на фоне продолжающейся катастрофы последней волны переселения народов в сегодняшней Европе произведение жанра антиутопии. «Первый век

после Беатрисы» – это по истине пророческое предвидение написанное четверть века тому назад, с поразительной точностью рисует нам ту фантазмагорию событий, которую мы можем наблюдать сегодня воочию на телевизионных экранах, узнавать из сообщений масс-медиа и интернет ресурсов.

Изначально это произведение было призвано раскрыть понимание роли и места женского начала, женской сущности в современном западном мире так, как эту проблему видит в наши дни современный арабский писатель, долгое время проживший в Европе. Однако, бурные события начала двадцать первого столетия на Арабском Востоке и в странах Евросоюза сегодня превращают роман Амина Маалюфа в фантазмагорическую футурологическую антиутопию, хотя и возвращающую нашу память к лучшим традициям умозрительно-философической национальной прозы Ливана предшествующих столетий.

Здесь автор вновь воспроизводит то же общее и столь конфликтное культурно-историческое пространство Западной Евразии, Леванта, и обоих, северных и южных берегов Средиземноморья, которому, по существу, посвящены все его произведения. Несмотря на кажущуюся четкую временную детерминированность названия, его действие растянуто в этом пространстве, становясь индикатором как бы начала и конца существования всей человеческой цивилизации. И обычный рассказ о жизни одной простой семьи вдруг становится символичным свидетельством того самого «заката Европы», «конца истории», Апокалипсиса, столь хорошо знакомых нам умозрительных построений древних и современных философов, социологов, историков, пророков и поэтов.

Герой романа – рассказчик (повествование от первого лица еще более остро актуализирует пророческий пафос произведения), профессор-биолог восточного происхождения, дол-

гое время успешно работающий в Западной Европе. Он мечтает о семье, о дочери, наконец, встречается современную эмансипированную журналистку, которая рождает ему дочь, названную отцом многозначительным именем Беатриса (лат. *Благословенная*). Жена – типичная европейка с удивлением для себя понимает, что высшая радость материнской и отцовской любви превышает всех меркантильных, материальных и карьерных сиюминутных благ и интересов. Однако дальнейшие события романа превращают эту обычную семейную историю в символическое предвидение, страшное предостережение, обращенное ко всему человечеству. Ученый отец, продолжая свои исследования, отправляется в командировку на другой берег Средиземноморья – в Египет, где в трактире в одном из народных кварталов обнаруживает необыкновенное бобовое кушанье. Он слышал народное поверие, согласно которому существуют волшебные бобы, способствующие преимущественному рождению мальчиков у того, кто их съест. Профессор берет с собой в Европу эти бобы с научными целями, несколько не задумываясь о последствиях своего рокового поступка. Давно европеизировавшийся мужчина, влюбленный в красоту, воплощенную в женской ипостаси бытия, словно бы забывает о том, какую роль для традиционных восточных обществ имеет преимущественное рождение потомства мужского пола. Его открытие вызывает вначале любопытство и профессиональный интерес его супруги-журналистки, которая увлеченно исследует народные верования и традиции. Но затем весть о силе волшебных бобов распространяется все шире, из разных стран мужчины устремляются в Египет, откуда происходит чудодейственное средство. И мир стремительно скатывается к настоящей катастрофе, когда через одно поколение счастливых производителей мужского потомства женское начало исчезает в человеческом обществе. Озверелые толпы

одичавших самцов мечутся по прежде уютным и прекрасным городам Европы в поисках чудом уцелевших женщин, сметая на своем пути страны и континенты, последние остатки человеческого существования. Профессор, потрясенный чудовищными результатами своих научных исследований, в надежде спасти от поругания и гибели свою благословенную дочь, последнюю оставшуюся в мире женщину, скрывается в Швейцарии, среди вершин вечных снегов, возможно, символизирующих последний предел недостижимой чистоты женского начала человеческой цивилизации.

Каждая страница романа отражает взгляд самого писателя на современный мир, пусть и воплощенный в туманных собирательных образах. Герой романа А. Маалюфа – живущий на Западе профессор-араб – это и некий «человек вообще». Реальные события его научной практики и частной жизни становятся зловещими символами исчезновения женского начала в современной западной (мировой) цивилизации, моральный кризис которой все более остро ощущается к концу 11 тысячелетия.

Мы видим, как в романе реальная человеческая личность становится источником и символом биологической катастрофы, уничтожающей весь живущий мир Ойкумены. Конкретное место жительства превращается в обобщенное «жизненное пространство» в рамках философской концепции противостояния интеллектуального мира теперь уже не столько Запада, сколько Севера, пребывающему на первобытном биологическом уровне Югу. Ведь именно в результате господства патриархальных представлений Юга (Востока) о преимуществе и первенстве мужчины перед женщиной мир постигает чудовищная демографическая и цивилизационная катастрофа.

Эта книга – словно еще одно художественное предвидение Конца человеческой истории. И в то же время – это одно

из лучших, возвышенных и прекрасных произведений о любви. Поистине, рыцарский роман, воспевающий извечную красоту женского начала, страстную любовь мужа, нежную любовь отца, высокую любовь художника, поклоняющегося вечной женственности Прекрасной Дамы, и каждого земного человека, склоняющегося перед священным таинством материнства.

Географическое пространство и временные рамки этого романа-притчи разомкнуты до предела, достигая космических пустот. Его философский пафос воплощает в себе тезис о том, что образ Чужого – как «возможного совершенства» в традиционном сознании оказывается элементом более общих представлений о Конце Света. Несомненно, автор стремится в этом романе воспроизвести явления наднационального и надконфессионального сознания, раскрывая геофилософские абстракции образа человека и мира, тем самым он дает нам наглядное свидетельство того «расширения жизненного горизонта», который является фатальным для любой культуры.

Логикой своего художественного творчества писатель обнаруживает странные взаимосвязи традиционных народных верований с глубинными процессами современности, которые управляются теми же закономерностями. И его горький упрек двадцатому веку заключается в том, что достижения человеческого познания, науки и техники используются в интересах удовлетворения тех же дремучих деструктивных инстинктов, порождающих лишь новые, все более губительные конфликты, войны и катастрофы. Этот роман-пророчество заканчивается кошмарными сценами насилия и отчаяния, вызванными разочарованием в силе современной науки, лишь вновь и вновь воспроизводящей террор и невозможности какого-либо позитивного исхода для обезумевшего человечества. Мир после благословенной Беатрисы страшен, кровав и устремлен в небытие.

Не эти ли картины мы наблюдаем сегодня, в нашем двадцать первом столетии?

Амин Маалюф – лишь один из ярких представителей многочисленной творческой интеллигенции Арабского Востока, проживающей сегодня в странах Европы. В наши дни острый миграционный кризис в рамках Евросоюза становится мрачным подтверждением справедливости философских размышлений и пророческих предвидений о судьбах мировых цивилизаций, в которых, однако, мы не видим реальных перспектив разрешения трагических конфликтов.

История и современность сиро-ливанской диаспоры в западном мире представляет собой сложный, противоречивый многокомпонентный феномен, который становится сегодня остро актуальным для комплексного анализа и глубинного понимания исторических процессов и современных событий на Ближнем Востоке, в Европе и в мире в целом.

¹ Левин З.И. Философ из Фурейки. М.: Наука, 1965 г. с. 22.

² Фарах, Сухейль. Цивилизации и религии: вопросы настоящего и будущего. Издание Международного Института Питирима Сорокина – Николая Кондратьева. www.inesnet.ru 2016 г. с. 18.

³ Там же с. 9–10.

⁴ Турен Ален. Критика модернизма. Париж. Файяр, 1992 г., с. 228.

⁵ Maalouf, Amin. *Le Premier siècle après Béatrice*. Paris: Bernard Grasset, 1992.

⁶ Наср Аллах Хусейн. Творцы средиземноморского духа. Аль-Муравассыт, N 4, 15/05/2010. С. 8–11.

Трудности обретения новой культуры или ошибки старой политики?

С.В. Прожогина

Когда в эпоху невиданных ранее миграционных процессов, порожденных политико-экономическими причинами (по 1 млн беженцев только во Франции и Италии!), Европа получает ежегодную прививку «чужих» этнических генов, привносящих не только увеличение объема населения, иные правила жизни, но и иную традицию культуры быта, иной менталитет и иную способность абсорбции правил принимающих обществ, тогда в целом она захлестывается волной новой цивилизации, ударом своим так или иначе задевающим сугубо европейскую. И нельзя не ждать культурных «сдвигов» как в культуре беженцев, так и в культуре тех обществ, где они оседают или какое-то время находятся в стадии эмиграционной, которая, в отличие от иммигрантской, еще связана с надеждами «на возвращение» на оставленную родину.

Нельзя не сказать, что во Франции, к примеру, это не новость последних десятилетий – миграция из Северной Африки началась сюда уже с конца XIX – начала XX вв. и в десятилетия–двадцатые годы уже появлялись сборники эмигрантских «жалобных песен», – подобие ностальгических стансов по утраченной Отчизне, плача по горестям «одиначества на

чужбине», «бесприютности», «ледяного равнодушия во взгляде чужого...»¹

Миграционные потоки усиливались и во время Первой мировой войны (жители колониального Магриба бежали из опустошенных голодом алжирских и марокканских селений в города, а оттуда – от безработицы, – морем добирались до Европы...). После Второй мировой Франция сама приглашала на работу магрибинских эмигрантов, чтобы восстановить разрушенную промышленность, на тяжелые работы в шахты и рудники на Север страны, на реконструкцию сельского хозяйства на юге и в центре, словом, приток североафриканцев был неизбежен и даже в известной мере конструктивен и желателен... Другое дело, что и эти добровольные «пришельцы» (и даже «званные») свидетельствовали и в 40-е, и в 50-е, и в 60-е гг. о недоброжелательности и даже бесчинстве «хозяев», о тяжелых условиях труда и жизни, о невозможности сломить стену отчуждения, разделявшую французов от колонизованных ими народов².

Но особенно эта «стена» выросла после окончания национально-освободительных войн в Северной Африке, и с конца 50-х, но особенно после Алжирской войны за независимость (1954–1962), когда во Францию хлынули не только беженцы-автохтоны, спасавшиеся от разрухи, но и масса возвращенцев-*pieds noirs*, тех французов, которые родились и выросли в Алжире и не захотели оставаться в нем после обретения им Свободы от колониального гнета (130 лет – срок немалый и для тех, кто его испытал, и для тех, кто был участником этого процесса, – колонизатором или колонистом, – как ни называй, но одни были хозяева, другие – колонизованные – их рабы...).

Комплекс ли «колониальной вины», или ярость по утраченной земле, или месть за поигранную партизанам Алжира

войну, – но так или иначе, французы не жаловали помогавшие им народы (арабов или берберов), наращивавшие промышленность страны. А североафриканцы соглашались на любую работу, самую черную, лишь бы выжить или даже убежать от гнева соотечественников: ведь многие из них служили солдатами во французской армии в эпоху антиколониальной войны (и по призыву, и по доброй воле, ибо получали жалованье и кормили свои семьи в далеких горных деревнях...). Таких называли «харки», и им было, возможно, тяжелее даже, чем другим своим братьям по вере, которые, не имея дополнительного пособия, просто работали до изнеможения за гроши на заводах и фабриках, шахтерами и мусорщиками, санитарами и мойщиками машин и улиц, ютась в тесных специальных гостиницах, где в одной комнате могло проживать по десять человек, или просто жили, спасаясь от холода, чтобы не спать на лавках в городских садах, откуда их гнала полиция, в кабинах старых грузовиков, брошенных на свалках...³ Им бросали в лицо оскорбления, их называли «бико» («козлы»), «нараф», – других имен не было, ибо они всегда оставались людьми «второго сорта». Попыток как-то вписаться в чужое общество, учиться, найти *достойную* работу, почти не было или было редким исключением, а если случался «смешанный брак» с француженкой, то обычно это заканчивалось скандалом, – окружающая среда не прощала *своей* соотечественнице, католичке, любовь к мусульманину, человеку «чужому» априори. Тысячи страниц горьких книг написаны алжирцами, марокканцами, тунисцами уже и в 60-е, и в 70-е, и в 80-е годы XX в., когда всё было очевидно: с одной стороны – *они*, на другом берегу – *«мы»*, и *свое* и «чужое» не преодолевалось ни в каких вариантах приобщения ни к той, ни к другой культуре...⁴ Но у эмигрантов росли дети, и Республика, когда-то провозгласившая лозунг «Свободы, равен-

ства и Братства», не могла не пускать их в школы, да и «право почвы», т.е. рождения на территории Франции обеспечивало право на гражданство. Впрочем, быть «гражданином Франции» для *чужих* по крови, *не французов*, для этнических меньшинств **никогда** (со времен Французской революции) не означало право на самостоятельность, административное самоопределение, на управление и, тем более, на претензию очевидно сохранять свое *отличие*, подчеркивать его религиозными атрибутами в сфере социальной, государственной; т.е. «быть гражданином» означало **стать** во всех отношениях – правовых и социальных только *республиканцем*, где не было бы никаких показных «отклонений» – ни конфессиональных (республика – государство светское, хотя и преимущественно состоящее из католиков, и другие религии к доминированию не допускающее), ни культурных в пользу этнических меньшинств, тем более новых для Франции (еврейское меньшинство, давно живущее во Франции, эти правила соблюдает вплоть до сегодняшнего дня со всей осторожностью, не претендуя ни на какую культурную акцентацию, хотя и сохраняя свои обычаи и традиции).

Мусульмане – дело другое. Подросток к 80-м годам XX в. поколение (их французы называли «бёры» – арабским эвфемизмом для политкорректности – ибо уже в самом слове «араб» таилось что-то невыносимо угрожающее и напоминающее о прошлом... Кстати сказать, французы знали, что было не только «свое» – колониальное прошлое, – величественная, хотя и закончившаяся крахом, эпопея, но было и великое прошлое арабов, завоевавших когда-то (в VIII веке!) на целых 7 столетий (!). Европу, что давало и до сих пор дает основание североафриканцам держаться достаточно независимо, а порой и вызывая, несмотря на все унижения и претендовать на

какие-то «особые права»...*) И это новое поколение восстало. Марш «бёров» в начале 80-х – проявление если не «законных», республиканских, то естественных требований уже новых французских граждан соблюдения свобод в их демократическом смысле, протест против своего «отвержения», маргинализации, унижений, дискриминации, требование права «новых французов» на достойное существование, на выборы, на учебу в престижных вузах, на «социальный лифт», – на перспективную работу...⁵ Их культура, формировавшаяся в «зонах» [*zonard* – обычное для французов наименование тех, кто родился и вырос в компактных поселениях** (особенно этнических североафриканцев)], это культура, сохранившая связь с родительской, традиционной арабской или берберской, но уже «ограниченная» во французских школах. Их язык – плохой арабский (или берберский) дома (их почти не понимают родители), но и с французским у них не всё благополучно – акцент, арготизмы, «зонарные» жаргоны, мешающие на уроках их одноклассникам-французам, учителям; раздражающие всех, даже «толерантно» настроенных преподавателей, которые в конце I семестра обычно прибегают к массовым исключениям из школ неуспевающих подростков-мусульман. На улице им остается мелкое (а иногда и крупное) хулиганство, попрошайничество, наркотики и частые осенние (особенно) погромы магазинов и лавочек французов, поджоги их автомашин и пр. бессмысленные буйства, заканчивающиеся, как правило, приводом в полицию или колонией. Но эта культура – производное нищеты и социальных различий, как правило, тех, кого так или иначе отправляют на поселения на городские окраины,

* На мой вопрос, заданный однажды в Мадриде марокканцу, продававшему на пыльной улице коврики для молитвы, зачем он уехал из своей страны, чтобы нищенствовать в другой, ответил: «Это – моя прародина...».

** См. подр. нашу работу «Восток на Западе. Иммигрантские истории-2». М., 2003

в «зоны», ставшие уже сегодня настоящими этническими гетто, где есть и своя «полиция нравов», и свое самоуправление, и свое самоуправство⁶, и если туда сегодня попадают случайно или намеренно туристы или просто жители окрестных кварталов, то испытывают эти «правила гетто». Попробуйте сегодня подъехать на машине или на метро и выйти где-нибудь в районе Сен-Дени, куда обычно ранее стекались толпы желающих увидеть великолепный собор, где покоятся саркофаги почти всех королевских династий Франции. Вас ждут уже «местные» жители со своими требованиями к парковке, к проходу в собор за определенную плату, к посещению кварталов, где проживают североафриканские семьи, кафе, магазинов только за определенную «мзду»: иначе угрозы, нередко побои, воровство сумок и пр. Это не только специфика Сен-Дени: почти все округа – ниже 14-го и выше 17-го административные деления Парижа, к примеру, а их около 20, имеют свои этнические «окраски», со своими поведенческими акцентами, и коренным парижанам остается только центр (I–VI), да XV и XVI-е.

Но пройдитесь по центральным улицам и площадям – уже от Бастилии до Республики, уже на бульварах Вольтера и Дидро, уже давно на улице Фобур-де-Тампль живут арабы, вьетнамцы, китайцы. Уже давным-давно весь Монмартр и прилегающие к нему бульвары и площади «заняты» выходцами из «Черной» Африки – сенегальцами, гвинейцами, кот-д’ивуарцами и др. Они – обычные жители Севера столицы да и ее юга. Но не разнится обстановка и в Лионе, и в Монпелье, и в Марселе и др. крупных городах страны. Марсель – уже три десятилетия – почти североафриканский город... Но это всё, скажут мне, – «декор», «этнические краски» в привычных архитектурных ансамблях, а атмосфера жизни, быта и общей когда-то французской модели жизни неколебима... Однако, это не так. Чистая «французскость» Франции исчезает на глазах. Теперь чаще услы-

шишь на улицах арабскую речь, арабскую музыку, арабский рок, рэп, а не французский аккордеон и уличных игроков на гитарах или (особенно на Рождество, на обычной пиле, по которой водят смычком, как по скрипке, чтобы она *пела*...). Запахи других кухонь, звуки другой речи, масса различий в одежде, где преобладают (особенно среди женщин) восточные кафтаны, длинные и просторные африканские «бубу», яркие наголовные платки африканок или черные (или белые) хиджабы арабкок... И это, повторяю, – уже привычные, *обычные* краски, дополнительные «расцветки» культурного облика европейского города, который, в общем и целом страдает дисгармонией стиля, выработанного веками французской цивилизации. Однако поверхностные, на первый взгляд, различия, некая коллажность внешней культуры на самом деле опасны не только стилистически: они стремятся с упорством к воспроизводству этой разности эмигрантами и иммигрантами. Активно поддерживаемые изнутри меньшинств ростки смешения не могут не прорасти и во французский быт и почву, но не могут и не замещаться стремлением к саморазличению и создать некий этнически поликультурный фон, который теперь все чаще озвучивается не колоколами французских соборов (они, конечно, еще звучат утром, в обед и вечером), а голосами муэдзинов с минаретов все растущих числом мечетей в разных частях городов...

«Интеграция» эмигрантов – давно в действии, интеграция беженцев переживает сегодня кризис из-за небывалого наплыва из ближневосточных районов в связи с войной в Сирии (с 2006 г.), но начался «прорыв» этот не только из Ближнего Востока, но и сразу после расправы с Каддафи в Ливии (в 2011 г.) и из «черной» Африки. Тот предупреждал и американцев, и европейцев, что Ливия будет «открытой площадкой» для исхода африканцев, и этот процесс уже неудержимо растет в наши дни. Остались и традиционные точки «перехода» через

Средиземное море – из Марокко, из Туниса (там и Гибралтар не широк, и Италия в «двух шагах»), и это все вместе – «лется» в Европу и либо оседает на юге и в центре, либо движется неудержимо на Север, в Англию, в Скандинавию...

Но может ли политика «открытых дверей» оставить только поверхностный след в жизни европейских стран? Я уже упомянула о поколении «бёров», выросших во Франции детей эмигрантов, родившихся на территории Франции и ставших французскими гражданами по праву почвы. Ведь так или иначе, но и это не особо счастливое поколение уже тесно связано с культурной жизнью Франции: оно не только читает, говорит, пишет по-французски, но пробует свои силы в творчестве, пытаясь рассказать о себе, об окружающем мире, выразить свой взгляд на происходящее вокруг. Их довольно много – писателей-бёров*. И если к ним прибавить писателей-эмигрантов, или же давно осевших иммигрантов (таких как, к примеру, Лейла Себбар, Нина Бурауи и мн. др.), то можно сказать, что *франкоязычие в целом* давно обрело североафриканскую «ветвь», и что поле французской литературы пополняется ежегодно десятками книг писателей – этнических нефранцузов. Что обретает французская литература сама по себе? Новый язык, исполненный арабизмами и ставящий акценты на реалиях того мира, который живет на окраинах? Но и этого немало и для новой стилистики, и для нового типа содержательных смыслов и даже форм, если учесть, что практически все книги иммигрантов – это так или иначе малая проза, – «*récits de vie*» – «повести о жизни», исполненные автобиографизма и резко социально-критического взгляда на окружающий мир.

Развиваясь по времени, литература (я не пишу здесь об имеющихся актерах, певцах, художниках, кинематографистах

* См.: С. Прожогина. Восток на Западе. М., 2003, и библиографию.

и пр.) иммигрантов (сумеют ли беженцы, если осядут во Франции, создать свою культуру?..) становится явлением уже почти естественным для этно-конфессионального пейзажа Франции; можно даже говорить о некоей уже произошедшей здесь «метисности»⁷, о случившемся «перекрестке» миров и традиций. Да и сами французы нередко обращаются к «зональным» сюжетам (яркий пример – «Золотая капля» Гонкуровского академика М. Турнье (M. Tournier. Lagoutte d'or. P., 1986).

У литературы, возникающей на территории Франции, теперь есть новые горизонты, они расширяют круг исторических, семейных, философских романов, они позволяют заглянуть в другой мир, существующий рядом, живущий бок о бок, но «на полях», не «в центре», а с краю, на обочине «большой» культуры, хотя и с не меньшей силой убедительности повествующий о своих заботах, о своих проблемах, о своей *маргинальности* в рамках европейского социума. Однако французская манера письма, психологизм, лиризм, проникновенность остаются и на страницах книг «бёров» (см. F. Belgoul, S. Nini, A. Begag, A. Kalouaz, M. Charef etc.).

Все они – матера слова, знатоки и классики, и авангардизма и постмодернизма... Но не вдаваясь в текстологический анализ, а только лишь проникая в художественный смысл, явленный в их особых словах, означающих *их* мир, их чувство и их взгляд на то, что *различает* этот мир от другого (см., напр., роман А. Бегаса «Бени или частный “Рай”» (A. Begag. Béni ou le Paradis privé), ощущаешь остроту боли этой совершившейся или, точнее, вершащейся «метисности». Боль от осознания так и не разглаживающегося шрама *различности, различия*, от невозможности до конца слиться с окружающим миром, до конца стать его полноценным гражданином, избавиться от «второсортности», о которой мужественно написали классики литературы Магриба: Дрис

Шрайби, Тахар Бенджеллун, А. Мемми, М. Фераун, М. Диб, Р. Буджедра)⁸. Им, возможно, было проще – написать всю правду о своих соотечественниках. Они оставались марокканцами, алжирцами, тунисцами. Гражданства не меняли. Отчизной считали свои страны, где родились, где (некоторые из них и продолжают работать, Р. Буджедра, например). И описать муки своих соотечественников-эмигрантов или тех, кто навсегда остался во Франции, где никогда не станет полноценным французом, – было, видимо, задачей не простой, но связанной с объективным *отстоянием* от своих героев, а не субъективно, личностно связанных с их судьбами. Но уже у второго поколения эмигрантов, оставивших Алжир, к примеру, Малики Моккедем или Нины Бурауи, звучат ноты безысходности эмигрантской судьбы, безнадежности иммигрантских иллюзий на «бракосочетание» с Францией, ноты, заставляющие щемить сердце тоской героев по *утраченной родной земле*, горечью обреченности на бесконечные блуждания по волнам памяти... (Героиня Н. Бурауи даже роет в своем лесу в Бретани глубокую нору, пытаясь докопаться до берега родной Отчизны...)

У «бёров» слово *Отчизна* только звучит в родительских семьях. У них родина – Франция. Но они ей – *чужие* дети. И снова боль, и снова горечь, и снова слова отчаяния или просто грусти по несбывшемуся *союзу* двух стран (см., напр., новеллу А. Бегага «Люди отсюда»...⁹, где герой – этнический алжирец ходит на маяк к другу-старика французу, когда-то уехавшему из Алжира, а теперь тоскующему по оставленной земле, провожать пароходы, уплывающие к другому берегу Средиземного моря).

Если бы только ностальгия... Книги «бёров» отличаются еще и упорными поисками своего «я», подчеркнутой страстью к своей самоидентификации, ибо блуждают между «двух

миров», где им не суждено бросить якорь – ни в своем «гетто», где жили с родителями, давно не понимавшими «своих» – но как бы «чужих» уже – детей, ни там, где двери «рая» наглухо закрыты для тех, у кого темнее кожа и кудрявые волосы, – не потому что французы расисты или шовинисты (хотя это последнее качество никуда не делось), не потому, что они не политкорректны, но просто потому, что *интеграция*, с их точки зрения, вовсе не только «гостеприимство», но и полный отказ от своего «я», которое так еще стремятся сохранить этнические арабы и берберы, мусульмане-французы или «французские арабы», сберегая и свою этничность, и свою конфессию.

Боль и горечь в книгах, печаль в песнях, осознание чуждости, но при этом подчеркнутая настойчивость, как заклинание повторяемого «мы – французы», – вся эта смесь в культуре «французских арабов» в обычном бытии жителей этнических «гетто» приводят к столь же настойчивому и уже становящемуся опасным «воспроизводству различий» как этнических, так и конфессиональных. Опасным, потому что взрывы эмоций и гневные бунты молодежи, отброшенной на обочину европейской цивилизации, порой превращаются в теракты, от которых страдают **все**, без исключения, и «хозяева» страны, и ее «гости», и ее новые дети»... Не считая прежних – уже в 80-е, 90-е и др. годы совершенных взрывов в метро и пр., 2013, 2014, 2015, 2016 гг. – были для Франции страшным испытанием ее способности (адекватности) осуществления политики интеграции как тех, кто уже «прижился» как-то в стране, так и тех, кто массово хлынул в нее через ее границы.

Во Франции – достаточно высокие социальные пособия для эмигрантов и беженцев. Для тех, у кого нет работы, есть возможность выжить на эти деньги. Но всему есть пределы, и срокам поиска работы, да и условия овладения языком и

необходимость знания законов для оформления «статусных бумаг» беженцев или граждан нелегки, а для тех, кто прибыл сюда недавно из не «франкоговорящих» (по колониальной традиции) стран, просто малодоступно. Хотя семьи иммигрантов продолжают воссоединяться, а социальные пособия возрастать числом... Но этого мало, чтобы стать здесь «полноценным» гражданином. Копящееся недовольство – обоюдное. И у тех, кто взрывают редакции, магазины, кафе, стадионы, заходят в Лувр с ножом и взрывчаткой, не скрывают своих террористических намерений. И у тех, кто устраивает на них облавы, кто работают в антитеррористических бригадах и не скрывают своего возмущения и расправляются по закону с «возмутителями спокойствия».

Но и французы, и законопослушные арабы, и все, кто живет во Франции на правах эмигрантов и беженцев, не желающие беспорядков, ходят вместе, держась за руки, на демонстрации, на митинги протеста на традиционно значимые для Республики Площади. Но этот протест, это возмущение – против чего? Не только против взрывов и беспорядков, но и против того, что политика интеграции и прибывших и всё прибывающих в страну людей «буксует». Не получается, во всяком случае у французов, создать спокойное полиэтническое, поликонфессиональное, мультикультурное общество, все составные части которого жили бы во взаимодействии, взаимопомощи и *взаимоверии*. Последнее – исключительно важно для тех, кто «не француз» по крови, по вере, по отличию своему от «автохтонов», как теперь все чаще называют арабы коренных жителей Франции («*аборигены Республики*»). Но ведь «сломанная идентичность» (как пишет в своей книге И. Риуфоль¹⁰) у французов (которые все чаще ощущают напряженность и неполноценность своего только административного преимущества), постепенно исчезает и уверенность в своем цивили-

зационном превосходстве, что не позволяет полностью доверять тому, кто пришел на их землю и остался. Не всегда ее восхвалять, помогать, но и требовать *«своих прав»*.

Эмигранты, иммигранты, «бёры», беженцы – масса «чужого» этноконфессионального субстрата – уже не экзотические декорации французского социума, но его огромная составляющая часть. И не случайно, что вспомнилось североафриканцам и другим эксколонизованным, их собственное наименование – «аборигены» или, вежливее (по-научному!) – «автохтоны», к которым колонизаторы пришли не с доброй волей – помочь, но эксплуатировать, не «возделывать» их быт и жизнь, не столько «окультуривать» (а это было в интенциях колонизаторов), сколько *уподобить себе, ассимилировать*, растворить в своем понимании жизни, веры, прогресса, традиции и модернизации.

Так казалось и правильнее, и проще. Зачем множить «чужое»? Хотя нельзя и не отметить, что модернизация оставила в постколониальных обществах свои многочисленные позитивные следы... Да и учеба во французских, светских школах принесла африканским «аборигенам» свои плоды. Местная, автохтонная интеллигенция (я говорю и о странах Магриба, и о странах южнее Сахары), став наиболее передовым отрядом колонизованных сделала всё, чтобы антиколониальное движение победило. Но это было парадоксальное «спасибо» за полученное образование и просвещение: как писал знаменитый алжирец Катеб Ясин, «винтовка была вырвана из рук врага» и направлена во вражескую сторону... Как ни странно, но колонизованные предпочитали *деколонизоваться* прежде всего, а не ассимилироваться, хотя доминантно царившая в африканских странах культура колонизатора была и привлекательной, и спасительной во многом от тьмы невежества и предрассудков. И даже обращение многих в ка-

толицизм (см., напр., книги М.Т. Амруш о том, как «белые» монахи обращали в свою веру берберов Алжира¹¹⁾ не способствовала их «растворению» в культуре колонизатора... Восставшие магрибинцы прогнали колониализм со своих земель еще в середине 50–60-х годов XX в., но память осталась. И сегодняшние деколонизованные не хотят повторения прошлого. Интеграция в форме политического, культурного, социального, экономического *давления* (или даже «выдавливания» самосущности этно-конфессиональной, несмотря на всю «политкорректность» и дозволенность строить и ходить в свои молебные дома и мечети, не спасает от взаимоневерия. Культурные различия не стираются со временем, но лишь множатся, и если этого не замечать, то общество, скорее, будет похоже не на сплав разных начал, в котором они видны, но не опасны, ибо слитны), но на лоскутное одеяло, сшитое «на живушку», плохими нитками, которые, при малейшем давлении изнутри или извне (что все чаще происходит в Европе) лопнет или треснет по швам. Под «давлением изнутри» я имею в виду не только все растущие парадоксы самоидентификации не только хозяев «принимающего» эмигрантов общества, что приводит к усилению «праворадикальных тенденций в социуме, к росту влияния все растущих движений за запрет въезда беженцев, лозунгов высылки подозреваемых в нелояльности эмигрантов и иммигрантов, на «историческую родину», «закрытию границ» и даже к склонности к националистическим и профашистским призывам (и у партии Марины Ле Пэн, надо признать, немало сторонников)¹². Но растут и все глубокие сомнения уже осевших во Франции или родившихся на ее территории ее новых граждан, имеющих другое этническое и конфессиональное начало. Вопросы «кто я?», самозаклинания «Мы – и те, и другие!», «Мы – и не те, и не другие!»; сомнения в том, на «каком

берегу лучше?» или мнимая уверенность в существовании «*между двумя берегами*» (см. нашу работу «Новые идентичности» и книги магрибинцев Маиссы Бей, Малики Моккедем, Суад Бельхаддад¹³, также мало способствуют стабильности поликультурного уже, по существу, общества, но еще больше не способствуют стабильности менталитета этнических меньшинств, что проявляется во вспышках (порой внезапных) массового недовольства или даже террористических актах¹⁴.

