



К 200-летию

Института востоковедения РАН

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 9

Труды Института востоковедения РАН

Серийное издание ISSN 2587-9502

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Андросов Валерий Павлович – *председатель*
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Аликберов Аликбер Калабекович
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич
Железняков Александр Сергеевич
Романова Наталья Геннадиевна
Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович	Кобзев Артем Игоревич
Алаев Леонид Борисович	Кузнецов Василий Александрович
Александров Юрий Георгиевич	Любимов Юрий Васильевич
Алпатов Владимир Михайлович	Мамедова Нина Михайловна
Белова Анна Григорьевна	Микульский Дмитрий Валентинович
Бурлак Светлана Анатольевна	Мосяков Дмитрий Валентинович
Ванина Евгения Юрьевна	Настич Владимир Нилович
Васильев Дмитрий Дмитриевич	Орлова Кеся Владимировна
Воронцов Александр Валентинович	Панарин Сергей Алексеевич
Десницкий Андрей Сергеевич	Плотников Николай Дмитриевич
Другов Алексей Юрьевич	Пригарина Наталья Ильинична
Захаров Антон Олегович	Сарабьев Алексей Викторович
Звягельская Ирина Доновна	Смагина Евгения Борисовна
Каменев Сергей Наумович	Суворова Анна Ароновна
Карасова Татьяна Анисимовна	Шаляпина Зоя Михайловна
Катасонова Елена Леонидовна	Шаумян Татьяна Львовна

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 9

**НАЦИОНАЛЬНАЯ
КУЛЬТУРА
В ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОМ
ПРОСТРАНСТВЕ**

Ответственный редактор выпуска

Ю.В. Любимов

Москва

2018

Ответственный редактор выпуска:

Ю. В. Любимов

Составитель:

С. В. Прожогина

Рецензенты:

А. М. Хазанов, М. А. Чегодаев

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 9: Национальная культура в транснациональном пространстве / отв. ред. Ю. В. Любимов; составитель С. В. Прожогина. – М.: ИВ РАН, 2018. – 412 с.

ISSN 2587-9502

ISBN 978-5-89282-839-0

Выпуск составлен по материалам одноименного круглого стола, состоявшегося в апреле 2018 г. в Институте востоковедения РАН. Статьи посвящены вопросам взаимодействия культур в пространстве транснациональных процессов с широким охватом региональных особенностей культур стран Востока, а также мигрантских групп. Особое внимание уделено современным проблемам, но также и культуре в историческом аспекте.

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

Содержание

Предисловие	9
<i>Ю.В. Любимов.</i> Транснациональное пространство полиэтнизма.....	11
<i>В.З. Куватова.</i> Египетские религиозные культы в монументальной живописи Римской империи	27
<i>Е.Ю.Ендольцева.</i> Особенности формирования художественной культуры Абхазского царства (VIII – XI вв.) и ее взаимодействие с Византией (на примере архитектурной пластики)	37
<i>О.Ю. Завьялова</i> (Восточный факультет СПбГУ), <i>П.А. Куценков.</i> Тубабу и ислам (фестивальные заметки).....	54
<i>Е.В. Харитонов</i> (ЦЦРИ Института Африки РАН). Африканцы в России глазами социального психолога (к вопросу о методах исследования)	68
<i>Е.А. Кривец.</i> Традиционная культура коптов в глобальном мире: адаптация и самоутверждение	91
<i>С.В. Прожогина.</i> Магрибинская культура в пределах национальных границ и вне их	109
<i>Е.Э. Носенко-Штейн.</i> Российские евреи в системе транснациональных связей	124
<i>М.В. Николаева.</i> Франкоязычная литература Ливана в контексте мировой культуры	136
<i>Ш.М. Шукуров.</i> Специфика взгляда. О трансвременном культуртрегерстве.....	151
<i>М.С. Каменева.</i> Культурная политика Исламской Республики Иран в контексте межкультурного диалога	158
<i>Н.А. Замараева.</i> К вопросу об особенностях сохранения этнической идентичности пакистанских трудовых мигрантов в странах Персидского залива	170

<i>Н.Д. Гаврюшина.</i> Россия в Индии: М. Горький и Премчанд	179
<i>Л.А. Васильева.</i> Поиск идентичности: опыт урдуязычной диаспоры (Европа, Северная Америка, о. Маврикий)	189
<i>Е.С. Кукушкина.</i> Проблема транснационального в гендерном преломлении: эволюция изображения браков с европейцами в малайской литературе	208
<i>А.А. Соколов.</i> Вьетнамская диаспора и англоязычная литература в транснациональном контексте (постановка проблемы)	245
<i>Е.А. Фомичева.</i> Национальная культура как фактор государственности в глобализирующемся мире. Пример Таиланда	270
<i>Р.М. Зиганшин.</i> Особенности восприятия и распространения буддизма в Китае	283
<i>М.А. Неглинская.</i> Шинуазри, как фактор межкультурного диалога	313
<i>Л.П. Черникова.</i> Российская эмиграция в Китае (1900-1949)	319
<i>Е.Л. Скворцова.</i> Нисида Китаро о месте японской национальной культуры в мировом цивилизационном пространстве	360
<i>Е.Н. Катасонова.</i> Японская культура в контексте теорий глобализации	380
<i>Д.А. Милеев.</i> Проблемы культурного взаимовлияния в миграционном процессе на примере японской общины в Германии	397

Предисловие

Состоявшийся в Отделе сравнительного культуроведения ИВ РАН Круглый стол «Национальная культура в транснациональном пространстве» вызвал большой интерес востоковедов разных специальностей различных подразделений как Института востоковедения РАН, так и других академических и научно-педагогических учреждений. Объединенные общим вниманием к данной теме ученые – культурологи, философы, историки, политологи, филологи и искусствоведы понимали ее в широком диапазоне проблем, связанных как с диалогом (или конфликтом) цивилизаций, так и с зависимостью внутри национальных культурных проблем различных государств и их взаимосвязанностью с проблемами современного состояния миграции, диаспоральности, глобализации в целом, что не мешает и обращению ученых к типологически сходным явлениям далекого прошлого и истории разных стран и народов.

Тема, объединившая ученых, непосредственно связана с такой глубокой и широкоформатной проблемой, как универсализация и локализация культуры, ее самоидентификацией и даже усилиями отстоять свою самобытность, сохранить ее в контексте постоянной парадигмы взаимоотношений традиций и модернизации.

Восприятие национальной культуры в инонациональном пространстве даже на одной территории сосуществования разных цивилизаций (в эпоху колониализма, например) сказывается и на формах трансформации взаимодействующих культурных традиций, адаптации, ассимиляции, «аккультурации» (или «декультурации» традиционности) в условиях как колониальных, так

и в современных принимающих мигрантов обществ; оценочных характеристик «чужих» цивилизаций и их психологических, социальных и политических мотиваций, а также причинах появления новых культурных идентичностей в пространстве «культурных различий», «различия» в условиях полиэтнических и поликонфессиональных обществ.

В сборнике рассмотрены проблемы в широком диапазоне региональных особенностей. Здесь представлены исследования по Северной Африке, Ближнего и Среднего Востока, Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии. Вместе с тем рассмотрены соответствующие проблемы в исторической ретроспективе.

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

Большинство статей специально написаны для Сборника по материалам Круглого стола как ведущими специалистами-востоковедами, так и молодыми учеными.

Транснациональное пространство полиэтнизма

Ю.В. Любимов

Транснациональное пространство – это субъективная реальность, которая актуализируется межэтнической коммуникацией. В самом широком смысле – межкультурное пространство определяет изменения национальной культуры, то есть является условием трансформаций. Конечно, культура обладает «внутренним» потенциалом и «усложняет» или «кристаллизует» традиционные формы жизнедеятельности, но такое возможно в условиях изоляции. Обычно же взаимодействие народов, а соответственно и культур, «запускает» процессы активных изменений. Особенно усиливаются трансформационные процессы в современную эпоху. Это связано со значительными миграциями населения, расширением коммуникационных возможностей, часто определяемыми и стремлением расширения сферы влияния. Процессы глобализации, считающиеся особенностью современной эпохи, тем не менее столь же значимы для истории человечества.

Наиболее ранние примеры «глобализационных» процессов связаны с созданием древних империй. «Классические» империи Ахеменидов, Александра Македонского, Римской империи.

Уже отмеченный факт – создание Ахеменидской державы – свидетельствует о движении к универсализации окружающего мира, приведения его в управляемое, *доступное* пространство. Хотя основатели державы проявили почти

беспрецедентную¹ мудрость² в *создании* полиэтнического пространства, их потомкам пришлось *поддерживать* порядок силой. Тем не менее Ахеменидская держава наметила переход от тактики силы к стратегии управления.

Еще более показателен пример империи, выстроенной Александром Македонским. Некогда периферийное Македонское царство распространило свое влияние не только на соседствующие греческие полисы, но захватило Малую Азию, Ближний Восток, Египет, Среднюю Азию и дошло до Индии.

В нашем случае не важно какими целями руководствовались завоеватели, главное, что они включили в зону своего влияния огромные территории с многоязыким населением и сделали эталоном греческую культуру. Особо важно подчеркнуть, что Александр представлял не локальную (македонскую), а «общегреческую» (κοινή) культуру. Александровы походы привели не только к распространению общегреческого языка, но и явлению эллинизма.

Принципиальное значение имела «идея» Александра о «культурном обмене», которая укрепила основу эллинизма. Она выразилась в практике *сотрудничества* с покоренными народами, конечно, не всегда последовательной, но достаточно активной. Несмотря на распад его империи, было закреплено обширное культурное пространство, которое даже в своих территориальных границах сохранялось на протяжении веков: Византия, Османская империя. И даже, в определенном смысле единое пространство не привело к ассимиляции (этнической гомогенности) множества народов. Каждый из них «получил» «свое место» в рамках имперского сообщества³.

Своеобразным глобальным «проектом» была романизация, которая, отчасти «использовала» достижения эллинизма, но в большей степени коснулась Европы. «На самых ранних этапах своей истории Рим сталкивался с народами разных культур. Культура некоторых из них в былые времена сама оказала на Рим глубокое формирующее влияние, которое неизменно чувствовалось и после установления римского господства. Другие же области были населены так называемыми варварскими народами, культура которых за редкими исключениями была с точки зрения римлян – а также до сравнительно недавнего времени и европейцев – лишь набором курьезов, которые следовало прежде всего реструктурировать, ввести в привычные нормы своего мировоззрения.

История мировых религий вполне может быть рассмотрена как своего рода глобальные проекты. Если мировые религии (христианство, буддизм, ислам) «приходили» поначалу в «ортодоксальной форме», то с течением времени после периода «усвоения» они приобретали своеобразные черты, которые не отменяли «источник», но, разумеется, «трансформировали» его⁴. Хотя важную роль в «интерпретации» основ верований принадлежит «интеллектуалам», однако «интеллектуальная» трактовка в значительной степени отражает особенности культурного мировосприятия, возникающего под воздействием многообразных особенностей бытования человеческих сообществ.

Несмотря на разнообразие внутри мировых религиозных систем следует обратить внимание на то, что все они образуют общее для каждой из них пространство. Как говорилось, христианство в основном Европа; ислам – Ближний Восток, Средняя Азия (откуда Поволжье и Западная Сибирь), Северная

Африка; буддизм – Восточная и Юго-Восточная Азия⁵. Здесь важно отметить, что несмотря на определенного рода усилия, «принятие» религий определялось во многом национальной традицией.

Длительные и многосторонние взаимоотношения между народами приводят к появлению множества переходных форм, которые с трудом укладываются в «нормализуемые» схемы. Но вместе с тем формируются иного рода образования – этнически разнородные, но близкие по социокультурным параметрам – полиэтнические общности. Если для большинства стран Европы определяющей тенденцией социально-политического развития было создание национальных государств, то большинство стран Азии и Африки, в силу разных причин, являются по существу полиэтническими.

Взаимоотношения этносов не всегда ведут к их интеграции. История человечества изобилует примерами истребления, крайне агрессивного отношения, подавления других народов. Но в то же время есть примеры значительно более *благополучные*, обусловленные формированием устойчивой системы интересов взаимодействующих народов. Подчас вполне комплементарные отношения ограничиваются «*симбиозом*», но могут привести и к ассимиляции⁶.

Получившие в последнее время распространение идеи глобализации, связанные с явным и неявным опасением либо стирания различий (стандартизации), либо подчинению некоему единому мировому центру, диктующему свою волю и, тем самым, определяющему место и роль всем остальным, оказались наиболее характерным знаком кануна тысячелетий. Собственно «очеловечивание» земли было, по-видимому, первым глобализационным «проектом». Расселение человечества,

расширение ойкумены *привнесло* в историю Земли «*человеческий фактор*» ⁷. История людей демонстрирует различные способы сосуществования. Понятно, что благоприятный климат создавал гораздо более комфортные условия развития, но суровый вовсе не сдерживал таковое, а способствовал «борьбе за жизнь» и стимулировал выработку особых средств защиты.

Можно привести немало примеров успешного приспособления к среде в различных климатических условиях. Примеров изобретательности, проявления творческих способностей людей. Но не только природа воздействует на развитие общества. Столь же важны социальные условия существования, которые опосредствованно могут быть связаны с природными. Никто не возразит, что природные богатства, в конце концов, привлекают людей даже в районы с суровыми условиями жизни. Наконец, стремление к безопасности может подвинуть народ к переселению в места со столь же неблагоприятными условиями. При этом проявляются потрясающие способности человека приспособиться даже в такой среде. Это же можно сказать и по поводу форм социальной организации, поскольку в любом случае речь идет о том состоянии общества, которое соответствуют его потребностям и наиболее адекватно их удовлетворяют.

Условия моноэтнизма, то есть существования этноса хотя бы в относительной изоляции представляется все-таки скорее исключением, чем правилом. Наиболее благоприятные для жизни человека природные зоны издавна были предметом острой борьбы между племенами, а затем и государствами. Самые первые встречи с другими народами порождают разнообразные формы взаимодействия, в общем сводимые к двум контрастирующим: противоборству и сотрудничеству. Но и в том и другом случаях определяющим фактором является

сочетание интересов этих сообществ. И в том и другом случаях два сообщества оказываются в сфере *взаимодействия* и *формирования* новых форм сожительства на основе своих традиций. Однако созданная система в перспективе вновь актуализирует центробежные тенденции, которые требуют нового «*изменения*» отношений. Думается, что длящееся равновесное существование какого-либо человеческого сообщества принципиально невозможно, так как исключает развитие⁸.

Происходящие исторические трансформации национальной культуры неизбежны и особенно обостряются в эпоху интенсивной европейской экспансии – эпохой колониализма⁹.

Идеология европоцентризма, превосходства «белого человека» обусловлена результатами колониальных захватов. Однако и здесь мы встречаемся с разными путями таких процессов. И у них своя история и, если можно так выразиться, своя предыстория, имеющая воздействие на этнические процессы.

Колонизационные процессы характерны для мировой истории¹⁰. Как в древности, так и в средневековье отмечаются значительные по своему охвату империи, в силу политического ресурса формирующего разного рода пространства. Таковые имперские устремления можно отметить в истории Древнего Египта, Месопотамии, Ассирии и других держав, все-таки имеющих региональное значение. Упомянутая выше империя Ахеменидов уже претендовали на «мировое господство». Затем «инициатива» перешла к Европе: империя Александра Македонского и последовавшая эпоха эллинизма, Римская империя и романизация, Византия. И снова восточный «*Drang nach Westen*»: арабские, монгольские, тюркские завоевания. К подобным процессам можно отнести эпоху викингов в Европе и относительно локальные процессы в Индии

и Китае. Однако в силу традиции, колонизация чаще ассоциируется с *периодом* проникновения европейцев в страны Азии и Африки, то есть *европейского* колониализма, начавшегося уже с Крестовых походов.

Для него характерно четкое различие метрополии (центра) и колоний (периферии). Сам же характер колонизации в значительной степени обусловлен особенностями развития метрополии и колонизируемых народов ¹¹. Так, Испания и Португалия, начавшие свою экспансию одними из первых, своей целью ставили *натуральные* выгоды (вывоз ценностей и соответственно истребление народов ими обладавших)¹². Иной тип реализовали Голландия и Британия, для которых важнейшим инструментом являлась фискальная система (вывоз капитала)¹³. Важно заметить, что и в том и другом случае речь шла о *заморских территориях*. Особенно интересно, что единственная европейская колония Британии – Ирландия, – захваченная в период средневековья¹⁴ подвергалась на протяжении веков наибольшему опустошению и разграблению. И это несмотря на «цивилизованную» колонизацию на Востоке¹⁵.

Русская колонизация принципиально отличалась от западноевропейской уже тем, что она распространялась на территории, непосредственно примыкающие к «метрополии»¹⁶. И, кроме того, новые территории непосредственно *осваивались* русскими людьми, что, в свою очередь, формировало *единое* с «метрополией» социально-политическое пространство. Вопреки тому, что подавляющее большинство населения России русские, страна вполне справедливо именовалась и именуется полиэтничной (многонациональной).

Вопреки распространенному мнению, что Россия включилась в процессы колонизации позже других европейских стран, укажем лишь на то, что в становлении Российской

империи¹⁷ было три фазы колонизации: первый определялся централизацией вокруг Москвы и освоением¹⁸ Верхнего и Среднего Поволжья в XV-XVI вв. (т.е. важной для политической и хозяйственной жизни страны транспортной артерии – Волги); второй в XVII-XVIII вв. – освоение Сибири, обусловленное вполне прагматическими соображениями, а не «воплощением идеи Третьего Рима» (международная торговля «мягкой рухлядью», а затем и поиском источников сырья); третий этап – присоединение в первой половине XIX в. Кавказа (в значительной степени политические цели) и во второй половине XIX в. Средней Азии (преимущественно экономические цели – создание альтернативного источника хлопка для текстильной промышленности из-за резкого снижения американских поставок вследствие Гражданской войны в США 1861-1865 гг.).

Колониальные империи в целом демонстрировали новый тип полиэтнических сообществ. Несмотря на негативные последствия, они способствовали в определенной степени и позитивному развитию самих колоний, поскольку сыграли во многих случаях роль консолидирующего фактора, включили их в систему мирового процесса, явились стимулом для развития культуры в самом широком смысле слова, познакомили народы с достижениями друг друга. И, кроме того, усиливших миграционные процессы. Однако влияние метрополии, несмотря на успехи национально-освободительной борьбы и фактическое крушение колониальной системы, сохранилось, поскольку сохранилось культурно доминировавшее пространство¹⁹.

С колонизационными процессами тесно связаны и попытки распространения религиозных воззрений. Несмотря на активную обращенческую деятельность в отношении других

народов, христианство, например, осталось по преимуществу *европейской*²⁰ религией. Принятие христианства, как и других религий (ислама, буддизма, индуизма) происходило и происходит по-разному. Иногда это всего лишь формальная процедура, но часто представляет существенное изменение «классических форм». В результате возникает множество направлений, сект и пр. А подчас порождает сложные синкретические системы, сочетающие, казалось бы, несовместимое²¹. Следует отметить, что основное влияние оказывало не только идеологическое, сколько политическое воздействие. Но даже в традиционных, например, мусульманских районах сосуществуют христианские анклавы²². Сохраняется христианская церковь в Эфиопии и в Египте. Очень интересно, что в Эфиопии до недавнего времени сохранялась считающаяся иудейской община фалаша²³, возможно сохранившая преемственность со времен раннего христианства из Александрии. Как христианство, так и другие религии «адаптируются» национальными культурами и, несмотря на единый источник, представлены по-разному.

Коммунистическая идеология

Переломным моментом мировой истории явилась Октябрьская революция 1917 года. Ее воздействие на мировые процессы действительно оказалось огромным. Как первое наиболее успешное воплощение «левых идей», она способствовала «разделению» человечества на тех, кто их поддерживал и на тех, кто им сопротивлялся. Важным фактором являлась общая установка революционеров на «мировую революцию», в связи с этим особое внимание уделялось международной деятельности, на создание и поддержку

коммунистических организаций, чему способствовал Коминтерн²⁴. Ожидание революций в других странах серьезно отвлекало внимание от внутренних проблем. Тем не менее в ВКП(б) было немало сторонников именно этого курса.

На значение, которое придавалось деятельности Коминтерна, косвенно указывает и следующий небезынтересный факт в истории Второй мировой войны. Как известно, западные союзники долгое время оттягивали открытие Второго фронта. Достаточно обратить внимание хотя бы на переписку Сталина, Рузвельта, Черчилля. Понятно, что открытая война на подступах к Германии была чрезвычайно трудной и рискованной операцией и мотивировка неготовности англо-американских войск к ведению такого масштабного наступления, конечно, обусловлена стремлением избежать серьезных потерь. Однако, после известного заседания Президиума Исполкома Коминтерна 15 мая 1943 г., на котором было принято решение о роспуске этой организации, Вкупе с последовавшим вскоре восстановлением патриаршества²⁵, эти события в определенной степени отразили давление западных союзников, озабоченных растущим политическим влиянием СССР и вместе с тем стремившихся хотя бы в некоторой степени ослабить идеологическое давление в самом Советском Союзе. На мой взгляд, «уступки» были сделаны в связи с тем, что политическая география послевоенного мира стала принимать новые очертания. В этих условиях для Сталина важнее была задача консолидации и укрепления имиджа своей страны и перспектива создания более мощного «имперского пространства», в чем деятельность православной церкви могла сыграть важную роль.

Западные союзники, конечно, в наибольшей степени были «воодушевлены» уверенными военными успехами СССР

в 1943 году²⁶ и понимали, что дальнейший «монопольный» разгром Германии может дать СССР значительные преимущества в послевоенном переустройстве в Европе. Но нельзя отрицать и, так сказать, *идеологического* фактора, в желании «смягчить» советское влияние. Долго откладывавшееся открытие второго фронта вдруг получило новый импульс. Англо-американские союзники занялись практической разработкой операции по высадке союзных войск в Нормандии. На конференции в Квебеке в этом же году среди важнейших обсуждался и этот вопрос. «Первое пленарное заседание состоялось 19 августа. Важнейшее стратегическое значение придавалось комбинированному воздушному наступлению на Германию «как необходимой предпосылке к операции «Оверлорд».

Но в целом, идеология коммунизма до сих пор оказывает воздействие на формирование национального самосознания.

Неоглобализм

После распада СССР создались условия к переходу к монополярности. Глобализация, как универсализация («общечеловеческие ценности») продолжает свое наступление (подчас вовсе не мирными средствами). Действительно, основные ориентиры мирового развития сконцентрировались в системе «западной демократии». Но одновременно стали раздаваться голоса и за многополярность, за многовариантность развития²⁷.

Смену тысячелетий человечество встретило в тревожном предчувствии опасности, связанной с обострением экстремистских движений, охвативших обширные регионы мира. Все чаще раздаются голоса о неизбежности столкновения цивилизаций Запада (христианство) и Востока (ислам). Особенно

усилились разговоры об исламском экстремизме, все более ислам стал рассматриваться лишь в аспекте глобальной политики, все менее заметны оказались рассуждения о мультикультурности и многополярном мире. Во многом это объясняется, с одной стороны, реальным напряжением, переживаемым мировым сообществом в условиях террористической угрозы, но, с другой – особенностями человеческого сознания, стремящегося схематизировать сложнейшую полифонию жизни общества в доступных пониманию представлениях. Таким образом глобализационные процессы современности оказались довольно противоречивым процессом. С одной стороны, гегемония великой державы, расширяющая сферу своего влияния, столкнулась с противодействием «новой периферии», приведшей к образованию региональных центров. С другой – идеологическое противопоставление либерального Запада «деспотическому» (недемократическому, авторитарному, тоталитарному и т.п.) Востоку²⁸ и, в особенности, *исламскому миру*, не могло не сказаться на консолидации внутри этих двух. Но сам же Запад «спровоцировал» появление таких альтернатив хотя бы в виде так называемого *фундаментализма*. Попытки унифицировать человеческие ценности вызвала к жизни обращение к традиционным ценностям, противопоставляемым в целом «западным». Но такое «искусственное возрождение» создает и для «фундаменталистов» большие проблемы. По сути, речь не может идти о возврате к Традиции, а лишь о современном ее подобии. При том, что это подобие «выстраивается» не путем воссоздания, а как контркультура, противопоставляемая современной²⁹.

И все-таки, резюмируя этот экскурс, можно сказать, что пространственно-трансформативные возможности современного мира остаются далеко не исчерпанными, несмотря

на многократно усиливающееся универсализирующее воздействие.

Из этого противопоставления возникла особая *вторичная* познавательная и поведенческая позиция – *европоцентризм*. Попытка «объективного» исследования привела к появлению *ориентализма*, что, в свою очередь, еще более закрепило это противопоставление. Таким образом, представление о различиях повлекло за собой реальное бытование двух различающихся пространств. При этом различия внутри каждого из этих пространств не всегда замечаются.

Однако, возвращаясь к основной теме данного исследования, необходимо учесть, что само существование *полиэтничности* связано с сосуществованием в едином социально-политическом пространстве. И таким образом она становится специфическим транснациональным пространством.

Если представить схематично, то транснациональное пространство определяет этнокультурные процессы по нескольким параметрам.

Во-первых, важна *композиция* «актеров», то есть тех, кто является носителем своей этнической культуры и притом имеет возможности воспроизводства своей этнокультурной среды. Чаще всего это результат не массовых перемещений, а лишь «эmissаров» тех или иных народов. Это могут быть конкистадоры, первопроходцы, миссионеры, колонисты, мигранты... В процессе взаимодействия могут формироваться новые социальные группы и соответственно возникать проблемы, к примеру, новой идентичности в новых условиях.

Во-вторых, немаловажную роль играет мотивация переселенцев, то есть цели, которые ими преследуются. Это, в том числе, поиск нового благоприятного места обитания, колонизация территории для расширения хозяйственной

деятельности и многое другое, связанное с сопротивлением или сотрудничеством.

В-третьих, столь же значимы средства взаимодействия, например, язык (в самом широком смысле) и иные формы коммуникации³⁰.

Примечания

¹ Очевидно, был «использован» опыт «предшественников» (например, Египта и даже Ассирии).

² Недаром Ксенофонт использовал образ Кира, как *идеального* монарха (Ксенофонт Киропедия. М.: Наука. 1977).

³ При всей условности, можно предположить, что кастовая система в Индии, могла быть той же природы механизмом универсализации пространства. Так же интересна «инкорпорация» тюркского анклава гильзаев в пуштунское сообщество.

⁴ Любимов Ю.В. Сотворение мира: сравнительно-лингвистический анализ ранних переводов Библии. // Историческая психология и социология истории, № 2, 2014. сс. 25-39.

⁵ Основные исключения: христиане Филиппин, мусульмане Индонезии и Малайзии, буддисты Нижнего Поволжья. Это говорит, в том числе, о важности рассмотрения не только территориального распространения, но и пространства влияния.

⁶ Китайцы, вьетнамцы, японцы, турки...

⁷ Хотя «бытие» и «определяет» «сознание» (в том смысле, что «сознание» есть «*отображаемое*» «бытие»), но «осознанное» «определяет» *человеческое* «бытие», «бытование» («житие»). (Любимов Ю.В. Знание как образ и событие. // Философские науки, № 4, 2007. сс. 96-113. С. 99).

⁸ Подчеркну, что развитие не равнозначно пониманию прогресса, поскольку последний содержит в себе оценочное суждение и часто одностороннее. Развитие, скорее, можно рассматривать как *формирование* новых интересов и способов их удовлетворения (адекватных или даже неадекватных).

⁹ Предпосылки противопоставления Востока и Запада (Said E. Orientalism. N.Y., Vintage Books, 1979.)

¹⁰ См. подробнее: Любимов Ю.В. Глобализационные процессы в истории общества. // Историческая психология и социология истории, № 2, 2008. сс. 115-135.

¹¹ Ср. различные процессы британской колонизации Индии (первая фактория Ост-Индской компании основана в 1612 г. в Сурате) и Северной Америки (первый английский поселок Джеймстаун основан в 1607 г. в Виргинии), начавшиеся в одно и то же время.

¹² Феодальный тип колонизации, военная экспансия.

¹³ Капиталистический тип колонизации.

¹⁴ Захват Ирландии Британией начался во второй половине XII в. См. История Ирландии. / Отв. ред Л.И. Гольман. М.: Мысль, 1980.

¹⁵ Особенно в Индии, где британцы нашли комплементарного партнера, которого затем все-таки сделали хоть и «жемчужиной», но в «британской короне».

¹⁶ Единственная «заморская» территория – Аляска и довольно узкая полоса западного побережья Северной Америки – так и не стала частью собственно России.

¹⁷ Не говоря о том, что колонизация верховьев Оки и Волги привела в силу исторических условий к тому, что центр формирующего Русского государства переместился в этот регион.

¹⁸ Именно *освоение*, а не *присвоение* представляет особенность русской колонизации. Хотя это не исключало силового завоевания, но никогда не было связано с истреблением местного населения, а напротив было нацелено на кооперацию.

¹⁹ Подчас и особенно в полиэтнических обществах колоний роль «центра» приняли на себя те этнические и социальные группы, которые наиболее успешно *усвоили* тип отношений прежней колониальной администрации. Это же относится к сохранению относительно единого политического пространства: Британское содружество наций (British Commonwealth of Nations), Французское сообщество (Communauté Française), Содружество Независимых Государств.

²⁰ Включая Северную (с подавляющим преобладанием европейского по происхождению населения) и Южную (в силу особенностей испанской и португальской колонизации, что также, по-видимому, касается католического анклава в Азии – Филиппин) Америки, Австралию и Новую Зеландию, Южную Африку.

²¹ Например, вьетнамская Каодай, в которой «сочетаются» и идеи многих мировых религий, и некоторых идеологических систем. Достаточно сказать, что среди почитаемых святых можно встретить Иисуса Христа, Карла Маркса, Виктора Гюго и многих других.

²² Значительные доли христиан в Ливане и Сирии.

²³ Многие «эфиопские евреи» эмигрировали в Израиль.

²⁴ Созданный 4 марта 1919 года Коммунистический Интернационал как противовес 2-ому Социалистическому и Венскому («Международное сотрудничество социалистических партий») или 2½ Интернационалу, как его именовали большевики. Последние объединились в «Социалистический рабочий Интернационал» в 1923 г.

²⁵ Архиерейский собор состоялся 8 сентября 1943 г. Патриархом был избран митрополит Сергей (И.Н. Страгородский).

²⁶ Совершенно справедливо называемом «годом коренного перелома».

²⁷ См. подробнее: Любимов Ю.В. Глобализационные процессы в истории общества. // Историческая психология и социология истории, № 2, 2008. сс. 115-135.

²⁸ В данном случае не столь существенно и переименование в проблему Севера-Юга.

²⁹ По принципу «делай не так». По существу, это же относится к принципу «делай так», когда внешними заимствованиями пытаются преодолеть, например, «отсталость».

³⁰ Одно и то же действие может семантически различаться в разных культурах, но за счёт относительно широкого поля смыслов создаёт предпосылки согласия и равно недопонимания. См. пример разного «прочтения» шерти в русско-калмыцких отношениях: Любимов Ю.В. Полиэтническое пространство: власть и общество. // ИВ РАН. М.: ООО «Издательство МБА». 2011. С. 205-206.

Египетские религиозные культы в монументальной живописи Римской империи

В.З. Куватова

Римляне, в 33 г. до н.э. пришедшие в Египет как победители, привнесли в страну свои культурные установки и художественные традиции. Тем не менее, соприкосновение эллинизированного Рима с мощной религиозной и художественной традицией эллинизированного Египта, впитавшей и трансформировавшей древние национальные культы, открыло культурные границы Рима для египетского влияния. Культы египетских божеств, в первую очередь, Исиды и Сераписа, распространились по территории Римской империи, найдя свое отражение в монументальной живописи. Многочисленные примеры мозаик и фресок дают возможность выделить некоторые особенности египетских культов на неегипетских территориях.

Интерес к египетским богам проявился в античном мире задолго до конца I в. до н.э., когда Рим близко познакомился с религиозной культурой Египта. Самый ранний известный храм богини Исиды был основан в Афинах в IV в. до н.э.¹. Кроме того, существовала длительная традиция сопоставления Деметры и Исиды, и в Александрии у греческой богини сразу же появился свой храм². Вторым греческим божеством, занявшим важнейшее место в птолемеевском пантеоне, стал Дионис. Птолемей I, сын Лага, провозгласил свое

происхождение от Диониса и Геракла, и эта традиция закрепились в птолемеевском Египте³. Александрийские предпочтения в выборе греческих богов отчасти предопределили возвышение тех представителей египетского пантеона, которые соответствовали им функционально. И Деметра, и Дионис покровительствовали плодородию и, через мистические культы, помогали посвященным обрести счастливую загробную жизнь.

Хотя греки в птолемеевском Египте представляли собой элитарную – и обособленную – часть населения, и Птолемей в своей политике, в том числе религиозной и культурной, опирались именно на них, древняя и мощная религиозная культура Египта не могла не оказать влияния на греческую культурную среду. Выдающаяся роль Исида в птолемеевском, а затем и в римском пантеоне, во многом связана с ее изначальной полисемией. В египетской традиции Исида выступала и как богиня-волшебница, обладательница магического знания, и как жена царя подземного царства Осириса, и как мать великого царя-воина, Хора. Через свои отношения с Осирисом она ассоциировалась с плодородием и погребальными культами, через образ магической богини – с мистериальными культами, обеспечивающими счастливую загробную жизнь. Богиня, способная воскресить мужа (и таким образом преодолеть роковую судьбу), со временем стала восприниматься как божество счастливой судьбы (*Agathe Tyche*). Выступая одновременно в роли юной волшебницы и преданной жены и матери, Исида стала близкой египетской аналогией целого ряда греческих и римских женских божеств и постепенно обретала все большую универсальность и полисемию. Культ Исиды играл значительную роль как на государственном уровне, так и в частной жизни жителей всех провинций Римской

империи. В эпоху Птолемеев богиня «взяла на себя» важнейшую функцию покровительства мореплаванию, и в этом качестве она позднее будет оценена римлянами. Роль покровительницы моряков, чья деятельность связана с изменчивостью погодных условий и зависимостью от стихии, усилила восприятие Исиды как богини счастливой судьбы, Исиды-Фортуны. Отражая множественность ее функций, иконография богини также отличается заметным разнообразием. В различных иконографических типах проявляются разные ипостаси ее божественности.

Возникновение культа нового бога, покровителя династии Птолемеев и нового парного божества Исиды – Сераписа, до сих пор вызывает вопросы исследователей. Согласно легенде, Птолемей I (или Птолемей II) увидел его во сне, и тот приказал ему сделать его главным богом Александрии⁴. Его имя восходит к египетской форме Осирис-Апис, однако причины выбора именно этого имени (или локального божества) не очевидны. Вероятно, образ Сераписа изначально был связан с Аидом, греческим аналогом египетского Осириса, однако уже в ранний птолемеевский период начал становиться все более многофункциональным божеством. Как верховное божество-покровитель Александрии и, непосредственно, династии Птолемеев, он представляет аспекты, связанные с Зевсом, как александрийский аналог Осириса – является богом подземного царства и богом плодородия. Кроме того, Серапис принимает на себя функции Асклепия как божества-врачевателя, покровителя здоровья. Интересен тот факт, что верховное александрийское божество, совмещая в себе аспекты двух верховных греческих богов – Зевса и Аида, не ассоциировался у александрийцев (и, позднее, римлян) с третьим представителем триады – Посейдоном. Возможно, это связано, в том

числе, с тем, что функцией покровительства мореплаванию была наделена его божественная супруга – Исида.

Если происхождение самой концепции Сераписа вызывает много вопросов, то его иконография явно восходит к образам ассоциируемых с ним Зевса, Аида и Асклепия. Серапис чаще всего изображается в виде атлетического мужчины-средовика с кудрявыми волосами и бородой, одетого в тунику и гиматий. Отличительной чертой этого божества является корона из колосьев – калаф, подчеркивающий его функцию бога плодородия.

Один самых почитаемых египетских богов, сын Исиды и Осириса Хора, в одной из своих ипостасей также находит свое место в птолемеевском пантеоне. Аспекты воина и верховного божественного правителя Египта были размыты уже в Позднем периоде, и в птолемеевскую эпоху приходит образ ребенка – Карпократа. Видимо, он ассоциировался в греческой среде с Аполлоном, и с этим связан один из иконографических типов Карпократа, где он изображается сидящим на цветке лотоса. Согласно египетской космогонической традиции, из цветка лотоса ежедневно рождается солнце. Поскольку египетский бог-лотос Нефертум традиционно изображался либо в виде цветка лотоса, либо в виде юноши с короной-лотосом, то закономерно в Поздний период произошло сближение иконографических типов Нефертума и Карпократа. Известны примеры, когда Нефертум изображался ребенком, сидящим на цветке лотоса в короне хемхем⁵. Именно этот иконографический тип получит популярность в греко-римском мире. Популярность Карпократа в Римской империи связана как с его близостью к божественной матери, так и с собственным потенциалом к синкретизации: как юное божество, связанное с ежедневным возрождением солнца, он ассоциируется

с Аполлоном; магические свойства и юный возраст обеспечили ему параллель с Дионисом, а через ипостась младенца он принимает на себя аспекты сына Афродиты Эроса (тем более, что его божественная мать Исида ассоциировалась у греков и римлян с Афродитой).

Функции Карпократа сформировались через эти множественные синкретические параллели. Юный бог связан с мистериями Исиды, и в этом качестве помогал людям обрести счастливую загробную жизнь. В частных культах Карпократ выступал в роли защитника и спасителя, не в эсхатологическом, а вполне в земном контексте. Как и его мать Исида, он защищал от злых сил, помогал обрести здоровье и богатство.

Еще одним божеством, нашедшем свое место если не в птолемеевском пантеоне, то в рамках культа Исиды и погребальных культов, стал Анубис, который, сохраняя связь с загробным миром, приобрел коннотации Гермеса. Впрочем, в эпоху поздней античности «ошибка» будет исправлена: римляне выстроят параллель между Гермесом и богом письменности и мудрости Тотом. В эпоху ранней империи Анубис фигурировал преимущественно в погребальной и культовой живописи.

В III в. до н.э., в связи с политической и военной активностью Птолемеев, египетские культы в их эллинизированной форме начали распространяться в Греции и Восточном Средиземноморье, в первую очередь там, где стояли птолемеевские гарнизоны⁶. Гарнизоны десятилетиями квартировали в одних и тех же местах. Как правило, для военных строились святилища (или храмы), посвященные египетским божествам⁷. Наиболее заметными центрами почитания (и распространения культа) Исиды стали Родос и Делос. В то же время в Фессалонике уже II в. до н.э. функционировал Серапеон – храм,

посвященный Серапису⁸. Другим путем распространения были торговые контакты Александрии. По-видимому, именно таким путем культы египетских божеств (как и увлечение александрийскими архитектурными мотивами в римской живописи второго стиля⁹) проникли и закрепились в Кампанье и Лации. Культ Исиды достиг Рима во 2-м веке до н.э., причем в живописи италийского полуострова богиня изображалась как в паре с Сераписом, так и с Осирисом. Сама богиня ассоциировалась с римскими божествами, сходными по функциям, например, Исида-Венера, Исида-Фортуна, Исида-Деметра.

По-видимому, изначально культы египетских богов носили характер домашнего почитания, дополняя собой местные божества и отвечая на определенные духовные и психологические запросы, которым по тем или иным причинам локальные культы не могли дать исчерпывающий ответ. Наиболее очевидной духовной областью, требовавшей развития, в том числе, за счет заимствования из других культур, была концепция счастливого загробного мира и благополучного перехода в него усопших. Длительное время греческие и римские представления о загробном мире следовали гомеровской традиции, согласно которой, лишь величайшие герои могли избежать печальной вечности в царстве Аида. Однако постепенно сформировалось представление о еще одном пути в счастливую загробную жизнь – через мистерияльные культы (элевсинские, посвященные Деметре, дионисийские, орфические). В этом контексте культ богини-волшебницы Исиды, воскресившей собственного мужа и зачавшей от него ребенка Хора, быстро приобрел мистерияльный характер. Богиня, принадлежавшая к религиозной и художественной культуре, построенной, в первую очередь, на идее счастливой загробной

жизни и тщательно разработанным ритуалам перехода в загробный мир, идеально соответствовала этой новой потребности греко-римского мира. В этом своем аспекте она появилась (как правило, в компании Осириса, Анубиса, а также некоторых других божеств, связанных с погребальным культом) в росписях монументальных александрийских гробниц еще в птолемеевскую эпоху. На Италийском полуострове и в других римских провинциях изображения Исида встречались, в основном, в иконографических программах частных святилищ и других помещений, связанных с отправлением культа.

Еще одна ипостась богини – Исида-Фортуна, также оказалась в числе наиболее популярных божеств домашних культов фактически на всей территории Римской империи. Бронзовые статуэтки Икиды-Фортуны чаще всего находят в специальных святилищах и, что очень интересно, ларариях, причем наибольшее их количество обнаружено в Помпеях и Геркулануме¹⁰, что косвенно подтверждает тесные связи между Кампаньей и Александрией. Часто в тех же ларариях обнаруживаются фигурки других египетских божеств (Сераписа, Карпократа, Беса, быка Аписа, агатодаймонов), а также римских божеств (лары, гении, Асклепий, Меркурий, Минерва)¹¹. По-видимому, это свидетельствует о том, что Исида-Фортуна и другие боги дополнили собой ряд римских божеств-защитников.

Государственный культ Икиды и Сераписа сформировался несколько позже, чем частные культы. В I в. до н.э., в период правления Суллы (88-78 гг. до н.э.) он поощрялся властями, при триумвирате (около 43 г. до н.э.) вышел декрет о строительстве в Риме храма Икиды и Сераписа. Однако, начиная с эпохи Октавиана, культ Икиды и прочих египетских божеств преследовались и, как минимум, были крайне непопулярны у высших слоев общества¹². Лишь Калигула (37-41 гг. до н.э.)

утвердил официальный культ Исиды¹³, приказав построить храм богини на Кампо Марцио, и с этого времени ее популярность в Римской империи лишь росла вплоть до момента христианизации.

О культе Исиды и других египетских божеств в римский период известно не так много. Важная информация содержится в труде Плутарха *De Iside et Osiride* и 11-ой книге «Метаморфоз» Апулея. Археологические свидетельства включают храмы и небольшие святилища, росписи римских вилл, а также большое количество скульптуры и мелкой пластики.

Важным ритуальным празднеством, посвященным Исиде, было так называемое *Navigium Isidis*. Праздник отмечался 5 марта и был связан с началом навигационного сезона. Вторым важным праздником, отмечавшимся в ноябре, был *Inventio Osiridis*, когда отмечалось возвращение частей тела Осириса и его последующее воскрешение. Праздник символизировал начало разлива Нила и начало очередного вегетативного периода.

Римская иконография Исиды предусматривала в большинстве случаев солнечный диск на голове, не обязательно фланкированный рогами коровы. Часто она держит в руках сistr, рог изобилия, сосуд или урей. Гиматий богини обычно завязан характерным узлом на груди. Нередко она изображалась в компании Осириса или Сераписа и Хора-Карпократа, а также в присутствии прислуживающего ей Анубиса. Осирис, впрочем, редко встречается в римской живописи, Серапис намного более популярен. Чаще всего он изображался как крупный бородатый мужчина с кудрявыми волосами. Популярны были репрезентации пары изображалась в виде змей с головами мужчины и женщины либо с петушиными гребнями. Исида в виде змеи представляла собой еще одну

ипостась богини плодородия – Исиду-Термутис. Изображения Хора характеризуются головой сокола, Карпократа – жестом, Анубис – головой шакала. Корова рядом с Исидой означала богиню Хатхор, бык – священного быка Аписа, посвященного Исиде. Кроме того, в монументальной живописи встречается бог Нила Хапи, а также Бес, божество-карлик с защитными функциями.

Жрецы Исиды назначались пожизненно и занимались только этим. Они брили головы и носили одежду из льна, часто изображались с систрами в руках. Изначально жрецами Исиды и Сераписа могли быть только мужчины, однако впоследствии появились и женщины, что отразилось и в монументальной живописи. Часто жрицы изображались с сосудами и систрами в руках, в одеяниях, завязанных на груди узлом Исиды.

Необходимо отметить, что в Римской империи Исида отчетливо осознавалась как египетская богиня, а ее культ – как египетский.

Литература

Amoroso, N. The roles of Isis in Roman domestic cults: A study of the «Isis-Fortuna» bronze statuettes from the Vesuvian area, in *Archiv für Religionsgeschichte* – Vol. 18-19, no.1, p. 37-74 (2017).

Biehl, P.F. (Ed.), Glomb T. et als. Ptolemaic military operations were a dominant factor in the spread of Egyptian cults across the early Hellenistic Aegean Sea, *PloS One*, 2018, 13(3): e0193786, doi: 10.1371/journal.pone.0193786.

Bogh, B. The Graeco-Roman cult of Isis. In Christensen, L.B., Hammer, O. *The Handbook of Religions in Ancient Europe*, Acumen Publishing, 2013. 228-241.

Bricault, L., Versluys, M. J. (eds) *Power, Politics and the Cults of Isis: Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies*, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2014.

Dunand, F., *The factory of gods*, in Jacob, C., Polignac, F. de, *Alexandria, third century BC. The knowledge of the world in a single city*, Harpocrate Publishing, 2000.

Hall, E.S. *Harpocrates and Other Child Deities in Ancient Egyptian Sculpture*, in *Journal of the American Research Center in Egypt* 14. 1977. 55-58.

Ling, R. 2013: *Roman Painting* (Cambridge University Press).

Peterson, L.H. *The Places of Roman isis: Between Egyptomania, Politics, and Religion*. Oxford Hadgooks Online.

Versluys, M.J. 2002: *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt* (Leiden).

Примечания:

¹ Dunand. 2000. 156

² Dunand. 2000. 153

³ Dunand. 2000. 154

⁴ Dunand. 2000. 158

⁵ Hall, 1977. 55. Plate XXIV-2

⁶ Biehl, (ed.). 2018

⁷ Biehl, (ed.). 2018

⁸ Amoroso. 2017. 42

⁹ McKenzie

¹⁰ Amoroso. 2017. 47

¹¹ Amoroso. 2017. 51-53

¹² Bogh, 2013. 231-232

¹³ Peterson, 2016. 10

Особенности формирования художественной культуры Абхазского царства (VIII – XI вв.) и ее взаимодействие с Византией (на примере архитектурной пластики)

Е.Ю. Ендольцева

В результате исследований последних десятилетий стало возможным выделить определенное количество артефактов (по преимуществу образцы архитектурной пластики, каменные известняковые рельефы разной функции), которые с большой долей вероятности можно датировать периодом с V по XI век¹, то есть временем существования независимого государственного образования Абхазское царство. Изображения на этих рельефах достаточно разнородны с точки зрения стиля и иконографии. Репертуар представленных изображений также разнообразен. Здесь есть зооморфные изображения, демонстрирующие различные сюжетные коллизии, традиционные для византийской иконографии антропоморфные композиции, растительные, геометрические, ленточные плетеные орнаменты. Исследование иконографических истоков этих изображений, как кажется, могло бы продемонстрировать пути формирования такого самобытного явления как художественная культура Абхазского царства. Анализ этого процесса позволит определить, насколько и каким образом

транснациональная культура Византийской империи эпохи зрелого Средневековья повлияла на становление художественного сознания племен, объединившихся на некоторое время в Абхазское царство. Для реализации этой задачи необходимо сконцентрироваться именно на художественном анализе образов. Дискуссионные вопросы, касающиеся их датировки и, в некоторых случаях, происхождения, более подробно были рассмотрены в ранее опубликованных автором работах.

Из всего многообразия изображений выберем наиболее красноречивые, то есть те, на которых представлены прежде всего антропоморфные и зооморфные сюжеты. Стилистические и иконографические особенности этих памятников позволяют разделить их на несколько групп.

К первой группе отнесем памятники наиболее сложные с точки зрения техники их исполнения и композиции. К ним относятся, к примеру, три плиты предположительно из алтарной преграды, обнаруженные в церкви неподалеку от с. Ольгинского. По сообщению П.С. Уваровой, церковь эта была обнаружена крестьянами в 1886 году в лесах Цебельдинских гор неподалеку от греческого поселения Ольгинского (приблизительно 25 км на юго-восток от г. Сухум²). При осмотре церкви и ее расчистке были обнаружены следы алтарной преграды, четыре резных столбика и три известняковые плиты³. Изображения алтарных столбиков, к сожалению, не были опубликованы. П.С. Уварова опубликовала фототипии трех резных плит, которые объединены общим стилем изображения фигур (ясно видна ориентация на лучшие образцы позднеантичного изобразительного искусства). На первой из этих плит (нынешнее местонахождение неизвестно), был изображен всадник

в богатой сбруе (голова его утеряна, видна была лишь часть нимба). Фигура лошади выполнена натуралистично.

На второй плите (сейчас утрачена) был изображен фронтально стоящий святитель с большим крестом на груди (верхняя часть фигуры была утрачена) в архитектурном пейзаже, составленном из характерных арочных мотивов⁴.

На третьей плите представлена уникальная для этой техники композиция на литургическую тему (хранится в Национальном музее Грузии им. С. Джанашиа). На фототипии П.С. Уваровой⁵ видны три фигуры, сохранившиеся в полный рост в архитектурном пейзаже, представляющем из себя аркаду. В нижней части аркады – арочный мотив. Верхняя часть аркады составлена из узоров растительного происхождения. На фототипии П. Уваровой в крайней слева нише видна фигура ангела (ныне сохранилась только нижняя часть ангела), благословляющего фронтально представленного святителя в позе оранта в центральной нише. В правой нише представлен диакон с кадиллом. Верхняя часть плиты с растительным орнаментом и головой ангела утеряна. Иконографический и стилистический анализ этих трех плит, и в этом можно согласиться с Л.Г. Хрушковой⁶, позволяет отнести их к середине X в., причем качество исполнения изображений заставляет видеть в них образцы, ориентирующиеся на лучшие традиции византийской столичной изобразительной традиции⁷.

На фрагментах алтарной преграды из церкви в Дранде изображения по стилю напоминают те, что представлены на плитах из церкви в селе Ольгинское. О существовании алтарной преграды в церкви в Дранде известно давно. Первым о ней сообщил Ф. Дюбуа де Монпере⁸, который отмечал, что она была составлена из колонок белого мрамора и антаблемента, ее части были соединены металлическими стяжками⁹.

Известный археолог и путешественник видел темплон уже разбитым, *in situ* оставались в хорошей сохранности только верхняя часть конструкции, где изначально не было металлических элементов¹⁰. С. Саблин в своем описании церкви в Дранде, опубликованной в 1846 г., отмечал, что алтарная преграда была отделана шестью большими из белого мрамора колоннами, обломки которых он видел лежавшими внутри церкви и около нее¹¹. Этот же автор утверждает, что оконные проемы Драндской церкви снаружи были «обделаны мрамором с рельефами и украшениями изящной работы»¹². Графиня П.С. Уварова видела фрагменты этой преграды (резные колонки) уже среди строительного мусора во дворе храма¹³. А две известняковые плиты хранились в ее время у г. Веденского, начальника Сухумского отдела¹⁴. Эти две плиты, ныне утерянные, были ею сфотографированы и опубликованы.

На первой плите, опубликованной П.С. Уваровой, изображен благославляющий Христос на троне между идущих к Нему ангелов (сохранились 2 с правой стороны от зрителя). На второй плите представлен, вероятно, Деисус. Сохранились изображения Христа и Богоматери (в профиль). Каждая фигура помещена в богато декорированную нишу, увенчанную фронтоном, их разделяют разнообразные по орнаменту пилястры.

Нет единого мнения по поводу датировки этих двух плит. П. С. Уварова высказывает предположение о том, что две плиты были вырезаны в разные эпохи¹⁵. Первую она считала работой «древнехристианских мастеров»¹⁶, вторую – относила к более позднему времени¹⁷. Л.Г. Хрушкова датирует первую плиту V в.¹⁸ или VI в.¹⁹, а вторую, как и фрагмент с мотивом арочек, относит к X в.²⁰.

А.Ю. Виноградов не соглашается с этой версией датировки двух плит и резонно возражает, что «стиль рельефов

одинаков...: сходны проработка складок, тип головы и нимба Христа, орнаментация с характерным килевидным завершением»²¹. Исследователь датирует обе плиты IX – XI вв.²²

В фондах Церковно-археологического музея Священной Митрополии Абхазии, в Новоафонском монастыре, хранятся 5 фрагментов алтарной преграды из церкви в Дранде²³. Один из фрагментов представляет большой интерес. Это круглый в сечении известняковый блок (вероятно, база колонки), по внешней стороне которого вырезано опоясывающее изображение редкого иконографического извода сцены «Иона, поглощаемый китом». Интересно, что кит на данном изображении представлен дважды. У одного из пасти торчит торс Ионы с воздетыми руками, у другого – из пасти видны ноги пророка. Хвост зверя заканчивается у морды его двойника. Кит показан как рыба с чешуйчатым хвостом, зубастой пастью с клыками, острыми ушами, стилизованными крыльями и когтистыми лапами. Такие гибридные существа нередко встречаются в орнаментации христианских храмов Средневековья в Закавказье. Они явно появились под влиянием Сасанидской иконографии²⁴. Однако подобный иконографический извод этого сюжета встречается еще в раннехристианских памятниках, восходящих к лучшим образцам эллинистического искусства²⁵. Среди ближайших иконографических и стилистических аналогий данному изображению следует указать прежде всего на рельеф из церкви в Кванса-Джвари (X в.)²⁶. Часть рассматриваемой композиции (из пасти кита торчит торс Ионы с воздетыми руками) появляется также на южном фасаде храма в Хахули (X в.)²⁷. Схожее с Драндским китом гибридное существо показано также на рельефе из Тхаба-Ерды (X в.)²⁸. Сцена с изображением эпизода из истории пророка Ионы относится

к редчайшему иконографическому изводу. Фрагмент с этим изображением можно считать особенно ценным.

Две алтарные плиты из села Анухва также украшены изображениями, которые можно сопоставить с лучшими образцами византийского изобразительного искусства столичного круга. На одной из плит – конное изображение св. Георгия. Средник обрамлен широким бордюром, составленным из геометрического плетеного орнамента (лента плетения в три полосы). В среднике представлена сцена, изображающая св. Георгия, который поражает копьём императора Диоклетиана. Эта сцена встречается и на некоторых фрагментах алтарных преград с территории Грузии рубежа X–XIII вв. (Сапара, Уртхви)²⁹. Плита подробно описана Р. Шмерлинг³⁰, хотя исследовательница ошибочно связывает ее с храмом в Бедиа. Проведя подробный иконографический и стилистический анализ памятника, Р. Шмерлинг датирует его рубежом X–XI вв.³¹. Л.Г. Хрушкова без обоснования относит плиту к XI в.³². На второй плите, происходящей, вероятно, из той же церкви, изображена сцена Распятия. Плита была расколота на три части. Ее подробное описание, стилистический и иконографический анализ сделала Р.О. Шмерлинг³³. Исследовательница датирует этот артефакт XI в. С этим мнением соглашаются и другие специалисты³⁴.

Еще один памятник этой группы был обнаружен в фондах Абхазского государственного музея при посещении их автором в 2008 г. Нынешнее местонахождение этого артефакта, к несчастью, неизвестно. Анализ иконографических и стилистических особенностей сцены, представленной на известняковой плите, позволяет выдвинуть предположения об идентификации представленного сюжета и времени его исполнения³⁵. Вероятно, здесь была изображен редкий

иконографический извод сцены Сна Иосифа. Выявленные иконографические параллели позволили датировать памятник XI в. Если предложенная идентификация верна, то рельеф из Сухума можно поставить в ряд произведений средневековой скульптуры XI–XII вв. Судя по его размерам и толщине плиты (пока возможно определить лишь визуально), а также благодаря некоторым стилистическим аналогиям, он мог быть частью алтарной преграды некоего храма. Если согласиться с тем, что на плите изображен «Сон Иосифа», то рельеф демонстрирует полную версию редкой иконографии этого сюжета. Он может быть поставлен также в европейский контекст развития каменной пластики в эпоху Средневековья. Его наличие заставляет задуматься о некоторых общих парадигмах в развитии романского стиля и одновременной ему христианской пластики на Кавказе.

Вторая группа памятников существенно отличается по стилю от первой. Здесь изображения выполнены более схематично и плоскостно. Однако иконографические и стилистические аналогии, а также наличие на некоторых изображениях надписей на греческом языке также позволяют сопоставить их с некоторыми памятниками, происходящими из определенных регионов Византийской империи.

Так, изображения быка и льва на исчезнувшем рельефе с крестом и греческой надписью из церкви св. Феодора на горе Анакопия, в которой упоминается византийский император Константин IX Мономах (1042–1055)³⁶, изображение льва с вихревыми розетками из того же места, а также рельеф с изображением быка и льва у подножия креста из коллекции Абхазского государственного музея, находят прямые аналогии в росписях пещерных церквей Каппадокии X–XI вв. (церковь св. Иоанна в Гульшеире, монастырская постройка в

Акчисарае, церковь Элмали в Гереме и др.)³⁷. Рельеф с изображением рыбы и двух кипарисов по стилю напоминает утерянный рельеф с изображением рыб из церкви в Мрамбе³⁸. Два этих изображения по стилю очень близки некоторым рельефам (XI в.) из Малой Азии³⁹, а также рельефам XI в. с территорией, находящихся в это время под непосредственным культурным влиянием Византийской империи (фрагмент саркофага из Преспы⁴⁰, саркофаг из собора св. Софии в Киеве⁴¹). Кроме того, рассматривая технику исполнения двух птиц на рельефе из Мрамбы и птицы на рельефе из хранилища⁴², а также иконографические особенности их изображений (упрощенный схематичный рисунок и композиция), мы также находим ряд аналогий в каменной пластике периода Высокого средневековья на территории Византийской империи и регионов, находящихся под ее прямым влиянием (Греция, Киевская Русь). Среди этих аналогий следует указать, к примеру, изображение павлинов на рельефах из церкви св. Георгия в Фебе (Беотия) (872 г.)⁴³. На плите из Беотии⁴⁴ павлины показаны в профиль, как и на рельефе из Мрамбы, их перья показаны схематично штрихами, они клюют плоды дерева, на их головах – хохолки из трех перьев. В похожей технике две птицы показаны и на рельефах, украшающих внешнюю стену апсиды в церкви Скрипу в Беотии (873-874)⁴⁵. Кроме того, в той же технике выполнена птица на фрагменте погребальной плиты из Преспы (XI в.)⁴⁶. Эта птица очень походит на изображение птиц из Мрамбы. У нее такой же крючковатый клюв, когтистые лапы, изогнутые под острым углом. Крылья, показаны таким же резкими линиями. Аналогичным образом показана птица на саркофаге из собора св. Софии в Киеве (XI в.)⁴⁷. То же касается изображений птиц на рельефах с Афинской агоры (XI в.)⁴⁸. Похожая композиция с изображением двух

птиц видна капители из церкви Панагия Эпископи на Санторине (XI в.)⁴⁹. Таким образом, рельефы второй группы стилистически близки памятникам X-XI вв., происходящим с определенных территорий Византийской империи (Каппадокия, Малая Азия, Греция) и с территорий, находящихся в то время под ее непосредственным культурным влиянием (Киевская Русь).

Памятники третьей группы демонстрируют стилистическую близость с соседними регионами Закавказья (Армения, Грузия, персидские мотивы). К этой группе можно отнести ныне исчезнувшие капители с изображением быка, виноградной лозы, креста. Этот артефакт был обнаружен и опубликован А.А. Миллером в 1907 г.⁵⁰. Капитель была найдена в развалинах позднесредневековой церкви, находящейся на территории крепости Цибилиум. На одной грани капители изображен равносторонний крест в круге, на трех других – виноградная лоза с птицей, бычьей головой и равноконечным крестом в круге.

Ю.Н. Воронов считал изображения на капители раннехристианскими и потому принадлежащими к найденному им на территории крепости Цибилиум раннехристианскому храму⁵¹ (церковь № 2). Это мнение поддерживает Л.Г. Хрушкова⁵² и датирует капитель VI–VII вв.⁵³. Однако стилистическая близость с рельефами второй группы предполагает датировку XI в.⁵⁴. При этом такая иконографическая деталь, как изображение головы быка, заставляет задуматься о связях с Закавказьем, поскольку этот мотив был достаточно распространен в христианском искусстве Закавказья в X–XI вв.⁵⁵.

Несмотря на сложность точной идентификации и датировки знаменитых фрагментов двух алтарных плит, найденных в долине Цебельды (церковь на возвышенности Арасараху

около села Октомбери (Вороновская))⁵⁶ (ныне хранятся в Национальном музее Грузии⁵⁷ им. С. Джанашиа), определенные иконографические особенности (к примеру, одежда некоторых персонажей на первой плите) также заставляют говорить о некотором влиянии Персии или Закавказья. В центре основного фрагмента, в среднике, изображены сцены Распятия и Воскресения. На полях сохранились сцены, изображающие Раскаяние Петра, Мученичество Петра, часть сцены Жертвоприношение Авраама (раб Авраама, ведущий мула⁵⁸), Крещение и сцена чуда св. Евстафия.

П. Уварова датировала их XII веком⁵⁹. Д.В. Айналов датировал их сначала VII-VIII веком⁶⁰, а потом – VII-VIII или VI-VIII веками⁶¹. Г.Н. Чубинашвили датировал их VI-VII веком⁶², а Ш.Я. Амиранашвили считал их типичным произведением раннехристианской эпохи⁶³. Н.А. Аладашвили относила этот памятник к VII в.⁶⁴. Р.О. Шмерлинг, проанализировав стиль и технику рельефов, отнесла плиты к концу VII-началу VIII вв.⁶⁵. Первооткрыватель рассматриваемого фрагмента Л.А. Шервашидзе датировал его также VII-VIII веком⁶⁶. Л.Г. Хрушкова, комплексно анализируя иконографию, стиль и технику исполнения двух плит из Цебельды, предлагает датировать их VIII-IX вв.⁶⁷.

И, наконец, к четвертой группе можно отнести памятник, находящийся в предгорной труднодоступной зоне Абхазии. Изображение над западным входом в церковь на горе Лашкендар (название имеет отношение к древнейшему абхазскому языческому культу собаки – алышкендар⁶⁸) (Ткуарчалский р-н) уникально по своей иконографии. Несмотря на жаркие дискуссии по поводу датировки этого памятника⁶⁹, версия о датировке Лашкендарского храма XI веком имеет право на существование⁷⁰.

На большом архитравном камне – резное изображение двух животных, одно из которых держит перед собой непонятный предмет. Эти животные показаны достаточно схематично. Каждое из них имеет длинный прямой хвост. Они повернуты мордами друг к другу, в геральдической позе в профиль. Левый (для зрителя) зверь загнул хвост в кольцо на середине его длины. Некоторые ученые считали этих зверей собаками⁷¹, другие – кошачьими хищниками⁷². При попытке идентифицировать зверей на рельефе надо учитывать тот факт, что хвост одного из них загибается в петлю. Эта особенность, как оказалось, может обозначать разных животных. К примеру, кинологи свидетельствуют, что у беспородных собак хвост может загибаться даже в несколько колец. Таким образом, эта деталь может характеризовать собак не менее, чем барсов. Как уже говорилось выше, проблема датировки этого храма также не решена однозначно. XI век – один из возможных вариантов решения этой загадки. Точно идентифицировать зверей на рельефе не представляется возможным, однако версия, по которой здесь изображены собаки, имеет право на существование. При условии, что мы датируем храм и украшающий его рельеф X-XI вв., а зверей, представленных на нем, считаем собаками, у нас появляется право сопоставить этот рельеф с определенными эпизодами, представленными на гробнице аланского вождя с Кяфарского городища⁷³. В том, что касается гробницы, то собаки в геральдической позе показаны на ней дважды, на западной и северной стене. На северной стене хвост одной из собак так же, как и на рельефе с Лашкендара, удлинен и образует кольцо⁷⁴. В обоих случаях парные собаки участвуют, как показывает исследователь, в изображении языческой части погребального обряда вождя⁷⁵. «Ее присутствие здесь вполне объяснимо в контексте связи этого

животного с загробным миром. Связь собак с загробным миром имела в кавказских представлениях широкое распространение. ... Далеко не случайным является присутствие собак ..., где они как бы маркируют сцены, семантика которых связана с загробным миром»⁷⁶. Символическое значение собак как стражей, охраняющих границу между двумя мирами, прекрасно объясняет их появление (если это действительно собаки) над главным входом в Лашкендарский храм.

Учитывая тот факт, что церковь на горе Лашкендар располагается в Восточной Абхазии, то есть совсем близко от предполагаемой трассы Великого Шелкового пути на территории Абхазии и неподалеку от существовавших в рассматриваемую эпоху перевальных путей на Северный Кавказ, возможность учитывать культурные контакты абхазов с аланами кажется особенно заманчивой.

Таким образом, подводя итог, отметим, что в формировании национальной культуры Абхазского царства (судя по материалам архитектурной пластики) участвовали разнообразные художественные влияния. Решающую роль в этом процессе, судя по всему, сыграли контакты с Византийской империей. При этом влияние Византийской империи было также неоднородно. Большое значение, видимо, имели культурные контакты с такими регионами как Анатолия (Каппадокия, побережье Средиземного моря), Греция и некоторые регионы, находящиеся под непосредственным влиянием Византийской империи (Киевская Русь). Кроме того, весьма заметно влияние некоторых образцов столичного искусства, зачастую восходящих к раннехристианским и эллинистическим корням.

Наряду с культурным влиянием Византийской империи фиксируются определенные контакты со странами Закавказья (территория современных Армении и Грузии).

Кроме того, если предложенная датировка и идентификация рельефа со зверями из церкви на горе Лашкендар верна, то можно говорить о важности контактов с племенами Аланов для процесса формирования национальной художественной культуры Абхазского царства.

Примечания:

¹ Искусство Абхазского царства VIII–XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости / отв. ред. и сост. Е.Ю. Ендольцева. СПб, 2011. С. 87–209. Ендольцева Е.Ю., Сангулия Г.А. Каменная пластика собора в с. Агу-Бедия (Абхазия): проблемы датировки и типологии. // Проблемы истории, филологии, культуры. № 4 (54). Москва, Магнитогорск, Новосибирск, 2016. С. 139–157. Ендольцева Е.Ю. Абхазо-аланские культурные контакты на примере архитектурной пластики: перспективы исследования // Историко-культурное наследие Великого Шелкового пути и продвижение туристских дестинаций на Северном Кавказе. Материалы международной научно-практической конференции. Ставрополь, 2016. С. 156–159. Ендольцева Е.Ю., Виноградов А.Ю. Разные интерпретации одного сюжета в средневековом христианском изобразительном искусстве (дерганье за бороду). // Восток. Афроазиатские общества: история и современность. № 6. 2016. С. 90–97. Ендольцева Е.Ю. Об одном рельефе из хранилища бывшего Государственного Управления охраны историко-культурного наследия Республики Абхазия. // Международная научная конференция «Археология средневекового храма» к 170-летию К.К. Косцюшко-Валюжинича 25–29 сентября 2017 г. Материалы научной конференции. Севастополь, 2017. С. 21–25. Виноградов А.Ю., Белецкий Д.В. Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства. Конец VIII–X вв. Москва, 2015.