Обострение *саморазличения* чревато именно такого рода отклонениями от нормального сосуществования, которое само по себе должно бы быть залогом новых культурных «ростков», в которых содержится больше склонности к сплаву (синтезу даже!), позитивному взаимовлиянию и взаимоподдержке. Но сколько бы ни давали премий иммигрантам «За лучшую книгу года», «За лучшую первую книгу» или даже «За лучший роман на французском языке», сколько бы ни делали шагов навстречу «дружбе народов» (одно избрание алжирской писательницы – Ассии Джебар – членом Французской Академии, – что явилось редчайшим исключением из правил дорогого стоит!) или присуждение Гонкуровский премий выходцам из Марокко, Китая, Афганистана, живущим во Франции, – при наличии общей политики «отстранения» или «отстраненности» таких выходцев из культурных меньшинств от «большой» политики и «большой» культуры, при существовании (всё растущем!) этнических гетто (вынужденность селиться на окраинах – это необходимость держаться «вместе» (иначе как выжить на чужбине – только в самосплочении!) со своей субкультурой в недрах принимающего общества, – все эти меры не спасают от общей культурной напряженности, когда произведение того или иного магрибинца не знают, где «разместить», в рамках какой *национальной* культуры. Гражданство при этом не имеет значения. И живший 50 лет во

Франции М. Диб продолжал считаться алжирцем, хотя в плане развития именно современной французской литературы сделал немало и в аспекте жанровом, и в аспекте содержательном, наполнив свои романы-фантазии 70–80–90 и начала 2000-х годов проблематикой, за которую не каждый именитый французский писатель мог бы взяться¹⁵. Ему, конечно, дали премию «Французской Академии». Да и Гонкуровский лауреат – марокканец Тахар Бенджеллун, вот уже сорок лет проживающий во Франции, французским писателем, как и М. Диб, считаться не будет никогда – слишком очевидна острая его критика «французского гостеприимства», слишком очевидна склонность к отражению проблем своей родины: и этот «марокканский окрас» многочисленных его работ вводит его в круг национальных писателей своей родины, что само по себе замечательно, но как бы исключает его полностью из поля французской культуры, где он работает постоянно и как социопсихолог, и как литератор, и как политолог – постоянный корреспондент газеты «Монд»... Остается только политкорректность «франкоязычия», «франкофонии» как таковых.

Дело не в том, что «быть французом» престижно, – дело в том, что именно на почве Франции возникают произведения, где отражен смысл эпохи, *скрестившей* мира и культуры... И не случайно, что уже давно работающие во Франции поэты и писатели североафриканского происхождения так и продолжают «смотреть на себя» как на «блуждающие огни» в океане, как «вечные странники» в пустыне человеческого равнодушия, недоверия, неуважения (см., напр., творчество тунисца Тахара Бекри¹⁶, так и не ставшим профессором Университета Нантерра, где он читал курс арабской литературы: магрибинцу было *положено* быть только «доцентом»... Законы «социального лифта» распространяются и на интеллекту-

алов...). И если знаменитый журналист Филипп Бернар написал свою книгу «Сливки бёров»¹⁷ как гимн *перешедшим границу неравенства* – т. е. тем арабам и берберам, североафриканцам, в целом, рожденным во Франции, которым достались не только «корешки», но и «вершки» какой-то власти и творчества, то это лишь уникальные примеры (17!) социального успеха, где нет места тоске, горечи утрат и поражений, сомнений и ностальгии по времени, когда «черное дерево покроется алыми плодами надежды»¹⁸.

В этом плане Азуз Бегаг, давший мне интервью по приезде в Москву, социолог и прозаик, «бёр» по происхождению, – на вершине и славы (со своими даже резко протестными ранними романами) и в состоянии полной уверенности, что он – *истинный француз*. А разве может быть по-другому? Он хочет не просто компромисса с землей Европы, но и считает себя европейцем по рождению, призванию, назначению. Гордится своими успехами и в литературе, и науке, и ни за что не станет просто «писателем алжирского происхождения». Это – пример редкого субъективного синтеза, оптимизма культурного и социального, и даже рождения «новой идентичности», не ведающей сомнений в своей «французскости». Многих это раздражает. Но многих и обнадеживает. И в следующих поколениях рожденных во Франции этнических североафриканцев, быть может, уже не будет вспоминаться даже прощальная печальная улыбка героя романа А. Бегага «Бени, или частный “Рай”», которого убили охранники приличного *белого* заведения, музыкального клуба, куда тот пытался туда войти¹⁹...

Да, «и собаки тоже» хотят жить по-человечески, – утверждает А. Бегаг в другом своем романе²⁰. И многие выживают. Но многие, а их становится все больше и больше (с наплывом беженцев), все еще ведут вполне «собачью жизнь»... Я могу

сказать это и о французах: среди них есть и масса безработных, и масса недовольных своим социальным положением, и тем, что «приезжие» порой получают «социальное пособие» (и раздражающее французов, и «расслабляющее» беженцев и эмигрантов), бóльшее по размеру, чем пенсия или даже минимальная зарплата на предприятиях... И они покидают родную Францию, едут в Канаду, Штаты, Сингапур искать «лучшей доли»...

Само по себе это нормально. Эпоха глобализации (*mondialisation*, – как говорят французы). Мигрируйте, сколько угодно. Но ведь так и «вымывается» и разрушается основной культурный слой, и если он будет замещен чем-то другим, – неплохо, наверное, но если образуется пустота, то это губительно для цивилизации. А французская – не то, чтобы особенная, но все-таки очень значимая для общечеловеческой культуры, Просвещения и Гуманизма...

...У одного алжирского писателя есть роман с названием «А весна будет еще краше...»²¹

В культуре сегодняшней полиэтнической Франции, где средиземноморцы и выходцы из Тропической Африки и стран Ближнего Востока, преимущественно мусульмане, составляют уже значительный процент ее населения, пока преобладают мотивы осени, дождливых, сумрачных, даже зимних дней. Чужбина у М. Диба, например, ассоциировалась с «Мрамором снегов»... Мне довелось жить немало и там, где снег полгода покрывает поля, и где подолгу моросят холодные дожди, и там, где палит нещадное солнце... Я не видела, но знаю²², что даже в раскаленных песках пустыни иногда, после проливного дождя, зацветает чудесный хрупкий цветок с пышным названием «Слава» (*Gloire des sables*). Он вбирает в себя живительную влагу и растет несколько дней. Весна приходит не везде и не всегда цветущей и теплой. Но приходит

обязательно как обещание лета. Будем надеяться, что молодые побеги новых обществ, рождающихся на наших глазах в Европе, впитают, как живительную влагу, в себя лучшие традиции культур разных народов и будут согреты лучами Солнца Надежды на содружество, содействие, взаимоуважение и сбережение бесценной креативной силы *взаимодоверия*.

¹ Malek Ouary. Par les chemins de l'émigration. Alger, 1955.

² См., напр., книги: M. Feraoun. La terre et le sang. P., 1953 ; D. Chraïbi. Les boucs. P., 1956 ; De tous les horizons. P., 1957 и др.

³ Об этом подр. см. в: С. Прожогина. Д. Шрайби. М.: Наука, 1986; T. Benjelloun. La réclusion solitaire. P., 1976 ; T. Benjelloun. L'hospitalité française. P., 1984 ; Les yeux baissés. P., 1991 ; Les raisins de la galère. P., 1997 ; M. Charef. Théorème de Archi Ahmed. P., 1983; M. Charef. Le Harki di Miriem. P., 1989; A. Begag. Le gône de chaâba. P., 1986 ; S. Bhiri. L'espoir était pour demain. P., 1982 и мн. др.

⁴ Яркие свидетельства в кн.: N. Bouraoui. L'âge blessé. P., 1998.

⁵ См. кн.: Lallaoui M. Les Beurs de la Seine. P., 198 ; Mounsi. Territoire d'outre villes. P., 1990; N. Kettan. Le sourire de Brahim. P., 1991; F. Kessas. Beur' story. P., 1996 и др.

⁶ См. подр.: Shnapper D. La France de l'intégration. P., 1991; Vinsonneau G. L'identité des jeunes en société inégalitaire (Les Cas des Magrébins en France). P., 1996.

⁷ Некоторые исследователи другого пути не видят и альтернативу «несмешения» называют «варварством»: см. R. Duboux. Métissage ou barbarie. P., 1994.

⁸ См. библиографию их произведений в нашей монографии «Магрибинский роман». М., 2007.

⁹ A. Begag. Les gens d'ici. P., 2008.

¹⁰ Ivan Riouffol. La fracture identitaire. P., 2007.

¹¹ M. Taos Amrouche. Le jacinte noir. P., 1947.

¹² Главным содержанием программы этой партии были и остаются подтвержденными на всех президентских выборах, начиная с 1991 г., следующие принципы: 1) отказ от всякого рода «метисизации» (в том числе и запрещение «смешанных браков»; 2) разоблачение космополитизма;

3) возврат к позициям защиты «чистоты расы»; 4) отказ от культурного плюрализма; 5) отмена законов 1972 и 1990 г. о борьбе с расизмом и антисемитизмом; 6) возврат к «праву крови»; 7) разрушение этнических гетто; 8) препятствия в строительстве мечетей; 9) регламентация разрешения существования коранических школ; 10) учреждение квоты для иностранцев в общественных школах и т. п.

¹³ С.В. Прожогина. Новые идентичности (быть или не быть западно-восточному «синтезу»: из опыта франко-магрибинских контактов и конфликтов). М., Изд. МБА, 2012; M. Mokkeddem. N°Zid. 2010; Maissa Bey. Je suis et l'une et l'autre. P., 2007 ; Souad Belhaddad. Entre deux «je». P., 2001 и др.

¹⁴ О причинах, мотивациях подобных явлений см. работу: A. Memmi. Portrait du décolonisé. P., 2006 и наш перевод на русск. яз. гл. «Иммигрант» в журнале «Азия и Африка сегодня». № 6, 7, 8 за 2016 г.

¹⁵ См., напр.: M. Dib. Habel. P., 1977; Le sommeil d'Ève. P., 1989 ; Les Terrasses d'orsol. P., 1985 ; L'infante maure. P., 1994 ; Neiges de marble. P., 1990 и др.

¹⁶ На русск. яз. в нашем переводе см.: Антологию его творчества, «Тахар Бекри». М.: ИВРАН, 2004.

¹⁷ F. Bernard. La crème du Beurs. P., 2006.

¹⁸ Из книги T. Bekri. Mûrier triste dans le printemps arabe. P., 2016.

¹⁹ A. Begag. Béni ou le Paradis privé. P., 1989.

²⁰ A. Begag. Et les chiens aussi. P., 2000.

²¹ R. Mimouni. Le printemps n'en sera que plus beau. P., 1978.

²² Ибо переводила роман тунистка М. Тлили «Слава песков» (M. Tlili. La gloire des sables. P., 1979. Русск. изд. «Свет песков». М., 2012.

Культурный анклав Коптской церкви в Египте: взаимоотношения с государством

Е.А. Кривец

Как свидетельствуют факты, именно христиане – и не только на Ближнем Востоке – самая гонимая религиозная конфессиональная группа. Ещё недавно они в Сирии, Ираке играли заметную роль и составляя там традиционно до трети населения стран. На сегодняшний день только в Ираке численность христиан по сравнению с 2003 годом сократилась в 10 раз – с 1,5 млн до 150 тысяч. В Сирии, где они составляли 21,4% населения, с начала вооружённого конфликта их осталось не более 6%.¹ На сегодняшний день в Египте христиане составляют примерно 15-20%. Еще 10 мил коптов живет за границей, образуя крупные общины. Такое нарушение баланса грозит катастрофическими последствиями для всего Ближневосточного региона. Ежемесячно в мире по религиозным мотивам фиксируется не менее 322 случаев гибели христиан, 722 фактов нападений и агрессии против них, 214 разрушений христианских храмов. Христианophobia как явление зарегистрировано в 141 стране мира (для сравнения: мусульмане подвергаются опасностям в 121 стране). Собранные данные приводят к выводу, что кампания преследования последователей Христа развёрнута фактически по всему миру.

Христиане Египта – это потомки древних египтян, которые, несмотря на давление со стороны ислама, и значительного отхода египтян от христианства, в течение всех веков смогли сохранить свою веру, обрядность и догматику в том же виде, как она сформировалась к V–VI векам, и остаться наиболее грамотной и влиятельной частью египетского общества. Копты довольно успешно занимаются частным предпринимательством. Среди них много преуспевающих врачей, юристов и бизнесменов. Большая их часть формирует так называемый средний класс, что в условиях Египта с его социально-экономическими трудностями и значительным расслоением на богатых и бедных, можно считать солидным достижением.

В обычной жизни копты гармонично встроены в государственные структуры и ничем не отличаются от мусульман: работают в тех же офисах, что и мусульмане, их дети учатся в мусульманских школах. Церковная жизнь коптов скрыта от внешних глаз, в этом смысле она анклавна. Их духовная жизнь сконцентрирована в ограде церкви, где они могут «расслабиться», как они сами говорят, и быть просто христианами. У них свои школы, бизнес, коптский религиозный институт, свои мастерские и свои общины по всему миру.

Начиная с завоевания Египта арабами, личность патриарха и сама Коптская церковь находились под постоянным контролем мусульманских властей. Активно участвуя практически во всех сферах жизнедеятельности Коптской церкви, власти тем самым обеспечивали себе немалый источник дохода. Но христиане имели и своих представителей для связи с государством – архонтов, представителей богатых коптских кругов. Периодически главную роль представления общины перед государством играла то Церковь, то архонты.

Коптские «архонты» активно вмешивались в дела высшей церковной иерархии, используя египетское правительство. Коптское духовенство полностью зависело от их политической и экономической поддержки. Однако, «архонты», играя значительную роль внутри своей общины, не могли претендовать на руководящие посты в административном аппарате страны. Этому препятствовало существовавшее в арабский и османский периоды правления Египтом определенное юридическое неравенство христиан перед мусульманами. Эта сложившаяся система отношений между мусульманами и христианами в Египте стала существенно деформироваться к концу XVIII века. Ослабление Османской империи предоставило коптам возможность занять ведущие роли в административном аппарате Египетского эялета.

Так, стремление мамлюкского правителя Али-бея (1760-1773 гг.) ослабить позиции связанных со Стамбулом египетских турок и евреев и его ориентация на расширение коммерческих связей со странами Западной Европы открыли перед христианами возможность занять место в ближайшем окружении правителей провинции.² В свою очередь проникновение на Ближний Восток европейских дипломатических, торговых и религиозных миссий и, наконец, военное вторжение французов под командованием Бонапарта, позволило коптам изменить свой общественный статус.

Социальное возрождение коптской общины началось с преобразовательной политики Мухаммеда Али (1805–1848) во времена его спокойного и терпимого к коптам правления. Коптская община заметно увеличилась, и стала рассматриваться государством не только как религиозная община, но и как административная единица. В начале XIX в. копты, насчитывая всего 10% населения, занимали 45% государственных должностей. Если прежде фискальная и административная

власть была сконцентрирована в руках нескольких представителей коптской общины, то при М. Али они стали доступны большему числу коптов во всех египетских провинциях. Постепенная централизация административного аппарата Египта и переход функции по сбору налогов непосредственно в руки государства были направлены на ослабление влияния высокопоставленных коптских служащих, и не может считаться враждебным отношением М. Али к коптам.

В XIX в. вся структура церковно-государственных отношений в Египте была реформирована. Это произошло благодаря активному вмешательству европейских держав во внутренние дела Османской империи. Власти последней приняли ряд мер по отношению ко всему иноверческому населению, в результате чего вся иерархия религиозных общин в Египте и контактов между ними претерпела значительные позитивные изменения. Теперь государство равно относилось ко всем своим разным по вере подданным. В 1855 г. с коптов было снято определение «низких» и «недостойных» и им было разрешено служить в армии.

Тесная связь коптов с западными торговыми и дипломатическими миссиями, секуляристские реформы в сфере межконфессиональных отношений, духовно-нравственный подъем в церковной общине позволили коптам – как христианской части египетской нации, в короткий срок стать наиболее развитой и преуспевающей в социально-экономическом и культурном отношении частью египетского общества.

С середины XIX в. Коптская церковь начинает играть активную роль в социальной жизни общества, участвуя в решении многих правовых и политических вопросов. В конкурентной борьбе с шариатскими судами³ Церковь смогла добиться действия собственной юрисдикции в вопросах, касающихся гражданского права в отношении коптского насе-

ления. Это стремление Церкви к ограничению прав мусульманского государства в сфере церковного законодательства было принято египетским государством: Церковь стала иметь право обжаловать решения законодательных и исполнительных ветвей власти. Это право не ограничивалось вопросами статуса Церкви, сюда входили вопросы вакуфного имущества, образования, официальных праздников и т.п.

Английское владычество над Египтом продлилась до 50-х годов XX века. Копты-христиане, так же, как и мусульмане, имели равные права перед колониальными властями. Однако проведение в жизнь традиционной британской колониальной доктрины «разделяй и властвуй» привела к росту межконфессиональной напряженности в Египте в начале XX века. Патриарх Кирилл V, стоящий тогда во главе общины, стремился сохранить нейтралитет в отношениях с английской администрацией, считая усиление иностранного влияния причиной возникших проблем между общинами.

На протяжении всей истории совместного существования коптов и мусульман, коптов подозревали в предательстве в случаях угрозы независимости Египта и считали пятой колонной в стране. Проявление Церковью патриотических чувств, и тем более призыв священников к защите родины (в 1919 г. и 2011 г.), считался доказательством вмешательства Церкви в дела государства и участия ее в политике.

Но именно в то время в восстании против колониальных английских властей (1919 г.) было положено начало формированию национального единства египтян, складыванию единой египетской нации из народа, расколотого по религиозному признаку. В 1919 году коптские священники совместно с мусульманами из Аль-Азхара выработали план сопротивления британской оккупации и призвали свою паству бороться за свободу вместе с мусульманами. Наконец-то, копт-

ская община почувствовала себя частью нации.⁴ Такое же совместное сотрудничество мусульман и христиан как представителей одной нации произошло в 2011 г., когда священники вместе с шейхами призывали свою паству к свободным и законным выборам. В революции 25 января 2011 копты принимали участие наравне с мусульманами под лозунгом «Мусульмане, христиане – одна рука». И этот процесс объединения христиан и мусульман стал новой вехой в истории Египта.

С принятием конституции в 1923 г. копты не получили того, за что боролись: в основном законе страны их статус не был оформлен. Коптам пришлось примириться с тем, что независимость, за которую они боролись, была завоевана только для мусульманского государства.

Дальнейший процесс политизации религии у мусульман стал результатом исламизации политических институтов. К 1937 г. у коптов осталось 9% всех государственных постов, тогда как доля коптского населения составляла около 20%. В религиозных распрях 30-40-х годов, которые положили конец мирному сосуществованию двух конфессий, христиане соблюдали субординацию по отношению к мусульманскому большинству.

После свержения монархии в Египте в середине XX в. и с приходом к власти Г. Насера наступает кратковременный расцвет церковной жизни коптов. Выбранный правительством Египта курс на строительство социализма и нейтральное отношение к религии, дало возможность коптам возродить необходимые формы церковной жизни: был открыт Институт коптских исследований, воскресные школы, семинарии.

Однако революция 1952 года и панарабское движение, когда строилось арабское (но не египетское) национальное государство Египет, привело к маргинализации коптов, к их

удалению от активной общественной жизни. Они начинают бороться за установление равных с мусульманами прав, находясь под влиянием идеологии Насера, панарабского движения, и культурного наследия их земли.

Согласно заявлению будущего главы Египта Анвара Садата, сделанного им в 1955 г. на съезде мусульманских наций, египетское правительство в течение 40 лет вытесняло образованных коптов из страны, переводило на низкооплачиваемые места, принуждало принимать ислам.⁵ В середине XX в. движение в сторону все более глубокой исламизации страны начинает исходить от радикальных мусульман – организации «Братьев-мусульман», которая оказала давление на египетские власти. Эта религиозно-политическая организация, созданная в 1928 г. под руководством Хасана аль-Банни, содействовала исламизации и консолидации мусульман Египта. Партия, с характерной для исламистов идеологической направленностью, представляла собой угрозу для христианского населения Египта.

В 1971 г. пять коптских епископов предложили внести уточнение в современное законодательство Египта, в котором ислам утверждался единственной государственной религией. «В стране, где часть коренного населения исповедует христианство, это положение служит разъединению граждан по религиозному признаку и негативно влияет на единство страны. Государство, которое декларировало равные права всем гражданам, автоматически превращает представителей другой религии в граждан второго класса. Священники предложили дополнить статью конституции «ислам – государственная религия» необходимым условием: «И государству известно, что Коптская церковь в Египте – национальная церковь»⁶. На это обращение египетское правительство не отреагировало какими-либо законодательными актами.

Отношение к Коптской церкви резко меняется с приходом к власти президента Анвара Садата в 1970 г., поддержавшего радикальные исламские силы. Под их влиянием усиливается давление на христиан. В ответ на антикоптские выступления мусульманских фундаменталистов в конце 1970-х – начале 80-х годов патриарх Шенуда призвал христиан Египта сплотиться и отстаивать свои законные права. Он наложил запрет на празднование Пасхи в 1980 г., заручившись поддержкой лидеров некоторых государств (Эфиопия, Филиппины) и главами Церквей. Деятельность патриарха заставила президента Садата заключить папу Шенуду III под домашний арест в одном из монастырей в 1981 году. Только в 1985 г. под давлением мировой общественности папа Шенуда был освобожден и смог вернуться в Каир⁷. Считается, что правительство пошло на эту меру, чтобы продемонстрировать свою беспристрастность по отношению к конфликтующим сторонам. Тем не менее, такого рода вмешательство в дела Коптской церкви обеспокоило многих христиан в Египте.

Отличительной чертой государственной политики Хосни Мубарака – следующего после А. Садата президента Египта, – стали усилия по дальнейшему ослаблению коптов, как силы, способной подорвать его авторитет обще египетского лидера. Поэтому исламистским организациям «Братья-мусульмане» и «Аль-Гамаа аль-исламийя»⁸, не связанным обязательствами перед центральной властью, президент предоставил свободу действий в отношении коптов. Эти организации создали школы со своей системой образования, получили большое количество постов на местах, а в парламенте – 88 мандатов. Таким образом, в Египте мусульманскими организациями создается параллельная государственной система власти, которая получает субсидии и управляется извне. Позиция этих организаций по отношению к коптам отличалась крайней

жестокостью, а после триумфа исламистов на выборах в законодательное собрание, в районах, где «Братья-мусульмане» пользовались наибольшей поддержкой, коптам стало жить просто небезопасно – они превратились в неких изгоев. Исламисты сделали все, чтобы гнев населения обрушился на христиан. Церкви, дома и рабочие места коптов и сами копты подверглись нападениям со стороны исламских групп. После таких нападений и разрушений торговля и производство коптов заметно пришли в упадок.

Стремление экстремистских организаций к установлению шариатского государства⁹, привело к тому, что конституция, принятая в соответствии с декларацией о демократии и свободе, все более сливается с нелегализованным исламским законом. Результатом давления на государство радикальных террористических групп (салафиты) стало принятие правительством Египта драконовского дополнительного закона 1981 г. (подтвержден в 1997), ограничивающего многие основные права граждан. В соответствии с этим законом копты не могли назначаться на правительственные должности, губернаторами, мэрами, главами полиции, главами городских Советов или деканами университетов и институтов. Со всем немного коптов служит в армии и в службе безопасности. В соответствии с дискриминационной правительственной политикой фальсифицируют статистические данные о численности христианского населения.

Представительство коптов в законодательных органах власти сокращалось постепенно. Так, в 1942 г. из 264 мест копты в парламенте занимали 23, и только 16 из 147 – в Верхней Палате парламента. Как минимум один представитель коптской общины всегда имел портфель в кабинете министров. После революции 1952 г. государственный аппарат Египта стал полностью из мусульман. Копты в правительстве

занимали важные посты только в качестве послов и чиновников за границей. В 70-х годах XX в. копты составляли 27% представителей высшей бюрократии, 35% адвокатов, 40% врачей и 60% военнослужащих ВВС.

В 1986 г. был принят очередной закон, расширяющий права мусульманского населения Египта. Теперь на государственные посты назначаются только представители государственной религии. К концу XX века у коптов не осталось ни одного рычага давления на власть – они стали полностью зависимыми от решений правительства и не могли противостоять государству. Налицо – нарушение политических прав коптского населения.

В соответствии с конституцией Египта общественные и частные школы обеспечиваются религиозными инструкциями в соответствии с верой учащихся. Согласно этим инструкциям, христиане и мусульмане учатся в отдельных классах. Христиане не допускаются к преподаванию в общественных школах и государственных университетах. В государственных классах для христиан преподаватели мусульмане излагают исламскую версию истории Египта: период коптской истории и христианства – почти тысяча вековой период фактически вырезан из учебников по истории. Время до арабского завоевания именуется римским периодом. Роли коптов в истории и культуре страны отводится маргинальное положение. Простые мусульмане ничего не знают о коптах или считают их жителями, живущими за пределами Египта. Коптские дети в соответствии с государственной программой изучают не Евангелие, а Коран. Частные же христианские школы допускают обучение в своих школах мусульман и удовлетворяют религиозные потребности обоих сообществ¹⁰.

Похожие проблемы возникают и при изучении языка и литературы. Исламские фундаменталисты все активнее наста-

ивают на преподавании арабского только как языка священного Писания – Корана. Христиане не допускаются к преподаванию арабского языка, так как программа включает в себя изучение Корана. Арабский язык изучается по Корану, поэтому студенты христиане требуют ограничить для них количество часов по изучению Корана на уроках арабского языка. В 2001 г. первый и единственный христианин получил диплом преподавателя арабского языка в университете «Суэцкий канал». С тех пор данных о стипендиатах нет¹¹. Кроме того, с конца XX века среди коптов наблюдается некоторый интерес к возрождению коптского языка в качестве разговорного.

В 60-е годы, занимая экономически сильные классовые позиции, копты получали платное образование в Каирском университете, чего не могла себе позволить большая часть мусульман. На тот момент грамотными были 45% от общего числа египтян. Из этих 45% копты составляли чуть менее половины (20%)¹². Позже, в противовес светскому Каирскому университету, был создан чисто светский аль-Азхар. Однако, Каирский университет является официальным государственным учреждением, и в настоящее время там учатся многие студенты-мусульмане. Но коптам даже на собственные средства не разрешается открыть свой университет¹³.

Египетское правительство, установив госконтроль в СМИ, школах и университетах (проповедь ислама – поддерживается, проповедь христианства – запрещена и преследуется законом), сформировало образ копта как опасного и враждебного элемента внутри общества, стремящегося подорвать национальное единство. Исламским проповедникам позволяют возбуждать ненависть к коптам, обзывая их «язычниками» и «сынами собак». Коптам же отказывают в возможности открыто защищаться: выступающих в печати коптов, арестовывают. Без сомнения, такие действия офици-

альных властей увеличивают напряжение в повседневной жизни и способствуют созданию обстановки нетерпимости и насилия по отношению к коптам.

Представляет проблему ежедневное насильственное обращение молодых христианок в ислам. По данным только за 1994 г. (лондонская «Observer») в Египте зафиксировано от 7 до 10 тысяч случаев обращения христианок в ислам, которые перед этим обращением были изнасилованы и затем взяты насильниками замуж. В 2004 году в пригородных супермаркетах было похищено несколько юных христианок. По свидетельству членов коптских ассоциаций, их заманили в подвал магазина обещаниями сделать подарок, а затем держали взаперти до окончательного принятия ислама.

Слухи о подобных фактах насильственного обращения в ислам быстро распространяются в общине. Коптские епископы призывают свою паству быть крайне осторожной. Патриарх Шенуда обычно несклонный публично заявлять о проблемах коптов, отметил «серьезность ситуации». В общине в очередной раз возникает атмосфера страха, и вопрос: «кто следующий?», волнует каждого. Переход в другую веру в Египте считается событием более печальным, чем смерть близкого человека. «Мы платим за мирный союз с мусульманами очень большую цену, превращая своих дочерей в рабынь-мусульманок», – считают в коптской общине¹⁴.

Несмотря на существование указа о равных условиях для церквей и мечетей в вопросе о реконструкции – для восстановления или ремонта церквей существует множество различных препятствий. Стражи порядка безжалостно разрушают постройки, возведенные без разрешения, добиться которого практически невозможно. Мусульманам в городе достаточно открыть рядом с церковной стройплощадкой молельный зал, чтобы аннулировать саму возможность строитель-

ства церкви. Несколько сотен тысяч коптов не имеют зданий для богослужения¹⁵. В городе Мубарак-сити, в губернаторстве Асьюта, четверть жителей – примерно 150 тыс. христиан – вообще не имеют храма. В результате такой политики, верующим приходится использовать частные дома для религиозных нужд.

Коптские ассоциации за рубежом приводят вопиющие факты, свидетельствующие о бесчеловечной дискриминации своего народа, а отчасти и о геноциде. За период с конца 70-х гг. XX века до середины первого десятилетия XXI в. приблизительно 6 миллионов коптов стали объектами нападения со стороны исламистских группировок¹⁶.

Докладов об этих нападениях в правительстве не существовало, так как эти случаи определялись как «не имеющие отношения к терроризму»¹⁷. Нападения совершались под защитой полиции, поэтому никто из нападавших мусульман никогда не был осужден. Еще в 2000 г. коптский патриарх Шенуда публично заявил о том, что поддержка полицией и местной администрацией нападений на коптов агрессивно настроенных мусульман, приведёт к еще большим потерям и нагнетанию напряженности среди верующих.

Обобщая выше приведенные факты, можно утверждать, что правительство Египта проводило дискриминации по религиозному признаку, которая проявлялась в: 1) вопросах, касающихся брака, опекуинства, образования, платы труда, продвижения по карьерной лестнице; 2) отношении всех, кто переходит из ислама в христианство; 3) субсидировании тех программ в СМИ, в которых высмеиваются христиане и их религия; жестком контроле властей, либо закрытии христианских СМИ; 4) сокращении представительства коптов в высших эшелонах власти, а также политической, военной и образовательной сферах; 5) намеренном бездействии по пре-

сечению преследований коптов со стороны террористов и членов мусульманской общины в провинции; 6) большем, по статистике, количестве злоупотреблений, совершаемых полицией и правительственными силами безопасности, в отношении задерживаемых коптов.

Египетское правительство не признавало факта проводимой им дискриминационной политики в отношении коптов. Некоторых террористов арестовывали, осуждали за нападения, однако слишком мягкие приговоры нападавшим, не соответствовали тяжести их преступлений.

Официально правительство демонстрировало терпимость к представителям различных конфессиональных групп, проживающих на территории Египта,¹⁸ в том числе и к коптам. Власти стремились показать, что христианское население страны пользуется такими же правами, что и мусульманское большинство. В целях подкрепления данной политики, православное Рождество, отмечаемое 7 января, начиная с 2003 г., объявлено властями Египта официальным праздником и выходным днем. Папа Александрийский, патриарх Престола Святого Марка Шенуда III назвал данное решение президента Египта Хосни Мубарака «смелым и мудрым». А местная пресса и вовсе назвала этот шаг «историческим». На Рождественском богослужении 2003 г. в кафедральном соборе Святого Марка в Каире присутствовал секретарь по политическим вопросам правящей Национал-демократической партии (НДП) Египта сын президента Гамаль Мубарак, а также некоторые члены египетского правительства. Этот шаг должен был продемонстрировать солидарность египетского общества, признающего коптский праздник всеегипетским.

В 1996 г. министерство вакфов возобновило работу комитета по сохранению религиозного доверия, созданного в

1952 г., для обсуждения вопросов с Коптской церковью. Вопрос о захвате правительством примерно 1,500 акров земли, принадлежащей Церкви и переданной Министерству Вакфов, по рекомендациям комитета разрешился в пользу Церкви. К 2005 г. было возвращено 800 акров земли, и комитет продолжал требовать возврата остальной конфискованной собственности¹⁹.

Дружественные взаимоотношения сложились у коптского Папы Шенуды III во время его патриаршества и главного шейха Аль-Азхара Сейеда Мухаммеда Тантауи. Оба часто выступали с заявлениями по наиболее актуальным проблемам внутренней и внешней политики²⁰. В 1999 году оба религиозных лидера Египта приветствовали избрание Хосни Мубарака на пост президента Египта на очередной шестилетний срок. Тантауи и Шенуда III не раз выражали поддержку палестинскому народу и признавали право палестинцев на сопротивление израильской оккупации. Политические заявления представителей христианской общины²¹ лишней раз демонстрировали, что протест против американского влияния в регионе и израильской оккупации арабских земель не носил исключительно мусульманского характера, как это стремились представить некоторые средства массовой информации.

Несмотря на все случаи дискриминации коптов, папа Шенуда отрицал существование преследование коптов со стороны египетского правительства. Всякие попытки зарубежной коптской общины вмешаться вызывали у него протест²². Статистика по преследованиям коптов и их дискриминации не вызывает сомнений в целенаправленной политике, проводимой против них, если и не всем правительством, то некоторыми правящими кругами. В этой ситуации Папа Шенуда в расчете на позитивные изменения в будущем предпочел позицию

сохранения «худого мира» какому-либо противостоянию с государством или враждебному к нему отношению.

В 2003 г. в Египте развернулась бурная полемика, связанная с местом Церкви в стране, степенью влияния Церкви на политику и т.п. Решение этих вопросов для коптов осложняется тем обстоятельством, что на них дает ответы ислам – государственная религия, которая влияет на политику и социальное строительство в государстве. Христианская часть египетской нации вынуждена отстаивать свое право на взаимодействие с государством.

«Деятельность, которая следует после церковной службы и относится к социальным, экономическим и политическим реалиям», понимается протестантами в Египте как политическое христианство. Отвергнув такое понимание христианства, коптский патриарх Шенуда в статье «Христианство и политика»²³ дал свое определение материального и духовного.

«Духовен ли человек, если он не кормит нуждающихся, не дает им деньги, одежду? Какая это сторона деятельности человека: духовная, социальная или экономическая? Включает ли духовное все это в себя? Духовное – вызывает к жалости и благотворительности, жалость же приводит к действиям, которые помогают разрешить социальные и экономические проблемы. Должна ли Церковь, – спрашивает папа Шенуда, – ограничить духовную, ритуальную работу по отношению к материальной и социальной? Иисус Христос кормил голодных, лечил больных и неустанно проповедовал».²⁴

Истоки социальной деятельности Церкви лежат в духовном основании – в сути той религии, которую исповедуют копты. Исполнение социальных функций в обществе способствует их духовному возрастанию. С религиозной точки зрения, выполнение социальных функций является средством

для движения по тому пути, которым должен следовать христианин для достижения духовного совершенства.

Если через СМИ пропагандируется насилие, разрушение и разврат, может ли это способствовать строительству государства и правильному воспитанию граждан этого государства? Имеет ли право Церковь, которая ответственна за воспитание, молчать в этом случае?

Участие и влияние Церкви на политику следует рассмотреть с двух позиций – с точки зрения Церкви и с точки зрения государства. Государство как механизм управления и объединения нации воспринимает Церковь как орган, основным назначением которого является воспитание. Органы власти реагируют негативно на вмешательство Церкви в государственные дела. Но что в данном случае означает подобное «вмешательство» Церкви? Действия, цель которых повлиять на политику государства, или оценка действий государства? Церковь оценивает проводимую политику государства с точки зрения вероучения, и в этом смысле она связана с политикой. Но она не делает политику.

«Если Церковь сотрудничает с государством, это понимается как вмешательство в политику. Если она молчит и ограничивается церковными службами, это называют изоляционизмом, приводит в замешательство государство своей позицией вдали от него. И что же делать Церкви?» – риторически спросил патриарх Шенуда²⁵.

Следует ли Церкви оставаться без их мнения? И какую позицию Церкви можно рассматривать как вмешательство в политику? Протестанты полагают, что выражение своего мнения уже является политикой. Церковь часто не высказывает своего мнения, пока ее не спросят. А должна ли Церковь хранить молчание, если ее спрашивают? Не будет ли это молчание понято как отказ от личной свободы, сделанное под

давлением?! Почему копты должны молчать? Не будут ли они ответственны перед Богом и обществом за свое молчание? «Мы не занимаемся политикой, у нас нет времени для политики, это не наша сфера. Но существуют ситуации, в которых мы будем виновны за свою пассивность», – ответил коптский патриарх Шенуда на выпады протестантов.

Какова должна быть помощь Церкви со стороны государства? Прежде всего, это предоставление возможности свободного вероисповедания. Следующее, чего ждет Церковь от государства – это разрешение для ее служителей на преподавание в образовательных учреждениях. Без взаимодействия с государством невозможно правильное воспитание. «Все, что полезно обществу, в котором мы живем, полезно и государству», – полагал коптский патриарх Шенуда III, когда рассуждал о том, как Церковь относится к государству.

Коптов обвиняют в экстремизме, в применении насилия по отношению к нарушителям закона. Папа Шенуда, отвечая на эти обвинения, раскрывает суть христианства, в котором духовная война не имеет ничего общего с экстремизмом и насилием в любых их формах. «Экстремизм – это насилие и выражение крайних взглядов». Экстремизм связан с жестокостью, с агрессией, а это является признаками черствого и безжалостного сердца. Присутствует ли экстремизм в исповедуемой коптами вере? Заметны ли случаи проявления экстремизма в реальной общественной жизни? «Что касается идеологии, что мы не можем гарантировать, что люди вокруг думают правильно, поэтому точно выражаем свои ценности, идеалы и действия, порожденные нашими стремлениями. Что касается экстремизма, связанного с насилием, такого у коптов нет. Мы призываем к любви, миру. Духовная война означает борьбу с грехами внутри человека. Насилие, жестокость – это признаки жестокого сердца, неспособного к само-

ограничению. Оно идет против любви и доброты. Исключением являются такие случаи, когда нужно оградить общество и государство от преступлений, разрушающих его достоинство и ценности. И ясно, что наказание за преступления и защита общества является обязанностью государства»²⁶.

Столь долго-удерживаемая самостоятельная позиция Коптской церкви, существующая в исламском окружении более тысячи лет, объясняется тем, что она никогда не использовала насильственные методы при сопротивлении правительствам и завоевателям.

После падения режима Мубарака в 2011 г. и выхода из тюрем многих исламистов, которые заняли должности в государственной службе безопасности, ситуация с преследованием коптов только ухудшилась. Это выразилось во всплеске насилия по отношению к ним: с 40 случаев – в 2010 г. до 70 – в 2011 г. и до 112 – в 2012 г., или на 30% - в 2012 г. по сравнению с 2010 г. и в 2 раза – по отношению к 2008–2009 гг.²⁷. По оценкам экспертов в 2011 г. около 350 тыс. египтян покинуло Египет²⁸.

В районе города Амирийя, в округе Александрии в начале 2012 г. были широко распространены комитеты по разрешению конфликтов под руководством Братьев-мусульман и салафитов. Инцидент произошел с коптским юношей и девушкой мусульманкой в деревне ал-Бауада: по мобильным телефонам среди молодежи были разосланы неприличные фото девушки и юноши. Опасаясь за свою жизнь и жизнь своих родственников, юноша сам явился в полицию. Но деревенская молодежь потребовала покинуть деревню семью юноши, предварительно разрушив собственность многих коптов. Вопрос был решен на собрании с салафитами во главе: выселению подлежали уже три коптских семьи. По требованию молодых мусульман к этому списку добавили еще 5

коптских семей²⁹. Этот случай, как один из многочисленных примеров, наглядно показал действительное положение дел: Братья-мусульмане и салафиты присвоили право полиции на защиту жителей. А так как постановление о выселении было подписано в присутствии высших чинов сил безопасности Александрии, значит, решение сельского комитета было негласно одобрено представителями государственной службы безопасности (ГСБ)³⁰.

Но напряжение в обществе создавалось не только в результате деятельности ГСБ. Простые люди откликались на джихадистские призывы уничтожать своих соседей, а присутствие церкви (как здания для молитвы) представлялось оскорбительным для них. Все эти обстоятельства спланировали мусульман для наказания христиан и нападения на них во время молитвы в церкви. Так как большая часть нападений на коптов происходила в отдаленных деревнях, то это связано с маргинальным положением сельского населения Египта, более управляемого, где затруднена огласка инцидентов и их расследование.

В постмубараковскую эпоху возобновление насилия в отношении коптов было обусловлено несколькими взаимосвязанными факторами, полагает коптская исследовательница М. Тадрос. Прежде всего, это провал правительства Египта в сфере социальной политики. Ежегодные результаты опросов подтвердили, что существование социальной враждебности выгодно власти. Второй вывод, который делает Тадрос, заключается в том, что спонсируемая государством политика, которой следует ГСБ, это политика поддержки религиозного неравенства.³¹

К 2011 г. меняются отношения внутри Коптской церкви. Если раньше патриарх представлял всех коптов перед лицом государства, то в пост-мубараковскую эпоху папа Шенуда

стал непопулярен из-за своей поддержки самого Мубарака, его сына и призывов к коптской молодежи не участвовать в восстании 25 января 2011 года. Копты стали выходить из-под опеки Церкви, стали организовывать свои независимые гражданские сообщества и политические союзы совместно с мусульманами и принимать более масштабное участие в политике. Церковь в свою очередь уже не могла контролировать своих прихожан, не уважавших призывов Церкви не сопротивляться насилию. В результате такого отхода коптов от Церкви Коптская церковь оказалась в политическом коконе.

Выступая с протестами, требуя соблюдения своих прав, копты обращались к церковным лидерам за их поддержкой. Несмотря на то, что копты отказывались от Церкви как своего представителя перед государством, Церковь продолжала оставаться их духовным руководителем в вере.

Первый протест движения Масперо, пишет Надер Шакри – известный журналист газеты Ватани и один из основателей движения, был организован 5 марта 2011 в ответ на сгоревшую церковь в Сол в Гизе. Этот первый протест стал воплощением идеи о превращении движения в один из рычагов давления на власть и позволил объединить тех котов, которые решили присоединиться к движению. В то время движение само по себе еще не имело политического веса, несмотря на большое количество утверждений об этом в прессе. Однако, следующий протест по поводу поджога церкви в районе Каира – Имбаба, позволил движению приобрести политический вес: начались переговоры с кабинетом министров и ГСБ, в результате которых движению был выделен офис, был сформирован комитет вещания СМИ и координационный комитет. Лидеры движения надеялись, что им дадут места в правительстве³².

На тот момент в движение Масперо входило 15 тыс. человек. Оно не было официально зарегистрировано и не искало легальной регистрации как объединения. Действуя легально, движение, целью которого было выражение требований коптов, вовлекало коптов в политику и поддерживало их активность в других политических движениях и ассоциациях. Выражая позицию либерально настроенных граждан, движение Масперо выступало против союза с Братьями-мусульманами и организации протестов под исламскими лозунгами.

С социальной точки зрения молодежное движение Масперо характеризуется в качестве коллективного деятеля³³. Оно вело поиски социальной справедливости по религиозному вопросу и нашло поддержку среди коптов из различных классов и различной политической ориентации, различных городов и областей всего Египта. Поэтому движение могло бы стать привлекательным и для мусульман, хотя, конечно, не в такой степени как для коптов.

Символами движения стали две личности, два его лидера – отец Матиас и отец Филопатер. О. Матиас был известен в коптских кругах как издатель коптской газеты «Ал-Катиба ал-кибтия», в которой публиковались случаи нападения на коптов и высказывания высших государственных лиц об этом. Эта газета была широко распространена в среде коптов среднего класса. Про о. Филопатера было известно, что за крещение мусульманки он был заключен в тюрьму. Участие двух священников в движении Масперо способствовало привлечению в него многих коптов, в то же время – это обстоятельство осложнило отношения между движением и Церковью. С одной стороны, гражданское движение Масперо гордилось своей независимостью от Коптской церкви, и всячески подчеркивало, что не занимается решением духовных вопросов. С другой стороны, участие священников

в движении вызвало недоумение и вопрос о возможности духовного лица бороться за гражданские права? В личном интервью о. Филопатер прокомментировал свое участие в движении как личную инициативу гражданина, а не церковнослужителя³⁴. Осознавая свою немалую роль в движении, отцы понимали, что движение создавалось и должно восприниматься как гражданское.

После двух лет с момента образования движение продолжало выполнять свои обязательства по защите прав коптов, несмотря на злостные атаки со стороны правительства. Так и не подчинив движение Масперо себе, государство пыталось расколоть движение изнутри, действуя через церковное руководство, оказывая давление на отцов Матиаса и Филопатера.

Когда о протестах движения Масперо было рассказано по национальному телевидению, мусульманскому большинству Египта это не понравилось: были выдвинуты аргументы о несоответствии численности коптов и занимаемого ими места в обществе, масштабы их дел в сравнении с Братьями-мусульманами. А коптские требования, адресованные властям, стали рассматриваться в общественных СМИ как провокационные. Коптские демонстрации были встречены с негативным предубеждением о том, что религиозная основа требований подрывает национальный союз и египетскую экономику.

Однако эта общая реакция контрастировала с симпатией к событиям в городе Кена (Верхний Египет) в 2011 г., когда в течение 10 дней была перекрыта железная дорога по пути к туристическому центру Луксор и городу Асуан. Акция была организована движением, а на призыв Церкви воздержаться от этого действия, ответила отказом, таким образом, бросив вызов Коптской церкви. Папа Шенуда обратился к движению по теле-

видению с призывом прекратить протесты. Движение не подчинилось, продолжив протесты еще в течение четырех дней³⁵.

Таким образом, коптское движение Масперо в очень короткие сроки приобрело политический вес, проводя независимую политику. Оно смогло добиться пересмотра решения ГСБ по перестройке церкви (после ее поджога) в Гизе при личной встрече премьер-министра Есам Шарафа с членами движения. С их помощью было принято важное для коптов решение министерства образования об изменении расписания экзаменов с 1 по 8 января 2012 в связи с празднованием коптами Рождества Христова.

Несмотря на то, что движение действовало независимо от Церкви, оно не выступало против стратегии и позиции Церкви. Движение также не позиционировало себя, как работающее вне Коптской церкви – это было бы равносильно отказу от коптской веры. А так как большинство коптов – верующие и остаются верными Церкви, копты перестали бы его поддерживать. В то же самое время, сказать о том, что движение работало внутри структуры Коптской Церкви, значило бы прекращение деятельности движения и передача его политической роли Церкви. Поддерживать такой баланс равновесия между движением и Церковью очень трудно. Во-первых, движение бросило вызов положению Коптской церкви как политического выразителя интересов коптов, не спрашивая их мнения. Движение действовало не вместо Церкви, а скорее заполнило политический вакуум глашатаев, выразителей мнения коптов и их защитников. Во-вторых, открытые протесты движения Масперо всколыхнули и вывели на улицы для участия в общественно-политической жизни Египта всех других коптов, находящихся вне церковной ограды.

9 октября 2011 г. в Каире прошел марш с коптского района Шобра к ТВ-центру Масперо, получивший название «Кро-

вавое воскресенье». По пути следования марша к нему присоединились различные политические движения и организации, отдельными рядами шли мусульмане и мусульманки с закрытыми лицами. Колонну возглавили одетые в белое дети ведомые о. Матиасом и о. Филопатером. Копты несли деревянные кресты, плакаты с выдержками из Библии, молодежь сканировала те же лозунги, что и во время восстания 25 января 2011 г.: «Наши люди, присоединяйтесь к нам», «Выходите из своих домов, мы идем получать свои права», «Поднимайся Мина, поднимайся Билал, это революция Полумесяца и Креста».

Военные обстреляли шествие. Погибло около сорока человек, хотя точное число погибших неизвестно, т.к. трупы были выброшены в Нил³⁶. 12 октября в соборе св. Марка папа Шенуда подтвердил, что шествие было мирным и безоружным. Впервые в истории современной Коптской церкви было объявлено о 24 мучениках³⁷.

Правительство как обычно обвинило коптов в провокациях. Копты не требовали себе особых прав, все, что они хотели, это признания своего существования и уважения к ним. Также они хотели иметь возможность восстановить свою ответственность и строить церкви. Общественное мнение о происшедших событиях придерживалось объяснения, изложенного военными, оправдывая расстрел безоружных протестующих. Что касается других объяснений действий военных и правительства в ходе этого трагического события и ему подобных, то с некоторыми из них познакомила нас коптская исследовательница Марис Тадрос. «Прежде всего, применение принципа «разделяй и властвуй», который предполагает раздувание конфликтов, делает государство арбитром в сложных ситуациях и дает ему возможность укреплять свою власть. Во-вторых, демонстрирование силы с привлечением военных

указывает, что правительство не собирается терпеть какие-либо протесты и марши. Выбор пал на коптов в то тревожное время, поскольку они представляли и представляют собой самую слабую часть общества»³⁸.

Атмосфера мирных протестов коптов опровергла представление о них как «неактивных граждан», которые уступят «ползучей исламизации» общества, спасаясь внутри церковных стен, прибегая только к молитве. Требование коптами соблюдения своих прав как граждан указывает на их высокую политическую сознательность.

Возможно, ассимиляция коптов с арабами представляется меньшим злом, чем ассимиляция их с мусульманами (т.е. исламизация). Однако следует учитывать, что арабской ассимиляции в Египте практически не было, а немногочисленные современные арабские семьи узнаваемы по своим фамилиям. Многие копты поддерживают понятие «исламской цивилизации», в качестве объединяющей основы для всех египтян, но большинство египетских христиан отойдет от участия в общественной жизни ради сохранения своей самобытности. Если исламизация в Египте продолжиться, то это приведет к высокой степени политической, социальной и экономической маргинализации маленькой общины коптов.

¹ «Гонения на христиан в современном мире: геополитический аспект». 10 марта 2016, РИСИ, конференция, М. <https://riss.ru/actions/28007/>

² Фурсова Е.Н. 2004, Коптская церковь в системе государственно-религиозных отношений в Египте. Конец XVIII – начало XX вв., автореферат дисс. на соискание степени к.и.н., СПб. С. 17.

³ Шариатский суд – орган правосудия в мусульманском государстве, возглавляемый кади. На протяжении веков он был основным институтом, применявшим мусульманское право. До XIX в. он занимал центральное место в судебных системах исламских стран. В настоящее время в ряде из них (напр., в Египте, Тунисе) ликвидированы и их функции перешли к общегражданским судам. (<http://dic.academic.ru/dic.nsf/lower/19352>)

⁴ Letter from Cairo, November 2–5, 1995 by Dr. Ni'mat Ahmed Fouad, в «al Ahram Daily issue», October 22, 1997.

⁵ Pipes, Daniel. 2004.

⁶ Country Reports...February 23, 2001.

⁷ Karas, F. Shawky. 1985, The Copts since the Arab Invasion: Strangers in their Land. с. 95–98, Jersey City. NJ.: сс. 205–213.

⁸ Аль-Гамаа аль-исламийя (араб. الجماعة الإسلامية – Исламский джамаат) – египетская радикальная исламистская организация, созданная в 1975 г. в результате объединения автономных университетских религиозных ассоциаций (джамаатов). Название организации ее создатели «заимствовали» у пакистанской партии «Джамаат исламийя», основанной в 40-х г. XX в.

⁹ В исламском государстве возможно принятие конституции, но она должна основываться на Коране – ни одна часть конституции не должна противоречить принципам Корана.

¹⁰ The First International Coptic Symposium, 2004.

¹¹ Egypt. International Religious Freedom Report 2004. Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor; U.S. Department of State, 2004. <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35496.htm>; Summary of Finding, Center for Religious Freedom.

¹² Минц М.В. 2008. О положении коптов в современном Египте//Ближний Восток и современность, №36. С. 137–153, М.: с. 142.

¹³ Karas, Shawky. 1985: 82–87.

¹⁴ The mixed marriage between Muslims and Christians, 2000.

¹⁵ Egypt's Endangered Christians, First Coptic International Conference in Zurich, 2004, www.copts.net/detail.asp?id=594

¹⁶ Karas, Shawky. 1985: 95–98; Egypt. International Religious Freedom Report 2004.

¹⁷ «Country Reports on Human Rights Practices – 2000. Egypt». February 23, 2001.

¹⁸ Правительство признает только три основные религии: ислам, христианство, иудаизм; преследует представителей других вероисповеданий, а также политические партии, базирующиеся на религии.

-
- ¹⁹ «Country Reports on Human Rights Practices –2000. Egypt». February 23, 2001, US Department of State, www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2000/nea/index.cfm?docid=784: с. 12.
- ²⁰ CFRF/FH interview with Grand Sheik of Al-Azhar, Sheik Tantawi, August, 1998.
- ²¹ El-Keraza Magazine, 1 August–2003, #23,24, 22 October 2004, # 31,32.
- ²² The Copts, in “Reports: People”: www.sudanupdate.org/REPORTS/PEOPLES/COPTS.HTML
- ²³ Shenouda III.
- ²⁴ Shenouda III.
- ²⁵ Shenouda III.
- ²⁶ Shenouda III.
- ²⁷ Tadros 2013: 1.
- ²⁸ Nkrumah 22–28 March 2012.
- ²⁹ Gad 21 February 2012.
- ³⁰ Tadros 2013: 154.
- ³¹ Tadros 2013: 139.
- ³² Цит по Tadros 2013: 167.
- ³³ Tilly 2004.
- ³⁴ Tadros 2013: 169.
- ³⁵ Habib 2012.
- ³⁶ Якоб Х. Сарк бит даммиалиа. Каир, 2012.
- ³⁷ Ал-Дустур, 12 октября 2011.
- ³⁸ Tadros 2013: 194.

Евреи в современном мире: диаспора, конфессиональное меньшинство, этническая группа?

Е.Э. Носенко-Штейн

Введение

Традиционно евреев, живущих за пределами Государства Израиль, а до его образования – за пределами древнего этнического очага: Земли Израиля (Эрец Исраэль / Палестины), называют «диаспорой» (диаспорой группой или группами). При этом подразумевали, что евреи жили и живут в диаспоре, т.е. в рассеянии (как дисперсно, так и компактно). Подобное определение стало «общим местом» не только в публицистике разного рода, но и в научных исследованиях, посвященных истории еврейского народа, а также общим проблемам диаспор.

Перед исследователем встает вопрос о том, что такое диаспора вообще и еврейская, в частности. Об этом написано очень много, поэтому здесь я кратко остановлюсь на узловых моментах.

В настоящее время существует много определений диаспоры, дискуссии вокруг этого понятия ведутся специалистами в разных областях гуманитарного знания. Интерес к этой

проблематике усилился с 1980-х гг., возникла даже некая «мода на диаспору» или, по удачному выражению В.А. Тишкова, «увлечение диаспорами»¹. Сам термин стали широко использовать не только ученые, но и публицисты, политики и околополитическая «общественность», часто не вполне понимая смысл слова, что напоминает знаменитое словосочетание «лицо кавказской национальности», долго не сходившее со страниц газет и журналов.

В научной литературе тоже существует множество определений диаспоры². Диаспору иногда рассматривают как некий отделившийся «кусочек» «этнического материка» (нации, этнической, реже религиозной общности), сохраняющий его основные характеристики (язык, религию, бытовую и поведенческую культуру и пр.). Живущие в диаспоре нередко рассматривают обитателей «метрополии» как носителей парадигматических черт, как своего рода эталон. То есть, отношения между членами диаспоры и «метрополии» строятся по принципу «центра и периферии», или, если угодно, «метрополии» и «колоний».

Выделяют различные виды диаспор: исторические (классические) –еврейскую, армянскую, греческую и др., которые доминировали на протяжении веков во многих странах мира, и новые диаспоры, например, русских в ближнем зарубежье, китайскую диаспору, которые находятся в стадии обретения своей коллективной идентичности. Много пишут также о «трудовых диаспорах», которые бывает нелегко отличить от сообществ и просто компактного расселения трудовых мигрантов («среднеазиатская диаспора», «вьетнамская диаспора»). Делаются попытки создать теорию диаспоры и даже сконструировать менталитет диаспоры³. Другие выступают с критикой таких построений.⁴ Существует позиция, согласно которой диаспоры и этнические меньшинства обычно

равнозначны⁵. Конечно, не все этнические меньшинства являются диаспорами, существуют и религиозные диаспоры (сейчас пишут о «мусульманской диаспоре / диаспорах»), но тенденция: называть едва ли не любые этнические меньшинства диаспорами очевидна, особенно в СМИ. Под диаспорами нередко подразумевают и любые группы мигрантов, будь то беженцы, перемещенные лица, трудовые мигранты, вынужденные переселенцы, т.е. объединяют под этим названием весьма разнородные группы. Подобное стремление в целом объяснимо, ибо в современном меняющемся мире меняются и старые, «исторические» диаспоры, или то, что было принято обозначать этим термином. Следовательно, потребность в новых определениях и классификациях вполне естественна. Полемику по этому поводу можно видеть в ставшей классической работе Энтони Д. Смита⁶; многим теоретическим аспектам диаспорного дискурса посвящены также работы У. Сафрана, предлагающего свои критерии для определения диаспоры⁷ (подробнее об этом см. ниже). Иногда диаспору трактуют не просто как «рассеяние», не любое обитание людей вне национального или этнического очага, но как особый тип человеческих взаимоотношений и систему информационных связей, основанных на общности судеб с «исторической родиной» и мифе об исходе⁸. Говоря о еврейской диаспоре, надо иметь в виду, что именно такие взаимоотношения и информационные связи очень значимы для понимания того, что представляет собой расселение евреев в современном мире.

Некоторые исследователи предлагают считать диаспорами только так называемые классические диаспоры (евреев, армян, греков и цыган), а всех остальных этническими меньшинствами или этнодисперсными группами⁹. Однако все больше исследователей склоняются к мысли, что одним из

ключевых понятий для определения диаспор является коллективная идентичность и коллективная память.

Даже из этого краткого и неполного обзора явствует, что существует множество определений диаспоры (или того, что именно следует понимать под этим термином) и каковы ее основные признаки. Однако при всем различии дефиниций именно еврейская диаспора рассматривалась практически всеми учеными в качестве парадигматической модели. Поскольку в этой статье речь идет о еврейском рассеянии в прошлом и настоящем, то кратко остановлюсь на некоторых определениях.

Прошлое еврейской диаспоры

Например, У. Сафран выделяет шесть базовых характеристик еврейской диаспоры:

1. Рассеивание из единого центра в два или более «периферийных» места. Члены диаспоры или их предки были вынуждены покинуть страну (регион) своего первоначального проживания и не компактно (как правило, относительно небольшими частями) переселиться в другие места.
2. Коллективная память о стране происхождения и ее мифологизация. Члены диаспоры сохраняют коллективную память или мифическое представление о своей первоначальной стране исхода, ее истории и достижениях.
3. Ощущение своей чужеродности в принимающей стране. Члены диаспоры полагают, что они не могут быть полностью приняты обществом этой страны и, следовательно, чувствуют себя отчужденно и изолированно.
4. Стремление к возвращению, или миф о возвращении. Члены диаспоры считают страну исхода своим родным и идеальным домом: тем местом, в которое они или их потомки в конечном итоге вернутся, когда условия будут подходящими.

5. Помощь исторической родине. Члены диаспоры преданы идее всемерной поддержки (или восстановления) страны исхода и полагают, что им следует сообща взяться за это и тем самым обеспечить ее безопасность и процветание.

6. Сохраняющаяся идентификация со страной происхождения и базирующееся на этом чувство групповой сплоченности.

Наиболее интересными, с моей точки зрения, в концепции У. Сафрана является отношение к стране исхода, включая надежду на реальное или мнимое возвращение, причем особого внимания заслуживают связи по линии: «страна исхода – страна вселения – диаспора». Иными словами, важна идея общности всех проживающих в стране исхода и в диаспоре членов группы. Эти идеи лежат в основе мифа о стране исхода как об «исторической / духовной» родине и поддерживают групповую идентичность.

Хотя У. Сафран создавая свою концепцию, руководствовался в качестве модели еврейской диаспорой, некоторые его положения применимы к другим «классическим» диаспорам; к другим типам диаспор они подходят не всегда. Но даже если говорить о еврейской диаспоре, то большинство положений Сафрана применимы к еврейскому рассеянию в прошлом, т.е. в том виде, как оно существовало на протяжении около двух тысяч лет.

Кроме того, У. Сафран явно или скрыто полемизирует с рядом исследователей, которые, подобно Р. Коэну, Ш. Занду и другим авторам, стоят на крайне антисионистских или иных (крайне правых или крайне левых) позициях, отрицают существование евреев как народа в качестве этнической, конфессиональной или этноконфессиональной общности и, следовательно, еврейской диаспоры¹⁰.

Так называемый связующий миф (т.е. миф о связи членов диаспоры и страны исхода) показателен не только для класси-

ческих, но и для новых диаспор. Это идея о наличии «дома» («исторической родины», «страны предков» и одновременно – страны возвращения) характерна для членов диаспоры – каждый из них может уехать (соответственно, может быть выслан) «домой», на «историческую родину». Правда, далеко не всегда такие сообщества несут в себе идею о «доме» (например, китайская, вьетнамская диаспоры), т.е., не все диаспоры поддерживают идеологию возвращения, в том числе классические (например, цыганская). Но в ряде случаев, в том числе с еврейской диаспорой в прошлом она служила сильнейшим фактором формирования исторической памяти.

В прошлом в еврейской (точнее, в иудейской) традиции существовал нарратив о Земле Израиля как о Земле Обетованной, но утраченной в качестве кары за грехи народа. Подобный нарратив сложился в русле религиозной парадигмы, господствовавшей в течение двух тысяч лет после окончательной утраты этнического и национального очага. Как следствие возникло восприятие еврейского рассеяния как *галута* / *голуса* (иврит / идиш – изгнание), т.е. понимания его как коллективного наказания за коллективные грехи. На таком восприятии базировалась надежда на избавление (*геула*) и окончание изгнания вследствие восстановления Израильского царства. С этим были связаны (и связаны сейчас) многочисленные обрядовые практики: ориентация синагог и жилых домов на Иерусалим (чаще табличка на стене, указывающая в сторону священного города – так называемый *мизрах*), пожелание во время пасхальной или новогодней трапезы встретиться «на будущий год в восстановленном Иерусалиме» и т.п. С мечтой о возвращении на Землю Обетованную были связаны и мессианские движения (например, саббатрианство¹¹). Мифология утраченной родины и возвращения играла огромную роль в поддержке групповой соли-

дарности и формировании групповой идентичности. Совершение не просто паломничества туда, но *алии* (иврит – восхождение), т.е. возвращения на Землю Обетованную рассматривалось как высшая добродетель; живущие в галуте-диаспоре евреи постоянно жертвовали средства на поддержку проживающих на земле Сиона (так называемая *халукка*). Подобная идентификация с «исторической родиной» время от времени давала почву для возникающих обвинений евреев в нелояльности или двойной лояльности по отношению к стране проживания. Обособление евреев, однако, не исключало многочисленных заимствований во многих сферах жизни. Известный израильский ученый Р. Патаи писал, что проживавшие в разных странах евреи не представляли собой ни языкового, ни расового, ни географического единства, но их объединяла религиозная традиция, единая на огромных пространствах от Марокко до Индии¹².