² Уварова П.С. Христианские памятники Кавказа. МАК. IV. Москва, 1894. С. 19.

³ Там же. С. 20.

⁴ Уварова П.С. Христианские памятники... С. 21. Рис. 11.

⁵ Уварова П.С. Христианские памятники... С. 21. Рис. 10.

⁶ Хрушкова Л.Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии V–X века. Тбилиси, 1980. С. 86–96.

⁷ Там же. С. 91.

⁸ Dubois de Montpéroux F. Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. Paris, 1839. Vol. I. P. 318.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Саблин С. Древний генуэзский храм в укреплении Дранды. // Кавказ, 8 (1846), с. 32.

http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/65498/1/Kavkaz_1846_N8.pdf

¹² Там же.

¹³ Уварова П.С. Христианские памятники. // МАК. 1894. Вып. 4. С. 30. Табл. XII.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Уварова П.С. Христианские памятники... С. 30.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Хрушкова Л.Г. Раннехристианские памятники... С. 271.

¹⁹ Хрушкова Л.Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии V–X в. Тбилиси, 1980. С. 38. Khroushkova L. Les monuments chrétiens de la côte orientale de la mer Noire. Abkhazie IV–XIV siècles. Turnhout, 2006. P. 77–78. Pl. 51 a.

²⁰ Khroushkova L. Les monuments chrétiens... P. 78. Pl. 51 b–c.

²¹ Виноградов А.Ю. Дранда. // Православная энциклопедия. Москва, 2007. Т. 17. С. 129–131.

²² Там же. С. 130.

²³ См. <https://anyha.org/drandatwy-anyha-dekor-afragmentkua/>

²⁴ Hakobyan Z., Mikaelyan L. The Senmurv and Other Mythical Creatures with Sasanian Iconography in the Medieval Art of Armenia and Transcaucasia Fabulous Creations and Spirits in Ancient Iran. University of Venice. // ed. by G. Scarica, M. Compareti (**forthcoming**).

²⁵ Дудочкин Б.Н. Об изображении «кита» пророка Ионы в росписи Андрея Рублева и Даниила 1408 года в Успенском соборе Владимира и в миниатюрах евангелий группы Хитрово. // Неизвестные произведения. Новые открытия. Сборник научных статей к юбилею музея имени Андрея Рублева. Москва, 2017. С. 116–132.

²⁶ Аладашвили Н.А. Монументальная скульптура Грузии. Фигурные рельефы V–XI веков. Москва, 1977. С. 81–86. Ил. 69.

²⁷ Там же. Ил. 118.

²⁸ Казарян А.Ю., Белецкий Д.В. Тхаба-Ерды: к вопросу о датировке церкви и ее месте в средневековом зодчестве Кавказа. // Вестник археологического центра. Вып. III. Назрань, 2009. С. 59.

²⁹ Iamanidzé N. Les installations liturgiques sculptées des églises de Géorgie (IV–XIII siècles). Turnhout, 2010. P. 154. Fig. 101.

³⁰ Шмерлинг Р.О. Малые формы.... С. 109-111. Табл. 25, 3.

³¹ Там же. С. 111.

³² Хрушкова Л.Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии... С. 96. Табл. XLVII, 1. Khroushkova L. Les monuments chrétiens.... P. 154. Pl. 119 b.

³³ Там же. С. 158-162. Табл. 58, 1.

³⁴ Хрушкова Л.Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии... С. 96. Khroushkova L. Les monuments chrétiens.... P. 154. Pl. 119 d. Iamanidzé N. Les installations liturgiques sculptées... P. 154-156. Fig. 102.

³⁵ Ендольцева Е.Ю. Об одном необычном изображении «Сна Иосифа». // Библейские и литургические темы и образы в искусстве Востока и Запада: диалог культур, традиция и современность. Москва, 2017. С. 176-181. Разные интерпретации одного сюжета в средневековом христианском изобразительном искусстве. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2016. № 6. С. 90-97.

³⁶ Рельеф описан и надпись прочтена В.В. Латышевым по фотографическим снимкам, присланным ему К.К. Романовым (Латышев В.В. К истории христианства на Кавказе. Греческие надписи из Ново-Афонского монастыря. // Сборник археологических статей, поднесенных графу А.А. Бобринскому. СПб, 1911. С. 169-198.

³⁷ Ендольцева Е.Ю. Западное Закавказье и Каппадокия: некоторые иконографические параллели в период Македонской династии. // Российская археология. № 3. 2012. С. 109-115.

³⁸ Ендольцева Е.Ю. Об одном рельефе из хранилища.... С. 22.

³⁹ Фрагмент алтарной преграды из музея в Смирне (Grabar A. Sculptures byzantines du Moyen Age. II. (XI–XIV siècle). Paris, 1976. № 28. P. 47. Pl. XIII a. № 29. Pl. XIII b).

⁴⁰ Grabar A. Sculptures byzantines... № 50. P. 64. Pl. XXXVII.

⁴¹ Ibid. P. 86. Pl. LVI. P. 86. Pl. LVIII.

⁴² Ендольцева Е.Ю. Об одном рельефе из хранилища.... С. 22.

⁴³ Grabar A. Sculptures byzantines de Constantinople (IV–X siècle). Paris, 1963. Pl. XLIII, 3, 4.

⁴⁴ Grabar A. Sculptures byzantines... Pl. XLIII, 3.

⁴⁵ Ibid. Pl. XL, 1-3.

-
- ⁴⁶ Grabar A. *Sculptures byzantines du Moyen Age...* P. 64. Pl. XXXVI a.
- ⁴⁷ *Ibid.* Pl. LVII b.
- ⁴⁸ *Ibid.* P. 104. Pl. LXXX a.
- ⁴⁹ Dennert M. *Mittelbyzantinische Kapitelle. Studien zu Typologie und Chronologie* / M. Dennert. – Bonn, 1997. Taf. 54, 305.
- ⁵⁰ Миллер А.А. Разведки на Черноморском побережье Кавказа в 1907 г. // Известия императорской археологической комиссии. 1909. Вып. 33. С. 77–79. Ф. 4–7.
- ⁵¹ Воронов Ю.Н. Научные труды... С. 433.
- ⁵² Хрушкова Л.Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии... С. 36. Табл. XXIII 1.
- ⁵³ Там же. С. 37. Khroushkova L. *Les monuments chrétiens...* P. 81. Pl. 55 c.
- ⁵⁴ Ендольцева Е.Ю. Об одном рельефе из хранилища бывшего Государственного Управления охраны памятников историко-культурного наследия Республика Абхазия. // Международная научная конференция «Археология средневекового храма» к 170-летию К.К. Косцюшко-Валюжанича 25-29 сентября 2017. Материалы научной конференции. Севастополь, 2017. С. 22, 23.
- ⁵⁵ Ендольцева Е.Ю. Синкретические образы: изображение бычьей головы в архитектурной пластике христианских храмов на южном Кавказе в период Средневековья. // Проблемы истории, филологии и культуры. № 2. 2017. С. 323–339
- ⁵⁶ Уварова П.С. Христианские памятники... С. 21–22. Табл. VII–VIII.
- ⁵⁷ *Medieval Georgian Ecclesiastical Art...* P. 30.
- ⁵⁸ На фототипии П.С. Уваровой видна еще выше сцена самого жертвоприношения.
- ⁵⁹ Уварова П.С. Христианские памятники... С. 21–22. Табл. VII–VIII.
- ⁶⁰ Айналов Д.В. Некоторые христианские памятники Кавказа. // Археологические известия и заметки. Т. III. Вып. 7–8. Москва, 1895. С. 233–243.
- ⁶¹ Айналов Д.В. Эллинистические основы Византийского искусства. // Записки русского археологического общества. XII. Вып. 3, 4. Санкт-Петербург. 1901. С. 33, 202.
- ⁶² Чубинашвили Г.Н. История грузинского искусства. Тбилиси, 1936. С. 208–209.
- ⁶³ Амиранашвили Ш.Я. История грузинского искусства. Москва, 1963. С. 121, 178.
- ⁶⁴ Аладашвили Н.А., Беридзе В.В. Искусство Грузии. // История искусства народов СССР. Т. 2. Москва, 1973. С. 210–211.

⁶⁵ Шмерлинг Р.О. Малые формы в архитектуре средневековой Грузии. Тбилиси, 1962. С. 69.

⁶⁶ Шервашидзе Л.А. Резные камни... С. 96.

⁶⁷ Хрушкова Л.Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии... С. 43-85. Табл. XXVIII, 1. Khroushkova L. Les monuments chrétiens.... P. 145-152. Pl. 111 с.

⁶⁸ Трапш М.М. Труды. Т. 4. Материалы по археологии средневековой Абхазии. Сухуми: Алашара, 1975. С. 285.

⁶⁹ Ендольцева Е.Ю. Абхазо-аланские культурные контакты... С. 157.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 286. Рис. 776.

⁷² Воронов Ю.Н. Археологические древности и памятники Абхазии (V-XIV вв.). // Проблемы истории, филологии, культуры. 2002. Вып. 12. С. 334-362.

⁷³ Охонько Н.А. Семантика изображений аланской гробницы XI в. Кяфарского городища. // Аланская гробница XI в. Ставрополь: АРС-дизайн, 1994. С. 3-35.

⁷⁴ Там же. Рис. 5, 6.

⁷⁵ Там же. С. 16.

⁷⁶ Там же.

Тубабу и ислам (фестивальные заметки)

**О.Ю. Завьялова (Восточный факультет СПбГУ)
П.А. Куценков**

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 – 9 % и 14 %¹. В этой статистике обращает на себя внимание небольшой разрыв между жителями деревень и городов (подавляющее большинство жителей малийских городов – недавние выходцы из деревень). Таким образом, в Мали очень высока доля людей, ассоциирующих себя с современным государством, но не в ущерб своему этносу. Иными словами, в случае с Мали можно говорить не о вертикальной иерархии лояльностей, но о двойной (горизонтальной) лояльности: «свой» этнос и/или джаму (клан) Республика Мали.

При этом интересно отметить, что в соседней Гвинее, судя по опросам, точнее опираясь на простой тест «Кто ты?» (когда человека просят три раза ответить на данный вопрос), большинство манинка первым называли джаму, далее, как правило, профессию или имя, после назывался этнос (манинка), и только потом говорилось «я – гвинеец»². Таким образом, сейчас национальность для гвинейцев не является столь

важным в самоидентификации, как это было 20 лет назад, когда люди гордились тем, что они гвинейцы. Сегодняшняя ситуация скорее указывает на отсутствие единой нации. Связующими же факторами являются общности по джаму и ислам. Джаму все еще является основным идентификатором для гвинейцев, хотя все больше воспринимаются как фамилии, теряя свой статус, что особенно заметно в городах.

Тот тип общества, что мог сформировать именно этот тип лояльности, судя по данным археологии, был характерен для народов, населяющих Мали и Гвинею, ещё в глубокой древности. Есть основания полагать, что традиции мирного сосуществования разных этносов в рамках единого хозяйственно-культурного организма (прообраза будущей малийской нации), были заложены в ещё в III в. до н.э., когда был основан г. Дженне-джено. Его история во многом воспроизводит путь возникших в долинах рек ранних цивилизаций. Но есть и различия: «горизонтальная» социальная структура города отличалась от «пирамидальной», характерной для большинства цивилизаций ранней и зрелой Древности – правящей элиты и «податного сословия», состоявшего из множества групп полузависимого и/или зависимого населения. Об этом говорит характер планировки города. Как отметил первый исследователь Дженне-джено Родерик Макинтош, наиболее примечательная его черта – очень высокая плотность населения в радиусе 4 км от города (50 км²). На этой территории насчитывается 69 холмов, скрывающих древние поселения³.

Такие «агломерации» совершенно не характерны для городов классической древности: те были окружены сравнительно малолюдной сельской периферией (Месопотамия, Египет), снабжавшей город продукцией сельского хозяйства. Суть этого явления состоит в том, что иноплеменники селились

не в самом городе, но поблизости от него, образуя специализированные этно-профессиональные поселения, которые, вероятно, и стали прообразом будущих малийских «каст». Отметим, кстати, что малийский социальный институт имеет мало общего с классическими индийскими кастами, и скорее должен называться «специализированными социально-профессиональными (или этно-профессиональными) группами». Они занимали строго определённые ниши в хозяйстве Дженне-джено и делали самодостаточной экономику этого хозяйственно-культурного организма как целого. Это также находит аналогию в современной Республике Мали, поскольку большинство сельских поселений способны обеспечить себя всем необходимым⁴. Именно эта, сформировавшаяся в древности система, в наши дни продолжает расширяться на территории и этнические группы, которые ранее не были ею охвачены.

Каждый год в конце января в Бамако проводятся фестивали культуры догонов Огобанья. В 1916 г. в нём приняли участие только несколько догонских деревень; концерты на фестивале пользовались большой популярностью среди жителей Бамако, но ничего особенного там не происходило. Но уже в 2017 г. фестиваль вышел далеко за пределы собственно догонского мероприятия: в его анонсе среди старых партнёров по шуточному родству (бозо, малинке, сонгаев, бамбара и фульбе) в качестве «кузенов» догонов были упомянуты туареги (тамашек) и мавры (арабы) – те этносы, что оказались вовлечены в войну на северо-востоке страны. Ранее они в числе сананку догонов никогда не упоминались. Наконец, в январе 2018 г. фестиваль Огобанья-III превратился в настоящий праздник шуточного родства: на фестивальной ярмарке работали бутики всех «братских» народов, а на вечерних концертах

выступали их исполнители. На этих концертах шуточное родство всячески подчёркивалось и обыгрывалось – надо заметить, весьма остроумно. Каждый концерт начинался с шуточных поношений бозо (догоны дразнят их своими «рабами», на что бозо отвечают констатацией непроходимой тупости догонов). На одном из ночных концертов конференсье устроил шуточный розыгрыш футболки с символикой фестиваля: её должен был получить самый «догонский» догон. Он просил каждого поднявшегося на сцену громко и отчётливо сказать французское слово «fait» (догоны произносят нечто среднее между «f» и «p»). Наконец, на сцену вышел молодой человек весьма интеллектуального вида, который на вопрос, догон ли он, ответил на безукоризненном французском, что он больше, чем просто догон: «Я ваш старший брат-малинке». Футболка ему не досталась, но все присутствовавшие на концерте (включая и автора), были в совершеннейшем восторге. Тут, кстати, уместно будет упомянуть, что автор тоже оказался вовлечён во взаимные глумления по сананкуйа, в результате чего получил почётное звание «белого догона» («tubabu dogon» – *яз. бамана*).

Такие шутки, взаимные розыгрыши и приставания создавали на фестивали атмосферу безудержного веселья и полной бесконфликтности. Но за весельем этим прослеживаются очень серьёзные явления и процессы, которые самое непосредственное отношение имеют к национальной, этнической и конфессиональной идентичности малийцев.

Территория Республики Мали была французской колонией недолго: окончательно она была подчинена Франции в конце XIX в., а уже в 1960 г. страна стала независимой. Сейчас наследием Франции в Мали остаётся близкая к бывшей метрополии политическая система, французский язык,

который по мере удаления от Бамако приобретает всё более причудливое звучание, багет (очень вкусный) и зелёный салат. К этому следует также добавить абсолютное преобладание французских товаров и нескрываемое раздражение малийцев по поводу того, что им удаётся совмещать очень низкое качество с весьма высокой ценой. Есть и другие причины для недовольства: так, малийское сельское хозяйство снабжается гибридными семенами из Франции – они дают высокий урожай, но бесплодны. Это приводит к необходимости постоянного кредитования. Французы оставили о себе, в общем, недобрую память – малийцы их недолюбливают и не уважают. Говорят, что «они всё сломали и ничего не построили». Во время поездок автора в Мали напряжённые ситуации возникали только дважды, и обе были связаны с тем, что его принимали за француза.

В Гвинее стереотип «европейца-француза» включает в себя следующие характеристики: «надменные, неразговорчивые, эксплуататоры, провокаторы, злые», но «умные, активные, любознательные». Европейцев (ассоциирующихся с французами) не любят⁵. При этом до распада СССР к русским было исключительно хорошее отношение, как и к китайцам еще пару лет назад. Сегодня же русских практически не знают, отношение к китайцам также несколько поменялось, так как появилось понимание того, что китайцы действуют в первую очередь для собственной выгоды и не считают гвинейцев «своими». К тому же во всей Африке прослеживается тенденция отторжения ценностей европейской цивилизации, как и остальных неафриканских стран.

«Страна догонов», расположенная в регионе Мопти в округах Мопти, Дженне, Бандиагара, Банкасс, Дуэнца и Коро, представляет собой типичную территорию юга Мали,

к которой полностью применимы те данные социологических опросов, с которых началась эта статья. Вопреки распространённому мнению, она никогда не была изолятом (более или менее обособленное существование ведут только жители очень удалённых от дорог деревень). Но и во времена французской колонизации, и позже, уже при независимости, там действительно было мало европейцев.

Положение резко изменилось после либерализации экономической политики Мали в начале 90-х гг. Национальные и европейские туристические агентства немедленно ею воспользовались. Уже в 2001 г. в Стране догонов (преимущественно на Нагорье Бандиагара) работали 47 гостиниц и кемпингов⁶; если до 1990 г. в Мали приезжало примерно 40 тыс. туристов в год, то к 2005 г. их было уже около 200 тыс., причём, большинство отправлялось в путешествие по «Золотому кольцу» Республики Мали: Дженне – Тимбукту – Страна догонов⁷.

После начала туристического бума догоны столкнулись с противоречивой задачей: сохранением баланса между туризмом, неприкосновенностью своей культуры и необходимостью экономической модернизации, от которой, без преувеличения, зависит само выживание этого народа. Последняя проблема, во многом, решалась как раз за счёт тех доходов, которые давал туризм⁸. Но в 2012 г. положение вновь резко изменилось: после начала войны на северо-востоке Мали, приток туристов в страну пресёкся, и процветавшая туристическая отрасль экономики Мали в одночасье была практически полностью уничтожена. Как мы увидим чуть позже, ударила война не только по экономике.

С туристическим бумом совпала смена конфессиональных предпочтений догонов. Они стойко сопротивлялись

проникновению ислама вплоть до 60-х-70-х гг. прошлого века. Тогда число мусульман в догонских деревнях начало расти. Но особенно активно догоны начали принимать новую религию именно во время «туристического бума». Создаётся впечатление, что одной из причин резкого роста числа приверженцев ислама было отторжение европейской культуры, с которой догоны имели возможность близко познакомиться благодаря наплыву туристов. Это следует понимать в том смысле, что население Нагорья Бандиагара и прилегающих равнин охотно пользуется благами европейской цивилизации в виде мобильной связи и солнечных панелей, но остаётся невосприимчивым к европейскому типу социальных отношений – к примеру, преуспевающий предприниматель-догон вкладывает средства не столько в расширение своего дела, сколько в свою родную деревню и обязательно помогает своим родственникам и свойственникам. Такое поведение остаётся непонятным европейскому наблюдателю (может быть, несколько пояснить картину может то обстоятельство, что, в случае каких-либо трудностей, этому человеку будут помогать все его родственники и свойственники). Другими важными факторами, которые способствовали быстрому переходу догонов в ислам, было то, что многие нормы шариата не противоречат традиционным обычаям: в Стране догонов всегда практиковались полигамия и обрезание, а в семье женские и мужские обязанности чётко разделены. То, что именно желание не быть похожими на тубабу сыграло тогда важную роль, подтверждается малым числом христиан среди догонов (не более 12 %).

По свидетельству очевидцев, в первое время догоны с восторгом воспринимали новую веру⁹. Правда, триумфального шествия ислама по Стране догонов не получилось: многие деревни упорно хранили верность старой традиционной

религии, да и в мусульманских деревнях, судя по следам жертвоприношений на многих вполне современных скульптурах, продолжали сохраняться традиционные религиозные практики, – они никогда не прерывалась, но, по понятным причинам, и не афишировалась. Однако не было заметно никаких признаков межрелигиозных конфликтов.

Приехав в Мали в ноябре 2017 г., П.А. Куценков нашёл там множество перемен. Деревни догонов на первый взгляд выглядели по-прежнему безмятежно. Но их обитатели вдруг «вспомнили», что, согласно историческому преданию, догоны в своё время переселились на труднодоступное нагорье именно из-за нежелания принимать ислам – раньше об этом упоминали лишь вскользь. Никаких открытых конфликтов по-прежнему не было, но многие уже не скрывали, что продолжают приносить жертвы «фетишам». Обнаружилось также, что языческое Общество масок выходит из подполья, а каждый из его членов имеет молодого ученика (причём, существует конкурс на каждое место). Апофеозом этих перемен стала обвалившаяся после сезона дождей мечеть в старейшем квартале д. Кани-Бонзон и нарочито ухоженный алтарь традиционного бога-творца Ама, находящийся по соседству. Во время фестиваля Огобанья-III в январе 2018 г. открыто говорилось о том, что «ислам разрушает наши традиции». Кстати, конференсье не особенно стеснялись и в выражениях относительно тубабу (тем более, что делалось это только на *бамана*). В довершение ко всему, в Энде за несколько лет вокруг ислама успел развиться не всегда заметный для постороннего конфликт «отцов и детей».

Сейчас главной оппозицией исламу выступает поколение, родившееся в начале 80-х гг. прошлого века. Именно их отцы были неофитами и самыми горячими приверженцами новой

веры. Но деды остались к ней равнодушны. В результате, поколение сорокалетних догонов находится в лёгкой оппозиции к отцам, но в союзе со своими дедами. Это очень колоритные люди: они проводят время в тени традиционных беседок-тогуна, и к вечеру нередко бывают не очень трезвы. Именно они являются знатоками и хранителями догонских традиций, и считают своим долгом посвятить внуков во все их таинства. В общем, как заметил имам мечети квартала Огоденгу в Энде, «наше поколение было первыми мусульманами в деревне, и оно же будет последним»¹⁰.

Впрочем, о том, что дело обстоит именно так, и позиции ислама в Мали не так уж и прочны не только у догонов, можно было догадаться и раньше. Так, поговорка бамбара гласит: «*Gabugu ka kɔrɔ misiri ye*» («Кухня старше мечети» – *яз. бамана*), что иной раз дополняется весьма недвусмысленным замечанием: «*Lesogo ka haram, nk'a ka di kosebe*» («Свинина «хара́м», но она очень вкусная» – *яз. бамана*). Дошло уже до того, что в цитадели малийского ислама, г. Дженне, один местный житель признался, что после начала войны на северо-востоке страны малийские мусульмане испытывают своего рода комплекс вины (хотя они-то не имеют никакого отношения к этому бедствию).

Тем не менее, каждая из сторон наметившегося конфликта больше всего опасается именно того, что он перейдёт в открытую форму. Но медленно, шаг за шагом, приверженцы традиционной религии начинают теснить мусульман. Нередко это происходит в рамках отношений шуточного родства: по рассказу вождя языческой по преимуществу д. Семари Буреима Гандеба, во время Рамадана 2017 г. всё взрослое население деревни с утра принималось употреблять традиционные спиртные напитки, и гостеприимно приглашало

немногочисленных деревенских мусульман принять участие в этом захватывающе интересном занятии¹¹. Тут уместно будет упомянуть о том, что именно взаимное вышучивание и не даёт конфессиональному конфликту перейти в открытую форму, причём, шутки могут иметь весьма рискованный характер. Так, ещё в марте 2015 г. автор был свидетелем диалога между догоном-христианином и мусульманином-бамбара, происходившим под аккомпанемент призыва муэдзина на вечернюю молитву. Первый попросил объяснить ему, принимают ли в мусульмане исключительно идиотов, или же идиотизм является необходимым приложением к исламу? На просьбу пояснить, что именно имеется в виду, христианин ответил, что ислам остаётся единственной религией, где верующим необходимо пять раз в день упоминать о необходимости молиться. Излишне объяснять, что последовало бы за такой шуткой в большинстве мусульманских регионов – но в Мали эта непристойная, иезуитская и во всех отношениях соблазнительная тирада была встречена дружным хохотом всех присутствовавших притом мусульман.

Не вызывает ни малейших сомнений, что много способствовали падению престижа ислама события 2012 г.: война на северо-востоке Мали сопровождалась эксцессами, которые произвели тягостное впечатление на всех малийцев, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. Разрушение гробницы Сиди Амара, а также порча и уничтожение мусульманских(!) рукописей в Тимбукту, жестокость, которой сопровождалось насаждение «правильного» ислама с последующим перерождением джихада в откровенный бандитизм,

не могли никому понравиться в стране, где межэтнический и межконфессиональный мир является своего рода национальной идеей.

Как заметил Сулейман Гиндо из квартала Огоденгу в д. Энде, «мы ничего не имеем против ислама как такового – вот только саудовский ислам нам не нравится». Но дело-то в том, что сейчас в сознании малийцев образовалась устойчивая связка «исламский фундаментализм (т.е. саудовский по преимуществу) – насилие». В январе 2018 г. П.А. Куценков прямо спросил одного человека, очень уважаемого и в своей, и в соседних деревнях, не происходит ли сейчас в Стране догонов «тихая антиисламская революция», на что получил недвусмысленно утвердительный ответ.

И дело тут не только в войне. Не вызывает сомнения, что она поспособствовала падению престижа ислама. Но та лёгкость, с которой догоны возвращаются к традиционной религии, заставляет искать причины такой конфессиональной непоследовательности гораздо глубже – не следует забывать, что массовое обращение догонов к религии пророка, возможно, было обусловлено желанием «не быть, как тубабу»; «выход» же из ислама несомненно связан с желанием «не быть, как джихадисты». Это говорит о том, что предпочтение той или иной религии было обусловлено сугубо внешними факторами, т.е. желанием «не быть такими, как «они»».

Конечно, во многом возврат к традиционной религии связан с тем, что у догонов ислам не успел стать частью «своей» традиции, как у народа малинке на западе Мали и в соседней Гвинее, или в древних мусульманских городах Дженне, Тимбукту и Гао. Однако наблюдения на фестивалях Огобанья позволяют утверждать, что основная причина здесь – рост национального и/или этнического самосознания. В Мали одно

не противоречит другому – доказательством этому служат данные социологических опросов, приведённые в начале статьи. Конечно, война на северо-востоке немало способствовала росту малийского патриотизма; но, если бы и до её начала его уровень не был бы достаточно высок, страна просто рассыпалась бы под ударами джихадистов. Наконец, следует отметить, что у догонов возврат к традиционной религии, возможно, является признаком смены парадигмы самоидентификации: если раньше они подчёркивали, что «не такие, как они», то теперь, возрождая свои традиции и демонстрируя их на ежегодных фестивалях, они утверждают: «Смотрите: мы такие, какие мы есть, им мы этим гордимся».

Однако такое положение вовсе не является общим для всех стран Западной Африки, – так, в соседней Гвинее ситуация несколько иная. Там ислам занял прочные позиции и теперь даже в деревнях не принято вспоминать свои верования в духов, места поклонения забыты, а среди традиционных домов выросли многочисленные мечети. Мусульманином быть «прилично». Даже охотники, наиболее традиционная группа среди манинка, стали забывать свои традиции. Только в деревнях таких, как Баланинкоро, отдаленных от основных путей, и где еще не проведено электричество процветают фетишеры, но даже они считают себя мусульманами. Однако об истинном отношении к исламу говорит бытующий среди молодежи (и не только) стереотип араба, который согласно опросам, включает в себя следующие качества: «смелые умные, гордые», но «воинственные, террористы, расисты, лживые, жадные». В целом, это отрицательный стереотип, который указывает на постоянное ожидание насилия со стороны арабов, которые полностью ассоциируются именно с исламом.

Литература

Завьялова О.Ю., Казимиров В.Е. Межэтнические отношения и этностереотипы манинка Гвинеи (по опросам студентов университета города Канкан) // Антропология и лингвистика: материалы петербургских экспедиций в Африку. СПб., 2014. С. 6-20.

Куценков П.А. (1). Некоторые особенности политической культуры Мали // Культура и политика: проблемы взаимосвязи. Труды Института востоковедения РАН. Выпуск 3 / Отв. ред. выпуска: Ю.В. Любимов. Сост. С.В. Прожогина. – Москва: ИВ РАН, 2017. – С. 275-286.

Куценков П.А. (2). История г. Дженне (Мали) и традиционная политическая культура // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность '2017, № 6. С. 76-87.

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

Coulibaly M., Hatløy A. Religious issues and ethnicity in Southern Mali // Fafo-report. – 2015, № 13. – 38 p.

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

Guindo B. Patrimoine culturel, développement et durabilité du tourisme au Pays Dogon. Cas de la commune rurale de Kani-Bonzon au Mali. Mémoire de DEA. – Bamako : Université de Bamako, Institut Supérieur de Formation et de Recherche Appliquée (ISFRA). Année académique : 2012-2013. – 87 p.

McIntosh R.J. The Origin of Djenne from Archaeological Evidence // Djenne. An Introduction to the Millennial City / J. Brunet-Jailly (ed.). Bamako: Editions Donniya, 2009. P. 12-20.

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

Примечания:

¹ Coulibaly, Hatløy, 2015 p. 12.

² Опросы производились, в 2014 году, в основном за пределами столицы Гвинеи Конакри.

³ McIntosh, 2009, p. 17.

⁴ Подробно о политической культуре Мали и об истории г. Дженне см. Куценков (1), 2017; Куценков (2), 2017.

⁵ Опросы были проведены нами в Гвинее 2014 г.

⁶ Gaugue, 2013, p. 6.

⁷ Walther and others, 2008, p. 2.

⁸ В хорошо знакомой автору д. Энде (сельская коммуна Кани-Бонзон, округ Банкасс, регион Мопти) полученные доходы были вложены в оросительную систему. Теперь в Энде фрукты и овощи доступны круглый год.

⁹ Моксон, 2016, с. 138.

¹⁰ Guindo, 2013, p. 66.

¹¹ В 2012 г. эта деревня самостоятельно отбилась от исламистов (при этом погиб сын вождя), причём, местные мусульмане сражались вместе со своими соседями-язычниками.

Африканцы в России глазами социального психолога (к вопросу о методах исследования)

**Е.В. Харитонова
(ЦЦРИ Института Африки РАН)**

Легко судить о глупости ирокезов,
Не зная языка ирокезского.

К. Прутков

По последним данным, опубликованным Русской службой ВВС, около 70 тысяч россиян – чернокожие. Интервьюеров из ВВС, прежде всего, интересовал вопрос – как им живется, с какими проблемами они сталкиваются, что чаще всего у них спрашивают прохожие¹?

Правда, служба ВВС не отметила, сколько из них чернокожих граждан России, а сколько проживающих в России африканцев. По отношению к чернокожим россиянам, используя данные проведенных интервью, следует отметить, что они чувствуют себя россиянами, «русскими, только с черной кожей», и иногда даже «более россиянами, чем многие россияне». Это отметила Катерина Новосельцева, баскетболистка, первая чернокожая девушка в российской сборной по

баскетболу. Ее отец из Сьерра-Леоне, она родилась в Ростове-на-Дону. И она признается, что не может сказать, что по отношению к ней никогда не было проявлений расизма. Были. «Просто надо знать, куда ходить, а куда не ходить». А на вопрос, как она себя чувствует в России, Катерина отвечает: «Да я русская больше, чем вы! Я выступала за сборную и много сделала для России»².

Нас в контексте предлагаемой статьи интересуют именно вторые – живущие в России африканцы.

«Африканцы в России» – новая тема для отечественной социальной психологии. Однако реалии современного мегаполиса, к которым относится и Москва, заставляют обратить на нее внимание. Для современной африканистики уже становится привычным обращение к ментальным особенностям африканцев, к психологическим аспектам их внутреннего мира, особенностям поведения и взаимодействия со «своими» и «чужими». Такие работы есть, хотя они и немногочисленны³. Все эти работы объединяет то, что африканцы в них наблюдаются в своей естественной социокультурной среде, где они составляют единство с собственным сообществом, где они являются органичной частью своего мира. Именно в этом контексте обычно и рассматривается ставшая традиционной для социальной психологии проблематика «мы и они», так образно описанная в свое время Б.Ф. Поршневым⁴. Важно, что уровни идентификации в категории «мы» и противопоставления в категории «они» расширяются. От «мы» – членов своего народа и «они» – членов другого народа, круг расширяется, в качестве «мы» уже воспринимаются граждане одного государства, региона Тропической Африки, всего континента в целом, представители одной веры, а «они» – представители других народов, государств, континентов, конфессий.

В связи же с предлагаемой темой – «африканцы в России» – меняется сам ракурс рассмотрения. Теперь уже сами африканцы помещены в иную социокультурную среду. Теперь уже африканцы являются теми самыми «они» для жителей России. Кто теперь для них «мы» и кто в первую очередь «они»?

Африканцы ощущают себя в России, в частности в Москве, как сообщество (землячество), организованное по принципу государственной принадлежности. Внутри землячества существуют, как правило, племенные группы, часто конфликтующие, как и на родине (например, северные и южные племена в Народной Республике Конго). Отсюда основой идентификации по-прежнему остается их традиционное социокультурное «мы».

Это один полюс социально-психологической проблематики под общим названием «африканцы в России». Второй полюс – это восприятие африканцев жителями России. Причем как африканцев, проживающих в России, так и африканцев – жителей континента, далекого, таинственного и романтического, знакомого по детским приключенческим книгам, и одновременно непонятого и страшного («не ходите, дети, в Африку гулять...»), с бесконечными войнами, эпидемиями, с голодающими детьми – по той обрывочной, часто неточной и даже искаженной информации, которая до нас доходит в условиях изменившейся государственной внешней политики, сделавшей воистину для многих «черный континент» «белым пятном» в картине мира. Дефицит информации приводит к обеднению и искажению образа, а реальные столкновения, особенно в молодежной среде, и криминальная хроника, особенно 90-х и первой декады 2000-х годов, создают благоприятную почву для реальных конфликтов и повышения уровня агрессивности во взаимоотношениях с африканцами.

В девяностые годы прошлого века был отмечен всплеск жалоб со стороны африканцев на рост агрессивности в их адрес, избиения, активизировалась деятельность молодежных движений «skin-heads», направленных против проживающих в Москве и других городах африканцев. В этих условиях научное объяснение и прогнозирование как межнациональных, так и межрасовых отношений приобретало особую актуальность, и социальная психология должна была внести свой вклад в решение этой задачи.

Одна из ключевых проблем современной социальной психологии, точнее этнопсихологии как ее ветви (является ли этнопсихология отдельной дисциплиной на стыке социальной психологии и этнографии или является частью социальной психологии – вопрос открытый), – проблема межэтнических отношений. При этом межэтнические отношения – это не только отношения *между* этническими группами, но и *отношение к* определенной этнической группе. Это ее восприятие (точное или не точное, адекватное или неадекватное), процессы стереотипизации в ее восприятии, создание образа этой группы (позитивного, негативного или нейтрального) и, наконец, выработка на основании этого образа соответствующих моделей поведения (конструктивных или деструктивных).

Весь этот комплекс проблем является предметом современной социальной и этнической психологии как в ее фундаментальной, так и в прикладной части. Социально-психологическую проблематику применительно к рассматриваемой теме можно достаточно грубо разделить на два взаимосвязанных блока по целям, которые они преследуют. Первый – как предотвратить конфликты на межэтнической, межнациональной почве? Второй – как наладить оптимальный диалог,

способствующий бесконфликтному сосуществованию и эффективной совместной деятельности?

В соответствии с этим современная социальная психология, очевидно, может предложить ряд методологических подходов и конкретных методик, которые выявляют основные детерминанты межэтнических отношений, в том числе межэтнической конфликтности, и основные факторы их оптимизации. Одним из важнейших вопросов социальной и этнической психологии можно назвать вопрос о психическом облике нации, этноса. В качестве синонима «психического склада нации» употребляется понятие «национальный характер» или «национальная психология». В соответствии с традицией, сложившейся в психологии больших социальных групп, в частности, этнических групп, принято выделять два аспекта: 1) наиболее стабильную часть – психический склад, включающий национальный характер, темперамент, традиции и обычаи; и 2) наиболее изменчивую, ситуативно-зависимую часть – эмоциональную сферу, включающую национальные чувства⁵.

В рамках настоящей статьи наиболее существенным представляется сравнение характеристик «национальной психологии» африканцев, сконструированных на основе реальной информации, на базе анализа их образа жизни, истории, культуры и поведения в различных жизненных ситуациях, и того **стереотипа** африканца, который возникает в сознании жителя России **на уровне обывденного сознания**, фиксируется в так называемых «социальных представлениях» и определяет отношение к африканцам и реальные модели поведения. При этом, безусловно, следует помнить, что основной методологический тезис отечественной социальной психологии – учет реального социального контекста, и данный контекст после развала Советского Союза был достаточно неблагоприятен

для межнациональных отношений, в том числе и отношений с африканцами. В качестве элементов рассматриваемого социального контекста следует учитывать изменившуюся за годы так называемой перестройки внешнюю политику страны, повлекшую за собой игнорирование Африки, в том числе и в информационном плане, а также возросшую криминализацию общества, процветавший в 90-е 2000-е годы наркобизнес, в котором участвовали и представители ряда африканских стран. Следует учесть и недостаточно контролируемые иммиграционные потоки, породившие обилие так называемых «нелегалов»; и в целом обострившиеся межнациональные отношения, повлекшие за собой межнациональные конфликты и волну терроризма. Все эти факторы вызывают естественную настороженность и, мягко выражаясь, «нелюбовь» к «чужим». Если добавить к этому длительный стресс на почве унижения национального достоинства титульного этноса России, то мы получим если не оправдание, то, во всяком случае, объяснение всплеску агрессивности в адрес всех «чужих» и объяснение негативного отношения к ним. Однако, «скинхеды» – это уже было серьезно, и поэтому проблема социальной детерминации формирования стереотипов африканцев в России из научной превращается в социально-политическую.

Следует отметить, что проведенный блиц-опрос на улицах Москвы показал, что опрошенные люди четко дифференцируют африканцев на «собственно африканцев» – тех, кто живет в Африке, и «московских» африканцев. Отношение к первой группе, хотя и расплывчатое в силу дефицита конкретной информации, в целом позитивно и по-прежнему окружено некоторым ореолом романтики с элементами сострадания (постоянные гражданские войны, голод, бедность,

эпидемии, смертность). Ко второй группе оно скорее негативное (нелегал, наркоторговец, пристаёт к белым девушкам) или нейтрально-дистанцированное (работают на бензоколонках, учатся, прислуживают в барах, раздают рекламные материалы на улицах). Вместе с тем, в целом, «московские» африканцы оцениваются без стойкой негативной окраски и не имеют выраженного статуса «врага». Во многом это обусловлено двумя факторами: отсутствием реальных столкновений в массовом масштабе и наличием (в каждый временной период разного) реального серьезного врага, образ которого подкрепляется как реальными событиями, так и работой СМИ: место «врага» в последнее время постоянно занято.

Вернемся к вопросу о национальном характере в приложении к африканцам. Начнем с того, что в отношении сущности и природы национального характера много спорного, здесь присутствует целый комплекс факторов биологического, географического, социального, экономического, культурного, политического характера. Точки зрения на национальный характер распределяются от концепций «народного духа» с их изначальной генетической, антропологической заданностью, до мнений об относительности национального характера. Вместе с тем, несмотря на отсутствие единства во взглядах, в конкретных исследованиях, как правило, наблюдается удивительное сходство в описании характеристик национального характера у представителей национальных групп. Так, отмечается, что все, кому приходилось общаться с африканцами, убеждаются в том, что им свойственны специфические черты характера и особенности поведения. Однако применительно к африканцам в этнопсихологической литературе присутствует крайняя точка зрения, в соответствии с которой «...неуместно утверждать о каком-то

национальном характере, или вообще рассуждать о существовании такого феномена, как национальный характер на территории Африки. Характер определяется типичными обстоятельствами жизненного пути людей в конкретных исторических условиях... Таким образом, характер в конечном счете не зависит от национальной, расовой или родовой принадлежности, а потому не подлежит строгому обобщению по национальному признаку»⁶.

В соответствии с указанной точкой зрения, общность психологии, внешних проявлений, поведения африканцев обусловлена общностью их исторической судьбы в масштабах всего континента. Более чем 400-летняя колониальная зависимость привела не только к экономическим, политическим, культурным последствиям, но и повлекла за собой проблемы психологического характера. В психологии есть мнение, многократно подтвержденное практикой, что сильное давление порождает либо бунт, либо смирение, либо и то и другое вместе – в различных формах и сочетаниях. И как еще одно последствие – потребность в самоутверждении и «реванше». Ни в коем случае не собираясь заниматься психологическим редукционизмом и сводить сложнейшие социально-политические, культурные, идеологические проблемы к психологическим и даже психоаналитическим объяснениям, хочу только обратить внимание на их существование.

В качестве иллюстрации *растиражированного стереотипа* позволю себе здесь вкратце изложить психологическую характеристику африканцев, сконструированную на базе материалов, изложенных в работе А.С. Баронина «Этническая психология». Итак: «...африканцам свойственны искренность, доброжелательность, приветливость, гостеприимство и открытость. Общение с европейцами привело к возникновению

у африканцев новых, не присущих им черт характера, заимствованных у европейцев как типичным, по их представлениям, для белого человека и воспринимаемых ими как образец для подражания. В связи с этим правомерно утверждать, что психология африканцев сложилась под влиянием внешних факторов, резко отклонившись от изначальных... черт характера». Подражательность, сходную с типично детской чертой, называют как одну из особо выраженных черт африканцев. Подражание поведению, интонациям, речевым оборотам, юмору отмечают многие, кто имел с африканцами дело. Особое развитие эта детская подражательность получила как раз во времена колониализма: «Считая белого человека высшим существом, наподобие того, как таковым ребенок считает взрослого, а потому и образцом для подражания, африканцы стремились перенять все, что было в их глазах характерным для белых... В результате африканцы, подражая этим «высшим существам», переняли все присущие им пороки, искренне воспринимая их как черты характера и поведения истинных джентльменов, принимая их пороки за добродетели и даже за истинный аристократизм... Одновременно европейцам удалось привить африканцам комплекс неполноценности, в связи с чем в постколониальный период у них появилось стремление утвердить себя, возвыситься в глазах окружающих, прежде всего родных и друзей. Так, познакомившись с европейцем, африканец поспешит представить его своему окружению более значительным лицом, чем он есть на самом деле, поднимая тем самым и собственную значимость. Общаюсь с европейцами, африканец обязательно поведает, что его лучшими друзьями являются видные деятели страны... Стремление понравиться, произвести впечатление своей значимостью, а потому все преувеличивать характерно для всех

африканцев... Особый интерес представляет собой явление бюрократии в странах Африки. Например, при посещении какого-либо учреждения секретарь любезно сообщает, после доклада чиновнику, что тот вскоре примет. Однако, даже если чиновник ничем не занят, ему необходима пауза, которая может длиться довольно долго... При этом рычаги давления на чиновника отсутствуют, и даже подарок не сдвинет дело с места. Оно будет сдвинуто с мертвой точки только после того, как африканец совершит акт компенсации комплекса неполноценности, удовлетворит осознание собственной значимости в этом мире...»⁷. Приведенная характеристика иллюстрирует названные мною психологические закономерности, однако, носит явно выраженные черты стереотипизации, так как, безусловно, упрощают ситуацию. Кстати, в описанный стереотип африканца, подтверждаемый в ряде работ отечественных африканистов (Н.А. Ксенофонтовой, А.Н. Мосейко)⁸ входят и такие характеристики, как приверженность роду и племени («большая семья»); сильно выраженное чадолубие (внимание к детям ценится африканцем больше, чем интерес к нему самому); индифферентность к фактору времени, вернее, особое к нему отношение, своеобразная философия времени; уважение к старшим по возрасту и статусу; тяготение к знаниям и учебе; интуиция.

Стереотип это или реальное знание? Немного забегаю вперед, замечу, что разница заключается в способах получения информации и в степени соответствия реальному положению дел, проверяемой, как известно, на практике. В контексте данной статьи из всего многообразия социально-психологической проблематики возьмем две базовых социально-психологических категории и соответствующие им конкретные социально-психологические методики эмпирического

исследования. Именно эти взаимосвязанные категории имеют непосредственное отношение к изучению формирования образа африканцев в России, формирования у россиян социальных представлений об африканцах. Подчеркиваю, что речь идет не о научном знании, а именно о представленности образов африканцев в обыденном сознании жителей России. Как это происходит и как это можно изучать?

1. Этнические стереотипы и предубеждения. Вкратце об этом понятии. Термин «социальный стереотип» введен в употребление американским журналистом У. Липпманом в 1922 году для обозначения упорядоченных, схематичных, детерминированных культурой «картинок мира» в голове человека. Эти «картинки» сокращают усилия при восприятии сложных социальных объектов. При этом понятие «стереотип» прочно ассоциировалось с неточностью, ложностью его содержания, а нередко и с прямой дезинформацией и совокупностью мифических представлений о социальном объекте. Представление об этнических стереотипах как о преимущественно или даже исключительно негативных явлениях сложилось во многом благодаря тому, что исследования фактически ограничивались негативными этническими стереотипами. Так, в США в основном изучались стереотипы, приписываемые национальным меньшинствам – афроамериканцам, мексиканцам, пуэрториканцам и пр.⁹. Однако начиная с 1950-х годов распространяются мнения относительно содержания в стереотипах "зерна истины", а в дальнейшем, в частности, в исследованиях А. Тэшфела, стереотипизация стала рассматриваться как рациональная форма познания, как частный случай универсального процесса категоризации.

В настоящее время к стереотипу принято относиться как к образу социального объекта, который объясняет социально-

психологические различия и сложившиеся отношения между социальными, в том числе и этническими, группами, а также отражает реальные отношения между ними, реагирует на события и факты в реальных межэтнических отношениях.

Таким образом, стереотипизация в процессе межличностного и межгруппового восприятия и оценивания имеет два различных следствия. С одной стороны, это некоторое упрощение образа другого, замена его неким штампом, облегчающим категоризацию, при этом в восприятии этого человека или группы не происходит сдвига к негативной оценке, приводящей к неприятию и, в конце концов, к дистанцированию или открытой конфликтности и конфронтации. В этом случае стереотипизация – это что-то вроде защитной реакции людей на информационный натиск.

Во втором случае стереотипизация приводит к возникновению предубеждений и предрассудков. Возникновение подобных предрассудков зафиксировано во многих экспериментальных исследованиях, и особенно остро эта проблема стоит в ситуации межэтнических, межконфессиональных, межрасовых отношений¹⁰.

Особенно ярко второе направление проявляется в экспериментальных традициях американской социальной психологии. Приведем один пример (описан в американском практикуме по социальной психологии в разделе «Предрассудки и дискриминация»). В экспериментах Клека и Гоффмана (1963) было замечено, что нормальные индивиды склонны избегать стигматизированных людей. Клек и его коллеги стали регистрировать случаи, которые можно считать примерами невербального эффекта «стигмы». Было обнаружено, что «нормальные» участники взаимодействия быстрее заканчивали беседу и демонстрировали заторможенность движений при

взаимодействии с инвалидом (например, человеком с ампутированной ногой), а также держались на большем расстоянии с эпилептиком. Таким образом, эта серия работ, по мнению американских авторов, продемонстрировала, что если люди обладают характеристиками, *дискредитирующими* их в глазах окружающих, то с ними взаимодействуют более напряженно и на большей дистанции. А далее, авторы делают вывод, что, кроме таких дискредитирующих характеристик, как физические или психические недостатки, а также криминальное прошлое, в белом обществе черный цвет кожи также играет роль стигмы¹¹. Это классические американские социально-психологические исследования. Без комментариев.

2. «Каузальная атрибуция». Введение в контекст социальной психологии категории каузальной атрибуции связано с такими именами, как Г. Келли, Э. Джонс, К. Дэвис и другие. В настоящее время указанное направление активно разрабатывается на кафедре социальной психологии психологического факультета Московского Государственного университета. Однако в кросс-культурном контексте оно требует более подробнейшего рассмотрения и конкретных методических разработок.

В настоящее время каузальная атрибуция выделяется как особая отрасль социальной психологии, имеющая дело с изучением интерпретаций человеком своего или чужого поведения, в том числе поведения представителей иной социальной (этнической) группы. Предполагается, что каждый человек, оценивая другого, стремится построить определенную систему интерпретации его поведения, в первую очередь понять и объяснить его причины. Интерпретация поведения другого может основываться на знании реальных причин его поведения, что предполагает наличие источников достоверной

информации, адекватной системы кодирования-декодирования, знания языка и культуры интерпретируемой группы (кстати, это одна из серьезнейших ловушек для этнографов и антропологов). Вместе с тем, в ряде случаев люди *не знают* действительных причин поведения другого человека в силу целого ряда обстоятельств. Это и дефицит информации, и ее искажение или тенденциозность подачи, и принадлежность к иной культуре, с незнанием языка и реалий изучаемой культуры, и многое другое.

В этой ситуации начинается приписывание (атрибуция) как причин поведения, так и определенных моделей поведения, а также целого комплекса характеристик общего характера – от личностных характеристик (что, собственно, входит в содержание стереотипа) до характеристик мировоззренческих, намерений, чувств. Приписывание осуществляется либо на основе сходства изучаемого объекта с неким образцом (прецедентом), имевшим место в прошлом опыте субъекта восприятия, либо на основе анализа собственных мотивов, предполагаемых в аналогичной ситуации (если изучаемый объект воспринимается как сходный с самим собой, как «похожий»). Если же изучаемый объект воспринимается как «другой», отличный от меня – то ему приписываются совершенно иные черты и мотивы поведения, причем, чем больше различия, до полной противоположности, тем более выражена социальная, культурная, этнопсихологическая дистанция между респондентом и объектом оценки. (Данная проблематика снова выводит нас на оппозицию «мы – они», также интересную для анализа межнациональных отношений, однако не рассматриваемую нами в этой статье).

И хотя в целом признается, что атрибуция вступает в силу в условиях дефицита информации, как компенсирующий

элемент, заполняющий вакуум, существует целый ряд дополнительных факторов, определяющих характер атрибуций. Для межнациональных отношений особенно важными представляются следующие факторы:

1). Чем более типичен поступок, чем более поведение соответствует общепринятым (в данной культуре) нормам, тем меньше простор для атрибуций – в этом случае поведение поддается однозначной интерпретации. Если же поступок выходит за рамки нормативного поведения, если он необычный, уникальный или даже шокирующий, это открывает простор для его неоднозначной интерпретации. Это касается межличностной атрибуции. В ситуации межгрупповой, межэтнической атрибуции закономерность в целом сохраняется, а в силу вступает фактор культурного, национального различия в нормах и образцах поведения.

2) Зависимость приписываемых характеристик от предшествующей оценки объекта восприятия. Это соответствует представлениям «наивной психологии», описанным Ф. Хайдером¹². Суть их сводится к тому, что людям свойственно рассуждать таким образом, что плохой человек обладает плохими чертами и поступает плохо, а хороший человек обладает хорошими чертами и поступает хорошо. Поэтому атрибуция причин поведения и различных характеристик происходит по аналогичной схеме: «плохим» людям приписываются плохие поступки, а «хорошим» – хорошие. Следовательно, на основании характера атрибуций можно делать вывод об истинном отношении к оцениваемой группе, в данном случае этнической, даже если это не декларируется.

Существует несколько традиционных экспериментальных схем исследования характера атрибуций, однако применительно к межнациональным отношениям они практически

не разработаны. Этим, безусловно, следует заняться и восполнить имеющийся пробел. В целом, указанную проблематику можно отнести к более общему психологическому вопросу – о роли *социальных установок* в процессе межнационального, межконфессионального восприятия, о механизмах их формирования, об их основных детерминантах и способах трансформации.

А теперь – *к вопросу о методах*. Социально-психологическая наука всегда отличалась особым вниманием к методам эмпирического исследования. В последнее время выделилась особая группа – методы этнопсихологического исследования. Среди них как адаптированные методики, традиционно используемые в социальной психологии, так и специально разработанные для задач этнопсихологического исследования методические приемы.

Ограничим круг вопросов проблемой восприятия африканцев россиянами и предложим на рассмотрение ряд социально-психологических методов, адекватных разработке проблемы «Африканцы в России» и способных пролить свет на вопрос, как воспринимают Африку и африканцев жители России в современных условиях.

Это, во-первых, группа методов, объединенных общей задачей выявления стереотипов восприятия. Данные методы, в их различных вариациях, представляют собой достаточно объемные списки личностных качеств, особенностей характера, темперамента. В ряде случаев добавляются высказывания, характеризующие типичные модели поведения. Респондентов просят из этих списков отобрать те, которые свойственны, по их мнению, данной национальной группе, в нашем случае – африканцам, и проранжировать их по степени выраженности. Далее следует процедура

математической обработки, в ходе которой определяются наиболее типичные черты, которыми жители России наделяют африканцев, то есть – стереотип восприятия африканцев россиянами. При этом возможно дифференцированное рассмотрение, какие конкретно возрастные, социальные, профессиональные группы порождают специфический стереотип. Есть ли различия? Чем они определяются? Зависят ли они от степени информированности респондентов и от их образования? Влияет ли на стереотип наличие (или отсутствие) реальных контактов респондентов с африканцами? Негативный или позитивный опыт общения? Эти и многие другие исследовательские задачи возможно решать с позиций социальной психологии. В основе этих коротко описанных методов лежит приписывание психологических черт конкретной этнической группе. Подробно об этих методах можно прочитать в специальных работах, посвященных методам этнопсихологического исследования¹⁵.

Во-вторых, это более углубленные методики-опросники, направленные на изучение каузальной атрибуции (приписываемой причинности), иначе – ориентированные на объяснение причин поведения и поступков представителей изучаемой группы. Эти исследования происходят в традициях описанного выше направления каузальной атрибуции. Процедура исследования здесь достаточно проста и в то же время разнообразна. Она сводится к следующей формуле: «N поступил следующим образом. Почему?» Или: «Как вы думаете, как поступит этот человек в такой-то ситуации?». Далее следуют открытые ответы на вопрос «почему?» или же предлагается выбор из предложенных вариантов ответов.

При анализе результатов возможно рассмотрение различий в приписывании причин представителями различных

социально-демографических групп, а также выявление различий в объяснении собственного поведения (или поведения представителей профессиональной, демографической, этнической группы, к которой принадлежит респондент) и представителей иной культуры, этноса, расы – чем больше различия, тем больше «дистанция» (социальная, психологическая, культурная) в отношениях исследуемых групп. Если добавить еще и эмоционально-оценочную компоненту, то мы получим существование «двойного стандарта» в оценке поведения «своих» и «чужих».

При исследовании в русле каузальной атрибуции возможно применение элементов проективных тестов, когда респондент интерпретирует неопределенные (неоднозначные) ситуации с участием представителей различных национальностей. Именно эти методические приемы позволяют выявить неосознаваемые элементы межнациональных отношений, в том числе скрытую агрессию.

Еще один метод, который я предлагаю ввести в контекст социально-психологического исследования межнациональных отношений вообще и, в данном случае, для изучения отношения жителей России к африканцам, традиционно применяется в маркетинговых исследованиях и в этой сфере достаточно разработан. В этнопсихологических же исследованиях он практически не применялся. Это метод фокус-группы, относящийся к качественным методам социально-психологического исследования. Метод фокус-групп традиционно применяется для сбора и анализа информации по поводу представлений людей относительно того или иного товара, торговой марки или услуги. По своей сути фокус-группа – это групповое фокусированное интервью, групповая дискуссия, и, несмотря на четкую организацию этой дискуссии и постоянный

контроль за ее течением, в ней нет четко выраженных ролей интервьюера и интервьюируемого, что позволяет снизить защитные барьеры и настороженность опрашиваемых: люди свободно и раскрепощенно выражают свои эмоции и оценки. При этом, если прямые опросы предполагают массовость и статистику, то фокус-группы дают качественную неформализованную информацию, которая в дальнейшем требует соответствующего анализа и интерпретации. Применение данного метода в этнопсихологических исследованиях возможно и может дать информацию, которую невозможно получить с помощью прямых опросов. Вместе с тем, применение этого метода требует соблюдения двух основных условий: наличия квалифицированного ведущего и тщательного подбора так называемого «стимульного материала» – видеосюжетов, фотографий, фактов, текстов для обсуждения в группе и пр.¹⁴

Приведу пример пилотажного эмпирического исследования по теме «Африканцы в России». Исследование было проведено по двум схемам.

Схема первая – изучение процессов каузальной атрибуции в отношении поведения чернокожих в России и некоторых аспектов поведения россиян в отношении чернокожих. Для реализации исследовательской задачи был разработан специальный опросник по классической социально-психологической модели изучения каузальной атрибуции «как Вы думаете, почему...» В качестве респондентов выступила группа подростков от 15 до 19 лет, относящих себя к движению «Антифашистов» с соответствующей деятельностью и атрибутикой: носят дреды, «арафатки», значки, специфические штаны, красные шнурки и ленточки, всего 8 человек. Основной вывод – позитивная оценка чернокожих (за исключением темы распространения наркотиков) этой группой подростков.

Отмечено, что гораздо большая угроза исходит от «скинов», чем от чернокожих. Тема для них достаточно значима, составляет часть их картины мира.

Схема вторая – перекрестный опрос живущих в России африканцев и россиян (разделенных нами на группу респондентов-«профанов» и респондентов-экспертов, в качестве которых выступали сотрудники института Африки РАН). Исследование проводилось по авторской методике шкалирования личностно-психологических и социально-психологических качеств на основании 7-интервальных лайкертовских шкал. Респонденты отвечали на следующие вопросы: «Как Вы думаете, какими качествами из представленных ниже обладают африканцы?» Мнение профанное – бытовой уровень общественного сознания – отличается от мнения просвещенных экспертов. В первом случае были получены однозначные стереотипизированные оценки, во втором случае – дифференцированные оценки с учетом знания африканской ментальности, в ряде случаев – отказ давать однозначную оценку, поскольку ответ зависит от целого ряда обстоятельств, а также критика формулировок вопросов («нельзя ставить вопрос так категорично»).

Получены значимые различия между самооценкой африканцев и социальными представлениями россиян о присущих африканцам характеристиках. Кроме того, портрет, полученный на основании «профанного» мнения россиян об африканцах, и мнение африканцев о россиянах, в целом схожи – и те, и другие наделили друг друга негативом. Оцениваемые качества можно разделить на два кластера. Первый – личностно-психологические качества (доверчивость-подозрительность, эмоциональность-сдержанность, мышление образное-логическое и др.) и социально-ориентированные качества

(законопослушность-асоциальность, играющие по правилам – играющие без правил, склонные к криминалу-не склонные к криминалу и пр.). По данным проведенного исследования, наибольшие различия наблюдаются в отношении второй группы качеств.

Вместе с тем, необходимо отметить, что африканская тема сегодня является периферийной в системе социальных представлений россиян. На вопрос «Вам это интересно?» большинство опрошенных ответило: «Честно говоря, нет». «Вам это кажется важным?» – «Ну, наверное».

В соответствии с теорией социальной оценки М. Шерифа и К. Ховланда, система социальных установок и формирование соответствующих социальных представлений зависит от степени значимости ситуации для реципиента той или иной социальной информации. Чем менее значима ситуация, тем более случайными и эмоциональными являются социальные представления, тем большее количество случайных неконтролируемых факторов оказывает на них влияние.

Вероятно, так будет продолжаться до тех пор, пока ситуация, связанная с отрицательными последствиями «ухода» России из Африки после развала СССР и возникновением достаточно негативного образа Африки в России, не станет объектом пристального внимания ученых и власти и не будет взята под контроль. Хотя бы из меркантильных соображений, в условиях попыток восстановления политического и экономического влияния России на африканском континенте.

А пока мы имеем дело с проблематикой модификации социальных представлений в условиях очень низкой значимости ситуации и, соответственно, с очень низкой степенью информированности, и вследствие этого – периферийный

(эвристический) путь формирования социальных представлений на основе второстепенных факторов.

Следует отметить, что при решении проблемы, поставленной в статье, могут быть использованы как традиционные социально-психологические методы, малая часть которых была здесь обозначена, так и методы из смежных дисциплин: социологии, этнографии, лингвистики. Я же показала возможности, которые открывает именно социально-психологическая наука, которая, как я полагаю, может существенно обогатить своими методами традиционную африканистику.

И в заключение представлю «крупными мазками» портрет своего основного эксперта и консультанта, который сказал: «Мы будем дружить с вашими врагами». Это сказал нигериец, респектабельный менеджер российского коммерческого банка, юрист по образованию, прекрасно владеющий русским языком, проживший около 15 лет в России. И с улыбкой добавил: «Не забывайте, что в Нигерии много россиян, и надолго». Итак, Н.О., нигериец, «африканец в России».

Выживает

Зарабатывает деньги

Мечтает об официальном статусе

Мечтает о гражданстве или хотя бы о виде на жительство

Интересуется культурой России

Читает Пушкина

Ценит и чувствует людей

Дает людям точные характеристики

Критикует внешнюю политику правительства по отношению к Африке – с сожалением, что все упускаем

Критикует внутреннюю политику по отношению к приезжим

Возмущается скинхедами

Бойтся экстремизма – за своих соотечественников
(«Я боксер, но ведь не все умеют драться...»)

Анализирует ситуацию

Заботится о своих детях – их двое в России

Сталкивается с бытовым расизмом в собственном подъезде

Общается с диаспорой

Общается со своим кланом

Поддерживает родственные связи и помогает родственникам

Хочет иметь собственное дело, свою нишу

Дает уроки английского языка

Угрожает и предупреждает россиян о последствиях «бездарной» (цитата) политики России в Африке.

Примечания:

¹ "BBC News Русская служба". Черный русский: как живут чернокожие россияне? <https://www.bbc.com/russian/media-44247123>. Опубликовано 28 мая 2018 г.

² Там же.

³ Арсеньев В.Р. Звери-боги-люди. М., 1991; Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982; Ксенофонтова Н.А. Африканки. М., 1999; Мосейко А.Н. "Философия жизни" малагасийца. – В сб. Околдованная реальность. М., 1994

⁴ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979.

⁵ Андреева Г.М. Социальная психология. М., МГУ, 1997.

⁶ Баронин А.С. Этническая психология. Киев, 2000.

⁷ Там же, стр. 205-212.

⁸ Ксенофонтова Н.А. Африканки. М., 1999; Мосейко А.Н. "Философия жизни" малагасийца. – В сб. Околдованная реальность. М., 1994. Мосейко А.Н. Мадагаскар. Особенности культурно-цивилизационного развития. М.: 2018.

⁹ Стефаненко Т.Г., Шлягина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этнопсихологического исследования. М., 1993.

¹⁰ Белинская Е.П., Стефаненко Т.Г. Этническая социализация подростка. М., 2000.

¹¹ Пайнс Э., Маслач К. Практикум по социальной психологии. С-Пб., 2000.

¹² Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1997.

¹³ Белинская Е.П., Стефаненко Т.Г. Этническая социализация подростка. М., 2000; Стефаненко Т.Г., Шлягина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этнопсихологического исследования. М., 1993.

¹⁴ Фоломеева Т.В., Богомолова Н.Н. Фокус-группы как метод социально-психологического исследования. М, 1977.

Традиционная культура коптов в глобальном мире: адаптация и самоутверждение.

Е.А. Кривец

Христианство распространилось в Египте в первые века нашей эры. Во времена римской империи многие копты находились на римской службе и не без успеха распространяли христианство на просторах великой империи. Из египетских Фив в 285 г. пришел в Гельвецию (Швейцарию) святой Морис (также его называют святым Мавриkiem) с легионом воинов, его останки покоятся в одноименном аббатстве в швейцарском кантоне Вале. Святой Маврикий и 11 тыс. воинов-мучеников стали общехристианскими европейскими святыми. Его соотечественники Феликс, Регула и Эксуперий были обезглавлены по приказу римского чиновника в швейцарском кантоне Гларус и захоронены в Цюрихе. Раннее египетское монашество участвовало в обращении в христианство Англии, основании Церкви и монашества в Ирландии в IV в. Ранние кельтские церкви поразительно напоминают своей архитектурой коптские храмы. Однако вклад Коптской Церкви в мировое христианство определяется, прежде всего, духовным подвигом коптского монашества первых веков распространения христианства, дошедших до нас в житиях и наставлениях святых отцов Церкви.

Копты – самая многочисленная христианская община на Ближнем Востоке. В 1955 г. на съезде мусульманских наций

было принято решение – очистить Ближний Восток от христианского населения. С 70-х годов XX века начинают создаваться коптские общины в США, Канаде, Австралии и странах Европы. Копты эмигрируют, либо заключают унию с католиками, дабы спастись от давления исламистов. Количество коптов за границей в первое десятилетие XXI века составляло около 12 миллионов¹.

Духовное единство нации проявляется посредством интеллектуально-культурного, общественно-волевого и политико-государственного самоопределения. Вот почему каждый сознательный член национальной общности (коптские общины за границей) призван нести часто нелегкое, неблагодарное бремя национального самосознания в конкретно-исторических условиях жизни своего народа.

Коптская эмиграция во второй половине XX в., без сомнения, является наиболее значительным демографическим движением в истории Коптской Церкви. Но если в странах Ближнего Востока они составляли мозаику арабо-христианских меньшинств, то копты в западных странах до 1968 г. растворялись в местном населении. Те копты, которые продолжали посещать церкви за границей, присоединялись к православной Греческой Церкви или восточно-католической Церкви, а иногда – к протестантской Церкви.

Профессор Фаейк Исак дает очень честную оценку эволюции отношения коптов к их Церкви: «Прискорбно смотреть, как коптские семьи покидают свою Церковь и присоединяются к другим неортодоксальным религиозным деноминациям. Без сомнения мы ответственны за поколение, выросшее атеистами, которое ничего не знает о своем наследии предков, духовных ценностях, которые были достигнуты. Без сомнения также, если процесс отчуждения от Церкви будет развиваться,

то прискорбно будет наблюдать, как православное духовное братство растает в современных западных обществах»².

Этническая самобытность национальных меньшинств в эмиграции теряется со временем, поэтому Коптская церковь решила сохранить теологическую самобытность коптских общин вне Египта. Это стало отличием египетских эмигрантов от еврейских и американских.

В странах эмиграции было основано первое Коптское религиозное братство, а первые коптские священники были направлены в США в 1969 г. На период 2005 г. в США было 125 церквей Коптской ортодоксальной церкви, которую обслуживали 163 священника. В Европе коптские службы ведутся в 30 коптских церквях и двух монастырях³. Открыты коптские церкви в Южной Америке и Африке.

Коптские общины Канады и США – это две епархии под началом одного епископа. Часто общины организуют свой культурно-национальный центр, в котором молодое поколение может получать религиозное образование. При таком центре копты стараются открываться маленький музей, артефакты которого рассказывали бы об истории коптов в Египте, начиная со времен фараонов. В воскресных школах при коптских церквях дети изучают церковную историю, обряды, догматы, Священное Писание, духовную традицию.