Ситуация начала меняться в конце XVIII в. сначала в Западной Европе, когда в процессе эмансипации (обретении евреями гражданских прав) евреев стали рассматривать (и они стали рассматривать себя) как полноценных граждан того или иного государства (французы / немцы закона Моисеева, потом веры Моисеевой). Это нередко приводило к ослаблению групповой идентичности, мифологии родины предков и возвращения или даже к утрате подобных устремлений. Рост политического и расового антисемитизма в конце XIX в., а также возникновение и усиление сионизма привели, однако, к «реанимации» прежних концептов, хотя и на иной почве¹³. В сионистской концепции *кибуц галуйот* (иврит – собрание изгнанных) мечта о возвращении трансформировалась в идею собрания живущих в галуте евреев и создания национального государства, о чем было заявлено на Первом Сионистском конгрессе (1897). Эта концепция реализовалась

в образование Государства Израиль. После этого на протяжении почти 70 лет Израиль всячески поощрял иммиграцию евреев из других стран, которая рассматривалась как репатриация и для обозначения которой используется термин *алия*. Огромные усилия были предприняты в конце 1940-х – начале 1960-х гг., чтобы «вернуть» значительные группы евреев, проживавших в мусульманских странах (Ближний и Средний Восток, Северная Африка). Это привело к тому, что в большинстве стран этого региона остались очень незначительные группы евреев. Этой же цели служили операции «Моисей» и «Соломон» (1984 и 1991), направленные на «репатриацию» так называемых *фалашей* (черных евреев Эфиопии). Беспрецедентными по размаху были также усилия по организации массовой репатриации советских евреев в начале 1970-х гг. и особенно в 1989-1991 гг. (и позднее). Последняя волна иммиграции получила название «большой алии», она привела к резкому изменению численности и половозрастного состава еврейского населения бывшего СССР¹⁴ и к увеличению еврейского населения Государства Израиль. Надо отметить, что если иммиграция 1970-х гг. в немалой степени имела сионистский характер, т.е. многие приехавшие в Государство Израиль евреи действительно стремились вернуться на землю предков, то «большая алия» была иной. О ее причинах и характере написано очень много, большинство исследователей сходится во мнении, что люди ехали не в какую-либо страну, а уезжали из бывшего СССР (выталкиваемые от туда политической и экономической нестабильностью)¹⁵.

Евреи в современном мире: новые вызовы

За пределами Государства Израиль продолжали существовать большие группы евреев (условно называемые общинами) в США, Западной Европе, Латинской Америке и др., до

недавнего времени численно превосходившие еврейское население Израиля. Алия из этих стран, как правило, было очень незначительной, исчисляясь несколькими тысячами или даже сотнями человек в год. Еврейская община США, самая значительная за пределами Израиля, уступила в численности еврейскому населению этой страны, составив в 2014-2015 гг., по разным оценкам, от 5,4 до 5,8 млн человек). Еврейское население, проживающее за пределами Израиля, по-прежнему называют «еврейской диаспорой»¹⁶). Самоидентификация проживающих в этих странах евреев весьма различна; более того, исследователи не раз отмечали, что и в одной стране она диверсифицирована¹⁷.

Тем не менее, как я уже сказала, обычно все эти разнородные группы часто называют диаспорой. Хотя существует и иная тенденция: например, Э. Мелконян обращает внимание на отсутствие общей исторической судьбы и идентичности, подчеркивая, что современное еврейское рассеяние не следует считать «образцовой диаспорой»¹⁸. Это тем более справедливо, что история разных групп евреев на протяжении последних двух тысяч лет была весьма различной. Утрате общеврейской идентичности способствует, помимо отхода от иудаизма, распространение антисиионистских и крайне левых течений среди евреев многих стран. Уже говорилось о том, что некоторые новые диаспоры не поддерживают (или не всегда поддерживают) идею «дома» и возвращения. Но в ряде случаев и те диаспоры, которые считаются классическими, нередко уже не соответствуют данному критерию. Это и происходит с евреями, живущими за пределами Израиля: явно сакрализованная идея возвращения теряет свои позиции.

В современном мире мы наблюдаем разнонаправленные процессы, включая «взрывы этничности», конфессиональные «ренессансы», конструирование новых наций. Они не обошли

стороной и евреев, живущих в разных странах. На наших глазах происходит непростое формирование «еврейской части» израильской нации (говорить о складывании общеизраильской нации явно преждевременно). В тех странах, где преобладает религиозно-общинная еврейская идентичность, евреи продолжают считать себя диаспорой и сохраняют ее формальные признаки. В СССР и нередко в постсоветских странах евреи рассматривались и продолжают рассматриваться как этническая группа, при таком подходе господствовал принцип происхождения (что в советское время было закреплено в паспортах знаменитой «пятой графой», в которой была записана национальность). При этом этнический принцип сильно разошелся в конфессиональном, большинство евреев не придерживались и не придерживаются иудаизма. Несмотря на так называемый «еврейский ренессанс» последних 25 лет в странах бывшего СССР, еврейские общины сохранили в них преимущественно светский характер, евреи считают себя гражданами этих стран, единицы рассматривают Израиль как «историческую родину»¹⁹; страны проживания считая своей родиной. За счет эмигрантов из России и Украины произошло и своеобразное «возрождение» до тех пор очень малочисленной еврейской общины Германии (с 15 тыс. до 180–200 тыс. чел.). Эту общину, равно как и еврейских иммигрантов в США и Канаде явно неправомерно рассматривать как израильскую диаспору, возможно в данном случае можно говорить о постсоветской диаспоре (или диаспорах). Иная ситуация сложилась, например, во Франции, где традиционно сильны антиссионистские настроения, в том числе среди еврейского населения, которое в силу этого тоже не может считаться израильской диаспорой. В США, где существуют довольно многочисленные еврейские ортодоксальные и ультраортодоксальные общины (в том числе весьма крити-

чески относящиеся к Израилю как к светскому и, следовательно, сомнительному или даже незаконному государству), многочисленное светское еврейское большинство и другие группы. Неоднократно указывалось, что и в этой стране интерес и сочувствие к Израилю становятся все более декларируемыми, нежели реально мотивированными и что для большинства американских евреев гораздо важнее «быть хорошим американцем», нежели «хорошим евреем». Иными словами, конфессиональный принцип и здесь уступает место этническому, т.е. евреи все более рассматривают себя как этническую группу²⁰.

В то же время в последние годы стали писать о так называемой пост-сионистской диаспоре, т.е. об израильских гражданах, проживающих в других странах, уехав туда по соображениям безопасности, карьеры и даже идеологическим мотивам²¹. Впрочем, они обычно не отказываются от израильского гражданства, а проживание «на две» страны (или больше) – в современном мире достаточно распространено.

В то же время, большинство ключевых понятий, характерных для определения классической диаспоры, более применимо к русскоязычным гражданам Государства Израиль (по крайней мере, к первому и полуторному поколениям новоприбывших), которых вполне можно рассматривать как постсоветскую диаспору. Поскольку среди них немало неевреев, а также потомков смешанных браков, то к русскоязычным израильтянам вполне подходит определение «русская улица в еврейской стране»²².

Еще один вид своеобразного «расселения» евреев в современном мире – это так называемое транснациональное сообщество. О нем обычно говорят, имея в виду постсоветских евреев, объединенных русским языком, русской / общесоветской культурой, современными средствами коммуника-

ции, базирующимися, прежде всего, на русском языке (русскоязычный Интернет, особенно социальные сети) и др.²³ Это интересное явление все же имеет, по-видимому, временный характер для многих групп мигрантов в современном мире, оно позволяет поддерживать разнообразные связи и создавать группы поддержки; однако оно сохраняется у иммигрантов первого и полуторного поколения. Потомки иммигрантов, в том числе еврейских в третьем и более поколениях, как правило, интегрированы в принимающем обществе. Язык страны проживания становится для них родным, и столь значимые для более старшего поколения транснациональные связи отступают на задний план.

Заключение

Можно долго приводить примеры отношения к Израилю как к «исторической» или «духовной» родине или противоположного отношения. Но из уже сказанного ясно, что современное еврейское население, живущее вне Государства Израиль, перестало быть той самой парадигматической диаспорой, которой оно было на протяжении двух тысяч лет. На смену классической диаспоре пришла (вполне в духе постмодернизма) модель «шведского стола», т.е. набор различных моделей расселения, идентичности и культурной памяти. И в каждой стране отдельный человек выбирает из этого набора то, что ему ближе.

¹ Тишков В. Увлечение диаспорой (о политических смыслах диаспорального дискурса) // Диаспоры / *Diasporas*, 2003. № 2. С. 160–183.

² Дискуссии по вопросам диаспор постоянно велись на страницах одноименного журнала. О некоторых понятиях см., например: Попков В. «Классические» диаспоры: к вопросу о дефиниции термина // Диаспоры / *Diasporas*, 2002. № 1. С. 5–22; Шеффер Г. Диаспоры в мировой политике // Диаспоры / *Diasporas*, 2003. № 4. С. 162–164.

³ Левин З.И. Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ). М.: ИВ РАН; Крафт+, 2001. Автор этой книги поднимает ряд общих вопросов, актуальных, в частности, и для еврейской диаспоры. Так, он утверждает, что за последние 150 лет характеристики различных диаспор настолько изменились, что можно говорить о «новой диаспоре» (диаспорах) и особом диаспорном менталитете (с. 8).

⁴ Тишков В. Указ. соч. С. 180.

⁵ Там же.

⁶ Smith A.D. The Ethnic Revival in the Modern World. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

⁷ Сафран У. Сравнительный анализ диаспор (размышление о книге Роберта Коэна «Мировые диаспоры») // Диаспоры, 2004. № 4. С. 138–162; Сафран У. Сравнительный анализ диаспор. Размышления о книге Робина Коэна «Мировые диаспоры» (завершение темы) // Диаспоры / *Diasporas*, 2005. № 1. С. 98–122.

⁸ Дятлов В. Диаспора: экспансия термина в общественную практику современной России // Диаспоры / *Diasporas*, 2004. № 3. С. 126–138.

⁹ Попков В. Указ. соч. С. 5.

¹⁰ Например: Занд Ш. Кто и как придумал еврейский народ. М.: ЭКСМО, 2010.

¹¹ Мессианское движение середины XVII в. В Османской империи; получило свое название по имени Саббатая (Шабтая) Цви, провозгласившего себя Мессией.

¹² Patai R. *Patai J*, The Myth of Jewish Race. New York: Scribner, 1975.

¹³ Oren M. Power, Faith, and Fantasy/America in the Middle East: 1776 to the Present. New York: W.W. Norton, 2007.

¹⁴ Тольц М. Евреи на постсоветском пространстве: новые демографические данные // Демоскоп. 2016 (август – сентябрь). № 693–694. С. 1–22.

¹⁵ Fialkova L., Yelenevskaya M. Ex-Soviets in Israel. From Personal Narratives to a Group Portrait. Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology. Detroit: Wayne State University Press, 2007; Remennick L. Russian Jews on Three Conti-

nents. Identity, Integration and Conflict. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 2007.

¹⁶ *Wasserstein B.* Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945. L., 1997; *Ben-Rafael E. et al.* Building a Diaspora. Russian Jews in Israel, Germany and the USA. Leiden; Boston: Brill, 2006; *The New Jewish Diaspora: Russian-speaking immigrants in the United States, Israel and Germany*, edited by Zvi Gitelman. New Brunswick, NJ, and London. Rutgers University Press, 2016.

¹⁷ *Webber J.* Modern Jewish Identities // Jewish Identities in the New Europe / Ed. by Webber J. London; Washington: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies. Littman Library of Jewish Civilization, 1994. P. 76–80; *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: МБА, 2013.

¹⁸ *Мелконян Э.* Диаспора в системе этнических меньшинств (на примере армянского рассеяния) // Диаспоры / Diasporas, 2000. № 1–2. С. 8.

¹⁹ Подробнее об идентичности постсоветских евреев см.: *Носенко-Штейн Е.Э.* Указ. соч.

²⁰ *Gitelman Z.* (Ed.). Religion or ethnicity? Jewish identities in evolution. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2009.

²¹ *Эпштейн А.Д.* Израиль в эпоху «пост-сионизма»: наука, идеология и политика. М.: Институт Ближнего Востока, 2006; его же. Диаспора еврейская и диаспора израильская // Лехами, 2008. № 1 (189) – <http://www.lechaim.ru/ARHIV/189/epshteyn.htm> (электронный ресурс; дата последнего обращения 26.03.2017).

²² Имеется в виду название книги: *Еленевская М., Фиалкова Л.* «Русская улица в еврейской стране». М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2005. (Впоследствии книга вышла на английском языке).

²³ *Remennick L.* Op.cit.

Взаимодействие культуры и политики на Мадагаскаре

А.Н. Мосейко (Институт Африки РАН)

*Любите друг друга, люди!
Не забывайте, что люди счастливы,
когда они вместе,
а одинокого и муравьи заедят.
Любите друг друга, люди!
Не поступайте, как зебу в стаде,
где сильные бодают слабых!
Любите друг друга, люди!
Будьте как хлопок: мягкий он,
а не разрубишь,
в тонкую нить совьешь, а не
разорвешь!*

(Почтения предков)

Культура – явление столь широкое и всеобъемлющее (ее называют “второй природой”), что дать полное определение практически невозможно. Все определения (их не менее двухсот) обращают внимание на отдельные аспекты культуры. В данной статье я обращаю внимание на важнейший ас-

пект культуры, понимая ее как набор социокодов, по аналогии с генетическими кодами живых организмов¹. Такое понимание культуры достаточно широко представлено у многих ведущих ученых. Академик Степин В.С. пишет: “Культура может быть определена как система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях”².

Известный антрополог Клиффорд Гирц понимает культуру “...как набор контрольных механизмов... (того, что компьютерщики называют “программами”), – управляющих поведением”³.

Современный американский психолог и культуролог японского происхождения Дэвид Мацумото определяет культуру “...как динамичную систему правил, эксплицитных и имплицитных, установленных группами с целью обеспечить свое выживание, включая установки, ценности, представления, нормы и модели поведения, общие для группы, но реализованные различным образом каждым специфическим объединением внутри группы, передаваемые из поколения в поколение, относительно устойчивые, но способные изменяться во времени”⁴.

Из приведенных определений можно сделать выводы: во-первых, о том, что каждое общество имеет свой набор социокодов, универсальных, но выступающих в данном обществе в специфической конфигурации. Во-вторых, что социокоды – программы – специфически осуществляются в каждом сегменте культуры (в религии, политике, этике и т.д.). В-третьих, что программы динамичны, они способны приспособливаться к ситуации, развиваться и изменяться.

Исходя из задачи статьи, я постараюсь рассмотреть особенности культуры Мадагаскара, учитывая рассмотренные интерпретации понятия “культура”.

Культура Мадагаскара как совокупность социальных кодов-программ, а также определяемых этими программами ценностей, смыслов, установок, норм и запретов, традиций, моделей поведения и отношений представляет собой организм, обладающий собственной идентичностью.

Важнейшей особенностью этого организма – культуры Мадагаскара – является его жизнеспособность и устойчивость к внешним воздействиям, способность ассимилировать инокультурные влияния, взяв из них необходимое для собственного развития и при этом сохраняя “свое лицо”. Примеров этому множество, я очень коротко остановлюсь на двух из них.

Прежде всего, это воздействие исламской культуры. 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 религиозного и культурного влияния на мальгашей.

На востоке и юго-востоке поселенцы-мусульмане были, как предполагает Г. Ферран, выходцами из провинции Аче на севере Суматры. Они назывались раминами, а один из наиболее образованных родов назывался антаймуру⁵. Поведение этих мусульман было непохожим на поведение мусульман из Африки. Мусульмане с Суматры смешивались

с мальгашским населением, брали в жены дочерей местных вождей, имели потомство.

Местное население ассимилировало пришельцев, мусульманская культура, потеряв свои базовые качества (веру, опору на Коран, социальные принципы), сохранила черты воспринятые и, очевидно, востребованные местной культурой: письменность арабским шрифтом на мальгашском языке, производство бумаги и чернил из местного сырья, писание 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 так далее.

Влияние пришельцев с востока было очень важным. Народ антаймуру, названный, возможно, по имени одного из значительных родов раминов с Суматры, судя по всему, является продуктом смешения арабов с малагасийцами. Характерно, что антаймуру не стали мусульманами, пришельцы-мусульмане усвоили мальгашские верования, забыли Коран, полностью ассимилировавшись в мальгашской среде. Сохранилась арабо-мальгашская письменность, были написаны труды по медицине, астрологии, “Сборники мудростей”, словари.

Возможно, именно влиянию мусульман с Суматры 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 так далее. Были восприняты некоторые бытовые нормы и обычаи: полигамия, запрет на употребление свинины и многое другое⁶.

Многие из этих знаний перенимались другими народами Мадагаскара, а антаймуру стали считаться книжниками, народом мудрецов (иногда колдунов).

Следует отметить, что веками длившееся взаимодействие с иными культурами и цивилизациями с отбором востребованных мальгашской культурой элементов другой культуры и сохранением своей “самости” проявилось в непривычно жестких, хотя и более глубоких формах при взаимодействии с западной цивилизацией.

Уже в XVI-XVII веках на остров попали европейские торговцы. В 1642 году была основана французская Ост-Индская компания, а в 1643 году была создана первая торговая фактория 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.

Первым шоком для малагасийцев стало вероломство со стороны европейских торговцев, к которым при первой встрече они 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.

Трагической вехой инокультурного воздействия на малагасийскую культуру стала французская экспансия. Агрессивное воздействие западной цивилизации в период француз-

ской колониальной экспансии вызвало мощное противодействие государства и всех слоев общества, результатом чего стали две франко-малагасийские войны (1883–1884 гг. и 1894–1895 гг.), последняя закончилась победой превосходящих военных сил Франции.

Сопротивление продолжалось и после установления колониального господства. В 1896 году началось всеобщее вооруженное национально-освободительное восстание “Меналамба” (“красные ламбы”), которое, несмотря на жестокие методы подавления, перемещаясь из одного региона в другой, продолжалось до 1915 года.

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 острова 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”⁷. 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 – это “один из мощнейших рычагов приобщения к идеям и цивилизации Франции”⁸.

Однако цивилизаторская миссия колониальной администрации не удалась. Иностранное присутствие не могло подавить развитие малагасийской культуры и уничтожить свое-

образии малагасийской индивидуальности. От полной ассимиляции Мадагаскара пришлось отказаться довольно быстро, хотя Галлиени 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. Но и от этой меры пришлось отказаться после восстания 1947 года, которое было жестко подавлено, но вызвало неизбежные перемены в жизни страны, в частности, в области культуры. Так, был возвращен в школы малагасийский язык, в школьные программы были возвращены такие предметы, как 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"⁹. По его мнению, традиционные ценности "не были серьезно затронуты колониальным феноменом, доходившим в своей культурной экспансии, или так называемом окультуривании, до деперсонализации малагасийца". Колонизаторы не смогли уничтожить такую ценность как малагасийский язык¹⁰.

Следует отметить, что в период довольно длительного европейского воздействия, в разных формах (торговые связи, воздействие пиратства, работорговля, христианизация, французская колонизация) малагасийская культура испытала несколько серьезных кризисов, потрясших некоторые важнейшие принципы и ценности. Так, например, работорговля и вовлечение в нее некоторых социальных кругов подвергло серьезному испытанию нравственные принципы и нормы малагасийцев. Христианизация Мадагаскара и связанный с ней рост просвещения оказал воздействие на духовные основы культуры. В то же время, эти кризисы не привели к разрушению ос-

новых паттернов культуры, а, наоборот, обновили их, внесли то новое, что было востребовано и ожидаемо. Так, христианизация была воспринята как завершающий штрих для автохтонной веры. При этом христианство во многих своих элементах было малагасизировано. Как положительное явление было воспринято просвещение, прежде всего введение письменности на малагасийском языке латинским шрифтом и книгопечатание. После этого тяга к обретению грамотности стала лавинообразной, хотели учиться все, даже старики.

Таким образом, пережив кризисы, малагасийская культура сохранила все свои основные свойства, обновив их и дополнив, что стало толчком для ее дальнейшего развития. Малагасийская культура получила опыт всенародного сопротивления попыткам ее уничтожения и искажения. Все это свидетельствует о жизнестойкости малагасийской культуры. Известный антрополог Алфред Л. Крёбер писал, что “культура, которой удастся выжить в конкуренции с другими, по существу, является более жизнеспособной...”. Более сильная или оснащенная культура может преодолеть несколько внутренних кризисов, не подвергшись при этом серьезной опасности модификации и исчезновения, исходящей извне¹¹.

Второй особенностью малагасийской культуры является ее коллективистский характер при достаточной развитости индивидуального начала, личности человека. Уже упоминавшийся ученый Дэвид Мацумото писал об особенностях конструкта “Я” (индивида) в коллективистских культурах, к которым он относил культуры большинства незападных обществ. В этих культурах конструкт “Я” является “взаимозависимым, хотя формы этой взаимозависимости “Я” (индивида, личности) и “других” могут быть различными”¹².

На Мадагаскаре взаимоотношение личности с другими трактуется как условие для ее развития. Индивид скажет: я есть,

потому что мы есть, и я буду вместе с другими. Только во взаимоотношениях с «другими» личность осознает себя, свои возможности, свои достоинства и слабости, ответственность по отношению к себе и другим людям. В отношении к «другим» происходит самореализация и самоидентификация личности. В малагасийской традиции понятие “другие” многогранно. В него входят боги, духи, предки, общество, коллектив, в котором живет человек, и его члены, а также люди других племен, стран, культур. В беде человеку помогут другие – его семья, община, предки. И радость он разделит с другими.

В личности воспитываются такие качества как честь, достоинство, справедливость, совесть. В малагасийских пословицах говорится: “Смерть лучше позора”; “Легче убежать от злого быка, чем от голоса своей совести”. Коллектив поощряет в людях креативность, поиск нового: “Проторенную дорогу выбирает трус”, – говорится в пословице. И в то же время, индивид должен следовать всем программам, принятым в данной культуре, что делает его жизнь достаточно напряженной и заставляет выработать сложный этикет.

К. Гирц говорил, что “человек – это животное, в своем поведении самым драматическим образом зависящее от таких экстрагенетических контрольных механизмов, от таких программ”¹³.

Третьей особенностью малагасийской культуры является динамизм и креативность, неоднократно подчеркивающиеся исследователями Мадагаскара. Ими отмечалась загадка убыстренного развития объединенного малагасийского государства, формирование которого началось в XVI–XVIII веках и успешно продолжалось в XIX веке.

Таким образом, культура Мадагаскара представляет целостную систему. Системообразующими факторами культуры являются некие предельно общие принципы, правила, цен-

ности, в которых реализуются социокоды-программы. Они универсальны, но выступают в конкретной форме в каждой определенной культуре как результат ее социального опыта.

Существует два уровня этих принципов, которые в совокупности представляют собой образ (картину) мира, общее мировоззрение. Эти принципы называются мировоззренческими универсалиями, которые аккумулируют социальный опыт конкретной культуры и в системе которых человек осмысливает, оценивает и переживает все явления действительности.

Первый уровень мировоззренческих универсалий – это те принципы, категории, ценности, которые фиксируют атрибутивные характеристики объектов, имеющие наиболее общий характер: пространство, космос, время, движение, вещь, отношение, порядок, хаос, качество, причинность, небесные и земные стихии.

Второй уровень – это категории, принципы, ценности, характеризующие жизненный мир человека, его отношения к другим людям и к обществу в целом, его переживания, отношение к себе (проблемы идентификации) и так далее: человек, общество, жизнь, смерть, справедливость, долг, совесть, добро, зло, надежда, свобода, страх, разочарование и т.д.

В малагасийской культуре эти два блока мировоззренческих универсалий также существуют, но выступают в специфической форме. Так, например, среди универсалий первого уровня такая категория как пространство включена в жизненный мир человека, в его повседневную жизнь. Четко распланирована в пространстве деревня. Дома в ней всегда ориентированы с севера на юг. Дверь и окна расположены на западной стене, что объясняется направлением ветров. На восточной стене может быть небольшая дверь – через нее выходят домашние животные, через восточную дверь выносят

покойника. Наиболее почитаем север, мужчина с севера – наиболее желанный жених. В северном углу дома расположен семейный алтарь, там находятся *сампи* (изображения богов), амулеты. На северной стороне стола – место почетного гостя, поблизости, в северо-восточном углу сидит хозяин¹⁴.

В жизни малагасийцев части света являются главными ориентирами. Если вы спрашиваете дорогу, вам объяснят: идите прямо, потом сверните на восток и от перекрестка – на север. Это удивляет, но это обычная ориентация для малагасийцев. Значимо пространство во всех случаях жизни. Например, предсказатель, определяя судьбу человека, кроме множества параметров, выяснит, где родился человек – на земле предков или на чужбине, а также где случились роды – в доме, на поле или на дороге.

Огромное значение для человека имеет положение Луны при его рождении, а также лунный месяц и день недели, важной приметой является характер восхода и захода Солнца – было ли небо чистым или облачным, был ли ветер.

Второй уровень мировоззренческих универсалий культуры Мадагаскара также своеобразен в восприятии малагасийцев. Помимо перечисленных универсалий этого уровня исключительно важны для малагасийцев такие принципы как: единение (*фихаванана*), солидарность, консенсуальность, согласие (*тени-иерана*), сопротивляемость.

Единение, солидарность людей – *фихаванана* – понимается малагасийцами как одна из основных ценностей общества. Малагасийский ученый Пьер Рандрианарисуа подробно анализирует содержание и смыслы этого понятия. Первичное значение слова *фихаванана* – узы родства. Однако этим термином также обозначают сущность социума, уважение его членами прав и достоинства друг друга, солидарность, единство и взаимопомощь во всех обстоятельствах. *Фихаванана* – это систе-

ма человеческих отношений и ценность, с помощью которой проверяются все связи.

Можно выделить две стороны этой системы. Во-первых, *фихаванана* – это связь людей, имеющих общего предка, родственная связь, которая является узлом, стягивающим во едино всех членов семьи, рода, эта нерасторжимая связь сакрализует все отношения внутри рода. *Фихаванана* в этом случае выступает как природная ценность. Во-вторых, *фихаванана* в сообществе, в социальной группе является объективной социальной ценностью. В сообществе *фихаванана* становится принципом отношения каждого его члена к группе и группы по отношению к каждому члену сообщества. Присутствие этого принципа придает ценность социальным отношениям. Не случайно принцип *фихаванана* стал всенародным символом в антиколониальной борьбе, а ранее – в объединении племен в единое государство¹⁵.

Принцип консенсуса – еще одна важнейшая ценность культуры Мадагаскара. Эта ценность является установкой во всех сферах жизненного мира малагасийца. Счастливая семейная жизнь предполагает согласие, приспособление друг к другу. “Один любит горячее, другой холоднее – сделайте теплое и живите дружно”, – говорится в малагасийской пословице. Малагасийско-христианское религиозное движение “Пробуждение” своим основным принципом считает консенсус традиционной малагасийской веры с историческим христианством. Таков же принцип национальных христианских церквей – приспособить историческое христианство к условиям Мадагаскара.

Особенно широко принцип консенсуса использовался в истории Мадагаскара в политике – как внешней, так и внутренней.

Люди на Мадагаскаре – скромные, сдержанные, мягкие и доброжелательные – всегда готовы к соглашениям

и взаимным уступкам, но... только до определенного предела. Если затронута их достоинство, достоинство и благополучие их семьи, их страны – они готовы к сопротивлению, к борьбе против несправедливости и агрессивного вмешательства. В политике Мадагаскара эти два принципа – консенсус и сопротивление – взаимодействуют, иногда сменяя друг друга.

Еще одним принципом культуры Мадагаскара является сакральность, присутствие трансцендентных сил во всех сферах жизни – в повседневности, в политике, в искусстве, во всей жизни малагасийца и в его смерти, ибо смерть – это лишь переход в иное состояние – состояние предка.

* * *

Политика как объект исследования может включать в себя несколько ракурсов. Так, подходя к этой теме исторически, можно 1) рассмотреть процесс вычленения политики из общего социокультурного процесса; 2) проанализировать процесс институционализации политики или 3) становление форм ее политической легитимизации; 4) выявить специфические ценности, регулирующие политические действия и отношения¹⁶. Этот последний ракурс представляется наиболее интересным.

В соответствии с темой статьи – взаимоотношение культуры и политики – необходимо рассмотреть некоторые особенности политики Мадагаскара на ранних и последующих этапах формирования государства и цивилизации.

В свете этих особенностей предполагается проанализировать регулирующую роль ряда ценностей малагасийской культуры в политических действиях и принятии решений.

На ранних стадиях развития государства политика была вплетена в социокультурный контекст и не выделялась из общественной жизни. Политические действия и решения (как

и другие действия) имели цель поддержания миропорядка, ограждения общества от хаоса¹⁷. Особенностью политических действий на ранних этапах малагасийского общества (сохранившейся и позже) является легитимизация политических решений участием большого коллектива. Так, правители, короли (*мпанзаки*) оповещали о своих решениях на больших собраниях (*кабари*). Свои заветы потомкам (завещания) они также излагали на *кабари*. В этой особенности проявляется, с одной стороны – коллективистский характер культуры Мадагаскара, с другой – свойственное всем традиционным обществам стремление вовлечь в процесс принятия решения как можно больше участников и свидетелей, ведь решения сохранялись, в основном, в устной форме. Особенностью малагасийской политики на ранних ее этапах была ее связь с этическими нормами. Соображения справедливости или несправедливости, обвинения в нарушении данного слова (ложь), факт оскорбления достоинства – все это играло решающую роль в принятии политических решений.

Существенной особенностью малагасийской политики является сопровождение всех действий и решений множеством ритуалов, взаимным одариванием, жертвоприношениями, обращениями к богам и предкам¹⁸.

Коротко рассмотренные особенности политики обнаруживают связь с общим пониманием культуры и ее мировоззренческими универсалиями – ценностями, принципами. Как уже говорилось, предельно общие принципы, ценности, установки являются элементами социокодов-программ, заложенных в культуре, откуда вытекает их регулирующая роль.

Рассмотрим ранее перечисленные принципы-ценности, наиболее значимые в политике Мадагаскара – принципы единения, консенсуальности и сопротивляемости, сакральности.

Принцип единения обнаруживается уже в истоках существования малагасийского государства. Начиная с XV века на острове предпринимались попытки объединения разрозненных племен в единое государство. Характерными были попытки, предпринимаемые на западном побережье королем Андриандахифоци, сыновья которого создали государства Буйна и Менабе, объединив разрозненные племена. На восточном побережье такую попытку осуществил Рамаруманумпу, объединив прибрежные племена и захватив порты Таматаве, Фенриве, Андеворанто. Свой престиж и могущество он укреплял за счет браков с принцессами Рахазарой, а затем Матави, что позволило ему расширить свои владения¹⁹.

Можно сказать, что планы объединения и создания единого государства “носились в воздухе”, зрели и на Западе острова, и на Востоке, но осуществить их удалось государству Имерина в центре острова на Высоком плато. Народ мерина постепенно объединялся, в начале XVI века уже существовало государство, хотя власть в нем была неустойчива. К этому времени к власти пришла королева Рангита, получившая в управление страну, раздираемую распрями, соперничеством вождей кланов друг с другом, попытками захватить земли и имущество соседних кланов. Кстати, должности вождей, в основном, были выборными.

Назревшее политическое решение приняла королева Рангита. В своем завещании (завещание – очень распространенная в малагасийской властной традиции форма изложения политических задач и принципов) она установила два принципа правления – единоличную власть и наследование власти по праву первородства. Эти новые принципы обеспечили укрепление власти правителя, способствовали успехам дальнейшего объединения государства Имерина, расширения ее территорий. В своем завещании Рангита советовала своим

наследникам чаще прибегать к союзам и династическим бракам для разрешения конфликтов. Объединительную политику продолжили король Андрианасинавалуна, но особенно Андрианампуйнимерина (1787–1810).

Король Андрианампуйнимерина становится одной из центральных фигур малагасийской истории. При нем происходит объединение государства Имерина и значительное расширение его территорий при помощи не только военных походов, но прежде всего за счет династических браков и политических союзов с вождями соседних территорий, установления равновесия привилегий главных сословий (каст) государства.

Важнейшей особенностью правления Андрианампуйнимерина была его тесная связь с народом, опора на народ, что позволило пробудить его моральные и творческие силы, получить поддержку большинства. “Я не смог бы один отвечать за судьбы страны, – говорил он, – которые в одинаковой степени зависят и от самого народа, и от его государя”²⁰.

Важной вехой в истории Мадагаскара стало завещание Андрианампуйнимерина, обращенное к сыну – Радаме. В нем были выдвинуты основные принципы королевской власти, например, принципы первичной демократии солидарности с народом: “Одно дерево не составляет леса и управляют, согласуясь с мнением большинства”; “Те, кого освещает солнце (народ) в этой стране, поддерживали меня и сделали мощным”; “...будь привязан к вождям народа и к своей семье... Ты должен править твердо. В остальном будь милостив”.