В самом Египте будущие клирики получают образование в теологических школах и получают более чем адекватную информацию и руководство по духовным вопросам. Однако для духовного служения в эмиграции такой подготовки недостаточно, т.к. копты миряне особенно в западных странах получают светское образование в соответствии с высоким уровнем технического развития тех стран, где живут, и сталкиваются с проблемами другого порядка. Коптские священники как их

духовные руководители вынуждены не отставать от технического прогресса и получают дополнительное образование, которое оплачивает Коптская церковь в Египте или местные прихожане. Для выживания коптской веры в эмиграции современные коптские священники учатся противостоять западной теологии, различным направлениям социологии и экуменизму, овладевают пасторской психологией и церковным управлением. Священники заняты в местном экуменическом церковном совете, принимают участие в ток-шоу и различных местных общественных встречах. Глобализационные процессы национального и религиозного смещения заставляют людей обращаться к своим корням, и в этой ситуации коптский клирик, привлекая к себе внимание многих людей как «экзотический» священник, делится своими знаниями о христианской вере. Коптская церковь проводит постоянные семинары для клириков и мирян, разъясняя ситуацию с обилием церковей разной церковной юрисдикции в странах коптской эмиграции. Вся эта деятельность подчиняется «Кабинету эмигрантских дел» в епископальной резиденции в Каире⁴.

Коптскую общинную самобытность в эмиграции возможно сохранить только сохранив вероучительную религиозную доктрину. Поэтому ведется активная литургическая жизнь самой Церкви, которая проводит службы в коптских церквях за границей четыре раза в неделю.

Чтобы «вырастить новое поколение детей в эмиграции, не подвергая их нежелательным влияниям станы-проживания» были открыты коптские школы в США и в Австралии. В коптских институтах и классах преподают историю, религиозную доктрину, коптский язык как язык, используемый в церковной службе. Коптские эмигранты, где бы они ни жили, говорят на языке окружающего их общества. Копты выбирают

нейтральные имена для своих детей в соответствии с традициями того окружения, в котором они живут в настоящее время, т.к. в египетской культуре в связи с завоеваниями Египта другими странами, сохранились имена из разных культур.

Копты следуют многим привычкам и вкусам мусульманского большинства Египта и остаются верны политическим стремлениям египетского правительства во время национального кризиса той страны, в которой они живут. Однако политические взгляды коптов эмигрантов естественно отражают политическую и социальную атмосферу их национального окружения.

Копты соблюдают все каноны всеобщего коптского Совета и Синода, исключая те случаи, оговоренные и зафиксированные в церковной практике, которые в современных условиях исполнить невозможно. С одной стороны, жизнь в светском обществе делает невозможным следование некоторым религиозным постановлениям или канонам. Поэтому исполнение некоторых из них в демократическом обществе Коптская церковь определяет свободным выбором верующего. С другой стороны, некоторые каноны отражают частную историческую ситуацию и сегодня устарели. Вот некоторые исключения из канонов, которые сегодня не обязательны для исполнения. Так, в соответствии с 1 правилом св. Поместного Неокесарийского Собора в священники рукополагают не ранее исполнения кандидату 30 лет. Правила Лаодикийского Собора (343 г.) запрещают православным жениться на неправославных или еретиках; духовенство не должно посещать таверн (ресторанов, кафе) (54 правило св. Апостол); в церквях нельзя устанавливать кровати (97 правило св. 6 Вселенского Константинопольского Собора); мужчинам и женщинам запрещено вместе купаться; священникам и мирянам запрещено

ростовщичество (137 правила Картридж (419 г.) Общающиеся с отошедшими от Церкви, становятся сами де факто отверженными и им запрещено повторное крещение.

Некоторые копты постятся от восхода до заката солнца, другие – только до 3 часов пополудни, а некоторые считают пост – это отказ от животной пищи, исключая и рыбу во все посты. Многие копты соблюдают Великий пост (55 дней) и пост Успения Пресвятой Богородицы (15 дней), хотя в обоих случаях считают не обязательно поститься весь пост. Копты эмигранты в западных странах не соблюдают Рождественский пост (43 дня), т.к. этот пост на западе превратился в развлекательный карнавал.

Оказавшись в религиозно-плюралистическом западном обществе, Коптская церковь вынуждена оказывать уважение и понимание демократическим ценностям этих стран. Самым трудным вопросом стал для нее вопрос заключения брака ортодоксальных коптов с неортодоксальными коптами, протестантами или римскими католиками. В соответствии с коптским учением и практикой таинство брака совершается между супругами, принадлежащими ортодоксальной церкви. От неортодоксальных христиан в этих случаях требуется крещение перед венчанием. Во многих общинах находят компромиссное решение, оправдывая его различными объяснениями: крещение неортодоксальных коптов заменяют миропомазанием.

Если в IV и V веках христиане сталкивались с теологическими ересями несториан, ариан и т.п., то в настоящее время Коптская церковь вынуждена бороться с сектами свидетелей Иеговы, франкмассонов, розенкрейцеров и т.п. Коптской церкви, как и всей религиозной жизни верующих людей,

угрожает такое социальное и моральное зло как рок музыка, астрология, курение, танцы, азартные игры и т.п.

В середине 50-х в Каире в институте Коптских исследований открыта коптская иконографическая школа. Под руководством профессора Исаака Фануса был создан новый коптский стиль христианского искусства отличный от византийского и современного европейского. В новом стиле писания икон была изменена цветовая гамма подобно древним коптским: Богородицу стали изображать в коричневом и индиго, тогда как итальянцы предпочитали ярко светло-голубой цвет Ее изображения. Фигуры на коптских иконах теперь прописаны четко, лица изображаются круглыми с большими глазами и густыми бровями. И. Фанус и его ученики расписали многие монастыри и церкви Египта.

Однако новый стиль коптской иконографии не очень популярен. «Этот стиль создает барьер: фигуры и позы стилизованы, на лице изображено недостаточно чувств для восприятия современного человека, малое количество деталей на иконе – все это создает искусственность. Многие копты предпочитают византийские или западные образы, чем те же образы в новом коптском стиле. Коптские же иконописцы нового стиля считают современные изображения популярных образов банальными, дешевыми и безвкусными»⁵.

Современная коптская эстетика, как в Египте, так и в эмиграции зависит от нескольких факторов. Духовные потребности христианского меньшинства у себя на родине определялись социо-политическим климатом Египта, что впоследствии отразилось на общей эстетической жизни коптов. Традиционная приверженность коптов к иконам Византии и Запада объясняется именно этим обстоятельством. Новый коптский стиль в иконографии в странах коптской эмиграции стал

важным историческим мостом к наследию коптов, живущих на берегах Нила.

В конце XX в.-начале XXI в. во всем мире распространяется тенденция на строительство при храмах (разных конфессий) социальных центров помощи. Это школы, больницы, детские сады, дома престарелых и т.п. Такие центры, без сомнения, необходимы, т.к. это и есть исполнение заповеди любви. Например, монастыри всегда были средоточием такой деятельности. Проблема заключается в том, что возможность такого благоустройства привела к увлечению внешним в ущерб духовному содержанию. «Обманчивый социальный покров бытия подменил само бытие», – писал Бердяев в начале XX века об увлечении общества внешним обустройством жизни⁶. Несмотря на то, что Бердяев писал это о русском обществе, данное определение применимо в настоящее время по отношению к любому материально благополучному обществу, в том числе и египетскому.

Жизнь коптов, живущих за границей, резко отличается от жизни их собратьев в Египте. Проблемы эмигрантов в религиозной сфере становятся похожими с проблемы европейцев: обеспеченная, спокойная жизнь приводит к тому, что вопросы веры отступают на второй план. При сохранении внешней обрядности утрачивается служение Духу-Истине. Оно замещается поклонением «золотому тельцу», в каком бы виде это не проявлялось. Копты-эмигранты, проживающие в странах с западной ментальностью, начинают подходить и к египетской коптской проблематике с точки зрения западных прагматических и институциональных ценностей.

Каковы же могут быть наиболее приемлемые для демократического сознания (просто для сознательных людей) сценарии безболезненной встречи разных систем ценностей

и культур в условиях свободной и рациональной самоидентификации? Если социально-экономическое неравенство может быть преодолено в процессе социальной адаптации и интеграции, то простое механическое смешивание разных культур и религий представляется невозможным явлением.

Борьба коптов в странах эмиграции в защиту египетских коптов. Некоторые американские средства массовой информации, а также община коптов США время от времени поднимают вопрос о притеснениях христиан-коптов в Египте, выступая в их защиту и призывая правительства западных стран (США, Австралии, ЕС) воздействовать на правительство Египта. Коптская ассоциация в США, основанная в 1996 г., борется за демократию, религиозную свободу и права человека в Египте. В нее входит более 700 тысяч египетских христиан, проживающих в США.

Коптское лобби ведет весьма активную деятельность в конгрессе США, и использует любой инцидент на своей родине, чтобы побуждать американских избранных оказать давление на египетское государство. До революционных изменений в Египте в 2011 г. американский конгресс под предлогом борьбы с религиозной дискриминацией мог проголосовать за приостановление американской помощи Египту до тех пор, пока последний не откажется от преследований в отношении христианского меньшинства. Лоббирование коптами действий по прекращению религиозных гонений, вылилось в требования Конгресса применить торговые санкции против тех государств, которые обвинялись в применении насилия к населению по религиозному признаку.

Египетское правительство пошло на некоторые уступки, предприняв усилия для устранения межконфессиональных трений и создания общества гражданского согласия. В 2003 г.

Рождество Христово было провозглашено государственным праздником Египта, с 2004 была разрешена трансляция рождественских и пасхальных богослужений по египетскому телевидению. Коптское лобби в конгрессе США посчитали эти изменения – победой. Копты же в Египте полагали, что эти мелкие уступки не изменили ситуацию кардинальным образом.

Коптская организация «За права человека и демократию» в США требовала от египетского правительства проведения демократических реформ. Вот некоторые конкретные из их предложений: отделение религии от государства, снижение роли религии в правительственных институтах, гарантии участия в выборах и пропорциональное представительство всех конфессиональных групп населения в парламенте, изменение формы религиозных опознавательных карт, гарантирование конституцией свободы и защиты вероисповедания для всех египтян, реформирование школы, очищение теле- и радиоэфира от оскорблений коптов со стороны мусульман⁷.

Эти требования соответствуют концепции социального богословия, которое выделяет в декларации прав человека следующие универсальные истины: (1) «каждый человек обладает достоинством, дарованным ему Богом; (2) все люди подчинены универсальному Божественному нравственному закону; (3) государство не вправе контролировать все стороны жизни, поскольку некоторые аспекты человеческой деятельности являются священными для людей и не должны зависеть от политической конъюнктуры; (4) существует неразрывная преемственность между великими классическими и современными воззрениями, а также между современным пониманием и взглядами, проистекающими из нового диалога с мировыми религиями и политическими системами»⁸. Естественные права человека на жизнь, свободу, личную безопасность,

защиту достоинства и чести, на распоряжение личной собственности, трактуются в международных документах по защите человеческих прав как данные человеку Богом, объективные и существующие в независимости от того, признаются они конкретным государством или нет.

Коптская община в Канаде требует пересмотра египетской конституции, которая не изменялась со времен правления Анвара Садата (т.е. с 1971 г.) и которая, полагают они, проникнута радикальными исламистскими идеями.

Ежегодная финансовая помощь США Египту до революции 2011 г. составляла несколько миллиардов долларов и давала возможность американцам вмешиваться во внутреннюю политику правительства Египта. Запад рассчитывал на поддержку Египта в своих ближневосточных делах, но при этом требовал проведения демократических преобразований и соблюдения прав религиозных меньшинств в Египте. Западные партнеры Египта следили за положением христианских общин, так как часто Европа видела в христианах Ближнего Востока опору для укрепления своего влияния.

Задолго до появления восточной христианской общины на Западе, арабы христиане в своих странах считались «пятой колонной» – проводниками западных интересов на Ближнем Востоке. Сознательно или неосознанно они становились во главе гражданских арабских или панарабских национальных движений, стремясь добиться равного с мусульманами положения. Всякое упоминание религиозного плюрализма, либо призыв к нему, в ближневосточном обществе воспринимались мусульманами подозрительно и ассоциировались с проводимой колонизаторами политикой в отношении арабов по принципу «разделяй и властвуй». Поэтому не удивительно

подчеркивание ближневосточными христианами своей солидарности с теми обществами, в которых они живут.

В Конгрессе США звучали требования снизить объемы ежегодной американской помощи Египту в качестве наказания за преследования христиан⁹. Во время ежегодных визитов президента Египта Мубарака в США, начиная с 90-х г. по 2010 г., всяческие требования американских коптов прекращались. А мусульмане Нью-Йорка, поддерживая Мубарака, устраивали антикоптские выступления, информируя об этом все арабские газеты.

Однако Вашингтон был не прочь заполучить лишний рычаг давления на Каир на тот случай, если египетские власти станут проводить политику, не соответствующую американской. С одной стороны, американское правительство рассматривало американских коптов как своих помощников, имеющих рычаги воздействия на египетское правительство. С другой стороны, чиновники посольства США в Египте враждебно относились к египетским коптам. Последние опасались обращаться к ним за помощью, из-за использования американцами информации в своих целях¹⁰.

Стремясь поддержать и защитить своих собратьев в Египте, копты в Сиднее в 2001 г. впервые под руководством Коптской церкви организовали мирный митинг протеста против дискриминации своих единомышленников в Египте. Около 15 тыс. коптов, живущих в Австралии, возглавляемые епископами Сиднея и Мельбурна и официальными лицами Коптской церкви, прошли маршем по главной улице Сиднея. Петиции, подписанные более 5 тыс. коптов, были переданы министерству Иностранных Дел Австралии. В марше участвовали школьники из 600 коптских школ, диаконы и прихожане

коптских церквей. Они пели гимны на английском и арабском языках, требуя равенства и справедливости.

С 2000 по 2002 г. австралийская община коптов, сочувствуя тяжелому положению своих братьев в Египте, оказывала им финансовую помощь. Эмигранты рассказывали о тяжелом положении египетских коптов в местных газетах и статьях. С 1989 г. по общему австралийскому радиовещанию 2 часа в неделю транслируется коптская передача, в которой рассказывается о христианском периоде в истории Египта, современных трагических событиях, проходящих во всем Египте, в интервью со слов пострадавших.

Остаются активными связи коптов, эмигрировавшие в различные страны мира, с египетской коптской общиной: распространены молодежные, образовательные программы, «копты-сироты – помощь им». Это связано с тем, что власть Коптской церкви распространяется на все коптские приходы за границей, а работа с эмигрантскими приходами считается приоритетной.

Многочисленные копты, проживающие в государствах Запада, адаптировались к западной политической и общественной жизни и основали движение за религиозную свободу. Современные технологии делают протестную агитацию коптов более эффективной, ведь статьи о новых религиозных преследованиях в Египте появляются на страницах западных газет мгновенно, а интернет-сайты с фотографиями и видео с интервью с очевидцами событий дают яркое представление о происходящем. Пересмотрев свое отношение к разным видам политической деятельности, которые ранее ассоциировалась только с западным мышлением и технологией, копты, находясь вне Египта, объединились, смогли освоить эти новые виды деятельности и использовать в своих целях. Появление

коптского лобби стало вызовом традиционным формам египетских политических объединений. Будущее коптского лобби, – полагают участники коптского конгресса, – в развитии обществ диаспоры и новых коммуникативных форумов.

Только осознание коптами своей самобытности, которое формируется на основе общей истории, языка и культуры, и только сознание принадлежности к одной этнической общности заставляет далеких друг от друга и рассеянных по бескрайним пространствам людей, ощущать взаимную политическую ответственность. «Только так граждане начинают видеть себя частями общего целого, в сколь бы абстрактных юридических терминах оно не выражалось...», – полагает русский мыслитель К. Леонтьев¹¹.

Однако искренние усилия коптов за границей, желавших помочь своим собратьям в Египте, приобретают форму неправительственных организаций, борющихся за «свободу и демократию», целью которых является вмешательство во внутренние дела независимых государств.

Лоббирование коптского вопроса за границей и навязывание египетскому правительству соответствующих законопроектов увеличивает напряженность в самом Египте между коптами и правительством, с одной стороны, и коптами и мусульманами, с другой. Бывший коптский патриарх Шенуда III не раз выступал с осуждением тех коптов (прежде всего проживающих в США), кто своими заявлениями по поводу притеснений христиан в Египте разрушает межконфессиональный мир в стране¹². Однако зарубежные копты утверждают, что их борьба ведется не с мусульманами и не с исламом, а с теми, кто подвергает дискриминации их собратьев.

В 2001 г. в одной из крупнейших американских газет было опубликовано обращение египетских коптов к коптам США.

В нем жители «страны на Ниле» указывали на колоссальные успехи, которых добились египетские власти в деле улучшения ситуации с правами коптов. В заявлении говорилось, что в период правления Мубарака увеличилось число коптов, занимающих высокие государственные должности. Египетские копты обратились с призывом к коптам, живущим за рубежом, посетить АРЕ, дабы продемонстрировать всему миру единство мусульман и христиан Египта¹³.

Можно констатировать, что официально западные политики выступают против дискриминации коптов. Однако их истинное отношение к ним раскрывается опосредованно, исходя из двух обстоятельств: во-первых, замалчивание коптского вопроса при встречах на высшем уровне. Во-вторых, идёт негласное субсидирование радикальных и правозащитных организаций, которые помогают поддерживать тлеющее состояние конфликта.

Действия так называемых или независимых организаций по борьбе «за права человека, демократию и свободу», не приводят, как показывает международный опыт, к водворению мира и согласия. Расшатывание этими организациями внутриполитической ситуации в стране приводит сначала к расколу национального сознания, а затем к политическому и экономическому ослаблению страны. Следствием же этого является установление марионеточных правительств и безнаказанное выкачивание природных ресурсов страны. Внешние силы стремятся использовать религиозную карту в своих попытках дестабилизировать обстановку в Египте. Так, в событиях 2010 – 2011 гг. копты были поддержаны иностранными организациями, но, несмотря на это, выступили вместе с мусульманами единым фронтом и предъявили египетскому правительству единые требования. Революция 2011 г. явилась

результатом усталости населения от несменяемого коррумпированного режима и желание перемен, чему в немалой степени способствовала доступность высшего образования на Западе и интернет.

Кроме стремления к экономическому захвату страны существует мировая политика по нивелированию национальных, религиозных и культурных различий. При этом национальная специфика поддерживается только на уровне внешней обрядности и традиций. Поэтому вытеснение коптского населения, имеющего иное религиозное сознание, проходит в русле такой политики, какие бы силы ее не продвигали.

Особенности национального сознания в каждой отдельной стране позволяют ей противостоять внешнему влиянию и отстаивать свои интересы. Однако во всем мире проводится политика выработки единого общемирового сознания, единых культуры, интересов, потребностей. Таким сознанием легче овладеть и, как следствие – управлять. В этом основная определяющая политики США в отношении Египта в общем.

Последним вопросом о коптах можно поставить вопрос об их будущем. Что станет с коптскими общинами на Западе, где они подвержены влиянию чуждых культур. История многих народов, вынужденных жить в рассеянии, убеждает в том, что сохранение базовых элементов своей традиционной культуры – религии и книжно-письменной культуры – позволяет избежать полной ассимиляции. Не случайно агрессоры в разных странах всегда стремятся «освоить» чужую территорию и вытеснить местное население, направленно уничтожая материальную составляющую его национальной культуры: храмы, другие религиозные учреждения и символы.

Встает весьма актуальный вопрос и перед страной, принимающей мигрантов. Ведь, при массовой миграции

происходит смешение разных этносов, обладающих собственными культурными и религиозными традициями. Готова ли принимающая сторона учитывать эти особенности, не поступаясь собственной идентичностью? Как бы ни были европейцы уверены в безупречности своих цивилизационных демократическихⁱⁱ воззрений, им уже сегодня приходится сталкиваться с серьезными проблемами, созданными потоком иммигрантов. Им придется проверить на прочность исповедуемые ими принципы толерантности. По-видимому, неизбежна корректировка практики интеграции мигрантов в европейское общество с учетом привычек, ценностей, культуры переселенцев, потому что полностью отказаться от политики мультикультурализма ЕС пока не готов.

Литература.

Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Эксмо, 1990.

Леонтьев К.Н. Собрание сочинений, т. 5. М., 1912-1913.

Стакхауз М. Права человека и социальное богословие: основополагающие принципы прав человека// Права человека и религия. Хрестоматия, М., 2001.

Coptic Orthodox Congregations, [www.coptic.net/Coptic Web/Links-Churches.html](http://www.coptic.net/Coptic%20Web/Links-Churches.html)

The Egyptian Christian Diaspora and the External Lobby, in «Egyptian government openly discriminates the Christians of Egypt», www.copts.net/detail.asp?id=79

Egypt's Endangered Christians, First Coptic International Conference in Zurich, 2004, www.copts.net/detail.asp?id=594

Fayek M. Ishak. Immigrant Copts Striking Roots in the Lands of the Diaspora, Coptologia X, 1989.

Gregorius, The Recognition of the Sacraments of Other Churches by the Coptic Orthodox Church, Coptologia XI, 1990, 57 ff.

El-Keraza Magazine, ed. Pope Shenouda III, 1 August-2003, #23, 24, 22 October 2004, # 31, 32.

Meinardus Otto F.A. Christians in Egypt, Cairo: American university press, 2006.

Ragnhild Bjerre Finnestad, Image as Messenger of Coptic Identity, in Dance, Music, Art and Religion Symposium, Abo, Finland, August 16/18, 1994, Stockholm.

Summary of Finding, Center for Religious Freedom, www.freedomhouse.org/religion/publications/endangered/

Tarek Heggy, Reflections on the Coptic Question, in «Egyptian government openly discriminates the Christians of Egypt», www.copts.net/detail.asp?id=538.

Примечания:

¹ Summary of Finding.

² Fayek, 1989.

³ В Англии расположены 6 церквей и коптский центр в Бирмингеме. Действующие коптские церкви имеются в Ирландии, Шотландии, Уэльсе. В Германии коптами открыты 9 церквей, монастыри во Франкфурте и в Бренхаусе. Последний основан коптами еще в 1223 г. Во всех европейских странах есть по несколько коптских храмов.

⁴ Meinardus, 2006, p. 60.

⁵ Ragnhild, 1994, p. 101; Gregorius, 1990, 57 ff.

⁶ Бердяев, 1990, с. 47.

⁷ Coptic Orthodox Congregations.

⁸ Стакхауз, 2001, с. 141-142.

⁹ The Egyptian Christian Diaspora and the External Lobby.

¹⁰ Egypt's Endangered Christians, 2004, с. 3

¹¹ Леонтьев, 1912-1913, с. 364-370.

¹² El-Keraza Magazine, 2004, # 31,32.

¹³ Tarek Heggy, Reflections on the Coptic Question.

Магрибинская культура в пределах национальных границ и вне их

С.В. Прожогина

Под национальной культурой Магриба мы понимаем не только культуру сформировавшейся в той или иной его стране нации, сложившейся в условиях антиколониальной борьбы за независимость на основе культуры крупного этноса (арабы) и его доминантной религии (ислама), но и культуры, естественно отмеченной и длительным присутствием на территории Алжира, Марокко и Туниса французской цивилизации. Хотя нельзя не учитывать и огромное влияние берберского культурного субстрата, особенно в Марокко и Алжире, так же, как и культуры североафриканских носителей иудаизма (в Тунисе, в частности).

Проникновение вместе с колониализмом французского языка не могло не сказаться на приобщении автохтонов (особенно тех, кто обучался в открытых для их «аккультурации» европейских школах) к культурным ценностям страны, повсюду, наряду с колониальной политикой угнетения и эксплуатации населения Магриба, провозглашавшей свой главный лозунг, закреплённый эпохой Гуманизма и Просвещения – *«Свободы, Равенства и Братства»*, сыгравший огромную роль в духовном становлении новой интеллигенции Магриба, в свою очередь повлиявшей на формирование культуры нового типа и закрепившей развитие национального

самосознания своих народов, что привело их к антиколониальной борьбе и становлению независимых государств: Алжира, Марокко и Туниса., что привело их к антиколониальной борьбе и становлению независимых государств: Алжира, Марокко и Туниса, что привело их к антиколониальной борьбе и становлению независимых государств: Алжира, Марокко и Туниса.

Вместе с колониализмом пришло в Магриб и некое специфическое отношение колонизаторов к его традиционному мироустройству, духовным ценностям, его культурному наследию, имеющему глубокие исторические корни, которыми отмечена была и сама европейская цивилизация в эпоху почти семисотлетнего господства арабов в испанской Андалусии, на юге Франции и Сицилии (VIII–XV вв.). Однако политика французского колониализма была сопряжена и с тенденцией «декультурации» (как отлучения от родных культурных «источков» магрибинцев), приобщения североафриканцев («автохтоны» были почти синонимом «sauvages», «дикарей»: «дикарскими» казались не только царившие в Магрибе традиционные обряды и ритуалы, древний обычай кровной мести, но и мусульманские запреты на свободу женщины, ее образование и пр.) к культурным традициям жизни Запада, т. е. «аккультурации» населения колонизованных стран на европейский лад и даже на обращение мусульман в христианство. Поэтому уже на территории самого Магриба появляется с середины XIX века вполне определенный *инонациональный взгляд* или «транснациональное» понимание его культуры как отсталой, в лучшем случае – экзотической, несовместимой с целями колонизации новых земель, где насаждается, укрепляется, развивается, практически параллельно с местными традициями, и новая жизнь, и традиции нового времени, привнесенные

огромным числом колонистов (не только французов, но и других европейцев), ринувшихся в Северную Африку в поисках легкой добычи, богатства, «лучшей доли» (многие колонисты были весьма небогатыми в своих странах людьми: греки, испанцы, итальянцы, мальтийцы, селившиеся вместе с подобными им французами в скромных кварталах магрибинских городов), прибыли и всего того, чем сопровождается захват чужих земель, в том числе и реализации вполне конструктивных планов по обновлению их инфраструктуры, позволяющей европейским поселенцам жить в «привычных для них условиях»... (При этом надо отметить и то, что многие европейские поселенцы так или иначе приобщались и к местным нравам, и быту, и даже знали диалекты арабского...)

Поэтому, говоря о «транснациональном пространстве», не стоит забывать, что это не только продукт «диаспоральности» или миграционного процесса расслоения народов по *чужим территориям* (как это бурно происходит в наши дни), но и *особый взгляд «чужого»*, его отношение и восприятие культуры народа, оказавшегося в плену захвативших его страну «пришельцев». Впрочем, парадоксальная трансформация унижения культуры колонизованных воплотилось в их противостояние и отстаивание своей идентичности.

Неслучайным ответом на уничижительное отношение колонизаторов и колонизованных было появление уже в 40-х гг. XX в. в Магрибе литературы нового типа, где *франкоязычные* писатели («выхватив винтовку из рук врага», как сказал алжирец Катеб Ясин) писатели поведали «всему миру» правду о своей истинной культуре, своих нравах, своей подлинной жизни (и городской, и сельской, и в горных краях и на пустынных плато), защищая свою *самобытность, самостоятельность, вековые устои и традиции*, красоту своей земли и любовь

к ней своего народа, всегда встававшего на ее защиту от набегов чужеземцев. Первые собственно магрибинские «бытописатели» – и Ахмед Сефриуйи, и Мулуд Фераун, и Мохаммед Диб, и Альбер Мемми и мн. др. посвятили свои ранние произведения именно противопоставлению реальной картины их окружающего мира его экзотизации, или, наоборот, его «одикариванию» под пером колониальных писателей (Р. Лебель, 1931).

Хотя нельзя и не признать, что и первые магрибинские «социально критические реалисты» (такие как Д. Шрайби, Т. Бенджеллун, М. Маммери, тот же Альбер Мемми, Ассия Джебар, Джемиля Дебеш и мн. др.) не смогут не отметить в своем творчестве и косности уже устаревших традиций жизни магрибинцев, и не обойдутся без резкой критики религиозных догм и запретов, тормозивших социальный прогресс и проникновение новых веяний в жизнь в магрибинских обществах. Такое соотношение национального и «инонационального» взглядов на культуру магрибинцев останется и в постколониальную эпоху, когда и политическая, и трудовая эмиграция во Францию, и осевшие в других европейских странах иммигранты и сегодняшние «беженцы» из стран Ближнего Востока приведут не только к закреплению формулы «свой/чужой», но и к смене мест ее слагаемых, пересмотру достижений европейской цивилизации и новому противостоянию своих культур и религий в уже новых полиэтнических и полуконфессиональных обществах Европы, считающих культуру своих национальных меньшинств маргинальной. Такое отношение породит в среде эмигрантов из Северной Африки даже некую ревальвацию традиционной восточной культуры, ее намеренное воспроизводство со всеми ее устаревшими традициями и догмами и даже ее

радикализацию в условиях образовавшихся, к примеру, плотных поселений магрибинцев в ряде европейских городов, санкционированных местными властями (что позволяет мне определять эти этнические анклавы даже как «гетто»).

Нельзя, конечно, отрицать, что колониализм за полувековое господство в Марокко и Тунисе (до 1956 г.) и стотридцатилетнее владычество в Алжире (который считался вообще французским департаментом!) (до 1962 г.) не оставил своих позитивных следов, открыв школы, построив больницы, заводы, фабрики, модернизировав урбанизацию, укрепив сельское хозяйство и позволив магрибинцам (в том числе и женщинам) обучение в светских университетах (не закрыв при этом коранические школы при мечетях). Так же как нельзя не отметить, что некоторые попытки христианизации населения удались католическому ордену «Белых отцов» в Кабилии и других регионах Магриба [об этом см., например, подробно книгу М. Таос Амруш «Черный яхонт» (M. Taos Amrouche. *Le jacinte noire*. 1947)].

Что же касается особенности «инонационального взгляда» на возможности и потенциал традиционных культурных ценностей Магриба, то он зафиксирован в многочисленных произведениях т. наз. *колониальной литературы* европейцев, особенно французов, создававшейся на протяжении почти всего их колониального присутствия, о чем мы подробно рассказали в нашем коллективном труде «История национальных литератур стран Магриба» (1993 г.) в разделах о творчестве европейских писателей в Магрибе в эпоху, предшествовавшую национально-освободительной борьбе.

При этом необходимо отметить, что в Алжире, например, были писатели европейского происхождения, **родившиеся** в этой стране и, как и многие их «соотечественники», считали

себя уже «алжирцами» (к примеру, Р. Рондо, Э. Роблес, Г. Оди-зио, А. Камю) и неслучайно претендовали на глубокое знание страны и ее культуры и воспитали даже целое поколение «местных» литераторов, которые учились у них мастерству художественного слова. (Недаром магрибинцы таких французов, которые «пустили корни» в их странах, называли «*pieds-noirs*», т. е. теми, чьи «ноги покрыты черной землей Африки»...) Но в целом, не стоит доказывать, что «чужое пространство» взгляда на Магриб (как и на другие страны Африки) было сопряжено с достаточной мифологизацией и весьма преломленными представлениями о традициях, обычаях, культуре и искусстве африканских народов, их образе жизни и их нравах.)

Когда же сами магрибинцы оказывались за пределами своих стран (трудовая эмиграция населения Алжира, к примеру, началась уже в начале XX столетия и продолжалась в годы I и II мировых войн), а это особенно стало настоящим в первые годы независимости, когда в странах Магриба царила разруха (да и политические настроения несогласия с новыми режимами подталкивали, особенно интеллигенцию, к эмиграции), то происходил, естественно, «перенос» национальной культуры в другое *пространство – жизни* «принимающего общества». Во Францию этот «перенос» был значительным, – она сама уже сразу после II мировой войны санкционировала значительную трудовую эмиграцию магрибинцев для восстановления своего хозяйства и промышленности. Шахты, рудники, заводы были заполнены рабочими-североафриканцами, большие города – уличными чернорабочими, да и сами магрибинцы, те, кому пришлось участвовать в войне против фашизма в рядах французской армии, охотно бежали из своих стран, где их преследовали и называли «харки»,

«предателями, сражавшимися на стороне своих же собственных врагов-колонизаторов»... Так или иначе, но литература магрибинцев 50–60–70-х гг. XX в. отразила все эти процессы и ярко засвидетельствовала положение североафриканцев во Франции в таких, к примеру, книгах, как роман марокканца Дриса Шрайби «Козлы» (переведен на русский язык. См. приложение к «Иммигрантским историям», 2001 г.).

Конечно, магрибинцам Франция была не чужда и не незнакома, как и ее язык: долгий «контакт» двух цивилизаций на территории Магриба не прошел даром. Так же как и давно обретенное ими знание о том, что они – люди «второго сорта», «аборигены», «дикари», к которым колонисты относились в целом как к «рабочему скоту», называя их презрительной кличкой «*bicots*» (эта кличка надолго еще оставалась во Франции за североафриканскими эмигрантами). И во Франции это презрение ощущалось особо. Формула *свой/чужой* выражалась здесь в особом противостоянии господствующего общества, где республиканские нравы не позволяли никакого снисхождения к правам этнических меньшинств (до самого последнего времени). О том, что такое «*французское гостеприимство*» и что такое «самое глубокое одиночество» эмигрантов, писал лауреат Гонкуровской премии марокканец Тахар Бенджеллун, о неизбывной тоске эмигрантов по родине – алжирец М. Диб и тунисец Альбер Мемми, как и другие магрибинцы, чье творчество представлено нами в наших трудах [см. библиографию]. Писатели и поэты магрибинского происхождения, жившие во Франции, оставили массу художественных свидетельств о том, что «*родная культура в изгнании*» – это не только «боль отрезанных корней», но и вечное напоминание в глазах «чужого», что ты здесь, в стране «Свободы, Равенства и Братства», будешь всегда маргинал, обреченный на

свою «природную *второсортность*»... При этом среди именно магрибинских писателей-эмигрантов были и лауреаты многих престижных европейских премий (М. Диб, Д. Шрайби, Т. Бенджеллун, А. Серхан, А. Джебар и др.), и даже действительные Члены Французской Академии (алжирка Ассия Джебар) или литературной Академии Гонкуров – марокканец Тахар Бенджеллун. Произведения магрибинцев, написанные в эмиграции, исполнены огромной силы художественной правды и исторического, и психологического реализма, социального и политического документализма и остаются и сегодня бесценными свидетельствами эпохи XX в., запечатлевшими непреодоленную бездну *культурной разности* и навязанной другим народам *культурной неполноценности* [о творчестве магрибинских писателей-эмигрантов подробно см. наши работы 1986, 1992, 2001, 2004, 2007, 2015, 2016 и др.].

Понятно, что литература магрибинских писателей-эмигрантов долгое время еще будет и вспоминать, и отстаивать, и даже критиковать и свой родной Магриб, удачи и неудачи его борьбы за свое освобождение; но и размышлять о тяготах жизни «на чужбине» и отмечать свою обреченность на «вечное изгнанничество»... Но следующее поколение магрибинцев, уже из среды осевшей во Франции магрибинской иммиграции где-то к началу 80-х гг. XX в. уже представит новый «отряд» писателей (так называемых «бёров» – французский эвфемизм слова «арабы»), в творчестве которых с новой, неистовой силой будет выражен протест против социальной и политической угнетенности их, уже *законных граждан Франции*, против презрительного, почти расистского, отношения к их родной культуре, открытого выражения признания их «маргинальности» в системе общественной жизни, образования, практической невозможности допуска североафриканцев

к «социальному лифту» и признанию почти «законности» их обитания в особых зонах, удаленных от центра, от возможности жить «как французы». Но произведения «бёров» полны не только критики «неравенства, небратства и несвободы» «чужих» в окружающем их мире, но и его собственных изъянов и пороках европейского общества, позволяющих по-прежнему унижать «арабов» (коим вход еще совсем недавно был воспрещен не только в особые «частные клубы» или работа на высоких должностях в муниципальных и госучреждениях, в системе университетского образования и т. п.), но полны и анализа причин, продолжающих порождать и воспроизводить социальную, этническую, конфессиональную разность, продолжающих порождать и воспроизводить социальную, этническую, конфессиональную разность.

При этом нельзя отрицать и не видеть реальный вклад «бёров» уже в саму французскую культурную жизнь, в литературный процесс как таковой. Обширная литература, свое радио, известные артисты, работающие как на эстраде, так и в театрах, свои представители в некоторых министерствах и ученые-социологи, учителя в средних школах и т. д. Звучат и песни бёров, и их музыка, имеющая свой особый стиль (RAÏ). И хотя многие из них говорят с очевидным арабским акцентом на французском (в их семьях старшее поколение – родителей иммигрантов сохраняет родной язык, что влияет на плохое усвоение французского детьми в начальных школах, и детей нередко исключают уже во втором полугодии за «неуспеваемость»). Как нельзя и отрицать того, что сама французская молодежь зачастую говорит на немыслимой смеси франко-арабского (что порой мешает французским родителям понимать своих детей...). Но очевидно и другое: несмотря на наличие «пробившихся» во французское общество детей иммигрантов

второго поколения и даже третьего, признаков «синтеза» культур или наличия новой языковой культуры как официальной во Франции нет. И дети, и юношеская среда разобщены социально и конфессионально, и мусульманских «изгоев» из школьного образования становится все больше и больше, и их неустроенность, а потом и безработица приводят нередко к вспышкам мести (поджоги машин, разбивание витрин магазинов и др.), а потом и к бунтам, массовым «маршам», демонстрациям протеста и т. д. Усиление актов терроризма в первое десятилетие XXI в. – следствие не только процесса роста исламского интегризма, но и долго копившегося недовольства, осложненное и неудачами интеграции и новых эмигрантов, и беженцев, среди которых немалая доля и североафриканцев. Противостояние опасное. Есть в больших городах Франции и такие кварталы, куда уже сегодня без «сопровождения» ходить не стоит, здесь властвуют свои «законы», понятия «приличия», свои нравы, свой «порядок жизни», где европейцам уже не место. Если называть это «компактными этническими поселениями» (наподобие вьетнамских, африканских, китайских кварталов в больших французских городах), то в североафриканских «этнических анклавах» (а если откровенно сказать, что это почти санкционированные «гетто» (особо охраняемые и собственной полицией!), дело осложняется наличием значительного количества мечетей, «самодельных» мусульманских молебных мест в подвалах больших зданий, обилием самозванных «имамов», вербовкой молодежи в исламистские группировки, радикализацией традиций, запрещающих женщинам-мусульманкам выходить «в город» без чадры или просто с непокрытой головой и ношение европейского платья¹. Есть в Париже немало кварталов, предметий (от севера до юга), где царит сплошь арабская речь,

запахи арабской кухни, звуки арабской музыки, где по несколько раз в день опускаются люди на колени, неся с собой специальные «подколенные» коврики для совершения молитв и вознесения хвалы Аллаху, если они не успели дойти до мечети. Это не только не производит впечатления, что вы – не в Европе, ставшей почти Востоком, но наоборот, что вы – свидетели **особого вызова** тех, кого она, Европа, продолжает рассматривать как нечто чужеродное, «плохо интегрируемое» и т. п.

Такого рода этнические манифестации не принимаемой Францией исламской культуры и религии (хотя факт уже почти свершившегося *практически*, реально существующего полиэтнического общества налицо), загнанной (или поневоле обосновавшейся) в этих своеобразных анклавах-«гетто», становятся противостоянием образу жизни коренных французов, угрозой их привычному существованию, теперь, наряду со звоном колоколов христианских храмов, пронизанным и пением муэдзинов... «Посторонность» *чужого пространства жизни* ощущается особенно там, где, как в старинном парижском предместье Сен-Дени, находятся в соборе знаменитые захоронения династий французских королей, куда теперь даже туристам входить небезопасно. Сейчас уже мало кто удивится, видя, как «почернел» Монмартр с его «чисто африканскими» улочками (гвинейскими, сенегальскими, малийскими) или как центральные проспекты и авеню Парижа (Фобур-де-Тампль или бульвары Вольтера и Дидро (!) сплошь заселены выходцами из Юго-Восточной Азии, как XIV округ – китайцами, и на дверях их лавок и магазинов нередко встречаются вывески: «Здесь не говорят по-французски... (Я уж не привожу пример Марселя, где теперь почти не встретишь французов...). Эти «транснациональные пространства», в которых живут

сенегальцы, гвинейцы, малийцы, вьетнамцы, китайцы, бангладешцы и др., не воспринимаются *органическими* вкраплениями «гармонической» жизнью французских городов, а скорее напряженными ее состояниями, где духовная атмосфера – особенно в арабских поселениях, постоянно чревата «нагревом» недовольства, угрозой взрыва обид, идущих еще из колониальной эпохи... Да и сами французы при таком соседстве не могут не забыть своей «колониальной вины», испытывая «надлом» и своей идентичности (Rioufol, Ivan, 2007), вынужденной так или иначе уступать место доминантности своей «галльскости» и своей христианской сущности другим религиям и культурам, так или иначе внедряющимся в недра европейского мира, где уже сегодня самих французов новое население страны называет «*аборигенами*». Можно сказать, что вновь «оседающая» в Европе восточная цивилизация² только в официальной политике, документах и заявлениях облекается в одежды «толерантности» демократии и либерализма, на самом же деле оставаясь «маргинальной» и второсортной. Хотя браки француженок с арабами, к примеру, уже не редкость, и метисных детей здесь немало...

В «смешанных» семьях возникают нередко конфликты на религиозной почве, особенно когда рождается сын, которому предстоит по мусульманскому обычаю обрезание, а родители французской жены противятся этому «варварству». Или когда муж-мусульманин отказывается от пищи, содержащей свинину, или соблюдает долгий дневной пост в рамадан, священный для ислама праздник... Но европейкам все больше приходится задумываться над возможностью «смешанного» исламо-христианского союза, ибо законные браки с соотечественниками становятся большой редкостью: те предпочитают жениться поздно, ближе к 40 годам, когда женщина

предпочитает более ранний брак для деторождения. А надо сказать, что демографический упадок среди французов, к примеру, достаточно велик...

Но, несмотря на нынешнее в Европе культурное «столпотворение», инациональное присутствие в транснациональном пространстве постепенно находит точки закрепления и даже обретает новые силы, обнаруживающие себя в противостоянии своих традиций тому европейскому образу жизни, который несовместим с исламской религиозной догмой. И хотя радикализация этих традиций – это особый разговор, зависящий во многом от современной мировой политики, тем не менее она же мешает тому, что, переместившись в другое пространство жизни, многие национальные культуры пускают свои ростки *на «поле» другой цивилизации* (пример яркой литературы магрибинских иммигрантов достаточно красноречив), да и множество лауреатов престижных европейских премий, полученных марокканцами, алжирцами, тунисцами, ливанцами, особенно в 2000-х гг., в последнее время и даже франкоязычными китайцами, и даже афганцами, свидетельствует не только о попытках «заглаживания» вины неприятия или непризнания «чужого», но, скорее, о том, что пространство своей, европейской, культуры, и расширяется, и обогащается новыми формами, темами, проблемами и художественными достоинствами нового, *«не-своего»* взгляда на окружающий всех вместе европейский мир и общество. Да и совместные марши против терроризма, когда французы, берберы и арабы идут, взявшись за руки, к площади Республики или Бастилии, красноречиво свидетельствуют о том, что сегодня гораздо важнее *объединение* против Сил Зла, чем принципы различия, культурной разности, конфессиональной розни.

Главное, чтобы великий лозунг «Свободы, Равенства и Братства», позвавший многих эскOLONизованных в Европу, во Францию с уже чужих ей и дальних берегов (а сегодня привлекает и массу беженцев от результатов сирийской войны), оправдал бы надежды миллионов прибывших ради торжества Справедливости и преодоления мрака нищеты и угнетения, которое терпели люди там, откуда бежали, переплывали море на утлых лодках и даже плотях, рискуя жизнью. Новая земля всегда казалась обителью Добра и обещанием Счастья. И если когда-нибудь сбудутся эти мечты и сотрутся те грани культурных различий, которые разъединяют человечество, то и призыв муэдзина к утренней и вечерней молитве не будет тревожить воздух Франции нотами угрозы или мести Аллаха, но лишь обогащать особым звучанием Человеческого Голоса, сливающегося со звоном колоколов христианских храмов, когда *другие* люди тоже поднимают глаза к небу, надеясь не только на Его благодать и милость, но и покой в странно смешавшемся вокруг них мире, где пока еще есть «свое» и «чужое» пространство жизни.

Литература

История национальных литератур стран Магриба. В 3-х томах: Алжир; Марокко; Тунис. Колл. авторов под ред. С.В. Прожогиной. М., 1993.

Прожогина С.В. Литература Марокко и Туниса. М., 1968.

Прожогина С.В. Иммигрантские истории. М., 2002.

Прожогина С.В. Дрис Шрайби. М., 1986.

Прожогина С.В. Для берегов Отчизны дальней... М., 1998.

Прожогина С.В. От Сахары до Сены. М., 2000.

Прожогина С.В. Иммигрантские истории–II. Восток на Западе. М., 2003.

Прожогина С.В. Метисы: этническое смешение как «несостоявшаяся идентичность» / В кн.: Н.Л. Крылова, С.В. Прожогина. Метисы: кто они? М., 2004.

Прожогина С.В. Вошедшие в храм Свободы. М., 2008.

Прожогина С.В. Марокканский ноктюрн. М., 2015.

Прожогина С.В. Тунисская элегия. М., 2016.

Begag Azouz. L'intégration. P., 2003.

Belloula Tayeb. Les Algériens en France. P., 1965.

Ben Jeloun, Tahar. Un pays sur les nerfs. P., 2017.

Bernard, Philippe. La crème des Beurs. P., 2004.

Chraïbi, Driss. Les boucks. P., 1954.

Larond, Michel. Autour du roman beur. P., 1994.

Lebel, Roland. Histoire de la littérature coloniale en France. P., 1931.

Memmi, Albert. Portrait du décolonisé. P., 2004.

Rioufol, Ivan. La Fracture identitaire. P., 2007.

Sansal, Boualem. Le village de l'Allemana. P., 2009.

Weber, Edgar et Jelali Kader. L'Islam en France. P., 1992.

Wieviorka, Michel. La différence. P., 2001.

Примечания:

¹ Boualem Sansal, 2009

² Небезынтересно отметить, что в Испании, к примеру, марокканцы, уезжающие из своей страны всеми легальными и нелегальными способами (см., напр., роман: Benjelloun T. Partir.), не считают эту «территорию» *чужой*. На мой вопрос, зачем же здесь, на чужбине, бедствовать, как и у себя в Марокко, торговец молитвенными ковриками, ищущий случайных покупателей, ответил мне с гордостью: «Это **моя** земля, на ней жили мои предки!», имея в виду долгое господство арабов в Европе в VIII–XV вв.

Российские евреи в системе транснациональных связей

Е.Э. Носенко-Штейн

Введение

В последние четыре-пять десятилетий в ряде социальных и гуманитарных дисциплин усилился интерес к транснационализму, а также связанным с ним процессам и явлениям (жизненным стилям, идентичности, экономической активности, различным коммуникациям и пр.). Первоначально о транснациональных процессах заговорили в связи с движениями капитала, трудовых мигрантов и иными процессами в экономике, протекающими «поверх» государственных границ.

Транснациональные процессы также оказались в центре внимания антропологов, социологов, политологов, демографов, экономистов, культурологов. Этот концепт особенно широко используется в диаспоральных исследованиях, изучении миграций, вопросов идентичности, культуры и интеграции. Литература, посвященная этим проблемам, довольно обширна¹. Транснационализм тесно связан с процессом глобализации и как таковой и затрагивает множество государств, отдельных культурных групп и личностей.

Транснационализм определяют различно, в зависимости от принадлежности к научной школе, а также к предмету исследования. Так, в политологии феномен транснационализма

связывают с ослаблением роли отдельных государств на международной арене и развитием международных / транснациональных объединений, сообществ; подчеркивается также развитие «паутины» связей, соединяющих многочисленных участников международных взаимодействий. В их число включают таких акторов, как многонациональные корпорации, транснациональные общественные движения и международные организации, которые все более вытесняют отдельные государства в международной системе отношений². Его связывают с таким явлением как глобализация – движение информации, денег, людей, предметов поверх государственных границ.

Этот концепт также очень плодотворен для изучения различных аспектов гражданства, социальных и индивидуальных идентичностей, включая гибридные идентичности (вроде «русский американец», «француз арабского происхождения» и многое другое).

Правда, некоторые авторы полагают, что этот термин – просто новое обозначения для уже давно существовавшего феномена: миграций и различных контактов мигрантов со своей родиной³, хотя в исторических исследованиях, посвященных этническим миграциям показывалось, что мигранты в прошлом никогда не использовали связи со странами исхода.

Ситуация коренным образом изменилась во второй половине XX в. вместе с появлением и широким распространением новых средств передвижения, массовой коммуникации и ускорением глобализационных процессов, сопровождающихся лавинообразным ростом числа мигрантов. В частности, подчеркивается, что новые технологии и средства массовой коммуникации резко расширяют связи мигрантов со страной исхода, а также позволяют им проживать в двух или более

странах, осуществляя различную экономическую и/или культурную деятельность и поддерживая различные жизненные стили. Говорят также о разных видах транснационализма: «сверху» и «снизу»⁴.

Проблемы еврейской диаспоры

Современных российских евреев в публицистической и нередко (очевидно, в силу инерционности мышления) в научной литературе обычно именуют частью еврейской диаспоры. Тем самым подразумевается, что они, как и все евреи, живущие за пределами Государства Израиль, находятся за пределами своей «исторической родины», куда, опять же следуя этой логике, стремятся (или должны стремиться) вернуться. Такая точка зрения имеет давние корни как в самой еврейской традиции, так и в научной литературе, посвященной различным проблемам диаспоры. Исследователи, занимающиеся различными проблемами диаспор, обычно считают евреев, в течение многих веков (с эпохи Вавилонского плена), живших за пределами Земли Израиль/Палестины, относят к классическим, или историческим диаспорам, таким как армянская, греческая, цыганская и некоторые другие⁵. Их отличают от так называемых «новых» диаспор, (китайской, вьетнамской и др.), возникших относительно недавно⁶. Иногда еврейскую диаспору называют парадигматической, а присущие ей характеристики – подходящими для прочих диаспор⁷. Придерживающиеся таких взглядов ученые вольно или невольно следуют еврейской, точнее, иудейской традиции.

В иудаизме еврейское рассеяние рассматривается как изгнание (иврит: галут) – божественное наказание за грехи народа. В иудаизме также сложились мифология утраченной

родины и мифология возвращения, что нашло свое отражение в многочисленных ритуалах, сакральных формулах и т.п.⁸. Подобная ситуация – идентификация себя как изгнанников (галуйот) сохранялась на протяжении эпох европейского Средневековья и начала Нового времени, что нередко давало повод для обвинения евреев в нелояльности к стране проживания. После того как евреи (после Великой французской революции) постепенно приобретали гражданские права в новых европейских национальных государствах, они стали воспринимать себя как полноценных граждан того государства, где они проживали. Этому способствовала также секуляризация, особенно отход от иудаизма. Ни рост политического, а затем и расового антисемитизма, ни возникновение сионизма (ставившего своей целью собирание изгнанных – кибуц галуйот в Земле Сиона – и создание еврейского государства) не могли остановить процессы аккультурации и ассимиляции европейских евреев.

Эти процессы шли значительно медленнее в Российской империи, где евреи считались конфессиональной группой и в массе своей сохраняли традиционный уклад, основанный на предписаниях иудаизма. Только после Февральской и Октябрьской революций и уничтожения всех дискриминационных ограничений (на право жительства, получение образования, ряд профессий и пр.) евреи были уравнены в правах с остальными жителями России, затем СССР. Их отход от иудаизма и традиционного жизненного уклада, чему способствовала антирелигиозная политика, проводившаяся в стране, также усиливали их аккультурацию и интеграцию⁹.

Ситуация резко изменилась в конце 1980-х гг., когда началась массовая эмиграция евреев из СССР, а затем и новых независимых государств, причиной которой была резкое

обострившаяся политическая и экономическая ситуация в этот период. Она достигла пика в 1991 г. – более 185 тыс. человек и в 1992 г. – более 147 тыс. человек¹⁰. Со второй половины

90-х гг. эмиграция резко пошла на спад (несмотря на отдельные «всплески» эмиграции, вызванные обострением политической ситуации в странах исхода)¹¹. Так, по данным, приводимым крупнейшим израильским демографом М. Тольцем, численность российских иммигрантов в Израиле с 1998 по 2008 г. неуклонно сокращалась, достигнув в 2008 г. 2,2 тыс. человек. Потом она начала расти, достигнув в 2016 г. 7000 человек¹².

Основная масса евреев устремилась в Израиль, а также в США, Германию, Канаду, Австралию, ЮАР и другие страны. Все это дало исследователям основание говорить о «новой еврейской диаспоре» или постсоветской диаспоре¹³.

Российские евреи в транснациональном сообществе

После массовой эмиграции в некоторых новых независимых государствах евреев осталось очень мало. Однако в России и на Украине до сих пор сохраняются довольно значительные еврейские общины (которые, на мой взгляд, точнее было бы называть населением, так как они в большинстве своем ни с какой еврейской общиной не аффилированы). Их невозможно рассматривать ни как классическую еврейскую или как новую (т.е., израильскую¹⁴) диаспору. Вместе с тем, их можно в определенной мере считать частью транснационального русскоязычного еврейского сообщества, начавшего формироваться в 1970-е гг., когда ненадолго была разрешена еврейская эмиграция из СССР; однако этот процесс резко усилился

в 1990-е гг. Существуют многочисленные исследования, посвященные другим «частям» такого сообщества, особенно русскоязычным израильтянам, а также русскоязычным евреям Германии США и других стран и их различных транснациональным связям¹⁵. К сожалению, подобных работ (посвященных российским и шире – бывшим советским евреям, как части такого сообщества) очень немного¹⁶. Здесь я попытаюсь остановиться на некоторых наиболее важных моментах.

Российские евреи давно утратили диаспорный стиль жизни и идентичность, превратившись, как уже не раз подчеркивалось, в этническую группу. Никто из них на момент опроса, проводившегося в 2007-2012 гг. в ряде российских городов (Москва, Петербург, Краснодар, Пенза, Смоленск и др.) не назвал родиной Израиль; в то же время около 77 % опрошенных указали в качестве родины Россию, а 10 % – считали родиной одновременно Россию и Израиль; остальные указали СССР или те бывшие советские республики, где они родились и выросли¹⁷. Интересно также отношение российских евреев к такой популярной, причем, не только в массовом сознании и публицистике, но и в научной литературе идеологеме, как «историческая родина». 56 % опрошенных считали исторической родиной Россию, а 29 % – Израиль; остальные давали другой ответ или затруднялись с ответом¹⁸. Помимо прочего, такие ответы объясняются еще и низким уровнем религиозности российских евреев в целом: только от 13 % до 20 % среди них (по данным разных опросов), исповедуют иудаизм¹⁹. Характерно в этом контексте отношение к евреям Израиля среди российских евреев: немногим более 40 % чувствует к евреям-израильтянам глубокую симпатию; а 17,4 % ощущает с ними неразрывную связь, считая их «своим народом»; однако более 36 % опрошенных никак не выделяют их из прочих народов²⁰.

Только 33 % российских евреев полагают, что евреи, живущие в разных странах, составляют один народ²¹. Последнее вполне объяснимо. Немало российских евреев побывало за рубежом (в том числе в Израиле). Столкновение с евреями, совершенно различными по поведенческой культуре, уровню религиозности и приверженности еврейским традициям, даже разнящимся внешне, поражало информантов многих исследователей²². Бывшим советским евреям трудно воспринимать как «своих» ультра ортодоксальных евреев, сефардов и мизрахим (восточных евреев), фалашей («черных евреев» Эфиопии). Поэтому доля тех, кто не считает эти разнородные группы чем-то единым (и вообще евреями) и тех, кто затрудняется с ответом, так велика.

В целом российские евреи довольно мобильны: многие из них бывали за границей (главным образом, молодые и среднего возраста люди, жители больших городов. Особенно часто бывают в Израиле – навещают родных и друзей, приезжают на учебу (в том числе по различным израильским программам обучения), для ведения бизнеса и пр. 32 % респондентов были за границей; примерно 50 % ездивших за границу бывали в Израиле. В целом же в Израиле бывали 23,2 % опрошенных. При этом только у 11 % опрошенных там имелись близкие родственники (родители, дети, супруги, братья и сестры), у 58 % – дальние родственники, а у 37 % – близкие друзья²³.

Впрочем, поездки в Израиль и другие страны не ограничивались посещением родных и друзей. Одна из распространенных целей поездок российской еврейской молодежи – обучение, особенно по различным программам, направленным как на изучение иудаики (комплекса дисциплин, включающего историю еврейского народа, еврейские языки, литературу, искусство, философию и т.п.), а также других дисциплин.

Среди них различные израильские программы для еврейской молодежи – МАСА, Таглит, образовательной программы «Эшколот» и некоторые другие²⁴. Существуют также программы студенческих стажировок по иудаике в других странах: в университете Брандейс (США), студенческие программы в Оксфорде (Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies), Paideia и др., в которых принимают участие молодые люди не только из России. Достаточно интенсивные связи существуют среди ученых, специализирующихся в области иудаики: различные конференции и конгрессы по иудаике, проводимые Всемирным союзом по иудаике (World Union for Jewish Studies), Европейской ассоциацией по иудаике (European Association for Jewish studies); аналогичные международные форумы проводятся в России Ассоциацией «Сэфер»; в различных центрах и на кафедрах по иудаике организуются стажировки, в которых активно принимают участие российские ученые. Развиваются всевозможные деловые связи и в первую очередь это касается бизнес-связей с Израилем²⁵. Среди таких проектов можно упомянуть известное издательство Гешарим – Мосты культуры, много лет издающее книги по иудаике, а также различные печатные издания (в том числе, изданные под грифом Института востоковедения)²⁶.

Видимо, в этом же ряду следует сказать о «транснациональной» еврейской благотворительности: это и различные программы – американские и в первую очередь израильские, в рамках которых осуществляется помощь пожилым и тяжело больным евреям и членам их семей в России (например, «Яд эзра», «Шеарей цедек»). Это также различные фонды, поощряющие образование, науку и культуру (Фонд Леонида Невзлина, прекративший свое существование Фон Чейза, очень много

сделавший для развития международных связей между учеными).

Особо следует сказать о роли электронных средств массовой коммуникации и электронных СМИ. Если «еврейский» Интернет у российских евреев в целом пользуется не слишком большой популярностью²⁷, то у молодых его представителей различные сайты, в том числе русскоязычные израильские и международные: www.zehav.ru, www.NEWSru.co.il, www.zman.com, а также некоторые другие пользуются немалой популярностью. Значительная часть переписки – личной и деловой – проходит по электронной почте, через различные мессенджеры и программы (Skype, Viber, WhatsApp и др.). Есть и специфические форумы и сообщества в соцсетях: например: «Еврейская история»²⁸, «Литературная Хайфа и Галилея»²⁹ и многие другие на русском языке в Фейсбуке. Общение (письма и открытки) с помощью обычной почты и стационарных телефонов становятся все более редкими, а новые средства коммуникации делают информационные связи между отдельными людьми, общинами, организациями и пр. все более плотными.

Заключение

В настоящее время российских евреев можно считать частью транснационального сообщества, поддерживающего различные транснациональные связи с евреями других стран. Однако, хотя согласно мнению о транснационализме как о части глобализирующегося мира, мне такое сообщество представляется в целом временным – эмигранты второго, третьего и более отдаленных поколений обычно интегрируются в принимающем обществе. Постепенно в различных частях

транснационального сообщества происходит ослабление роли «транснационального»: в данном случае русского языка и переход на язык страны проживания (английский, иврит, немецкий). Аналогичные процессы протекают в культуре «транснационалов»: они постепенно аккультурируются в новой стране. При сохранении экономических, культурных и прочих связей такое сообщество со временем скорее всего утратит свой характер транснационального русскоязычного еврейского сообщества, уступив место в большинстве своем интегрированным в местных обществах общинам или отдельным личностям.

Примечания:

¹ См., например, обзор: Transnationalism from Below / Ed. by M.P. Smith and L.E. Guarnizo, Comparative Urban and Community Research series. 6. New Brunswick, NJ: Transaction, 1998; *Remennick L.* Transnational Lifestyle among Russian Israelis: A Follow-Up Study // *Global Networks*, 2013. 13 (4). P. 478-497.

² Подробнее об этом см.: *Най Дж.С., Кохен Р.О.* Транснациональные отношения и мировая политика - http://sr1.narod.ru/cygankov_kohen_nai.pdf

³ Transnationalism from Below...

⁴ *Remennick L.* Transnationalism // *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism, First Edition* /Ed. by John Stone, Rutledge M. Dennis, Polly S. Rizova, Anthony D. Smith, and Xiaoshuo Hou, 2016 (DOI: 10.1002/9781118663202.wberen0).

⁵ *Попков В.* «Классические» диаспоры: к вопросу о дефиниции термина // *Диаспоры / Diasporas*, 2001. 1. С. 5–22.

⁶ *Дятлов В.* Диаспора: экспансия термина в общественную практику современной России // *Диаспоры / Diasporas*, 2004. № 3. С. 126–138.

⁷ *Сафран У.* Сравнительный анализ диаспор (размышление о книге Робина Козна «Мировые диаспоры») // *Диаспоры*, 2004. № 4. С. 138–162; *Сафран У.* Сравнительный анализ диаспор. Размышления о книге Робина Козна «Мировые диаспоры» (завершение темы) // Там же, 2005. № 1. С. 98–122.

⁸ Подробнее см. *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; *Носенко-Штейн Е.Э.* Российские евреи в контексте русского мира: от религиозности к этничности и обратно? // Русский мир: проблемы и особенности / Отв.ред. Г.А. Комарова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2018 (в печати).

⁹ *Shternshis A.* Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923-1939. Bloomington: Indiana University Press, 2006; *Снопов Ю.А., Сучкова Е.Ю.* Евреи в СССР // Евреи (серия «Народы и культуры») / Отв.ред. Т.Г. Емельяненко, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: Наука, 2018 (в печати).

¹⁰ *Тольц М.* Постсоветская еврейская диаспора: новейшие оценки // Демоскоп. № 497-498. 18 февраля 2013 – [Электронные ресурсы: <http://www.demoscope.ru/weekly/2012/0497/tema01.php> Последнее посещение 22 февраля 2018 г.].

¹¹ *Тольц М.* Евреи на постсоветском пространстве: новые демографические данные // Демоскоп. 693-694 // Демоскоп. 697-698 / 2016 [Электронный ресурс: <http://demoscope.ru/weekly/2016/0693/demoscope693.pdf>. Последнее посещение – 22 декабря 2017 г.]

¹² *Tolts M.* Post-Soviet Jewish Demographic Dynamics: An Analysis of Recent Data [Reviewed as of December, 2017 [Электронный ресурс: https://www.academia.edu/35025511/Post-Soviet_Jewish_Demographic_Dynamics_An_Analysis_of_Recent_Data_Revised_as_of_December_7_2017 Дата последнего посещения – 24 февраля 2018 г.]

¹³ *The New Jewish Diaspora: Russian-speaking immigrants in the United States, Israel and Germany* / Ed. by Zvi Gitelman. New Brunswick, NJ, and London. Rutgers University Press, 2016; *Носенко-Штейн Е.Э.* Российские евреи в контексте русского мира...; *Еленевская М., Фиалкова Л.* Евреи бывшего СССР за рубежом // Там же (в печати).

¹⁴ Об израильской. Или пост-сионистской диаспоре (гражданах Израиля, по тем или иным причинам покинувшим это государство), существует довольно обширная литература.

¹⁵ *Ben-Rafael et al.* Building a Diaspora. Russian Jews in Israel, Germany and the USA. Leiden, Boston: Brill, 2006; *Remennick L.* Russian Jews on Three Continents. Identity, Integration and Conflict. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 2007; *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; *The New Jewish Diaspora...*; *Еленевская М., Фиалкова Л.* Евреи бывшего СССР за рубежом...

¹⁶ Литературу см.: *Носенко-Штейн Е.Э.* Современные этнокультурные процессы в странах бывшего СССР // Евреи (Серия «Народы и культуры») / Отв.ред. Т.Г. Емельяненко, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: Наука, 2018 (в печати).

¹⁷ *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим»... С. 174.

¹⁸ Там же. С. 191.

¹⁹ Подробнее см.: *Nosenko-Stein E.* *Inventing a 'New Jew': The Transformation of Jewish Identity in Post-Soviet Russia.* // *The New Jewish Diaspora: Russian-speaking immigrants in the United States, Israel and Germany* / Ed. by Zvi Gitelman. New Brunswick, NJ, and London. Rutgers University Press, 2016. P. 196-211; *Носенко-Штейн Е.Э.* Современные этнокультурные процессы...

²⁰ *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим» С. 199.

²¹ Там же. С. 165.

²² См., например: *Осовцов А., Яковенко И.* Еврейский народ в России: кто, как и зачем к нему принадлежит? М.: Дом еврейской книги, 2011; *Еленевская М., Фиалкова Л.* Русская улица в еврейской стране. Исследование фольклора иммигрантов 1990-х гг. в Израиле. Ч. 1, 2. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2005; *Remennick L.* *Russian Jews on Three Continents. Identity, Integration and Conflict.* New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 2007; *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим...»

²³ *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим...» С. 175.

²⁴ Подробнее об этом см.: *Ханин В., Писаревская Д., Эпштейн А.* Еврейская молодежь в постсоветских странах: национальное самосознание, общественная жизнь и связи с Израилем. М.: МБА; ИВ РАН, 2013. Гл. 8.

²⁵ *Марьясис Д.А.* О российско-израильском экономическом сотрудничестве. Сайт ИБВ <http://www.iimes.ru/?p=8812>, 15.06.2009.

²⁶ Израиль глазами «русских»: культура и идентичность / Отв. ред. Е.Э. Носенко. М. ИВ РАН; Наталис, 2008.

²⁷ *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим...» С. 286.

²⁸ https://www.facebook.com/search/str/%D0%B5%D0%B2%D1%80%D0%B5-%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F+%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B%D1%80%D0%B8%D1%8F/keywords_search

²⁹ https://www.facebook.com/search/str/%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%83%D1%80%D0%BD%D0%B0%D1%8F+%D1%85%D0%B0%D0%B9%D1%84%D0%B0+%D0%B8+%D0%B3%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D1%8F/keywords_search

Франкоязычная литература Ливана в контексте мировой культуры

М.В. Николаева

*Совместно творить гармоническое
единство жизни, совершенное бога-
тыми примерами разных культур...*

Николай Лосский

Неконфликтное плодотворное взаимодействие различных культур в современном мире невозможно без взаимопонимания, способности к диалогу в рамках межкультурной коммуникации. Самоидентификация на основе собственных традиционных и культурных ценностей немыслима в современном многогранном мире без умения адекватно понимать ценностные ориентиры Другого.

Ливан принадлежит к той части мира, где постоянное взаимодействие различных культур, цивилизаций создало свою особую, своеобразную языковую, религиозную и культурную ситуацию. Насыщенная многочисленными парадоксальными переплетениями различных традиций история ливанской культуры и сегодня дает нам живые свидетельства того, насколько тесно переплелись в веках и в пространстве

протянутые с одного до другого берега Средиземноморья нити взаимного обмена, общности, понимания.

Многочисленные колонии ливанцев с давних времен успешно вписаны в экономическую, политическую и культурную среду различных стран мира. Поэтому несомненно многие ливанцы выходцы из среды эмигрантской творческой интеллигенции могли бы повторить личные признания одного из наиболее заметных представителей самых ранних волн арабской эмиграции в страны западного мира, Амина ар-Рейхани (1876-1940): «В Ливане – моя душа, в Париже – сердце, а в Нью-Йорке теперь тело». В то же время многие иностранные авторы (Морис Баррес и другие) неоднократно справедливо признавали, что «ливанцы отличаются особой любовью к французскому языку, которым они владеют с подлинной элегантностью, столь редкой среди иностранцев»¹.

Как специфическое пространство франкофонии Ливан не раз становился темой многих симпозиумов и печатных выступлений литераторов, деятелей культуры и политических лидеров как в этой стране, так и за ее пределами, поскольку эта проблема традиционно является важнейшей составной частью самосознания разнородного, многоконфессионального и поликультурного ливанского общества.

На протяжении всей истории влиятельную силу представляли в стране христианские общины. Основные из них – марониты (ок. 600 тыс. к концу XX в., составляют сегодня в различных провинциях от 10 % (Бейрут, Южный Ливан) до 60 % (Горный Ливан). Вторая по величине и влиянию христианская община страны – православные Антиохийской православной церкви и греко-католики, около 150 тыс. насчитывает армянская община (армяно-григориане и армяно-католики), есть

в стране и несториане (восточно-сирийская церковь), яко-виты, незначительная протестантская община. Среди мусульманских общин страны сегодня наибольшим влиянием пользуется шиитская община (около 1 млн.), значительная часть их проживает на Юге, сунниты (ок. 800 тыс.) и друзья (ок. 300 тыс.), традиционно обосновавшиеся в горных районах Шуф и Алей.

Всего же современные ливанцы делятся почти на два десятка религиозных общин. Не случайно поэтому на вопрос иностранца о своей вере жители страны сегодня отвечают: я – ливанец.

На древней истории и культуре современного Ливана не мог не отразиться и тот известный факт, что как христиане, так и мусульмане издавна поддерживали тесные контакты со странами Западной Европы. Активная миссионерская деятельность западных представительств началась с XVII века. Деятельность христиан на Ливане способствовала развитию культуры и образования. Закономерно, что именно в христианской среде были сделаны первые в арабском мире опыты книгопечатания на арабском языке. (В 1610 г. на Ливане были напечатаны первые книги арабскими литерами; в 1702 г. в Алеппо вышла печатная "Книга псалмов". Более 150 лет просуществовала типография в монастыре аш-Шувейре в Горном Ливане). При друзском эмире Фахруддине (1572-1635) в страну приглашались многие европейские ученые, а в учебных заведениях Франции и Италии (Ватикане) обучались ливанские студенты-марониты.

Среди выпускников первой маронитской коллегии, открытой в Риме в 1585 г. папой Григорием XIII – Ибрагим аль-Хакалани, автор первого арабско-латинского словаря, трудов по филологии, истории, философии, переводчик кардинала

Ришелье. Джебраил аль-Адхани – профессор арабского языка в королевской школе языков в Париже. В основанной Бутрусом ат-Тулави (1657-1745) маронитской школе в Алеппо преподавались латынь, итальянский, другие языки. Первым хранителем восточных рукописей Ватикана стал Юсуф Саман ас-Самани (1683-1768).

Следует заметить также и то, что хотя процесс перехода с арамейского языка на арабский маронитов Ливана продолжался вплоть до XVII века, но и сегодня арамейский язык используется в маронитской литургии. Сирийской графикой издаются книги и журналы, преимущественно религиозного содержания.

В XIX в. усиливается и светское влияние Запада, появившиеся европейские и американские школы стали предшественниками Университетов. В 1865 г. Американская миссия основывает в 1865 г. в Бейруте Американский университет (AUB) – старейшее американское учебное заведение за границей. В настоящее время в стране действует также Ливано-американский университет (LAU), Университет св. Иосифа (Université' St Joseph, основан иезуитами в 1875 г.), католический Университет св. Духа (Université' de Saint Esprit) в Кислике, православный Университет Баламанд (основан в 1913 г.), государственный университет Ливана (UL), основанный в 1954 г., Американский Университет науки и технологии (AUST) и многие другие высшие учебные заведения. Большинство из них сегодня – трехязычные. В то же время на протяжении столетий деятельность крупнейших представителей арабской филологической традиции в Ливане и Сирии XVII-XIX вв. (от Германа Фархата до семьи аль-Бустани, Джирджи Зейдана и др.) опровергала известный принцип "аль-арабийя ле татанассар" – "арабский язык не может быть охристианен",

доказывая, что арабы-христиане вносят существенный вклад в развитие и модернизацию общеарабской культуры.

Прочные традиции связей с Арабским Левантом в области образования и культуры существуют и у современной России. Речь идет не только о советском периоде, в течение которого высшее образование в СССР получили около восьми тысяч ливанцев, специализировавшихся как в области точных и гуманитарных наук, так и в творческих дисциплинах. Русское культурное присутствие было ощутимо и прежде, когда оно играло еще большую роль в развитии образования и контактов в области культуры и религии между русскими и левантинцами. Русские школы на территории Сирии, Палестины и Ливана стали появляться с 80-х годов XIX века. Их открывало Императорское Православное Палестинское общество, основанное в 1882 г. и имевшее своей целью не только помощь русским паломникам в Палестину, но и культурно-просветительскую деятельность на Арабском Востоке. К концу XIX в. число школ Палестинского общества достигло 50, а число учащихся в них превысило 4000 человек. Две учительские семинарии, также основанные Палестинским обществом (мужская – в Назарете, женская – в Бейт Джале) выпустили к этому времени 25 учителей из среды арабской молодежи. Школы были хорошо организованы, имели твердую программу, близкую к программам светских школ в России. Их культурная роль была несомненной, Прикосновение к русской культуре, русской литературе оставляло неизгладимый след на всю жизнь. (Академик И.Ю. Крачковский писал, что в ходе своих путешествий по Арабскому Востоку в 1910-х годах он не раз встречал учителей-арабов, свободно владевших русским языком, у которых в домашних библиотеках часто можно было встретить томики Тургенева или Чехова, романы Толстого, только что

начинавшие появляться сборники "Знания"). Выпускники этих школ стали прекрасными переводчиками на арабский язык произведений Пушкина и Лермонтова, Гоголя и Толстого, Чехова, Достоевского, Лескова. Первый арабский переводчик М. Горького и Л. Толстого – Селим Кобейн – выпускник назаретской семинарии. Произведения М. Горького переводил и учитель классика современной ливанской литературы Михаила Нуайме Антон Баллан, окончивший в свое время Казанскую духовную академию.

Императорское Православное Палестинское общество разработало уникальную для Арабского Востока методику преподавания русского арабского и европейских языков, литературы, музыки и естественных наук. Оно знакомило левантийского читателя с научным, духовным и литературным наследием России и мира на самом современном уровне, так что выпускники русских школ свободно поступали впоследствии сразу на старшие курсы западноевропейских и американских университетов. Ко времени основания в 1913 г. первого в Леванте русского университета (Баламанд) Палестинское общество содержало более 100 школ, открытых для всех конфессий, и выпустило к этому году уже более 20 тысяч учеников. Связи России с арабским православием сохранялись и после начала Первой мировой войны, хотя в советский период, их интенсивность значительно ослабла. Возрождение связей между российской и арабо-levantийской культурами при посредничестве православия на Арабском Востоке стало одной из целей научной конференции «Россия и православные Востока», организованной Университетом Баламанд в сотрудничестве с посольством Российской Федерации в Ливане 19-22 октября 1997. В ее работе приняли участие ученые и университетские преподаватели России, Германии, Сирии

и Ливана. В последние десятилетия Университет Баламанд при благословении Антиохийского патриархата регулярно собирает в своих стенах высоких представителей православных народов, подтверждая традиционную открытость Ливана всем культурным тенденциям и проблемам современного мира. Так в контексте процесса обновления исторических связей России и всего Православного мира со странами Левантийского Востока в марте 1999 г. проходил научно-творческий семинар «Россия-Арабский Восток: встреча двух культур», при участии Ливанской Академии изящных искусств. В марте 2002 г. состоялась представительная научная конференция «Диалог культур: опыт России и Левантийского Востока» с участием политических деятелей, православных и мусульманских богословов. В 2010 г. при сотрудничестве с Международным Фондом единства православных народов в Баламанде прошла очередная российско-арабская конференция с самым широким международным участием, посвященная роли традиционных и культурных ценностей в обеспечении стабильного развития человечества третьего тысячелетия. А в марте 2011 г. Университет Нотр Дам Луайзе провел расширенный симпозиум «Пушкин: земное и божественное» с изданием произведений А.С. Пушкина на трех языках (арабском, французском и английском).

Мы видим таким образом, что понимание Ливана как *пространства диалога* является ключевым для современной культуры этой страны в духе известного определения бывшего президента страны, видного политического деятеля середины XX в. Рашида Караме: "Ливан – это лаборатория душ". Арабский и средиземноморский одновременно, Ливан являет миру свою самобытную сущность как плод синтеза арабо-мусульманской цивилизации с миром общего для самых разных

народов моря, понимаемого, по словам дипломата и поэта Салаха Стетье, как "пространство гуманизма". Этот уникальный феномен исторической общности нуждается сегодня в защите как наше общее духовное наследие и достояние культуры всего человечества.

Исследователю современной культуры и литературы Ливана становится очевидно, что вследствие долгого сосуществования в этой части Арабского Востока восточной и западной цивилизаций у ливанцев сформировался традиционный "дух культурного сосуществования", особая поликультурность, билингвизм как жизненная норма. По различным исследованиям двуязычные (араб.-франц.) составляют сегодня более трети населения (около 30 %), владеющие арабским и английским языками – около 20 %, в начале XXI столетия их число постоянно увеличивается. Трехязычные ливанцы (араб.-франц.-англ.) составляют около 7 %, а в целом владеющие кроме арабского различными другими языками (в том числе русским, армянским и др.) – более трети населения страны (36 %).

Современная культура этой маленькой, но древней арабской страны многовекторна и многообразна. Литературная традиция Ливана непротиворечиво вбирает в себя многочисленные разнородные культурные парадигмы. Несомненно, важнейшим фактором культурной жизни стал расцвет франкоязычной и англоязычной литературы ливанцев XX века. Благодаря этому мы можем наблюдать как характерные попытки части ливанской интеллигенции обособиться как от западного, так и от восточного мира сочетаются со стремлением обратиться со своим словом к народам всего человечества. Знаменитый на весь мир "Пророк" Джебрана Халиля Джебрана, как и многие поэтические эссе, стихотворения

в прозе и публицистические сочинения Амина ар-Рейхани, написаны по-английски. В то же время известен и альтернативный культурный проект ливанского поэта Саида Акля (1912-2014), знаменитого своими усилиями ввести в Ливане новый алфавит на базе местного разговорного языка и принять этот язык в качестве литературного. По его мнению, подобная практика облегчила бы образование и знакомство с арабской литературой во всем мире. Для осуществления этого уникального проекта в середине XX века в Ливане были изданы учебники и велось преподавание в школах на "ливанском языке". При этом следует помнить, что поликультурная интеллигенция Ливана всегда отличалась особой гордостью за свое поистине блестящее владение национальной арабской традицией: "Арабский – великолепный язык миллионов людей. Мы, ливанцы XX века не были бы самими собой, если бы не владели им в совершенстве на протяжении сотен лет. С законной гордостью мы изучаем и преподаем его наилучшими методами, чтобы сохранить нашу роль и наше счастливое преимущество всегда давать арабскому миру его величайших писателей, величайших журналистов, величайших поэтов» – утверждал крупнейший представитель франкоязычной ливанской литературной традиции XX столетия Мишель Шиха (1891-1954).

Бывший министр культуры Ливана Мишель Эдде особо подчеркивал, что билингвизм ливанцев, (ставший в последние годы трилингвизмом: арабский-французский-английский) как гармоничное существование в двух разнородных лингво-культурных измерениях, представляет собой важнейшую особенность и, пожалуй, основную черту их национальной идентичности. В стране, как и во всем мире, успешно осуществляет свою деятельность под патронатом Президента

Французской республики Ассоциация франкофонных писателей (ADELF) с целью продвижения в мировом культурном пространстве произведений литературы на французском языке. Ежегодные книжные Салоны «Читаем по-французски» в Бейруте посещают до 100 тыс. читателей – значительная цифра для страны с 3-х миллионным населением.

Франкофония в Ливане, по свидетельству М. Эдде и многих других деятелей современной ливанской культуры и литературы, давно уже стала национальной реальностью, которая действительно многоаспектна. Это прежде всего заметно в сфере начального, среднего и высшего образования. До 68 % частных школ и университетов страны франкоязычны. (Отметим, что в двухтысячные годы возрастает число учебных заведений, в которых преподавание ведется на трех языках: арабский – французский – английский.) Это относится не только к Бейруту, но и к другим районам страны: открываются новые школы Маккасед (Министерства культуры и высшего образования) в Северном Ливане, французский лицей на Юге страны в Набатийе, Французский культурный центр в традиционной столице Горного Ливана Шуф – Дейр аль-Камаре. Интересно, что усиление внимания к французскому языку на Юге Ливана обусловлено и тем, что в этот район к началу XXI столетия стали возвращаться многие семьи ливанских шиитов из стран франкоязычной Северной Африки, спасаясь от бурных политических событий и военных конфликтов так называемой «Арабской весны».

Вполне закономерно и то, что один из самых первых появившихся в Ливане университетов – Университет св. Иосифа, ассоциирован с Университетом Лиона во Франции, и сегодня является одним из главных университетских центров на всем Ближнем Востоке.

В сфере СМИ в стране в последние годы появились еще три новые франкоязычные периодические издания: «Кроник», «Сафари» и «Л'Орьян Экспресс» – ежемесячное дополнение к известному названию «Л'Ориен ле Жур». Кроме того, телеканал *Теле Либан* продолжает сложившуюся в последние годы практику ежедневных оперативных выпусков местных новостей на французском языке, и этот тележурнал пользуется значительной зрительской популярностью.

В сфере высокого искусства многие известные ливанские актеры, певцы, звезды эстрады сегодня играют на языке Мольера и поют по-французски. Среди них Сабах и Рагеб Аламе, Магда эль-Руми, Дани Буструс, Сами Хайят, не говоря уже об известных коллективах Мансура ар-Рахбани, Мультака и десятках других.

И наконец, в сфере высокой художественной литературы и беллетристики франкоязычие в стране продолжает сегодня свои богатые исторические традиции. Молодые писатели Александр Наджар, Лейла Бараки, Дезире Азиз занимают свои места рядом со многими признанными франкоязычными мэтрами, получавшими заслуженные высокие литературные награды на протяжении прошедшего столетия. Это и Салах Стетье (р. 1929г.), обладатель Гран при Франкофонии за совокупность творческой деятельности), Фуад Габриэль Наффах (1925-1983), Эдмон Саад (1902-1974) и Надя Тувейни (1935-1983) и Фуад Абу-Зейд (1915-1925) и Фарджаллах Хаик (1909-1994), Андре Шеид (1921-2011), Венус Хури Гата (р.1937), Шарль Корм (1894-1963), Жерар Хури (р. 1938), Элие Макрун (р. 1945) Клэр Жебейли, Нохад Саламе (р. 1947 г.) и многие другие.

В числе других талантливых ливанских франкоязычных авторов, рано ушедших из жизни Фуад Абу Зейд (1925-1958) и Антуан Мешавар (1936-1977).

Характерной особенностью культуры Ливана является и тот факт, что большинство франкоязычных авторов именно двуязычно, их творчество непротиворечиво существует в двух языковых инвариантах – французском и арабском, и зачастую в авторских переводах. Таковы, например поэтические и прозаические произведения и драмы Андре Шедид (1920-2011) и лауреата Гонкуровской премии по поэзии (2017) и Премии Ренодо (2015) Венус Хури Гата (р. 1937), стихи знаменитого ливанского и арабского поэта-новатора Адониса (Али Ахмад Саид, р. 1930), новаторская драматургия и поэзия Жоржа Шехаде (1905-1989) и феноменальное творчество поэта Саида Акля, публичные выступления которого вызывали искреннее восхищение члена и секретаря Французской академии Мориса Дрюона.

Но, пожалуй, именно присвоение в 1993 г. Гонкуровской Премии за роман «Скала Таниус» ливанцу Амину Маалюфу (р. 1949 г. в Бейруте) вывело эту литературу на уровень самого широкого мирового признания. Творчество Амина Маалюфа переведено на 27 языков мира, тиражи его книг сегодня насчитывают миллионы экземпляров. Он является обладателем многочисленных литературных наград в самом Ливане и за рубежом. Среди них Европейская Премия Вийона за публицистику (1999), Премия принца Астурийского (2010). В 2011 г. Амин Маалюф избран в члены Французской Академии.

Изо всех арабских авторов произведения Амина Маалюфа уступают по популярности лишь англо-арабскому творческому гению Джебрана Халиля Джебрана, фантастический

«Пророк» которого переведен на 57 языков мира, франко-арабской поэтической драматургии Жоржа Шехаде, пьесы которого играют в двадцати странах мира, и единственному арабоязычному лауреату Нобелевской премии по литературе (1988 г.) египетскому романисту Нагибу Махфузу.

Среди беллетристических произведений Амина Маалюфа ставшие подлинными бестселлерами «Крестоносцы глазами арабов» (1983), «Лев Африканский» (1985), «Самарканд» (1988), «Сады света» (1991), «Первый век после Беатрисы» (1992), «Скала Таниус» (1993), «Врата Леванта» (1996), «Странствия Бальдасара» (2000), «Истоки» (2004), «Любовь льва» (в русском переводе «Далекая любовь», 2004). В них он предстает то бесстрастным хроникером-историком, то умудренным философом, то ностальгирующим поэтом, изгнанным из рая воспоминаний о далекой родине. Но в любом произведении мы ощущаем, что его творчество – это всегда странствование. Автор терпеливо ведет нас сквозь века и тысячелетия по историческим пространствам Евразии и беспредельным путям совершенствования человеческого духа. Используя свободное владение родным арабским языком, Маалюф легко и непринужденно знакомит западноевропейскую публику с подлинными историческими событиями из жизни Арабского Востока прошедших эпох. Его стиль спокоен и прозрачен, что облегчает читателям восприятие инокультурного по генезису контента. Многие его произведения стали основой для радио-, кино- и телевизионных версий, что, несомненно, способствовало существенному повышению рейтинга автора.

Отвечая на глубокий и серьезный вопрос о том, почему ливанские писатели выбирают французский язык для своего творческого самовыражения, бывший советник посольства Ливана во Франции д. Абдаллах Нааман приводит слова

известной поэтессы и драматурга Андре Шедид о том, что в отличие от жителей Бельгии или Швейцарии, двуязычные ливанцы выбирают французский язык не по необходимости, обусловленной фактом собственного рождения, но по свободному выбору художественных предпочтений, исходя из высоких стандартов своей культуры². Он подтверждает, что его соотечественники, несмотря на все сложности современного исторического этапа на родине в Ливане, действительно включены в сущностные парадигмы французской культуры: идеи свободы, братства, универсализма, которые Франция смогла осуществить сама и передать другим странам как безальтернативные добродетели и главные ориентиры в исторической общности судеб Франции и франкоязычного мира.

И мы можем снова увидеть здесь попытки актуализации в арабском мире вестернизированных либеральных концепций современного западного универсализма в попытках преодоления цивилизационных противоречий, для формирования непротиворечивой картины единства мироздания.

Процесс развития франкофонии на примере арабского Ливана позволяет исследователям глубже проникать в глобальные вопросы существующих концепций сближения Востока и Запада и единства «восточно-западной» цивилизации³. столь актуальные для разрешения острейших современных проблем межкультурных взаимодействий.

Литература

Николаева М.В. Гений места. Семантика пространства в литературе Ливана XX в. Москва: ИВ РАН, 2014. – 224 с.

Lettres et cultures de langue française. La littérature libanaise d'expression française. Revue semestrielle de l'ADELF, N 21 Paris, France, 1995. – 119 p.

Левин З. И. Философ из Фурейки. М., Наука, 1965. – 435 с.

Ar-Rihani Ameen. *The White Way and the Desert*. First edition. Published by Platform International, Washington. D.C, Library of Congress Number: 2002096091 – 2002. – 179 p.

Примечания:

¹ Lettres et cultures, 1995, с. 3.

² Letters et cultures, 1995, с. 50.

³ Ar-Rihani, 2002, p. 3.

Специфика взгляда. О трансвременном культуртрегерстве

Ш.М. Шукуров

В древности и средневековье существуют культуры, смысл которых заключается в цивилизационном культуртрегерстве. Не только отдельные люди, но и целые культуры занимаются подобным взаимообогащением. На Востоке мы назовем две общающиеся в древности и средневековье культуры – Китай и Иран¹. Культуртрегерство или, другими словами, цивилизаторство отличает созидательная деятельность, как отдельных людей, так и отдельно взятой культуры, либо ее особого участка. В нашем случае речь идет о хорошо известном особенно иранистам феномене межэтнического взаимодействия с Китаем на территории Хорасана, занимавшего в древности и средневековье обширный регион нынешних республик Средней Азии, Афганистана и восточного Ирана.

Вовсе не нынешняя глобализация, а именно трансвременное культуртрегерство многих и многих людей способствовало организации промежуточного пространства, которое, вместе с тем, обладало самостоятельной этнокультурной организацией. Большой Хорасан (Great Khorasan) оказался объектом культуртрегерской деятельности на протяжении многих сотен лет.

Фактор культуртрегерства в корне отличен от другого фактора – заимствования, который принимает участие

в формировании семантической сферы той или иной культуры. Известно, что при заимствовании используется только одно значение исходного слова, литературного или визуального образа. Во время заимствования происходит своеобразное сужение значения избранной многозначной вещи, будь то слово, изобразительный или архитектурный элемент. Именно фактор культуртрегерства позволяет насытить семантическую сферу дополнительными значениями.

Вот пример тому, взятый из иранской средневековой трансформативной семантики². Мы вполне можем назвать трансформативную семантику и порождающей семантикой (Хомский). Иранские художники использовали тонкости персидского языка по отношению к готовому персидскому слову «чин» (*chīn*, и реже *chīnestān*), которое в подавляющем числе случаев переводится только как «Китай». Для любителей китайского влияния в сотворчестве персидского языка и изобразительного искусства существует весьма забавная ловушка. Одна из семантических групп слова «*chīn*», кроме собственно Китая, в классической персидской литературе являет значение сплетенности, сгиба (*pīch*, *cham*), узла и одновременно сплетенного орнамента (*gīreh*) и даже волны (*mawj*), а также еще с одним семантическим сближенным словом *shikandje* (боль, мучение)³. Таким образом, иранские художники, во-первых, в полной мере использовали возможности родного языка для передачи тех форм, которые действительно похожи на китайские, и, во-вторых, обращение к слову наравне с изобразительной формой явилось полновесной коммуникативной стратегией, с помощью которой художниками устанавливалась связь со зрителем таких изображений.

Эта фигура в поэтике (*‘ilm al-badi’*) называется «*tadjnīs-e tām*» (полный *tadjnīs*), когда два слова совпадают по

написанию и произношению, но отличаются по значению⁴. Впрочем, существует и еще одна фигура, которая называется *ihām*, суть которой состоит в наличии одного слова с двумя значениями – одно из них распространенное, а другое редкое⁵. Слово Китай (китайский) иранские художники могли использовать в указанных двух значениях. Сейчас мы не знаем, какую из фигур использовали художники, очевидно другое, они активно пользовались правилами и фигурами поэтики.

В языковой форме, которую можно принять за обозначение Китая, и соответствующих этому слову визуальных форм, таится различие, которым и воспользовались иранские художники⁶. Они, словно припасли очередную загадку для простаков, которые покушаются на знание их языка и искусства. Часто сходство принимается за подобие⁷. При этом нельзя забывать и о таящемся внутри этого сходства различии-в-воображении. Сходство в воображении, а не подобие, основанное на различии – вот принцип отношения к слову и к визуальным формам. Поэтому различие не разводит, а напротив, сближая, единит то, что разведено. Различие – это призывающее, говорит Хайдеггер:

«Различие доводит, приводит мир к его мирскости, вещи к их вещности. Единясь, они доводятся друг до друга. Различие предполагает не просто связывающую середину. Различие опосредует серединой мир и вещи, доводит до их сущности, приводит друг к другу в единении единого»⁸.

Но самое главное состоит в том, что, придав визуальным формам статус, соответствующий фигурам в персидской поэтике, в результате мы обнаружили образы, которые не так-то просто было обнаружить. Это образы, основанные на преобразении дальневосточной традиции, образы, которые освоили чужие формы и значения, придав им статус своих. Чужое

и свое, будучи различными, но не разведенными, едины в визуальном образе, который, следуя риторическим правилам, единит их в готовом слове.

Именно слово, трансформированное затем в изобразительную форму, является ключом к коммуникативной стратегии, которую разработали поэтологи средневекового Ирана. Больше того данная коммуникативная стратегия разработана достаточно рано, при Саманидах (и даже в древней согдийской и парфянской среде), но совершенно очевидно, что она была направлена в будущее и блистательно реализована на материале более поздней керамики и рукописной миниатюры. Следует непременно помнить, что устремление теоретических постулатов коммуникативной стратегии в будущее является условием единства прошлого и будущего в средневековой культуре Ирана, единства Большого Хорасана и Ирана.

Подражание китайщине сталкивается с готовым персидским словом, которое находится в распоряжении художников. В этом случае зритель должен направить свое воображение так, чтобы переключить восприятие изобразительной формы на готовое слово. Образованный зритель подобных визуальных образов обязан был помнить еще об одном правиле поэтики, которую сформулировал еще Фараби:

«Подражание же высказыванием представляет собой составление высказывания, в котором содержатся или высказываются вещи, подражающие вещи (о которой идет речь), посредством указания на другие вещи, подражающие этим вещам. /.../ Таким образом, подражания посредством высказывания делятся на два вида:

1. Воображение вещи в самой вещи.
2. Воображение наличия вещи в другой вещи»⁹.

Перед нами встает еще один вопрос: что такое язык, но не в своей сущности, а в вещиности, о которой говорил еще Хайдеггер в уже упомянутой работе «Язык». Язык вызывает вещи, язык и вещь соприсутственны. Визуальный образ и готовое слово своим соприсутствием в именованной вещи порождают новое Событие. Это Событие характеризуется не привычными отношениями визуального образа и слова, а соприсутствием слова и изображении в форме готового, риторического слова. Такое Событие всегда риторично, оно опосредованно правилами взаимоотношения изображения и готового слова.

А вот еще один вывод: именованная визуальная фигура, название которой «chīn», в полной мере обращается в именованную поэтическую фигуру, значение которой не совпадает с тем, что мы видим. Именование образа оказывается не столь простым делом, образ, как говорил Джалал ал-Дин Руми, является обманщиком, разбойником (rāhzan), ловушкой для тех, кто склонен целиком и полностью полагаться на его оболочку¹⁰. Действительно зримый образ может являться лишь оболочкой, скрывающей нечто различное, не подобное и даже не сходное. Следовательно, восприятие вещи может полагаться на установленные факторы схватывания, и наоборот, нельзя полагаться лишь на зрение, полагая, что, если ты видишь стилизацию дальневосточных мотивов, то так оно и есть. Восприятие в средневековье всегда обучено, оно интеллектуально и пользуется фигурами мышления, в нашем случае это было мышление поэтологов, а также данность толковых словарей. Интеллектуализм никогда не мешал восприятию, напротив, он ограничивал и одновременно придавал восприятию особый смысл, когда человек мог отличить в вещи ее редкое

значение, хотя все иные могли видеть в вещи то, чем вовсе она и не является.

Алчность взгляда в новую вещь, всегда обремененную словом, является тем истоком, от которого берут начало весьма заметные реалии культуры. Каждая культура обладает, хотя бы толикой алчности взгляда, смысл которого состоит в созидательной силе строительства языковых и внеязыковых основ культуры.

Напомним, что культуртрегерство может быть направлено не только вовне, но и внутрь культуры. Внутренние ресурсы не только обогащают культуру, но и позволяют ей в определенный момент излиться наружу, за границы других культур. Так и Иран, с одной стороны, это страна с вертикально интегрированной культурой, она обладает возможностями воздействия изнутри вовне.

С другой стороны, Иран – это горизонтально интегрированная культура: открытая вовсе не влияниям, а обоюдодоступными воздействиями с другими культурами – Грецией, Индией, Китаем и даже древней Русью (см. Низами, Хафт пайкар).

Примечания:

¹См. об этом подробно: Yuka Kadoi, *Islamic Chinoiserie. The Art of Mongol Iran*. Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2009.

²Данный пример взят из нашей книги: Хорасан. Территория искусства. Прогресс-Традиция, М. 2015, С. 103-105.

³Последнее значение дает персидский словарь *Burhān-e Qāte'*, Tehran, 1341, P. 410.

⁴*Rashīd an-Din Watwāt, Hadā'iq as-sihr fī daqā'iq ash-shi'r*, Tehran, без года, S. 230-229 (Указание страниц дается по русскому переводу приведенного персидского текста Н.Ю. Чалисовой, Рашид ад-Дин Ватват, Сады волшебства, М., 1985, С. 89-91).

⁵Чалисова, Рашид ад-Дин Ватват, С. 127-129 (персидский текст, S. 268-270). Важно знать, что Рашид ад-Дин Ватват (1080-1182) был родом из Балха,

а Шамси Кайс Рази, другой автор персидской поэтики родом из Мерва – вновь Хорасан.

⁶Хотя известны случаи, когда сами иранцы, атрибуируя композиции как китайские, в то время как они без сомнения являются персидскими (D.J. Roxburgh, *Disorderly Conduct?: F.R. Martin and the Bahram Mirza Album* // *Muqarnas*, XV, 1998, P. 40).

⁷О сходстве и подобии см.: М. Фуко. Это не трубка. М.: Художественный журнал, 1999, С. 57.

⁸М. Хайдеггер, Язык. Санкт-Петербург: Интеллектуал, 1991, С. 9 (<http://lib.mediaring.ru/HEIDEGGER/yazyk.txt> (9 of 15) [20.01.2008 20:31:28])

⁹Ал-Фараби, Тракта́т о канонах искусства поэзии // Ал-Фараби, Логические трактаты, Алма-Ата, Наука, 1975, С. 550-551.

¹⁰ См. в тематическом комментарии на поэму Джалал ал-Дина Руми «Маснави-е ма’ана́ви»: Karīm Zamānī, *Mināgar-e Ishq. Sharh-e mavzū’i Masnavī-e Ma’navī mavlanā Jalāl al-Dīn Muhammad Balhī, Tehrān, 1382, S. 489*. Единственной ценностью остается не значение образа-мошенника, а смысл и форма. Возвышенное не позволяет приблизиться к себе посредством оглядки на образ, который всегда мошеннически уводит в сторону от отложенного смысла. По этой причине следует вывести необходимый дискурс, который поможет избежать воздействия подобных образов, и даже выправить их на пути к отложенному смыслу. Если мы согласимся с тем, что дискурс обладает своей телеологией, то отложенный смысл является тем, к чему устремлена не просто динамичная организация дискурса, а его мерное начало. Мера должна привести дискурс, исполненный образом и образами, к отложенному, но принципиально могущему быть реализованным смыслу. С этого момента мы можем ждать переорганизации собственно дискурса и выявления новых телеологических горизонтов. Ибо в этом случае мы непременно столкнемся с новой мерой.

Культурная политика Исламской Республики Иран в контексте межкультурного диалога

М.С. Каменева

Иранская культура является важным компонентом государственно-политической и идеологической доктрины руководства Исламской Республики Иран. Вместе с тем, культура для иранцев – это некая «священная корова», национальное достояние и объект огромной любви и уважения со стороны населения страны, вне зависимости от социальной принадлежности и политических взглядов его представителей, а также политической конъюнктуры.

Процесс развития иранской культуры в рамках межкультурного диалога и культурная политика, проводимая в стране на протяжении почти четырех десятилетий существования Исламской Республики Иран (далее – ИРИ) испытывают на себе влияние нескольких факторов.

Исламский фактор

Установление теократического режима в Иране в результате победы исламской революции 1979 г. и образование исламской республики стимулировало процесс исламизации жизни иранского общества, причем он коснулся не только сферы политики, экономики, социальных отношений, но

и идеологии и культуры. Перед исламскими идеологами встала первоочередная задача сформировать и вложить в общественное сознание понятие «современная иранская культура», искоренив при этом представления о недавнем и далеком прошлом и пересмотрев историческую и культурную традицию иранского общества, то есть создать новую культуру, опирающуюся на традиции ислама. При этом, доисламский период как бы исключался из контекста истории и современности Ирана¹. Основной задачей начатой по Указу имама Хомейни в 1980 г. культурной революции стал пересмотр всего созданного в области культуры до 1979 г. согласно принципам ислама, а ее главным лозунгом было провозглашено создание новой, самобытной иранской культуры, пропитанной духом ислама и базирующейся на мусульманских традициях при отрицании культурного наследия Ирана. Следует подчеркнуть, что в этот период имам Хомейни под самобытной иранской культурой понимал такую культуру, которая отвергает не только собственные иранские доисламские ценности, но и культурное наследие Запада, его влияние на развитие иранской культуры².

Проводимая иранским руководством политика в сфере культуры согласовывалась с поддерживаемыми властями идеями панисламизма, то есть объединения стран традиционного распространения ислама под флагом «мусульманской солидарности», где религиозный момент доминирует над национальным. Такой националистической концепции в Иране была созвучна абсолютизация мусульманских традиций в доминирующей шиитской форме. Имам Хомейни, придя к власти, начал яростную кампанию за ликвидацию иранского национализма, который на протяжении десятилетий взращивался иранским шахом Мохаммадом Реза Пехлеви, всячески

подчеркивая мусульманские связи между Ираном и арабскими странами и тот факт, что его страна является неотъемлемой частью исламского мира, несмотря на имеющиеся шиитско-суннитские противоречия. Это проявилось, в частности в том, что прежняя эмблема Ирана – лев и солнце – была заменена исламским полумесяцем, новорожденных запретили называть персидскими именами, женщины начали носить арабские головные платки, а мужчины – куфий, тысячи иранцев стали писать перед своей фамилией слово сейид и во многом другом. Арабизация Ирана проявилась также в культурно-языковой области. Арабский язык занял второе место после персидского, признанного государственным и официальным языком ИРИ в новой конституции страны, принятой в 1979 г. При этом ему начали отводить, в значительной мере искусственно, все более важную роль в общественной жизни страны. Шел активный процесс арабизации персидского языка⁵. В выступлениях религиозных лидеров, в первую очередь имама Хомейни, активно использовалась арабская терминология. Вместе с тем, ограничивалась роль западноевропейских языков в общественной жизни страны в результате антизападного характера культурной политики руководства ИРИ, что не помешало властям уже в этот период обратить серьезное внимание на ее международный аспект, который был направлен, прежде всего, в сторону государств мусульманского мира и иранской диаспоры за рубежом.

Изменения в официальной трактовке понятия «иранская культура» намечаются, по нашему мнению, с конца 80-х годов, что совпадает со временем окончания ирано-иракской войны и началом созидательного этапа в истории ИРИ. Изменения в экономической политике, расширение внешнеполитических ориентиров способствовали возникновению

обновленного взгляда на иранскую культуру, основу которого составляет сочетание исламских и исконно иранских традиций и цивилизационных ценностей. Этому, безусловно, способствует укрепление позиций Ирана в исламском мире, культивирование им на международном уровне идей своей культурно-исторической исключительности, и что особенно важно, в рамках мусульманской цивилизации. Надо сказать, что в исламизированной концепции культурного развития ИРИ начинает проступать собственно иранский элемент. Этому отвечают и неоднократно звучащие в прессе заявления, через которые красной нитью проходит мысль о том, что жители Ирана являются одновременно и иранцами, и мусульманами. Важная роль в процессе культурной переориентации отводится персидскому языку. Он наряду с арабским начинает рассматриваться как язык ислама и мусульманской цивилизации, как инструмент их распространения в различные регионы мира, что способствует расширению международного аспекта культурной политики Ирана, причем уже не только в направлении стран мусульманского мира, но и за его пределы.

В этой связи особо следует выделить период президентства Махмуда Ахмадинежада (2006-2013 гг.). Если в первый срок своего президентства (2006-2009 гг.) он делал акцент в целом в своей политике и в частности в области культуры на восстановление исламских ценностей периода после исламской революции, на развитие исламской-иранской культуры, то с 2009 г., то есть с начала второго президентского срока М. Ахмадинежада, наблюдается повышение внимания в трактовке понятия «иранская культура» к собственно иранскому фактору, свободному от религиозной исламской окраски и обозначаемому в персидском языке термином «iraniyat».

Многие СМИ отмечали чуть ли ни наступление нового этапа в деятельности президента и его команды⁴. Прямые подтверждения этому факту практически отсутствуют. К косвенным же свидетельствам можно отнести инициативу Ирана по организации празднования Ноуруза в региональном масштабе, неоднократно звучавшие обращения к проблеме культурного наследия – «*mirase farhangi*», в высокой оценке персидской классической литературы, например, произведений Фирдоуси, тысячелетнюю годовщину создания «Шахнаме» которым широко отмечали в Иране в 2011 г.⁵, а также творчества Саади, названного в день его памяти президентом Ахмадинежадом ключевой фигурой в развитии и возвышении персидской литературы и персидского искусства⁶. Надо сказать, что такие тенденции в развитии иранской культуры способствовали укреплению связей Ирана с государствами Евразийского пространства, прежде всего с Таджикистаном и Афганистаном, объединенными с ним общим историческим прошлым, профессиональным единством, а также общностью духовного и литературного наследия. Свидетельством этому можно считать неоднократные попытки Ирана с начала 90-х годов создать региональное объединение трех стран для укрепления сотрудничества в области культуры, в основу которого был положен языковой фактор – персидский язык. Этот интересный проект начал принимать конкретные очертания на Саммите персоязычных государств в Тегеране в 2010 г. и вылился в создание в 2013 г. «Организации культурного сотрудничества персоязычных стран». Правда, приходится с сожалением констатировать, что в наши дни он не получает должного развития из-за противоречий политического и идеологического характера между странами-членами Организации⁷.

Вместе с тем нельзя не отметить, что особое внимание президента в трактовке им понятия «иранская культура» к собственно иранскому фактору и проводимая им в это время в стране культурная политика вызывала активную критику со стороны духовенства, которое параллельно предпринимало активные шаги по исламизации образования, что, прежде всего, отражалось на гуманитарных науках. Оно требовало раздельного обучения юношей и девушек в высшей школе, сокращения процента женщин в общем количестве студентов, а, в целом, оказывало серьезное влияние на развитие культуры в ИРИ.

Таким образом, можно сказать, что за десятилетия, прошедшие после исламской революции, иранская культурная доктрина прошла путь от возвеличивания и концентрации внимания на исламской культуре, исключаяющей из контекста культуру доисламского периода, к исламской-иранской культуре, учитывающей, в том числе, и собственно иранский компонент, который обозначается в персидском языке термином «*irāniyat*» и свободен от религиозной исламской окраски. Именно в таком контексте она начинает играть важную роль в межкультурном диалоге как на региональном уровне и в рамках Евразийского пространства, так за их пределами.

Дискурс «Иран-Запад»

Отношения Исламской Республики Иран с западным миром складывались непросто и неоднозначно, что оказывало влияние и на развитие иранской культуры. Они выстраивались в направлении от полного отрицания важной роли культуры Запада, обращения к ее духовным ценностям к росту интереса к ней. Надо сказать, что к началу XXI в.

и в последующие годы термин «иранская культура» претерпевает изменения. Это происходит в связи с развитием и модернизацией иранского общества, в недрах которого формируются новые культурные доктрины, где наряду с ростом интереса к культурному наследию и истории Ирана возникает также интерес к культуре и истории других цивилизаций. Не случайно, что именно в это время в 2001 г. бывший президент ИРИ Мохаммад Хатами сформулировал программу культурного диалога с западным миром, то есть тем самым миром, который после исламской революции воспринимался исключительно как мир враждебный, не способный привнести положительный импульс в развитие иранской культуры. Значение концепции диалога цивилизаций состоит в том, что, она, в том числе, приглашает к культурному диалогу с Западом. Она также подтверждает мысль о том, что страны с длительной и непрерывной культурной традицией способны к развитию в новых условиях, в том числе в условиях глобализации. Эту теорию можно рассматривать и как ответ на тенденции глобализации культурного пространства и навязывания единых культурных стандартов. Вместе с тем, представленная Мохаммадом Хатами концепция диалога цивилизаций также могла символизировать определенное смягчение антизападных настроений руководства ИРИ.

Годы, связанные с президентством Хасана Роухани (2013-по н./время), характеризуются снижением накала антизападных настроений в руководстве страны и ростом понимания необходимости укрепления связей с Западом. Вместе с тем, включенность Ирана в мировые глобализационные процессы придавала особую остроту дискурсу «Иран и Запад», вылившийся в последнее десятилетие в противостояние иранских реформаторов, к числу которых относят, прежде всего, иранского

президента, и консерваторов во главе с духовным лидером аятоллой Хаменеи, который является ярким антизападником. Иранская культура, не в последнюю очередь, стала ареной их борьбы, а культурная политика – инструментом реализации принимаемых в ее сфере решений. В наиболее яркой форме это получило отражение в культурно-языковой области в дискуссии в мае 2016 г., посвященной проблемам распространения в стране европейских языков, в первую очередь английского. По мнению Хаменеи, он не должен преподаваться в учебных заведениях страны, поскольку является наследием последнего иранского шаха, а его распространение способствует росту «сатанинской» Америки. Однако, несмотря на такую позицию духовного лидера, вопрос о необходимости изучения европейских языков в школах и учебных заведениях Ирана, а также о подготовке комплексной программы по обучению пяти из них уже в июне был вынесен на обсуждение Высшего совета культурной революции. При этом особо подчеркивалось, что принимаемые решения не должны нанести вреда позициям персидского языка и национальным интересам страны⁸.

В качестве продолжения этой дискуссии можно рассматривать и ситуацию, сложившуюся вокруг Документа 2030 по образованию, разработанного ЮНЕСКО еще в 2015 г. и представленного к поэтапной реализации в мае 2017 г. Этот документ представляет образовательные стандарты для мирового сообщества до 2030, которые будут реализовываться в условиях нарастания глобализационных процессов. Иран, первоначально одоблив этот международный документ, в дальнейшем, назвав его неэтичным, по рекомендации духовного лидера отказался от его принятия, как несоответствующего образовательным стандартам Ирана, принятым Высшим

советом культурной революции, и в целом, принципам, по которым живет страна. Вместе с тем, сначала существовали расхождения в подходе аятоллы Хаменеи и Х. Роухани и его правительства к Документу, и президент заявлял в этой связи, что Иран принимает этот Документ с оговоркой, то есть принимаются те его разделы, которые не противоречат внутренним законам ИРИ. Одновременно с приостановкой его выполнения правительством был предложен свой, аналогичного типа документ под названием «Фундаментальные преобразования в сфере образования», под реализацию которого был даже увеличен бюджет страны⁹.

В этом же ключе следует оценивать и решение иранской власти запретить изучение английского языка в государственных и частных школах страны, которое рассматривается многими аналитиками как следствие антиправительственных протестных акций конца декабря 2017 – начала января 2018 гг., инспирированных, как считается в определенных эшелонах власти и кругах иранского общества, Западом¹⁰. Насильственное ограждение населения Ирана от тлетворного влияния западной культуры – это и массовое уничтожение в июле 2016 г. спутниковых тарелок как проводников западной культуры и западного образа жизни, и борьба с международными социальными сетями и мессенджерами, и предложения по усилению контроля над СМИ. Весьма интересной и показательной является ситуация, сложившаяся вокруг Telegram, который, по мнению иранской власти, играет деструктивную роль и против которого вводят различные технические ограничения и предпринимаются попытки заменить его отечественным аналогом. И это происходит на фоне его необычайной популярности в стране, особенно среди молодежи¹¹.

Международный аспект культурной политики

Сформировавшись в первое десятилетие после исламской революции и получив дальнейшее развитие в последующие десятилетия, он становится важным фактором культурной политики ИРИ на международной арене, способствующим реализации идеи экспорта исламской революции за пределы страны, достижению Ираном лидирующих позиций в регионе, а также иранской культурной экспансии. С целью пропаганды иранской культуры как внутри страны, так и для реализации международного аспекта культурной политики государства в 1995 году была создана «Организация культуры и исламских связей». Именно под эгидой этой организации во многих странах Европы, Азии, Африки, Латинской Америки, а также в Австралии при посольствах ИРИ функционируют культурные представительства, являющиеся проводниками иранской культуры и исламской идеологии за пределы страны. Важную роль в своей деятельности культурные представительства отводят персидскому языку, являющемуся для иранцев национальным достоянием, признаком иранской нации, интегрирующим и консолидирующим фактором. Очень своевременным было принятие на вооружение руководством страны тезиса о том, что персидский язык наряду с арабским, является языком ислама и мусульманской цивилизации, что способствует поднятию его престижа среди неарабоговорящих стран (Пакистан, Турция и другие) и стран со значительной долей мусульманского населения, как например, Индия. При культурных представительствах ИРИ функционируют курсы персидского языка. Иранская сторона поддерживает преподавание персидского языка в высших учебных заведениях многих стран, работу иранских школ за рубежом. Так, иранской стороной по

данным на 2013 г. было отмечено, к примеру, функционирование иранских школ в таких странах, как Пакистан, Турция, государства Персидского Залива, Финляндия, Венгрия, Италия и также в других европейских странах, причем в некоторых из них даже не по одной. Иранская сторона организует международные школы для иностранных студентов, изучающих персидский язык, принимает активное участие в проведении научных семинаров и конференций, посвященных широкому кругу проблем – от литературоведческих, посвященных творчеству выдающихся иранских мыслителей и поэтов, до имеющих более общий культурологический характер, как например диалог культур, перспективы регионального культурного сотрудничества и многие другие. Культурные представительства ИРИ принимают активное участие в пропаганде иранского искусства – музыки, живописи и киноискусства, а также печатной продукции, устраивая соответствующие выставки за рубежом, недели иранского кино и участвуя в международных книжных ярмарках.

При анализе международного аспекта культурной политики нельзя не обратиться к вопросу об участии Ирана в международных организациях подобных ЮНЕСКО, Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры в структуре Организации исламского сотрудничества, Организации экономического сотрудничества в рамках функционирующего внутри нее Института культуры и уже упомянутой выше региональной Организации культурного сотрудничества персоязычных народов¹².

Не удивительно, что духовный лидер Ирана аятолла Хаменеи, обращаясь в своих публичных выступлениях к проблемам иранской культуры, не раз подчеркивал, что она не является приложением к политике и экономике и не находится на

периферии по отношению к ним, а занимает центральные позиции в стране.

Примечания:

¹ Кляшторина В.Б.. Иран 60-80-х годов. От культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей. М., 1990. С. 181-183.

² Кейхан. 19.04.1979. Каменева М.С. Хомейни о современном культурном развитии Ирана // Современный ислам: проблемы политики и идеологии. М., 1982. С. 255-260.

³ Каменева М.С. Национальные традиции и языковая политика в Иране (20-е – начало 80-х годов XX в.) // Зарубежный Восток. Религиозные традиции и современность. М., 1983. С. 143.

⁴ Этемад. 21.04.2012.

⁵ Эттелаат. 16.05.2011.

⁶ Официальный сайт президента ИРИ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.president.ir/fa/>. 21.04.2012. Речь М. Ахмадинежада на церемонии, посвященной памяти Саади (дата обращения 22.04.2012).

⁷ Каменева М.С. Иран и международные организации: культурный аспект // Иран во втором десятилетии XXI века: вызовы и перспективы. М.: ИВ РАН, 2016. С. 186-187.

⁸ Официальный сайт президента ИРИ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.president.ir/fa/94287> (дата обращения 15.06.2017)

⁹ Iran won't submit to agendas like UNESCO 2030: Ayatollah Khamenei [Электронный ресурс]. URL: <http://english.khamenei.ir/news/4796/Iran-won-t-submit-to-agendas-like-UNESCO-2030-Ayatollah-Khamenei> (дата обращения 12.06.2017).

¹⁰ Сайт Nooruz news organization [Электронный ресурс]. URL: <http://norooznews.org/news/2018/01/2/5506> (дата обращения 20.01.2018)

¹¹ Месамед В.И. Иран: власти против Telegram [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iimes.ru/?p=43977> (дата обращения 02.05.2018); The Express Tribune. 25.07.2016

¹² Каменева М.С. Языковая политика в Исламской Республике Иран // Языковая политика в условиях глобализации. М.: РУДН, 2017. С. 119. Каменева М.С. Иран и международные организации: культурный аспект // Иран во втором десятилетии XXI века: вызовы и перспективы. М.: ИВ РАН, 2016. С. 186-187

К вопросу об особенностях сохранения этнической идентичности пакистанских трудовых мигрантов в странах Персидского залива

Н.А. Замараева

Монархии Персидского залива, начиная с конца 60-х годов XX века, активно принимают трудовых мигрантов из многих стран Азиатского континента – Бангладеш, Индии, Индонезии, Ирана, Малайзии, Мьянмы, Пакистана, Южной Кореи и т.д. Желание уехать на заработки часто было обусловлено стремлением вырваться из замкнутого круга экономических проблем, безработицы и жесткой необходимостью прокормить не только свою семью, а подчас и клан многочисленных родственников. Нищета и бедность основной массы населения азиатских стран выбрасывали на рынки стран Среднего Востока сотни тысяч полуквалифицированных и неквалифицированных рабочих рук мигрантов.

Страны Персидского залива пережили несколько больших миграционных волн. Первая и наиболее мощная пришлась на конец 60-х – начало 70-х годов XX века. Связана она была с нефтяным бумом и последовавшим экономическим подъемом монархий. Это диктовало реализацию ряда мега-проектов, в первую очередь, в секторе административного и жилищного строительства, а также дорожно-транспортной инфраструктуры. Местное население отказывалось выполнять неквалифицированную грязную трудоемкую работу. Таким

образом, власти этих стран с удовольствием принимали огромное число трудовых мигрантов, которые за минимальную плату соглашались на любые условия по трудоустройству.

Пакистан охотно «отдавал» свои трудовые ресурсы в годы экономического спада в стране. Наиболее востребованным направлением для трудовых мигрантов из Пакистана стали страны Ближнего и Среднего Востока. Несколько волн трудовой миграции, и в первой четверти XXI века выходцы из Пакистана сформировали одну из крупнейших диаспор в странах Персидского залива, и в первую очередь в Королевстве Саудовская Аравия (КСА). Ее численность в монархии к началу 2018 г. уже превысила 2.8 млн. человек¹.

Для сравнения покажем, что в Объединенных арабских эмиратах (ОАЭ) трудовых мигрантов из Пакистана в 2016 г. проживало более чем в два раза меньше, всего 1,2 млн; в Бахрейне живут и трудятся 100 тысяч пакистанцев; в Катаре – 125 тысяч пакистанцев. В настоящее время в Омане проживают в общей сложности 250 000 пакистанцев и граждан этой страны пакистанского происхождения.

Этнический состав миграционных потоков и их дальнейшая оседлость в той или иной стране в основном были обусловлены несколькими факторами: экономической выгодностью предложений о трудоустройстве, а также давним наличием родственных корней, что в свою очередь объяснялось географической близостью. Например, в Омане 30 % местного населения имеют белуджские корни. Начиная с первого тысячелетия до н.э. и вплоть до середины VI века н.э. через прибрежную полосу Омана пролегал основной путь расселения человека из Африки в Южную и Юго-Восточную Азию. С середины XX века наблюдался обратный отток населения (трудовых мигрантов), и в первую очередь белуджей из

пакистанской провинции Белуджистан. Следует подчеркнуть, что поселение Гвадар (ныне – современный город-порт Гвадар, расположенный на побережье Ормузского пролива), в 1783-1958 гг. входило в состав Султаната Маскат (современный Оман).

Местные жители из пакистанских провинций Синд и Панджаб, уезжающие традиционно через порт Карачи, направляются на трудоустройство в основном в монархии СА и ОАЭ. Таким образом, миграционные потоки еще на этапе их формирования следуют своему этническому коду. Поддержка соплеменников в определенной степени облегчает их жизнь на чужбине, а также повышает шансы на более выгодное трудоустройство.

Социальный энвайронмент стран Среднего Востока для трудовых мигрантов, например, из Пакистана, разительно отличается от аналогичного европейского, куда «прибывают» иммигранты с африканского континента.

Монархии Персидского залива в целом комфортны для работы и жизни мигрантов из Пакистана в силу общности культурных, религиозных, образовательных основ, бытовых предпочтений, отношения к женщине, схожей пищей и т.д. Пакистанцы попадают в аналогичную мусульманскую среду с пятикратным ежедневным намазом и понятным им мусульманским менталитетом. Они окунаются в привычную атмосферу яркого и шумного Востока с его традиционной кухней с пряностями, шумными базарами, шариатом, хиджабом женщин. Они не сталкивались, и таким образом, не испытывали ударов иной цивилизации и/или культурных шоков. Им не нужно было в корне менять модель своего поведения, бунтарски или молча отстаивать свою культуры или обычаи. На чужбине они сохраняли давние традиции и обычаи. Более того,

они прибывали в страны, в частности, в КСА, на территории которой находятся и глубоко почитаются мусульманские святыни, и это, в свою очередь, часто накладывает отпечаток на их поведение. Мигранты не испытывали больших проблем с адаптацией в иной цивилизационной культуре; по прибытию они мгновенно попадали в привычную атмосферу мусульманского социума².

Первое и основное, с чем сталкивались приехавшие на заработки, в частности из Пакистана, – это *галопирующая дисгармония*:

в экономическом уровне жизни и социальных условиях для местного населения и мигрантов в КСА;

в экономическом уровне жизни и социальных условиях для, например, саудовцев и подавляющего числа их соотечественников на родине, в Пакистане;

высокий уровень социального благосостояния, например, саудовцев диктовал особое снисходительно-пренебрежительное поведение в отношении приезжих мигрантов. Это, в свою очередь, корректировало мировоззрение приезжих, ставя их «навечно» в позицию вспомогательной силы, слуги.

Пребывание, даже временное, трудовых мигрантов в монархиях Персидского залива формирует у них чувство слияния с роскошным окружающим миром, который остается для них лишь внешней атрибутикой, неким ярким фоном. В действительности роскошный социум монархий остается закрытым для трудовых мигрантов. Зачастую мигранты на бытовом уровне придерживаются привычных правил поведения, не смотря на усилия «влиться» в новый для них социум.

И первое, о чем часто говорят мигранты в КСА, это недосягаемость, невозможность когда-нибудь стать частью этого роскошного мира, благополучного и богатого Востока.

Осознание вечной второсортности, второстепенности, несоотнесение себя с мельчайшей «соринкой» на шелковом ковре саудовского Королевства рождает у мигрантов смешанные чувства. С одной стороны, горькие мысли о несправедливости мира, в частности, мусульманского, а с другой – вызывает нестерпимое желание хотя бы на какое-то время прикоснуться к нему, иллюзорно нарисовать в нем свое место.

Мигранты традиционно проживают компактными общинами, сохраняя за рубежом не только принятые в Пакистане традиции и обычаи. Строжайшая экономия финансовых средств «заставляет» трудовых мигрантов держаться компактными группами, объединенными в диаспоры. Но, с другой стороны, нельзя сказать о безмятежном бытовом климате среди них. Борьба за рабочие места между членами одной диаспоры часто перерастает в конфликты, в подавляющем большинстве в дали от глаз сил правопорядка. Несмотря на поддержку соплеменников, зачастую статус трудового мигранта – это борьба за выживание каждого отдельно взятого человека.

Борьба за рабочие места – одна из причин и межэтнических столкновений как внутри общей пакистанской диаспоры, так и между национальными диаспорами трудовых мигрантов из стран Южной Азии. Все это свидетельствует о разных условиях, в которых проживают мигранты из Пакистана в странах Ближнего и Среднего Востока, а также о степени борьбы за сохранение национальной идентичности в новом для них энвайронменте монокультурного общества арабского Востока.

Особенность пребывания трудовых мигрантов в КСА состоит в том, что они осознают высокую вероятность их возвращения на родину в любое время. Квотирование трудовых ресурсов из разных стран, введенное в середине 80-х годов

XX века наряду с жестким миграционным законодательством, означает, например, для выходцев из Пакистана, работающих в КСА, жизнь в состоянии постоянного стресса, опасности потерять работу. Любая провинность, неисполнение трудового договора, нарушение правил социума или местного законодательства грозит высылкой мигранта. Отсюда и стрессовые ситуации, и часто неконтролируемое поведение.

Очередным вызовом для мигрантов традиционно остается отношение местного населения к ним. Власти королевства и сами жители с определенной долей скепсиса и бытовым высокомерием относятся к приезжей малоквалифицированной рабочей силе из Пакистана, стараясь их не замечать³.

Волна пакистанских мигрантов в страны Персидского залива в 60-70-х годах была неслучайной. Помимо нефтяного бума, она косвенно связана с планами обеих стран дальнейшего укрепления военного и военно-технического сотрудничества Исламабада и Эр-Рияда. Саудовская Аравия обратилась к Пакистану с предложением о сотрудничестве в военной области с целью получить помощь в строительстве своих вооруженных сил. Контакты начали интенсивно укрепляться во второй половине 60-х годов, во время правления короля Фейсала (1964-1975). Тогда они развивались по двум направлениям – обучение пакистанскими военными среднего и высшего командного состава армии КСА и приобретение оружия Пакистаном⁴. Офицерский корпус федеральной армии Пакистана считал за честь нести службу в СА, где жалованье военнослужащие получали золотыми монетами. Зачастую военная инфраструктура армии королевства возводилась руками пакистанских трудовых мигрантов.

Всем известны давние крепкие политические и военные контакты между Эр-Риядом и Исламабадом. В последние годы

они значительно укрепились. Отправка весной 2018 г. 1500 пакистанских военнослужащих с миссией охраны священных для всех мусульман мест в КСА и помощь в «строительстве» вооруженных сил королевства, по-прежнему вызывает у саудовцев определенное чувство симпатии к мигрантам из Пакистана, но... не меняет их отношения в целом к иностранной рабочей силе.

Следующая волна трудовой миграции из Пакистана в регион приходится на начало XXI века. Политика либерализации валютного режима, проводимая генералом П. Мушаррафом, активно способствовала оттоку рабочей силы из страны на заботки и, как результат, в дальнейшем денежным переводам на родину.

Экспорт рабочей силы отвечает потребностям местного рынка в трудовых ресурсах, что является взаимовыгодным для обеих сторон.

Члены пакистанской диаспоры в зависимости от квалификации и времени пребывания в стране работают в различных секторах экономики стран Персидского залива, включая медицину, машиностроение, информационные технологии, бухгалтерский учет, образование.

Таким образом, Пакистан и страны Ближнего и Среднего Востока получают огромную выгоду благодаря:

- во-первых, пакистанской дешевой рабочей силе,
- во-вторых, взаимному обмену специалистами в области образования, науки и техники,
- в-третьих, потоку денежных переводов.

Денежные переводы в Пакистан по разным оценкам составляют более 15 млрд долларов США в год. Это является весомой поддержкой национальной экономике⁵.

Тем не менее, несмотря на самое большое количество пакистанской рабочей силы в КСА, власти королевства жестко применяют местное законодательство к правонарушителям-мигрантам. Это в первую очередь связано с несоблюдением местных правил и законов. По данным Пакистанского МИДа КСА выслало 39000 пакистанцев только за четыре месяца в конце 2016-начале 2017 г. Эти депортированные были уличены в незначительных преступлениях. Граждане других стран также были депортированы, но в меньшем количестве.

Особо опасные правонарушения, как утверждают власти КСА, связаны с распространением наркотиков. К пакистанских гражданам, осужденным за контрабанду героина, местные власти применяют высшую меру наказания – смертную казнь. В 2016 г. в королевстве было казнено 153 человека, что было подтверждено лондонской правозащитной организацией Amnesty International.

Высокий цивилизованный и технологический уровень жизни в монархиях Среднего Востока со временем стал диктовать потребность в высококвалифицированных подготовленных профессиональных кадрах трудовых мигрантов. Потребность в них не только не отпала, но наоборот, возрастает, особенно в сфере медицины. Но с другой стороны власти КСА вынуждены были пойти в последние годы на сокращение квот для трудовых мигрантов. Это связано, во-первых, с мировым экономическим кризисом 2013-2014 гг., во-вторых, финансовым кризисом в КСА в 2016 г. Экономический спад убедил власти КСА проводить политику «сворачивания» мегапроектов, что привело в результате к сокращению объемов строительных работ и, соответственно, к ограничению спроса рабочей силы.

КСА с сентября 2017 г. проводит политику «Саудовцы первые» и схемы Нитагат (или Саудизация) в сфере занятости, которая направлена на замену трудовых мигрантов гражданами Саудовской Аравии. Эти политики являются частью более масштабного плана под названием «Видение 2030», который ограничивает визовую политику для снижения зависимости от иностранных работников. Это болезненно сказалось на пакистанцах, работающих в королевстве. В результате работы лишились 8000 пакистанцев.

Несмотря на трудности, с которыми сталкиваются мигранты из Пакистана, работающие в КСА, для них остается престижным иметь трудовой контракт в Саудовской Аравии. Эта страна является неким символом благополучного, высокотехнологичного восточного общества и одновременно символом мусульманского социума XXI века.

Примечания:

¹<http://mofa.gov.pk/> 10.05.2018

² Прожогина С.В. Трудности обретения новой культуры или ошибки старой политики? Культура и политика: проблемы взаимосвязи, М., 2017, Труды Института востоковедения, Выпуск 3, ISSN 2587-9502, ISBN 978-5-89282-753-9, 342 стр., 182-201 с.

³ Алпатов В.М., Глобализация, языки общения и языки науки, Культура и политика: проблемы взаимосвязи, М., 2017, Труды Института востоковедения, Выпуск 3, ISSN 2587-9502, ISBN 978-5-89282-753-9, 342 стр., с. 320-335.

⁴ Замаараева Н.А. Пакистан и страны Ближнего Востока (военно-стратегическое сотрудничество и вызовы «арабской весны»), Арабский мир в потоке событий и времени, М., 2014, 356 стр, с. 106-121, ИВ РАН, ISBN 978-5-89282-610--5

⁵ Business opportunities through SEZs under CPEC // URL: <https://nation.com.pk/18-May-2018/business-opportunities-through-sezs-under-cpec> (18.05.2018)

Россия в Индии: М.Горький и Премчанд

Н.Д. Гаврюшина

В XX веке значительно усиливается процесс взаимовлияния и взаимодействия между литературами различных национальных культур. Этот процесс наглядно прослеживается в культурных взаимоотношениях России и Индии.

В 1913 году в статье «Пробуждение Азии» В.И. Ленин писал: «Мировой капитализм и русское движение 1905 года окончательно разбудили Азию. Сотни миллионов забитого, одичавшего в средневековом застое, населения проснулось к новой жизни и к борьбе за азбучные права человека, за демократию»¹. Это замечание В.И. Ленина не только раскрывало характер и направление развернувшегося в тот период национально-освободительного движения в наиболее угнетенных странах мира таких, как Индия и других, но и выявляло определенную историческую закономерность и в развитии общемирового литературного процесса первой трети XX века.

Революционное движение рабочих и крестьян в России, завершившееся Великой Октябрьской социалистической революцией, национально-освободительное движение в странах Азии, революционно-демократические выступления в ряде европейских стран не могли не оказать весьма существенного влияния на творчество многих писателей в различных частях мира. Борьба сотен миллионов отсталых и забитых людей «за азбучные права человека, за демократию», становилась одной из насущных, ведущих тем мировой литературы. И не

случайно именно в этот период почти синхронно в различных национальных литературах появляются писатели, творчество которых обращено прежде всего к этой всенародной борьбе за социальную справедливость.

Среди первых выдающихся писателей – основоположников новой литературы, выразившей пафос этой борьбы, несомненно, в одном ряду стоят имена таких писателей, как М. Горький (1868-1936) и Премчанд (1880-1936).

Вот, что пишет о значении творчества и личности М. Горького в развитии современной индийской литературы один из ведущих наших индологов академик Е.П. Чельшев: «Проблема – Горький в Индии – представляет не только большую литературную общественно-политическую значимость... Надо сказать, что Горький относился к Индии, ее культуре, к освободительной борьбе индийского народа с большим интересом и сочувствием. «Пришла пора, когда индусам необходимо взять в свои руки социальное и политическое творчество, – писал он. – Английский режим отжил на берегах Ганга» (М. Горький. Материалы и исследования. – Л., 1934. Т. 1. с. 78). В Индии творчество Горького приобретает особенную популярность со второй половины 30-х годов, в период зарождения и разветвления движения прогрессивных писателей. Известные деятели индийского освободительного движения подчеркивают, что вдохновляющее слово Горького оказывает огромное революционизирующее влияние на освободительное движение, на общественную жизнь, на культуру народов Индии»².

Закономерно, что одной из любимых книг многих индийских революционеров 1930-40-х годов был роман Горького «Мать». Видный индийский литератор Прабхакар Мачве (многолетний секретарь Литературной академии Индии) в книге «Четыре десятилетия индийской литературы» (Four decades

of Indian Literature, 1976) отмечал, что «Мать» Горького была переведена на все основные языки Индии. Вот что вспоминал известный общественный деятель и писатель – бенгалец Манматханатх Гупта в статье «Максим Горький – символ Русской революции»: «Я прочел роман «Мать» в тюрьме, и, хотя я как революционер был связан со средними слоями, а все герои романа Горького были революционерами из рабочей среды, я воспринял их как хорошо знакомых мне людей: я видел их, разговаривал с ними, жил среди них, наконец, я знал двух старых женщин, которые, как и Ниловна, помогали нам в нашей деятельности»⁵.

Манматханатх Гупта отметил, что людей, подобных героям Горького, можно было видеть в реальной жизни. Это существенно важное замечание, убедительно объясняющее, почему в Индии 30-40-х годов Горький был одним из самых популярных русских советских писателей. Приобщение к национально-освободительной борьбе, к общественному движению становилось для многих индийских мужчин и женщин как бы началом новой жизни, нового осознания своей личности. Итак, на авансцену литературной жизни выходит новый тип писателя-борца.

Индийские и российские литературоведы особенно подчеркивают поразительно органичную близость творческих исканий Премчанда и Горького. И это совершенно справедливо. Премчанд был одним из первых современных индийских писателей, кто очень высоко ценил творчество великого пролетарского писателя, несомненно, среди многих замечательных русских и западноевропейских писателей творчество Горького – самого страстного защитника простого человека – было особенно близко Премчанду.

Как и Горький, Премчанд открывал новую страницу в истории развития своей родной литературы. Между ними, как выразителями новой ведущей тенденции в своих литературах, было определенное типологическое сходство.

Так же, как в свое время для Горького, «университетом» для Премчанда становится жизнь. Профессия учителя, большие и разносторонние жизненные наблюдения, непрестанная работа над самообразованием и, главное, огромный все захватывающий интерес к литературе, индийской и зарубежной – вот основные источники знаний и жизненного опыта Премчанда, давшие импульс к писательской деятельности.

Воспитание нового читателя, для которого реальная жизнь приобрела бы самую большую притягательную силу, – вот что становится для Премчанда одной из первостепенных задач всего его творчества. Много лет спустя его близкий друг и соратник Джайнендра Кумар (классик современной литературы хинди) в своей книге воспоминаний о Премчанде воздаст должное этой огромной заслуге писателя. «Именно Премчанд перенес читателя из одного мира в совершенно другой. Он был наставником, воспитателем читателя, его духовным гуру. Это гигантская работа потребовала от писателя всей его жизни, поглотила все духовные и физические силы»⁴.