Однако главным в этом завещании была программа превращения Мадагаскара в единое государство: “...в присутствии всей Имерины, собравшейся здесь, я говорю тебе, что море должно стать границей твоих владений...”²¹.

Таким образом, можно сказать, что формирование малагасийского государства происходило, в основном, путем мирного объединения различных племен и мелких государств в единое государство. Достижение мирного характера этого объединения происходило за счет осуществления консенсуального принципа культуры Мадагаскара – принципа установления согласия, перемирия, договоров в различной форме.

Так, например, Андриаманампуйнимерина применил силу против короля Антананариву (исторической столицы Имерины) Андрианамбуацимаруфи тогда, когда тот нарушил брачный договор и выдал свою дочь Равиану за правителя Маруватаны, предложившего большую сумму брачного выкупа (*вудинундри*). После захвата Антананариву побежденный вскоре умер. После его смерти Андриаманампуйнимерина проявил мудрость и высокие моральные качества, послав делегацию с несколькими бочонками пороха и красными ламбами для совершения погребального обряда. Кроме того, он обязал своих подданных носить траур по умершему. Это произвело глубокое впечатление на сына умершего и его подданных, которые решили перейти под покровительство Андриаманампуйнимерина, что обеспечило ему прочный тыл²².

Успешной была дальнейшая договорная деятельность Андриаманампуйнимерины по отношению к государствам западных прибрежных районов. Так, им была послана делегация в государство сакалавов Буйна, где правила королева Равахини. Делегация была принята благосклонно, и Равахини приняла приглашение приехать в Имерину. Андриаманампуйнимерина, его жены и приближенные устроили торжественный прием Равахине, произошел обмен богатыми подарками, и было достигнуто соглашение. Равахини признала

себя родственницей, женой и дочерью Андриаманампуйнимерины, что означало заключение двустороннего союза.

Сын и наследник Андриаманампуйнимерины продолжил мирную объединительную деятельность.

Король Радама I (1810–1828) успешно реализовал завещание своего отца. Для него главным было не завоевание чужих земель, а собирание в единое национальное целое разбросанных, оторванных друг от друга и постоянно подвергавшихся нападениям прибрежных районов. В результате, к концу его правления, весь остров, за исключением отдельных южных и северо-западных районов, находился под контролем Имерины.

Способствовали объединению разных народов в единое государство такие факторы, как единство языка, менталитета, верований, нравов и обычаев. В дальнейшей политике государства Мадагаскар по-прежнему соблюдались договорные принципы, нарушение которых вызывало сопротивление как правителей, так и народа, как ответ на несправедливость²³.

Деятельность короля Андриаманампуйнимерина и его преемника короля Радамы I оценивалась западными историками и политиками очень высоко. Г. Дешан, историк, политик и бывший колониальный губернатор, писал: «Таким образом, устанавливая справедливость и уважая обычаи, Андриаманампуйнимерина сумел создать сильное, единое, богатое и процветающее государство, основанное на власти, которой безоговорочно повиновались. Он одним ударом разрешил противоречия, в которых наше средневековье путалось в течение многих веков»²⁴.

«Андриаманампуйнимерина и Радама проводили на Мадагаскаре политику завоевания и организации, – писал Г.С. Шапю, – эта деятельность проводилась последовательно и по определенному плану... Конечно, не все европейские

нации смогли выдвинуть такую четкую политическую идею, придерживаться ее и так правильно выбрать соответствующие средства для ее осуществления»²⁵.

И, наконец, политик, генерал-губернатор Мадагаскара Галлиени впоследствии заявил, что, даже преследуя собственные экономические цели, Имерина сыграла историческую роль собирателя, объединителя и цивилизатора Мадагаскара. Этот опыт, считал он, необходимо использовать в колониальной политике²⁶.

Таким образом, можно сказать, что в XIX веке основы цивилизации Мадагаскара сложились, ее структурным стержнем стало национальное государство, признанное в мире, ведущее активную дипломатическую деятельность и установившее экономические и культурные отношения со многими европейскими странами.

Это интенсивное развитие было практически прервано экспансией иностранных держав, прежде всего Англии. Следует отметить, что король Радама I сделал много полезного для своей страны, однако он запустил механизм, имевший для Мадагаскара трагические последствия, – открыл двери для широкого проникновения западной культуры, ценностей, западного образа жизни.

После его неожиданной и трагической гибели в результате белой горячки (он на себе испытал пороки западного образа жизни – алкоголизм, которого не знал традиционный Мадагаскар) страна оказалась в серьезном политическом кризисе. Этот кризис стал результатом обострившихся со смертью Радамы противоречий между традиционной знатью, желающей вернуть прошлые привилегии, и сословием хува, заинтересованном в нововведениях и имеющим от них выгоду. В таких условиях вступила на трон королева Ранавалуна I. Обстоятельства ее воцарения были следующими: официаль-

ным наследником Радамы был его племянник Ракутубе, но противники реформ боялись, что наследник продолжит его политику. Именно поэтому традиционная знать, нарушив закон о престолонаследии и скрыв дату смерти короля, объявила, что он, якобы, избрал своей преемницей жену Раваму.

Так Равама была провозглашена королевой Мадагаскара под именем Ранавалуны I. Традиционная знать надеялась, что неграмотная женщина, приверженная традиционным ценностям и верованиям, станет в их руках послушным проводником их намерений. Однако они не учли многого. Ранавалуна I оказалась неординарной личностью, человеком с твердым характером и четкими убеждениями. К тому же она имела опыт жизни с Радамой I и не могла не поддаться влиянию его индивидуальности и его идей.

Ранавалуна I правила 33 года (1828-1861 гг.), и в ее деятельности было много как замечательных дел, так и досадных казусов.

Особенностью правления Ранавалуны I было то, что продолжая политику Радамы по модернизации страны, Ранавалуна поставила перед страной цель ликвидировать зависимость от иностранцев в отношении поставок промышленной и военной продукции. Для этого было необходимо решить две задачи: расширить имеющиеся и создать новые отрасли местного производства и (главное, из-за чего Радама открыл двери перед европейцами) начать изготовление на месте оружия и боеприпасов.

Необходимо было создать национальную промышленность, способную удовлетворить потребности страны. В этом деле при Ранавалуне I страна достигла немалых успехов. Стали разрабатываться новые месторождения железной руды, фосфатов, золота, ремесленники были объединены в цеховые корпорации. В промышленном центре в Монтасуа была воз-

ведена доменная печь, производилось железо, сталь, медь, стекло, селитра, порох, известь, краски, мыло, кирпич, черепица, а также различные изделия, от пушек до ножниц.

На все виды промышленной деятельности существовала государственная монополия, так же, как и на торговлю, к которой допускались только приближенные королевы. Несмотря на экономические успехи, необходимо отметить рост человеческих издержек, которыми эти успехи были оплачены. В стране росло недовольство мелких купцов монополизацией торговли, а крестьян – барщиной, назревал внутренний кризис, одновременно с кризисом взаимоотношений с иностранными державами, прежде всего, Англией и Францией. Это проявилось, в первую очередь, в отношениях с иностранными торговцами, обосновавшимися на малагасийской территории и не желавшими в своей деятельности подчиняться законам страны. Их произвол принял крайне агрессивные формы и вылился в акт бомбардировки города Таматаве (ныне Таумасина) на восточном побережье. В ответ на этот враждебный акт королева издала в 1845 году декрет о прекращении всякой внешней торговли, что вызвало новую волну возмущения малагасийских торговцев. Внешние торговые связи были возобновлены лишь в 1853 году.

Следует заключить, что доминирующей тактикой Ранавалуны I, как и других правителей Мадагаскара, были оборона, сопротивление посягательствам иностранных держав (прежде всего, Франции), желавшим превратить остров в свою колонию, стремление к сохранению независимости Мадагаскара. Этими задачами были продиктованы меры по укреплению армии, которые после Радамы продолжила и Ранавалуна. Этими же задачами объяснялось отношение королевы к христианству и просвещению.

Пугающим для королевы фактом стал растущий интерес к христианству, массовое посещение религиозных собраний, ибо на этих собраниях-проповедях, кроме религиозных, поднимались и социальные вопросы. Кроме того, королева усматривала в деятельности миссионеров происки иностранных держав. Если в начале своего правления Ранавалуна ничего не изменяла в установлениях Радамы по отношению к христианству, то уже к концу 1831 года она начала его ограничивать. Сначала было запрещено крещение и причастие, а в 1835 году христианство было вообще запрещено, христианские миссионеры изгнаны с острова. Начались жестокие репрессии против христиан, отказ покаяться и вернуться в традиционную веру приводил к смертной казни. Однако новообращенные христиане были непреклонны в своей вере, известны многочисленные христианские мученики, отказавшиеся отречься от веры на пороге смерти и погибшие с молитвой на устах. Французский историк Г. Шапю отмечал эти удивительные факты мужества и верности фактически новой для них вере²⁷. Думается, что эти факты полностью отвечают психологическому типу малагасийца.

Наряду с репрессиями по отношению к христианству, начались гонения на просвещение. В 1832 году было запрещено учиться читать и писать рабам. В 1834 году это запрещение было распространено на всех, кто не состоял на службе в правительственных учреждениях, стали закрываться школы. Это запрещение лишь усилило стремление народа к знаниям.

Ранавалуна I не была противницей просвещения, но она стремилась сохранить национальный малагасийский дух, малагасийские ценности, культуру, оградить их от пагубного воздействия Запада, она верила в малагасийский народ и его высокую культуру.

С позиций нашего времени трудно объективно оценить монархическое правление с немалой долей деспотизма. Однако для своего времени Ранавалуна I была яркой правительницей. При всей жестокости решений королева была истинной патриоткой своей страны, ее правление стало решающим моментом в сопротивлении малагасийской цивилизации иностранной экспансии, а ее взгляды и деятельность знаменовали начало формирования цивилизационного самосознания.

Малагасийский историк Р.В. Рабеманандзара писал о ней: «Среди всякого рода опасностей, алчности и новшеств Ранавалуна I сумела привести в движение дремавшие ранее потенциальные силы нации. Сами эти эксцессы способствовали пробуждению не подозревавшихся ранее сторон мальгашского сознания. Ранавалуна заставила великие западные державы уважать право ее страны на существование. Она сумела добиться места для Мадагаскара в концерте свободных и независимых наций»²⁸.

В культуре Мадагаскара одним из действенных принципов является принцип сакрализации всех сфер жизнедеятельности общества. Обнаруживается этот принцип и в политике, в политических действиях и решениях. Любому политическому действию предшествуют и его сопровождают многочисленные ритуалы.

Политическому действию, например, выступлению в поход или началу переговоров предшествует обращение к оракулу или предсказателю, а также к астрологу. Предсказатель путем одной из форм гадания определяет условия, ритуалы, которые необходимо совершить. Астролог, проанализировав расположение небесных светил, а также характер лунного месяца и дней недели определяет наиболее благоприятную дату начала похода или переговоров.

Одним из важнейших ритуалов является жертвоприношение в честь богов, духов, предков или тотемных животных. Жертвоприношение может заключаться в ритуальном убийстве зебу, быка или белой курицы (цвет определяется предсказателем), а иногда в приношении риса, вина, масла, пороха, красных ламб и т.д. Одним из ритуалов, предшествующих важному политическому событию мог быть обряд *трумба* (разговор с предками и просьба совета и благословения)²⁹.

Об одном из экстраординарных жертвоприношений, предшествующих образованию государства народа сакалава на западном побережье, существует устное предание.

Государства народа сакалава формировались длительное время, в процессе многочисленных передвижений с юга западного побережья на север, в войнах с прибрежными племенами, в распрях между кланами. Побережье всегда таило в себе множество опасностей – набеги флибустьеров, работорговцев, авантюристов всех видов. На побережье происходило непрерывное перемещение и смешение населения.

Легенда гласит, что сакалава прибыли в удобные места в районе Махаджанга на реке Бецибука и захотели осесть здесь и основать свое государство. Король обратился к оракулу, который ответил, что для того, чтобы умиловить потусторонние силы, надо принести в жертву самое дорогое, что у него есть. Король принес в жертву самый лучший скот из своих стад, но жертва не была принята, не приняты были драгоценности и золото.

И тогда его жена, королева Ндрамандикавави сказала: «Я – вот что у тебя самое дорогое». Королева совершила самопожертвование, перерезав себе горло. Характерно, что тела королев нет в королевской спальне, в главном храме, именно потому, что она отдала себя народу, воплотившись в новый миропорядок, в новое государство. Жертва королевы

символизирует в народной мифологии начало, новый этап в течении времени, является кровавой линией, отсекающей прошлое от настоящего и знаменующей невозможность обратного хода событий, ибо эта жертва изменила образ правления, дала начало новому государству, новой династии.

Королева взяла с мужа обещание, что власть будут наследовать только их общие дети и их потомки. Дети же, прижитые королем и королевой с другими партнерами, образовали два отдельных клана, тесно связанных с королевской властью, но несколько отстоящих от нее. Так, например, потомки только королевы образовали клан *циарана* и являются хранителями ее святилища.

Королева Ндрамандикавави не только оставила память в народе, она стала основным объектом почитания сакалава в районе Махаджанга. В этом регионе есть деревня Бемилоло, в которой сохранился дом, некогда принадлежавший королеве. Этот дом стал святилищем, в котором хранится главная реликвия – нож, которым было совершено самопожертвование. Обслуживают святилище прямые потомки королевы, принадлежащие клану *циарана*, чье занятие – почитать своего предка-королеву, поставлять жертвенный скот для ежегодного королевского ритуала и готовить ритуал.

Во время этой церемонии в деревне собираются не только представители клана *циарана*, но и другие многочисленные потомки королевской семьи. Нож достают каждый раз во время проведения заупокойной службы на королевском кладбище, при этом скот приносят в жертву на королевских могилах, перерезая ему горло этим ножом.

Самая главная церемония, называемая Большой службой, проходит раз в году в предместье Махаджанги в храме Четырех Мужчин и считается новогодним ритуалом. В Большой службе основную роль играет нож королевы, хотя формально

это не подлинный нож, который хранится в Бемилоло, а его дубликат. Этот нож моют, очищают, так же как останки мужчин, и несут во главе процессии, которая обходит храм. Этим у сакалава знаменуется начало нового года. Сама же Большая служба начинается с жертвоприношения животных в честь королевы. За неделю до новогодних празднеств потомки королевы собираются в храме для принесения ей в жертву быка. Кожа жертвенного животного идет на обновление двух священных храмовых барабанов.

Жертвоприношение в честь королевы – мистерия, воспроизводящая обстоятельства той первой жертвы, после которой начался новый этап в жизни страны. Последующие жертвоприношения также символизируют начало нового этапа жизни, нового года. Правда, это начало не столь значительно, как первое, но мистерия каждый раз воспроизводит самопожертвование королевы, ибо каждая жертва отождествляется с ней. Поэтому каждый год обновляют барабаны, как подтверждение легитимности и устойчивости нового миропорядка³⁰.

Сакрализация политической жизни находит место и в условиях современности. Интересно отметить, что в сценариях политической борьбы на Мадагаскаре явственно прослеживаются элементы традиционной культурной логики, в частности, архетипический сюжет борьбы ангелов, божественных сил (сил добра) с демонами (силами зла). Эту логику можно обнаружить практически во всех циклично происходящих в стране политических кризисах. Интересно также, что этой логикой активно пользуются малагасийские церкви, принимающие в политической борьбе самое активное участие.

Показательной в этом отношении острая политическая борьба между Д. Рациракой, который опирался на атеизм, и М. Равулумананой – человеком, близким к религиозным

кругам Совета христианских церквей Мадагаскара и занимающим высокий пост в церковной иерархии. В борьбе за президентский пост в публичном политическом пространстве эти две фигуры выступали в символическом облике: М. Равулуманана как объединитель, борец со злом, восстановитель традиционной *фихавананы* (единения, союза), а Д. Рацирака – как разделитель, носитель зла, враждебный традиционным ценностям. Из уст церковных пропагандистов звучали призывы «изгнать из социального тела нации демона, как в экзорцизме»³¹.

Из рассмотренных принципов культуры, проявляющихся в политике, пожалуй, самым актуальным является принцип консенсуса, согласия, примирения. Многочисленные конфликты, возникающие в разных регионах мира в настоящее время, делают этот принцип актуальным не только для Мадагаскара. Африка знает примеры успешного использования для национального примирения Комиссий истины и примирения (КИП)³² как официальных, временных, несудебных следственных органов, занимающихся расследованием преступлений против человечности (геноцида, военных преступлений, пыток, насильственных исчезновений, нарушений прав человека)³³.

На Мадагаскаре, где принцип согласия, консенсуса, примирения всегда был определяющим, тема национального примирения возникала неоднократно в связи с циклическими политическими кризисами конца XX–начала XXI в., потрясавшими страну.

В 2002 г. на Мадагаскаре была сделана попытка создания Комитета национального примирения (CRN), инициированного бывшим президентом республики, профессором Альбертом Зафи и его сторонниками. Целью был поиск выхода из кризиса путем освобождения и амнистии заключенных,

почти на 99% состоящих из выходцев прибрежных провинций, с целью сохранения единства страны. Однако тогдашние власти не поддержали инициативу Зафи³⁴.

Особенно актуальной идея национального примирения стала во время кризиса 2009–2010 гг., самого сложного и длительного из всех пережитых независимым Мадагаскаром. Вновь обострились процессы разобщения, взаимные обиды, противоречия между представителями народа *мерина* и жителями других регионов, особенно прибрежных. В связи с настоятельной необходимостью осуществить инициативу национального примирения в масштабах всей страны был принят ряд решений. Так, в резолюциях Национальной конференции (Ивату, 2–3 апреля 2009 г.) рекомендуется организовать Комитет национального примирения с целью выработки срочных мер для оздоровления политической жизни и укрепления национального согласия. На региональных конференциях, представляющих все округа страны (30 июня–30 июля 2009 г.), было предложено проведение политики национального примирения как средство выхода из кризиса. В Хартии, принятой в Мапуту 9 августа 2009 г., признано необходимым создание Совета по национальному примирению на основе концепта «Истина и примирение», а также анализ всех событий, оказавших влияние на политическую, экономическую и социальную жизнь Мадагаскара³⁵.

Самый общий анализ позволяет сделать вывод о том, что современные кризисы являются отголосками предшествующих кризисов, которые восходят: к доколониальному периоду, к колониальному и к периоду после обретения независимости. В доколониальный период особенно горькие обиды связаны с фактами насильственного присоединения к государству прибрежных регионов в периоды царствования Радамы I и Ранавалуны I.

Обиды и недовольство вызывают также идущие из прошлого случаи этнического, кастового и кланового неравенства.

Колониальный период оставил самые тяжелые воспоминания об арестах, репрессиях против малагасийских борцов с колониальным режимом, а также о партийных разногласиях на этнической и региональных основах.

В период после обретения независимости недовольство и случаи национального разобщения, как правило, связаны с региональными противоречиями, а также с ситуацией недостаточной интегрированности в малагасийское общество иностранцев, получивших малагасийское гражданство, и метисов, а также временами обостряющимися противоречиями между религиозными, партийными, этническими и региональными группами³⁶.

На основе международного опыта и анализа конкретной ситуации можно дать определение политике национального примирения в условиях Мадагаскара: национальное примирение – общегосударственный процесс всепрощения, основанный на добровольном желании всех сторон не выдвигать на первый план вопрос о последствиях конфликтных ситуаций общенационального масштаба. Это сознательное принятие в жертву конъюнктурных интересов во имя долговременной защиты высших интересов нации с целью помешать любой возможности мщения, способного привести к дезинтеграции государства и нации³⁷. Очень важной для реализации данной акции является практика консенсуса, а также диалоги округов по теме национального примирения. Следует отметить, что широкомасштабная общегосударственная инициатива национального примирения еще не реализована и находится на стадии длительной подготовки.

¹ Степин В.С. Культура. – Новая философская энциклопедия в IV томах. Т. II. М., 2010. С. 342.

² Степин В.С. Человеческое познание и культура. СПб, СПбГУП, 2013. С. 73.

³ Гирц Клиффорд. Влияние концепции культуры на концепцию человека. Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб, 2006. С. 127.

⁴ Мацумото Д. Психология и культура. СПб, 2002. С. 31.

⁵ 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.

⁶ Fanony F. Guenier N.J. Le mouvement de conversion à l'islam et le rôle des confréries musulmanes dans le Nord de Madagascar. ASEMТ. Т. XI. № 1–4.

⁷ Рабеманандзара Р.В. Мадагаскар. История малагасийской нации. М. 1956. С. 131.

⁸ Там же.

⁹ Цит. по: Африка. Взаимодействие культур. М. 1989. С. 164.

¹⁰ Там же. С. 167.

¹¹ Крёбер А.Л. Конфигурация развития культуры // Антология исследований культуры. С. 483, 485.

¹² Мацумото Д. Указ. соч. С. 57–59.

¹³ Гирц Клиффорд. Указ. соч. С. 127.

¹⁴ См. Sibree J. Madagascar et ses habitants. Toulouse – Paris. 1873. P. 95–97.

¹⁵ Randrianarisoa Pierre. L'enfant et son éducation dans la civilisation traditionnelle malgache. Т. 1. № 1. D'une collection sur des Croyances et des Coutumes malgaches (без даты, без места издания). P. 55–56.

¹⁶ См. Огурцов А.П. Политика. Новая философская энциклопедия. Т. III. С. 268–272.

¹⁷ См. Панарин А.С. Философия политики. Новая философская энциклопедия. Т. IV. С. 226.

¹⁸ Об этом см.: Емельянов А.Л. Внешняя политика малагасийского государства в XIX веке. Монография в 2-х т. М. 2004. Т. I. С. 50–54.

¹⁹ Рабеманандзара Р.В. Указ. соч. С. 60–62.

²⁰ Рабеманандзара Р.В. Указ. соч. С. 57.

²¹ Цит. по: Рабеманандзара Р.В. Указ. соч. С. 215–220.

²² См. Емельянов А.Л. Указ. соч., Т. I. С. 99–104.

²³ См. Емельянов А.Л. Указ. соч., Т. I. С. 110–111.

²⁴ Deschamps H. Histoire de Madagascar. Paris. 1960. P. 72.

²⁵ Chapus G.S. Quatre-vingts années d'influences européennes in Imerina. Tanarive: Académie Malgache. 1925. P. 86.

-
- ²⁶ Рабеманандзара Р. Указ. соч. С. 129.
- ²⁷ Chapus G.S. Op. cit. P. 165–166.
- ²⁸ Рабеманандзара Р. Указ. соч. С. 76.
- ²⁹ См. Estrade J.M. Un culte de possession à Madagascar: le trombe. Paris. 1985. P. 205–217.
- ³⁰ Lambek M. Sacrifice and the problem of beginning: meditations from Sakalava mythopraxis // J. of the Royal antropol. Inst. – L. 2007. Vol. 13. № 1. P. 19–38.
- ³¹ Dubordieu L.J. De la guérison des corps a la guérison de la nation. Réveil et mouvements évangéliques à l'assaut de l'espace public. Politique africaine. № 86. Juin. 2002. P. 48–49.
- ³² См. Мосейко А.Н., Харитонов Е.В. Африканская этика в контексте современности. Восток. 2015. № 6.
- ³³ См. amnesty.org.ru/node/60g
- ³⁴ Имбики Анаклет. Национальное примирение: сложный случай Мадагаскара. М. 2013. С. 9.
- ³⁵ Там же. С. 9–11.
- ³⁶ Там же. С. 15–24.
- ³⁷ Там же. С. 28.

Некоторые особенности политической культуры Мали

П.А. Куценков

Вопреки распространённому мнению о неразвитости политической культуры в странах Западной Африки, на деле в государствах, чья территория некогда входила в состав средневековой «империй» Вагаду (Гана), Мали и Сонгаи (Мали, Гвинея, Сенегал, Гамбия, отчасти Буркина-Фасо и Кот д'Ивуар) существует развитая традиционная политическая культура, которая, вероятно, оказывает порой решающее воздействие на политическую жизнь современных государств. Другое дело, что для европейских наблюдателей, не знакомых со спецификой западносуданских обществ, она остаётся скрытой. Так, по разным подсчётам, ставшие знаменитыми благодаря французской этнологии догоны, составляют от 2% до 6% населения Республики Мали. Даже если считать правильной последнюю (явно завышенную) цифру, то доля догонов в правительстве Мали всё равно заметно превышает их долю в населении страны – она никак не меньше 12%. Простой учёт клановых имён малийских чиновников и предпринимателей убеждает в том, что догонов очень много в среднем управленческом звене, а также среди мелких и средних предпринимателей – в Мали на каждом шагу встречаются вывески вроде «Скобяные товары Того»

или «Булочная у Гиндо», отель «Привал у догонов», и т.д. Причём, видеть такие надписи можно далеко за пределами собственно Страны догонов – в Бамако или в г. Дженне. Конечно, в г. Сегу, столице средневекового царства бамбара, на вывесках преобладает аристократическое клановое имя бамбара (джаму) Кулибали, но и там догоны явно не являются «дискриминируемым» меньшинством.

Объяснить большую политическую и экономическую роль догонов в малийском обществе, несоизмеримую с их небольшой численностью, невозможно без обращения к двум основополагающим институтам традиционного малийского общества: связей по клановым именам (джаму) и шуточного родства (сананкуйя).

Оба института давно привлекли внимание зарубежных и отечественных исследователей¹. Но, в отличие от народов манден (малинке и бамбара), связи по джаму и/или сананкуйя внутри этно-социального организма (ЭСО) догонов пока что изучены явно недостаточно. Понятно только, что связи по джаму (у догонов – тиге) не столь развиты и не имеют такого большого значения, как у народов манден, а связи по сананкуйя, напротив, имеют несколько большее значение. Связи по джаму (тиге) внутри ЭСО догонов многие информанты вообще отрицают; по словам других (Бокари Гиндо, д. Энде, Бамако), слабо выраженная связь существует только между Гиндо и Того (самые распространённые клановые имена у догонов). Обращает на себя внимание также большое, по сравнению с манде, число клановых имён – если у первых около тридцати основных джаму, то у догонов больше ста тиге², т.е. они просто не могут играть ту же роль, что и джаму у народов манден. Создаётся впечатление, что любой клан догонов (тиге, джаму у народов манде) связан со всеми осталь-

ными кланами: имеет значение не принадлежность к тому или иному тиге, но к догонам как к целому.

Все догоны считают себя «младшими братьями» Кейта (“Anye Keyita dɔgɔkɛwɛ” – «Мы – младшие братья Кейта»), что подтверждают гриоты Кейта (Куйате) (информант Мадани Куйате, г. Севаре, март 2015 г.); предание об исходе из «Страны манде» имеется и на юге страны догонов, и на севере. При этом, догоны с юга Нагорья Бандиагара, те же Гиндо и Того, могут ничего не знать о Гандеба или Кассамбара из северо-восточных деревень и никогда там не бывать, но при знакомстве тут же распознают их как «своих». Таким образом, догоны по отношению к джаму других этносов (Кейта у малинке) выступают, в известном смысле, как единое «джаму». Таким образом, что по отношению к другим этносам догоны являются чем-то средним между джаму (все догоны / Кейта у малинке) и народом (этникосом), в то время как внутри своего ЭСО они чётко различаются по тиге и месту происхождения. Именно такая специфика связей по джаму у догонов делает особенно важными связи по шуточному родству которые, в известном смысле, и заменяют в данном случае систему джаму.

Суть шуточного родства состоит в том, что партнёры постоянно вышучивают друг друга, подвергаясь «ужасным» оскорблениям, не имеющими никаких последствий – напротив, они обязаны помогать друг другу. В Африке этот институт распространён очень широко, и не является исключительно малийским достоянием: он известен под разными названиями и охватывает Западный, Центральный и Восточный Судан, Нигерию, Камерун, Габон, Конго и Центрально-Африканскую Республику³; есть сведения, что все этнические группы Замбии вовлечены в отношения шуточного родства⁴. Показательно, между прочим, что оно пока что не зафиксирован на побережье Гвинейского Залива в Либерии, Сьерра-Леоне и

Кот д'Ивуар, т.е. именно там, где разыгрывались наиболее кровопролитные междоусобные конфликты. И это закономерно: как справедливо заметил В.Ф. Выдрин, «... отношения «шуточного родства» в Западной Африке – это своеобразный способ обозначить зоны потенциальных и реальных конфликтов между группами и сублимировать их, переводя в карнавальную форму. Недаром сананкуйя интенсивно (и, надо признать, результативно) эксплуатируется нынешними властями Мали: «шуточное родство» рассматривается на самом высшем политическом уровне страны как серьёзное средство против возникновения межэтнической напряжённости»⁵. У автора есть возможность подтвердить наблюдения В.Ф. Выдрина. Больше того: институт шуточного родства в Мали продолжает расширяться на территории и этносы, у которых ранее он не фиксировался. Так, в Бамако в конце января 2016 г. состоялся Второй фестиваль культуры догонов Огобаньян («большая калемба вождя»). В его анонсе⁶ среди «кузенов» догонов, кроме их старых сананку (пёль, сонгаев, малинке и бозо), были названы «тамашек» (туареги) и «арабы» (мавры), т.е. именно те народы, что вовлечены в конфликт на севере Мали.

На Рис. 1 показана «догоноцентрическая» схема связей по сананкуйя в регионе Мопти Республики Мали и в приграничных районах Буркина-Фасо. Она не претендует на полноту, да и не может претендовать на неё по той причине, что, как мы видели, система эта не является законченным, застывшим институтом. Показательно, что больше всех сананку имеют пёль (фульбе), что не удивительно: при своём полукочевом образе жизни они контактируют со всеми народами Сахеля вплоть до Южного Судана. Весьма и весьма вероятно, что «втягивание» туарегов и арабов в систему отношений по сананкуйя является частью кропотливой деятельности малийских властей по замирению северных территорий страны,

точно так же, как введение довольно большого числа представителей этих этносов в правительство. В случае с шуточным родством работает правило «сананку моего сананку – не мой сананку». Тем не менее, с очень большой долей вероятности можно предположить, что связи по сананкуйа с влиятельными фульбе и малинке и, одновременно, статус «младших братьев» Кейта в системе джаму, резко повышают политический и экономический вес догонов в современном малийском государстве.

Вероятно, теми же институтами можно объяснить и высокую степень самоидентификации малийцев с современным государством. По данным опросов, большинство жителей юга Мали склонны ассоциировать себя в равной мере и с Республикой Мали, и со своей этнической группой (39% в городах и 36% в деревнях), или скорее с Республикой Мали (39% и 33%). Скорее со своей этнической группой, чем с Республикой Мали, себя ассоциируют только 5% и 9%, а исключительно со своей этнической группой – только 9% и 14%⁷. В этой статистике обращает на себя внимание небольшой разрыв между деревенскими и городскими жителями. Это не удивительно, поскольку подавляющее большинство жителей малийских городов – недавние выходцы из деревень, которые не утрачивают связей со своей малой родиной. Иными словами, большинство малийцев ассоциирует себя и со своей группой, и с Республикой Мали, но и саму эту группу они считают неотъемлемой частью современного государства, поскольку по джаму и сананкуйа каждая группа связана со множеством других групп. В результате, образуется непрерывная сеть связей по джаму и сананкуйа, охватывающая всю страну.

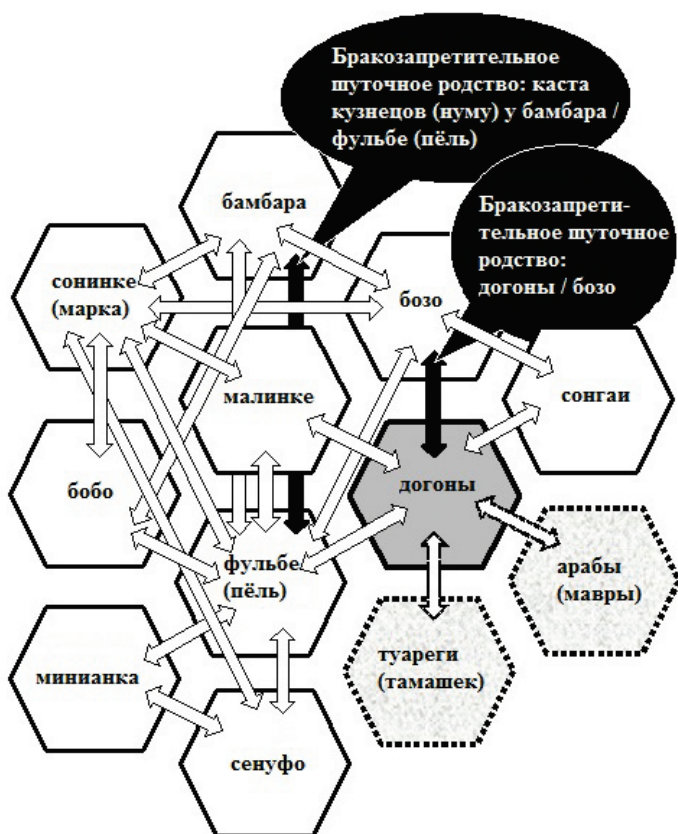


Рисунок 1. Догоны в системе шуточного родства на юго-востоке Республики Мали и в Буркина-Фасо.

Следует отметить, что в разных странах судьба связей по джаму и по сананкуйа складывается по-разному. Так, в соседней с Мали Республике Гвинея система джаму находится в кризисе: «молодежь уже не сведуща в этой системе, в лучшем случае молодые люди могут назвать своих сенанку (джаму, с которыми они находятся в так называемом «шуточном родстве») и иногда семьи брачного запрета, но ни предков, ни тотем они не знают. Сегодня отмирание традиций ускори-

лось в связи с явной исламизацией региона, системы взаимоотношений меняются и рушатся, уступая место новым схемам»⁸. Напротив, в Буркина-Фасо ценность сананкуйа как фактора, обеспечивающего мирные отношения между разными этническими группами, осознаётся, так же хорошо, как и в Мали, что видно только по названию статьи на новостном сайте «Burkina 24»: «Шуточное родство в Буркина: его надо сохранить!»⁹. Вряд ли такая двойная лояльность была бы возможна без своеобразной политической культуры. Поэтому весьма интересен вопрос: когда сложилась эта система?

Цивилизация Западной Африки часто воспринимается неадекватно: доходит даже до публичных высказываний о том, что у Африки вообще нет истории. Очень показательны мнение бывшего президента Франции Н. Саркози, который описывал Африку как континент с «нулевой исторической температурой»¹⁰ (это было сказано о части света, которая является родиной всего человечества). Но приходится признать, что у Н. Саркози и его единомышленников есть некоторые формальные основания для подобных умозаключений: история, и, прежде всего, древняя история Африки, изучена очень плохо. Поэтому-то особый интерес представляет история города Дженне, основанного в середине III в. до н.э.; есть веские основания предположить, что основы своеобразной политической культуры региона были заложены именно в этом городе, древнейшем в Западной Африке.

История Дженне относительно неплохо изучена и по письменным¹¹, и по археологическим источникам: американские археологи супруги Сьюзен и Родерик Макинтош провели там раскопки в 70-х – 90-х гг. прошлого века. Город расположен в самом центре южной части Республики Мали на берегу южного притока Нигера (Джолиба), Бани. Климат в долине Нигера в древности был значительно более влажным, чем

сейчас: во время половодья заливались огромные территории, и долина реки представляла собой сплошные болота, полные переносчиков смертельно опасных заболеваний вроде малярии и жёлтой лихорадки. Высыхание этой территории началось ок. 1000 г. до н.э., и к III в. до н.э. территория, где расположен Дженне-джено, стала пригодной для обитания. Город возник ок. 250 г. до н.э. К 450 г. н.э. он занимал площадь 33 гектара, а вместе с поселениями-спутниками, которые, скорее всего, возникли одновременно с Дженне-джено, он образовывал агломерацию, чья площадь составляла не менее 190 гектаров, с населением ок. 50 тыс. человек. К 850 г. н.э., когда в нескольких километрах от старого города уже существовал новый Дженне, он достиг расцвета, но именно с этого времени начинается его постепенный упадок: население начало переходить в новый город. Этот процесс усилился после того, как в XIII в. при двадцать шестом царе нового Дженне Кой Комборо новый Дженне был обращён в ислам. Однако и новый город оставался агломерацией, не похожей на средневековые города Европы, Ближнего Востока и Северной Африки. Непривычный и для араба, и для европейцев характер города отметил посетивший его в начале XVI в. Лев Африканский: «Там нет ни городов, ни замков, а только одна большая деревня, где живут синьор, священнослужители, ученые, купцы и знатные люди»¹². Иными словами, по домам Дженне невозможно было определить, кто в них живёт – вождь или кузнец. Такое же положение сохраняется в городе и в наши дни.

История города и агломерации Дженне во многом воспроизводит историю ранних цивилизаций Древнего Востока. Однако есть и различия: в Дженне-джено никогда не было ни цитадели, ни храмов, т.е. «горизонтальная» социальная структура города отличалась от «пирамидальной», характер-

ной для большинства цивилизаций ранней и зрелой Древности, чьё общество состояло из правящей аристократии и «податного сословия», включавшего множество групп полузависимого и зависимого населения. В новом Дженне цитадели тоже никогда не было, а из храмов появилась только знаменитая мечеть, гордость всей Республики Мали.

Как отметил Родерик Макинтош, наиболее примечательная черта агломерации Дженне-джено – очень высокая плотность населения в радиусе 4 км от города (50 км²). На этой территории насчитывается 69 холмов, скрывающих древние поселения¹³. Некоторые из них (Канйана) по площади даже превышали метрополию. Ту же картину можно наблюдать и в других древних городах Внутренней дельты Нигера, к примеру, в Диа, расположенном на северо-востоке недалеко от Дженне. Подобные агломерации совершенно не характерны для городов древности и средневековья: обычно те были окружены сравнительно малолюдной сельской периферией (Месопотамия, Египет), снабжавшей город продукцией сельского хозяйства. По мнению Р. Макинтоша, столь оригинальное расположение поселений является своеобразным решением проблемы, которая стояла перед всеми древними обществами: что делать с иноплеменниками? В классической и ранней Древности эта проблема решалась явно не в пользу последних. Общеизвестно, что метеки (иностранцы) Афин и других эллинских полисов были абсолютно бесправны; египтяне вообще не считали иноплеменников людьми. Такое разделение было постоянным источником социальной напряжённости в городах и Древнего Востока, и классической Эллады.

Жители Дженне решили проблему иначе: каждая пришедшая группа¹⁴ сохраняла свою автономию. Именно эти группы основывали поселения-спутники Дженне-джено, которые, по выражению Р. Макинтоша, образовывали «экососоциальную

сеть равноправных членов» (ecosocial web of equals)¹⁵. Вероятно, эти специализированные профессиональные поселения и были прообразом будущих малийских «каст»¹⁶. Каждая группа была равноправным членом единого хозяйственного механизма, но сохраняла культурную и конфессиональную автономию. Показательно, что в истории Мали была известна и другая модель межконфессиональных отношений – ислам в гг. Масина и Тимбукту или, к примеру, в теократической «империи» Тукулеров, отличался значительно меньшей терпимостью к язычникам.

На основе этих специализированных поселений, скорее всего, развивалась и уже знакомая нам система джаму. Очень вероятно, что в то же время зародилась практика инкорпорирования в джаму иноплеменников и людей из других кланов: вновь прибывшая группа или отдельные семьи переселенцев могли включаться в старую группу, причём, опять-таки отсутствуют следы какой-либо дискриминации «младших» членов джаму «старшими». К этому следует добавить отношения шуточного родства, переводящие потенциальные конфликты между разными джаму, кастами, этносами и хозяйственными укладами в карнавальную форму.

Таким образом, есть веские основания полагать, что своеобразная политическая культура современной Республики Мали уходит своими корнями в глубокую древность и освящена двухтысячелетней традицией. Эта культура совсем не похожа на европейскую, однако её следует признать сложившейся и весьма хитроумной системой с высокой «исторической температурой».

¹ Обзор литературы см.: Богачева Е.А., Горшенев А.А., Маслов А.А. Имена джаму, распространённые среди народов Западного Судана, их значение и отношения между ними // Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2015. Вып. 4. С. 50–66.

² Автору известно около ста двадцати клановых имён (тиге) догонов, но это ещё не предел.

³ Mengue M.J.B. Les savoirs endogènes au service de l'unité africaine : esquisse d'une architecture de paix, de sécurité et d'intégration pour l'Afrique du XXI^e siècle fondée sur les alliances à plaisanterie // CODESRIA 13^{ème} Assemblée générale. Rabat, Morocco, 5–9 Décembre 2011. P. 1–36.

<http://general.assembly.codesria.org/spip.php?article74&lang=en> 11.12.2016. P. 16–21

⁴ Canut C, Smith É. Pactes, alliances et plaisanteries // Cahiers d'études africaines 2006/4 (n°184), p. 687–754. P. 687

⁵ Выдрин В.Ф. "Fùlā tē' fōyī yé!" Образ малийских фульбе в баманских байках, анекдотах, размышлениях // В.Ф. Выдрин и А.А. Кибрик (ред.) Язык. Африка. Фульбе. Сборник научных статей в честь Антонины Ивановны Коваль. СПб. – М.: Европейский Дом, 1998. С. 237–256, С. 239.

⁶ OGOBAGNAN, édition 2017 du 23 au 29 Janvier. Le Festival Culturel Dogon se veut un cadre d'échange, de partage et de réflexion sur la culture dogon tout en associant les cousins des dogons (Malinké, Sonrhaï, Bozo, Tamasheq, Arabes et Peulhs). En chiffre l'édition de 2016 a réuni plus de 150 exposants, et près de 8000 visiteurs sur l'ensemble des 3 jours. Côté médias l'édition de 2016 a vu la participation de grands médias internationaux et la presse malienne. Le Festival Culturel est une belle vitrine pour les partenaires et sponsors en quête de visibilité [<https://www.facebook.com/events/1278352232209509/>]

⁷ Coulibaly M., Hatløy A. Religious issues and ethnicity in Southern Mali // Fafo-report. 2015, № 13. 38 p. P. 12

⁸ Завьялова О.Ю. Система и понятие джаму у манден (Гвинея) по устным источникам // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 101–115. С. 102

⁹ Konkobo M. Parenté à plaisanterie au Burkina : Il faudra la sauvegarder ! // Burkina 24, Mai 7, 2013. <http://www.burkina24.com/2013/05/07/parente-a-plaisanterie-au-burkina-il-faudra-la-sauvegarder/>

¹⁰ Мильчина В. История Франции глазами Никола Саркози. Критический словарь. Polit.ru. 04.03.2009. 06.10.2016. <http://polit.ru/article/2009/03/04/sarkozi/>

¹¹ Лев Африканский. Африка – третья часть света. Редактор Ольдерогге Д.А. Пер. Матвеев В.В. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983. 512 с.; Суданские хроники. Редактор Першиц А.И. Пер. Куббель Л.Е. М.: Наука, ГРВЛ, 1984. 498 с.

¹² Лев Африканский. Африка – третья часть света. С. 305

¹³ McIntosh R.J. The Origin of Djenné from Archaeological Evidence // Djenné. An Introduction to the Millennial City / J. Brunet-Jailly (ed.). Bamako: Editions Donniya, 2009. P. 12–20. P. 17

¹⁴ Сейчас в Дженне живут представители народов бозо, сомоно (этнографическая группа бозо), фульбе, сонинке (сараколе), сонгаи, бамбара, догоны и моси. Они занимают определённые ниши в экономике города: догоны, к примеру, считаются лучшими пекарями, бозо заняты рыболовством, и т.д. В древности и средневековые состав населения был иным: ещё не существовали этносы бамбара, догон и моси, сложившиеся только в XIII–XVIII вв. В древности Дженне-джено наверняка населяли рыболовы-бозо и/или сомоно, а также, с очень большой долей вероятности, сонинке, создатели раннесредневековой «империи» Вагаду (Гана). Сонгаи появились не ранее начала XI в.

¹⁵ McIntosh R.J. The Origin of Djenné from Archaeological Evidence. P. 18

¹⁶ Этот термин не должен никого вводить в заблуждение: малийский социальный институт имеет мало общего с классическими индийскими кастами, и скорее должен называться «специализированными социально-профессиональными группами». Они занимали строго определённые ниши в хозяйстве Дженне-джено и делали самодостаточной экономику агломерации как целого. Это также находит аналогию в современной Республике Мали, поскольку большинство сельских поселений способны обеспечить себя практически всем необходимым.

Нигерийские писатели о гражданской войне 1967-1970 гг.

Н.Ю. Ильина

(Университет имени О.Е. Кутафина – МГЮА)

Нигерия является страной, которая имеет особую историческую судьбу по сравнению с другими бывшими британскими колониями в Африке. Страну, которая является крупнейшим по численности населения государством континента, называют «Африкой в миниатюре». В Нигерии отмечены многие, характерные для всей Африки, события и процессы политического, экономического и социально-культурного характера. За более чем полувековой период независимого развития страна пережила трехлетнюю кровопролитную гражданскую войну, бесконечную череду военных переворотов, «нефтяной бум», период правления диктатора Сани Абачи (1993-1998 гг.). Межэтнические столкновения в разных районах страны, противоречия мусульман и христиан, наркобизнес, коррупция в нефтяном секторе и ухудшение в экономической ситуации, террористическая деятельность Боко Харам, разгул преступности в сочетании с транзитным состоянием власти характеризуют сегодняшнюю Нигерию.

В Нигерии, где представлены разнообразные ландшафты, проживают более 250 народов, говорящих на почти 500 языках, включая три крупнейших – йоруба, игбо, хауса. Христианство, ислам и традиционные культы образуют основные верования. Духовные искания интеллигенции ускорили появление англоязычной художественной литературы, которая

стала литературой художественного документа, социальным комментарием.

Произведения нигерийских прозаиков о гражданской войне свидетельствуют об их неоднозначном отношении и о трудной внутривнутриполитической ситуации, сложившейся в стране перед войной. Десятилетие 60-х годов стало в Нигерии не только началом суверенного развития, но и сложным периодом острейших кризисных ситуаций, политической нестабильности, бурных социально-политических столкновений, этнических распрей, военных переворотов. Становление суверенной Нигерии сопровождалось гипертрофированным воздействием различных типов политического насилия в социальной сфере и политической системе страны, замена военного режима гражданским не привели к положительным изменениям в жизни этого крупнейшего западноафриканского государства¹. Первое десятилетие формирования Четвертой республики (с 1999 года по настоящее время) стало периодом дальнейшего развития нигерийской модели политического и неполитического насилия, элементы которого в избытке присутствовали в годы существования предшествовавших республик и военных режимов². Таким был общий политический фон, на котором развивался кризис, переросший в 30-месячную войну против восточно-нигерийских сепаратистов, за единство и территориальную целостность государства.

Основными причинами дестабилизации нигерийской внутривнутриполитической обстановки, что привело к братоубийственной войне, явились пагубное наследие британского колониализма, навязавшего независимой Нигерии такую государственную структуру и систему управления, которые не способствовали решению внутривнутриполитических проблем страны. Следствием этого было усугубление этнических противоречий, политическое и социально-экономическое нера-

венство различных нигерийских этносов, слабость центральной власти, неспособность правительства решать неотложные проблемы государства.

Национальная буржуазия народа игбо энергично добивалась отделения от федерации, выступала за независимое государство Биафра, надеясь, что эксплуатация богатых нефтяных источников южной части региона совместно с западными нефтяными монополиями принесет ей огромные прибыли и обеспечит преобладающее влияние в новом государстве Африки.

Главным содержанием междоусобного вооруженного конфликта стала борьба между сторонниками национального единства и сепаратистами Восточной Нигерии, поддержанными некоторыми странами Запада и Африки. Правители Восточной Нигерии, населенной в основном народом игбо, заявили о выходе из федерации и создании самостоятельного государства Биафра. Через семь лет после получения независимости в Нигерии вспыхнула гражданская война, продолжавшаяся около трех лет. Братоубийственная война привела к резкому обострению внутривнутриполитической обстановки, нанесла государству огромный материальный и моральный ущерб. Война унесла жизни около двух миллионов нигерийцев.

Такова реальность, из которой нигерийские писатели черпают сюжеты своих произведений. Большой интерес прозаиков Нигерии к военной тематике не может сам по себе гарантировать ее правильное художественное раскрытие, анализ и оценку. Нечеткость авторской позиции, различное отношение писателей к гражданской войне не могли не сказаться на их произведениях.

Африканские и западные литературные критики отмечают, что отчаяние и недовольство, вызванные десятилетиями военной диктатуры в Нигерии, спровоцировали своего

рода «креативный фермент», в результате чего в литературу страны вступили такие яркие авторы как Хелон Хабила, Сефи Атта, Окей Ндибе, Крис Абани, Чимаманда Нгози Адичи. Магистральной темой, разрабатываемой романистами страны, становится освещение проблем социальной несправедливости, различные аспекты социально-политической жизни Нигерии, военная диктатура, межэтнические противоречия, которые приобретают особую остроту в связи с событиями гражданской войны. Романы Хелона Хабила «В ожидании ангела» (2002), Окейя Ндибы «Стрелы дождя» (2000) и Чимаманды Нгози Адичи «Лиловый гибискус» (2003) так или иначе затрагивают вопросы военной тирании в стране. Сегодня, когда можно оглянуться на события недавней истории, переосмыслить тяжелейшие годы, когда военные правительства сменяли гражданские, когда народ потерял последние надежды и мечты, связанные со спокойной мирной жизнью, в литературе Нигерии создаются яркие произведения, непосредственно описывающие этот период.

В связи с открытой диктатурой и усиливающейся социальной напряженностью, многие писатели, которые составляют цвет нигерийской литературы, уезжают на Запад. Ч. Ачебе много лет работал в США. В этой стране живут Х. Хабила и С. Атта. На два дома в США и Нигерии живут Ч. Адичи и К. Абани. В Лондоне 25 января 2017 г. скончалась Б. Эмечета, которая поселилась в Великобритании в 1962 году.

Нельзя не согласиться с южноафриканским литературоведом Льюисом Нкози, который в своем исследовании «Задачи и Маски»: темы и стили в африканской литературе» отмечает, что на протяжении всего развития африканского романа основным героем является история, исторические события. Несомненно, современные литераторы Нигерии создают исторические произведения, основанные как на осмыслении

исторической эволюции страны от доколониальных времен, к колониальному периоду и постколониальным событиям.

Современные нигерийские литераторы, которых называют писателями «рассерженного и нетерпеливого» поколения, отмечают, что мало кто из молодых нигерийцев, не принадлежащих к народности игбо, знают сегодня о гражданской войне³.

Нигерийская писательница Сефи Атта родилась за три года до начала гражданской войны и знала об этих событиях от родственников (ее дядя, известный поэт Нигерии, Кристофер Окигбо, погиб во время боевых действий, сражаясь на стороне Биафры). Роман С. Атты «Все хорошее сбудется» (2005) – хроника постнезависимой нигерийской истории, затрагивающий тему диктатуры в стране и трагических последствий гражданской войны.

В романе «В ожидании ангела» (2002), который в 2003 г. был удостоен «Премии Содружества за лучшее художественное произведение», Хелон Хабила повествует о жестоком режиме в Нигерии в период постколониального развития: он пишет о сменяющих друг друга военных режимах и военных переворотах, которые сотрясали его родину. Первый переворот произошел в 1966 году, спустя лишь шесть лет после обретения независимости. Это был один из самых кровавых переворотов в истории Нигерии, в ходе которого были убиты Премьер-Министр Абубакар Тафава Балева, Премьер северной области Ахмаду Белло и многие другие крупные политики Первой Республики (1960-1966 гг.)⁴.

Представитель народности игбо Генерал Иронси, пришедший к власти, запретил политическую деятельность в стране, что резко усилило трайбалистские и сепаратистские настроения. Северяне боялись подчинения Востоку, многие офицеры-хауса рассматривали правление Иронси как стремление игбо к доминированию в стране.

Х. Хабила вспоминает, как на Севере начались преследования выходцев из Восточной Нигерии, главным образом игбо. После этого офицеры-северяне организовали контрпереворот, вовремя которого к власти пришел Генерал Говон. Его военное правление длилось девять лет. После еще двух военных режимов (Генерала Муртана и Генерала Обасанджо) лишь в 1980 году власть перешла к гражданскому правительству. Таким образом, военные правили в Нигерии непрерывно в течение 14 лет.

Вторая Республика, как отмечает Х. Хабила, длилась лишь четыре года с 1980 по 1984 гг. Затем, произошли новые военные перевороты, после которых еще 8 лет правил Генерал Бабангида.

«Мы жили в постоянном страхе, боялись, что нас убьют в любой момент» – пишет Х. Хабила. Повсюду процветали взяточничество и коррупция. Даже такой мирный невоенный человек, как крупнейший романист Воле Шойинка был вынужден согласиться занять пост в правительстве Бабангиды⁵.

Хелон Хабила считает, что несмотря на то, что режим Генерала Сани Абачи продолжался только пять лет по сравнению с девятилетним режимом Говона и восьмилетним режимом Бабангиды, сегодня, когда нигерийцы говорят о военных режимах в стране, они имеют в виду именно годы правления Абачи (1993–1998).

Абача превзошел своих предшественников в использовании жуткого террора. Х. Хабила отмечает, что за пять лет правления Абачи было совершено «больше «официальных» убийств, арестов и краж людей, чем за все остальные годы военных режимов вместе взятых»⁶.

Эти годы отмечены свержением традиционных вождей, закрытием газет, арестом их издателей и редакторов. Герой романа Ломба, журналист, один из многих честных людей

своего времени, был брошен за решетку и лишен всех прав. Известно, что во время правления Абачи в 1995 году был казнен нигерийский писатель и политический деятель Кен Саро-Вива. Хелон Хабила, вспоминая то страшное для страны время, признает, что у интеллигенции Нигерии было мало выбора: или изгнание, или согласие, или бунт. В 1998 году Абача скончался, что принесло Нигерии освобождение⁷.

Роман «В ожидании ангела» Х. Хабилы пронизан тюремной атмосферой тех лет, царившей в стране: это отчаяние людей, чьи права были нарушены и, самое главное право – право на жизнь.

Молодые, талантливые, целеустремленные представители интеллигенции страны, каким является журналист Ломбо, были лишены также права добросовестно работать и писать правду. В романе есть эпизод, когда рано утром к Ломбо звонит его редактор Джеймс и сообщает, что он может, конечно, продолжать работу над своим романом, но его вряд ли опубликуют, а если это и произойдет, то он явно не сможет претендовать на литературную премию Содружества, потому что именно в то утро Нигерию исключили из Содружества.

Это было страшное время, говорит Х. Хабила, - «Люди испытывали невероятное физическое и психологическое давление. Многие страны объявляли санкции в отношении Нигерии, где тысячи политзаключенных были незаконно брошены в тюрьмы военным режимом, где судебная власть и вся система права были парализована и находились на грани развала»⁸.

Произведение, созданное Х. Хабилой, является художественным документом, который рассказывает правду об истории Нигерии, правду, о которой в свое время писатели страны были вынуждены молчать.

Известные литераторы обращаются к изображению со-

бытий военных лет, поскольку жестокость братоубийственной войны, раскол Нигерии нанесли нигерийцам, в том числе интеллектуалам, тяжелейшие психологические травмы. Многие деятели культуры игбо находились во время войны в отколовшейся Восточной области, некоторые принимали участие в боевых действиях на стороне самопровозглашенной республики Биафра, и их художественные свидетельства представляют несомненный интерес.

К изображению событий 1967–70 гг. обращались разные по убеждениям писатели, и, те из них, кто принимал сторону сепаратистов, не всегда верно оценивали создавшуюся ситуацию, заблуждались, ослепленные лозунгами мятежников. Несомненный интерес представляет свидетельство патриарха нигерийской литературы Сиприана Эквенси (1921–2007), так как он, принадлежа к народу игбо, был первым директором федерального бюро информации в независимой Нигерии, а во время войны перешел на сторону Биафры и руководил радиостанциями «Голос Биафры» и «Радио Биафры». В двух романах писателя «Мы стоим по разные стороны» (1980) и «Переживи мир» (1976) судьбы народа игбо раскрываются через трагические истории семей.

Будучи очевидцем событий тех лет, С. Эквенси описывает страдания и гибель людей, погромы игбо, сопровождавшиеся огромными жертвами, вынужденной миграцией игбо с Севера на Восток. Романы писателя – о трагедии простых людей, о героизме игбо, введенных в заблуждение руководством мятежников, продолжающих бесполезное сопротивление и умирающих за чужие интересы.

Произведения С. Эквенси были созданы после поражения Биафры и горьких разочарований автора.

В начале войны писатель, как и его герои, находился в плену сепаратистской пропаганды, считая, что мятежники

были вынуждены выйти из федерации из-за враждебных действий северян и тогдашней столицы Лагоса в отношении восточнигерийских народов, что Биатра – историческая неизбежность, однако по мере развития событий он убеждается в бесполезности войны. В конце произведения «Мы стоим по разные стороны» все отчетливее ощущается уверенность писателя в том, что Нигерия – многонациональная страна, где каждый народ нуждается друг в друге, что нельзя было допускать раскола и кровопролития.

С. Эквенси считает, что больше всего война отразилась на жизни обыкновенных людей, далеких от политики, которые, спасаясь от федеральных войск, кочевали из одного населенного пункта в другой, теряя близких, постоянно подвергаясь опасности. Некоторые эпизоды в романе “Переживи мир” напоминают репортажи с места события: это авианалеты, толпы беженцев, контрольно-пропускные пункты на дорогах. Автор говорит о аморальности и бессмысленности войны, которая воспринимается всеми персонажами романа как братоубийство, ложь, политиканство. Думая о своих коллегах, оставшихся в Лагосе, журналист Одуго с горечью признает, что “война, разделившая их, была делом политиков и военных...”, а он “в этой игре просто пешка”⁹. Старик Укоха, чья семья жестоко пострадала во время войны, говорит офицеру, который до войны хотел жениться на его дочери: “Мы боролись сами с собой. Ты был с теми, кто бросал бомбы на женщин, одна из которых должна была стать матерью твоих детей. Отцы по ту сторону фронта занимали видные посты, а матери здесь, на нашей стороне, умирали от голода. Это была братоубийственная война”¹⁰.

Одна из ярчайших нигерийских писательниц, по этническому происхождению игбо, Бучи Эмечета (1944–2017) посвятила гражданской войне роман «Пункт назначения Би-

афра» (1982). Во время военных действий Б. Эмечета находилась далеко от родины, в Великобритании, и вместе с другими студентами участвовала в антивоенных митингах на Трафальгарской площади в Лондоне. Родной город писательницы Ибуза на среднем западе Нигерии подвергся ужасающим зверствам войны. Героиня романа – нигерийка. Автор намеренно не уточняет ее принадлежность к какой-либо этнической группе, чтобы подчеркнуть, что в гражданской войне наряду с игбо пострадали все народы Нигерии. Эту книгу Б. Эмечета посвятила памяти своих близких, которые погибли на войне.

Великий писатель Нигерии Чинуа Ачебе (1930–2013), по этническому происхождению игбо, на склоне лет написал воспоминания о гражданской войне «Была страна: личная история Биафры», которые были опубликованы в 2013 году в Лондоне. Ч. Ачебе, стремясь к максимальной точности, рассказывает о разжигании конфликта в Нигерии, о создании Биафры, о кровопролитии и геноциде народа игбо. Ачебе считает, что народ игбо всегда выделялся на фоне других многочисленных народностей Нигерии своим умом, успешностью, демократичностью, образованностью и прогрессивностью. Процветание игбо в широком нигерийском контексте вызывало зависть и враждебность. Ч. Ачебе подчеркивал, что война стала результатом неадекватности руководства Нигерии. Даже сегодня игбо обвиняют в разжигании сепаратизма, который привел к гражданской войне, однако, конфликт был спровоцирован, в первую очередь, пагубным наследием колониализма¹¹. Ч. Ачебе воссоздает атмосферу того времени, отмечая, что многие интеллектуалы верили в возможность возрождения многих сфер жизни игбо. Писатель выступал в качестве посла республики Биафра в Канаде и европейских странах, активно отстаивая позицию своего народа на меж-

дународной арене. Позднее он осознал ошибочность своих воззрений и признал это в своих мемуарах. Огромной потерей для Ч. Ачебе стала гибель его друга – известного поэта Кристофера Окигбо (1930–1967), вместе с которым Ачебе создавал манифесты в защиту Биафры.

В статье «То, что осталось несказанным» (2013) Ч. Адичи откликнулась на последнюю публикацию Ч. Ачебе словами: «...это произведение стало нигерийским плачем по провалу гиганта, которого никогда не было. Ч. Ачебе оплакивает неудачи Нигерии, самой большой и разрушительной из которых была Биафра»¹².

Как и С. Эквенси, Ч. Ачебе понимает, что раны, нанесенные войной, трудно излечить. В послевоенной Нигерии процветают коррупция, бандитизм, насилие, спекуляция нефтью. Ч. Ачебе не может не говорить о продолжающейся национальной розни, о притеснениях игбо, йоруба, хауса. Он считает, что игбо не смогли в полной мере оправиться от последствий прошедшей войны.

Чимаманда Нгози Адичи, представляющая молодое поколение литераторов Нигерии, родившаяся в семье профессора Университета Нсукки (также этнически игбо) слышала о гражданской войне от старших. Трагические события в Нигерии не оставили писательницу равнодушной. В одном из интервью Адичи сказала, что выросла в тени трагедии Биафры, поскольку родители пережили жуткие события, а оба ее деда погибли на войне. Чтобы сохранить коллективную память своего народа, Ч. Адичи обратилась к столь тяжелой, как она считает, для игбо теме¹³.

Роман писательницы «Половина желтого солнца» (2006), удостоенный престижной премии «Оранж», является попыткой в начале нового века проследить при помощи художественного слова закономерности исторического развития Нигерии.

Воссоздавая трагизм братоубийственной войны, Ч. Адичи на конкретных примерах судеб героев показывает сложную картину истории страны. Половина желтого солнца – это эмблема Биафры, преисполненная надежды на будущее, однако тяжелейшие испытания, выпавшие на долю героев романа, трансформируют образ восходящего солнца в образ солнца, которое заходит над кровавой опустошенной землей.

Ч. Адичи признается, что не могла сдерживать слезы, когда работала над романом, но чувство ответственности перед современным поколением и память о предках не позволили ей бросить работу. Задумываясь над проблемами нигерийского общества периода независимости, автор старается как можно глубже понять их природу и высказать свое критическое отношение к социальной действительности. Вооруженная опытом писателей старшего поколения, Ч. Адичи показывает историческую трагедию, в которой нет победивших и побежденных.

Писательница изображает человеческие характеры, формирующиеся в экстремальных обстоятельствах, когда проявляется воля, бесстрашие, ответственность за семью. Ч. Адичи отдает дань любви – той неуловимой, неразумной сущности, которая заставляет людей выживать в самое страшное время¹⁴. Писательница верит в будущее своей великой страны.

Важным достоинством романа является то, что он написан молодой женщиной, представителем интеллигенции страны, потомком людей, поддержавших во время войны повстанцев. Чимаманда Нгози Адичи неоднократно подчеркивала, что хотела описать события войны глазами представителя среднего класса Нигерии.

В центре романа «Половина желтого солнца» – судьбы главных героев: двух сестер-близнецов Оланны и Кайнене,

дочерей новой нигерийской элиты, живущей в Нигерии и Англии, а также их мужей – профессора Оденигбе и англичанина Ричарда, ученого, который занимался исследованием культуры игбо. Еще одним важным героем является Угву, работавший у Оденигбе прислугой. Именно с приходом неграмотного голодного Угву в дом Оденигбе начинается роман, когда еще было мирное время и не думалось о войне.