То, что Премчанд решительно и бесповоротно связал пути развития литературы с темой народной жизни, было явлением глубоко закономерным для эпохи первых десятилетий XX-го века.

Социальная проблематика рассказов Премчанда год от года принимает все более глубокий и разносторонний характер. Могучий порыв, которым был охвачен народ в своем стремлении к свободе, к осознанию чувства национального достоинства, находил самый живой и горячий отклик в душе

писателя. Литература для Премчанда становилась средством общения, его орудием в борьбе за просвещение народа.

В своих рассказах Премчанд сумел создать целую галерею образов простых индийских тружеников – крестьян, мелких служащих и чиновников. Характеры героев рассказов Премчанда настолько живы и убедительны, обрисованы писателем с таким тонким пониманием всех их действий и поступков, что судьба каждого из них всегда глубоко волнует читателя. Идея каждого рассказа не только тщательно продумана, но и глубоко выстрадана писателем. Читатель всегда ощущает отношение писателя к происходящим в рассказе событиям, видит, как радуется писатель, когда забитый чиновник находит в себе силы постоять за свое поруганное человеческое достоинство и, наконец, почувствовать себя настоящим человеком (рассказ «Клерк»); или переживает страдания безграмотного крестьянина, попавшего в пожизненную кабалу к ростовщику за одолженную у него горсточку муки (рассказы «Сер с четвертью» и «Зимняя ночь» и др.); как сурово осуждает произвол помещиков, жестокость и нетерпимость кастовой системы (рассказы «Цена молока», «Колодец Тхакура», «Саван»), высмеивает приспособленчество и эгоизм высокопоставленных индийских чиновников (рассказы «Гибель» и «Столкновение идеалов»). Неоднократно Премчанд противопоставлял искренность и душевную чистоту простого крестьянина лживости и лицемерию власти имущих.

По мнению Премчанда, носителем подлинно высоких стремлений и идеалов мог быть только народ-труженик. И не случайно в одном из своих лучших рассказов «Ратный путь» Премчанд воспел душевную красоту старой крестьянки. Старой Нохри исполнилось уже 75 лет. Но, несмотря на свой весьма преклонный возраст, Нохри не остается равнодушной

к жизни. Она принимает самое активное участие в происходящих событиях. Приезд в деревню делегации сторонников движения ненасильственного сопротивления вызвал в Нохри большой душевный подъем. Энтузиазм старой крестьянки зажег окружающих, вызвал горячее стремление бороться за свободу и счастье. И когда полицейский начинает угрожать демонстрантам оружием, Нохри выступает вожаком крестьян в борьбе за справедливое и человеческое отношение к ним. Она не думает о себе, она думает о молодых, обо всех жителях родной деревни. В Нохри Премчанд создает мужественный образ женщины-матери, народной матери. Образ старой крестьянки, повидавшей и испытавшей на своем веку много горя, был глубоко символичен в творчестве Премчанда. Чтобы поднять крестьян на борьбу, вновь собрать уже разбежавшихся было в страхе людей, старая Нохри мужественно становится под пули полицейских, и невольно вспоминается образ другой русской женщины, образ Ниловны из романа Горького «Мать».

Не раз в произведениях Премчанда возникает такой героический образ рядовой индийской женщины, вдохновляющей других своим самоотверженным мужеством и стойкостью. Но вместе с тем писатель постоянно обращал внимание и на другую сторону женской проблемы. В своих рассказах Премчанд восставал против сохранившихся средневековых обычаев и предрассудков – детских браков, многоженства, запрещения межкастовых браков и вторичного замужества вдов и т.п., делавших невыносимыми и без того тяжелое положение индийской женщины (рассказы «Вторая жена», «Трус», «Безнадежность», «Проклятие» и др.)

Премчанд страстно мечтал увидеть тот день, когда его народ, наконец сбросит с себя ярмо векового рабства и всем своим творчеством поднимал народ на эту священную

борьбу. Поэтому он так решительно начал утверждать гандистские принципы нравственного самосовершенствования, пытаясь во многих своих произведениях показать, что зло и насилие могут быть побеждены путем убеждения и перевоспитания. По мнению писателя, в нравственном самосовершенствовании людей большую роль должен был играть идеальный положительный герой, – в этом заключалась одна из исходных позиций творческого метода Премчанда.

Следует остановиться еще на одном очень важном факторе жизненной и творческой биографии Премчанда, который нередко отмечают многие индийские писатели и исследователи. Так, например, известный прогрессивный деятель и критик Кхагендра Тхакур в статье «Премчанд и Советский Союз» подчеркивает следующий очень характерный момент в общественно-политических взглядах и исканиях Премчанда.

Премчанд всегда питал большой и глубокий интерес к Советскому Союзу. Но интерес этот возник не в результате поездки в страну. Премчанд никогда не был в Советском Союзе, не было у него и встреч и бесед с советскими людьми. Образ Советского Союза складывался в сознании писателя постепенно как результат постоянного внимательного изучения и чтения всего, что касалось страны Советов.

Действительно, надо было иметь по-настоящему глубокий интерес к Советскому Союзу, чтобы, ни разу не посетив страны, суметь так убедительно, ярко, с большой искренней симпатией писать о первых шагах молодого социалистического государства. И что еще очень важно суметь правильно понять суть многих преобразований в Советском Союзе, должным образом оценить разные стороны его внутренней и внешней политики.

Премчанд принадлежал к числу тех индийских писателей, кто еще до Октябрьской революции начал внимательно изучать русскую реалистическую литературу, вникая в те новые гуманистические идеи, которые раскрывали творчество Толстого, Чехова и др. Постоянное стремление ведущих русских писателей к социальной справедливости, их неустанная борьба за социальное и духовное раскрепощение человека, были созвучны исканиям молодого Премчанда. Именно с произведений русских писателей, развивающих новое общественное самосознание, начался все более углубляющийся и расширяющийся интерес Премчанда к событиям в России.

В феврале 1919 г. в журнале «Замана» («Время») в статье «Старое время, новое время» Премчанд писал: «Новое время открывает новую страницу истории. Наступает время (эпоха) рабочих и крестьян. Будущее принадлежит им. Об этом явно свидетельствует движение мировой истории, и Индия не может остаться в стороне от этого движения. Ее не могут ограждать от него даже Гималайские горы. Рано или поздно, скорее не в столь уж отдаленное время, мы увидим, как протест и борьба за социальную справедливость примет организованный характер, и тогда он станет хозяином своей судьбы»⁵.

Такое понимание значения и роли Октябрьской революции в судьбах народа, по словам Кхагендры Тхакура, в Индии в то время было у очень немногих людей. Премчанд это смог понять так четко, потому что он внимательно, без предубеждений изучал национальные и международные события, и всеми силами хотел изменить к лучшему жизнь индийских рабочих и крестьян. Именно поэтому вплоть до самой смерти Премчанд сохранял глубокую симпатию к Советскому Союзу и внимательно следил за развитием молодого государства. Он не только старался понять все, что происходило

в Советской республике, в ее развитии, ее культуре, но и донести все это до сознания индийского народа⁶.

В 1936 году почти одновременно уходят из жизни Горький и Премчанд, но интерес к их творчеству не только не умирает, но продолжает жить и развиваться. В 1980-м году, в юбилейный год столетия со дня рождения Премчанда, многие индийские писатели в своих выступлениях подчеркивали, что Премчанд и сегодня такой же живой писатель, как тогда, когда он писал свои романы и рассказы.

Путь, по которому он направил нашу литературу в двадцатые-тридцатые годы, продолжает оставаться главным направлением и сейчас. Именно Премчанд развил у писателя чувство причастности к общественной жизни своей эпохи со всеми ее сложностями и противоречиями. Многочисленные статьи, монографические исследования, воспоминания, публикации переписки Премчанда с различного рода литературными и общественными деятелями дают новый литературный материал и факты о той важной роли, которую сыграл Премчанд в становлении новой литературы.

Мощное влияние гуманистических идей Горького глубоко воздействовало не только на творчество Премчанда, но и на многих писателей XX века по всему миру.

27-30 марта 2018 года в Москве в Институте мировой литературы РАН состоялась Международная научная конференция по теме «Мировое значение М. Горького» (к 150-летию со дня рождения), которая собрала немало специалистов по творчеству писателя из разных стран мира. Выступившие многочисленные участники из Франции, Германии, Японии, Китая, Италии, Венгрии, Польши и других стран еще раз продемонстрировали непреходящий интерес к творчеству Горького. Время идет вперед, меняются интересы и акценты во

взаимоотношениях и взаимовлияниях национальных культур и литератур. Но проблема нравственного совершенствования человека и социальной справедливости в обществах различных формаций остается одной из сложных и центральных и сегодня. Интересно в этом отношении исследование индийского писателя и переводчика Маданлала Мадху (1925-2014). В своей диссертации, а затем в книге «Горький и Премчанд: два бессмертных таланта», изданной в Москве на языке хинди (изд-во «Прогресс»), он пишет: «Традиция Горького и Премчанда – это живая традиция и всегда будет живой, потому что это подлинно гуманистическая традиция»⁷. Книга Маданлала Мадху была переиздана в Индии и обращена к широкому читателю, что, несомненно, способствовало еще большей популяризации творчества Горького и Премчанда в стране.

Примечания:

¹ Ленин В.И. Пробуждение Азии. / Собр.соч. - М., Т. 1. С. 65.

² Чельшев Е.П. Избранные труды. - М., 2001. С. 608.

³ Гупта Манматханатх. Максим Горький - символ Русской революции. - Дели, 1968 (хинди).

⁴ Кумар Джайнендра. Премчанд (воспоминания). - Дели, 1980. С. 54 (хинди).

⁵ Премчанд. Вивидха прасанг (Разное). - Аллахабад, 1962. Т. 1. С 167 (хинди).

⁶ Тхакур Кхагендра. Премчанд и Советский Союз. - Дели, 1980 (хинди).

⁷ Мадху Маданлал. Горки аур Премчанд: до амар пратибхаен. (Горький и Премчанд - два бессмертных таланта). - М., 1980. С. 1980 (хинди).

Поиск идентичности: опыт урдуязычной диаспоры (Европа, Северная Америка, о. Маврикий)

Л.А. Васильева

Во второй половине XX в. в мире с большой интенсивностью происходили миграционные процессы, в которых в немалых масштабах были задействованы и выходцы из Южной Азии – индийцы и пакистанцы. Начало их миграции положили события 1947 г., когда произошел раздел Британской Индии и на ее территории появились два независимых государства: Республика Индия и Исламская Республика Пакистан.

Раздел Индии сопровождался кровавыми столкновениями между индусами и мусульманами. Целые семьи жителей обеих стран, спасая свои жизни, начали передвигаться в противоположных направлениях: мусульмане переселялись в новообразовавшийся Пакистан, индусы и сикхи – в Индию. Миграция продолжалась на протяжении долгих лет. При этом было немало тех, кто переезжал из одной страны в другую не единожды. Когда такой «многократный» переселенец в конце концов решал обосноваться где-нибудь на Западе, то на вопрос, индеец он или пакистанец, порой затруднялся ответить и предпочитал называть не страну, а родной город (если, конечно, вопрос гражданства не являлся принципиальным). Это обстоятельство осложняло определение своей идентичности для эмигранта из Южной Азии, оказавшегося в чужой стране, в атмосфере чуждой культуры, что уже само по себе

накладывало на него нелегкое бремя адаптации к условиям новой социокультурной среды¹.

Население принимающей западной страны мало интересовалось подобными «детальями», связанными с эмигрантами, и вскоре все приезжие из Южной Азии были объединены под названием «индопакистанцы». Сами эмигранты относились к такому «смешению» весьма неодобрительно, особенно те, кто покидал край отцов и дедов впервые и имел четкое представление о географии своих корней. Тем не менее, это «компактное» название распространилось во всех странах южноазиатской диаспоры и стало широко употребляться в СМИ.

Уже в начале шестидесятых годов диаспоральные общины выходцев из Южной Азии стали складываться в Великобритании и Скандинавских странах в Европе, а также в североамериканских Канаде и США. Немалая часть эмигрантов говорила на языке урду. До раздела Британской Индии этот язык, во всяком случае его разговорная форма хиндустани, был самым распространенным языком Северной Индии², и для немалого числа переселенцев из обеих стран Индо-Пакистанского субконтинента он служил средством коммуникации и литературным языком. Тогда же, в шестидесятые годы, возникла эмигрантская литература на языке урду³.

Большинство эмигрантов из Индии и Пакистана, создающих литературу на урду, владеют английским языком. Нескольких лет пребывания в атмосфере этого языка им достаточно, чтобы, «отшлифовав» языковые знания и навыки, практически стать билингвами. Многие южноазиатские эмигранты в своем литературном творчестве стали пользоваться именно английским языком. Выходцы из Индии и Пакистана становятся лауреатами различных литературных премий, в том числе самой престижной премии в мире английской

литературы – Букеровской. В качестве примера можно привести такие имена, как Салман Рушди, Арундати Рой, Киран Десаи, Аравинд Адиги. Все эти Букеровские лауреаты родились в Индии и годы детства провели в атмосфере своих родных языков. То же можно сказать и о пакистанцах Мохсине Хамиде и Камилы Шамзи – номинантах на «Букера» из шорт-листа этой премии. Литературная слава пришла к ним как к англоязычным писателям. Можно предположить, что и другим наиболее талантливым авторам-эмигрантам из Южной Азии английский язык мог бы обеспечить выход на гораздо бóльшую аудиторию, чем круг читателей на урду. Тем не менее, оказалось немало литераторов, для кого родной язык, в частности урду, остался языком творчества, языком самовыражения. В западных странах язык урду явился основным признаком социокультурной идентичности выходцев из Южной Азии, говорящих этом языке, а литература на нем, отражая во всей полноте жизнь диаспоры, – основным художественным пространством, в котором наглядно происходит формирование новой идентичности эмигранта – вымышленного литературного персонажа, а часто – альтер эго самого автора. В условиях эмиграции как для поэта, так и для прозаика уже сам выбор родного языка для творчества является яркой манифестацией причисления себя к исконной родине, заявкой на свою идентичность в западном мире.

Как и кем создавалась и создается литература диаспоры?

Культурная и литературная жизнь диаспоры возникала, по сути дела, одновременно с формированием диаспоральных общин. Вскоре по прибытию в новую страну проживания в городах стали организовываться эмигрантские литературные клубы, общества и центры, которые объединяли писателей и поэтов, пишущих на урду. Одни из них печатались еще на

родине и продолжили создавать свои произведения в чужих краях, а другие только начинали пробовать перо. Сначала в странах диаспоры появились отдельные произведения, число которых быстро увеличивалось по мере разрастания урдуязычных общин. Однако вплоть до середины восьмидесятых годов минувшего века практически отрицалось существование такого феномена, как эмигрантская литература урду. Но уже в середине восьмидесятых большинство маститых индийских и пакистанских филологов признали, что во многих западных странах литература на языке урду стала важным компонентом творческой активности эмигрантского общества. Оказалось, что эта литература обрела не только значительный объем, но и собственную читательскую аудиторию, на которую она ориентировалась, и свои характерные черты.

В произведениях на урду во многом раскрывается внутренний мир переселенцев, их горести и радости, сомнения и разочарования, постигшие их на чужбине, а в общем и целом – высвечиваются пути адаптации к западному социуму, попытки ассимиляции с ним либо его неприятие, и тогда как следствие – превращение в маргиналов.

Эмиграция для большинства индопакистанцев – это исключительно добровольный шаг, их выбор. Мысль, что современными эмигрантами движут прежде всего прагматические соображения, стремление к лучшей жизни, часто появляется в поэтических и прозаических произведениях эмигрантских авторов. В них явно слышна нота осуждения тех, кто презрел духовные ценности и высокие идеалы и, обретя материальное благополучие, потерял себя. И одновременно – ощущение вины, поскольку сам осуждающий находится в числе «выбравших» и «потерявших себя».

Глубоко разработанную поэтами и писателями урду тему «исхода» – тему эмиграции – можно отнести к наиболее характерным особенностям диаспоральной художественной литературы. В различных произведениях даже одного автора эта тема получает различное осмысление. В одних случаях прощание с родиной – личная трагедия, в других – проблема, требующая концентрации духовных и физических сил для ее решения, а в-третьих – некий индивидуальный опыт, помогающий человеку вписаться в атмосферу современного мира, выжить и самоутвердиться в условиях жесткой конкуренции и борьбы за место под солнцем.

Тема эмиграции непосредственно связана с интересующей нас проблемой идентичности и включает в себя духовные сферы бытия современного человека, который столкнулся с проблемой утери родных корней, которого мучают ностальгические воспоминания о родине, гнетет разочарование в «крае обетованном», «подгоняет» желание вписаться в новый культурный социум и «тормозит» неприятие целого ряда его моральных ценностей. Отсюда – ощущение раздвоенности, состояние психического дискомфорта, вызванное столкновением в сознании эмигранта конфликта традиционных и новых ценностей, известного как «когнитивный диссонанс».

Следует отметить разницу в способности адаптации эмигранта к новому культурному социуму и ассимиляцию – частичную или полную, – не только в зависимости от уровня образования и социального статуса эмигранта, но и от принимающей его страны. Для индийцев и пакистанцев, владеющих английским языком, наиболее благоприятные условия для проживания естественным образом складывались в англоязычных странах, особенно в Великобритании. В большей или меньшей степени бывшие жители метрополии были знакомы

и с ее культурой. Однако ощутимым препятствием на пути осознания себя полноправным членом нового общества долгое время оставался «комплекс колониального народа», который нередко побуждал бывших граждан Британской Индии смотреть на англичан снизу вверх, видеть в них представителей «цивилизованной нации».

Наиболее быстро и относительно легко адаптировались уже первые индо-пакистанские переселенцы в Северной Америке, прежде всего, в Канаде – стране официального билингвизма. Этому во многом способствовала и политика мультикультурализма, проводимая правительством, когда культивируется подход к различным культурам как частям одной мозаики. Эта политика предполагает включение в западное культурное поле элементов культур иммигрантов из стран «третьего мира», всяческую поддержку и поощрение инициатив национальных сообществ. В этих условиях культурно-литературный фрагмент урду намного легче нашел свою нишу в мозаичном культурном пространстве Канады по сравнению с европейскими странами с их устоявшимися традициями и глубокими культурными корнями. Урдуязычные канадцы быстро осознали, что перед теми, кто остался приверженцем своей исконной культуры и своего литературного наследия, открыта дорога к признанию, к обретению достойного места в новом обществе. В этой связи уместно привести слова профессора истории одного из университетов Канады Абдула Кави Зи, который говорил, что те, кто отказался от родного языка, «постепенно растворились в культурном небытии. <...>. Эта реальность побуждает эмигрантов урду выражать свои чувства и мысли, пропущенные через призму канадского мышления, на своем родном языке, постоянно стимулирует их воображение. Их старания завоевали признание всего общества

и внесли новый колер в многоцветную палитру канадской культуры»⁴.

Более медленная и болезненная адаптация к чужой стране проходила для переселенцев, оказавшихся в Германии и Скандинавских странах. Несмотря на то, что английский язык понимало большинство населения последних, для преодоления культурного барьера эмигрантам требовалось немало усилий и времени. В литературе на урду, созданной в Дании, Норвегии и Швеции, где в основном расселились выходцы из Южной Азии, одним из специфических признаков окружающей реальности вплоть до наших дней нередко предстает неприязнь белого населения к цветным «чужакам».

Один из аспектов темы эмиграции – отчуждение, одиночество человека в густонаселенном мире, а как поиск выхода из этого положения – поиск себя. Проблема «одиночества в толпе» опять же смыкается с проблемой самоидентификации – осознания себя на индивидуальном, социальном и национальном уровнях.

Неразрывно связана с темой идентичности женская тема, затрагивающая множество проблем, за которыми прочно закрепилось название «гендерные». В эмигрантской литературе урду осознанно и последовательно проводится идея гендерного равенства во всех сферах жизни, выражается протест против «вторых ролей» женщины в семье и обществе, которые закрепила за ней традиционная консервативная мораль. На протяжении десятилетий создавалась галерея художественных образов женщин, проходивших различные стадии их формирования как новых личностей: от молчаливого осознания своего униженного, зависимого от мужчины положения до открытого протеста и утверждения своей новой идентичности. Литературная героиня выступает носителем нового

отношения к браку и семье, участия в создании общественных ценностей и общественно-политической жизни, что вовсе не означает ее отречения от своих этнических культурных традиций и практик. Женский образ в эмигрантских произведениях обретает черты человека, вступившего в XXI в., и сочетает их с углубившимися в сознании вековыми понятиями о женской чистоте, верности, любви. Таким образом во многом под влиянием нового западного общества и его литературных традиций в эмигрантской литературе меняется стереотип «образцовой восточной жены», отражая формирование новой идентичности восточной женщины.

Непосредственно с проблемой поиска своего «я» связан болезненный конфликт, с особой остротой отраженный в зарубежной прозе урду – конфликт поколений. Он возник в эмигрантском обществе в конце минувшего века, когда выросло второе поколение этнических индопакистанцев. Одна из главных причин этого конфликта кроется в кардинальном расхождении идентичностей родителей-эмигрантов и их детей.

«Поиск себя» в новом культурном социуме – проблема, встающая перед эмигрантами в процессе их неизбежного вхождения в новое общество независимо от того, принимает или отторгает его устои тот или иной индивид. Но эта проблема трудна и порой мучительна лишь для первого поколения эмигрантов, которое и является творцом литературы на чужих берегах. Уже второе поколение (не говоря уж о последующих), выросшее вдали от родины отцов, в основном теряет связь с национальной культурой. Языком урду молодые люди пользуется лишь в семье (в лучшем случае), поскольку с самого рождения родным языком для них становится английский. Молодежь не озадачена поиском идентичности, поскольку не считает себя эмигрантами: во втором и третьем поколениях

дети и внуки первых переселенцев ассимилировались и растворялись в западном обществе. Большинство молодых людей ощущают себя европейцами и американцами, и лишь в тесном кругу родных и близких они остаются детьми эмигрантов. «Их идентичность формируется уже в условиях двух противоположных культурных моделях. Даже взаимоисключающих, в любом случае – конфликтных»⁵. Эти слова относятся к франкоязычной арабо-берберской диаспоре, но полностью применимы и к индо-пакистанской в любой западной стране.

В новом столетии заметно возрос взаимный интерес выходцев из Южной Азии и коренных жителей западных стран к культуре друг друга на всех уровнях – от бытового до научного. Так, Болливудские фильмы становятся источником всевозможных мемов, молодежь не упускает случая покрасоваться в индийских и пакистанских нарядах на улицах западных столиц, индийские и пакистанские мотивы используются в самых модных моделях одежды, а города Европы и Америки уже трудно представить без восточных, в частности, тех же индийских и пакистанских ресторанов и кафе. О влиянии западной культуры на страны субконтинента излишне и говорить! Издавна прослеживается взаимовлияние Востока и Запада в области изобразительного искусства. Новые тенденции появились и в научном мире. Например, с выходом в свет книги Э. Саида «Ориентализм» (1978) с особой интенсивностью начали пересматриваться прежние научные концепции в отношении восточных обществ. Можно упомянуть и проникновение отдельных слов и даже выражений урду в английский язык, а освоение английской лексики языком урду началось уже с конца XIX в.

В последние годы процесс отчуждения от традиционных ценностей этнических индопакистанцев, выросших на

Западе, несколько замедлился. Причин тому несколько. Изменилась обстановка в мире, в том числе, произошли существенные изменения в информационном фоне. Немаловажно, что в процессе глобализации во многих странах Запада к восточным иммигрантам стали относиться, как к своим согражданам. Более того, в западном обществе новое соседство пробудило немалый интерес к культуре Востока. Начался, по сути дела, диалог культур, неизбежным результатом которого стало взаимопроникновение элементов социокультур Запада и Востока. В этом диалоге активно задействована и литература на урду, вернее, ее создатели-литераторы: ведь творчество каждого из них по сути дела – его разговор либо с оставленной отчизной, либо со вновь обретенной родиной, либо с самим собой. Каждый из них ведет свой диалог: «в своем ключе, по-своему, то вопрошая Восток, то восставая против Запада, то отрицая прошлое, то обращаясь к Западу, пытаюсь врать в него, обрести будущее, то освобождаясь от его пут и от его «великого обмана»»⁶. Но чаще всего в наше время писатель и поэт диаспоры пытается найти разумный компромисс как с новым обществом, так и с самим собой.

Затем, с недавних пор явно проявился факт этнического глобализационного парадокса: с одной стороны усиливается тенденция стирания барьеров между нациями и национальными культурами, а с другой – увеличивается противодействие «уравниловке», попыткам насаждения во всех регионах мира одних и тех же культурных норм и стандартов. В таких условиях проявляется стремление молодых этнических индо-пакистанцев к национальной или религиозной идентичности. Особенно стараются заявить о своей обособленности молодое поколение мусульман. Одним из действенных рычагов усилий, направленных на выражение своей идентичности

в мировом контексте, опять же служат родной язык их дедов и отцов – урду, литература на нем и родная культура. Правда, в настоящее время приход в литературу урду молодых авторов – детей эмигрантов носит единичный характер, гораздо в большей степени молодежь самоутверждается в музыке, изобразительном искусстве и других областях культуры.

В ХХI в. литературные круги диаспоры в странах Запада продолжают обновляться, но не за счет тех, кто там вырос, а благодаря приезду новых эмигрантов – молодых и средних лет – с определенным литературным опытом у себя на родине. Практически, повторяется история «первой волны» эмигрантов, но с большой поправкой: не только перемены в западном обществе, но и богатый опыт переселенцев-старожилов, запечатленный в художественной прозе и поэзии, во многом содействует более быстрой адаптации нового поколения урдуязычных эмигрантов. Литературный опыт предшественников во многом позволяет им быстрее справиться с состоянием «раздвоенности» и душевного дискомфорта, которое свойственное практически всем эмигрантам в первый период их пребывания в атмосфере чуждого культурного и социального климата.

Большинство пишущих эмигрантов «первой волны» исповедовали ислам, но среди них были также приверженцы других религиозных конфессий. Язык и литературное творчество объединили интеллектуалов, людей толерантных и отличавшихся тонким восприятием окружающего мира, исповедовавших ислам, индуизм, сикхизм и даже (в редких случаях) атеистов. При этом в поисках новой идентичности (или в утверждении прежней) индо-пакистанские литераторы – «отцы» эмигрантской литературы – в своих произведениях опирались прежде всего на традиции, во многом общие для всего

культурного пространства Индо-Пакистанского субконтинента, на этические и моральные нормы, которые были приняты в обществе на их исконной родине.

В качестве примера можно упомянуть творчество крупнейшего представителя «поэзии чужбины» Ифтихара Арифа или прозаика Суфии Сиддики. Оба они – пакистанцы, переехавшие из Индии на новую исламскую родину, а оттуда – в Лондон. Через все их творчество проходит тема ислама. Но ностальгия по родной земле пронизывает их произведения в такой же степени, как и рассказы индуса Сатьяпала Ананда, для которого «родная земля» – городок, оказавшийся после раздела страны на территории Пакистана. Для творчества этих литераторов главное – ощущение потери «своего дома», культурных ценностей, своих обычаев и привычек. Поэтому в отношении их правомерно говорить о языке урду, прежде всего, как об основном признаке южноазиатской социокультурной идентичности, предполагающей стереотипный набор культурных, поведенческих, символических и предметных атрибутов.

В ХХI в. в Индии в силу националистических тенденций и в связи с языковой политикой властей язык урду потерял прежний статус одного из основных языков Индии. В новом веке молодежь, уезжающая из Индии на Запад, включая мусульман, практически не владеет литературным языком. Сегодня только пакистанские эмигранты «вывозят» с собой на Запад язык урду. Лишь для них он остался не только «хранителем» традиционных ценностей на чужбине, но и основным признаком их этнической (пакистанской) и религиозной (мусульманской) идентичности.

Так в новом веке изменилась функция языка и литературы урду в южноазиатской диаспоре, для которой прежде

название «индо-пакистанская» оказалось некорректным. Это название применимо по-прежнему лишь к небольшому числу западных старожилов-индийцев, абсолютное большинство которых переступили порог семидесятипятилетия. Обновленную временем урдуязычную диаспору теперь следует называть «пакистанской».

Все эти явления в полной мере отражены в диаспоральной литературе на урду. Идеалом многих авторов становится новый тип эмигранта, вобравшего лучшие черты западного мира, сохранившего черты национальной культуры и определившегося со своей новой идентичностью: в новом веке выходцы из стран Южной Азии, говорящие на урду, ощущают себя «пакистанцами» или же «мусульманами».

Одним из феноменов, связанных с языком урду как способом утверждения своей религиозной принадлежности, можно назвать судьбу этого языка на о. Маврикий. Забытый язык далеких предков стал интенсивно возрождаться в этом островном государстве с пятидесятих годов минувшего века в связи с возникшей потребностью в среде индомаврикийцев-мусульман громко заявить о своей религиозной идентичности.

Первые мусульмане из Индии, чьим родным языком был урду, появились на Маврикии, по всей вероятности, в самом начале XVIII в., когда островом владели французы (1715-1810) и назывался он Иль-де-Франс. Во всяком случае, на территории мечети, построенной на острове в 1805 г., среди старейших захоронений находится надгробие, на котором отчетливо сохранилась эпитафия на урду. Предположительно здесь покойся один из немногих служителей культа, прибывших на Маврикий из Индии вместе с небольшой группой торговцев.

В 1810 г. остров захватили англичане, а в 1814 г. он был официально объявлен британской колонией. Англичане вернули острову прежнее название и стали расширять плантационные хозяйства. Колонизаторам потребовалась новая рабочая сила. Начиная с 1815 г. для строительства дорог и общественной инфраструктуры англичане начали привозить из Индии каторжников-сипаев, осужденных за военные или политические (антибританские) выступления. Многие из них были образованными офицерами, их родным языком был урду. После окончания срока наказания, бывшим каторжанам предписывалось оставаться на острове. После восстания сипаев, известного как Индийское народное восстание 1857-1859 гг., на Маврикии появилась новая группа мусульман – участников восстания, избежавших смертной казни. К сожалению, до сих пор не имеется научных сведений о том, как ссыльные индийские сипаи интегрировались в социальную жизнь на Маврикии и какой вклад внесли в сохранение родного урду вдали от родины.

Позднее, в конце тридцатых годов XIX в. англичане начали активную вербовку наемных рабочих в Индии. На Маврикий буквально хлынул поток индийцев эмигрантов, среди которых было немало мусульман с севера Индии с языком урду. Кто-то из них по истечении срока контракта вернулся на родину, но большинство осело на Маврикии. Семьи их разрастались. К 1911 г. численность индийцев составляла две трети всего населения острова; около 20 % из них исповедовали ислам⁷.

К моменту массового притока индийцев на Маврикии уже сложилась местная – креольская – культура, в основе которой лежало смешение самых разнообразных элементов племенной культуры африканцев и малагасийцев, привезенных на

плантации французами в качестве рабов. Языком общения на всем острове стал креоли, сформированный на основе крайне упрощенного и искаженного французского языка.

В результате ускоренного процесса частичной ассимиляции индийских мусульман произошла и частичная смена национальной самоидентификации. Мусульмане, как и остальные индийские эмигранты, осевшие на Маврикии, восприняли местный язык и некоторые местные обычаи, но остались верными своей религии и традиционным для индийского общества морально-этическим устоям. Потомки мусульманских переселенцев из Индии и сегодня выделяются из общей массы индомаврикийцев даже визуально – многие носят одежды, свойственные только им, и только мусульманские женщины индийского происхождения (далеко не все и, как правило, лишь в небольших городках) облачаются в чадру; в среде мусульман в целом соблюдается эндогамия. Официальная статистика относит мусульман в особую общину, отличную от остальных индомаврикийцев. Все это служит для современных этнографов основанием, чтобы говорить о формировании особого этноса – «маврикийских мусульман»⁸.

Как известно, арабский язык является Кораническим языком для всех мусульман, независимо от того, говорят они на нем или нет. Тем не менее, мусульмане любой страны могут использовать родной язык, чтобы лучше понять основные принципы ислама. Первый перевод Корана на урду был сделан в 1829 г., за ним стали переводиться хадисы и другие религиозные тексты, и с тех пор абсолютное большинство индийских мусульман читают исламскую литературу и совершают богослужение на урду. Маврикийские мусульмане сохранили и эту традицию предков.

Изначально большинство мусульманских детей в возрасте от четырех до шести-семи лет посещали медресе, где их обучали основам ислама через урду. В качестве «учебной литературы» использовались переведенные на урду Коран и другие религиозные тексты. Совершенно очевидно, что ввиду столь небольшого срока обучения, максимально узкой тематики, непрофессионального уровня языкового преподавания и отсутствия практики (для большинства потомков первых переселенцев-мусульман родным языком стал креоли), знания урду оказывались крайне ограниченными и пассивными. Урдуязычных семей на острове было очень немного: это были, в основном, семьи слугителей мечетей, а также новых эмигрантов: сначала – купцов, а в XX столетии после получения Маврикием независимости в 1968 г. – бизнесменов-предпринимателей из Индии.

В шестидесятых-семидесятых годах XIX в. при либерально настроенных по отношению к мусульманам английских губернаторов острова в некоторых маврикийских местных школах было введено преподавание урду. Но эта практика прекратилась при очередном губернаторе. Урду стал для основной массы маврикийских мусульман практически иностранным языком. Такое положение продолжалось до второй половины XX в. Но все же формально именно язык урду ассоциировался в сознании мусульман с их религией, поскольку именно урду они продолжали слышать на территории мечетей во время богослужений.

В пятидесятых годах XX в. некоторые видные политические деятели, правительственные чиновники и бизнесмены развернули широкую кампанию за возрождение урду в самых широких масштабах, стремясь консолидировать на языковой основе мусульман острова. С этой целью вновь началось

преподавание в школах, наиболее способных учеников стали посылаться для продолжения учебы в Алигархский мусульманский университет в Индии, с которым были установлены связи на государственном уровне. В новом столетии маврикийцы получили такую же возможность обучения и в университетах Карачи в Пакистане. По возвращению на родной остров с дипломами бакалавров и магистров урду молодые люди обеспечивались работой в качестве преподавателей урду в школах, в Институте им. Махатмы Ганди и в открытом в 1970 г. Национальном институте урду. Они имели преимущество при поступлении на работу в редакцию вещания на урду Маврикийского радио и в различные госучреждения.

В 2002 г. на основе парламентского акта был учрежден Urdu Speaking Union («Союз урдуязычных»). Он управляется советом, работающий под эгидой Министерства культуры и искусств и получает немалые ежегодные субсидии на проведение различных мероприятий и осуществление проектов, связанных с развитием урду.

Результатом активной целенаправленной деятельности по возрождению языка урду на острове появилась и буквально на глазах стала «расти как на дрожжах» литература. Первый в стране поэтический сборник на урду вышел в 1991 г. Его автором был один из первых выпускников Алигархского университета, преподаватель урду в Институте им. Махатмы Ганди Ахмад Касым Хира. Сборник был напечатан трафаретным способом в количестве пятидесяти экземпляров в небольшой типографии Института. Первый сборник драматургии и первый сборник рассказов на урду, вышедшие из-под пера маврикийского автора Фарука Даджала – диктора вещания Маврикийского радио, были изданы в 2006 г. уже в профессиональной типографии, каждый – тиражом в 1000 экземпляров. За ними

последовали издания других авторов. Как правило, авторские предисловия маврикийцев начинаются словами: «Я надеюсь, носители языка простят мне мои языковые огрехи...». Произведения оригинальны по содержанию, отражают повседневную жизнь острова с ее проблемами. В основе большинства произведений лежат принципы этико-религиозной морали, но все пронизаны чувством любви к родному острову и его неповторимым природным красотам. Литература далекого острова находится в стадии становления, но уже сейчас она отличается от диаспоральной литературы урду других регионов мира своим национальным колоритом с оттенком мусульманской дидактики.

Маврикийские мусульмане активно влились в мировую урдуязычную диаспору. Они тесно сотрудничают с учреждениями и организациями урду в странах Южной Азии и с урдуязычными общинами в странах диаспоры. С 1991 г. маврикийцы проводят международные конференции урду, для участия в которых приглашаются исследователи языка и литературы урду из многих стран мира (включая Россию), а также литераторы и деятели культуры, связанные с урду. Конференции на Маврикии всегда проходят с неизменным успехом и вызывают широкий резонанс в урдуязычном мире.

Таким образом всего несколько десятилетий тому назад на маленьком острове в Индийском океане образовалась урдуязычная община мусульман, для которой утерянный, а в наше время интенсивно возрождающийся язык предков стал способом религиозно-общинной консолидации и признаком религиозной идентичности.

Примечания:

¹ Более подробно о преодолении социокультурных и психологических барьеров индийскими и пакистанскими эмигрантами, прибывшими в страны Запада, см. подробнее: [Н.В. Колесникова Лауреат Нобелевской премии В.С. Найпол. Жизнь, творчество, судьба. М., 2014; Л.А. Васильева. Урдуязычная диаспора и ее литература в контексте времени // Азия и Африка сегодня. №8, 2017. С. 70- 75; Л.А. Васильева. Сатьяпал Ананд и его рассказ «День рождения Иски»//Азия и Африка сегодня. №1, 2018. С. 67- 71.

² Урду был также языком мусульманского населения на юге Индии в Хайдарабаде.

³ Литература урду возникла в Индии на рубеже XIII–XIV вв. К XVIII веку она уже имела богатую поэтическую традицию, а к XX веку наряду с бенгальской являлась наиболее развитой литературой Северной Индии. Практически до конца 70-х гг. XX в. границы литературы урду находились в пределах полуострова Индостан.

⁴ Zia, Abdul Qadir. New Dimensions in Urdu Literature in Canada. Subury, 1995. С. 98.

⁵ Прожогина С.В. Новые идентичности (быть или не быть западно-восточному «синтезу»: из опыта франко-магрибинских контактов и конфликтов). М., 2012. С. 72.

⁶ Прожогина С.В. Тунисская элегия. М., 2016. С. 303.

⁷ См.: [В.П. Кривоногов. Об этническом, религиозном и языковом составе населения о. Маврикий // Восток (ORIENS) 2014. №4, 2014. С. 83].

⁸ См. [Там же. С. 91-92].

Проблема транснационального в гендерном преломлении: эволюция изображения браков с европейцами в малайской литературе

Е.С. Кукушкина

Этническая принадлежность стоит в ряду наиболее важных маркеров самоидентификации, а значит, отделения человеком себя от другого. «Этнокультурным сообществам присущ ряд признаков, совокупность которых в определенной конфигурации придает дистинктивную идентичность данной общности как по отношению к доминирующей общности, так и к... этническим маргиналам»¹. В Малайзии титульный малайский этнос находится в постоянной конкуренции с миллионными общинами «этнических маргиналов» – китайцев и индийцев². В колониальном прошлом малайцы находились под управлением гораздо менее внушительной численно, но господствующей прослойки британцев. Все три названных народа по очень разным причинам оказались широко представлены за пределами исторической родины, в том числе, в малайском мире. Очевидно, что их давнее присутствие в Малайзии делает проблематику транснационального чрезвычайно актуальной для этой страны.

Восприятие эмигрантских культур на местной почве находит самые разные проявления, в том числе, отражаясь

в литературном творчестве. В многонациональном государстве Малайзии «литература не только известна своей ролью в изучении вопросов, связанных с идентичностью, но получила признание как поле, на котором писатели выстраивают идентичность своих героев и свою собственную»³. Изучению этого явления на материале художественных произведений посвящено достаточно много работ⁴. В рамках исследований национального и этнического самосознания, специального внимания заслуживает проблематика, связанная с гендерным взаимодействием. Трудов по этому вопросу значительно меньше, хотя гендерный фактор также играет огромную роль в выработке понятий «самости» и «другости»⁵. Изучая зафиксированный в произведениях словесности взгляд на смешанные браки, можно сделать интересные наблюдения. Картина межэтнических романтических и семейно-брачных отношений в литературе предоставляет важный материал для анализа характера транснационального взаимодействия в стране⁶.

В связи со сложностью национального состава населения Малайзии (до 1957 года Британской Малайи), тема смешанных браков также сложна и обширна. В широком смысле брачные отношения устанавливаются по оси Восток-Запад (союзы с европейцами) либо Восток-Восток (союзы с членами азиатских эмигрантских общин – китайцев, индийцев, арабов и т.д.). С целью несколько ограничить поле исследования в данной статье будет рассматриваться эволюция оценки малайцами браков с европейцами. В отличие от матримониальных связей с китайцами и индийцами, в этом случае стороны не просто представляют разные культуры и цивилизации, но в колониальный период исходно занимают разное положение в общественной иерархии, имеют разный статус, степень влияния

и контроля над всеми сферами жизни. Как будет показано ниже, динамика взглядов на эти браки сильно связана с изменением самоощущения малайцев – сначала как колонизированного, а затем как независимого народа.

Для анализа в данной работе используются произведения, созданные не ранее 1920-х гг., когда начался процесс становления современной малайской литературы. Первая причина этому – утверждение в словесности индивидуально-творческого начала, позволяющего с должной глубиной и подробностью передать комплекс представлений, умозаключений и переживаний героев на тему семейных отношений и жизни в браке. Вторая причина связана с тем, что серьезно говорить о литературном изображении смешанных малайско-европейских семей в более ранний период вряд ли имеет большой смысл, хотя такие браки имели место.

Во-первых, в штате Малакка до сих пор проживают несколько тысяч евразийцев, потомков первых колонизаторов малайского мира – португальцев, которые пришли сюда в 1511 году. С начала XVI века нас община креолизировалась. Сами термины ‘евразийцы’, ‘лузо-малайцы’ указывают на то, что эта группа уже давно не воспринимается как европейская, представляя собой своеобразный местный этнокультурный сплав. Есть у нее и пренебрежительное обозначение *grago* (от мал. *geragau* – мелкая креветка), намекающее рыбацкий промысел, которым традиционно занимаются евразийцы. Отпрыски бывших завоевателей сформировали беднейшую прослойку в составе населения Малакки⁷. Несмотря на христианскую веру, в глазах местных жителей это совсем не *orang putih* – ‘белые’.

Еще одну оговорку необходимо сделать по поводу королевских браков с европейками, примеры которых также

существуют. Султан Ибрахим, правивший княжеством Джохор в 1891-1959 годах, заключал такие браки дважды. Первый раз в 1930 году с Хелен Бартоломью Уилсон, которая после коронации стала Султаной Хелен Ибрахим. Брак закончился разводом в 1937 году⁸. Затем супругой султана стала британская подданная румынского происхождения Марселла Мендль (Султана Фаузия бинти Абдуллах)⁹. Кстати, сам правитель был отпрыском брака своего отца, знаменитого Султана Абу Бакара, с китайско-датской полукровкой Сесиией Катариной Ланге.

Тем не менее, эти союзы вряд ли можно рассматривать в контексте жизни всей малайской общины. Причиной тому политика британцев в области образования. Аристократия, в особенности дети из султанских семейств, обучались на английском языке, в том числе в метрополии, фактически теряя связь с родной культурой. Массы населения, напротив, приобретали в государственных школах лишь самые базовые знания. Основоположникам современной малайской литературы выпало на долю весьма скудное образование, которое определяло тематику их творчества. Поведать в своих произведениях об экзотических браках султанов они попросту не могли, а сами султаны-англофилы не имели никакого интереса к продолжению традиций словесности на малайском языке¹⁰.

Наконец, бытовало такое явление, как сожителство колонизаторов с местными женщинами. Однако подобные союзы долгое время не получали юридического закрепления и не рассматривались как настоящие семьи. Общеизвестно, что отношение британцев к населению колоний строилось на глубоком ощущении своего превосходства и гордости своей цивилизаторской роли. Из этого вытекало их стремление поддерживать чистоту европейской крови и укреплять расовую

иерархию, апеллируя к христианской морали. «Британцы видели [смешанное] сожителство опасным для колониальной структуры, поскольку оно противоречило убеждению, что жители Юго-Восточной Азии были ниже европейцев», и порицали нравы широко практиковавших его испанских и португальских колонизаторов¹¹. Взяв на время под контроль территории Нидерландской Ост-Индии (нынешней Индонезии) в 1811-1815 гг., они испытали потрясение, когда столкнулись с обыкновением голландцев повсеместно заводить себе «туземных» наложниц (*ньяи*). Эти женщины сформировали особую социальную прослойку, с их жизнью и жизнью их детей был связан целый спектр социальных, культурных и юридических проблем¹².

Тем не менее, порицая своих соседей-конкурентов за слабость, чиновники британского колониального аппарата нередко сами шли на подобное сожителство. На раннем этапе подчинения Малаккского полуострова, в конце XVIII – первой половине XIX вв.¹³, лишь немногие из них имели возможность привезти в колонию жен и брали себе местных содержанок. Впрочем, эта практика не считалась похвальной, плохо сочетаясь с идеей превосходства белой расы. «Колониальные режимы сталкивались – в разное время и разными путями – с проблемой воспроизводства не только населения, но образа жизни и форм владычества»¹⁴. Такое воспроизводство могли обеспечить лишь носители колониальной культуры и идеологии, но никак не потомство смешанных незаконных или временных союзов, что влекло за собой соответствующее отношение к ним.

У британцев в Юго-Восточной Азии было не принято использовать слово ‘жена’ применительно к местной наложнице, так как это было «ласковое слово, поднимавшее

женщину до более уважаемого статуса»¹⁵. В английской литературе того времени содержатся разнообразные объяснения факту смешанных отношений, снимающие ответственность с мужчин-европейцев. Говорилось об отсутствии у них иного выбора в условиях колонии, о расслабляющем их волю жарком климате, о неотразимой привлекательности восточных женщин. Замечательный пассаж на эту тему содержится в воспоминаниях земельного инспектора Дж.Т. Томсона, служившего в Малайе и Сингапуре с 1838 по 1853 г. Обеспокоенный хрупкостью «основания, на которой семьи европейцев на Востоке поддерживают чистоту происхождения», он писал: *«Климат ослабляет их энергию и разрушает моральные силы, которые являются подлинной основой их огромного влияния. Холодная, добродетельная англо-саксонская манера неотвратимо сменяется патриархальной склонностью потакания себе»* (курсив автора оригинального текста – Е.К.)¹⁶.

Число подобных сожителств стало снижаться лишь ближе к концу XIX века, когда рост благосостояния стал позволять все большему числу колониальных чиновников обеспечивать приезд супруги¹⁷. Однако обычай заводить сожителниц не исчез окончательно. Любопытно, что в литературе близкородственных народов двух соседних колоний – Британской Малайи и Нидерландской Ост-Индии – он нашел отражение в очень разной степени. В будущей Индонезии сложился целый романный пласт о превратностях жизни наложниц голландских чиновников, плантаторов и предпринимателей. Эти произведения так и назывались «повести о ньяи» (*cerita nyai*). Некоторые из них приобрели большую популярность в конце XIX – начале XX веков, прежде всего «История о Ньяи Дасиме, жертве увещевания» (*Cerita Nyai Dasima Suatu Korban dari Pembujuk*, 1896), приписываемая метису (индо) Г. Франсису¹⁸. Тема

содержанок поднималась писателями Индонезии и позднее. О сложных взаимоотношениях коренных индонезийцев, *индо* и голландцев повествует знаменитый роман «Неправильное воспитание» (*Salah Asuhan*, 1928) Абдула Муиса и целый ряд других произведений¹⁹. Выдающийся прозаик Прамудья Ананта Тур отдал этой теме должное в одном из лучших произведений индонезийской литературы XX в. – романе «Мир человеческий» (*Bumi Manusia*, 1980).

В Британской Малайе ничего подобного не произошло. Авторы ранних малайских романов как будто не интересовались судьбами женщин, по собственной или чужой воле оказавшихся на положении наложниц белых мужчин. Дело в том, что в отличие от Нидерландской Ост-Индии, у произведений на эту тему здесь не было социальной базы. Ост-индские полукровки-*индо* представляли довольно многочисленную прослойку населения колонии. Многие из них имели голландское гражданство, получали хорошее образование и внесли значительный вклад в развитие индонезийской литературы. Совершенно естественно, именно они зачастую выступали авторами «повестей о *ньяи*», зная их жизнь изнутри.

В Малайе метисы малайско-британских кровей не были столь многочисленны. Кроме того, в их случае доступ к англоязычному образованию, напротив, отвращал от участия в культурном процессе на малайском языке. Подобно отпрыскам малайской аристократии, признанные отцами дети туземных женщин нередко отправлялись на учебу в метрополию или вообще переезжали туда на жительство. Те, чей жизненный путь складывался таким образом, также отстранялись от местной культуры и не стремились участвовать в литературном процессе. Следует также учитывать и традиционную малайскую лояльность любой власти, в том числе

колониальной²⁰. Противодействие ей в виде разоблачения общественных пороков было довольно поздним явлением, которое развилось только с подъемом националистических и антиколониальных настроений накануне Второй мировой войны.

Представить себя законной супругой белого господина (*Tuan putih*) не могли даже самые передовые героини ранних малайских романов 1920-х годов, сильно окрашенных идеями исламского реформизма. Женская эмансипация была одной из центральных проблем произведений того времени, но она никогда не ставила местную женщину вровень с европейцем, приводя брачному союзу. Лучшей иллюстрацией этого является роман «Она ли Салма?» (*Iakah Salmah?*, 1928) Ахмада Хаджи Мухаммада Рашида Талу (1889-1939). Его юная героиня выступает самой яркой поборницей реформистских взглядов. Произнося длинные речи перед родными и знакомыми, 15-летняя Салма среди прочего восстает против необходимости носить одежду, скрывающую лицо и фигуру. Рассуждения об этом дают ей повод уничижительно высказаться о малайцах и их отношении к женщинам – они всегда мечтают заглянуть под покровы, поэтому прятать от них свой облик означает лишь распалать их: «Известное дело, ...нашим людям всегда хочется узнать, кто там скрыт... И разве не дурно, братец, что наши люди сами роняют честь нации?»²¹. Ей в ответ один из родственников говорит, что она подражает женщинам Запада²². Действительно, Салма старается держаться, «словно мэм»²³. Однако даже такая образованная, бегло говорящая по-английски героиня, которая на протяжении десятков страниц только и делает, что разоблачает слабости малайцев, находит свою судьбу в лице малайского юноши. Британцы далеки от нее, как и следует быть настоящему идеалу, о них невозможно

думать в терминах семьи и брака: «Тысячекратно повезло нам, ...что пришли европейцы, народ культурный и образованный. Если бы нет, сохрани нас Бог, я и не знаю, что стало бы со страной нашей, только думаю я, точно превратилась бы она в джунгли, кусты да заросли. А что было бы с людьми? Наверняка ничего, ничем бы не отличались от тех, кто далек от всякого знания и от просвещенных взглядов»²⁴.

В подобных произведениях не было места историям малайских содержанок; не пользовались популярностью они и позднее. В результате о туземных «женах на время» можно прочитать не в национальной литературе, а в известных образцах английской прозы на сюжеты жизни в Малайе – достаточно вспомнить рассказы У. Соммерсета Моэма или «Малайскую трилогию» (*The Malayan Trilogy*) Э. Бёрджесса («Время тигра», (*Time for a Tiger*) 1956; «Враг под одеялом» (*The Enemy in the Blanket*), 1958; «Восточные постели» (*Beds in the East*), 1959). Примечательно, что первый из них пишет о середине XIX в., а второй – о середине XX в., наглядно демонстрируя преемственность явления. Наконец, при отсутствии его художественных описаний на малайском языке, существует ценный документальный источник. Немецкий исследователь У.Э. Кратц обнаружил и изучил письма, отправленные в 1784-1785 гг. из Бенкулена²⁵ служащему Английской Ост-Индской компании Джону Марсдену²⁶ его сожительницей Энче Леной. «Письма в трогательных словах выражают чувство личной утраты и растерянности местной женщины, чей супруг, с которым она прожила много лет, покинул ее, чтобы вернуться в Европу, забрав с собой двоих из их троих детей»²⁷.

Игнорируя проблему содержанок, малайская проза 1920 х – 1930 х годов затрагивала тему брачных отношений с британцами в основном очень бегло и вне реального

контекста. Очевидно, что подобные отношения рассматривались как нечто несбыточное. Так, в разговоре двух друзей из рассказа Абдула Рахима Каджая (1894-1943) «Сгубила слона слоновая кость» (*Gajah Terdorong Dek Gading-nya*, 1938), одна из них упрекает другую в излишней разборчивости: та упрямо отказывает респектабельным состоятельным женихам. Потеряв терпение, собеседница привередливой красавицы восклицает: «Сестрица, ты что же, доктора или окружного судью дожидаться?»²⁸. Окружным судьей мог быть как малаец, так и европеец, назначенный резидентом штата²⁹. Медперсонал мог быть также представлен как европейцами, так и «азиатами», однако последние почти всегда выполняли инспекторские функции, а не врачебные³⁰. В глазах девушек даже такие люди – сотрудники низшего звена судебной и медицинской системы – находятся вне списка кандидатов в реальные супруги. Слишком высоко они стоят в социальной иерархии.

Тем контрастнее выделяются на этом фоне произведения, в которых накануне Второй мировой войны начинает заявлять о себе националистическая идеология. В них совершенно иначе оценивается вся деятельность колонизаторов: англофилия сменяется англофобией³¹. Крутой поворот происходит и в воззрениях на возможность брачных отношений с ними.

Едва ли не самым известным образцом прозы такого рода является знаменитый роман Исхака Хаджи Мухаммада (1909-1991) «Сын горы Тахан» (*Putera Gunung Tahan*, 1938). Автор произведения, писавший под псевдонимом Дядюшка Сако – один из самых активных участников молодого антиколониального движения в Британской Малайе. Аллегорический роман с отчасти волшебным сюжетом повествует об экспедиции, снаряженной британцами к вершине самой высокой горы Малаккского полуострова. Биолог г-н Роберт и геолог г-н Уильям

должны определить, можно ли устроить там курорт для служащих колониального аппарата. Экспедиция терпит провал. Ее членов губят их же пороки – надменность и презрение к местному населению, корыстолюбие, подлость и коварство. Г-н Роберт гибнет, захваченный в плен аборигенами. Г-н Уильям достигает вершины, но находит конец под бомбами самолетов, вызванных им самим из Британии, чтобы разрушить царство местных духов, которые не хотят уступать свои земли³². Захватывающий сюжет содержит и романтические линии, которые в соответствии с пафосом романа должны разрушить ореол величия вокруг колонизаторов в глазах читателя.

Попавший в плен к аборигенам г-н Роберт погибает именно из-за любовной страсти. Надменно оскорбив живущую с племенем малайку, он навлекает на себя месть: ему подмешивают приворотное зелье, и он без памяти влюбляется в девушку из племени. Большого унижения героя-британца вряд ли можно было придумать. Во-первых, во взаимоотношениях пары европеец и азиатская женщина меняются местами. Традиционно британцы выбирали себе содержанок, снисходя до них. Исхак же поставил г-на Роберта в положение умоляющего просителя. Прежде тот «видел женщин в десятки раз красивее в Лондоне, Париже и других местах, но никогда так не пылал страстью, как на этот раз»³³. Во-вторых, избранница британского биолога даже не малайка, а девушка из племени аборигенов, к которым сами малайцы относились свысока, считая их нецивилизованными. Это очевидно из комментариев писателя: девушка «не то, чтоб была хороша собой, но еще совсем молоденькая, и кожа у нее не была в лишаях, как у большинства аборигенов, и почище она была, чем другие их женщины»³⁴. Даже устаревшее слово *sakai*, которое используется в романе для обозначения племени, куда попал Роберт,

имеет в малайском языке дополнительное значение 'слуга, раб'³⁵. Однако непримиримый к колонизаторам Исхак на этом не останавливается. Девушку готовы отдать надменному англичанину только путем соблюдения векового закона племени («вы не можете здесь поступать, как вам заблагорассудится»³⁶). Чтобы заполучить предмет своей страсти в качестве законной супруги, он должен посвататься, после чего его подвергают брачному испытанию. Во время испытания он разбивается, сорвавшись с дерева, куда залезает, чтобы по условию настичь будущую жену.

Не менее впечатляющие события происходят с г-ном Уильямом. Правитель царства духов на вершине горы Тахан понимает, с какими намерениями явился к нему англичанин, и оставляет его у себя почетным пленником. В ответ на рассказы Уильяма о благородных стремлениях его страны помочь народам Малайи, правитель Рату Бонгсу с помощью волшебного средства показывает ему картины британского вероломства. Среди прочего, геолог узнает, что оставшаяся в Лондоне супруга ему неверна. Тем не менее, она отправляется к мужу, как только узнает, что тот вызвал из Великобритании бомбардировщики, чтобы покорить царство духов. Женщина понимает, что Уильяма ждет значительная награда. Однако самолет, на котором она летит, сбросив бомбы, не может совершить посадку в горах и терпит крушение.

В катастрофе выживает только мэм Уильям. Окруженная заботой, она живет во владениях Рату Бонгсу три года, после чего тот сватается к ней. Поначалу женщина готова принять предложение в надежде «мягким путем» все-таки реализовать план по захвату волшебной страны. Однако коварный расчет мгновенно забывается при встрече с женихом: «От одного лишь взгляда на Рату Бонгсу... затрепетало сердце мэм

Уильям... Сколько она себя помнила, не доводилось ей видеть человека столь молодцеватого и красивого собою. Сама того не замечая, полюбила она Рату Бонгсу такой любовью, какой раньше не приходилось ей изведать. Речь, движения и поведение его овладели ее сердцем, душой, помыслами и телом. Желанье упасть в объятия принца, ... было весьма велико, но она всеми силами его сдерживала»³⁷. Роман завершается признаниями во взаимной любви, когда английская красавица все же бросается на шею любимому, сообщает о намерении родить ему наследника, после чего следует намек на эротическое завершение сцены³⁸. Военное и политическое торжество малайцев подкрепляется полной победой в личных отношениях. Если сожительства британцев с малайками предполагали полное доминирование мужчины, теперь мужчина малаец доминирует над европейской женщиной, и она безоговорочно признает его моральные достоинства и физическую привлекательность, подчиняется ему, делаясь его законной супругой и королевой (Рани Бонгсу). Герой выражает нежные чувства героине, но ее влюбленность изображается как более пылкая.

Близкая ситуация обрисована уже без элементов волшебства в повести Шамсуддина Салеха (1906-1977) «Зерцало мирского общенья» (*Cermin Pergaulan Hidup di Dunia*, 1938)³⁹. Его главному герою Камаруддину, участнику национально-освободительной борьбы, приходится много скитаться. В странствиях он встречает и спустя несколько лет теряет любимую жену. Вновь путешествуя, чтобы забыться, он знакомится с англичанкой. Женщина сочувствует ему и убеждает ехать с ней в Бангкок, где у нее школа танцев. Она производит на него впечатление своей обходительностью: выясняется, что она родилась и выросла в малайском мире.

В Бангкоке Камаруддина приобщают к западному образу жизни: под руководством новой знакомой он танцует европейские танцы и ездит на пикники. После очередного пикника англичанка опаивает и соблазняет его. Наутро Камаруддин сокрушается о совершенном грехе, сетуя на то, что западный образ жизни до добра не доводит. Он обещает себе впредь придерживаться только своих обычаев и установлений веры, предлагая своей даме прекратить отношения. Его подруга, напротив, объявляет, что они должны пожениться. Она странно объясняет, что европейские женщины не в пример малайкам исключительно верны своим мужьям и самостоятельны. Они предают себя мужчине только по любви, а если мужа не принимают родные, они никогда не отступятся от своего избранника. Она обещает помогать Камаруддину во всех его делах, как это делала его покойная жена. Камаруддин признает, что многое из сказанного женщиной близко к правде («В каждом народе есть люди хорошие и люди злые»⁴⁰).

Пара женится после того, как европейка переходит в ислам, получив при этом имя Мариам. Она становится самоотверженной помощницей супруга, терпеливо ожидает его из долгих поездок, пишет ему длинные нежные письма и поддерживает его материально, успешно ведя дела в лавке. Автор подчеркивает, что это не присуще малайским семьям, где всех обеспечивает и всем руководит лишь мужчина. Гражданка метрополии Мариам даже поддерживает стремление Камаруддина бороться за независимость страны: «Ежели не была бы сама я любящей дочерью родины моей, не знать бы мне, сколь велика любовь твоя к твоей родине... Потому надеюсь я, что дети, рожденные от нашего союза, будут жить

в независимой стране, в которой сам ты станешь воином во имя этой независимости»⁴¹.

Повесть Шамсуддина написана весьма критично по отношению к малайскому обществу и малайским традициям, явно под влиянием идей просветителя XIX в. Абдуллы бин Абдул Кадира Мунши⁴². Тем не менее, англофильские пассажи в просветительском духе не мешают писателю отдать первенство в паре малайцу-мусульманину. Пусть в ходе повествования он проявлял слабость и наивность, после создания семьи супруга с готовностью подчиняется ему. Все, что она делает, является поддержкой борьбы мужа. Инициатором заключения брака была именно она, поскольку первой полюбила героя и всячески добивалась его. Она с готовностью сменила веру. Согласно в паре не мешает явное внешнее несоответствие супругов друг другу. Статная красавица-жена Камаруддина выглядит рядом с ним словно «бенгальская корова рядом с балийским осликом», а ее малорослый щедедушный избранник смотрится ее сыном или мальчиком-слугой⁴³.

У героинь Исхака Хаджи Мухаммада и Шамсуддина Салеа есть примечательное сходство. Обе они исходно далеки от нравственного совершенства, как бы иллюстрируя собой пороки Запада. Однако стоит каждой из них проникнуться любовью к малайцу, признать его главенство, принять ислам и соединиться с ним, как тема их порочности более не поднимается. Они превращаются в женский идеал, как бы очищенные приобщением к малайской культуре. В обоих произведениях писатели подчеркивают прежде всего моральное превосходство этой культуры и исламской религии над всем, что может предложить Запад. Исхак и Шамсуддин делают своих героев желанными партнерами европейских женщин, заставляя тех прилагать усилия и идти на жертвы ради того, чтобы

вступить с ними в брак. В лице этих женщин авторы-националисты заставляют западную цивилизацию склонить голову перед восточной. Еще не в реальности, а в художественном тексте, литераторы через своих персонажей одерживают символическую победу над колонизаторами.

После Второй мировой войны, в 1950 х-1960 х годах малайская проза приобретает более реалистические черты. Образ европейского человека к тому времени утрачивает трафаретность и одномерность. Это происходит не только благодаря движению литературного процесса, принесшему более совершенное владение методом реализма. После завоевания независимости в 1957 году смягчается ощущение собственной неполноценности, привитое покоренному народу. Образы британцев в произведениях перестают быть лишь символами метрополии и колониализма. Европейцы начинают интересоваться малайских авторов и как личности, становясь объектами изучения и художественного осмысления. В произведениях на тему смешанных браков, как и в литературе в целом, появляются черты психологизма, разрабатывается эмоциональный и культурный аспект отношений мужчины и женщины. Проблема их взаимодействия видится уже не столько в противостоянии «колонизатор – колонизированный», сколько в трудностях межкультурного контакта. В реалистических произведениях начинают проступать близкие к действительности потенциальные конфликты.

Рассказ национального литературного лауреата Шахнона Ахмада (1933-2017) «Среди родни» (*Di Tengah Keluarga*, 1960) рисует столкновение двух взглядов на европейскую культуру. Столкновение происходит именно на почве заключения смешанного брака. Старший сын, гордость патриархального деревенского семейства, направлен государством на учебу

в знаменитую британскую Военную академию. Спустя какое-то время он сообщает, что женился на англичанке. Родители приходят в ужас, отец – в ярость. Главная причина всплеска подобных чувств – полное неприятие старшим поколением иной цивилизации: сын сочетался браком с «проклятой неверной»⁴⁴. Неприязнь к бывшим колонизаторам также играет здесь роль, пусть меньшую, чем в произведениях более раннего периода. Новую невестку называют не иначе как «белая мэм». Даже младший сын, от лица которого ведется повествование, не готов поддержать брата, хотя ему сочувствует. Он представляет себе, как европейскую даму привезут к ним домой: «обстановка в нашей деревне, которая только бедностью и богата, конечно, не подходит для белого человека»⁴⁵. Это будет конфуз, непонятный никому из родных и односельчан: родители такой пары потеряют уважение, с ними перестанут знаться. Конфликт отражен вполне точно: к важным факторам, которые оказывают негативное влияние на смешанные браки в Малайзии, исследователи относят «вмешательство третьей стороны, принадлежащей к кругу родственников», а также «стереотипы и предрассудки основной части общества»⁴⁶.

В рассказе Шахнона отец сначала требует, чтобы тот развелся с неугодной невесткой, которая к тому же не может родить. Сын не соглашается, и спустя несколько лет родители готовы немного уступить: пусть он сохранит брак с первой супругой, но возьмет себе вторую жену-малайку, чтобы она родила им внуков. Однако и здесь договориться не удастся. Сын не хочет обижать любящую жену и надеется утешить родителей, усыновив ребенка. Это оборачивается для них еще более сильным ударом: их приемный внук оказывается китайчонком! Отношения между тремя крупнейшими этническими

группами Малайзии всегда были сложными, и такое решение старшее поколение тоже не в силах принять.

Родители не слышат доводов сына: «Разве эта белая женщина не такой же обычный человек; не лучше и не хуже нас всех? Мне она нравится. Я люблю ее. Я женился на ней после того, как она стала мусульманкой. Что в этом плохого?»⁴⁷. Однако для отца и матери даже переход в ислам не делает англичанку ближе. Они хотят невестку из своей среды и мечтают о свадьбе по малайским обычаям: заслать сватов, отправить семье невесты обручальное кольцо и бетель, устроить большое угощение, возвести новобрачных на свадебный помост и читать Коран⁴⁸. Все это, наконец, случается, но уже на свадьбе младшего сына. Между родителями и послушным старшим отпрыском происходит полный разрыв.

Брак с британкой здесь уже не символическая победа над бывшим угнетателем и не престижное достижение. Потеря символичности и престижности порождает две возможные реакции в малайском обществе на создание такой семьи. В одном случае, традиционно мыслящие люди приемлют только свой образ жизни и ценности, отказывая иной культуре в равноправии ровно так же, как в недавнем прошлом это делали колонизаторы по отношению к народам колоний. По словам младшего сына, «[о]тец и впрямь несведущ в современных вопросах. Действительно, для отца женитьба – это начало отправки потомства в будущее. Хорошим или плохим будет потомство, зависит от посаженного семени»⁴⁹. Родители героя рассказа убеждены, что никакой статус «белой мэм» не сделает это семя хорошим. Для них культурный барьер видится непреодолимым, особенно когда речь идет о вероисповедании и соблюдении обычаев.

В противоположность им, просвещенный герой ищет возможность взаимопонимания, оценивая возможную спутницу жизни исключительно с точки зрения человеческих качеств. Он готов отойти от «пустого старого обычая различать [цвет] кожи»⁵⁰ и отстаивать свой выбор. Ради этого он идет на самый большой грех с точки зрения традиционного малайского мировоззрения – неповиновение старшему. Правда, даже самый вестернизированный малаец не поступается исламской верой. Брак с ним возможен только через обращение супруги, которая символически становится малайкой. Выражение *masuk Melayu* «стать малайцем/малайкой» синонимично *masuk Islam* «принять ислам». Таким образом, как минимум формально обеспечивается доминантная позиция малайской культуры и ее носителя в смешанной семье.

За последующие несколько десятилетий тенденции изобретения браков с европейцами в целом сохраняются. Получает продолжение линия «просвещенного» героя. Этот процесс полностью соответствует расширению кругозора и общения малайской общины с внешним миром. Экономический рост расширял возможности путешествий и обучения за границей (в Великобритании, Австралии, США). Происходило постепенное знакомство с иностранной литературой и кинематографией. В результате реально росло количество смешанных семей.

С художественной точки зрения описания отношений в таких семьях делаются более глубокими и тонкими, сюжеты становятся более естественными, как и вопросы, которые приходится решать героям. При этом наблюдается преемственность устойчивых сюжетных линий: активной стороной в отношениях выступает «белая» женщина, герой-малаец настолько привлекателен для нее как личность, что именно

она начинает общение, а затем предлагает заключить брак, герой же решает, ответить ли ей взаимностью, раздумывая о совпадении и различиях в системе ценностей.

Именно так происходит в рассказе «Старение» (*Menjadi Tua*, 1983) еще одного лауреата национальной литературной премии Анвара Ридвана (р. 1949). Хассан приезжает в Университет Нью-Йорка слушать курс художественной критики, где знакомится с белокурой голубоглазой Лорой. Поначалу Лора даже не может правильно повторить название его страны. Дружба завязывается после того, как молодой человек проявляет к ней сочувствие, когда она чем-то сильно расстроена. Начинаются совместные походы в кафе, в кино, на выставки; разговоры об искусстве перемежаются с воспоминаниями Хассана о Малайзии. Постепенно он задается вопросом, не любовь ли это. «Вопрос всплывал в памяти так же часто, как и слова старой матери на родине: «не женись на белой». Какие у мамы основания? Неизвестно... Может, белые колонизировали страну. Ох, эта причина отдавала политикой, что совсем не походило на образ мыслей женщины из глухой деревни... Разве мать когда-то имела дело с белыми? Насколько помнил Хассан, никогда...Тогда отчего же? Может быть, для матери уже трудно согнуть бамбук, когда ствол затвердел, больше не гнется»⁵¹. Последняя фраза – пословица, означающая, что сложившемуся человеку трудно принять и усвоить что-либо новое – Хассан говорит о косности матери.

Тем не менее, выясняется, что и сам Хассан колеблется, ответить ли ему на чувства Лоры, выросшей в совсем другой культуре. Фоном для сюжета звучит тема старения и одиночества в старости. На молодого малайца производит тяжелое впечатление вид одиноких пожилых людей, с трудом бредущих по улицам мегаполиса. «О Боже, ужасно стареть здесь

в Нью-Йорке, думал Хассан. Состариться, значит одиноко жить у себя в комнате. В одиночестве покупать продукты и готовить. В одиночестве есть. Смотреть телевизор одному. Рано утром одному идти в прачечную. В свободное время одиноко гулять по Риверсайд Парку или Центральному парку»⁵². Одно время герой живет по соседству с женщиной-инвалидом, которая беспомощно лежит у себя в комнате и не может себя обслуживать. Затем его коробит, когда на лекции в Университете куратор резко отвечает пожилым слушателям, которые не успевают или не могут понять ее указаний. Такое отношение к старшему поколению его шокирует. Он рассказывает Лоре о том, что у него дома все совсем иначе. Например, пожилую бабушку Хассана дети и внуки проводывали каждый день. «В общем, мы уважаем старших, потому что они много знают. Главное, мы их почитаем»⁵³.

Анвар Ридван дает понять, что малайская культура более человечна. Хассан пленяет американку своей непосредственностью, теплотой в общении и готовностью говорить о личных вещах. Лора отзывается на его живость: «Никогда так не смеялась... Наверное, мне не доводилось радоваться»⁵⁴. В конце концов, девушка объявляет ему, что была бы рада жить с ним вместе. Хассан в растерянности просит несколько дней на размышление. Основная причина его сомнений – удастся ли ему в их смешанной семье сохранить восточную традицию человечности? «...Станут ли их дети – восточных и западных кровей – уважать своих старших так, как это делают сейчас Хассан и его братья с сестрами?»⁵⁵. Обозначив потенциальный конфликт культур, писатель оставляет вопрос открытым.

В последние десятилетия у литераторов Малайзии нередко проявляется более определенный взгляд на перспективы подобных союзов. Причем, он может быть как

положительным, так и отрицательным. В обоих случаях это можно связать с изменением самооощущения и самооценки малайской общины за годы независимости в положительную сторону. Одной из причин этому можно усмотреть в устойчивости экономических успехов страны и неуклонном повышении благосостояния малайцев. Связанный с этим рост образованности, перспективы карьерного роста и самореализации также играют свою роль. Среди стран АСЕАН размеры доли ВВП на душу населения Малайзии уступают лишь Сингапуру и Брунею, находящимся в особых условиях⁵⁶. Наконец, государственная политика целенаправленно поддерживает малайцев как коренной народ, «сынов земли» (*bumiputera*). Конституционно за ними закреплены особые права, которых нет у эмигрантских общин, они пользуются привилегиями в области экономики и образования⁵⁷. Ведущую роль на политической арене играют малайские этнические партии. Малайская культура лежит в основе культуры национальной, государственным языком является малайский, государственной религией – ислам. Уверенные в собственной значимости как граждан успешного независимого государства литераторы нового поколения подходят к проблеме смешанных браков значительно смелее. Одни уверены, что союз с малайцем полезен, а иногда и вовсе спасителен для человека иной культуры, в том числе европейской. Другие именно по причине выдающихся достоинств малайского индивидуума полагают, что он может иметь лишь достойную пару. Это касается, прежде всего, духовной сферы, стержнем которой выступает ислам. Представителям западной цивилизации трудно полностью удовлетворить такой запрос.

Наиболее интересными являются произведения, в которых малайский патриотизм заставляет авторов сочетать оба

подхода. Впечатляющий пример обнаруживается в рассказе Ирвана Абу Бакара (р. 1951) «Малайская кровь» (*Darah Melayu*, 2004). По сюжету на человечество обрушивается беда в виде необъяснимой и неизлечимой болезни – ОРКК (острое разложение кровяных клеток). Всего за месяц болезнь уносит несколько миллионов человек. Ее возникновение происходит в организме самопроизвольно, безо всякой инфекции извне. Попытки мирового сообщества справиться с эпидемией не приносят результатов. Затем в какой-то момент выясняется, что полным иммунитетом против ОРКК обладают лишь малайцы. Наличие у них устойчивости против неодолимого заболевания тщетно пытаются объяснить с научной точки зрения. Малайская кровь взлетает в цене, так как ее начинают переливать больным в качестве лечения. Вокруг этого средства возникает ажиотаж и спекуляции, временами малайцев похищают с целью забора крови. На этом этапе в рассказе впервые формулируется дилемма: открыть миру свое богатство или оберегать свою исключительность? Некоторые малайцы готовы щедро делиться своей кровью с другими людьми, независимо от вероисповедания: «Ислам дан, чтобы благодетельствовать все человечество, а не только правоверных»⁵⁸. Другие, напротив, не желают спасать неверных-кафиров: «Неверные всегда были и будут врагами ислама»⁵⁹.

Однако вскоре оказывается, что простое переливание помогает не всегда. Ученые вынуждены продолжить поиск, и обнаруживают в китайской провинции Гуандун единственную за пределами малайского мира этническую группу, устойчивую к ОРКК. Ее изучение показывает, что эта изолированная община – потомки смешанного малайско-китайского брака. Таким образом, потомство союза малайца или малайки с кем-либо еще оказывается неподверженным заболеванию.

В результате дилемма отношения к внешнему миру возникает уже в чисто семейной плоскости. С одной стороны, по сюжету происходит вот что:

«Так малайцы стали самыми желанными партнерами на брак с гражданами других стран. Им посылались предложения из различных уголков мира. Браки заключались как индивидуально, так и на основе правительственных соглашений. Малайцы расселились по всему миру, чтобы спасти человечество...

Из окна кондоминиума, где я живу, мне видно, как малайцы группами садятся в машины и автобусы и отправляются в аэропорт, чтобы разлететься по всему миру и завести где-то там далеко семью»⁶⁰.

Это почти концовка рассказа. Малайцы выступают благодетелями всех стран и народов, в том числе, когда-то недосыгаемых колонизаторов. Но в последних строках автор делает неожиданный поворот: «И вот я думаю, что это: использование лучшим образом дара, унаследованного от Аллаха, или продажа своей нации?

...Как образованный малаец, холостой, немало путешествующий и знающий не один иностранный язык, я тоже получаю предложения «спасти» другие нации от вымирания. Но может быть, все-таки лучше жениться на малайке и сохранить чистоту малайской крови?»⁶¹.

Такую же дилемму мы наблюдаем на фоне развития гораздо более сложного сюжета. Известный прозаик, рьяный националист Файсал Техрани (настоящее имя – Мохаммад Файсал Муса, р. 1974) в 2003 г. опубликовал альтернативную историю – роман «1515»⁶². Композиционно и сюжетно произведение выглядит постмодернистским. В нем сплетаются временные пласты, ни один из которых нельзя уверенно

отождествить с прошлой или настоящей действительностью. В ходе повествования появляются письма из прошлого, вещи сны, амнезия героя, волшебство. Однако замысловатая конструкция лишь выглядит постмодернистской, поскольку имеет жесткую смысловую ось. Это идея величия малайцев с их верой, культурой и историей. В начале XVI века история обернулась трагедией: сильнейшее малайское государство того времени, княжество Малакка, пало под ударом португальцев. Это положило начало колонизации малайского мира. Главному герою романа приходит предложение из прошлого ликвидировать эту несправедливость. Он историк, и его задача – переписать анналы своего народа. Делает он это, восстанавливая подвиги своей прародительницы по имени Ньемах Мулья, вымышленной героини обороны Малакки. Вместо 1511 года, когда было захвачено княжество, автор с помощью своего персонажа делает ключевым 1515 год. Согласно альтернативному ходу событий, именно тогда отбившая нападение португальцев малаккская армада под командованием юной воительницы преодолела океан и покорила Португалию.

Две линии повествования погружены в прошлое – одна основана на реальных исторических событиях, другая на «исправленных». Несколько других линий развиваются в современной Малайзии (в 1990-х и 2000-х годах). Как в прошлом, так и в настоящем обнаруживается тема смешанных союзов с европейцами. Мы вновь видим уже знакомый выбор, стоящий перед малайскими героями: высокомерно отвергнуть всякую возможность такого взаимодействия или, напротив, предоставить ее тем, кто этого достоин.

В прошлом преобладает первый подход. Юная героиня с глубоким отвращением относится к португальским захватчикам, называя их не иначе как мерзавцами и псами. При этом

автор неоднократно подчеркивает их внешнюю привлекательность: статность, румяные лица, светлые волосы, зеленые глаза. Внутренне же они не могут претендовать на звание цивилизованного народа. Дело не только в их жестокости и беспощадности, они совершенно не равня малайцам в знаниях и искусности в ремеслах. Когда Ньемах попадает в плен, командующий эскадрой Афонсу д'Альбукерке везет ее в Португалию, чтобы ни много ни мало сделать там наставницей детей короля Мануэля. По пути выясняется, что флотоводец не знает, к примеру, что такое часы или зеркало – эти предметы были вывезены из дворца султана Малакки. Ньемах наблюдает это с огромным презрением – португальцы в ее глазах невежи и тупицы. Они проигрывают малайцам и как мореходы, отчего корабль д'Альбукерке терпит крушение в Малаккском проливе.

Для героини невозможно даже помыслить о браке с одним из этих существ низшего порядка. Оказавшись в плену, больше всего она боится насилия над собой, потому что в Малакке португальцы обесчестили множество женщин и девушек. К счастью, выясняется, что это ей не грозит из-за ее познаний, поскольку она предназначена в дар королю, а по пути сам д'Альбукерке собирается у нее учиться.

И все же в Португалии Ньемах становится женой ученого аристократа, который выкупает ее у короля. Впрочем, и в этом случае писатель находит возможность возвысить свою героиню. Во-первых, ее супруг – человек благородной души и происхождения. Во-вторых, прибыв в страну как рабыня, она через этот брак получает очень высокий статус. В-третьих, автор делает намек на то, что Ньемах не пришлось отступить от веры или жить в браке с кафиром. Он намекает, что ее муж – отпрыск мавров, тайком оставшийся мусульманином.

Наконец, в-четвертых, в романе действуют персонажи-португальцы или с примесью португальской крови, исповедующие ислам. Судя по всему, это потомки Ньемах Мульи. Таким образом, брак, который мог совершиться только против воли героини, все же оказывается почетным. Его плодом становится существование пусть маленькой, но помнящей свои корни малайской колонии в Португалии.

Также против воли складывается союз с европейкой героя-историка по имени Ади Фимиюн, живущего в наше время. Один из его главных душевных конфликтов связан с браком, который он заключил под давлением семьи. Желание частично слить капиталы с миллионером-англичанином сэром Брауном заставляет отца Фимиюна настаивать, чтобы тот женился на его дочери. Ради этого брака сын жертвует своей настоящей любовью.

Для читателя, знакомого с малайскими произведениями о смешанных браках, не будет неожиданным, что жена Фимиюна Мод – золотоволосая голубоглазая красавица с прекрасной фигурой и стройными ногами. Она ожидаемо любит супруга-малайца, «сходит по нему с ума». Богатая наследница, она возит его на Феррари с восьмицилиндровым двигателем, катает на роскошной яхте, кормит в лучших ресторанах и лечит в шикарной клинике от амнезии. Она терпеливо сносит его поглощенность историей Малакки и судьбой Ньемах Мульи. Самое главное – она безропотно мирится с тем, что он ее совсем не отвечает на ее чувства и не собирается этого скрывать. Фимиюн постоянно вспоминает свою покинутую любовь, Мод же вызывает у него в лучшем случае равнодушие, а чаще раздражение. Англичанка смиряется с положением вещей, надеясь когда-то завоевать расположение мужа самоотверженной преданностью: «Я действительно тебя люблю. ...

Чего ты не можешь понять, так это того, что любовь необязательно приходит с двух сторон. Она может быть односторонней... Ты женился на мне. Это действительно обязанность... Но это не мешает тебе когда-то полюбить меня. Я делаю добро, делаю добро для тебя. Бог даст, однажды ты увидишь, что я с тобой рядом...»⁶³.

Развязка романа Файсала Техрани также неожиданна, как и концовка рассказа Ирвана Абу Бакара. Как мы видели, в рассказе разрабатывалась мысль об открытости малайцев миру ради его спасения, а в конце внезапно всплыла тема сохранения себя как уникального сообщества. В романе получается наоборот. Главный герой долго полностью закрыт жене-европейке и кажется, что ему остается только с достоинством отвергнуть ее окончательно. Ее образ передается через его восприятие – почти назойливая, упрямая, временами высокомерная женщина, любительница дорогого шоппинга, прогулок на яхте и светских выходов. Дочь отца, которого на дух не переносит Фимийон.

Тем не менее, на последней странице романа герой впервые за всю их совместную жизнь говорит ей о любви. Мод оказывается «белой мэм», которая проходит тяжелое испытание. Ради этого брака она перешла в ислам, теперь ее зовут Амина Мод, и она всегда готова порадовать супруга, нарядившись в малайский национальный костюм. Она сидит рядом, пытается украдкой проявить к нему ласку, на которую не будет ответа, выслушивает равнодушные или ранящие слова. Пока к Фимийону постепенно возвращается память, она рождает ему дочь, которую называет Хава (Ева), и тихо просит развода, не желая более его обременять. Только тут у героя открываются глаза. Он осознает, что «мужчина не будет настоящим мужчиной, если пренебрегает самопожертвованием женщины»⁶⁴,

и принимает Мод своей женой. Она смогла заслужить это исключительной преданностью и полным принятием его образа жизни и отношения.

Произведения современной малайской литературы позволяют проследить конкретную динамику оценки смешанных браков с европейцами. Из этих текстов можно заключить, что в течение почти столетия условная «кривая самоутверждения» малайцев устойчиво шла вверх. Отправной точкой анализа было положение, когда возможность создания смешанного брака с европейцем или европейкой не рассматривалась даже гипотетически или выглядела чистой фантазией. Естественно, разработанные сюжеты на эту тему отсутствовали в национальной словесности. Формирование националистической идеологии в 1930-х годах заставило малайцев по-новому посмотреть на перспективы такого союза, оценить преимущества своей культуры и народного характера в противовес культуре колонизаторов. Отсюда возникновение мотива как бы ответного символического покорения метрополии через завоевание любви европейки, готовой стать супругой малайца. Взаимоотношения пары героев в произведениях этого времени рассматривались прежде всего сквозь политическую призму. Покорение сердца «белой мэм» было скорее политико-культурным, нежели личным романтическим достижением.

Ситуация стала меняться накануне и после достижения независимости. В более зрелой реалистической литературе того времени начинает доминировать тема напряжения между двумя культурами, авторов интересует взаимодействие характеров героев, более глубоко раскрывается психология

отношений. При этом комплекс «постколониальных» проблем лишь несколько отходит на второй план, не исчезнув окончательно. Герои-малайцы продолжают утверждать свою человеческую ценность и значимость на страницах современной прозы. Исходя из позиции своего превосходства, они идут на брак с человеком западной цивилизации только при условии, что этот человек будет полностью лоялен и будет готов если не полностью проникнуться малайскими ценностями, то безоговорочно принять их в супруге. Насколько это соответствует реальной атмосфере в смешанных малайско-европейских семьях – предмет отдельного рассмотрения. Однако идеал, отражаемый художественным словом, именно таков. Можно предположить, что описанная в литературе картина в значительной мере отражает действительность. Необходимость глубокого приобщения к малайскому образу жизни, основой которого являются мусульманские традиции и обычаи – серьезное испытание для человека иной культуры. Неслучайно исследователями отмечается, что «смешанные браки не типичны для Малайзии»⁶⁵.

Анализируя изображение европейцев в традиционной малайской литературе, Б. Мёртаг отметил принцип монологичности, лежащий в его основе. Он проявляется в клишированности и каноничности описаний людей Запада, при отсутствии осознания межкультурного контакта. По наблюдениям британского исследователя, малайских авторов не интересовали характеры и внутренний мир англичан. Произведениям была свойственна «малаецентричность»⁶⁶, которая начала преодолеваться лишь в период перехода к современности, в XIX – начале XX веков⁶⁷. К середине XX века положение стало меняться, портреты европейцев стали приобретать более индивидуальные черты⁶⁸. Однако проанализированный

материал вряд ли позволяет сказать, что сюжеты на тему смешанных браков с европейцами полностью строятся на диалогической основе. Это будет преувеличением даже в отношении прозы XXI столетия.

Злокозненные г-н Роберт и г-н Уильям из романа «Сын горы Тахан» наделены набором крайне несимпатичных человеческих свойств. Но все эти качества характеризуют их в первую очередь как колонизаторов, нежели как личностей. Их алчность, надменность, нечестность – черты политики британцев в Малайе, какими их видел писатель Исхак Хаджи Мухамад. Типичный образ европейской жены практически тоже подробно не разрабатывается ни в одном из упомянутых выше произведений. В уста Марьям из повести «Зерцало мирского общения» ее автор Шамсуддин Салех явно вкладывает собственные воззрения, делая ее обобщенным идеалом лояльности малайскому мужу. В рассказе Шахнона Ахмада «Среди родни» английская жена вообще не принимает прямого участия в развитии действия, о ней лишь говорят. Сообщается, что она любит мужа, приняла ислам, и семья их живет мирно. Чуть четче очерчены американка Лора из рассказа Анвара Ридвана «Старение» и англичанка Мод из романа Файсала Техрани «1515». Но на их долю отведено лишь несколько красноречивых штрихов, позволяющих предположить наличие определенных черт характера и привычек. Все, что они говорят и делают – реакция на слова и поступки их мужей. Что думают и переживают они сами, можно предполагать, но не более. Тема смешанных браков малайцев и европейцев в малайской литературе до сих пор остается сильно «малаецентричной».

Причиной этому можно видеть в том, что вплоть до сегодняшнего дня в сглаженном виде сохраняются следы униженности, привитой малайцам в колониальную эпоху и все же

требующей компенсации. Следует вновь упомянуть и внутренний фактор: имея таких мощных сограждан, как китайцы и индийцы, малайцы сохраняют свой статус титульного этноса страны только благодаря целенаправленной государственной поддержке. Везде, где малайскому этносу приходится взаимодействовать с другими этническими группами, внутренняя политика страны «малаецентрична». Неудивительно, что это явление отмечается в литературе в целом: одну из самых насущных задач современной малайской словесности видится исследователям в способности отобразить поликультурную действительность страны. «Писатели редко обращаются к этой действительности, и большинство из них предпочитает описывать действительность этноцентрическую, населенную малайскими героями и насыщенную проблемами, ... интересующими исключительно малайскую общину»⁶⁹. В этом отношении развитие темы браков с европейцами в малайской литературе XX-XXI веков никак не выпадает из общей картины.

Тем не менее, показанная динамика отражает важную сторону эволюции общественной мысли малайцев. Говоря о 'дружости' колонизированной личности, Ф. Купер и А. Столер отмечали, что она «не является ни врожденной, ни стабильной; ... ее отличие приходится определять и поддерживать; социальные границы, некогда очевидные, необязательно останутся таковыми»⁷⁰ [Cooper&Stoler, 610]. Направление сдвигов в самоощущении малайцев и их понимании себя в сопоставлении с западной цивилизацией заслуживает дальнейшего изучения. Отношение к смешанным бракам красноречиво отражает эти процессы, а литература может предоставить важный материал для наблюдений.

Примечания:

¹ Шапинская Е.Н. Образ Другого в текстах культуры. Москва, URSS, 2012. С. 61.

² По данным Статистического управления Малайзии, в 2017г. процентное соотношение между этническими группами страны выглядело следующим образом: малайцы составляли 68,8 % населения, китайцы – 23,2 %, индийцы – 7 %, прочие – 1 %. См.: <https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=VUdaQ2tVVjcwTEFUVWp5aTVQbjV1UT09>.

³ Collin Jerome, Ting Su Hie, Ruzy Suliza Hashim. Identity in Contemporary Malaysian Literature: Diversities, Writers' Dilemma and Implications for Teaching // *The Asian Journal of English Language & Pedagogy*, Vol 4 (2016). P. 23.

⁴ *Op. cit.*, p. 23-24.

⁵ Шапинская Е.Н. Образ Другого в текстах культуры. Москва, URSS, 2012. С. 85. О малом количестве трудов по смешанным бракам в Малайзии см. Nagaraj, Syamala. Intermarriage in Malaysia // *Malaysian Journal of Economic Studies* 46 (1), 2009. P. 78.

⁶ В своей недавней публикации важность изучения принятого в обществе взгляда на браки с иностранцами убедительно показал на материале еще одной страны региона М.А. Сюннерберг, связав его с комплексом культурных, религиозных, экономических и социальных факторов, действующих в тот или иной исторический период. На данный момент в печати вышел первый раздел труда, см.: Сюннерберг М.А. Браки с иностранцами во Вьетнаме: история и современность. Часть I. Традиционный Вьетнам // Юго-Восточная Азия. Актуальные проблемы развития. Выпуск XXXVII (№ 37, 2017). Сс. 244-265.

⁷ Fernandis, Gerard. *Papia, Relijange Tradisang*. The Portuguese Eurasians in Malaysia: *Bumiquest*: a Search for Self-Identity // *Lusotopie*, 2000. Pp. 261-262.

⁸ McEwen, Susan. The Sultana of Johore – the Story behind the Stamp // *G.S.M.* September, 2007. Pp. 78-70.

⁹ <http://radin87.blogspot.com/2010/01/sultanah-of-johor.html> Кроме того, султан имел отношения с леди Сесилией (Сисси) Хилл, погибшей во время бомбардировки Лондона во время Второй мировой войны. Существуют предположения, что она была помолвлена с султаном: <http://www.bbc.com/news/uk-england-kent-34649330>.

¹⁰ Tan Chin Kwang. The “Missing Link” in Modern Malay Literary History: A Study of the Influence of Social and Educational Backgrounds on Literary Development // *Archipel*, 1986, Vol. 31, N1. Pp. 97-115.

¹¹ Chludzinski, Katrina. The Fear of Colonial Miscegenation in the British Colonies of Southeast Asia // *The Forum: Journal of History*: Vol. 1: Iss.1, Article 8. P. 57.

¹² На настоящий момент наиболее подробным исследованием социального феномена *ньяи* является книга голландского специалиста Р. Баая «*Ньяи и кровосмесительное сожительство в Нидерландской Ост-Индии*» Голландское издание увидело свет в 2008г. (Reggie Baay. *De njai en het concubinaat in Nederlands-Indië*, Amsterdam: Athenaeum-Polak en Van Gennep). В 2010г. был издан перевод книги на индонезийский язык (*Nyai dan Pergundikan di Hindia-Belanda*. Jakarta: Komunitas Bambu).

¹³ Постепенная колонизация малайских земель началась в 1786 г. покупкой Британской Ост-Индской компанией острова Пинанг у султана княжества Кедах.

¹⁴ Cooper, Frederick & Stoler, Ann L. Introduction. Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of rule // *American Ethnologist*, Vol. 16, No. 4 (Nov., 1989). P. 610.

¹⁵ Chludzinski, Katrina. The Fear of Colonial Miscegenation in the British Colonies of Southeast Asia // *The Forum: Journal of History*: Vol. 1: Iss.1, Article 8. P. 59.

¹⁶ Thomson, J. Turnbull. Glimpses into Life in Malayan Lands. Singapore, Oxford, New York, Oxford University Press, 1991. Pp. 253-254.

¹⁷ Chludzinski, Katrina. The Fear of Colonial Miscegenation in the British Colonies of Southeast Asia // *The Forum: Journal of History*: Vol. 1: Iss.1, Article 8. P. 54-59.

¹⁸ Сикорский В.В. Литература индонезийского города конца XIX в. // О литературе и культуре Индонезии. Москва, Экон-Информ, 2014. С. 39. Данный роман не имел антиколониального звучания, и положение *ньяи* не рисовалось в нем как угнетенное, но она все равно становилась жертвой злоумышленников, позарившихся на ее богатство. Во многих других произведениях этого круга жизнь содержанки описывалась как бесправная и чреватая многими страданиями. Таким была, к примеру, анонимная повесть «*Ньяи Тассим*» (1897), героиня которой сходит с ума после того, как ее хозяин решает жениться на европейке и прогоняет ее, оставив себе их общую дочь (*Op. cit.*, с. 45).

¹⁹ Об этом см., например: Фролова М.В. Образ *индо* в романах «Неправильное воспитание» Абдула Муиса и «Отправление» Нх.Дини // Страны Юго-Восточной Азии и Запад: многообразие форм взаимодействия. История и современность. Губерновские чтения. Вып. 3. Москва, Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, 2013. Сс. 258-265.

²⁰ С нарушением лояльности носителю власти любого уровня (отцу (родителям), учителю, правителю) связано понятие малайской этики *derhaka, durhaka* - отступничество,слушание. Тяжесть этого проступка имела религиозную подоплеку, поскольку отношения человека с властью выступает проекцией отношений твари с Творцом. Преданность подданного

и справедливость правителя составляют суть этико-государственной концепции, отраженной в малайской традиционной словесности. Для ее идеального героя была характерна обязательная безоговорочная лояльность власти (см. Брагинский В.И. История малайской литературы. Москва, Главная редакция восточной литературы, 1983. Сс. 143-157).

²¹ Ahmad Rashid Talu. *Iakah Salmah?* // *Kajian dan Karya Lengkap Ahmad Rashid Talu*. Penyusun Rosnah Baharuddin. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009. Ms. 553.

²² *Op. cit.*, p. 556.

²³ *Op. cit.*, p. 551.

²⁴ *Op. cit.*, pp. 553-554.

²⁵ Бенкулен – ныне индонезийская провинция Бенгкулу на западном побережье Суматры. Был колонией Великобритании с 1685, на основании англо-голландского договора с Нидерландами о разделе колониальных владений в 1824 г. вошел в состав Нидерландской Ост-Индии.

²⁶ Джон Марсден – брат выдающегося малайста Уильяма Марсдена (1754-1836), «самого прославленного исследователя всего малайского в Британии 19-го века» (Kratz, E.Ulrich. *Like a Fish Gasping for Water: the Letters of a Temporary Spouse from Bengkulu* // *Indonesia and the Malay World*, Vol. 34, N100, November 2006. P. 259).

²⁷ *Op. cit.*, p. 247.

²⁸ Abdul Rahim Kajai, Haji. *Gajah Terdorong Dek Gading-nya* // *Rintisan. Antologi Cherita Pendek Melayu sa-belum Perang Dunia Kedua*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1964. Ms. 56. В зависимости от года издания первоисточника названия малайских произведений даются в старой или в современной орфографии.

²⁹ South W.F. *British Administration in Malaya* // *The Institute of Public Administration*, June, 1946, p. 91.

³⁰ См., например, статистику по отделу здравоохранения Медицинской службы Британской Малайи за 1920-е годы в: Parmer, Norman. *Health and Health Services in British Malaya in the 1920s*. *Modern Asian Studies*, 1989, Vol. 23, N1. P. 67.

³¹ 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, Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Институт стран Азии и Африки. 2013, сс. 215-227.

³² О сюжете романа более подробно см.: *Op. cit.*, с. 216-218.

³³ Pak Sako. *Putera Gunung Tahan. Klasik Melayu Terpenting Abad 20*. Kuala Lumpur, Utusan Publications & Distributors, 2006. P. 54.

³⁴ *Op. cit.*, p. 53.

³⁵ Kamus Dewan. Edisi keempat. Ketua editor Hajah Noresah bt. Baharom. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007. P. 1368.

³⁶ Pak Sako. Putera Gunung Tahan. Klasik Melayu Terpenting Abad 20. Kuala Lumpur, Utusan Publications & Distributors, 2006. P. 55.

³⁷ *Op. cit.*, p. 115.

³⁸ *Op. cit.*, p. 117.

³⁹ В литературоведении Малайзии отсутствует понятие и жанровое определение повести. Тем не менее, представляется, что изданное как рассказ произведение Шамсуддина по объему скорее относится к повестям. В 1930-е годы жанр рассказа лишь формировался в малайской литературе, и его характеристики еще не были устойчивыми: к рассказам относили иногда тексты в несколько десятков тысяч знаков. «Зерцало мирского общения» принадлежит к числу таких произведений.

⁴⁰ Shamsuddin Saleh. Cermin Pergaulan Hidup di Dunia // Hashim Awang. Cerpun Malaysia sebelum Perang Dunia Ke-2. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. 1988, Ms. 251.

⁴¹ *Op. cit.*, ms. 277.

⁴² Кукушкина Е.С. Христианство в зеркале малайской литературы первой половины XX века // Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность. Глава 14. Москва, Ключ-С. 2016, сс. 307-308.

⁴³ *Op. cit.*, ms. 252.

⁴⁴ Shahnnon Ahmad. Di-tengah Keluarga // Pertentangan/ Antoloji Cherpun Melayu selepas Perang Dunia Kedua. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1973. Ms. 274.

⁴⁵ *Op. cit.*, ms. 275.

⁴⁶ Giok Hun Pue, Nidzam Sulaiman. "Choose One!": Challenges of Inter-Ethnic Marriages in Malaysia // Asian Social Science. Vol. 9, No. 17, 2013. P. 271.

⁴⁷ Shahnnon Ahmad. Di-tengah Keluarga // Pertentangan/ Antoloji Cherpun Melayu selepas Perang Dunia Kedua. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1973. Ms. 271.

⁴⁸ *Op. cit.*, ms. 278.

⁴⁹ *Op. cit.*, ms. 272.

⁵⁰ *Op. cit.*

⁵¹ Anwar Ridhwan. Menjadi Tua // Sahabat. Cerpun Pemenang Hadiah Sastera 1982-1981. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. 1986, Ms. 35.

⁵² *Op. cit.*, ms. 29.

⁵³ *Op. cit.*, ms. 37.

⁵⁴ *Op. cit.*

⁵⁵ *Op. cit.*, ms. 39.

⁵⁶ http://www1.treasury.gov.my/pdf/ekonomi/le/1718/jp2_2.pdf

⁵⁷ Особыми правами малайцев и коренные народы страны наделяет Статья 153 Конституции Малайзии: Undang-undang Malaysia. Perlembagaan

Persekutuan: <http://www.kptg.gov.my/sites/default/files/article/perlembagaan-persekutuan.pdf>.

⁵⁸Ирван Абу Бакар. Малайская кровь // Малайская кровь. Антология малайского и индонезийского рассказа. Составление, перевод с малайского и предисловие Виктора Погадаева. Москва, Ключ-С. 2011. С. 33. Все цитаты из рассказа даются в переводе В.А. Погадаева.

⁵⁹ *Op. cit.*

⁶⁰ *Op. cit.*, ms. 34.

⁶¹ *Op. cit.*, ms. 35.

⁶² В 2002 году роман получил престижную премию издательской группы Kumpulan Utusan.

⁶³ Faisal Tehrani. 1515. Kuala Lumpur. Utusan Publications&Distributors Sdn Bhd, 2006. Ms. 91.

⁶⁴ *Op. cit.*, ms. 309.

⁶⁵ Nagaraj, Syamala. Inter marriage in Malaysia // Malaysian Journal of Economic Studies 46 (1), 2009. P. 88.

⁶⁶ Murtagh B. Portrayals of British Individuals in Malay Literature // The Portrayal of Foreigners in Indonesian and Malay Literature. Essays on the Ethnic 'Other'. Lewiston – Queensland – Lampeter, 2007. Pp. 159-163.

⁶⁷ Murtagh B. Introduction // The Portrayal of Foreigners in Indonesian and Malay Literature. Essays on the Ethnic 'Other'. Lewiston – Queensland – Lampeter, 2007. P. 7.

⁶⁸ 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, Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, 2013. Сс. 226-227.

⁶⁹ Noritah Omar. Paradoxes of Malaysian Literature and Collective Individuality in Theorising National Identity // Pertanika Journals. Social Science & Humanities. 22 (S), 2014. P. 142.

⁷⁰ Cooper, Frederick&Stoler, Ann L. Introduction. Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule // American Ethnologist, Vol. 16, No. 4 (Nov., 1989). P. 610.

Вьетнамская диаспора и англоязычная литература в транснациональном контексте (постановка проблемы)

А.А. Соколов

Миграционные перемещения народов уже давно являются важной частью истории человечества. Последние десятилетия можно определенно назвать временем глобальной миграции, а бурный рост иммигрантских сообществ и их институционализация дают основание говорить о «диаспоризации мира» как об одном из сценариев развития человечества¹. Глобализация делает национальные границы более проницаемыми, миллионы людей в поисках лучшей жизни покидают родину и устремляются в другие страны. В начале XXI века, по данным ООН, каждый 35-й житель земного шара является международным мигрантом, а в развитых странах – уже каждый десятый². Рост масштабов миграции идет одновременно с консолидацией иммигрантских этнических сообществ. Прибывшие в новые страны мигранты объединяются не только для того, чтобы выжить, но и для того, чтобы сохранить свои обычаи, традиции, язык в чуждой для них, зачастую враждебной этнокультурной среде. И как результат число диаспор в мире непрерывно увеличивается. Как справедливо отмечали российские ученые С.А. Арутюнов и С.Я. Козлов: «Процесс образования диаспор принял уже столь значительные масштабы, что в мире, очевидно, уже невозможно найти страну,

где не существовало бы диаспоры другого народа, равно как и страну, выходцы из которой не образовывали бы хотя бы не-большой диаспоры в какой-либо другой стране или нескольких странах»³.

В настоящее время за пределами своей исторической родины живут, работают и учатся 4,5 млн. вьетнамцев в более чем 100 странах мира⁴, за последние десять лет их численность выросла на 40 %. Большинство из них находятся в США и Канаде, затем следуют страны Европы – Франция, Германия, Италия, Голландия и др., а также Австралия. Остальная часть поселилась в Азии – Японии, Южной Корее, Тайване, в некоторых странах Африки и Южной Америки. По данным ООН, каждый год почти 100 тысяч вьетнамцев мигрируют за границу⁵.

Их расселение по миру происходило несколькими волнами и было обусловлено конкретными историческими обстоятельствами. Самый массовый исход людей в истории вьетнамской нации связан с падением Сайгона и освобождением Южного Вьетнама весной 1975 года. Позднее появились беженцы – так называемые *люди в лодках*, те, кто не принял, новый социалистический строй в стране.

Новый миграционный поток вьетнамцев пришелся на конец 1980-х – начало 1990-х годов, когда за крушением Берлинской стены (1989) последовал крах социалистического лагеря и распад Советского Союза (1991). Среди многих тысяч жителей бывших соцстран, устремившихся на Запад, были и вьетнамцы, которые трудились в Чехословакии, ГДР, Венгрии, Болгарии в рамках специальных межгосударственных договоров. Тогда по согласию принимающих стран они смогли обосноваться в ФРГ, Италии, Голландии, Англии и в некоторых других капиталистических государствах.

Сегодня наблюдается новое явление в миграционной практике – организованный экспорт трудовой силы из СРВ: за пределами страны трудятся почти 500 тыс. вьетнамцев. За последнее десятилетие к новым мигрантам добавились вьетнамские юноши и девушки, которые отправляются на учебу за границу как по государственной линии, так и самостоятельно. Их численность в 2017 году составила более 130 тыс. человек⁶.

В настоящее время самые крупные вьетнамские диаспоры сформировались в США (1,5 млн. человек), Канаде (240 тыс.) и Австралии (250 тыс.), которые можно рассматривать как единый культурный комплекс вьетнамского зарубежья. И именно в этих англоязычных странах уже четыре десятилетия активно происходит литературная жизнь вьетнамских писателей-мигрантов⁷.

Современная англоязычная литература – это многоплановое, многоголосное пространство словесности, неотъемлемой частью которой стали произведения авторов с иноэтническими корнями. Этот пласт литературы представляет собой уникальное поле взаимодействия разных составляющих и иллюстрирует новые культурные идентичности на границах разных культур. Наиболее показательный пример такой литературы – США, многоэтнический состав населения этой страны всегда был фактором, оказывающим серьезное влияние на её литературу, отличительной особенностью которой являются этническое и расовое многообразие. Это явление, связанное с множественностью культурных традиций, стало обозначаться (в том числе и в литературоведении) «мультикультурализм»⁸.

С конца XX века в литературной жизни США всё более отчетливо стала заявлять о себе азиатско-американская художественная литература, в том числе и вьетнамская. Вьетнамско-

американская литература в США появилась в конце 1970-х – начале 1980-х годов и включает произведения людей вьетнамского происхождения, которые родились или эмигрировали в Северную Америку. Творчество этих авторов может быть рассмотрено в контексте мультикультурных исследований и определено как *андрогинная литература* (по Г. Чхартишвили⁹). Эта литература создается и публикуется в США (соответственно в Канаде и Австралии – в контексте местных вьетнамских диаспор).

В современную эпоху национальные культуры не могут существовать изолированно друг от друга, чему в немалой степени способствуют активные миграционные процессы в мире. Художественное творчество, включая и литературное, отныне не ограничивается в рамках только своей национальной культуры, оно преодолевает географические, ментальные и культурные границы. Оказавшись в иной культурной и языковой среде, писатель-эмигрант сохраняет в своем сознании национально-культурные особенности родины своих предков, познавая новый мир, новые творческие идеи и ценности. Поэтому следует говорить о феномене транснациональности/транснационализма¹⁰ – явлении, когда современные национальные культуры выходят из рамок своей индивидуальности, однородности, становятся открытыми, когда происходит взаимная вовлеченность разных культур.

Именно в такой транснациональной ситуации находится сегодня вьетнамская литература за рубежом, во всяком случае, её определенная часть. И её нынешнее состояние в рассматриваемых нами англоязычных странах – и прежде всего в США – можно охарактеризовать следующими основными тенденциями:

сохранение (консервация) вьетнамской литературы на родном языке и уже сложившихся вьетнамских литературно-культурных структур в стране их нынешнего проживания;

интеграция вьетнамских авторов в литературную жизнь страны их нынешнего проживания;

возвращение вьетнамских авторов в литературную жизнь своей этнической родины (прежде всего для пишущих на вьетнамском языке).

Писателей данного ареала вьетнамского зарубежья можно определенно разделить на две категории, связанные с их идейно-художественными взглядами и ориентированные в творчестве или на *прошлое*, или на *настоящее*. Кодовыми словами для первого направления будет *ностальгия*, а для второго – *интеграция*. Для первого направления это означает *обособленность* от окружающего мира ради сохранения во всей полноте своей национальной самобытности, корневых этнокультурных ценностей (этот путь, как правило, избирает старшее поколение), а для второго – *адаптация* к новым условиям, к «новой родине» (этому пути привержено молодое поколение), с возможной последующей интеграцией в литературу принимающей страны. Именно в такой системе координат формировалась и продолжает существовать вьетнамское литературное зарубежье¹¹.

Следует сразу отметить, что основную часть вьетнамской литературы за рубежом со второй половины 1970-х годов до начала нынешнего века составляли авторы, покинувшие Южный Вьетнам. И это естественно, так как основная эмиграция в тот период шла как раз из этой части Вьетнама.

Важным и долговременным фактором общности черт диаспорных литератур является смена поколений литераторов-иммигрантов. Первое поколение переселенцев

в большинстве своём фактически не смогло интегрироваться в культуру принимавшей страны. Представители второго и третьего поколений сложились как художники за пределами своей этнической родины. Они покинули Вьетнам ещё детьми или уже родились на чужой земле, посещали местную школу, формировались в условиях западной культурной и языковой среды, достаточно легко интегрировались в новое общество, базовую основу их мировоззрения определяют западные ценности. Уже появились молодые авторы, которые пишут только на английском языке, в их книгах воспроизводятся вьетнамские сюжеты, вполне вероятно, что сознательно предназначенные для иностранных читателей. Они лишены прочных связей с родиной отцов, вьетнамский язык стал для них вторым после языка страны пребывания. Они ощущают свою принадлежность к двум мирам – восточному и западному, и представляют собой пример бикультурных писателей, которые сформировались за пределами своей исторической родины. Наиболее типичными примерами вьетнамско-американской литературы являются Эндрю Лам, Моник Чыонг, Эме Фан, Лан Као, Киен Нгуен, Ле Тхи Зиен Тхюи, Дао Стром, Нгуен Минь Бить, Монг Лан и другие авторы, пишущие исключительно на английском языке.

Лан Као стала первой вьетнамской писательницей, получившей всеамериканскую известность и вошедшей в первый ряд авторов азиатско-американской литературы. Её творчество помогает понять особенности транснациональной литературы применительно к вьетнамской диаспоре. Лан Као родилась в 1961 году, её детство прошло в Тёлоне – китайском пригороде Сайгона. В 1975 году после падения южновьетнамского режима она была вывезена родителями в США. Получила образование в Йельском университете и стала профессором

права, работала судебным и корпоративным адвокатом в юридической фирме NYC Paul, Weiss, Rifkind, Wharton & Garrison.

Она – автор ряда произведений художественной и документальной прозы. В 1996 году совместно с журналисткой Химилс Новас написала книгу «Всё, что вам нужно знать об азиатско-американской истории» – своего рода беллетризованный справочник по различным этническим группам, прибывшим в США из Азии и островов Тихого океана: история их эмиграции, религиозные и культурные традиции, национальные праздники и т.д.

Литературным дебютом Лан Као стал роман «Обезьяний остров» (Monkey Bridge, 1997) – история матери и дочери, которые эмигрировали из Вьетнама в США. Известный американский литературный критик Митико Какутани в своей рецензии, опубликованной в газете The New York Times, высоко оценила это произведение: «Лан Као не только сделала впечатляющий дебют, но и присоединилась к таким авторам, как Салман Рушди и Бхарати Мухери¹², в описании состояния изгнания и его неуловимой географии потерь и надежд».

Как и сама писательница, героиня романа Май и её мать Тан бегут из Южного Вьетнама в США накануне взятия Сайгона северовьетнамскими войсками. Их эмигрантский опыт и составляет основу повествования, что было отмечено американской литературной критикой: «Это знакомая история, только этническая группа другая», «... Лан Као создает новые архетипы, используя выразительные детали и язык. Она прекрасно осознает исторический момент, в котором должны существовать дочь и мать». Эта особенность присуща многим произведениям азиатско-американских авторов в целом и вьетнамско-американских в частности, когда первым литературным опытом для вьетнамских эмигрантов на новом

месте жительства стали автобиографическая проза и поэзия, а тема семьи (нескольких поколений) помогает исследовать процессы, происходящие внутри самой диаспоры.

Не случайно и название романа. Обезьяний мост – это один из видов мостов во Вьетнаме, распространенных в южных областях страны, там, где протекает река Меконг. Он представляет собой установленную над бурным водным потоком хрупкую подвесную конструкцию из канатов, бамбуковых палок и досок, весьма тонких и ненадежных. Именно поэтому мост получил такое название – он пригоден лишь для переправы обезьян. Много лет назад отец Май впервые увидел свою жену в месте, где был сооружен обезьяний мост, и в романе он воспринимается как метафора трудного и сложного перехода дочери и матери из прежней жизни во Вьетнаме, в новую – в Америке, из одной культурной среды в другую. Понять душевное состояние героев этого произведения помогают включенные в текст повествования дневниковые записи Тан о покинутом Вьетнаме, его истории, отсылки к его фольклору и мифологии.

В США книга «Обезьяний остров» воспринимается как часть большой иммигрантской истории этой страны, как «первый роман вьетнамско-американского автора об опыте войны и ее последствиях». Роман Лан Као широко используется в средних школах и колледжах этой страны в таких курсах, как английский язык, сравнительная литература, женские исследования, военные исследования во Вьетнаме и культурные исследования.

Второй роман Лан Као «Лотос и буря» (*The Lotus and the Storm*) вышел в 2014 году. В анонсе издательства Viking Press книга охарактеризована как «первый глубокий портрет вьетнамской войны с вьетнамско-американской точки зрения; это

интимная, общечеловеческая история, эпическая по своему масштабу, о переплетенных судьбах американцев и вьетнамцев. Писательница исследует способы, с помощью которых любовь и людские связи исцеляют травмы. Эта глубоко прочувствованная история войны тоже есть проявление человеческих отношений».

Ещё один яркий представитель вьетнамско-американской литературы, ставший интеллектуальным авторитетом не только для своей национальной диаспоры. В 2016 году университетский преподаватель и журналист Нгуен Тхань Вьет получил Пулитцеровскую премию в категории «Лучшее художественное произведение» за свой дебютный роман «Сочувствующий» (2015), отсылающий к реалиям вьетнамской войны. Пулитцеровский комитет назвал роман «многослойной иммигрантской историей», рассказанной «человеком двух разумов и двух стран: Вьетнама и США». В книге представлен особый взгляд на вьетнамскую войну – с точки зрения того, как политические взгляды вступают в противоречие с личными привязанностями.

Нгуен Тхань Вьет родился во Вьетнаме в 1971 году, а в 1975-м его семья переехала в США. В 1992 году он закончил Калифорнийский университет в Беркли, а с 1997-го работает в Университете Южной Калифорнии.

Главный герой его книги – двойной агент, который попал в ловушку между двумя сторонами конфликта. Повествование начинается с рассказа о событиях в Сайгоне в 1975 году. Это повествование от лица «капитана», который сочувствует коммунистам. Он бежит в Лос-Анджелес и там шпионит за южно-вьетнамской организацией, в которую внедрился. Сочувствие коммунистическим идеалам толкает его на предательство близких людей; раздвоенность, сопровождающая героя

с рождения, определит его метания на всём протяжении трагической истории.

Роман «Сочувствующий» – это отчасти сатира, отчасти шпионский боевик и отчасти исторический роман. Книга родилась из стремления автора «написать роман, который позволил бы мне исследовать войну во Вьетнаме во всей ее сложности, с самых разных сторон, глазами разных людей. Я хотел, чтобы книга получилась увлекательной и провокационной».

Нгуен Тхань Вьет также работает в жанре короткой прозы и нон-фикшн. Его перу принадлежит документальный роман «Ничто никогда не умирает: Вьетнам и память о войне» (2016), сборник рассказов «Беженцы» (2017).

За последние несколько лет в творчестве вьетнамских писателей в США значительно и интересно представлена поэзия. Молодой автор Оушен Вьонг (Ocean Vuong) родился в городе Хошимине (бывший Сайгон) в 1988 году, вместе с шестью родственниками покинул Вьетнам, провел год в лагере для беженцев на Филиппинах и эмигрировал в США, в город Хартфорд (штат Коннектикут), где его воспитывали мать, бабушка и тетя. Из-за проблем с дислексией, распространенной среди его родственников, он в возрасте одиннадцати лет научился читать и стал первым грамотным человеком в своей семье. Имя Оушен – Океан, как водное пространство, соединяющее Вьетнам и Америку, ему дала мать.

Оушен Вьонг получил степень бакалавра по английской литературе XIX века в Бруклинском колледже при Городском университете Нью-Йорка, где он учился у известного поэта и романиста Бена Лернера. Он является стипендиатом Рут Лилли / Сарджент Розенберг от Фонда поэзии (2014) и Фонда Whiting Award (2016). В 2018 году его дебютный поэтический сборник «Ночное раненое небо» (Night Sky With Exit Wounds,

2016) был удостоен престижной премии Т.С. Элиота, которая в этом году отметила свой 25-летний юбилей. В шорт-листе с 10 произведениями претендентов молодой вьетнамец был единственным поэтом с небелым цветом кожи.

В своих стихах, вошедших в сборник «Ночное раненое небо» Оушен Вьонг рассуждает о последствиях вьетнамской войны для трех поколений людей. Председатель жюри Билл Герберт назвал книгу лауреата «убедительным дебютом, окончательным появлением значительного голоса». Он отметил: «В основе книги лежит тайная связь о карме поколений, эта мигрантская фигура соотносится с отношениями с его прошлым, с отношением к отцу и отношением с его собственной сексуальностью. Все это подтверждается некоторыми необычными образами. Взгляд на мир из этой книги довольно ошеломляет».

Стихи и эссе Оушена Вьонга опубликованы в различных изданиях, включая Poetry, The Nation, Tri-Quarterly, Guernica, The Rumpus, Boston Review, Narrative Magazine, New Republic, The New Yorker, and The New York Times. Его первый, небольшой по объему поэтический сборник «Горящий» (Burnings) вышел в 2011 году, такой же второй – «Нет» (No) в 2013-м. А полноценный сборник стихов «Ночное раненое небо» был выпущен в 2016 году двумя изданиями.

В настоящее время Вьонг живет в городе Нортгемптоне (штат Массачусетс), является ассистентом (доцентом) курса MFA Program for Writers в университете Массачусетс в городе Амхерст и стипендиатом Объединения Kundiman для азиатско-американских поэтов.

Среди молодых вьетнамских поэтов, пишущих на английском языке, критика также особо отметила Нгуен Минь Хиеу, который наполнил свою книгу «Не здесь» (Not here, 2018)

социальными мотивами и личностными эмоциями; он осознает себя беженцем, наследуя от своих родителей страх и язык страданий. Победителем Йельского конкурса молодых поэтов в 2017 году стал молодой вьетнамский студент Доан Зюи из Техаса. Его стихи, объединенные общим названием «Игры, в которые мы играем» (We play a game), составили книгу, которую в 2018 выпустило издательство Йельского университета. Творчество молодого поэта, по мнению жюри конкурса, отличает философский подход к современной жизни во всём её многообразии.

Писательница Лай Тхань Ха получила престижную в США литературную премию National Book Award за свой первый роман «Изнутри и снова» (Inside out & Back again, 2011), написанный стихами. Это история 10-летней девочки, покинувшей вместе с родителями Вьетнам и оказавшейся в США. Её коллега по литературному цеху Ву Кхи НАО тоже получила признание в США и была отмечена премией Nightboat 2014 за сборник стихов «Старый философ» (The Old Philosopher, 2014), а рукопись её новой книги «Краткий алфавит пыток» (A Brief Alphabet of Torture) выиграла конкурс инновационной фантастики Рональда Сукеника 2016 года. Большой резонанс вызвала и её новая книга «Рыба в изгнании» (Fish in Exile, 2016).

Схожая ситуация с вьетнамской диаспоральной литературой и в Австралии, где политика мультикультурализма получила статус государственной. В настоящее время на зелёном континенте, согласно официальным данным, проживает около 250 тыс. лиц, заявивших о своем вьетнамском происхождении, большую часть из них составляют беженцы. Сегодня вьетнамские австралийцы составляют 7-ю по численности этническую группу в стране, а вьетнамский язык является 6-м по частоте употребления. Они быстро интегрируются

в классовую структуру Австралии, отличаются большой социальной активностью, имеют высокий уровень образования. За прошедшие четыре десятилетия в Австралии сформировалась вьетнамская культурная среда, включающая в себя и литературу, которая представлена поэтами и прозаиками разных поколений¹³. Её основная часть – это люди среднего возраста. Правда, в последние годы наблюдается пока ещё не очень сильный приток молодых сил, главным образом, за счет приезжающих студентов из СРВ. Как справедливо отмечал австралийский критик вьетнамского происхождения Нгуен Хынг Куок, «вьетнамская литература не имеет в Австралии своих отцов-основателей», что разительно отличается от ситуации в США, Франции или Канаде¹⁴. В этих странах долгое время именно писатели, чья творческая репутация сложилась на их исторической родине до 1975 года, играли роль лидеров и возглавляли самые авторитетные литературные журналы и издательства вьетнамского зарубежья¹⁵.

Пожалуй, самым известным автором-вьетнамцем в Австралии стал молодой прозаик Нам Ле. Его семья нелегально переехала в эту страну в 1979 году, почти сразу же после его рождения. После окончания университета Нам Ле занялся адвокатской практикой, а в 2008 году опубликовал книгу «Лодка» – семь рассказов о вьетнамских беженцах, известных всему миру как «люди в лодках». Они покидали свою родину, не сумев приспособиться к новым условиям жизни, когда во всём Вьетнаме после 1975 года установился коммунистический строй. Самым распространенным был морской путь – на утлых судёнышках вьетнамцы выходили в открытое море, чтобы добраться в сопредельные страны. Тогда тысячи беженцев погибли в морской пучине. Для тех, кто выжил, эти трагические испытания остались навсегда в их душах и памяти.

Именно память его родителей и других его соотечественников, прошедших через трагические испытания на пути к новой жизни, побудили Нам Ле написать эту книгу. Она получила престижную в Австралии Премию Дилана Томаса, была отмечена международными литературными наградами, вошла в антологию лучших австралийских и американских рассказов.

В интервью издательству Knopf Нам Ле заявил, что он сознательно стремится избежать ярлыка этнического писателя, и в то же время признался, что его отношения с Вьетнамом являются сложным: «Уже давно поклялся себе, что не буду писать этнические истории, иммигрантские истории... Я не совсем понимаю свои отношения с Вьетнамом как писатель». Истории о «любви, чести, жалости, гордости, сострадании и жертвах» предстают в книге Нам Ле как проблема идентичности, которая преломляется через его отношения с собственным отцом и с его собственным вьетнамским наследием. Что должен понимать сын беженцев, писатель, пытающийся найти свой собственный путь в мире, – не как этнически идентифицированный автор, а как универсальный писатель? И как бы он не сопротивлялся, история его отца возвращает к национальным корням, к Вьетнаму.

Один из «старожилов» вьетнамского литературного сообщества в Австралии – поэт и художник Ле Ван Тай (р. 1943), который в 1981 г. бежал из СРВ, на лодке добрался до Гонконга, а через четыре года переехал на постоянное жительство в Австралию. Там он поступил в университет на филологический факультет, специализируясь на английском языке и литературе, одновременно продолжая рисовать и участвовать в художественных выставках. Ле Ван Тай стал первым вьетнамским поэтом в Австралии, чьи стихи на английском языке были опубликованы в известных национальных литературных

журналах и антологиях. В 1989 году его стихотворение «Одинокый влюбленный» по решению Департамента искусств штата Виктория было размещено на больших постерах, установленных на железнодорожных вокзалах, в рамках кампании приобщения населения страны к литературе, к поэзии¹⁶.

В 1987 году Ле Ван Тай на собственные средства издал свой первый поэтический сборник на английском языке «Пустые руки, окруженные тёплым дыханием». Спустя 10 лет увидел свет его второй сборник стихов на английском языке «В ожидании водопада», который был издан Университетом Victoria. Впоследствии эти стихи стали использоваться как учебно-методические материалы при преподавании различных дисциплин и спецкурсов по литературам Азии и мигрантской литературе. Стихи вьетнамского поэта получили положительные отклики у австралийских критиков и литературоведов. Так, по мнению профессора Джона Макларена, автора вступительной статьи в сборнике «В ожидании водопада», Ле Ван Тай «принес в Австралию свою родину, более того, расширил границы своей родины, способствовал тому, что все австралийцы стали членами его семьи... Его стихи демонстрируют яркие личностные черты автора и в то же время обладают глубокими обобщениями»¹⁷.

Однако после того, как в 1998 году в Австралии был создан диаспоральный журнал *Việt* («Вьетнам»), Ле Ван Тай начал писать стихи на вьетнамском языке. И с тех пор поэт создает свои произведения только на вьетнамском языке, которые были собраны в его антологии «Поэзия» и изданы в 2014 году в США¹⁸.

Другой поэт Ле Нгуен Тинь после переезда в Австралию в 1978 году свои стихи на вьетнамском языке публиковал в различных литературных и периодических изданиях этой

страны и США, выпустил два сборника: «Родной край» (2010) и «По следу ветра» (2012). А после того, как он стал переводить стихи Назыма Хикмета, Пабло Неруды, Октавио Паса и Сильвии Плат, начал создавать собственные стихи на английском языке, которые впервые были опубликованы в газете The Age (Мельбурн).

В отличие от других живущих в Австралии авторов – уроженцев Южного Вьетнама, Та Зюи Бинь – северянин, родился в Ханое в 1964 году. Там он учился в студии пантомимы при Театре юного зрителя, в штат которого был принят как артист. В 1988 году он приехал в Австралию для участия в Международном фестивале молодых драматургов в Канберре и решил остаться в этой стране, попросив предоставить ему статус беженца. В Австралии он работал в нескольких театральных коллективах, затем в 1995 году вместе с известным режиссером Брюсом Келлером создал Citymoon Theatre¹⁹. В этом театре Та Зюи Бинь был и драматургом, и режиссером, и актером. Желая получить высшее профессиональное образование, он поступил в Университет Wollongong, по окончании которого получил степень магистра по специальности «театральное искусство». Тогда же он написал две пьесы на английском языке: «Разговоры с Чарли»²⁰ и «Мать обезьяны»²¹. В 2005 году Та Зюи Бинь получил грант Western Sydney Artists Fellowship Award для написания пьесы «Желтое не есть желтое» (Yellow is not Yellow), которая в 2010 году была поставлена на экспериментальной сцене в Riverside Theatre – Parramatta (Сидней).

К молодому поколению вьетнамских поэтов в Австралии относится и Фан Куинь Чам. Она родилась в 1982 году в центральной части Вьетнама, в провинции Донгнай. Приехала в Австралию в 18-летнем возрасте, училась на факультете вычислительной математики Университета Нового Южного

Уэльса, после окончания которого работала в информационной компании Thomson Reuters, потом перешла в Commonwealth Bank of Australia. Фан Куинь Чам очень любит музыку, но главная страсть в её жизни – всё же литература. Именно благодаря диаспоральному журналу *Tiền Vê* («Авангард») она стала серьезно заниматься литературой, свои произведения она пишет и по-вьетнамски, и по-английски, а также занимается переводами. Её двуязычные (вьетнамско-английские) стихи были опубликованы в 2011 году в журнале *Kunapipi* (*Journal of Postcolonial Writing & Culture*), который выпускает Университет Wollongong. В конце 2015 года в австралийском издательстве Vagabond Press вышла книга – поэтическая антология трех вьетнамских поэтов с их произведениями на английском языке, в числе авторов и Фам Куинь Чам²².

Произведения авторов вьетнамского литературного зарубежья, живущих и творящих в англоязычных странах, наглядно показывают, что транснациональное творчество отличает принадлежность нескольким культурам, поэтому оно предполагает диффузию, интерференцию, рассеивание элементов одной культуры в другой. Но при этом рождение новых смыслов в сфере художественного сознания не означает замены или уничтожения этнического. Как справедливо отмечают многие исследователи, выбор языка творческого самовыражения не равняется выбору национальной идентичности²³. Произведения авторов вьетнамского происхождения, живущих за пределами своей исторической родины,

составляют часть европейской культуры и одновременно принадлежат вьетнамской культуре.

Концепция транснационализма вначале формировалась в теоретическом поле таких дисциплин, как антропология, социология и политология, в последние годы она становится всё более активно входит в обиход литературоведческих исследований. Главная причина, как это отмечалось раньше, – в меняющейся картине современного мира, это усиление миграционных процессов, рост числа писателей-билингвов, диаспоризация культуры. Следовательно, опыт миграций, ассимиляции, пересоздания себя в ином культурном и лингвистическом контексте побуждают по-новому осмыслить традиционные классификации писателей (и литератур) по мононациональному признаку, формируют представления о самих национальных границах как о подвижных и проницаемых. Следует согласиться с литературоведом М.О. Рубинс, которая при рассмотрении творчества бикультурных писателей, особое внимание обращает на конструирование ими читательского восприятия, а именно: «... тексты транснациональных писателей обращены в первую очередь к некой транснациональной аудитории, способной интерпретировать их не в перспективе одной национальной традиции или одного литературного канона, а одновременно на разных уровнях и с разных точек зрения»²⁴.

Одним из основоположников транснациональной теории стал британский политолог и социолог, профессор Корнеллского университета Бенедикт Андерсон, автор книги «Воображаемые сообщества» (1983)²⁵. Он рассматривает нацию как «воображённое политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное», как «культурный артефакт», цель которого заключается

в том, чтобы создать некоторую коллективную идентичность для определенной группы людей об общей исторической памяти, общем происхождении и общей телеологии судьбы, зафиксированных в сакральном историческом тексте, написанном на «национальном языке». Таким образом, согласно его теории, нация может быть осмыслена в контексте национального языка. Появление писателей-билингвов, отрицающих мононациональную идентичность, отражает реальную тенденцию во многих национальных диаспорах, в том числе и во вьетнамской. Но при этом, когда писатель в своем творчестве переходит на иной язык, совсем не означает, что он меняет одну национальную идентификацию на другую²⁶. Возникает некое транснациональное пространство, в котором происходит диалог, взаимопроникновение, слияние разнообразных культурных, литературных и языковых моделей. Как считает российский философ и культуролог В.М. Дианова, «транснациональное – это новый этап свободного отношения человека к своей национальной идентичности, и оно возникает тогда, когда снята необходимость утверждения национального как продолжения этнического, ... когда человек не ограничивает себя традициями и стереотипами своей национальной культуры, когда он открыт универсальным ценностям иных культур, ощущает себя человеком мира, ответственным за судьбы человечества в целом, а не гражданином одной страны»²⁷.

В последние годы в англоязычную (как, впрочем, и во франкоязычную) литературу активно входят произведения вьетнамских авторов, главным образом, представляющие второе поколение вьетнамских эмигрантов, которые по разным соображениям (эстетического, коммерческого или иного характера) перешли на английский (французский) язык в своем творчестве²⁸. Они не считают знание языка своих предков

необходимым условием принадлежности к их культуре, тем более, что их (их родителей) родной язык в эмиграции, в условиях доминирования местного, в данном случае английского языка развивается по несколько иным законам, чем на исторической родине. Некоторые из них получают престижные литературные премии, – Нам Ле, Нгуен Тхань Вьет, Оушен Вьонг и другие авторы, представляющие транснациональную литературу, которая развивается у них как реакция на жизнь в другой культуре и как её интерпретация. Разорванность авторского сознания, его объективная принадлежность к двум и более культурным традициям для многих писателей-мигрантов становится ведущим творческим импульсом²⁹.

Для большинства произведений таких вьетнамских авторов присущ феномен «пограничного мышления», во многом связанный с их личным опытом. Как было отмечено многими исследователями транснациональной литературы, её отличительной особенностью являются автобиографичность и мемуарность. Роман Лан Као «Обезьяний мост» является типичным примером фактически совпадающих биографических параллелей между героиней книги и автором. Это и также и роман Лай Тхань Ха «Изнутри и снова», в котором исследуется история одной семьи – от эмиграции до последующей жизни на новом месте, причем более масштабно, включая несколько её поколений. В произведениях молодых авторов, например, поэтов (Оушен Вьонг, Нгуен Минь Хиен, Доан Зюи) описывается современная мультикультурная и космополитическая жизнь в США, где гендерные роли и сексуальные отношения более свободны и мобильны, что, по мнению старшего поколения вьетнамской диаспоры, ставит под сомнение традиционные ценности и установки.

С проблемой идентичности авторов вьетнамского литературного зарубежья, особенно молодого поколения, связан феномен исторической памяти. История Вьетнама в XX веке была наполнена драматическими, переломными событиями, одним из которых, безусловно, является исход за рубеж сотен тысяч человек после Второй Индокитайской войны, завершившейся падением Сайгона весной 1975 года. Наиболее показательен в этом плане роман Нгуен Тхань Вьета «Сочувствующий». Этим произведением автор сфокусировал свое собственное творчество и своих коллег – писателей-мигрантов на проблеме исторической памяти и национальной идентичности. Всякое расставание с родиной – добровольное или вынужденное – естественно обостряет незримую духовную связь с ней, которая усиливается по мере осознания невозможности возвращения, как это было до недавнего времени у сотен тысяч вьетнамцев в силу политических обстоятельств. И раздумья о покинутом Отечестве приобретают уже не индивидуальный, а коллективный характер. Этот роман Нгуен Тхань Вьета и последующие его произведения (публицистика, эссе, интервью) показывают, что он и многие другие авторы вьетнамского зарубежья всё-таки осознают себя как *беженцы*, и именно эта мысль становится доминирующей в их творчестве, независимо от вида искусства, жанра и языка.

Русский поэт и переводчик Д.В. Бобышев, эмигрировавший в 1979 году в США, так высказался о судьбе литератора на чужбине: «С поэтом, как и с любым переселенцем, прежде всего происходит так называемый культурный шок, а затем – перестройка, переоценка жизненных представлений... В предисловии к антологии «На Западе», составленной поэтом и переводчиком Ю.П. Иваском, старожилом русской литературной эмиграции, написано: «Эмиграция – это всегда несчастье. Но

это и увлекательное приключение на всю жизнь». С первой частью его максимы я не согласен. В то время для многих беженцев эмиграция была спасением. А вторую часть разделяю полностью. Такой перелом жизни, особенно для литератора, это прежде всего внезапное расширение сознания. И захлёстывающий поток новых впечатлений. И возможность двойного зрения, то есть такого взгляда, который позволяет увидеть самого себя, культуру или страну одновременно изнутри и извне. Всё это чрезвычайно нужные и, безусловно, положительные факторы для любого творчества. Одновременно эмиграция создаёт сильнейший стресс, который пробуждает в человеке неведомые ресурсы, ведёт к открытию в себе неожиданных энергий и возможностей, но и нередко вызывает в результате опасную депрессию. Чтобы от неё избавиться, надо либо адаптироваться в новую культуру, либо уйти в своё творчество. Я выбрал последнее»³⁰.