Угву, который, как становится известно в конце романа, написал книгу о войне «Мир молчал, когда мы умирали» проходит в романе огромный путь от не умевшего читать деревенского мальчишки до взрослого человека, который многому научился у Оденигбе, во время войны работал учителем в тех населенных пунктах, куда война забрасывала его вместе с Оденигбе, Оланной и их малышкой Бейби, а затем был призван в армию и принимал участие в военных действиях.

Чимаманда Нгози Адичи признается, что этот образ был навеян воспоминаниями о мальчике-помощнике, который работал в доме у ее родителей, преподавателей Университета в Нсукке. Выбор персонажей романа в целом обусловлен тем окружением, которое ближе Ч. Адичи: это обстановка в университетском городке, где прошло детство писательницы, это главный герой профессор-математик Оденигбо, в доме которого проходили встречи сторонников свободной Биафры. Оденигбо в начале повествования показан одержимым идеей великого будущего Биафры: с горящими глазами он отстаивал свои идеи, ездил по деревням с агитбригадой и просвещал народ. По мере того, как Биафра слабела и приближался конец войны, Оденигбо превращался в разочарованного человека, все чаще проводил время в барах и терял веру в справедливость. Отдельной тематической линией в романе стали отношения Оланны и Оденигбо. Разочаровавшая своих богатых родителей, она наперекор их желанию, после окончания

магистратуры в Лондонском университете, переезжает в Нсукку, оставив свою комфортную жизнь, чтобы преподавать вместе с любимым в университете.

Любовь к Оденигбо заставила красавицу Оланну полюбить его дочку Бейби, которую она воспитывала как родную, в тяжелейшие периоды войны беспокоилась о ее здоровье, хоть каком-то пропитании и опасалась за ее жизнь.

В ходе войны вместе с другими беженцами Биафры Оланна и Оденигбо с ребенком и Угву вынуждены были спешно покинуть Нсукку, когда в город вошли федеральные войска. Ч. Адичи показывает страшные испытания, выпавшие на долю обычных жителей: сначала они в спешке бежали в Аббу, а затем в Умуахию, в глубь страны, оставляя практически все пожитки. Именно любовь к Оденигбо не позволила Оланне улететь вместе с ее всемогущими родителями через соседний Камерун в Лондон. Несмотря на то, что мать привезла билеты на самолет для себя и своих дочерей, Оланна осталась в Биафре.

В конце романа Кайнене, сестра Оланны, отправляется за линию фронта, чтобы раздобыть продукты для их семьи и пропадает без вести. Теперь они все вместе поселились в доме у Кайнене, в Орлу, куда вместе с другими игбо были вынуждены бежать из оккупированной Умуахии.

Это были последние дни войны.

После официального объявления об окончании войны, Оденигбо с семьей возвращаются в разгромленную Нсукку, в свой дом, где не осталось ничего от их прежней жизни. Оланна так и не находит свою пропавшую сестру, Ричард, убитый горем, остается работать в институте африканских исследований, а Оденигбо постепенно начинает работать над новыми проектами: он получает коробки с книгами от зарубежных

профессоров с надписью «Нашему коллеге, ограбленному во время войны».

«Недели шли, и вода в доме снова появилась, и во двор перед домом снова прилетели бабочки, и у Бейби выросли новые черные как смоль волосы»¹⁵. Жизнь постепенно налаживалась.

Автор неслучайно акцентирует внимание на отношениях двух сестер. Они непохожи друг на друга ни внешне, ни характерами. Дочери новых нигерийских буржуа, они обе встают против ценностей своих родителей, и каждая выбирает свой путь. Своенравная Кайнене, работавшая в бизнесе отца, не проявляет теплых чувств в отношении родителей и ревностно наблюдает, как добрая Оланна согревает их своей любовью. Возможно, конфликт между сестрами является своего рода предупреждением жителям Нигерии – нужно увидеть то, что их объединяет, а не разъединяет. В конце романа сестры это осознали, и осиротевшая Оланна беспрестанно искавшая свою пропавшую сестру, повторяла «И в следующей жизни Кайнене будет моей сестрой»¹⁶.

Романы нигерийских авторов о войне дают представление о чертах публицистического, политически окрашенного романа Нигерии. Порожденные определенными трудностями и противоречиями современного этапа развития независимых африканских стран, эти романы представляют важность как свидетельство интереса авторов к вопросам общественно-политического и нравственного характера, в которых они стремятся показать свое гражданское кредо.

Не все романы писателей Нигерии можно назвать удачным воплощением темы войны, так как их не всегда отличает неперенный показатель этого жанра – интерес к внутреннему миру человека. На первом плане в этих произведениях зачастую оказываются социально- политические и нравственные

проблемы. Со многими из затронутых вопросов – о бессмысленности и жестокости войны, о человеческих страданиях, о трагедии миллионов людей, ввергнутых в войну, о героизме солдат и предательстве тех, кто уходит от проблем, тревожащих страну, об утрате нравственности в период войны, авторы связывают противоречия современной нигерийской действительности, которые стремятся раскрыть в своем творчестве¹⁷.

Романы военной тематики нигерийских авторов характеризуются документализмом и заостренной публицистичностью. Эти произведения призывают каждого человека противостоять войне и любому насилию, утверждая тем самым гуманистические ценности.

Очевидное стремление писателей к большей ясности в выражении основных идей приводит к дидактичности. Иногда заметно преобладание информативной стороны над художественной, что ослабляет реалистическое начало произведений. В произведениях о войне заметно тяготение к синтезу некоторых разновидностей военного романа. Они обнаруживают черты приключенческого, политического, военного и семейно-бытового романов¹⁸.

Произведения писателей Нигерии о гражданской войне 1967-70 гг., которые упоминаются в этой статье, существенно обогащают нигерийскую прозу антимилитаристской тематикой и составляют лишь некоторую часть от всего литературного пласта. Постоянное возвращение нигерийских авторов к военной тематике свидетельствует о неугасающей боли нации, которая пережила эту трагедию.

¹ Гевелинг Л.В. Четвертая республика в Нигерии: хроника политического насилия. / Конфликты в Африке: причины, генезис и проблемы урегулирования. М., ИА РАН, 2013, с. 47–173.

² Там же.

³ Adichie Ch. Half of a Yellow Sun. L., 2006.

⁴ Habila H. Waiting for an Angel. L., 2002.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Эквенси С. Переживи мир. Пер. с англ. М., 1980.

¹⁰ Там же.

¹¹ Achebe Ch. There was a Country: A Personal History of Biafra. L., 2013

¹² Adichie Ch. Things Left Unsaid. <https://www.lrb.co.uk/v34/n19/chimamanda-adichie/things-left-unsaid>

¹³ Adichie Ch. Half of a Yellow Sun. L., 2006.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Ильина Н.Ю. Нигерийский роман о гражданской войне. /История роман-ных форм в литературах Африки. М., Восточная литература, РАН, 2010. с. 563–571.

¹⁸ Там же.

Политическая культура военного истеблишмента Пакистана

Н.А. Замараева

Большинство словарей сходятся на следующей трактовке понятия политическая культура – *«...это часть общей культуры и наследования, включающая исторический опыт, память о социальных и политических событиях, политические ценности, ориентации и навыки, непосредственно влияющие на политическое поведение»*.

Объектом политической культуры в Пакистане является политическая и/или военная элита. На протяжении семи-десяти лет независимого существования страны состав этой элиты менялся. Это напрямую зависело от группы лиц, находившихся у власти. Четыре военных переворота поставили большую часть истории страны под власть военных. Таким образом, борьба за власть гражданских и военных элит это и есть отражение несовместимости военных и гражданских методов / культур управления Пакистаном в XX веке.

В данной статье показано, что, опираясь на политическую культуру, передовые управленческие методики, отвечая на требования современного миропорядка, военный истеблишмент Пакистана в первой четверти XXI века укрепился во власти, находясь в рамках конституционной демокра-

тии. Генералитет сумел «уйти» от привычного акта государственного переворота, но продолжая в отдельных вопросах «управлять» гражданской администрацией и/или играть роль посредника между политическими оппонентами.

* * *

На стыке двух первых декад XXI века в политической жизни произошли изменения, характеризующиеся большинством населения Пакистана как победа демократии над правлением военных. Действительно, выход в отставку генерала-президента П. Мушаррафа с поста начальника штаба сухопутных войск в ноябре 2007 г. (оставил за собой пост президента страны), парламентские выборы в феврале 2008 г. и приход к власти гражданской администрации, последовавшая с ее стороны угроза импичмента президенту, олицетворявшего власть военных, заставила экс-генерала-президента подать в отставку в августе 2008 г. Гражданская политическая элита ликовала, заявляя о «похоронах» верховенства военного истеблишмента.

Каждый военный переворот в Пакистане совершался относительно легко. Сложнее, намного сложнее было удерживать власть, найти варианты легитимизации незаконного ее захвата, переждать долгий период трансформации от военно-гражданского правления к гражданскому и, наконец, поиск признания правления генералов на международной арене. Последний переворот 12 октября 1999 г. оттолкнул многих в мире от Пакистана. И только американо-британское вторжение в Афганистан в сентябре 2001 г. убедило президента США Дж. Буша-младшего позвонить главному военному администратору Пакистана генералу П. Мушаррафа и настойчиво пригласить присоединиться к антитеррористической кампании с целью предоставить

военно-транспортную логистику. Фактически это означало признание его лидером страны.

В XXI веке добиться признания нелегитимного захвата власти на международной арене сложно. В дело вступают европейские механизмы защиты прав человека, антикоррупционное законодательство, ограничения на использование ядерной энергетики и т.д.

Но мы являемся свидетелями, что благодаря грамотно выстроенному политическому поведению, политической культуре военный истеблишмент Пакистана одерживает одну за другой социальные победы в стране, действуя исключительно в жестких рамках Конституции 1973 г. (*Федеральное правительство осуществляет контроль и управление Вооруженными Силами; Президент является верховным главнокомандующим...*¹⁾)

Аналогичный подход генералитет применяет и во внешней политике. Традиционный подход Исламабада к политической культуре в двусторонних отношениях в регионе, в основе которого в XX веке лежал **конфессиональный принцип**, в настоящее время оказался не состоятелен. Он не отвечает целям геостратегических устремлений, которые диктуются планами социально-экономического развития и военной доктриной страны. Одновременно Пакистан стремится играть одну из ведущих ролей в мусульманском мире. Подтверждением этому является назначение в марте 2017 г. командующим Исламским военным альянсом экс-генерала федеральной армии Пакистана Рахила Шарифа.

Годы пребывания у власти развили у генералитета навыки административного управления страной, «маневрирования» конституционным процессом с целью легитимизации своей власти. Один из самых дисциплинированных институтов государства федеральная армия выполняет

множество гражданских функций, выходящих за рамки военного устава: военнослужащие сопровождают, а в отдельных случаях организуют и проводят выборы в органы власти низшего, среднего и высшего звена, управляют государственными структурами, такими как Wapda, обеспечивают защиту персонала, проводят кампании по приему противополиомиелитных препаратов детям, оказывают медицинскую помощь и предоставляют продовольствие населению, пострадавшему от засухи или наводнений и т.д.

Еще одна область, которая расширила функции военных – поддержание правопорядка во внутренних районах страны. Операции, в которых наряду с военнослужащими принимают участие сотрудники правоохранительных органов, рейнджеры, включают в себя борьбу с террористами, а также противостояние сектантскому и этническому насилию.

Следуя правилам поведенческой культуры, генералитет многому научился. И в новых условиях, когда в 2008 г. на всеобщих парламентских выборах победу одержала Пакистанская народная партия (ПНП), а в 2013 г. Пакистанская мусульманская лига Наваз (ПМЛ Н), генералитет «не ушел» из власти, как многие ожидали.

Добровольная передача части функций гражданских властей на плечи военных, лишь подчеркивает ее слабости. Создается впечатление, что военные могут преуспеть в решении задачи, в которой гражданские власти терпят неудачу.

В 2008-2013 гг. отсутствие опыта государственного управления, второстепенное участие в социально-политической жизни страны в предыдущее десятилетие лидеров Пакистанской народной партии, включая премьер-министра Юсуфа Раза Гилани и президента Асифа Али Зардари и т.д., стали одной из причин непоследовательности проведения ими ряда социальных и экономических реформ.

Провал политики мирного диалога с Движением Талибан Пакистана (ДТП) привел к резкой активизации исламистского экстремизма, страну оглушили дерзкие теракты боевиков.

Правящая гражданская администрация оказалась не готова к подобным вызовам. В силу ряда причин военные постепенно вновь укрепляли свои позиции в государственных органах.

Федеральная армия в рассматриваемый период подтвердила приверженность Статье 243 Конституции Пакистана и нейтралитет к дальнейшим внутривнутриполитическим процессам² и не ставила цель незаконного возврата во власть. Президент Асиф Али Зардари «отработал» полный президентский срок (2008-2013 гг.). И заслуга в этом не столько правившей гражданской администрации, ее опыта и актов, сколько политической культуре генералитета, который поддерживал ее, не давал сделать опрометчивых шагов. В первую очередь Ставка генштаба ставила цель удержать Пакистан в мейнстриме конституционного развития.

Последующие 2008–2010 гг. – период трансформации от президентской к парламентской республике, предоставление больших прав провинциям (2010 г. – восемнадцатая поправка к конституции), активизация законодательных и исполнительных органов власти с участием всех основных политических партий вновь подтвердили лишь временный эффект верховенства федерального кабинета министров.

Время меняло армию, мировоззрение ее генералитета; приходило осознание, что «управлять» политическими элитами и эффективно влиять на события в стране возможно, и не держа в руках пульт управления государством. Военные выстраивали паритетные отношения с гражданским чиновничеством, использовали его слабости, просчеты,

коррупцию, семейственность, продвигая свои корпоративные интересы.

С генералитетом считались, продолжали прислушиваться. Все это свидетельствовало о том, что армия оставалась и остается одной из активных политических сил в Пакистане. Вновь многие государственные учреждения возглавляются военными в отставке, вернулась практика назначения постами бывших военных (прервана в 2008–2011 гг.) и т.д.

В настоящее время в Пакистане генералитет «управляет» всеми стратегически важными внешнеполитическими вопросами, в частности, афганским, индийским, китайским, российским, американским, западноевропейским и т.д. векторами. В области внутренней политики он координирует и контролирует всеобъемлющую антитеррористическую кампанию, как в пограничных районах, так и в урбанизированных административных центрах. Таким образом, следуя поведенческим цивилизованным правилам, опыту многолетнего переговорного процесса, военной корпоративной этике и т.д. генералитет сумел добиться роли не только исполнителя, но и координатора, и управленца наряду с действующей политической администрацией и парламентским аппаратом.

Это, в свою очередь, расширило социальную базу симпатий армии, ее генералитету со стороны широких слоев гражданского населения и поддержку политических союзников в стране.

2013–2015 годы дальнейшего утверждения во власти гражданских сил. В мае 2013 г. в стране состоялись очередные всеобщие парламентские выборы. Их итоги свидетельствовали о передаче власти от одной гражданской администрации другой, но при одновременной смене политических элит. Победила Пакистанская мусульманская лига

Наваз/ПМЛ Н, ее лидер Мухаммад Наваз Шариф в третий раз занял кресло премьера. Забегая вперед подчеркнем, что в пост-избирательный период в Пакистане сформировалось три центра влияния: федеральное правительство и Национальная ассамблея/НА (нижняя палата парламента), оппозиция (меньшинство в НА и большинство в Сенате (верхняя палата парламента) и генералитет.

В отличие от первых лиц прежней федеральной администрации (2008–2013 гг.) Наваз Шариф был давно признанным политическим тяжеловесом и в стране, и на международной арене. Согласно Конституции он получил широкие полномочия. На практике это означало, что глава кабинета был вправе консультироваться с федеральными министрами, но и единолично рекомендовать президенту, как Верховному главнокомандующему Вооруженными силами, кандидатуру на пост начальника штаба сухопутных войск и Межвидовой разведки.

Но годы отстранения от власти (октябрь 1999–апрель 2013 гг.), включая политическую эмиграцию в Королевство Саудовская Аравия, возвращение на родину в конце 2007 г., авторитарный стиль управления страной в первые месяцы, просчеты в противостоянии с политической оппозицией и поиск посредничества у генералитета в урегулировании кризиса лета-осени 2014 г., либерализм по отношению к пакистанским боевикам, провалы во внешней политике, наконец, болезнь последовавшая операция на открытом сердце летом 2016 г. и т.д. «подчинили» и его политическое поведение генералитету.

И армия, и правящая администрация вынесли собственные уроки из событий кризисов 2014 г. Генералитет преследовал свои корпоративные интересы. Оставаясь нейтральным, генералитет усилил свои политические пози-

ции за счет ослабления исполнительной власти. Стилль правления премьер-министра Наваз Шарифа уже был лишен признаков монополизации власти и «работы в ручном режиме».³

И это несмотря на то, что он официально «держит» в своих руках практически всю законодательную и исполнительную ветви власти (за исключением верхней палаты парламента), конституционные рычаги «управления» армией.

Серия терактов в 2013–2014 гг., как следствие провала непрофессиональной антитеррористической кампании гражданского Министерства внутренних дел, «убедила» премьера не вступать в конфронтацию с генералитетом о начале широкомасштабной военной кампании в июне 2014 г. Правила цивилизованного политического повеления «научили» армию продвигать все инициативы через Всепартийные конференции и утверждать их на парламентских сессиях.

В Пакистане многие предполагали, что выход в отставку начальника штаба сухопутных войск генерала А. Кияни по истечению срока его службы, изменит баланс сил между военными и гражданскими в пользу последних. Но назначение 29 ноября 2013 г. на должность командующего Ставкой новой военной фигуры генерала Рахила Шариф⁴ а не изменило традиционного политического поведения военных. В вопросах внутренней и внешней политики они руководствовались в первую очередь конституционными статьями об армии, а также корпоративными интересами, избегая открытой конфронтации с кабинетом министров.⁵

Особо следует остановиться на форме посланий, которые генералитет озвучивает гражданской администрации, когда считает ее обвинения военных необоснованными. Как правило, это политкорректные, «безадресные» заявления

начальника штаба сухопутных войск на регулярных комкоровских конференциях или краткие выступления перед войсками (часто перед силами специального назначения), которые мгновенно транслируются пакистанскими СМИ. Например, предупреждение «недоброжелателям не подрывать авторитет армии и не занимать позицию «единственного арбитра» национальных интересов⁶ в ответ на обеспокоенность генералитета в связи с инициированным судебным процессом против экс-генерала-президента П. Мушаррафа.⁷

Заявление генерала Р. Шарифа в защиту чести и достоинства людей в форме воодушевила не только военных, но и оппозиционные партии. Они видели в армии поддержку и одновременно предупреждение премьеру отказаться от монополии власти. Открытое противостояние между центральной администрацией и генералитетом быстро нейтрализовалось. Но предупреждение, что армия сохранит рычаги давления, было услышано гражданским правительством.⁸

Переломным этапом в отношениях между военным истеблишментом и гражданскими властями стали события декабря 2014 г. Теракт генералитет «использовал» как очередной аргумент подтолкнуть гражданские власти вновь вернуться к вопросу о принятии антитеррористического законодательства. Благодаря оперативным и последовательным действиям Ставки, гражданские власти под давлением генералитета официально ввели практику военных судов и узаконили их легитимность первоначально 21-ой поправкой (январь 2015 г.) сроком на два года и продлили полномочия еще на два года 23-й поправкой (март 2017 г.) Конституции 1973 г. Генералитет, таким образом, сумел организовать процесс таким образом, что, несмотря на разные ценности гражданских и военных властей, обвинения в адрес военных

в узурпировании власти и попрании ими демократических прав и свобод, военный истеблишмент только усилил свою роль в «управлении» государством.

Усиление антитеррористического законодательства в Пакистане в формате поправок к конституции 1973г. – закономерный результат комплекса составляющих: отсутствие у гражданских властей четкой стратегии борьбы с терроризмом и исламистским экстремизмом; игнорирование предупреждений федеральной армии о нарастающей опасности действия боевиков; слабость судебной системы. Но главное – ответ на «авторитарный» стиль правления премьер-министра Наваз Шарифа.

Было бы ошибкой считать, что делала только громкие заявления генералитета в адрес гражданской администрации о недопущении бесосновательно «обвинять» армию в узурпации власти. Масштабные военные операции против иностранных и местных боевиков – конкретные акты военных властей по наведению порядка в стране. Тем самым они заслужили уважение со стороны населения.

С годами армия стала мощной государственной силой и одним из акторов внутривластной жизни страны. В отличие от политических партий, корпоративной целью которых – стать во главе исполнительной и законодательной ветвями власти – армия не строила подобных перспектив. Вопросы национальной безопасности, согласно заявлению генерала Р. Шарифа, охватывают не только защиту суверенитета и территориальной целостности страны, но защиту прав человека, экономическое развитие провинций, водную безопасность, борьбу с актами террора и усилением исламистского экстремизма.

Промахи главы федерального правительства, премьер-министра Наваз Шарифа в области внешней политики также успешно «корректируются» генералитетом. В противоречие устоявшейся практике прежних десятилетий, при формировании кабинета министров летом 2013 г. премьер так и не отдал никому портфель министра иностранных дел. Многие объясняли подобное поведение нежеланием «оставлять» стратегические активы внешней политики (например, афганское, индийское и т.д. вектора внешней политики) в руках военных. Но премьер преследовал свои цели: он «уводил» таким образом, вопросы внешней политики из-под контроля законодательного органа – Национальной ассамблеи, а также военных.

Годы работы в отсутствие единой команды привели к разбалансировке векторов Министерства иностранных дел. Это проявилось в столкновении внешнеполитических приоритетов федерального правительства и генералитета весной 2015 г. В апреле премьер Пакистана официально заявил о поддержке просьбы Королевства Саудовская Аравия направить подразделения федеральной армии Пакистана на подавление хуситов в соседнем с КСА Йемене. Через несколько дней НА под давлением генералитета Пакистана приняла резолюцию, где объясняла отказ Исламабада. В ответ королевская семья саудитов – традиционный союзник и спонсор многих социальных, инфраструктурных, образовательных проектов, а также пакистанской ядерной программы – заявила о сокращении донорской помощи.

Но новые геостратегические проекты в регионе для Пакистана, по заявлениям генералитета, оказались предпочтительнее. Речь идет о Китайско-пакистанском экономическом коридоре (КПЭК). В тот период армия, которая вела военные

действия в пограничных с Афганистаном агентствах и антитеррористическую кампанию во внутренних районах страны, отказалась направлять свой контингент воевать на стороне саудитов. Внешнеполитический разворот Исламабада в сторону Пекину готовился в течении десятилетия. И только в марте 2015 г. был подписан пакет документов КПЭК.

В первых двух декадах XXI века двусторонние связи между Китаем и Пакистаном развиваются в русле решения стратегических региональных проблем. Военный истеблишмент Пакистана проделал огромную работу над собой с тем, чтобы расширить рамки своего видения проблем, выйдя из традиционных уз влияния мусульманских стран. Это стало возможно, опираясь на опыт двусторонних отношений прежних лет: Исламабад поддерживала Пекин в течение 20-летнего эмбарго западных стран, поддерживал в годы охлаждения отношений с СССР (период культурной революции 1960–1970 гг.), в дни внутренних беспорядков и жестокого голода в конце 60-х годов. Исламабад способствовал визиту президента США Р. Никсона в Китай в 1972 г. После разгона 1989 г. на центральной площади Тяньаньмэнь Пакистан был одной из двух стран, которые поддерживали Китай. Позиция верности по многим острым вопросам формировала общую политическую культуру двух стран, которая играла и играет важную роль в укреплении двусторонних отношений.

Политико-экономическое сближение Китая и Пакистана произошло не сразу и не вдруг. Основным стимулом к развитию двустороннего сотрудничества стало общее сближение отношений двух стран в последние годы.

Пакистан и Китай имеют схожие подходы, отвечая на вызовы внешней политики и / или подрыв внутригосударственного устройства. Их объединяют близкие позиции

к роли властных структур в государстве. Это во многом объясняет, например, в Пакистане доминирование военного истеблишмента при выработке внешнеполитического курса, афганского и индийского векторов.

Многолетняя политика мягкой силы Пекина по отношению к Исламабаду, финансовые льготы для многих его проектов, поддержка оборонно-промышленного комплекса, гражданских ядерных объектов, наконец, подчеркнуто уважительное отношение ко всем лидерам Исламабада, будь то военные или конкурирующие между собой гражданские политические деятели.

Важно отметить, что китайцы и пакистанцы построили глубоко независимое и одновременно взаимовыгодные отношения в сфере безопасности, которые лишены какой-либо общей идеологической повестки дня.

Китай – стабильно развивающееся общество во главе с Коммунистической партией. Пакистан – постоянная смена военных и гражданских администраций. Китай с его миллиардным населением является мировой фабрикой по производству товаров народного потребления. В то же время Пакистан не является ни большим рынком, ни крупным поставщиком ресурсов.

В основе их отношений не заложены общие ценности и / или культурно-исторические традиции. В них даже отсутствует традиционный (для Пакистана) разворот в сторону позиций Великобритании и США по вопросам мировой повестки дня. Политическая жизнь в Китае и Пакистане протекает по-разному, исходя из способа организации политического процесса в каждой стране. Тем не менее, общие стратегические интересы и сходство между их политическими культурами, устремлениями позволили и Исламабаду,

и Пекину построить прочные отношения в отсутствие идеологического единства.

Несмотря на различия в политическом наследовании и последующих изменениях в политике, налицо сходство в политической культуре двух стран. Китай и Пакистан разделяют сильную роль военных в государственном строительстве. Это самая важная общая черта в политической культуре двух стран, которая обусловила давние прочные военные отношения между двумя странами. Поэтому, несмотря на разные пути политического развития и даже противоположные идеологические ориентации, обе страны смогли наладить и поддерживать взаимовыгодные отношения на протяжении многих лет.

Учитывая, что «политическая культура – это зафиксированный опыт политической практики, передаваемый от поколения к поколению в традициях, нормах, моделях поведения»⁹, то становится очевидным, что основным «носителем» политических традиций в Пакистане является генералитет, который большую часть истории страны держал власть в руках. Представляется логичным, что планирование проекта КПЭК зарождалось в первой декаде XX века, когда у власти в Исламабаде находились военные. И подписание пакета документов в апреле 2015 г. о строительстве первой очереди КПЭК состоялось под давлением военных.¹⁰ Инициирование его стало возможным на базе нескольких взаимосвязанных составляющих двустороннего и международного характера:

- доверительным 65-летним дипломатическим, экономическим, военным, культурным отношениям между Пакистаном и Китаем, что позволило лидерам вывести их на уровень стратегических в последние годы.¹¹

- потребности Китая в реализации национальной транспортной стратегии, создание им новых транспортных коммуникаций, связывающих КНР с одним из мировых центров торговли – ближневосточным рынком. Торговый коридор возможно проложить только через третью страну – Пакистан.

Обосновывая приоритет китайских проектов, Исламабад подчеркивал два основных фактора: политический и экономический. Китай неоднократно заявлял о поддержке суверенитета, национальной безопасности и территориальной целостности Пакистана.¹²

Пакистан, со своей стороны, начиная с 2013 г., характеризовал дружбу с Китаем краеугольным камнем своей внешней политики, последовательно поддерживал Пекин в ключевых вопросах, касающихся проводимой им политики Единого Китая.¹³ В том же, 2015 г., Китай поддержал заявку Пакистана на вступление в Шанхайскую организацию сотрудничества (ШОС) на правах полноправного члена организации.

Китай и Пакистан, иницируя проекты Китайско-пакистанского экономического коридора и позднее Морского Шелкового пути 21-го века позиционируют их в качестве новой модели регионального сотрудничества, в основу которой заложены традиции политической культуры.

-
- ¹ <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/>
- ² https://www.ispr.gov.pk/front/main.asp?o=t-press_release&id=486&search=1
- ³ <http://thefrontierpost.com/general-rizwan-akhtar-named-new-isi-chief/>
<http://nation.com.pk/national/03.12.2014>
- ⁴ <https://www.pakistanarmy.gov.pk/>
- ⁵ <http://www.nation.com.pk/20.06.2013>
- ⁶ <http://www.dawn.com/news/07.04.2014>
- ⁷ <https://www.ispr.gov.pk/07.04.2014>
- ⁸ <http://www.dawn.com/news/09.04.2014>
- ⁹ <http://politics.ellib.org.ua/pages-8003.html>
- ¹⁰ <http://mofa.gov.pk/20.04.2015>
- ¹¹ <http://mofa.gov.pk/01.04.2016>
- ¹² <http://mofa.gov.pk/05.04.2016>
- ¹³ <http://mofa.gov.pk/29.01.2015>

Глобализация: языки общения и языки науки

В.М. Алпатов (ИЯ РАН)

Нет нужды доказывать то, что процесс глобализации в языковой области почти исключительно связан с распространением английского языка. Его международная роль намного превосходит аналогичную роль какого-либо другого из языков. Пожалуй, единственное заметное исключение – продолжающее существовать содружество франкофонных государств. Конечно, международная роль русского языка не исчерпана, но она уже много лет находится в кризисе.

Эта роль английского языка стала настолько привычной, что младшим поколениям может казаться, что так было всегда. Например, на летних лингвистических школах для детей их участники уже не знают, что это не столь давнее явление. Но на самом деле международная роль английского языка уступала соответствующей роли французского и немецкого языков даже в первой половине XX в. При всей экономической и политической мощи Великобритании сказывалось её обособленное островное положение, а США были изолированы ещё больше.

Положение довольно быстро изменилось после второй мировой войны. США заняли первенствующее место среди западных стран, во многом установив господство по другую

сторону Атлантического океана, особенно в послевоенные годы, когда Европа ещё не восстановилась после войны. Всё это сопровождалось распространением английского языка. Одновременно резко упало значение немецкого языка, на который падала тень воспоминаний о нацистской эпохе. Но и французский язык, не имевший таких ассоциаций и занимавший довольно прочные позиции в колониальной империи Франции (что сохранилось и после получения колониями независимости), быстро уступил позиции в остальном мире. И в СССР в обучении иностранным языкам английский занял первое место, что в 40–50-е гг. часто объясняли его значением для будущей возможной войны.

Помимо возросшего мирового значения США, в распространении английского языка играли роль и особенности американских языковых привычек. С одной стороны, внутри многонациональной страны единство нации всегда поддерживалось английским языком; распространилась идеология «плавильного котла» (*melting pot*), согласно которой любой приехавший в США человек должен стать американцем, в том числе обязательно овладев этим языком. Хотя сейчас с этой идеологией вроде бы конкурируют идеи мультикультурализма, но по-прежнему при подчёркнутом внимании к правам меньшинств в этой стране не пользуется никакой поддержкой такое меньшинство как лица, не владеющие английским языком. С другой стороны, если в Европе, включая Великобританию, при обширных межгосударственных контактах всегда было распространено знание иностранных языков, то в США с самого начала существования этого государства преобладала самодостаточность, в том числе и в области языка.

Прежде всего, были вытеснены на далёкую лингвистическую и культурную периферию языки коренного населения

Северной Америки. В 1930-е гг. И. Ильф и Е. Петров писали: «Устраивая резервации, школы и музеи, забывают, что в основе развития народа лежит родной язык. В индейских школах преподают только белые и только на английском языке. Индейской же письменности не существует вовсе. Правда, каждое индейское племя говорит на своем особом языке, но это не препятствие. Была бы охота. И многие американские ученые, знатоки индейской культуры в короткий срок создали бы письменность, хотя бы для нескольких важнейших племен»¹. Писатели, разумеется, исходили из советской языковой политики тех лет, когда создавались письменности для десятков языков народов СССР. Но для США этой проблемы не существовало. В отличие от Европы такая ситуация существует и теперь.

Также вытеснялись и языки иммигрантов. Не говорившие по-английски люди оказывались на обочине; впрочем, незнание иногда считалось необходимым: среди испаноязычных английский язык считался языком для мужчин: женщины не должны были его знать, поскольку знание означало появление нежелательных интересов вне дома. Но и двуязычие, которое преобладало и преобладает у иммигрантов в первом поколении, многие связывают с бедностью и отсталостью: всерьёз считают, что успешный американец должен знать лишь английский язык².