Проблему выбора всегда решает лично художник. В случае с вьетнамскими писателями, творящими на английском языке, следует говорить о конкретном историческом времени и его особенностях. Процесс глобализации способствует активному взаимодействию национальных культур, что, в свою очередь, привело к появлению транснациональных авторов, которые, существуя в едином пространстве, занимают промежуточную позицию между различными нациями и традициями.

Примечания:

¹ Бришполец К.П. Мир и диаспоры // <https://mgimo.ru/about/news/experts/216064/>. В 2015 году число мигрантов достигло 244 миллионов // <https://www.un.org/development/desa/ru/news/population/international-migrants.html>.

² Алешковский И.А., Ионцев В.А. Тенденции международной миграции в глобализирующемся мире // <https://cyberleninka.ru/article/n/tendentsii-mezhdunarodnoy-migratsii-v-globaliziruyuschemsya-mire>.

³ Арутюнов С.А. Козлов С.Я. Диаспоры: скрытая угроза или дополнительный ресурс // Независимая газета. 23.11.2005.

⁴ Người Việt ở nước ngoài là nguồn lực lớn xây dựng đất nước // <http://daidoanket.vn/mat-tran/nguoi-viet-o-nuoc-ngoai-la-nguon-luc-lon-xay-dung-dat-nuoc-tintuc-391336> - 08.01.2018.

⁵ Mỗi Năm, Gần 100 Nghìn Người Việt Di Cư Ra Nước Ngoài! // <https://hinhanhvietnam.com/moi-nam-gan-100-nghin-nguoi-viet-di-cu-ra-nuoc-ngoai/>; Người Việt âm thầm ra nước ngoài: ‘Cuộc di cư đau lòng’// <http://www.tintuchangngayonline.com/2016/09/nguoi-viet-am-tham-ra-nuoc-ngoai-cuoc.html>.

⁶ Du học sinh Việt Nam ở nước ngoài tăng mạnh.

<http://baquangnam.vn/the-gioi/201703/du-hoc-sinh-viet-nam-o-nuoc-ngoai-tang-manh-726389/> - 07.03.2017.

⁷ Сведений о сколько-нибудь заметной литературной деятельности вьетнамской диаспоры в Великобритании не имеется.

⁸ В наиболее общем смысле под мультикультурализмом понимают политику, направленную на развитие и сохранение культурных различий, а также признание прав за различными расовыми, этническими, культурными группами. Идея мультикультурализма противопоставлена концепции «плавильного котла», которая предполагает слияние многих культур в одну. Например, см. об этом: Тлостанова М.В. Проблемы мультикультурализма и литературы США конца XX века. М., 2000; Карасик О.Б. Взаимодействие расового и этнического компонентов в современной литературе США // Вестник ТГГПУ. 2010. № 1 (9).

⁹ Чхартишвили Григорий. Но нет Востока и Запада нет (в контексте мультикультурных исследований о новом андрогине в мировой литературе) // Иностранная литература. 1996. № 9. С. 254-263.

¹⁰ Ряд авторов используют понятие транскультура /транскультурность / транскультурализм. Например, культуролог, философ и литературовед М.Н. Эпштейн понятие «транскультура» трактует как «состояние виртуальной принадлежности одного индивида многим культурам» и полагает, оно характеризует открытость и взаимную вовлеченность культур, при которой «действует принцип не дифференциации, а интерференции, “рассеивания” символических значений одной культуры в поле других культур» (См.: Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб. 2001, 242).

¹¹ Подробнее об этом см.: Соколов А.А. Литература вьетнамского зарубежья: проблемы современного развития // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Выпуск XI. М.: 2009. С. 233-254.

¹² Салман Рушди – известный британский писатель индийского происхождения. Бхарати Мухери – американская писательница индийского происхождения.

¹³ О литературной жизни вьетнамской диаспоры в Австралии написано мало, в основном – это заметки и статьи литературного критика Нгуен Хынг Куока, который является координатором вьетнамских программ в Университете Victoria (Мельбурн). Они опубликованы в его личном блоге на сайте Радио «Голос Америки», на литературно-информационном сайте Tiền Vệ (Авангард) и других интернет-ресурсах. Следует также назвать и две обзорные статьи австралийского литературоведа и преподавателя Университета Wollongong Майкла Джекллина: Michael Jacklin. Southeast Asian writing in Australia: the case of Vietnamese writing // Kunapipi (*Journal of Postcolonial Writing and Culture*). 2010. Volume 32, No 1-2, p. 175-183; *еро же*: “Integration”, Vietnamese Australian Writing, and an Unfinished Boat Story // Journal of the Association for the Study of Australian Literature, 2012, Volume 12, No 2, p. 1-13.

¹⁴ Nguyễn Hưng Quốc. Một bức tranh thu nhỏ của giới cầm bút Việt Nam tại Úc // <http://www.voatiengviet.com/content/mot-buc-tranh-thu-nho-cua-gioi-cam-but-vietnam-tai-uc/2436253.html>, дата доступа: 02.09.2014.

¹⁵ Отцами-основателями литературы вьетнамского зарубежья принято считать Во Фиена и Ле Тат Диеу, создавших журнал Văn Học Nghệ Thuật («Литература и искусство»), Нгуен Монг Зяка, возглавлявшего журнал Văn Học («Литература»), Май Тхао и сменившего его Нгуен Суан Хоанга – редакторов журнала Văn («Словесность»). И только в начале 1990-х годов, с появлением журналов Hợp Lưu («Слияние») и Thơ («Поэзия») в литературе вьетнамского зарубежья появляются новые лидеры – Кхань Чьонг и Кхе Йем.

¹⁶ Nguyễn Hưng Quốc. Nhà thơ Lê Văn Tài // <https://www.voatiengviet.com/a/nha-tho-le-van-tai-09-15-2010-102983369/881223.html>, дата доступа: 15.09.2010.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Thơ Lê Văn Tài / Nguyễn Hưng Quốc biên tập và giới thiệu. USA, 2014.

¹⁹ Ban mai trò chuyện với tác giả “Kinh khuya” // <https://hop-luu.net/a2759/ban-mai-tro-chuyen-voi-tac-gia-kinh-khuya> - 22.01.2016, дата доступа: 12.07.2017.

²⁰ Пьеса «Разговоры с Чарли» (“Conversations with Charlie”) опубликована в 2000 г. в Journal of Australian Studies & Australian Cultural History (Университет Queensland), в его специальном выпуске Diaspora: Negotiating Asian-Australia.

²¹ Пьеса «Мать обезьяны» (“Monkey Mother”) напечатана в книге Three Plays by Asian Australians / Edited by Don Batchelor. Brisbane: Playlab, 2000.

²² Poems of Lê Văn Tài, Nguyễn Tôn Hiệt & Phan Quỳnh Trâm. Newtown, NSW: Vagabond Press, 2015. Нгуен Тон Хиет – это псевдоним известного поэта и музыканта Хоанг Нгок Туана.

²³ См., например: Сидорова О.Г. Феномен транскulturации в современной литературе США // <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomentrans-kulturatsii-v-sovremennoy-literature-ssha>.

²⁴ Рубинс М.О. Литература в контексте транснациональной теории // <http://mfk.spbu.ru/sites/default/files/rubins.pdf>. С.275-283.

²⁵ Андерсон Бенедикт. Воображаемые сообщества. М., 2001.

²⁶ Для аргументации такого концепта М.О. Рубинс приводит примеры двух эмигрировавших из Чехословакии писателей Веры Линхартовой и Милана Кундеры, которые свои произведения создавали на французском языке. Так, Вера Линхартова заявила, что писатель не должен быть «узником» какого-либо определенного языка, он не обязан быть и хранителем своего родного языка. И, по мнению Милана Кундеры, автора уже нескольких романов на французском языке, «она при этом не стала французской писательницей и находится в каком-то ином измерении» (См.: Рубинс М.О. Литература в контексте транснациональной теории).

²⁷ Дианова В.М. Феномен транснационального искусства как движение к универсализации культуры // Обсерватория культуры. 2010. № 4. С. 36-41.

²⁸ Среди вьетнамских писателей, пишущих на иностранных языках, используют английский и французский. Примеров использования других иностранных языков нет, за исключением творчества переводчика и преподавателя русского языка Ле Ван Няна, который выпустил несколько сборников стихов на русском языке.

²⁹ Кульпина Л.Ю. Рецепция немецкоязычной транскulturальной литературы // Коллоквиалистика и лексикография: точки пересечения и перспективы развития. Абакан, 2015. С. 15-21.

³⁰ Дмитрий Бобышев. Я пробую перо в других жанрах. Литературная газета. 6-12.04.2016.

Национальная культура как фактор государственности в глобализирующемся мире. Пример Таиланда

Е.А. Фомичева

Для Таиланда, как и для других стран, справедливо положение о том, что национальные культуры всегда находятся во взаимном соприкосновении, постоянно идет процесс их взаимовлияния, взаимопроникновения, создание новых культур. Это взаимодействие исторически шло через торговлю, в том числе изделиями местных мастеров, обмен товарами, а также некоторыми технологическими приемами; через войны и завоевания, через путешественников, а также через межэтнические браки. При этом либо в каждой из культур появлялись новые элементы, либо более мощная культура становилась доминирующей на пространстве другой культуры или происходила полная ассимиляция одной культуры другой. В то же время создание, сохранение, совершенствование своей культуры и, как следствие, племенной, этнической, национальной идентичности было необходимым условием выживания этноса. Тайская культура формировалась под влиянием индустриализированных культур кхмерских и монских государств Индо-Китайского полуострова и опосредованно через них – древнеиндийской культуры. Пришедшие из Юннани, южной провинции Китая, тайцы восприняли многое из культуры монских и кхмерских развитых государств полуострова, включая

религиозные представления, идеи государственности, архитектуру и изобразительное искусство. Таким образом, индуизм, а с другой стороны – буддизм, пришедший, как считают исследователи, с Цейлона (Шри Ланки), повлияли на развитие своеобразной культуры тайцев, органически соединившись с более древним культурным пластом, принесенным тайцами с их прежней родины. В дальнейшем большой вклад в тайскую культуру внесло китайское влияние. В научной литературе утвердилась характеристика тайской культуры как высокоадаптивной, органично включающей элементы других культур, оставаясь при этом отчетливо тайской.

Более 85 % населения Таиланда говорит на тайских языках. В то же время культура страны не является абсолютно однородной. В рамках широкой культурной общности существуют региональные ее особенности. В культурном и экономическом плане страна делится на центральную часть, север, северо-восток (Исан) и юг. Причем каждый из этих регионов обладает своими характерными культурно-этническими особенностями. Жители северо-востока говорят на диалекте тайского языка – *исан* или *лао*. На севере также живут многочисленные этнические группы, как тайские, так и принадлежащие к другим языковым группам. Их культуры близки, но имеют свои особенности. На юге страны большинство населения составляют этнические малайцы-мусульмане. В процессе создания современного таиландского государства с середины XIX в. и на протяжении XX в. большое внимание придавалось объединению проживавших на этой территории народов в единую нацию. В строительстве тайской нации огромна роль государственной политики в сфере культуры¹. Нациестроительство опиралось на следующие принципы: буддийскую этику, богоданность королевской власти и культурную

общность народа. Государственная политика продвижения единой тайской идентичности активно велась военными режимами, правившими в стране в 1930-1970-е годы². Она продолжается и сегодня. Эта политика определяется и координируется на уровне правительств через специально созданные структуры. Так, при Канцелярии премьер-министра создан Совет национальной идентичности. Специальные программы утверждаются, финансируются правительством и реализуются через Министерство культуры. Тема нациестроительства закреплена законодательно – в Конституции 1997 г. содержатся положения о том, что сохранение национальной культуры является обязанностью граждан и государства. Идея единой нации, сплоченной вокруг королевской власти, буддизма и традиционной культуры энергично продвигается через систему образования и средства массовой информации и искусство. Значительную роль сыграло создание массовых организаций охранительного толка (например, сельские скауты в 1971-1985 гг., организация, через которую прошли 10 млн.чел., созданная для борьбы с коммунистическими и другими левыми организациями, через которые внедрялась мысль о незыблемости и самоценности тайско-буддийских ценностей³. Строительство, а затем и сохранение национальной идентичности власти страны всегда считали необходимым условие выживания тайской нации и таиландской государственности.

При взаимодействии культур могут возникать проблемы общения между отдельными индивидами, между соседними этносами, между компактными районами традиционной этноориентированной периферии и центром государства. Все эти явления можно наблюдать в Таиланде, но в основном они не носят конфронтационного характера. Самым острым этно-

конфессиональным противоречием являются сложные отношения между буддийским тайским центром и мусульманским, по преимуществу малайским, югом, который проявляется в виде террористических актов с человеческими жертвами. Локальный национализм севера и северо-востока, а также нерешенные социально-экономические проблемы этих регионов последние десять лет служили базой создания альтернативного политического движения (партии «Тхай рак Тхай», «Пхыа Тхай», движение «красных рубашек», весьма активно проявлявших себя в политической жизни). Таким образом, внутри страны остается поле для работы правительства по сплочению тайской нации.

Однако главный вызов тайскому национальному государству представляет сегодня неолиберальный глобализм, который оказывает довлеющее влияние на национальную культуру. Проблема существования национальной культуры и государственности в глобализирующемся мире привлекает внимание как тайландских, так и западных исследователей. Некоторые тайландские ученые акцентируют возможности, которые глобализация открывает перед развивающимися странами. Темой своих исследований они делают адаптацию национального общества и экономики к глобализации. При этом они, вслед за западными коллегами, трактуют ее как выгодное расширение экономической деятельности за пределы государства. Так, тайландский исследователь Чантана Банпхасиричот считает, что главное – воспользоваться новыми возможностями, которые предоставляет глобализация, и продумать механизмы адаптации к новым международным условиям.

Другая часть тайландской интеллигенции выступает с резкой критикой глобализации как разрушающей тайскую

культуру, тайские традиции, образ жизни и ценности буддизма. Эти исследователи рассматривают глобализацию как вызов национальной стабильности и государственности. Они выражают опасение распространением в обществе потребительских ценностей, которые противоречат буддийской этике. Под редакцией Пхитхайя Вонгкуна был подготовлен сборник «Интеллектуальная колонизация: Таиланд в эпоху культурного рабства» принимали участие Сулак Сиварак, Праваси Васи, монах Пхра Тхаммапиток и другие видные тайские противники глобализации. Один из самых ярких критиков современного общества неолиберализма ветеран Сулак Сиварак (который достиг возраста 85 лет) – мыслитель, писатель, общественный деятель, в основу своих идей берет ценности буддизма как социально ангажированного учения, ставящего своей целью достижение социальной справедливости. По его мнению, буддийская этика и тайский образ жизни, основанный на ней, – лучшее лекарство от разлагающего бездушного и бесчеловечного влияния глобализации⁴. В докладе «Буддизм и вызовы модернизма в XXI веке», прочитанном на межрелигиозной конференции в Фесе (Марокко), Сулак Сиварак подчеркнул: «Колеса глобальной экономики приводятся в движение ненасытной жадностью. Будда же учил, что колесо праведности должно контролировать колесо власти или влиять на него. В современном мире действия богатых и могущественных, в конечном счете, определяются стремлением к выгоде, которое преобладает над другими мотивами. Таким образом, любая попытка сверху решить классовые или экологические проблемы, вероятно, потерпят неудачу; в лучшем случае решение будет паллиативным. Однако Будда учит, что главной заботой богатых и могущественных, особенно правителей, должно быть соблюдение закона *дхаммы*». Его взгляды

разделяют многие буддисты, которые считают, что современным миром правит жадность, определяющая поведение индивида – потребителя. Напротив, Буддийское учение основано на сострадании и альтруизме⁵. Другой известный тайский философ и юрист д-р Праваси Васи выход из конфликта между модернизмом и традицией видит в опоре на территориальные сельские общины, существующие на принципах опоры на собственные силы и самодостаточности⁶.

В современном мире национальное государство и национальная культура, с одной стороны, и глобализация, – с другой – конфликтующие явления. Национальное государство является препятствием для глобализации. Поэтому глобализация стремится устранить регулирующую и объединяющую роль государства. Известный тайский историк Пасук Пхонгпайчит формулирует это так: «Глобализация угрожает Таиланду как культуре»⁷. При этом тайские противники глобализации, говоря о национальной культуре, руководствуются не столько патриархально-ностальгическими сожалениями об уходе древних традиций, сколько обеспокоены тем, что разрушение тайской культуры приведет к утрате национальной самоидентичности, а, следовательно, к исчезновению в перспективе такой общности как тайский народ, а затем – и к утрате государственности. Эти представители тайской интеллигенции, придерживающиеся разных политических взглядов, едины в критике современного неолиберального общества как разрушительного для тайской нации и тайского государства.

Тема тайской культуры и глобализации привлекает внимание западных исследователей. Некоторые из них рассматривают опасения тайских коллег как частично обоснованные⁸, но считают, что предлагаемые тайцами – противниками глобализации, решения являются популистскими

и нереалистичными. Они исходят из неизбежности процессов глобализации, их в целом позитивного влияния и сосредотачивают внимание на моментах различия между глобализирующейся культурой и национальной культурой тайцев, исходя из чисто практических задач.

В ходе глобализации – самое главное обеспечить власть транснациональных корпораций над мировым рынком, обеспечить доступ ТНК к ресурсам планеты и наконец, свободное перемещение рабочей силы туда, где она нужна ТНК. Во всех этих случаях препятствием является национальное государство, суверенитет которого над территорией, местным рынком, природными ресурсами, над гражданами мешает построению глобального общества. Еще одно важное препятствие – это национальная культура, которая определяет границы нравственности, этику общения между людьми, в том числе в деловых и производственных отношениях. Поэтому трансформация, размывание национальной самоидентичности – важное условие для успеха глобализации.

Тема национальной культуры и глобализации интересует западных исследователей и заказчиков таких исследований с точки зрения вхождения в глобальное общество стран с ярко выраженной национальной самобытностью, каким является Таиланд. Многие западные исследования доказывают, что приобщение к глобальной культуре дает индивиду большие выгоды, открывает доступ к глобальному рынку и к самым разным товарам. Западные исследователи уделяют большое внимание изучению различий культур в межличностном деловом общении тайцев с представителями Запада. Исследуются особенности социального поведения тайцев, местной бизнес-культуры, в которой, по мнению западных исследователей, большую роль играет коллективизм (это мнение сами

тайцы не поддерживают) в отличие от западного индивидуализма. По их мнению, тайцы более мотивированы на общение в комфортной эмоциональной среде, а представители западной культуры – на результат. Вот как описываются отличия тайской культуры общения от западной. «В индивидуалистических или низко-контекстных культурах подчеркивается предпочтение прямого и открытого стиля общения, конфронтационное и агрессивное поведение, четкая самоидентификация и приоритет личных интересов и достижений. Коллективистская или высоко-контекстная культура отдает предпочтение косвенному и сдержанному стилю общения, послушному и комфортному поведению, четкой групповой идентификации и приоритету групповых интересов и гармонии»⁹. Многие исследователи подчеркивают, что тайцам свойственен патернализм и пирамидальное построение общества, где начальники и подчиненные связаны определенными обязательствами, для них характерно стремление избегать конфликтов. Западные исследователи отмечают, что тайская культура находится под сильным влиянием религии – буддизма, который и определяет поведение индивида.

Местные культурные этические, эстетические и этикетные нормы не напрямую, но достаточно отчетливо рассматриваются западными исследователями как препятствующие глобализации местных обществ, поэтому ими обсуждаются и предлагаются различные механизмы для устранения национальных особенностей.

В качестве инструментов влияния на тайское общество рассматриваются массовая культура, включая поп-музыку (сфера, успешно влияющая на молодежь), кино, телевидение, реклама.

Особое значение придается реформированию системы образования. Программы обучения зачастую навязываются из-за рубежа. Этот процесс носит всемирный характер и имеет целью воспитание человека с определенными качествами, нужными для глобальных работодателей и торговцев – как исполнителя определенных функций, владеющего набором компетенций, кругозор которых ограничен зарабатыванием денег и приобретении товаров и услуг для удовлетворения внедренных в сознание потребностей.

Западные исследователи современного Таиланда подчеркивают влияние современной американизированной культуры на быт и изменение повседневных привычек человека традиционного образа жизни. Особенно важна сфера потребления, которая во многом формируется под влиянием рекламы, создающей новые потребности. Этому же служат огромные торговые молы, как центры досуга, где тайландские семьи среднего достатка могут проводить целый день, делая покупки, рассматривая различные товары, посещая учреждений быстрого питания, в том числе американские.

Многие из исследований западных авторов посвящены анализу влияния рекламы как фактора, трансформирующего традиционные ценности и внедряющего новые потребности. Так Патрик Джори посвящает свое исследование рекламе как культурному явлению. Он утверждает, что огромный рост индустрии рекламы в Таиланде в последние десятилетия превратил ее в самостоятельное культурное явление¹⁰. С середины 80-х реклама росла по 25 % в год ¹¹ Реклама влияет на все группы населения через печатную продукцию, телевидение и радио, то есть через массовые средства информации, она воздействует на все тайландское общество, где более 90 % населения имеют телевизор¹². Само массовое средство

воздействия – телевидение. В Таиланде, даже в провинции в домах, где практически нет мебели, телевизор есть почти всегда. Реклама навязывает стереотипы поведения и потребления всем, включая тех, кто не может себе позволить приобретение рекламируемых благ. Она расширяет рынок сбыта товаров. Нередко для рекламы иностранного продукта используется не только западная символика, но и элементы тайской культуры. Автор подробно исследует особенности рекламы таиландских компаний, которые рекламу своих товаров стремятся соединить с патриотическими мотивами. Например, участвуя в объявленной правительством программе «1994 – год тайской культуры», таиландский производитель пива использовал слоган «Пиво Сингха – гордость нации».

Цель международной глобализации не столько культурная, сколько экономическая – расширить рынок товаров, сделать доступным для ТНК всех богатств человечества без ограничений, которые представляет государственная политика, обеспечить дешевую рабочую силу для свободного передвижения ее по миру в интересах глобальных монополий. Как один из механизмов рассматривается культурная трансформация, поскольку определенные культурные ограничения мешают получать прибыль (ограничение торговли в определенные дни и часы, запреты на потребление алкоголя, распространение наркотиков, проституцию и т.д.). Традиционная культура во многих странах создает препятствие современному бизнесу, т.е. стремлению делать деньги из всего, поскольку это противоречит национальным ценностям.

Западные исследователи констатируют, что тайский образ жизни основан на буддийском учении, буддийской этике и что западное влияние ведет к «гибридизации буддизма», которое выражается в появлении новых общественных

буддийских движений, как ответ на вызовы модернизма. В буддийское учение в соответствии с духом времени вводятся понятия, чуждые этой религии. В Таиланде зародилась и с 1990-х годов активно развивается буддийская секта Дхаммакая, которая вышла за рамки страны и превратилась в международное течение, которое имеет 40 отделений по всему миру, включая Открытый университет Дхаммакая в Азузе, штат Калифорния. Секта использует в своей деятельности технологии маркетинга. Вместо стремления к просветлению и самоотречению, свойственным буддизму, секта Дхаммакая проповедует материальные ценности мирского благополучия, уверяя своих последователей в том, что более высокое положение в следующей реинкарнации можно купить. Утверждается что благие поступки, которые должны способствовать перерождению в будущей жизни на более высоком уровне, напрямую зависят от объема пожертвований секте. Таким образом, искажается буддийское учение. Многих последователей привлекают особые практики медитации, которым в секте придается большое значение. Массовые церемонии секты Дхаммакая, в которых участвуют десятки тысяч ее адептов, носят характер театрализованных представлений. Стиль деятельности секты сравнивают с американскими «телевизионными» проповедниками-евангелистами. Заместитель настоятеля Дхаммакаи – Пхра Тхаттачиво – характеризует деятельность секты как «продукт высокого качества». Один из маркетинговых ходов – «Миллионер навсегда». Желающим приобрести эту заслугу гарантируют богатство в течение каждого последующего перерождения, если они в течение всей своей жизни будут жертвовать 1000 бат в месяц на обеспечение храма едой». Так последователи секты с «капиталистическим

мышлением» могут быть уверены, что они получают что-то за свои деньги¹³.

Размывание буддийского учения, которое четко прослеживается в деятельности секты Дхаммакая, затрагивает и официальный буддизм, который также подвержен влиянию соблазнов капиталистического общества и подвергается критике за нарушение буддийских принципов *винаи*¹⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что традиция, культура, образ жизни современного жителя Таиланда подвергается всестороннему серьезному воздействию со стороны разлагающих тенденций современного неолиберального глобализирующегося мира.

Примечания:

¹ Jory, Patric. Thai identity, Globalization and advertising culture. In: Asian studies review, 1999, vol. 23 Number 4, с. 462.

² См.: Reynolds, E. Bruce. Thailand's Secret War: The Free Thai, OSS, and SOE During World War II (Cambridge University Press, 2005).

³ Bowie, Katherine A. (2005), "The State and the Right Wing: The Village Scout Movement in Thailand". In: Social Movements: An Anthropological Reader, Blackwell Publishing, pp. 46–65; Muecke, Marjorie (1980). "The Village Scouts of Thailand". Asian Survey . **20**: 407–427. doi:10.2307/2643866

⁴ Sivaraksa, Sulak (2005). Conflict, Culture, Change. Engaged Buddhism in a Globalizing World. ISBN 0-86171-498-9

⁵ Is Buddhism like a Hamburger? Buddhism....p. 108. Available from: https://www.researchgate.net/publication/241699779_Is_Buddhism_like_a_Hamburger_Buddhism_and_the_Market_Economy_in_a_Globalized_World , с. 108.

⁶ Waters, Tony and Panyakom, Somboon. Why is Peace Elusive in Myanmar? An Answer from the Perspective of Thai Philosopher Prawase Wasi. (Proceedings of the Conference, Bangkok August 4, 2018). Payap University August, 2018; Prawase Wasi. A story of sustainable development. Bangkok Post, 31 December 1998.

⁷ Phongpaichit, Pasuk. Developing social alternatives: walking backwards into a Klong. Paper presented to the Thai Update, Canberra, Australian National University, 21 April 1999.

⁸ Hewison, Kevin. Resisting globalization: a study of localism in Thailand. In: The Pacific Review, 2000, vol. 13, No 2, c. 289.

⁹ Thomas J. Knutson, Rosechongporn Komolsevin, Pat Chatiketu, Val R. Smith. A cross-cultural comparison of Thai and US American rhetorical sensitivity: implication for intercultural communication effectiveness. California State University. International Journal of Intercultural Relations, № 27 2003, c. 65.

¹⁰ Jory, Patric. Thai identity, Globalization and advertising culture. Asian studies review. Vol. 23, Number 4, c. 463.

¹¹ Phongpaichit, Pasuk; Baker, Chris (1998). Boom and Bust. Chiang Mai: Silk-worm Books., 1998. ISBN 9747100576.1998, c. 165.

¹² Ibid. c. 165.

¹³ <https://board.buddhist.ru>

¹⁴ *Виная* - свод правил и распорядка буддийской общины, по которым должны жить буддийские монахи, описанный в канонических текстах. Виная тхеравады (южной ветви буддизма) принята в Таиланде, в Шри-Ланке, Мьянме, Лаосе, Камбодже. Содержит 227 правил для бхикку (монахов-мужчин) и 311 правил для бхикхуни (монахинь).

Особенности восприятия и распространения буддизма в Китае

Р.М. Зиганьшин

Развитие и распространение буддизма вне Индии, в первую очередь, обуславливались местными этнокультурными факторами, которые также при этом проявлялись и раскрывались по-разному. Это, в свою очередь, зависело уже от их духовной глубины и культурного богатства или их особенностей и своеобразия. Принято считать, что буддизм в лице школы *махаяна* (большое колесо) проник в Китай в I в. н.э. Большинство школ китайского буддизма имело индийские прототипы, но в VI-VII вв. появляются школы, не имевшие прямых аналогов в Индии, – Тяньтай, Хуаянь, школы Чань-ского направления. А.Н. Игнатович считает, что учения школ Тяньтай и Хуаянь отличались высоким уровнем теоретических разработок, их оригинальные доктрины являются наивысшим достижением китайской буддийской мысли¹. Каждая школа китайского буддизма при разработке непосредственных методов достижения «спасения» шла своим определенным путем. Например, школа Чань акцентировала свое внимание на практике созерцания, на методах психотренинга и т.п. Школа Хуаянь обращала внимание на путь философского мышления, а Тяньтай на разработку методов созерцания и на рациональный момент подготовки психики к «просветлению». Учения этих школ о методах достижения нирваны

в общем не противоречили друг другу и в вопросе о непосредственном достижении нирваны были едины². Эти школы появились как своеобразный результат слияния культур двух разнородных и автохтонных древних цивилизаций: Индии и Китая. Рассмотрев роль и влияние на боевые искусства традиционного Китая конфуцианства и даосизма, вобравшие в себя самую суть и квинтэссенцию всей китайской культуры, очень интересно в культурологическом плане в контексте нашей темы рассмотреть школу китайского буддизма Чань. Из всех школ китайского буддизма она оказалась самой жизнеспособной, и ее также называют самой китайской. Кроме того, именно она, в силу своей специфики и объективных обстоятельств, дала начало боевым искусствам шаолиньского направления.

Е.А. Торчинов считает, что в индийских религиозно-философских учениях выделяются три взаимодействующих уровня: доктринальный, логико-дискурсивный (философский) и психотехнический (йогический). Первый из них, как и в других учениях, представляет собой идеологический каркас системы, мировоззренческую базу, не выводимую путем умозаключения, а декларируемую как некую базовую истину. В индуизме это ведическое откровение и содержащиеся в нем фундаментальные идеологемы (такие как Атман и Брахман). В буддизме – это трансперсональный (психотехнический) опыт его основателя. По мнению Е.А. Торчинова, в обоих случаях именно психотехнический опыт лежит в основе доктринального авторитета. Философия (второй уровень) возникает впервые в качестве полемического диспута для отстаивания доктринальных принципов перед лицом иноверцев, но постепенно приобретает самоценность и собственную проблематику. Как считает Е.А. Торчинов, философия тесно связана

с доктриной и психотехникой. Первая задает направление дискурсу и одновременно налагает на него границы. Вторая, с одной стороны, выступала средством реализации религиозной прагматики (цели) учения – освобождения. С другой – снабжала философию сырым материалом, который и становился объектом ее рефлексии. Носителями философского знания в индийской культурной традиции были исключительно члены монашеских сообществ или отшельники-йоги, занимавшиеся психотехникой и интересовавшиеся прежде всего природой сознания (психики) и способами (механизмами) ее перехода из профанического состояния в просветленное. Это обуславливало психологическую направленность индийской философии, предметом которой была психология (что превращало философию в значительной степени в своего рода метапсихологию). Таким образом, как считает Е.А. Торчинов, йогический уровень не только был тесно связан со всеми другими уровнями, но и обладал значительно большей степенью автономности от них, чем они от него. Более того, можно считать психотехнический (йогический) уровень индийских систем ведущим и определяющим в архитектонике их структурного полиформизма⁵.

Буддизм, являющийся самой первой мировой религией, завоевал сердца и умы многих людей разных этносов, народностей и национальностей. В каждой конкретной культурной среде он распространялся и приживался по-разному, проявлялся и раскрывался в своих самых различных и, порой самых неожиданных, ипостасях. Так могло проявлять себя только культурное явление, обладающее большой духовной глубиной и огромным культурным богатством. Кроме того, буддизм показал себя весьма гибким и «живучим» учением, умеющим приспосабливаться к самым разнообразным, порой очень

враждебным, условиям и ситуациям, учением с гибкой доктриной и эффективной стратегией проникновения в иные культуры (Г.М. Бонгард-Левин называет это «стратегией поглощения»⁴). Особенно ярко это проявилось при его появлении в Китае, в стране, уже богатой к тому времени своими духовными традициями и развитыми социально-религиозными учениями.

В ходе этой стратегии местная мифология сначала усваивалась буддизмом, а затем трансформировалась и подчинялась им себе вместе с уже сложившимися культами и всей системы традиций общества, куда он проникал. Такой принцип характерен также и для других мировых религий – христианства и ислама. Он позволил им всем оторваться от этнической колыбели, в недрах которой они возникли, выйти за ее национальные, кастовые, социальные пределы и подняться до уровня наднациональной религии со своей собственной программой спасения, со своим собственным пропагандистско-миссионерским аппаратом, со своей собственной единственно «истинной» верой⁵. А. Уотс в этой связи считает, что почти невозможно выяснить, что представлял собой первоначальный буддизм из-за множества более поздних интерпретаций и литературных наслоений. Также невозможно установить точную датировку возникновения того или иного буддийского текста из-за того, что индийско-буддийская традиция никогда не проявляла интереса к истории, столь характерного для еврейско-христианской традиции⁶.

Основатель буддизма Шакьямуни разъяснял своим ученикам, что все люди различны, одни понимают легко, другие с трудом, третьи имеют способности средние. Одни любят вдумываться в вопросы, любят и способны понимать подробные разъяснения, а другие понимают с намеков или любят

объяснения краткие. О.О. Розенберг считает это принципом всякого воспитания, и что он применялся проповедниками буддизма в течение всей его истории. Метод учения менялся в зависимости от характера и способности людей и народов, с которыми буддизм встречался. Этим он и объясняет его разнообразную внешность, считает это причиной его разносторонности и силы. Поэтому убежденным буддистом может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Метод буддийской пропаганды, по его мнению, состоял в том, что истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами. Путь истины не один и тот же для всех, и буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута⁷.

Существуют две противоположные точки зрения на школу китайского буддизма Чань. Согласно одной из них, буддизм в Китае в ее лице полностью китаизировался и, по сути, стал двойником даосизма, который сменил одежду и обрел таким образом новую жизнь. Считается даже, что Чань-буддизм возник как резко негативная реакция китайско-буддийской интеллигенции против основополагающих принципов индийского буддизма, неприемлемых для китайского интеллигента, и что с буддизмом его связывает лишь название и тонкая нить терминологии. Например, М.Е. Кравцова считает, что, став органической частью китайской культуры, буддизм оказался в жесткой зависимости от местных историко-политических, социально-экономических и общекультурных реалий. Поэтому история развития китайско-буддийской традиции во всех ее аспектах и проявлениях подчиняется, в конечном счете, универсальным для китайской цивилизации историко-культурным закономерностям. При этом она отмечает, что в то же время буддизм привнес в китайскую культуру

множество принципиально важных новаций. Это появление в китайском обществе монашеской организации как особого типа социального института, знакомство китайцев с идеями круга новых рождений и кармы как воздаяния за прижизненные поступки, мифологемой ада и рая, вертикально ориентированной космологической моделью. А также наличие многочисленного и унифицированного божественного пантеона и развитой традиции культового зодчества и изобразительного искусства⁸. Примерно такую же позицию занимает А. Уотс. По его выражению, Китай «поглотил» буддизм точно так же, как поглощал многие другие чужеродные воздействия, – как философские идеи и учения, так и целые народы и орды завоевателей. Восприняв буддизм, он во многом изменил его, перенаправив в более практическую плоскость⁹.

Согласно другой точки зрения, например Н.В. Абаева, роль даосизма в формировании Чань-буддизма была не столь определяющей, хотя и значительной, как принято считать. Его влияние затрагивало главным образом форму, а не содержание этого буддийского по своей сути учения. Он считает, что если рассматривать Чань-буддизм в контексте философии и психологии буддизма махаяны, то можно увидеть, что это учение развивалось в главном русле общемахаянской мысли. Хотя, по его мнению, как и во всех буддийских школах, в нем наблюдается определенное смещение акцентов, когда одни проблемы выходят на первый план, а другие, наоборот, отходят на второй или вовсе не рассматриваются. Китайские буддисты, в том числе и Чань-буддисты, чаще всего прибегали именно к даосскому философско-психологическому наследию, используя его для интерпретации сугубо буддийских идей, так как из всех китайских учений даосизм был наиболее близок к буддизму структурно-типологически, что

значительно облегчало процесс взаимовлияния и способствовало возникновению различных синкретических явлений¹⁰. Из этих двух противоположных мнений мне ближе точка зрения Н.В. Абаева. Хотя и в суждениях его оппонентов по этому вопросу так же присутствует рациональное зерно. Буддизм, проникнув в Китай, не мог не вобрать в себя элементы китайской культуры, но это проходило в общем русле ее «стратегии поглощения».

Одним из основных методов буддийской практики психофизиологической саморегуляции служила медитация, на санскрите «Дхьяна», по-китайски «Чань». Отсюда и происходит название школы. Согласно ее учению, для достижения истинной реальности, необходимо вернуться к целостному, нерасчлененному источнику знаний, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией. В связи с этим огромное значение приобретала практика психической саморегуляции, которая должна была дать последователю буддизма адекватные методы духовно-практического освоения этого учения, достижения определенного состояния сознания, максимально благоприятствующего непосредственному переживанию психологического опыта идентичности с истинной реальностью. Н.В. Абаев считает, что в результате того, что Чань-буддизм придавал особенно важное значение активному духовно-практическому освоению буддийского учения и его акценту на практике психотренинга и психической саморегуляции, идейно-теоретические, философские аспекты зачастую отодвигались на задний план и все внимание сосредотачивалось на психологических, точнее психопропедевтических, аспектах¹¹. Вообще, в буддийском религиозном комплексе явно преобладает психология, в отличие от других сопоставимых с ним религий, где на первый план

выдвигается этика или культ. Вопросы, связанные с сущностью личности, сознания, психики человека в целом, всегда находились в центре внимания буддистов. Именно то или иное решение этих психологических по своей сути проблем в значительной степени дифференцировали различные направления или школы в буддизме, причем не только в теоретическом, но в практическом плане¹².

Как известно, сотериологической целью и идеалом буддизма является выход человека из порочного круга смертей и рождений (*сансара*), в котором статус живого существа определяется существованием в предыдущих жизнях (*карма*) и достижение ею особого состояния «просветления» (*нирвана*). Под нею понимается та форма бытия, которая предполагает полное освобождение от логико-дискурсивной, психико-эмоциональной деятельности и от внешней оболочки. Достигается это путем длительного духовного совершенствования, включающего в себя строгое следование этическим нормативам, отказ от мирских благ и наслаждений, овладение учением Будды и медитативными техниками. Здесь можно провести прямую аналогию с даосским стремлением к «естественности», играющую очень важную роль в боевых искусствах, как и во многих других искусствах, о чем упоминалось выше. В Индии достижение этого состояния в силу традиций производилось главным образом посредством методики, аналогичной практике йоги. Кроме того, буддийские монахи обеспечивали там свое существование не трудом, а главным образом подаянием. В китайской школе буддизма Чань, напротив, достижение просветления производилось, главным образом, посредством занятий боевыми искусствами и сельскохозяйственным трудом. Эти занятия, согласно канонам классического буддизма, были осуждаемы и считались

кошунственными для последователей этого учения, поскольку их следствием было нанесение вреда живому существу. При занятиях ушу могли пострадать люди и, иногда, звери, а при крестьянском труде – находящиеся в земле насекомые. В чаньских монастырях, наиболее известным из которых является Шаолинь, монахи проводили все свое время за чтением сутр, занятием медитацией, боевыми искусствами и сельскохозяйственным трудом. Последние два занятия стали для последователей школы Чань занятием не только не осуждаемым и презренным, но и основным средством постижения истины и достижения состояния «просветления». По сути, они стали для них своего рода «активной медитацией» или «медитацией в движении».

В Китае чаньские монахи часто вступали в поединки с многочисленными бандитами, что нередко приводило к гибели последних. Занятие боевыми искусствами имело практическое значение и обосновывалось в этой связи ими также и тем, что спасение своей жизни от разбойников давало монаху шанс на обретение просветления уже в данном перерождении, а гибель перекрывала ему путь к дальнейшему духовному совершенствованию, результатом которого должно было стать спасение. Монастырские уставы позволяли монахам применять свое искусство только в случае крайней необходимости, когда не было иного способа предотвратить собственную гибель. Категорически запрещалось калечить слабых или применять ушу для развлечения. Появление и применение в рамках школы Чань-буддизма приемов искусства боевого единоборства как составной части духовно-религиозной практики, противоречащих по самой своей сути подчеркнуто миролюбивому характеру этического учения буддизма до сих пор вызывает различные споры. Объяснение этого феномена

породило и продолжает рождать множество, зачастую противоречивых, версий. Кому-то из авторов достаточно легендарного объяснения – обучать монахов боевым искусствам начал сам основатель Чань-буддизма, его первый патриарх Бодхидхарма (яп. Дарума, кит. Дамо). Другие, полностью отвергая историческую достоверность такой легенды, ищут причины этого исключительно в этнокультурных особенностях китайцев.

Т. Клири считает, что появление в Китае монахов-воинов, в том числе и в Шаолине, было вызвано необходимостью противостоять иноземным захватчикам. Этим монахам были присущи классические концепции рыцарства, идейно связанные с «И-цзин»¹³. По его мнению, первые сёгуны в Японии покровительствовали Дзэн-буддизму, чтобы совершить определенную «культурную революцию» и тем самым утвердить престиж и легитимность воинов в качестве лидеров гражданского общества. Вот почему Дзэн стал неотъемлемо связываться с военным сословием и даже получил название «религии самураев»¹⁴. А. Уотс видит в практике боевых искусств буддийскими монахами в Китае и Японии полный разрыв просветления с нравственностью, что, с одной стороны, по своей сути буддийский опыт есть освобождение от конвенций любого вида, в том числе и моральных. С другой стороны, буддизм давал возможность приобщаться к своей духовной традиции также и воинам. Например, японское Бусидо (путь воина) он считает Дзэном, применимым к искусству войны. Каким образом миролюбивое учение Будды органически стало связанным с боевым и военным искусством всегда оставалось загадкой для буддистов других направлений. Он считает, что не меньшую загадку для миролюбивого христианина представляет средневековый культ рыцарства¹⁵.

Более логично было бы здесь удивиться тому, как из гуманного и миролюбивого христианства произошли костры инквизиции и кровопролитные войны крестовых походов. Вызывает также большие сомнения тезис А. Уотса о «разрыве просветления с нравственностью» и «освобождении от конвенций». Буддизм в Китае прошел свой собственный путь становления и развития, выработал собственные пути достижения нирваны. Согласно основным буддийским канонам важен не путь, а результат. Утверждать, что этот путь в Индии был более нравственным, чем в Китае и Японии вряд ли правильно. В последнем случае имеют место свои собственные понятия о нравственности, а также собственные, не менее жесткие, конвенции, которые не могут быть одинаковыми для всех культурных традиций.

Как отмечает А. Уотс, для Дзэн характерен принцип использовать для медитации не традиционное для этого сидячее положение, а обычный труд или занятие человека. Этот принцип позволяет превратить в разновидность практики Дзэн обычные занятия искусством и спортом, чайную церемонию, игру на флейте, живопись тушью, стрельбу из лука, фехтование и Джиу-джитсу¹⁶. В традиционных буддийских школах принято негативное отношение к «мирской» жизни и основной акцент делался исключительно на религиозной практике. Всякая активная деятельность рассматривалась как препятствие к достижению идеального состояния нирваны, в буквальном смысле означающей прекращение всякой активности. В противоположность этому, Чань-буддизм призывал к самому активному участию в практической деятельности. По мнению С.Ю. Лепехова, это непосредственно стимулировало чисто прикладное применение достижений чаньской

психокультуры, что в конечном итоге значительно расширяло и усиливало ее внешнее адаптирующее воздействие¹⁷.

Одной из главных особенностей чань-буддизма является то, что он не делает различия между делами «мирскими» и «немирскими», «обыденными» и «сакральными», между занятиями «высокими» и «низкими». Любой вид практической деятельности его последователи рассматривали как активно-динамическую форму психотренинга и психической саморегуляции, то есть в своеобразную медитацию в действии, в движении. Более того, наставники этой школы зачастую искусственно усложняли своим воспитанникам жизнь или, выражаясь словами Н.В. Абаева, «моделировали экстремальные условия жизнедеятельности человека». Например, в процессе парадоксальных диалогов-поединков («вэньда», яп. «мондо»), где перед учениками ставилась неразрешимая на логическом уровне задача («гунъань», яп. «коан»), требующая моментального решения под угрозой применения насильственных методов психофизического воздействия. Это также моделировалось во время занятий военно-прикладными искусствами (борьба, кулачный бой, фехтование и т. д.) в качестве одной из активно-динамических форм психотренинга и в которых главным условием успеха является мгновенная реакция и безошибочная координация действий¹⁸. А. Уотс это называет «суровой палочной дисциплиной», весьма характерной для дзэн¹⁹.

Последовательная реализация принципов «суровой проповеди» превращала жизнь чань-буддистов в перманентный конфликт и непрерывную борьбу, требующую незаурядных бойцовских качеств. Из этого Н.В. Абаев заключает, что использование военно-прикладных искусств в чаньской системе психофизической подготовки явилось закономерным

следствием общего развития школы Чань и было обусловлено как внутренними тенденциями этого развития, так и целым комплексом внешних факторов. При этом он считает очевидным, что шаолиньская школа сформировалась в процессе активного взаимодействия и взаимовлияния индийских и китайских традиций боевого искусства, как и Чань-буддизм в целом является продуктом синтеза двух религиозно-философских, психотехнических и культурно-психологических традиций²⁰.

Здесь хотелось бы задаться вопросом: почему это имело место в Китае и не имело в Индии, разве там жизнь человека не была связана с борьбой за выживание? Или там были более тепличные условия для жизнедеятельности человека? Почему способы преодоления состояния «омраченности», мешающие достичь состояния «просветленности», были в обоих случаях такими разными, даже противоположными? Бесспорно, что в том и другом случае это явилось следствием влияния местных социокультурных факторов. Какие же именно социокультурные факторы здесь имели место? Почему боевые искусства стали одним из способов распространения и утверждения буддизма на китайской почве?

Китайским боевым искусствам сопутствуют методики психофизиологической саморегуляции, аналогичные индийской йоге. Они могли брать начало как от архаичных боевых танцев и ритуалов, так и быть обусловленными влиянием на ушу даосизма. Психофизиология и принцип духовного самосовершенствования имеет место и в буддизме, причем очень трудно определить, где в этом учении, согласно традиционной китайской точке зрения, заканчивается природное начало и начинается культурное и, соответственно, наоборот. По моему мнению, буддизм, пришедший на китайскую почву

в условиях первоначального отторжения и неприятия, имевшего порой весьма острые формы, в чем-то «увидел» в ушу «родного брата». Этот духовный «родственник», помимо других факторов, мог помочь ему прижиться на чужой почве и найти там своих последователей. Чтобы не повторить судьбу многих других школ китайского буддизма, которые в Китае так и не прижились, школа Чань стала практиковать боевые искусства, а также вменять в обязанность своим последователям занятие земледелием. В последнем случае это было сделано для того, чтобы избежать нападков со стороны конфуцианцев в паразитизме и тунеядстве, которыми они мотивировали антибуддийские гонения. А также избежать осуждений и непонимания со стороны простого народа, у которого, в такой аграрной стране как Китай, это занятие являлось основным. В результате этого, школа Чань сравнительно легко перенесла суровые гонения IX в., после которых китайский буддизм в целом приходит в упадок, и которые не смогли пережить многие другие буддийские школы.

Хотелось бы также отметить характерную для чаньских школ ушу особенность, в корне их отличающих от школ боевых искусств даосского направления, опиравшиеся на чисто китайские традиции. Шаолиньская школа ушу приобрела более динамичный и жесткий характер, с резкими и, преимущественно, прямолинейными движениями, допускающие прыжки и кувырки, мощные удары в прыжке и т. д. К тому же эта школа включала в себя не только приемы рукопашного боя без оружия, но и искусство фехтования различными видами холодного оружия, стрельбу из лука, метание в цель различных метательных приспособлений. Т. е. она имела ярко выраженный наступательный характер, тогда как для школ боевых искусств даосского направления более характерны защитные

приемы. Более того, очистив окрестности Шаолиня от разбойников, монахи стали нападать на караваны, на местных состоятельных людей, обязав их платить монастырю дань. Они также ввязывались в феодальные междоусобицы и использовались правителями в качестве участников карательных отрядов. Н.В. Абаев считает, что решающую роль во всем этом сыграло влияние индийских традиций²¹.

Видеть в этом влияние индийских традиций, на мой взгляд, не лишено оснований. Известно, что все великие просветленные: Будда, Махавира, Бодхидхарма вышли из кшатриев (касты воинов), в то время как представители других каст не дали миру мудрецов такого масштаба. Будда Шакьямуни, основатель буддизма, был сыном царя и также относился к воинскому сословию. В этой связи следует отметить, что в Индии – родине буддизма каста кшатриев всегда пользовалась большим уважением. Поэтому следует признать закономерным такое, на первый взгляд, неожиданное продолжение в Китае индийских традиций.

Помимо достижений буддизма в области психокультуры, которые и привлекли к себе внимание древних китайцев, в том числе и практикующих ушу, для распространения буддизма в Китае были и другие предпосылки. По мнению Е.А. Торчинова, именно «сотериологическая ограниченность» ставила даосизм в слабую позицию перед лицом буддийской критики и, в конечном счете, обуславливала сотериологическое преимущество последнего и растущую популярность буддизма среди самых широких слоев населения Китая. Даосская сотериология никогда не достигала уровня универсальности мировых религий. Даосизм не сформировал доктрину всеобщего спасения, бессмертия всех людей, оставляя его уделом отдельных избранных личностей и предлагая всем прочим

довольствоваться субстанциональным бессмертием и перспективой продолжить после смерти свое существование в виде печени мыши, лапки насекомого или листа дерева, а перед тем – пережить своего рода промежуточное существование в виде «призрака» (*луй*) в подземном царстве теней²². Но все же главным условием жизнеспособности буддизма в Китае мы считаем нашедший отклик в умах и сердцах китайцев, принцип самосовершенствования и духовного прозрения. Принцип, созвучный традиционным китайским учениям и имевший неожиданное для классического буддизма воплощение, выразившееся в боевых искусствах шаолиньского направления.

С.Ю. Лепехов считает, что в период становления раннего буддизма собственная психика человека оказалась наилучшей лабораторией, а интеллект – наилучшим инструментом, позволяющим применять рациональные методы исследования. Опираясь на систематизированные наблюдения, последователи буддизма в результате создали учение, которое, по всеобщему признанию, отличалось наибольшей разработанностью в области психологии и значительно опередило в этом смысле современные ему философские системы²³. Чаньский психотренинг, по мнению Н.В. Абаева, пробуждая задавленную социальной конвенцией спонтанность и естественность поведения, пытался выработать более гибкую, чем в конфуцианстве, модель поведения, открытую для импровизации, позволяющей учитывать неповторимую индивидуальность и непрерывную изменчивость, динамизм каждой конкретной ситуации. Таким образом, чаньское «естественное» поведение, сохраняя свою естественность и раскованность, стало дополнять «культурное» поведение, взяв на себя часть его функций, особенно в тех сферах жизнедеятельности, где требуется

сугубо творческий подход. Чань-буддизм фактически расширял рамки действия «культурного» поведения за счет недоступных для «культуризирующего» воздействия конфуцианского ритуала сфер жизнедеятельности. Освобождая человека от конвенциональных норм, а также от привязанности к внешним условиям, чаньская психокультура одновременно накладывала еще более жесткие, чем в конфуцианстве, узы самодисциплины и внутренней организованности²⁴.

Так как прозреть сердце Будды внутри себя возможно лишь в акте спонтанного и не ограниченного предписаниями действия, то любые запреты приобретают абсурдный характер, происходит их преодоление в процессе реализации свободы духа и творческого осмысления мира. Ушу в Чань-буддизме стало одним из важнейших методов самовоспитания, так как предусматривало качественную перестройку сознания человека. Оно стало осмысляться в качестве самоценного пути обретения духовной гармонии. Медитативная практика в Чань-буддизме основана на спонтанном потоке сознания, которому не навязывается воля личности. Мысли должны течь свободно и спокойно вплоть до полного их исчезновения. Сознание человека обычно сравнивается даосами и чань-буддистами с идеально гладкой поверхностью озера, становящейся зеркалом, отражающим предметы без малейших искажений. В процессе медитации как бы происходит встреча человека с изначальной сутью самого себя. В качестве примера применения буддийской психотехники на практике можно привести также искусство стрельбы из лука. В процессе такой стрельбы сливаются воедино тело, лук, стрела и цель. На вершине мастерства должно произойти внутреннее совершенствование человека, а лук и стрела – всего лишь подручные средства на пути к этой цели, выстрел должен, в конце концов, быть

отождествлен с отсутствием выстрела. Чаньская традиция превратила всякий вид деятельности в искусство совершенствования духа. Боевые искусства стали составной частью комплекса искусств этой традиции, куда также входили каллиграфия, живопись, стихосложение и парковое искусство.

Избавляя от неточностей и ошибок, обусловленных понятийным мышлением, чаньский психотренинг одновременно освобождал человека от субъективности восприятия, обусловленной его стремлениями и привязанностями. Разнообразные методы психотренинга и психической саморегуляции не только повышали общую психическую и соматическую приспособляемость человека, оказывая психотерапевтическое воздействие, снимая психическое напряжение, нейтрализуя аффекты и т. д., но и значительно повышали продуктивность деятельности адептов школы чань. Н.В. Абаев считает, что это способствовало расширению сферы чаньской психокультуры, ее выходу из узкокорпоративных рамок и широкой культурной экспансии. В результате этого такие чаньские традиции приобретали общекультурное значение и оказывали сильное воздействие на всю китайскую культуру в целом, которое в той или иной форме продолжает сказываться и по сей день²⁵.

Таким образом, Чань-буддизм вобрал в себя, в самую свою суть элементы традиционной культуры Индии и Китая. Занятия боевыми искусствами и сельскохозяйственным трудом, считавшиеся противными самому духу учения Будды и кошунственными, в Китае превратились в один из главных способов достижения «просветления» наряду с медитацией и чтением сутр. Этот случай для мировой культурологии довольно уникальный. Конечно, история распространения, например, христианства и мусульманства также в какой-то мере богата примерами толерантности и преемственности языческих

и народных традиций. Но в гораздо меньшей степени, если это сравнивать с распространением буддизма в Китае на примере школы Чань.

Китайских последователей буддизма заинтересовало в первую очередь, очень развитая духовная психофизиологическая практика достижения «просветления» буддизма. Которую они, видимо, считали индийским вариантом достижения «естественности», или «спонтанности», играющую важнейшую роль в боевых искусствах. Достижение «естественности», т.е. следование Дао, является первоосновным в китайской традиции, что видно на примере даосизма. Становлению школы Чань способствовало, с одной стороны, стремление буддизма обрести в Китае опору, которую они нашли в своем духовном «родственнике» – методиках психофизиологической саморегуляции, сопутствующих китайским боевым искусствам. С другой стороны, определенную часть китайского общества заинтересовала, упоминавшаяся выше, развитая духовная психофизиологическая практика достижения «просветления» буддизма. Она во многом дополнила даосские методы достижения «естественности», или «спонтанности», играющие важнейшую роль в боевых искусствах, и нашла в последних свое реальное практическое воплощение.

Это реальное практическое воплощение буддизма в китайских боевых искусствах, на примере школы Чань выражается, на мой взгляд, в следующем. Человек, рационально рассуждающий в боевой ситуации и высчитывающий как ему лучше провести тот или иной прием, заведомо обречен на неудачу. Поэтому очень важно действовать согласно принципу «спонтанности» в даосизме, с которым чань-буддисты не могли бы не согласиться. На первый план здесь выходит не понятийное, а интуитивное мышление. Движение партнеров

или противников в этом случае обуславливается не их последовательным взаимодействием друг на друга, а целостным схватыванием ситуации во всем ее внешне противоречивом единстве. Они действуют как составные элементы единой системы, функционирующей по своим внутренним, общим для всех ее частей, как и для всего мироздания, законам. Важно не нарушать эти законы, отрешиться от субъективных человеческих желаний, стремлений и мотиваций. Это распространяется не только на частные ситуации типа боевого единоборства, но и на всю жизнь-существование человека в целом.

Человеческому сознанию не дано ухватить окружающую его реальность во всем ее многообразии и изменениях. Согласно буддийскому учению, реальность является динамичной, а не статичной, но, с другой стороны, реальность представляется в логике как нечто стабилизированное в понятиях и именах. Поэтому, заключает Ф. И. Щербатской, конечная цель буддийской логики – объяснение отношений между динамичной реальностью и статичными конструкциями мысли²⁶.

Н.В. Абаев отмечает, что в обычном состоянии интуиция (*праждня*) работает «вспышками», время от времени. Задача же чаньской психотехники заключалась в том, чтобы увеличить время работы интуиции вплоть до превращения ее в постоянно действующий фактор, когда она переходит в интуитивную мудрость (*Джняна*). В процессе овладения Джняной, интуиция становится центральным феноменом психической жизни, вокруг которого группируются все остальные²⁷. Согласно Чань-буддизму, «живые существа» терпят страдания в бесконечной смене «смертей-и-рождений» (санскрит. «Джана-марана») потому, что их «загрязненное сознание» мешает самопроявлению «истинной природы». Только «чистое»

сознание (когда нет разделения на субъект и объект, нет разрыва между интуитивным «схватыванием» ситуации во всей целостности и спонтанным реагированием на нее) представляет собой более фундаментальный аспект человеческой психики, тогда как омрачающие факторы преходящи и от них можно избавиться с помощью практики психической саморегуляции. Причем для обретения «просветления» не нужно иметь к этому никакого стремления. Это одна из чаньских технологий достижения этого «просветления». Но, стремясь «не иметь стремлений», человек запутывается еще больше, так как чем сильнее он стремится к этому, тем больше удаляется от желаемой цели. Выход из этого тупика Чань-буддисты видели в выходе за пределы самой проблемы, туда, где нет противоречия между «стремлением» и «нестремлением», «деянием» и «недеянием» и т. д.²⁸ Ф.И. Щербатской отмечает, что очищающими элементами буддизма были те моральные факторы или силы, которые вели к успокоению, а загрязняющими – те, которые вели к суете жизни и стимулировали ее²⁹.

Д. Судзуки считает важным для мастера меча умение держать ум в состоянии «потока», стоит ему на чем-либо остановиться, поток прерывается, что наносит уму вред. Для мастера это означает гибель. Бессознательное в человеке направляет все его движения – как внешние, так и внутренние. Когда его деятельности препятствуют, то стопорится и работа сознательного ума, а меч подчиняется уже не врожденной спонтанной активности, но сознательно выученным техническим правилам владения мечом. Мастер меча не должен думать ни о противнике, ни о себе, ни о движениях своего меча. Он должен забыть о всякой технике. Меч должен следовать приказам бессознательного³⁰.

Итак, в боевом единоборстве главное не понятийность, а интуитивность; не осознанность, а «спонтанность». Именно следование такому принципу делает человека очень опасным противником и помогает ему одержать победу. По выражению чань-буддистов «загрязненное сознание», мешает человеку в боевом единоборстве как ни в каком другом деле. И, напротив, «чистое сознание» является ему в этом неоценимым помощником. В этом вопросе они сходились с даосами. Кроме того, в достижении такого состояния сознания они видели главную цель своей духовной психотехнической практики.

Возможно, что многое из того, чем «владела» древняя даосская и чаньская психотехника, современная наука только начинает постигать. Зачастую она выявляет и выделяет те или иные явления в человеческой психике, но не находит им научного объяснения. Многие объяснения современная психология дает в виде гипотез или теорий, которые еще нужно обосновывать. Так современная наука, как отмечает И.А. Воронов, считает, что спинной мозг эволюционно гораздо старше головного, поэтому он обрабатывает информацию быстрее на 6-7 порядков. Мозжечок же выполняет роль своеобразного переключателя – в опасных (экстремальных) ситуациях, когда поток информации к сенсорным системам существенно возрастает, у тренированных людей скачкообразно «включается в работу» спинной мозг, обеспечивая субъекту повышение шансов на выживание³¹.

А.А. Маслов отмечает, что боевые искусства, как таковые, существовали в Китае задолго до появления буддизма. Они лишь стали одним из путей восприятия этого чужеродного для Китая учения, сопровождалась своей мифологизацией и сакрализацией. При этом создавалось специфическое отражение действительности в мозгу тех, кто следовал по пути ушу,

схожее с тем, которое существовало у буддистов³². А.А. Маслов считает бесспорным, что буддизм оказал на ушу большое влияние, но это влияние шло, по его мнению, в общем контексте «участия» буддизма в жизни Китая и ничем не выделялось из этого процесса³³.

С таким мнением А.А. Маслова трудно не согласиться. Бесспорно, что боевые искусства, как таковые, в архаичном китайском обществе не могли не существовать. Точно также как это происходило у других народов древних обществ и цивилизаций, в том числе и в Индии. Можно предположить, что в индийском обществе того времени существовал более высокий уровень систематизации традиций боевых искусств по сравнению с китайскими. Это могло обуславливаться их узкой специализацией у военного сословия – профессиональной касты воинов (кшатриев), что, как уже отмечалось, возможно явилось одним из условий возникновения ушу шаолиньского направления. Кстати говоря, позднее боевым искусством храма Шаолинь заинтересовались китайские военные и стали приглашать оттуда наставников для обучения своих солдат воинскому мастерству. Были случаи когда и монахи Шаолиня приглашали мастеров ушу из военной или народной среды для обмена опытом и для обучения у них боевым искусствам, поскольку за долгую историю этого храма бывали периоды, когда искусство рукопашного боя приходило там в упадок и его приходилось чуть ли не заново возрождать.

Буддизм в лице школы Чань проявил себя довольно неожиданно и своеобразно в тайных обществах и как идейный вдохновитель крестьянских восстаний и народных волнений, что выразилось в крайней агрессии и нетерпимости его последователей. В мировой историографии принято делить всю массу неформальных конспиративных объединений

традиционного Китая на два типа: тайные общества (союзы) и религиозные секты. Критерием данной классификации является основное назначение и цель деятельности. У сект – это осуществление в отдаленном будущем главного чаяния религиозного учения: пришествия мессии и коренного преобразования мира. У тайных обществ – оказание различных видов помощи своим членам в повседневной жизни, защита профессиональных и корпоративных интересов, борьба за социальную справедливость. Идеологической основой объединения тайных союзов являются не религиозные учения, а морально-этические принципы, в том числе и конфуцианские³⁴. Со своей стороны отметим, что для таких объединений характерна и синкретичность, т. е. в одной и той же группе, в той или иной мере или пропорции, могут присутствовать как признаки тайных союзов, так и религиозных сект. Начавшееся в конце XIX и начале XX вв. разрушение традиционных институтов социальной защиты, усиление процесса миграции населения лишали представителей различных слоев общества социальной опоры и защищенности. Вследствие чего возрастало стремление к объединению среди больших групп людей. Тайные союзы становились своеобразным горячим материалом, который относительно легко втягивался практически в любое оппозиционное движение: от народных волнений до революций³⁵.

В условиях относительной общественно-государственной стабильности чань-буддизм играл роль своеобразного «громотвода», который «канализировал» социальный протест в безопасном для существующего порядка направлении и тем самым сглаживал многие социальные противоречия. Но в условиях ослабления социальной конвенции чаньская психокультура приобретала огромную разрушительную силу (например,

посредством психофизической подготовки в тайных религиозно-политических антиправительственных обществах), гораздо более разрушительную, чем обыкновенный стихийный протест. Это было связано с тем, что в ней естественные возможности человеческого организма многократно умножались благодаря интенсивной психической тренировке, позволявшей мобилизовывать его скрытые ресурсы. Доходило до того, что в средневековом Китае члены народных сект некоторые чаньские призывы использовали не для собственной психофизиологической подготовки, а понимали их просто буквально. Например «Убей Будду! Убей патриарха!». И действительно начинали без сомнений и колебаний убивать всех, кто «препятствовал» осуществлению их идеалов социальной справедливости и порядка. Таким образом, отсутствие четкой мировоззренческой основы превращало чаньский психотренинг в орудие самых разных сил, в средство достижения разных целей³⁶.

Уйдя в свое время из системы официальной идеологии и из политической культуры имперского Китая, буддизм, тем не менее, не утратил своего влияния как идейно-политическая сила, выступив, в совершенно новом для буддийской культуры качестве. Уже в танскую эпоху наряду с ортодоксальными школами и направлениями в простонародной среде стали складываться еретические секты (или общества), ставшие, подобно даосским мессианско-утопическим учениям, вдохновителями и организаторами народных повстанческих движений. Ведущее место среди них со временем заняло «Общество Белого лотоса», учение которого опирается на раннебуддийские канонические историографические концепции, содержащие отчетливые мессианско-утопические идеи: пророчество прихода в мир людей будды Майтреи (кит. Милохэ) и наступления

под его правлением царства всеобщего благоденствия. В окончательном своем варианте учение названной школы приобрело следующее содержание: история человечества должна пройти три этапа – прошлое, когда миром правил будда Кашба, восседающий на лотосе-троне синего цвета, поэтому этот этап называется «этапом синего солнца»; настоящее («этап красного солнца»), когда миром правит будда Шакьямуни; и грядущее («этап белого солнца»), когда миром будет править будда Майтрея. До его пришествия человечество обязательно должно пережить заключительные бедствия «этапа красного солнца», живыми и невредимыми из которых выйдут лишь праведники, т. е. последователи учения «Белого лотоса». Народные повстанческие движения как раз и призваны были этим учением завершить «этап красного солнца» и подготовить пришествие будды Майтреи. Погибшим обещалось райское блаженство в буддийском раю – Чистой земле, а выжившим – земное блаженство в царстве будды Майтреи. Теоретико-идеологические установки учения «Белого лотоса» предопределили развитие в этой школе боевых искусств, а также общие аскетизм и фанатизм повстанческих движений: вступая в повстанческие армии, члены школы сжигали свои дома со всем имуществом в знак разрыва с прошлым и отказа от личной жизни во имя борьбы за высшее благо. Опознавательной цветовой символикой школы и повстанческих движений был красный цвет, что означает наложение коммунистических идей и символики, пришедших в Китай в 20-е гг. XX в., на уже хорошо знакомые местной простонародной культуре образцы. В этом заключается одна из возможных причин эффективности деятельности КПК в 30-40-е гг. XX в. как раз среди сельского населения страны. Повстанческие движения, вдохновляемые учением «Белого лотоса», имели место в танскую,

сунскую и юаньские эпохи. В последнем случае был положен конец монгольскому владычеству в Китае. При минской династии это учение окончательно превратилось во всекитайскую идеологию крестьянского сопротивления, оставаясь таковой вплоть до свержения цинской династии. В XVII-XIX вв. «Общество Белого лотоса» дополнилось множеством дочерних тайных обществ и сект, к числу которых относится «Общество Триады»³⁷. А.А. Маслов считает, что тайные общества сохранили и законсервировали ушу как форму народной культуры, именно в этом заключается ответ на вопрос об устойчивости ушу в истории Китая. Не случаен тот факт, что тайное общество «Триада» ведет свое начало также из Шаолиньского монастыря³⁸. Более того, по его мнению, большинство известных нам сегодня стилей вышло именно из тайных обществ. Ушу превращалось в постоянный ритуал, не отделимый от повседневной жизни сектантов³⁹.