В Европе американцы сохраняли языковые привычки, ожидая, что их собеседники, если им нужно общаться с победителями, найдут возможность говорить по-английски. А английский язык распространялся не только на восток, но и на запад от США. В Японии с самого её начала в XIX в. так называемая европеизация была, в первую очередь, американизацией, что ещё в 1930-е гг. отмечал побывавший там писатель Б.А. Пильняк³. После войны, начиная с периода окку-

пации, контакты японцев с американцами значительно расширились и происходили исключительно на языке победителей. Языковые процессы, соответствующие глобализации, в системе «США – Япония» начались раньше, чем в отношениях США с другими странами. Это проявилось и в большом количестве заимствований из американского варианта английского языка в японский язык; впрочем, владение английским языком в Японии не так велико, как иногда думают; несмотря на длительность контактов, оно уступает знанию этого языка во многих других странах⁴.

Сейчас американизация языкового общения широко распространена в большинстве стран мира. Вот только один пример. Если до недавнего времени в Великобритании в отличие от США было широко распространено знание иностранных языков, то теперь и здесь положение меняется. «Лейбористское правительство сделало изучение иностранных языков в школах учащимися старше 14 лет необязательным. В 2005 экзамен по иностранному языку в числе обязательных школьных экзаменов сдавали 61%, в 2010 44%»⁵. Разумеется, среди причин выхода Великобритании из Евросоюза языковые не могли быть главными, но могло играть роль и то, что представители этой страны не знают языки, кроме своего.

Естественно, роль английского языка получает и «теоретические обоснования». Лорд М. Брэгг, например, писал: «80% знаний человечества сохранены на английском языке. Секрет успеха английского языка кроется в его невероятной, точности, гибкости и способности адаптироваться для самых сложных задач»⁶. Так пишут и некоторые русскоязычные авторы вроде М. Эпштейна.

Отсюда и предложения, предусматривающие всё большее распространение английского языка, часто звучащие

после 1991 г. и в России. Например, профессор РГГУ И.Г. Яковенко, предлагая программу «модернизации России», выделяет один из пунктов. *«Выход из гетто русского языка.* Заметим, что русская элита со второй половины XVIII века и до 1917 года говорила на европейских языках. На первых этапах модернизации это терпимо. Сегодня ситуация, когда языком международного общения владеет узкий слой элиты, провальна. Ничего, кроме своекорыстного интереса элиты, за этим не стоит. Английский язык перестает быть языком иностранным и обретает статус языка международного. Он обязателен. Иностранные языки изучаются по желанию. Школа обеспечивает свободное чтение, понимание и общение. Разные курсы для освоения языка людьми старших поколений. Диплом о высшем образовании без свободного владения английским не выдается. Преподавание десятка предметов на английском языке, семинары и ответ на экзамене – обязательная норма системы высшего образования. Необходим один англоязычный канал национального телевидения. Англоязычные фильмы не переводятся, а титруются. Практика показов детям мультимедиа по-английски и т.д.»⁷.

До этого, впрочем, в России далеко. Преподавание английского языка по сравнению с советским временем заметно расширилось, но до всеобщего его знания далеко. Перед Олимпиадой в Сочи её обслуживающий персонал 2,5 года учили английскому языку. Скрытая проверка перед началом соревнований обнаружила, что почти все эти люди не могли на нём объясниться⁸.

Вопрос: как оценивать столь большую роль английского языка в современном мире? Безусловно, как и в отношении других аспектов глобализации, оценка не может быть однозначной. Человек имеет две языковые потребности, которые я называю потребностью идентичности и потребностью вза-

имопонимания. Ему хочется постоянно использовать свой родной язык, освоенный в раннем детстве, тогда как другие языки (особенно если они выучены в школьные годы или позже) обычно осваиваются не полностью; помимо этого, родной язык в большинстве случаев является языком своего этноса. Освоение чужого языка часто является вынужденным и может в разной степени вызывать протест. С другой стороны, при общении собеседников, в том числе обладающих разными родными языками, нужно искать взаимопонимания. Его лучший способ – наличие общего языка; им может быть родной язык одного из собеседников (что создаёт неравенство) или какой-то третий язык (собеседники равны, но носители третьего языка по рангу оказываются выше). В современном мире языков межнационального общения немало (в России и сейчас это, прежде всего, русский язык), но английский язык увеличивает распространение в этой роли. Если хотя бы для одного из собеседников этот язык не родной, то его использование одновременно облегчает общение и вызывает у него (или у обоих) чувство неполноценности.

В зависимости от ситуации в той или иной стране роль английского языка может быть разной. Однозначно прогрессивную роль он, например, имел в ЮАР в годы национально-освободительной борьбы и продолжает там сохранять сейчас. Долгое время там официальным был африкаанс, язык нидерландских поселенцев, который ассоциировался с угнетением африканского большинства. Но это большинство не мог объединить и ни один из языков коренного населения: их много, их носители часто не понимают друг друга и ни один численно не преобладает. Самым нейтральным, но известным многим языком в этих условиях оказался английский. Сходна ситуация и в Индии, где многие языки пользуются правами на уровне штатов, но в масштабе всей страны нет ни одного

языка, распространённого везде, кроме английского (если не считать мало кому сейчас известного санскрита, который, впрочем, также имеет официальный статус).

Однако всеобщее распространение английского языка имеет и много минусов. В ряде случаев оно может привести к вымиранию языка меньшинства. В 1980-1990-е гг. у нас много писали о «языковом геноциде» в советское время, хотя тогда намного больше, чем сейчас, принимались меры для сохранения этих языков, и за весь этот период бесспорно исчез лишь один язык: югский (сымский) на Енисее. Даже если немного расширить этот список в связи с не всегда ясной границей между языком и диалектом, то всё равно в США (и Канаде) за XX в. языков исчезло намного больше. Идеология «плавильного котла» не способствует сохранению малых языков (в Европе здесь ситуация лучше, поскольку начали принимать меры по их защите).

Но и если тому или иному языку не угрожает исчезновение, он начинает вытесняться из ряда культурных сфер. Я хочу специально остановиться на функционировании английского языка в сфере науки, прежде всего, на примере науки о языке. Здесь превращение английского языка в язык международного общения особенно заметно.

Безусловно, разные науки по-разному соотносятся с языком, на котором сочиняется то или иное исследование. Считается, что естественные науки независимы от этого (или, по крайней мере, зависимы в минимальной степени). Но с гуманитарными науками дело может обстоять иначе. Сейчас нередко утверждают, что здесь существенным может быть влияние родного языка специалиста, которое может сохраняться и тогда, когда он пишет на чужом языке.

Вот что говорит в недавнем интервью директор Института философии РАН академик А.В. Смирнов: «Когда ты

начинаешь говорить по-английски, ты что-то неизбежно теряешь. А может быть, даже и очень многое теряешь. Английский – это особый язык. Не случайно английская философия – это философия эмпиризма прежде всего. Она была и остается до сих пор философией, приближенной к естественным наукам. В отличие от континентальной традиции»⁹. В этих вопросах я не являюсь специалистом, но идеи, вероятно, заслуживают внимания. Далее я буду говорить специально о языкознании.

Великий лингвист и философ языка Вильгельм фон Гумбольдт еще в первой половине XIX в. разграничивал *мировоззрение*, независимое от языка и *мировидение*, связанное с языком¹⁰. В 1934 г. видный иранист и теоретик языка В.И. Абаев писал об *идеологии, выраженной с помощью языка*, и *идеологии, выраженной в самом языке*¹¹. Идеология здесь понималась максимально широко, включая и обиходные идеи, сознательные и бессознательные.

Мировоззрение (идеология, выраженная с помощью языка) может быть сохранено при переводе, а мировидение (идеология, выраженная в языке) не может не трансформироваться; в отличие от мировоззрения оно свойственно всем носителям некоторого языка в один и тот же момент времени. Некоторые примеры мировидения, прежде всего в лексике, широко известны. Некорректен вопрос: «Как по-английски будет *рука*?», поскольку там два не синонимичных слова *hand* и *arm*. Русскому *давать* в английском более или менее соответствует *give*, но в японском языке соответствующих глаголов будет пять с различными значениями. Такие различия выражаются в речи носителей языка с разными мировоззрениями.

Но различия могут проявляться не только в отношении лексики, но и в отношении грамматики и фонетики; они мо-

гут отражаться не только в обиходных представлениях, но и в научном анализе. В лингвистическом описании важную роль, что не всегда учитывается, играет строй родного языка лингвиста. «Когда лингвист переходит от описаний родного языка к построению общей теории языка, основные понятия построенной им теории часто сохраняют тесную связь с фактами, которые хорошо представлены в его родном языке»¹². А затем происходит обратный процесс: теория приводит к определенному взгляду на язык, поэтому постоянно в лингвистике чужим языкам приписываются особенности родного или наиболее престижного.

Один пример из области фонетики. Все у нас знают со школьных времён, какое значение для русского языка имеет противопоставление твёрдых и мягких (если выражаться по-научному, непалатализованных и палатализованных) согласных. Также известно, что в английском языке (и в других романских и германских языках) такого противопоставления нет (по крайней мере, как лингвистически значимого). Японский язык в этом отношении похож на русский; отечественные японисты, начиная с Е.Д. Поливанова, всегда выделяют там твёрдые и мягкие звуки (фонемы). Однако англоязычные японисты не ощущают это, и однотипные противопоставления расценивают по-разному: если, помимо мягкости, есть дополнительный «шепелявый» признак, то выделяют лишь его, не замечая мягкости (мягкое *s* воспринимают как *sh*). Если же пара звуков отличается лишь твёрдостью-мягкостью, то мягкий член пары уже воспринимается не как один, а как два звука (согласный + йот). Это различие не является чисто академическим: от него зависит передача японских имён и реалий в других языках. Блюда японской кухни, которые в русской транскрипции Е.Д. Поливанова закономерно передаются как *суси* и *сасими* (так они представлены,

например, в Большом японско-русском словаре 1970 г.), теперь превратились в *суши* и *сашими*, что является кириллической записью принятой в английском языке транскрипции. Ясно, откуда к нам сейчас пришли эти, казалось бы, японские слова.

Но ещё более существенны разные представления в области грамматики. Начну с рассуждения Марка Твена, полшутливого, но всё-таки отражающего некоторые представления носителя английского языка. «Собака будет *«der Hund»*. Возьмем теперь эту собаку в родительном падеже, и что же – вы думаете, это будет все та же собака? Нет, сэр, она станет *«des Hundes»*. Возьмем ее в дательном, и что же получится? Это уже *«dem Hund»*! Пропустим-ка ее в винительном. Она ни более, ни менее как *«den Hund»*. Теперь предположим, что наша собака имеет близнеца и что эту сдвоенную собаку нужно просклонять во множественном числе. Что же, пока ее прогонят еще сквозь четыре падежа, она составит целую международную собачью выставку. Я не собачник, но ни за что не позволил бы себе так обращаться с собакой, даже если это чужая собака»¹³. Автор привык обходиться без падежей, но их приходится запоминать при использовании немецкого (как и русского) языка.

А вот рассуждение учёного, правда, носителя другого, французского языка. Однако представляется, что оно может характеризовать и носителей английского языка, который в этом отношении сходен с французским. А. Мейе в книге 1903 г., рассматривая грамматический строй древних индоевропейских языков, писал: «Индоевропейский морфологический тип был чрезвычайно своеобразен и вместе с тем крайне сложен.... Слово являлось в нём лишь в сочетании со словоизменятельными элементами.... В латинском языке для значения «волк» нет ни слова, ни выделяемой основы;

есть только совокупность форм: *lupus, lūpe, lupum, lupī, lupō, lupōs, lupōrum, lupīs*. Нет ничего менее ясного, чем подобный прием.... Все индоевропейские языки в большей или меньшей степени, одни раньше – другие позже, обнаружили склонность упразднить словоизменение и довольствоваться словами как можно менее изменяемыми, а в конце концов и вовсе неизменяемыми»¹⁴ То есть морфологический тип, при котором слова изменяются, для французского ученого – «крайне сложный» и «неясный» прием. Автор комментариев к русскому изданию книги А. Мейе Р.О. Шор справедливо писала: «Как понимание структуры отдельного слова..., так и понимание структуры предложения древнейших индоевропейских языков не представляет с точки зрения русского языка – языка синтетического строя – тех затруднений, которые оно представляет с точки зрения французского языка – языка аналитического строя»¹⁵. Однако русский язык и сейчас не упразднил словоизменение, в отличие от английского или французского.

С другой стороны, представления носителя русского языка отражены, например, у А.И. Смирницкого: «Слово с лексической точки зрения не есть какой-то обрубок. Слово *окно*, как лексема, как единица словаря, есть все же *окно* или, в известных случаях, *окна, окну, окна, но не окн*»¹⁶. Слово *обрубок* – не научный термин, но он точно передаёт интуицию носителя русского языка (отмечу, что Смирницкий был как раз специалистом по английскому языку, но шёл здесь от своего родного языка).

Русский вариант европейской традиции основан на представлении о центральной роли словоизменения в грамматике. Поскольку типологически русский язык не так сильно изменился по сравнению с древними индоевропейскими языками, этот вариант сохраняет ряд свойств, восходящих

к античным грамматистам. В русской традиции, например, принято считать, что любая грамматическая категория, как сказано в «Грамматике современного русского языка» 1970 г., «определяется совокупностью словоформ (парадигмой)»¹⁷. В русской грамматической традиции, достигшей значительного развития в XX в., главным признаком слова является «оформленность», то есть наличие словоизменения. «Неоформленные слова» – либо периферия языка, либо служебные слова, которые и не совсем слова. Ничего похожего нет в англоязычной традиции.

Это проявляется и в синтаксической традиции. Для носителя русского языка синтаксис – это, прежде всего, согласование и управление (именно так считали и в античности, понятие члена предложения появилось уже в позднем средневековье), а единицами синтаксиса являются оформленные слова. Такой подход был затем обобщен в так называемой грамматике зависимостей (её иногда называют деревом зависимостей), где предложение понимается как совокупность слов и синтаксических отношений между ними, а порядок слов существенной роли не играет. Эту грамматику мы узнаём в школе, когда учимся соединять стрелками главные и зависимые слова (её графическое представление действительно похоже на дерево). В англоязычном варианте европейской традиции распространена не грамматика зависимостей, а грамматика составляющих, где используют не стрелки, а множество скобок, в каждые из которых заключают единицу языка (не обязательно слово) вместе со всем, что от него зависит; скобки вкладываются друг в друга. Здесь важен порядок слов; предполагается, что синтаксически связанные компоненты предложения должны стоять рядом. «Ясно, что русский язык, с относительно свободным расположением слов, менее удобно анализировать по непосредственным

составляющим, чем английский; аналогично, для английского языка понятие дерева зависимостей является менее естественным, чем для русского»¹⁸.

На основе интуитивных представлений была выработана русская грамматическая терминология, куда входят такие термины, как *словоформа*, *знаменательное слово*, *служебное слово*, *словосочетание*, *главное предложение*, *придаточное предложение* и др. Она используется не только для русского языка, хотя вопрос о границах её применимости к языкам иного строя дискуссионен.

Однако часть вышеприведенных терминов нелегко перевести на английский язык. Это связано не столько с самими терминами, сколько с пониманием грамматики носителями аналитических языков. В англоязычной традиции нет прямых соответствий многим русским грамматическим терминам, но и в русской традиции нет (точнее, не было до недавнего времени) соответствий, например, терминам *clause*, *phrase* (русское *фраза* имеет другое значение).

Такие различия, видимо, имеют психолингвистическую природу, что подтверждают исследования речевых расстройств (афазий) и детской речи¹⁹. Здесь мы можем получать информацию о строении речевых механизмов мозга, поскольку в первом случае они частично действуют, частично выходят из строя, а во втором случае они постепенно формируются. Для носителей любых языков в мозгу хранится набор первичных единиц (лексикон), которыми обычно бывают слова, и имеются правила их сочетания (синтаксис). Но, по-видимому, для носителей ряда языков, включая русский (их называют синтетическими), существует ещё один механизм – морфологический, позволяющий освободить память от лишних словоформ. Здесь слово представляется как «совокупность форм», из которых в лексиконе хранятся

базовые формы (*рука, читать* и пр.), а остальные формы (*руками, читали* и пр.) образуются от них по правилам, отличным от синтаксических. Такие представления отражались в античных грамматиках синтетических греческого и латинского языков, а в русской науке и сейчас нормой считается «оформленность» слова (термин, не имеющий эквивалентов в англоязычной лингвистике). Но в аналитических языках слово, как отмечал А. Мейе, обходится без окончаний (словоизменяемых элементов), а грамматические элементы, как и служебные слова, обслуживаются синтаксическими правилами. По-видимому, есть языки без морфологического механизма (возможно, китайский). Для английского же языка, в прошлом синтетического (что до сих пор отражено в орфографии), реликтом этого механизма остаются неправильные глаголы, обслуживаемые особыми правилами²⁰.

И русский, и англоязычные варианты европейской лингвистической традиции, имея немало общего, отражают не только свойства, имеющиеся в любом языке, но и специфику своих языков, что в случае применения к другим языкам может приводить к неадекватности описания. Работы, в которых языки разного строя описывались по образцу русского, тоже встречались, например, многие грамматики языков народов СССР советского времени, но сейчас преобладает распространение концепций, выработанных на английском материале. В настоящее время везде, в том числе, и в русистике, наблюдается экспансия англоязычной традиции, всё более становящейся международной. И для русского языка говорится о *составляющих, именных и глагольных группах, клаузах*. Некоторые термины приобретают другие значения, это относится не только к *фразам*, но и к очень неудобному, но уже широко распространенному использованию термина *глагол* вместо *сказуемого*. Говорится о *морфо-*

синтаксисе, хотя неясно, чем он отличается от *грамматики*. Наконец, вводятся многие термины генеративной лингвистики (нередко в неадаптированном виде, например, с использованием суффикса *-инг*), выработанные на английском материале; вопрос об обоснованности их применения не ставится. Я не говорю, что всё это приносит только вред, что-то может быть и полезным, но всё же универсальные свойства языка и типологические особенности английского языка – не одно и то же.

¹ И. Ильф, Е. Петров. Одноэтажная Америка // И. Ильф, Е. Петров. Собрание сочинений, т. 4. М., 1961, с. 255.

² T. Skutnabb-Kangas. Bilingualism or Not. The Education of Minorities. Clevedon, 1983, p. 66.

³ Б. Пильняк. Камни и корни. М., 1935, с. 112.

⁴ В.М. Алпатов. Американизация японского и русского общества по языковым данным // Российские востоковеды в память о М.С. Капице. Очерки, исследования, разработки. М., 2001.

⁵ Глобус (дайджест иностранной информации), ИТАР-ТАСС. №20, 20 мая 2011, с. 27.

⁶ Независимая газета, 4 октября 2013.

⁷ Игорь Яковенко. Образование новой России. // Новая газета, 16 марта 2012, с. 14.

⁸ Независимая газета, 24 октября 2013.

⁹ НГ – наука, 8 февраля 2017.

¹⁰ Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984, с. 80.

¹¹ В.И. Абаев. Статьи по теории и истории языкознания. М., 2006, с. 35.

¹² А.А. Зализняк, Е.В. Падучева. О связи языка лингвистических описаний с родным языком лингвиста // Программа и тезисы докладов в летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1964, с. 7.

¹³ Марк Твен. Собрание сочинений, т. 12. М., 1961, с. 485.

¹⁴ А. Мейе. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М., 1938, с. 426–427.

¹⁵ Там же, с. 500.

¹⁶ А.И. Смирницкий. Лексическое и грамматическое в слове // Вопросы грамматического строя. К 60-летию академика В.В. Виноградова. М., 1955, с. 14.

¹⁷ Грамматика современного русского литературного языка. М., 1970, с. 317.

¹⁸ А.А. Зализняк, Е.В. Падучева. Указ. соч., с. 7.

¹⁹ Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание. М., 2013. Цейтлин С.Н. Очерки по словообразованию и формообразованию в детской речи. М., 2009.

²⁰ Черниговская Т.В. Указ. соч., с. 167.

Государственный язык Индии – хинди и английский (сосуществование и положение)

Н.Д. Гаврюшина

В современном мире Индия относится к числу тех немногих уникальных стран, численность населения в которых уже значительно перешагнула миллиард человек. Вместе с тем эта страна, в которой насчитывается большое число национальных языков. В последние годы в Литературной академии Индии зарегистрировано двадцать четыре крупнейших национальных языка и литератур. После достижения независимости Индия административно была разделена на штаты по языковому принципу (Махараштра, Уттар-Прадеш, Бенгалия, Панджаб и др.). По итогам этого разделения один только лишь хиндиязычный ареал (Уттар-Прадеш и ряд других мелких штатов) насчитывает более двадцати местных диалектов и языков, и население этого района, охватывающего северные, восточные и центральные части страны, составляет более ста восьмидесяти миллионов человек. Учитывая всю эту разнообразную и многоязычную ситуацию, можно понять, как сложно обстоят дела с определением государственного языка. В 1950 году Конституцией Индии государственным языком страны был объявлен и законодательно утвержден язык хинди. При этом важно отметить, что на

ближайшие пятнадцать лет основным языком в государственном и административном управлении страны оставался английский язык.

Почему выбор пал именно на язык хинди? По этому поводу уже создана целая литература, как в самой Индии, так и за ее пределами. Многие ведущие общественные индийские деятели, писатели, исследователи выступали и говорили по этому поводу и, вероятно, будут об этом еще много писать и говорить. Одним из самых первых последовательных и мощных защитников выдвижения хинди на роль государственного языка Индии был «Отец нации», возглавлявший национально-освободительное движение в стране М.К. Ганди (1869–1948). В течение всей своей общественно-политической борьбы он неоднократно заявлял о важности языка хинди для развития культуры всей страны в целом: «Язык, который мы избрали бы в качестве государственного языка, зависит от точного определения характера нашего самоуправления. Если самоуправление (сварадж) осуществляется и предназначается для людей, говорящих на английском языке и для их власти, то именно английский, несомненно, служит государственным языком. Но если самоуправление осуществляется для десятков миллионов голодающих и неграмотных людей, то для их самоуправления единственным государственным языком может быть только хинди... Я не возражаю против того, чтобы наши юноши и девушки изучали бы языки других стран столько, сколько этого они хотели бы. Но я надеюсь, что все достижения своего знания они отдадут своим соотечественникам и миру, как это сделали Джагдиш Чандра Бос, Раммохан Рай и Рабиндранат Тагор. Я никогда не соглашусь, если хоть один индеец осознанно проявит безразличие к своему родному языку и сочтет, что на нем он не сможет думать и выражать высокие мысли...» Эти высказывания Ганди, опубликованные еще в го-

ды национально-освободительной борьбы, продолжают сохранять свою актуальность для работ многих индийских исследователей и писателей и сейчас, спустя пятьдесят и даже семьдесят лет. Так один из старейших индийских социологов и культурологов Пуранчандра Джоши (р. 1928) в книге «Мечты и реальность: полстолетия независимости»¹ остро ставит проблему ответственности творческой интеллигенции за развитие подлинно национальной культуры языка и литературы Индии наших дней. Пуранчандра Джоши считает, что такие национальные и государственные деятели, как К.М. Ганди, а вслед за ним и Джавахарлал Неру понимали необходимость использования английского языка как государственного, но никогда не принижали значение языка хинди, а наоборот всячески способствовали его развитию в самых разных сферах общественной и культурной жизни страны.² Те же идеи продолжает развивать еще один современный индийский критик Шивапраasad Камал в статье «"Отец нации" Ганди – самый сильный сторонник государственного языка хинди», подчеркивая, что каждый индеец должен почитать и охранять свой язык, как родную мать»³.

В фундаментальном исследовании отечественного индолога Чернышова В.А. (1927–1999) «Хинди в современной Индии» (1998), особо акцентируется следующий немаловажный тезис: «... в многонациональной и многоязычной стране один из языков самым ходом общественного развития неизбежно выдвигается на роль языка-посредника (макропосредника): это язык, могущий эффективно обслуживать основные сферы общения, понятный широким массам населения и к тому же добровольно принятый ими. В Индии на роль такого языка выдвинулся хинди»⁴.

Еще в середине 1950-х годов в одной из самых первых книг по современной индийской литературе один из ведущих

писателей литературы хинди Агъей (1911–1987) отмечал, что на языке хинди говорят примерно сто пятьдесят миллионов человек. И площадь распространения хиндиязычного ареала охватывала почти половину страны⁵. Спустя полвека, в 2003 году один из видных индийских литераторов, критиков, драматургов и издателей конца XX века Прабхакар Шротрия (р. 1938) обозначил уже другие цифры, подчеркнув, что, обращаясь по любому вопросу, касающемуся языка или литературы хинди, всегда надо помнить, что на хинди говорят более четырехсот миллионов человек, что сегодня хинди является языком одиннадцати штатов страны. Фактически сегодня хинди преподается в школах по всей территории Индии. Очень хорошо о значении языка хинди сказала одна из старейших индийских писательниц Чандракирана Сонарекса (1920–2009). В одном из последних интервью на вопрос венгерской переводчицы ее рассказов о том, какое место занимает в современной индийской литературе произведения на хинди, она ответила: «Все главные языки Индии – это развитые и сильные языки, на них создана богатая и прекрасная литература; все они как члены большой объединенной семьи, у каждой из них есть своя сила, своя красота. Но, если говорить об индийском языке, который более или менее могут понимать и говорить даже в самых отдаленных уголках страны, то в Индии таким языком может быть только хинди»⁶. А вот еще одно, совсем недавнее высказывание известной бенгальской писательницы Махашветы Деви (1926–2016) о необходимости изучения языка хинди. На конференции, – Хинди и северо-восточные языки – состоявшейся в Колакоте в 2012 г. в своем докладе она подчеркнула, что «именно хинди объединяет всю страну»⁷.

Многочисленные высказывания и замечания авторитетных индийских писателей, исследователей, общественных

деятелей свидетельствуют не только о масштабности распространения языка хинди, но и о той важной роли, которую этот язык играет также и в культурном единении страны. Здесь уместно напомнить, что в развитие современного языка и литературы хинди внесли и продолжают вносить большой вклад не только писатели хиндиязычного ареала, но и других регионов Индии (среди них панджабцы, маратхи, бенгальцы, телугу, тамилы и др.). Вот почему лексика многих художественных произведений на хинди насыщена словами местных диалектов, а также других индийских языков.

Действительно, последние десятилетия на фоне современной многонациональной и многоязычной литературы язык и литература хинди все более воспринимаются как своего рода посредник, в значительной степени способствующий развитию общеиндийского литературного процесса, т.е. иными словами, именно в языке и литературе хинди наиболее полно проявляется широко известный и важный для Индии принцип «единства многообразия». При таком объединении не исключаются характерные особенности той или иной национальной литературы, их языковые, региональные, стадияльные различия. Все это касается также и языка, и литературы хинди. Но, в отличие от других даже самых развитых и влиятельных литератур, таких как бенгальская, маратхская, тамильская, тем не менее все же остающихся региональными, литература на языке хинди выходит далеко за пределы хиндиязычного ареала. Литературно-художественные журналы на языке хинди, по существу, освещают не только те или иные вопросы литературы хинди, но и проблемы развития других национальных литератур Индии. В первую очередь к таким журналам можно отнести «Адхуник бхаратия сахитья» («Современная индийская литература»), «Аджкал» («Современность»), «Найя гьянодайя»

(«Новый подъем знания»), «Вагартха» («Смысл слова»), «Самикша» («Критика: книжное обозрение») и другие, которые пользуются широкой известностью по всей территории Индии. Таким образом, можно с полным основанием считать, что использование языка хинди как государственного языка вполне обоснованно.

Далеко не во всех индийских семьях есть собрания сочинений писателей. Для массового читателя популярными и доступными в основном остаются в первую очередь литературно-художественные журналы, включающие в себя критику и публицистику, а также многие другие вопросы языка, культуры и искусства. Эти журналы, как правило, вызывают большой интерес и внимание, о чем можно судить по многим читательским отзывам. В книжных обозрениях, подводящих итоги года, сообщается, что ежегодно только на хинди издается более двухсот пятидесяти литературных журналов; разных по содержанию и назначению. Одни носят преимущественно развлекательный характер и преследуют определенные коммерческие и рекламные цели, другие – иногда оказывают скорее отрицательное, разрушительное воздействие как на литературную среду, так и на читателя, но многие из издаваемых журналов остаются крайне необходимыми для развития литературного движения и поддержания подлинно здорового творческого общения между писателями, критиками и читателями. Именно такие журналы продолжают развивать просветительские тенденции в условиях жесткой глобализации современной Индии.

Коснемся теперь второй составной части государственного языка Индии – английского языка. В Конституции Индии по языковому вопросу (1950 г.) утверждалось первенство языка хинди, а английский язык в ближайшие пятьдесят лет должен был постепенно сложить свои позиции ведущего гос-

ударственного языка. В реальной жизни все сложилось наоборот. Английский язык не только не сошел с политической правительственной сцены, но еще более углубил и расширил свое влияние в жизни индийского общества в целом.

Многие индийские исследователи не без основания упоминают имя английского историка Т.Б. Маколея (1800–1856), министра просвещения периода колониального господства Великобритании в Индии, его (хорошо известное индологам) изречение «Нечего пытаться просвещать народные массы. Но мы должны приложить все усилия, чтобы создать прослойку, которая могла бы служить посредником между англичанами и миллионами туземцев под их властью, прослойку, индийскую по крови и цвету кожи, но английскую по вкусам, взглядам и складу ума»⁸.

Таким образом были заложены основания для развития будущего среднего класса индийского общества, куда сначала вошли представители высших состоятельных именитых слоев, а по мере возрастания и расширения национально-освободительной борьбы все более демократизирующегося. Очень большую роль в образовании и духовных исканиях всегда играл английский язык. А когда Индия стала свободной независимой страной, и образование оказалось доступным для всех, в том числе и для бывших «неприкасаемых», английский язык приобрел еще более актуальное значение как язык, на котором в основном ведется преподавание в высших учебных заведениях. Этот момент усугубляется еще и тем обстоятельством, при котором человек, желающий получить достойную и хорошо оплачиваемую работу, без знания английского языка такое желание осуществить не может. Все эти обстоятельства вызывают возмущение в обществе. В низших слоях идет борьба за преподавание английского языка с первого класса в школе. В этих условиях говорить об ис-

ключении английского языка с уровня государственного языка не приходится. Сегодня, как это ни парадоксально в Индии весьма широкое распространение получает термин «маколизм», означающий стремление решать важные государственные, политические, культурные проблемы, следуя мысли лорда Маколея. Однако реальная жизнь доказывает, что не может быть развития страны без опоры на собственную культуру, в основе которой лежит национальный язык.

¹ Цит. по Пуранчандра Джоши. Свапна аур ятхартх: азади ки адхи сади. Дели, 2002, с. XIII–XIV

² См. Гаврюшина Н.Д. «Индийская литература сегодня: шестьдесят лет развития в условиях независимости – (по материалам публикаций на хинди 1990-е–2007 годов)», «Восток», № 1, 2008. С. 195–202

³ Премпал Шарма. Бхаша аур самадж. / Адджал. Дели, апрель, 2014. С. 43.

⁴ Чернышев В.А. Хинди в современной Индии. – М., 1998. С. 5

⁵ Агъей (С.Х. Ватсьяяна). Contemporary Indian Literature. Delhi, 1957

⁶ Чандракирана Сонарекса. / Вагартха. Калакота. Дели. Октябрь, 2010. (хинди). С. 46

⁷ Махашвета Деви. / Вагартха. Калакота. Дели. Август, 2012. (хинди). С. 118

⁸ Macaulay T.B. Macaulay's Minute on Education, February 2, 1835 / <http://home.iitk.ac.in/~hcverma/Article/Macaulay-Minutes.pdf>

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 3

КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА:
ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОСВЯЗИ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН

Верстка Ю. В. Любимов, И. В. Федулов

Подписано 04.10.2017
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 21,50. Уч.-изд. л. 13,82.
Тираж 500 экз. Зак. № 320

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом А. В. Сарабьев
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5