Различные метапрограммные установки, имеющие сугубо социальный характер (например, установка на то, что боевые искусства призваны свергнуть господство иноземной династии или противостоять колониальной экспансии западных держав), закладывались в сознание членов тайных объединений не только непосредственно во время занятий, но и в течение всего процесса психофизической подготовки. При этом вербальные методы воздействия комбинировались с невербальными, в чем обнаруживается еще одно существенное отличие от конфуцианства, в котором делался односторонний акцент на вербальных и знаковых методах управления сознанием и поведением человека. Невербальные методы психофизической подготовки были понятнее именно малообразованным людям, которые составляли основную массу членов тайных объединений. К тому же, опираясь на такие методы,

руководители религиозных объединений в случае необходимости могли быстро распространить свое влияние на огромные территории Китая, вовлекая в свои ряды последователей различного этнического происхождения. Кроме того, успешное и быстрое овладение приемами боевого искусства (а это имело для адептов тайных религиозных объединений сакральное значение, служило знаком покровительства сверхъестественных сил) было невозможно без применения методов невербального воздействия, в частности гипнотического транса. По мнению С.Ю. Лепехова и Н.В. Абаева, в гипнотическом трансе происходит «погружение» в более архаические пласты психики, которые характеризуются более тесной связью психического и соматического. Методы управления внутренними психическими, психофизическими, биоэнергетическими процессами в религиозных объединениях буддистов были связаны с различными формами ритуального поведения, образуя сложный, многокомпонентный и эффективный механизм регуляции социального поведения. Ритуализации подвергались самые различные формы поведения, но в особенности это относилось к области психофизической подготовки и тесно связанному с такой подготовкой обучению прикладным воинским искусствам, которые своим развитием и широким распространением обязаны как раз тайным религиозным объединениям. Значительная часть буддийских ритуалов (особенно связанная с культом Майтрейи) была направлена на закрепление космологических и социальных установок, переводящих сознание из рамок традиционного китайского циклического мирозерцания в структуру однонаправленной космологической модели, пронизанной эсхатологическими и хилиастическими элементами. Подобные космологические представления порождали установку на

немедленное социальное действие, которое должно было соответствовать грядущим космическим и социальным переменам, причем от их последствий, по представлениям тайных объединений, не мог уклониться никто⁴⁰.

Таким образом, мы проследили трудный, сложный и многоуровневый путь буддизма в Китае. Формирование и становление школы Чань – самой живучей школы китайского буддизма. Более того, занявшей достойное место в Саньцзяо – три великих учения Китая, наряду с конфуцианством и даосизмом. Она оказала огромное влияние на историю и культуру Китая и продолжает оказывать до сих пор, являясь неотъемлемой и составной частью китайской культуры и цивилизации.

Примечания:

¹ См.: Игнатович А.Н. Предисловие к кн. Розенберга О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 10.

² См.: Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме. // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С. 46.

³ См.: Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. С. 183-184.

⁴ См.: Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 284.

⁵ См.: Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1972. С. 51.

⁶ Watts A.W. The Way of Zen. New York: Pantheon, 1957. P. 60-62.

⁷ См.: Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит-ры, 1991. С. 19.

⁸ См.: Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб.: Изд-во «Лань», 1999. С. 269-270.

⁹ Watts A.W. The Way of Zen. New York: Pantheon, 1957. P. 56-57.

¹⁰ См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. С. 55-56.

¹¹ См.: Там же. С. 58.

¹² См.: Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты. // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С. 104.

¹³ Mastering the Art of War: Zhuge Lian & Liu Ji / Trans. and edited by Thomas Cleary. «Shambala», Boston & London, 1989. P. 41.

¹⁴ The Japanese Art of War: Understanding the culture of strategy / Trans. and edited by Thomas Cleary. «Shambala», Boston & London, 1992. P. 24-25.

¹⁵ Watts A.W. The Way of Zen. New York: Pantheon, 1957. P. 162-163.

¹⁶ Там же. P. 169.

¹⁷ См.: Лепехов С.Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты. // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С. 90.

¹⁸ См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. С. 94.

¹⁹ Watts A.W. The Way of Zen. New York: Pantheon, 1957. P. 160.

²⁰ См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. С. 161-163.

²¹ См.: Там же. С. 153-167.

²² См.: Торчинов Е.А. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994. С. 17-18.

²³ См.: Лепехов С.Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты. // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С. 90-92.

²⁴ См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. С. 72-74.

²⁵ См.: Там же. С. 109.

²⁶ См.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. С. 55.

²⁷ См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. С. 104-106.

²⁸ См.: Там же. С. 84-86.

²⁹ См.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. С. 57.

³⁰ См.: Э. Фромм, Д. Судзуки, Р. Де Мартино. Дзен-буддизм и психоанализ. Пер. с англ. – М.: Изд-во «Весь мир», 1997. С. 31.

³¹ См.: Воронов И.А. Секретные боевые искусства Старого Китая. СПб.: Б&К, 2000. С. 141.

³² См.: Маслов А.А.: Социально-исторические и теоретические аспекты ушу и его роль в культурной традиции Китая. Дисс. ... д-ра ист. наук. М.: 1996. С. 349.

³³ См.: Там же. С. 373.

³⁴ См.: Костеева А.С. Тайные общества Китая в первой четверти XX века. М.: Восточная литература РАН, 1995. С. 3.

³⁵ См.: Там же. С. 4.

³⁶ См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. С. 89.

³⁷ См.: Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999, с. 267-269.

³⁸ См.: Маслов А.А. Ушу в культурной традиции Китая // XVIII Научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1987, ч. 1. С. 155.

³⁹ См.: Маслов А.А.: Социально-исторические и теоретические аспекты ушу и его роль в культурной традиции Китая. Дисс. ... д-ра ист. наук. М.: 1996. С. 412.

⁴⁰ См.: Лепехов С.Ю., Абаев Н.В. Роль психологической регуляции в политической деятельности тайных религиозных объединений традиционного Китая. // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С. 134-136.

Шинуазри, как фактор межкультурного диалога

М.А. Неглинская

Явление шинуазри («китайского стиля/ китайщины»), выступающее для исследователя моделью межкультурной интеграции в развитии, имеет прямое отношение к проблеме существования национальных культур в транснациональном пространстве, определившей тему данного сборника.

До недавнего времени шинуазри ассоциировали обычно с европейским искусством XVII-XIX веков, хотя в результате контактов между цивилизациями симметричное явление сложилось при династии Цин (1644-1911) и в Китае – в рыночном/ кантонском и придворном/ пекинском искусстве¹. При этом художественный экспорт XVIII столетия, создаваемый ремесленными мастерскими Гуанчжоу (Кантона), предстаёт отраженной формой китайщины – «шинуазри наоборот/ европейщиной»; стиль же пекинской придворной живописи и ремесла образует свою версию шинуазри, позволяющую увидеть процесс адаптации Поднебесной империи в системе общемирового искусства и культуры, обусловленный императорским меценатством, а также сделанными на рубеже XVII-XVIII веков интеллектуальными и технологическими вложениями в искусство пекинского двора со стороны западных католических миссионеров².

Пропорция создаваемых при маньчжурах традиционных произведений и вещей шинуазри, как уже было показано, составила примерно двадцать к одному (не более 5 %)³. Однако

в структурном плане цинское искусство с его тремя основными направлениями (традиционным китайским, развивающим стиль предыдущей династии Мин (1368-1644), «тибетским» и «европейским») образует аналогию синхронно развивавшимся западным стилям XVII-XIX веков – барокко, рококо, классицизму, имеющим стилевую надстройку шинуазри, и эклектике периода историзма.

Привкус шинуазри ощущается в цинском искусстве и ремесле в целом благодаря почерпнутым из Европы новым художественным технологиям, характеризующим эпоху. И это понятно: адаптация европейского опыта на китайской почве объяснялась стремлением правителей маньчжурской династии Цин компенсировать мощное давление авторитета автохтонной традиции, которой были противопоставлены находки другой цивилизации равного масштаба. На рубеже XVII – XVIII веков в Китае появились техники масляной живописи, офорта, расписных эмалей на металле, началось производство механических часов; в Европе тогда же адаптированы технологии лаков и фарфора⁴. Примечательно, однако, что культурная стратегия маньчжурских правителей основывалась на популяризации официального (династийного) стиля посредством ремесленной рыночной продукции (в расписном фарфоре и эмалях фигурировали, например, новые цинские жанры и сюжеты).

Шинуазри представляется первым развивающимся поныне интернациональным стилем или стилевой надстройкой, визуализирующей в искусстве диалог культур, возникший благодаря расцвету международного рынка искусств и программе рецепции западного христианства в империи Цин. Закономерно поэтому, что пекинская придворная живопись XVIII в. предлагает примеры совмещения традиционных

китайских и христианских идей и сюжетов: цинский антикварный натюрморт *байгу* / «сто древних» является одновременно локальной версией западных «тщеславий/ *Vanitas*»⁵; в образах придворных красавиц периода Юнчжэн (1723-1735) проглядывает иконографическое сходство с Девой Марией и Святой Екатериной. Через миссионеров Ватикан предлагал собственный, сохраняющий актуальность и теперь, способ коллективного снятия экзистенциальных противоречий, альтернативный известным в Китае путям буддизма. Параллельно в живописи пекинского двора произошло обновление традиционной жанровой системы за счет рецепции натюрморта (*цзинъю-хуа*), новых направлений в жанре портрета (театрализованных «игровых картин» / *синлэту*) и утверждения исторических тем, посвященных событиям придворной жизни, военным победам, ритуальным путешествиям императоров по южным провинциям. Осознание современности как актуальной темы изобразительного искусства сближает цинский Китай с Европой эпохи историзма.

Роль Поднебесной империи как полюса Европы XVIII-XIX вв. особенно велика в градостроительстве и ландшафтной архитектуре. На спланированный по древнему канону цинский Пекин, по-видимому, ориентировались «эталонные» европейские столицы – Лондон и Париж⁶. Их градостроительные особенности приблизились тогда к современным требованиям, которые подразумевают среди прочего синтез в городском ансамбле свободной и регулярной планировки; присутствие в нём парковых зон; наличие сетевой структуры (в виде меридианных и широтных магистралей), согласующейся с традиционным китайским принципом *цзин-вэй*. Архитектурные стили трёх столиц (Пекина, Лондона и Парижа) представляются национальными вариантами эклектики,

хранящими обаяние исторического времени. Их строительно-планировочная эволюция показывает, что в рассматриваемый период они стали превращаться в феномен, который сегодня именуют «города мира / world-cities».

Вестернизация Китая, начавшаяся уже на излете царствования династии Мин, последовательно отразила культурную концепцию цинского правления. Той же внутренней логикой было, по-видимому, обусловлено появление в Европе стиля шинуазри.

Согласно авторитетному мнению Ю.М. Лотмана, в основе любой развивающейся культуры лежит диалогический принцип (или принцип альтернативы), который, приводя в движение механизм внутренней поляризации, способствует обновлению культуры (позволяет ей «оставаться собой» и в то же время становится чем-то «другим»)⁷.

Если до эпохи Реформации европейская культура, выступая сущностной частью западной цивилизации, развивалась в диалоге с высшей духовной реальностью, то последующий кризис христианской религии вынудил культуру Нового времени к поиску других полюсов, способствующих её регенерации. Уже художники эпохи барокко осознали значение дискурса «своего» и «чужого», лежащего в основе шинуазри. Версии цинского стиля и ранней европейской китайщины, включавшие элемент «чужой» культуры («экзотики»), в структурном плане предвосхитили эклектику периода историзма и западный модернизм XX века.

Тотальное распространение эклектики как художественного метода, актуального поныне, совпало с очередным этапом кодификации опыта локальных культур⁸. Потребность кодификации была в XVIII-XIX вв. осознана одновременно цинским Китаем, Англией и Францией. Связавший их торговый

и культурный обмен, с одной стороны, способствовал решению проблем внутреннего обновления, с другой – обусловил формирование национальных моделей параллельно в пекинском придворном искусстве, французской и английской ландшафтной архитектуре: франко-китайских (регулярных) и англо-китайских (пейзажных) садах⁹. Импринтинг традиций позволил Китаю и ведущим странам Европы использовать новые модели локальных культур в качестве основы национальных версий эклектики XIX-XX столетий.

Таким образом, очевидно, что «китайское поветрие» помогло введению подлинных произведений и технологий восточного искусства в художественную систему Запада, и наоборот. Стимулом постепенного распространения «китайского стиля» за пределы дворцовой и аристократической среды послужил международный рынок; он же обусловил дальнейшее развитие китайщины и в западном, и в китайском искусстве.

Популярность и долгая жизнь шинуазри в мировой художественной культуре связаны с тем, что, во-первых, китайщина предлагала способ обновления любой национальной модели, позволяющий удержать её в рамках традиции. Во-вторых, в основе шинуазри лежит оппозиция «своего и чужого», актуальная для развития культур в условиях кризиса религий (и Запад первым это ощутил). И, наконец, в-третьих, отвечая запросам рынка и современного массового искусства, шинуазри стимулирует обмен культурным опытом и технологиями.

Примечания:

¹ См.: *Неглинская М.А.* Шинуазри в Китае: цинский стиль в китайском искусстве периода трёх великих правлений (1662-1795). М., 2012/ 2015.

² Неглинская М.А. Производство расписных эмалей в пекинских придворных мастерских XVIII в. // Восток (Oriens), 2006, № 1, с. 42-52; Она же. Феномен антикварного натюрморта в китайском искусстве // Восток (Oriens), 2015, № 6, с. 76-83.

³ Известно, что в фарфоровых мастерских Цзиндэчжэня XVIII в. на 21 печь, где создавалась традиционная керамика, приходилась одна, производившая изделия в «западном» вкусе. Похожим соотношением (342:15) характеризуется состав цинских придворных украшений XIX в., отделанных традиционными кабошонами либо европейскими стразами (см.: Неглинская М.А. Шинуазри в Китае, 2012, с. 151; с. 342, 409, комментарий 93).

⁴ См.: Неглинская М.А. Шинуазри в Китае, 2012, с. 469.

⁵ См.: Неглинская М.А. Феномен антикварного натюрморта в китайском искусстве.

⁶ Неглинская М.А. Архитектурный опыт цинского Пекина (1644-1911) и его отражение в трансформациях европейских столиц XIX века // Тезисы докладов VII международной конференции «Актуальные проблемы теории и истории искусства. // Actual Problems of Theory and History of Art». СПб., 2016. С. 287-288.

⁷ Как сказано в совместной статье Лотмана и Успенского, способность культуры к развитию определяется динамизмом социальной жизни и самой истории человеческого общества, а также «немотивированной» изменчивостью - присущей культуре «потребностью *новизны системной перемень*» [Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры. // Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи, исследования, заметки. СПб. «Искусство: СПб», 2010. С. 485-503]. Тяга к обновлению, характеризующая культуру в целом, едва ли не больше свойственна некоторым входящим в неё «подсистемам»: как полагают авторы цитируемой статьи - моде, хотя, думается, есть основания добавить сюда также искусство. См.: там же, с. 498-503.

⁸ Непрерывно наращивая объём исторической памяти, культура, тем не менее, нуждается в чётких границах. Поэтому для неё на разных этапах развития периодически наступает «момент самосознания», когда она создаёт или обновляет свою модель - «унифицированный, искусственно схематизированный облик, возведенный до уровня структурного единства» (см.: [Лотман, Успенский. Указ. соч., с. 501]).

⁹ Обе полярные друг другу модели садово-паркового искусства, существующие внутри европейской художественной системы по принципу дополнения, имеют аналогии в моделях северной (регулярной) и южной (пейзажной) китайских школ ландшафтной архитектуры. Дискурс «естественного и искусственного» или «природного и культурного» начал сохранять значение в садово-парковом искусстве Нового времени наряду с оппозицией «своего» и «чужого».

Российская эмиграция в Китае (1900-1949)

Л.П. Черникова

Теоретические подходы к теме «Национальная русская культура в транснациональной культуре Китая» раскрывают нам массу вариантов рассмотрения вопроса. В современной исторической науке идёт активная аналитическая работа при исследованиях различного рода тем, требующих оценки и теоретического обоснования. Мы выделили несколько факторов, влияющих на раскрытие теоретических подходов к теме.

Рациональность, объективность, целостность. Исторические сюжеты, связанные с раскрытием темы, могут быть рассмотрены исследователями сквозь призму *рационального подхода*. Так, только рассмотрение в целом всех возможных позиций даёт возможность реальной перспективы интеграционных процессов в полиэтническом обществе. Так, рассматривая российскую диаспору в Китае, мы видим, что с китайской и российской сторон использовался рационализм, его выгоды и перспективы. России необходимы были ресурсы Китая и кадры, которые могли бы эти ее притязания осуществить; Китай был заинтересован во вложениях в свою экономику и в разработке новых неосвоенных территорий китайского северо-востока. Рассматривая эти аспекты, мы получаем возможность объективного рассмотрения целостной картины появления в Маньчжурии достаточно большой российской колонии, которая стала движущей силой развития региона, допущения Китаем российского присутствия, влияющего на

местную и в том числе «большую политику» в стране. При всех противоречиях российско-китайских отношений начала XX века (восстание ихэтуаней, проникновение японцев на южную оконечность Ляодунского полуострова, секретное англо-японское соглашение¹, русско-японская война и другие), мы видим сегодня, что принцип рационального подхода был единственно верным в проводящейся на тот момент политике, хотя некоторые китайские историки с такой позицией сторон не соглашались, утверждая тезис о слабости китайской власти и полуколониальном положении страны². Вместе с тем, В.Г. Дацышен совершенно справедливо отмечает, что, характеризуя период рубежа XIX-XX вв. «китайские авторы высказывают вполне приемлемые тезисы: начало нового этапа российской экспансии на Дальний Восток было обусловлено определенными финансовыми накоплениями, появившимися у государства в 1880-х гг., и было связано с железнодорожным строительством; экономически Россия оказалась не в состоянии составить конкуренцию другим странам Запада в Маньчжурии; резкая активизация России и Маньчжурии была вызвана неожиданным появлением нового опасного соперника – Японии»³. Далее В.Г. Дацышен отмечает слабости китайских оценок проблемы российского присутствия в Китае: нежелание видеть в Китае рубежа веков субъекта международных отношений, а лишь объект для иностранной экспансии; что цинская империя во многих случаях вела борьбу за сохранение и крепление своих колоний; что многие события в российско-китайских отношениях были обусловлены объективными противоречиями, вызревавшими внутри русско-китайских отношений; что в российском правительстве царил единодушие по установлению контроля над Маньчжурией (а это совсем не так, – Л.Ч.); что восстание ихэтуаней стало для России

поводом для введения войск, и что оккупация и укрепление России в регионе вызвали «широкое всекитайское антироссийское движение 1901-1905 гг.», вызвавшее к жизни объединение нескольких революционных организаций, развившихся из антироссийских объединений»; и более мелкие доводы⁴. Главный упрек китайским историографам русского присутствия российский историк предъявил в том, что «по-прежнему китайские историки уделяют недостаточно внимания истории русской общины в Китае, даже истории русского Харбина в Китае...»⁵. Мы же исходим из прагматичности проводимой политики в Китае, которая объясняется целым рядом противоречивых сил и влияний, которые требовали чрезвычайной осторожности и контроля в регионе.

Неравенство и социальная иерархия – аспекты, которые помогут изучить внутренние проблемы российской колонии и ее бытование на незнакомой территории. Известно, что для любого общества неравенство доступа к ресурсам и вознаграждениям является «фундаментальным фактом» общественного положения, социальной иерархии. Благодаря закреплению в нормах и обычаях оно становится «социальным неравенством». Выполняя те или иные профессиональные или социальные роли, люди отождествляют себя с конкретными слоями. Эти слои имеют свою иерархию, и тогда речь идет о социальной стратификации⁶. Этот теоретический постулат можно рассмотреть на примере освоения 150-200-тысячной диаспорой россиян в Маньчжурии новых природных и ландшафтных территорий. Для существования такой большой массы людей необходимы были определенно выстроенные правила и законы, которые устанавливались на территории строящейся и затем действовавшей КВЖД (и полосы отчуждения), что неизбежно вносило определенное социальное

неравенство и определенную общественную иерархию в условиях функционировавшего высокотехнологичного объекта, каким стала Китайско-восточная железная дорога. Отсюда достаточно сложная, или, по крайней мере, непростая обстановка бытования российских строителей и железнодорожников в окружении достаточно мобильно переселяющегося китайского населения прижелезнодорожной территории, в основном, с территории Шаньдунского полуострова. И с российской, и с китайской стороны шел процесс складывания новых сообществ, вынужденных: а) взаимодействовать между собой при культурном и языковом барьере; б) терпеть перегруппировку социальных институтов в момент адаптации на новой территории. Эти обстоятельства нередко приводили не только ко взаимному непониманию, но и неизбежным противоречиям, и даже конфликтам.

Статусность. При изучении межэтнической интеграции нас заинтересовали статусные позиции, приписываемые общественным сознанием этническим общностям, социальная стратификация внутри этих общностей, так как сам масштаб представленности иерархически стоящих выше слоев влияет на приписываемый этнической группе статус и место людей той или иной национальности на стратификационной лестнице⁷.

Так, например, можно рассмотреть российские колонии в Китае, в которые оказались включены большие группы этнически разных народов: грузины, армяне, татары, евреи, украинцы, белорусы, поляки, финны, прибалтийские группы, народы Сибири и Средней Азии. Здесь русские, наряду с представителями восточноевропейских народов (поляками, финнами) играли в этих колониях довольно серьезную роль /определим их европейцами/. Сюда же стоит включить российских

немцев (которые традиционно вместе с украинцами имели монархические убеждения), которые могли занимать высокие должности, или были людьми высоких профессий⁸. Другие позиции занимали те народы, которые ранее были поражены в правах, но в результате правовых изменений и позднее произошедшей революции, – выдвинулись на вторые роли после «европейцев». Это, прежде всего, евреи, и после них – граждане лимитрофных государств (после первой мировой войны). Хотя эти народы (поляки, финны, прибалты, чехи, словаки, хорваты) уже относились к другим государствам, получившим независимость, но все еще продолжали играть определенную роль в определенных кругах российской эмиграции. Украинцы (и белорусы), а также казаки – занимали отдельное положение. С одной стороны, это были национально-активные члены различных своих титульных объединений, с другой – хлебопашцы и служаки. Еще одну особую нишу занимали кавказские народы, а особняком стояли тюрко-татары (зачастую объединявшиеся с турками и мусульманскими выходцами из Индии и Синьцзяна), союзничающие с исламскими народами в Китае. То есть, когда мы представляем себе «русскую эмиграцию», то это не значит, что мы говорим об этнически однородной среде, в этих колониях была своя разделенность, в том числе этно-религиозная и статусная⁹.

Если же рассматривать китайское население, то оно также состояло из разных народов и этнических групп. Коренное население составляли маньчжуры и близкие к ним территориально монголы, корейцы, хуэй (дунгане), дауры, сибо, в целом называемые «дунбэйцы» (东北). Сюда же устремились безземельные китайские крестьяне, поскольку в целом Китай в начале XX века переживал подъем народонаселения.

В целом, это «смешение народов» в Маньчжурии требовало своих определенных правил и статусности. Так, исторически в этой местности главенствующую роль играли маньчжуры, но китайцы не могли допустить, чтобы они заняли доминирующее положение. Первыми в принятии решений и в управленческих структурах были китайцы; вторыми-третьими – маньчжуры и монголы; далее шли дунбэйцы, затем корейцы. Особое положение занимали японцы. И эта многонациональная диаспора со своими целями и устремлениями в регионе естественным образом выстраивалась в своей иерархии и статусности¹⁰.

Базовые группы. Стратификация профессиональных групп. Начальным посылом для исследования может стать анализ социально-профессиональной стратификации этнической группы как базовой. Она фиксировалась через выделение слоев по содержанию и условиям труда с учетом квалификационных требований. Эта стратификационная система может стать базовой в связи с тем, что прежние исследования социальной структуры народов проводились по этим показателям¹¹. Перенос данного подхода на изучаемую тему даст возможность провести исследование базовых и профессиональных групп эмигрантов и их трудоустройство (успешное, неуспешное) и оценить степень успешности адаптации групп по социальным и этническим параметрам. Так, по исследованиям КВЖД известно, что некоторые этнические группы занимали определенные социальные ниши. Как это сложилось, – вероятно, исторически. Видимо, прибывающие национальные группы включались в работу, которую им предлагали, или в которой был уже накоплен определенный профессиональный опыт. Так, выходцы с Кавказа обычно служили официантами, проводниками, приказчиками, торговыми агентами.

Казачи, украинци, белорусы – занимались охотой и сельским хозяйством, нередко – животноводством (последним занимались также скотоводы народов Сибири или кочевавшие старообрядцы /особенно после октябрьской революции/). Русские, прибалтийские народы, казаки, старослужащие нанимались в охранные отряды, служили бодигардами и вочманами (личными телохранителями и охранниками), в общем, искали себе службу на военном поприще. Знающие иностранные языки (русские, поляки, финны и другие представители интеллигенции) служили преподавателями языков, литературы, других предметов, то есть были преподавателями в различных учебных заведениях; другие (знающие иностранные языки) могли наниматься на работу в иностранные компании, и так далее¹².

Экономический подход. Престижность. Как считает Л.М. Дробижева, «существует один дифференцирующий показатель *престижа*, практически не поддающийся объективной операционализации, особенно с учетом этнокультурного разнообразия (данный показатель не только относительный, но и субъективный). Так, применительно к 1990-м гг., в период хаотической трансформации в среде русских престиж образования падал (малообразованные люди могли стать богачами, попасть в средний слой, а специалисты становились уборщиками в частных магазинах). Однако у якутов, осетин, тувинцев образование по-прежнему было в почете. То есть, пространственное и этническое разнообразие общества дает возможность использовать субъективные оценки стратификационных позиций»¹³. Действительно, вопрос о важном социальном статусе эмигранта в изгнании может решаться по-разному, но главным будет престиж и понимание богатства-бедности в значении «быть нищим», «быть бедным», или «жить в достатке», «быть богатым» и т.д. Важно также определить, что

являлось в среде российских беженцев показателями престижности: образование, культура, богатство, связи с иностранцами, влияние китайской среды и т.д. На одной частной судьбе мы можем показать, как, достигнув в среде эмиграции достаточно высокого престижа (став писательницей и морализатором ценностей российского дореволюционного общества), педагог К.В. Шендрикова¹⁴ после второй мировой войны вынуждена была переехать в США. Встроиться в американское общество, подобно иностранному Шанхаю, ей не удалось. Она вынуждена была уже в преклонном возрасте работать уборщицей квартир (заниматься клинингом). О таком положении в Китае ни она, ни ее окружение не могли и подумать, поскольку в иностранном сообществе она была достаточно известна: служила преподавателем во Французском муниципальном колледже, была уважаемым членом правления Лиги русских женщин, участвовала в создании литературно-художественного сборника «Воскресенье», и других значимых общественных делах русской и иностранной колоний¹⁵.

Репутационный подход. При изучении вопроса престижности, статусности и экономического достатка необходимо включать в анализ самооценку эмиграции, которая играла важную роль в жизни колонии; позволяла бы представить систему координат в новом социальном пространстве, которая в эмиграции выстраивается у людей разных национальностей. «Именно из этих самооценок и приписываний, которыми они наделяют других, индивиды и группы исходят в своих представлениях, ориентациях и поступках, выстраивают социальную лестницу иерархии. Разумеется, репутационный подход относится к субъективным методам, но все-таки представления людей зависят от объективного состояния общества. Социальные различия между этническими группами могут

интерпретироваться как различия этнокультурного характера, на основе которых конструируются представления о разном месте этнических общностей в общественном разделении труда («культурное разделение труда» по М. Хехтеру), и этим может объясняться неравенство»¹⁶. Обратим внимание на то, что россияне оказались в Китае не с миссией «культурного влияния», а по разным причинам, и среди них проявилась определенная группа людей с т.н. «криминальным мышлением», которые также завоевали в Маньчжурии и других регионах проживания чуть ли не первое место по дерзости преступлений и широкому охвату контролируемой территории. Так, среди этой группы самыми известными стали русские и кавказцы¹⁷. В то же время, такой щекотливый именно для восточной эмиграции вопрос «белого рабства» (т.е. доступности российских женщин в Китае) поставил под удар репутацию целого русского сообщества. Вопрос был доведен вплоть до специальных заседаний особого Нансеновского комитета Лиги Наций, в которой был даже образован Комитет по изучению правового статуса женщин¹⁸.

При изучении различных групп в составе русской эмиграции в Китае можно использовать традиционную *комбинацию показателей* (дохода, имущественных характеристик, уровня образования, квалификацию, должность, позицию во властной структуре), а также субъективный показатель – престиж. В качестве дополнительных критериев необходимы сведения по оценке материального и социального положения, социального самочувствия, удовлетворенности жизнью и т.д.¹⁹. В этой связи стоит провести социально-профессиональное и стратификационное разделения групп, их психологических ориентаций, стилей жизни, норм обыденной жизни, политических пристрастий и культурных интересов. Такой подход даст нам

наиболее адекватное отражение социальной реальности²⁰, хотя это нелегко. Для этой достаточно трудоемкой работы необходимо использовать большое количество различного рода показателей, сохранившихся в архивах КВЖД и его экономического бюро. В отличие от современных методов социологических исследований, трудности заключаются в том, что вместо опросной системы необходимо будет использовать большое число мемуарной литературы и произведений эмигрантских писателей и журналистов.

Классовый подход, на наш взгляд, сегодня имеет право на жизнь в связи с утверждением современной рыночной, капиталистической системы отношений, когда исследователи стали говорить о новом формировании классов. При выделении социальных страт можно следовать принципам их дифференциации по размерам доходов, материальному благосостоянию, накоплениям, наличию собственности, в том числе производственного капитала, по образованию, квалификации, должностному положению, властным полномочиям. Практически все эти показатели в той или другой степени поддаются объективным, количественным измерениям²¹.

Современные исследователи-социологи Дробижева Л.М. и другие (Голенкова З.Т., Горшков М.К., Заславская Т.И., Левада Ю.А., Н.А. Тихонова, Хахулина Л.А. и др.) обращают внимание на субъективную оценку человеком своего положения в иерархии общественной структуры, т.е. его самоотнесение к высшему, среднему или низшему классу. При этом ограничиться одним этим критерием самоидентификации было бы недостаточно²², но в комбинации с другими подходами²³ эти субъективные самооценки позволили бы сконструировать реальную картину состояния эмигрантского общества (в определенный момент времени). Так, по социальной стратификации

русского общества Т.И. Заславской, кроме политической и экономической элиты, выделялись верхний, средний, базовый и нижний слои²⁴; наряду с высшим, средним и низшим слоем в других исследованиях можно выделить еще и рабочий класс²⁵. Нам представляется, что данный подход можно использовать при экономической стратификации русской эмиграции, которая была весьма неоднородной, а также испытывала социальное развитие или деградацию в зависимости от внешних факторов влияния (советского, иностранного /западного/, японского, китайского). О статусности и престиже в эмиграции писали сами эмигрантские газеты. Так, Шанхайская Заря в 1928 году поднимала этот вопрос в редакционной статье, где писала: «Но каждая профессия эмигрантов, отсложив золотую россыпь, дала также и солидный процент беженского шлака. Под этим термином мы имеем в виду людей конечных... Среди них разоренные революцией коммерсанты, часто миллионщики в прошлом, которые на рвачество и торговлю белым товаром не в силах пойти, а приличные виды торговли требуют знания и языка, и местного рынка, и много того другого «специфического», чему на пятом десятке учиться поздно...»²⁶.

Помимо социально-профессионального деления можно обратить внимание на «условно классовый» подход при самоотнесении (субъективной самооценки) человека к определенной социальной группе. Здесь важно было бы изучить не столько саму социальную структуру, но и восприятие социального неравенства различными этническими группами. При этом, объективно «само социальное деление важно учитывать с точки зрения его соответствия представлениям о неравенстве»²⁷. В этом отношении характерен конфликтный случай, когда на, казалось бы, патристическое стихотворение

поэтессы Марианны Колосовой последовала гневная нота татарских лидеров эмиграции, опубликованная в прессе²⁸, по сути – ультиматум. Он выражал протест якобы дискриминируемой по национальному признаку группы. Этот случай широко известен ряду исследователей тюрко-татарской эмиграции, но главным «спусковым крючком» здесь, на наш взгляд, стало скорее чувство не национального, а социального неравенства (татарские предприниматели и коммерсанты среди русской колонии занимали положение «второсортное»). Приведем «скандальное» стихотворение М. Колосовой.

ДОРОГОЙ ПРЕДКОВ

Жжет меня отравя, ненависть-любовь...
Путаю узоры: старину и новь.
Не татары – предки, не они – родня;
Прадеды иные были у меня.
Прадед мой родимый в бой со шведом шел!
В бархатном кафтане, на груди орел...
Слава и победа! Золотые дни,
Отчего так свежи в памяти они?
А другой мой кровный с турками в бою
Укреплял отвагой родину мою!
Одолев поганых турок – басурман,
Он в Москве скончался от тяжелых ран...
Третий бил французов, Бонапарта гнал,
На зло Бонапарту дом свой поджигал,
И водой парижской напоил коня!
Вот какие предки у меня!
Дед мой был священник (в рясе богатырь!)
Для трудов он выбрал дикую Сибирь.

Молодым приехал и полсотни лет
Богу и России прослужил мой дед.
Прадеды и деды, кровная родня!
Есть мечта – молитва в сердце у меня;
Чтоб врагов России, если грянет бой,
На тот свет побольше увести с собой!²⁹

В то же время при изучении *социальной мобильности* русских и иных национальностей в различных регионах Китая, мы видим, что как раз татары и другие инородцы мусульманского вероисповедания очень неплохо вписались в китайскую действительность. Так, они первые, а вслед за ними – русские, начали осваивать профессию «коробейника», что не было присуще для традиционного Китая³⁰. Известно, что основная доля торговых операций того времени приходилась на торговлю не в крупных магазинах и банках, а в мелком и лоточном бизнесе (в небольших лавчонках и торговцами с лотков). Эти лоточники-коробейники обладали высокой мобильностью, предлагали широкий ассортимент товаров, свободно варьировали розничными ценами. Татары и башкиры, организовавшиеся позднее (в 1926-1928 г.) в Тюрко-татарскую общину в Шанхае, благодаря своему внешнему виду и лингвистическим способностям легко проникали в китайскую среду, и «можно сказать, что немалую тяжесть торговли вразнос вынесли на своих плечах эти наши тюркские соотечественники», – писал журналист «Шанхайской Зари»³¹. Поскольку численность азиатских выходцев из России была невелика, их роль не была оценена по достоинству (сравните: 35-50 тыс. эмигрантов и 300-400 членов тюрко-татарской общины в Шанхае). Здесь можно обратить внимание на формирование среднего слоя или возможного среднего класса, так как именно с ним связывают

«уравновешенность» социума, возможность достижения внутреннего согласия, формирования гражданского общества, ибо разделение общества, в том числе этнических групп, на богатых и бедных создает неустойчивость и возможность конфликтов³². Так, по свидетельству историка татарской эмиграции в Шанхае Р. Селихмета, «с прибытием в основном из Харбина купеческого класса в 1930 г., ассоциация тюрко-татар развилась в более независимую роль в эмигрантской общине. Выборы Сунгата Дюзеева (партнера китайского торговца в меховом магазине на Авеню Жоффри) в 1934 году сделали этот факт состоявшимся. Также мой отец, который прибыл в Шанхай в конце 1932 года, стал активным в культурной деятельности того периода. Этот период закончился в 1935 году с отставкой Сунгата Дюзеева»³³. Как видим, экономическая свобода довольно быстро соотносится со статусностью индивида и дает ему свободу социальную, если не политическую. Вычленение средних слоев, так же как и «условного среднего класса» в них, предполагает учет не только делений по доходу, имуществу, стандартам уровня и качества жизни, но и вычленения предпринимателей, и одновременно – так называемого нового «среднего класса»: людей с высшим профессиональным образованием, тех, кто обслуживает новые технологии, управление, новых администраторов³⁴.

Выделение указанных слоев в этнических группах и рассмотрение их доли в этих группах применимо для нашего исследования. «Изучая неравенство в восприятии людей, – пишут исследователи, – важно выяснить, насколько они сами ассоциируют свой статус в обществе и возможности продвижения с этнической принадлежностью. В этом смысле соотнесение статуса эмигрантов с их реальной мобильностью возможно, исходя из условий и достижений развития их карьеры,

а также сопоставлением этничности с другими факторами, способными влиять на социальное продвижение»³⁵. Здесь интересно обратить внимание на статус и внутреннее ощущение еврейских предпринимателей в единой российской колонии. Казалось бы, в большом российском «сообществе народов» до-революционной России, евреи занимали место дискриминируемой во всех отношениях национальной группы (по этническому, социальному, политическому, образовательному, экономическому, военной службы и другим показателям. Лишь в начале XX века произошли некоторые послабления, и юноши-евреи смогли поступать в вузы, переселяться, служить в российской армии и т.д.). Поэтому, на наш взгляд, в Китае произошел настоящий расцвет еврейского предпринимательства, когда еврейские выходцы почувствовали в Маньчжурии (а потом и в других регионах Дальнего Востока) свободу, послабление от «фискального ока Государева», скооперировались с евреями-сефардами, предоставившими им доступ в синагоги, доступные кредиты, банковскую поддержку, благотворительную помощь, возможность выпускать книги, газеты, журналы, вести свободную общественную жизнь и т.д., – колония получила настоящий расцвет. Поэтому российская еврейская диаспора в Китае получила такую поддержку и развитие, что внутри российской колонии заняла место второй после русской диаспоры, и возможность влиять на некоторые вопросы принятия решений эмигрантским центром³⁶.

Политический контекст существования и политическая борьба. Еще одним важным принципом в теоретических подходах стало бы рассмотрение изменений соотношения социальных слоев в этнических группах на фоне меняющегося политического фона, на фоне смены геополитического фактора. В этом смысле было бы интересно соотнести социальные

изменения в этнических группах в их взаимодействии с меняющимся политическим контекстом. Так, например, в относительно спокойный и немногочисленный эмигрантский мир служащих и торговцев российской дореволюционной колонии в Китае вместе с несколькими беженскими волнами 1914-1923 гг. пришла революция и социальные потрясения. Сначала первая мировая война, затем революция и гражданская война совершенно изменили социальный, политический и культурный уровень проживающих в Китае российских колоний. Закрытие имперских российских консульств и посольства в Пекине поставило окончательную точку в доминировании прежних авторитетов, вступивших в схватку за влияние с новоприбывшими беженцами, не желавшими признавать главенство старожилов. Картина стала меняться с приходом советских дипломатов и представителей Коминтерна, действовавших под видом советских торговых и военных чиновников. К тому же насильственная советизация части железнодорожников и служащих КВЖД внесли в российскую диаспору противостояние, усугубленное событиями китайско-советского конфликта 1929 г. С приходом японцев и их утверждением в Маньчжурии в 1932 году картина снова кардинально изменилась. Такие трансформации не могли происходить с колонией россиян и советских граждан безболезненно. При каждой такой трансформации происходила серьезная политическая, социальная, национальная, ментальная деформация, сравнимая даже не с разрядом тока, а с силой все разрушающей молнии.

Социальное неравенство этнических групп³⁷ можно рассмотреть на примере существования россиян в Китае. Миграция, эмиграция, по какой бы причине они не происходили, – нередко оцениваются с точки зрения справедливости

и неравенства существования. Рассмотрение социальной структуры, социальных изменений в этнических группах мигрантов-россиян было интересно в контексте интеграции полиэтнического российского общества на китайской почве. Одновременно важно исследовать, как беженцы (вторичная хронологическая группа) встраивались в социальные структуры уже имевшихся в Китае русскоязычных колоний (обосновавшихся на рубеже XIX-XX вв.), а также в состав иностранных колоний вообще, и как устанавливались вертикально-горизонтальные связи эмигрантов в структуре межэтнической и социальной систем.

Под интеграцией мы здесь понимаем процесс, в ходе которого «этнические группы, социальные слои устанавливают между собой позитивные поведенческие, когнитивные и эмоциональные связи, взаимодействия, направленные на кооперацию, понимание и толерантность, обеспечивающие существование системы в стабильном равновесии»³⁸. Отметим, что интеграция отдельных социальных и этнических групп (так же, как и общества в целом) может иметь и деструктивный характер, «если она формируется на основе агрессивной или только защитной солидарности, т.е. когда нарушается баланс процессов внутри этнической и межэтнической интеграции»³⁹.

Изучение социальной иерархии эмигрантского общества весьма важно, поскольку оно тесно взаимосвязано с проблемой приспособления этнических групп к существующему рынку труда⁴⁰. Если сегодня исследователи О.И. Шкаратан и В.В. Карачаровский, вслед за М. Кастельсом, изучают вопрос неравномерного приобщения стран и обществ к прогрессу, обращая внимание на «различное время доступа к технологиям, связанным с информационно-технологической революцией»,

то мы можем рассмотреть этот фактор в среде эмигрантов, для различных регионов и стран, который «является критическим источником неравенства в современном мире»⁴¹. В этом смысле нами не рассматриваются специально качественные характеристики рабочей силы, но ряд характеристик – «образование; ориентация; оплата труда; предприимчивость; карьерные достижения; ценность труда, самостоятельность, ответственность; коллективизм» дают некоторое представление о влиянии этнокультурных параметров на место отдельных индивидуумов в социальной структуре⁴².

В современной социологической и исторической литературе активно разрабатываются теоретические аспекты понятий этнического и социального. Социально-психологическим уровнем идентификации человека является представление о себе, формирующееся как производное от осознания человеком своей причастности к определенной социальной группе, в том числе – к этнической⁴³. Обычно этническая идентичность обретается в процессе взросления индивида в определенной этнической среде. Обретение идентичности значительно осложняется, если социализация проходит в этнически смешанной среде – в итоге отдельные индивиды и целые группы могут характеризоваться двойным или даже тройным самосознанием и, соответственно, дифференцированной идентичностью⁴⁴. Так, например, бывшие русские эмигранты в Китае (ныне граждане США, Австралии, стран Латинской Америки и других капиталистических стран), войдя в преклонный возраст, стремятся увидеть свою «родину», – и приезжают в современный КНР (а не в РФ), посмотреть и подивиться успехам страны, хотя они считают себя русскими, а родиной предков – Россию. Действительно, идентифицируют они себя именно с Китаем, и это сложившийся феномен

восточной эмиграции первой волны: та страна, что приняла беженцев, оказала им первую помощь и дала кров, – навсегда осталась в памяти поколений обителью добра, второй родиной, приютившей и согрешившей обиженных и обездоленных людей⁴⁵.

Для изучения таких процессов важно выделить российские национальные группы в изгнании. Поскольку национальные группы не могли представлять весь народ, то наиболее адекватно отражающим объект исследования понятием стало бы понятие *«этническая группа»*. Это понятие используется нами при определении этнической категории, сформированной по принципу её самоотнесения на тех или иных признаках.

Обычно в таком значении этническая группа не представляет общности с жесткими социальными связями. Они могут быть не только различными по интенсивности и сферам деятельности людей, но и просто номинальными. Нужно осознавать, что какая-то часть людей, вошедших в категорию «этническая группа», могла вообще не быть включенной в этнические связи, не испытывать в этом потребности или не осознавать их. Конкретными объектами для нашего исследования стали национальные группы (этно-национальные группы) россиян в Китае (в том числе русских), оказавшихся в различных регионах страны, прежде всего, в Харбине и Маньчжурии, Шанхае, Тяньцзине, Синьцзяне, Гуандуне и других.

Для исследования нами были выбраны несколько регионов Китая с различными первичными условиями адаптации. Все эти регионы (Маньчжурия, Синьцзян, Шанхай, Тяньцзинь, Гонконг) относятся к территориям, по своим природным ресурсам и условиям, имеющим важное значение, и которые отвечают требованиям нашего отбора: скоплением

русскоязычного населения (следовательно – местом со сравнительно высоким уровнем самостоятельности и сохранением национальной самобытности, т.е. адаптацией). При этом образно русский анклав на территории Китая можно описать в качестве нефтяных пятен на воде, где каждое «пятно» имело общую с другими природу и стремилось к единению, связям, информационному фону, при этом существовавшему относительно самостоятельно. То есть, окруженные безбрежным Китаем и китайским населением (с правительствами и войсками, гражданской войной, строительством и новыми предприятиями), в то же время на этой территории определенно выстраивались небольшие анклавы российского населения, разделенного довольно обширными пространствами, незримо стремящегося к информационной связи или обмену опытом друг с другом по адаптации, достижениям, передаче книг-газет, обмену артистических и певческих сил, образовательными возможностями, информацией о вакансиях, возможностью свободного перемещения между этими пунктами и т.д. Этот процесс свидетельствовал о непрерывной связи большого числа россиян, вынужденных приспособляться к новым условиям жизни. Все эти города и местечки зависели от иностранной и местной власти (позднее – от японцев в Маньчжурии), трудно выживали в связи с безработицей и неурядицами повседневности, причем в разных местностях этот процесс шел непросто и требовал максимальной профессиональной компетентности и дипломатичности. В этом смысле можно говорить о «номинальной» и «действительной» идентичности, о чем говорит в своем исследовании Л.Н. Дробижева и Р. Дженкинс⁴⁶.

При анализе российской культуры в Китае принципиально важно провести сравнительный анализ по линии

«город – село». К сожалению, нередко и политиками, и даже учеными высказываются очень поверхностные, часто ложные суждения о незначительной пропорции различных национальных групп в составе городского и сельского населения, а также о динамике прироста городского населения за счет села (при этом забывается довольно важный период начала 1930-х гг., когда японцы стали проводить политику насильственного переселения горожан в маньчжурские села и деревни, относительно неосвоенные «квалифицированным кадром» технически образованных специалистов. Эта политика потерпела провал, так как большинство российских беженцев все-таки стремились закрепиться в крупных городах. Справедливости ради необходимо сказать, что на территории Маньчжурии или Синьцзяна значительная часть населения вынуждена была выживать в сельских районах, в тесном общении с местными народами, вне городов, в очень сложных и трудных природных условиях, в отсутствии защиты и правоприменительной практики и т.д. Подчас такая ситуация приводила к ошибкам в социальной политике, когда сельские жители по ряду важных социально-экономических условий жизни качественно проигрывали горожанам.

Мы стремились рассмотреть культуры, исторически сложившиеся под влиянием разных религий: православия, старообрядчества, буддизма, ислама, католичества, ламаизма, меньшинств, частично обращенных в православие, но со значительной приверженностью к шаманизму и другим архаичным верованиям. Это позволяет исследователю проблемы не только посмотреть, как входят в трансформационные процессы этнические группы с разными культурами, но и как влияют (и влияют ли) особенности культуры на социальные иерархии. Кроме того, при методе активного

интервьюирования большого числа репатриантов из Китая, а также реэмигрантов из других стран нам удалось создать «банк данных» из более чем 30 интервью в виде диктофонных записей. Кроме того, в помощь исследователю имеется гигантское число мемуаров, воспоминаний, дневников и писем эмигрантов-россиян. В основном они помогают понять многие процессы внутри эмигрантского (и советского) общества, разделенного на этнические и социальные группы, все они существенно дополняют возможности интерпретаций психологических состояний и мотиваций групп.

Историографические аспекты темы существования национальных культур в полиэтнических обществах. Гражданская идентичность. По мнению С.С. Савоскула, осознание человеком своей причастности к определенному сообществу сограждан является важной частью механизма функционирования политической структуры, фундаментом политической жизни и сознания общества⁴⁷. Российские социологи⁴⁸, рассматривая вопрос современного отбора на рынке труда, неизбежный в условиях социально-экономической конкуренции, отмечают, что он зачастую воспринимается в общественном сознании как «проявление неравенства» и «реальных различий в распределении богатства, престижа, власти в этнических группах», исследуют вопрос – «влияет ли этничность на положение людей в стратификационной иерархии российского общества». При этом авторы исследования отмечают, что «на протяжении 1990-х гг. интересы этнических общностей смещались из сферы поначалу символической, культурной и психологической ... в сферу государственно-политическую, а затем и социально-экономическую. Т.е. интересы этих групп оказывались напрямую связанными как с собственностью, доходом, престижем, так и с властным, интеллектуальным

ресурсом групп. Проблема адекватности, справедливости выстраивающихся социальных иерархий, в том числе этнической, клановой, территориальной и т.д., новой социальной стратификации в целом становится одной из центральных в современном российском обществе»⁴⁹. Конечно, мы не можем напрямую соотносить такие подходы к истории российского эмигрантского присутствия в Китае, но все же такого рода соображения наводят на мысль рассмотреть российские колонии с этой точки зрения.

В теоретических построениях проф. В.А. Тишкова отмечается, что общая гражданская идентичность, опирающаяся на понятие нация, для государства важна не менее, чем конституция, общие правовые нормы и охраняемые границы. «Ибо этот общий дискурс о нации придает важную дополнительную легитимность государственной власти через создание образа, что власть представляет некую целостность и осуществляет управление от имени и с согласия этой целостности»⁵⁰. Если рассмотреть вопрос существования российской эмиграции в Китае вне поддержки государства (что произошло после закрытия российских имперских консульств в 1920 г.), мы увидим, что в условиях исчезновения государственного и экономического «стержня» продвижения русской политики в иностранном пространстве, российскому сообществу пришлось пережить несколько стадий самоорганизации, основой которой по-прежнему оставались представители бывших консульств, торговых и военных представительств Российской империи. Вместе с тем, в это более-менее устоявшееся культурно-национальное сообщество россиян постепенно вливались все новые группы прибывающих из России беженцев, часть из которых деструктивно действовала на прежние инерционные структуры управления российскими колониями в Китае.

И здесь дело было и в масштабах прибывающих волн (по 300-400 человек в месяц в начале, а затем по тысячам и сотням тысяч человек в совершенно асоциальном состоянии), и в степени присутствия среди беженцев все большего процента элементов, не признающих никаких авторитетов здесь. Важное значение отныне имела также «частота колебаний» новоприбывших в противовес традиционно тягуче неспешного существования российского сообщества «у стен недвижимого Китая», если читатель улавливает нашу мысль. Энергетика разрухи, падения нравов, отсутствия моральных принципов и, главным образом, иного взгляда на деятельность старожилов в Китае, – воздействовала уничтожающе на престижное местоположение российской колонии среди иностранных колоний в этой восточной стране. За прошедшие, условно с 1898 г., 19-20 лет трудной адаптации старожилов-россиян в Китае, здесь исторически сложилась «иерархическая лестница» иностранных колоний. Первую скрипку традиционно играли Великобритания и Франция, затем Россия, Германия, США, даже Австро-Венгрия и Италия (после восстания ихэтуаней), Япония и ряд других государств (например, Португалия, Испания, Голландия). Россияне очень гордились, что на равных могут определять политику держав в Китае, и не прошло и 20 лет, как все это рухнуло. Эти процессы, обычно не принимаемые во внимание многими исследователями, очень серьезно внесли коррективы в гражданскую идентичность «разнослойного пирога» русских колоний. Именно в связи с этим в последующие десять лет советская политика в Китае сможет манипулировать этой массой бывших граждан Российской империи, насильно вручая советский паспорт тем, кто согласен был под любым гражданством сохранить свою работу на главном технологическом объекте Маньчжурии – КВЖД.

Остальные вынуждены были либо увольняться, либо брать гражданство Китая, или других государств. Это был первый удар по идентификации россиян на востоке, который способствовал усугублению положения колоний в целом, а также многочисленных диаспорально-религиозных групп в составе российской эмиграции.

В этом смысле совершенно справедливо В.А. Тураев в своей работе указывает, что гражданская идентификация опирается на политико-правовую идентичность, достигнутую соотношением индивидуального правового статуса с реально достигаемым статусом, со статусом других лиц как в своем государстве, так и в зарубежных странах. Наиболее противоречиво такая идентификация протекает при национальном самоопределении представителей различных этносов и народов в составе многонационального государства⁵¹. По мнению В.М. Капицына, при формировании национальной идентификации государству «необходима специальная политика структур, учитывающая интересы и самосознание нескольких этносов и народов, территориальных общностей...». Иначе говоря, необходима такая правовая политика, которая воспроизводила бы состояния легальной, легитимной национально-государственной идентификации в государстве⁵². Этого очень не хватало в эмигрантской жизни россиян в Китае, поскольку старая гражданская принадлежность зиждилась на престиже государства, его институтах и праве на экстерриториальность, которая была отменена вместе с закрытием имперских консульств. Отныне эта системообразующая подпорка исчезла, вместе с исчезновением гражданско-правовых гарантий неприкосновенности личности, имущества, политических и юридических прав. Советские же паспорта, увы, также не давали принявшим новое советское гражданство эмигрантам

права на защиту, что в массовом порядке имело место в период установления прояпонского марионеточного режима Маньчжоу-Го. Многочисленные аресты, избиения, нарушения гражданских и личных прав, убийства, – стали практикой происходящих в Маньчжурии преступлений нового режима, о чем бесконечное число раз писалось в советских периодических изданиях в Китае и СССР. Сегодня, забытые со временем, эти данные раскрыты в архивных документах⁵³, сотни и тысячи советских людей были несправедливо подвергнуты репрессиям в первой половине 1930-х гг.

По мнению Дробижевой Л.М., в современном мире лишь у русских ценности политического плюрализма и прав человека конкурируют с национальными, этническими интересами⁵⁴, для других этнических меньшинств бывшего СССР это не характерно. Она считает, что этому есть объяснение: возможно, это связано с тем, что у русских (как в значительной мере у украинцев и белорусов), по сравнению с другими этносами сильнее, чем этническое, было развито государственное самосознание, потому что люди жили интересами складывающегося и укрепляющегося нового государства. Вместе с тем, со временем стала расти и его этническая составляющая (которая переплавилась затем в советский патриотизм)⁵⁵. Возможно, что в русском национальном самосознании огромную роль играла идея державности⁵⁶. Это очень интересный феномен, потому что при всех издержках существования советского общества в Китае, в нем жило и пропагандировалось чувство гордости за страну, за новую советскую нацию, постоянно культивировалось на этом фоне чувство интернациональной солидарности с китайским народом, стремление всеми силами поддержать престиж СССР на КВЖД и авторитет советского человека за границей.

««Понятия родина, государство – наиболее значимые ключевые ценности в русском культурном архетипе, – считает В.А. Тураев. – Являясь носителем государственности, русский человек вольно или невольно всегда осознавал себя хозяином положения, за его спиной незримо стояло могучее государство, к помощи которого он мог обратиться (и обращался) в трудную минуту. Уже в силу этого обстоятельства в антитезе «мы – они», неизбежной при любых этнических контактах, русское представление о «мы» имело превосходную степень. Сказывалась, безусловно, и разность культурно-исторических потенциалов»⁵⁷. «На лестнице исторического прогресса, – пишет далее Тураев, – русские стояли выше, чем их новые сограждане в Поволжье, Сибири или в Средней Азии. Все это не могло не породить известного чувства снисходительности, пренебрежительного отношения к культуре, традициям и обычаям других народов, при этом русский человек искренне верил, что творит доброе дело. Сострадание к тем, кто «ниже», стремление поднять их до уровня «как все» (в данном случае «как мы»), замешанное на идее христианско-православного мессианства и милосердия, – не менее характерная черта русского культурного архетипа. Тоталитарно-имперская система СССР лишь усугубила это, прямо скажем, не очень прекрасное качество»⁵⁸. Это основные точки зрения на характер гражданской/государственной идентичности русских. Так, русский не мыслит себя без своего государства, главной характеристикой которого считает его мощь и силу»⁵⁹. Применительно к практике существования эмиграции в период первой половины XX века в Китае мы видим, что многие подмеченные в работе Тураева черты были присущи и русской диаспоре в российской колонии: благотворительные вечера не имели чисто национального отбора, «Убежище русских

женщин» (дом престарелых) в Шанхае не проводило сегрегации; больницы, благотворительность, устройство детей в школы и пожилых в госпитали, приискание работы и прочие ежедневные нужды равноправно относились и к русским, и нерусским диаспорам. Т.н. «имперская снисходительность» проявлялась лишь к тем, кто плохо владел русским языком и не относился к среднему и высшему социальному классу колонии. Что касается совместного празднования памятных дат, религиозных и национальных праздников, – колония с уважением относилась к диаспоральным мероприятиям отдельных этнических общин, а общие российские праздники становились днями единения немногочисленных в Китае «российских островков» русской культуры⁶⁰.

Значимым источником при разработке данной темы становится русскоязычная пресса, материалы эмигрантских газет и некоторые газеты советского направления в Китае. В основном, это харбинские и шанхайские газеты 1920-1930-х гг., а также мемуарные материалы личного характера, опубликованные на рубеже XX-XXI вв. и в первые десятилетия нового века (газеты «На сопках Маньчжурии», «Русские в Китае» и другие).

Таким образом, национальная культура и национальная идея могут иметь успех лишь в том случае, если реализация их идет в одном направлении с формированием новой общности⁶¹. При этом не важно, как оно называется – Российская империя, Советский Союз или Российская Федерация. «Русские всегда знают, что за ними стоит великая Россия, за каждым из них»⁶². При рассмотрении материалов по русской эмиграции мы встречаем многочисленные примеры самоотверженной деятельности людей почти в безвыходных ситуациях (потери средств к существованию, насилия, потери близких и родных,

болезней, несправедливости и т.д.), когда «не сломаться» человека заставляла глубокая вера в будущую (а чаще всего – в прошлую) Россию, в возрождение главных духовных и нравственных составляющих эмигрантского мира, или, для репатриантов, – мира советского общества. Не секрет, что значительная часть восточной российской эмиграции в Китае во время второй мировой войны перешла на позиции оборончества, всячески поддерживая родину, простив все обиды, нанесенные советской властью. Эмиграция, весь смысл существования которой заключался в надежде на возвращение на Родину, не могла остаться в стороне от тех проблем, с которыми столкнулся мир в XX в. и от решения которых зависела судьба не в последнюю очередь и России. «Следует заметить, что сам патриотизм русской эмиграции – особый политический и социально-психологический феномен»⁶³.

Одну из «болевых точек» русской интеллигенции составляла проблема отношения к Отечеству. Эмигранты не имели завышенных ожиданий по отношению к приютившим их странам, старались принимать тяжелые условия жизни как должное, но полученные психологические травмы ставили их на грань душевного срыва, зачастую приводили к трагическим последствиям. Процесс адаптации усугублялся случаями отторжения со стороны западного или восточного общества, устойчивым российским менталитетом, желанием сохранения культурного своеобразия и стремлением вернуться в Россию⁶⁴. В эмиграции, на наш взгляд, патриотические чувства только обострялись, думы о родине и ее судьбе, невозможность скорого возвращения, немедленного изменения ситуации заставляли человека вновь и вновь обращаться к прошлому, настоящему и будущему родной страны. Возможно, поэтому русская эмиграция так бережно относилась к своей

литературе, и к эмигрантским писателям, пишущим о прошлом России. Как подчёркивал русский историк, писатель, один из лидеров партии народных социалистов⁶⁵ Мякотин В.А., «весь смысл существования русской эмиграции, как таковой, в её отношениях с Родиной»⁶⁶. «Связь с родиной, пусть хотя бы посредством теоретических дискуссий, могла помочь эмигрантам сохранить их национально-корпоративную целостность», – пишет О.В. Щупленков⁶⁷.

Русская эмиграция на западе переживала сложный процесс «столкновения разных культурных стереотипов и аккультурацию, когда элементы собственной и чужой культуры сливались настолько, что подгонка отношений под окружающую среду создавала опасность денационализации. Данный процесс распространялся как минимум на три поколения, когда могла бы завершиться культурная включенность в целом. Чувство служения потерянной родине, русскому народу и попытки сохранения образа Отечества в условиях диаспоры в дальнейшем предопределили начало поиска «русского духа» среди эмигрантской интеллигенции». Если на западе подобный поиск вызывал уважение и ставил русских мыслителей на одну ступень с европейскими мыслителями современности, – на востоке, в Китае, такого масштаба личностей оказалось слишком мало. Это, прежде всего, проф. Н.В. Устрялов и евразийцы, Вс. Иванов, ряд других понимающих всю трагичность положения деятелей эмиграции. Однако глубоко патристическая позиция Устрялова и понимание невозможности встроиться в китайскую жизнь, задвигали его в разряд «примиренцев с советской властью», а значит, делали его врагом для большинства не слишком умствующих военных и казаков. В целом, жизни Устрялова в эмиграции пришел конец, точно

так же, как этот конец обозначился в будущей его жизни в советской стране⁶⁸.

«Историко-социальный анализ феномена Русского Зарубежья 1920-х – 1930-х гг., – пишет О.В. Щупленков, – позволяет найти отличительные черты российской диаспоры за рубежом. Это, прежде всего: перенос за рубеж социально-политических предпочтений эмигрантов; стремление русской культурной диаспоры активно адаптироваться в западное цивилизованное общество /при сохранении собственной национальной идентичности/; изоляционизм /научный и образовательный/ русской молодежи, вынуждающий старшее поколение продолжать традиции отечественного просвещения, сохранять и передавать традиционные основы ментальности подрастающему поколению; существование незримой духовной связи с Родиной, сбережение исторической преемственности русской национальной культуры»⁶⁹. Вообще, этническая идентичность становится ресурсом социальной общности: «с одной стороны, она дает возможность идентифицировать себя среди других общностей, с другой стороны, принадлежность к определенной группе предоставляет защиту, придает определенную стабильность. Наконец, она является мощным инструментом социальной и этнополитической мобилизации»⁷⁰.

Вместе с тем, этническую идентичность и этническое самосознание достаточно сложно описать методологически (этническая идентичность вытекает из этнического самосознания как формы отождествления и отнесения себя к определенной этнической общности)⁷¹. Самосознание проявляется в виде осознания своей принадлежности к определенному этнокультурному пространству с его культурным ядром, – традициями, обычаями, нравами, обрядами, специфическим

фольклором и бытовым укладом, – образующим архетипическую основу самосознания, его этнокультурный менталитет⁷². То есть, этническое самосознание – сложный многоплановый феномен. Национальное (этническое) самосознание непременно исходит из понимания неповторимости собственного уклада жизни, сложившегося при создании технологии материального быта, добычи своего собственного «хлеба насущного»⁷³, а также неких уникальных культурных и бытовых традиций. Обязательными атрибутами национального самосознания становятся «родной язык», а также свои «боги, вера отцов». Каждая общность имеет устойчивые представления о характерных чертах, присущих собственному народу, и о психологических особенностях соседей.

В целом, этнопсихологи выделяют несколько типов этнической идентичности (самосознания)⁷⁴:

нормальный (образ своего народа положительный, благоприятное отношение к его культуре, истории, естественный патриотизм);

этно-центричный (акцентированность на значимости этничности, некритическое к ней отношение, элементы этно-изоляционизма, замкнутости);

этно-доминирующий (представления о превосходстве своего народа, дискриминационные установки в отношении других этнических групп, стремление не смешиваться с представителями других народов);

этнический фанатизм (абсолютное доминирование этнических интересов и целей, готовность идти ради них на любые жертвы);

этно-индифферентный (равнодушие к проблемам этничности, ценностям своего и других народов);

этно-нигилизм (полное отрицание этничности, этнических ценностей); амбивалентный (невыраженная, иногда «сдвоенная» идентичность, характерная для этнически смешанной среды)⁷⁵.

Среди ученых и политиков не прекращаются споры о том, какой путь оптимален – забыть об этничности, как можно реже упоминать о ней («этничность – персональное дело каждого»), обеспечить экономическое благополучие населения (и тогда напряженность уйдет из этой сферы сама собой) или, наоборот, демонстрировать, что государство помнит о полиэтническом составе своих граждан и стремится гарантировать их интересы согласно законодательно закрепленным нормам⁷⁶. Во имя стабильности страны, предупреждения конфликтов и межэтнического противостояния важно своевременно выявлять ситуации возможных напряжений, связанных с тем, что характерные для современного мира ситуации конкуренции за рабочие места, участие во власти, а также угрозы личной безопасности и потери культурной самобытности воспринимаются как намеренная дискриминация тех или иных этнических групп⁷⁷.

Не будем скрывать и того, что внутренняя социальная солидарность, присущая отдельным этническим группам, а также сохраняющаяся (вопреки теоретическим ожиданиям) устойчивая этническая идентичность, этнические чувства порой воспринимаются как нежелательное явление, а культурное разнообразие – как препятствие социальным инновациям.

Российская эмиграция в Китае стала отражением всех процессов, происходящих в дореволюционной России. На протяжении первого десятилетия XX века национальные движения "пробужденных" народов Азии и Европы ярко заявили

о себе в работе первых Государственных Дум, в национальных секциях революционных комитетов большевиков, меньшевиков и эсеров, в выступлениях и публицистике национальных меньшинств в городах и земствах окраин страны.

По сути, вплоть до начала 1 мировой войны национальный вопрос в Российской империи был поставлен, но не разрешен, этому помешали разгром 1-й русской революции, реакция, и начало мировой войны. Однако освободительные настроения малых народов не прошли, и национальный вопрос бывшей Российской империи после 1918 года раскололся на две ветви: на разрешение вопроса государственной системой нового большевистского правительства и эмигрантские группы, и прото-правительства за границей.

Так, в стратно-разрозненной восточной эмиграции в Китае оказались представители почти всех национальных групп и меньшинств, которые заявляли о своих стремлениях к участию в управлении государством в начале XX века. Изгнанное за границу образованное меньшинство принадлежало к разным национальным группам, по-разному представляющим себе будущее своего государства, весьма остро переживающее потерю родины и собственной идентичности.

Поэтому самосохранение народов и национальных групп виделось в сохранении традиций, быта, национального образования и резко выраженной самоидентификации. Поэтому основные проблемы, не решенные в Российской империи, были перенесены за границу в те регионы и страны, где оказалась эмиграция.

В связи с этим в Китае в крупных городах и в полосе КВЖД возникли (частью в дореволюционный период) различные этно-национальные союзы и группы, среди которых русская эмиграция хотя бы по численности своей оказалась самой

крупной. Второй и далее по убыванию стала еврейская, украинская, казацкая, грузинская, армянская, тюрко-татарская, прибалтийская, польская, финская и скандинавская в целом, среднеазиатская диаспоры. Все эти группы еще делились по партийно-политическому признаку, а также на "белых" и "красных".

Кроме того, к этим группам можно отнести также национальные меньшинства Алтая, Синьцзян-Уйгурского региона Китая, Трехречья, большую разрозненную по религиозным убеждениям общину старообрядцев и другие народы Восточной Сибири и Дальнего Востока, оказавшиеся в Китае в первой четверти XX века.

Национальные проблемы в восточной эмиграции поначалу не были четко обозначены: главной целью было спасение. Проблемы возникли в связи с необходимостью самоорганизации всей огромной массы эмигрантов, столкнувшихся с тем, что в Китае уже проживало около 200-250 тыс. выходцев из Российской Империи (в основном обслуживавших КВЖД и полосу отчуждения). В Маньчжурии, куда попала основная масса беженцев, уже были выстроены социально-экономические и властные структуры русско-китайского социума. Поэтому беженцам оставалось принять, или не принять существующие правила.

Не без противоречий и конфликтов вливалась 200-тысячная масса беженцев в маньчжурское русское сообщество. Многие мигрировали в другие регионы Китая, зажиточные россияне – стремились выехать из чуждого культурой китайского убежища в третьи страны.

Первая попытка объединения пришлась примерно на 1925-26 гг., но тут произошла китайская революция, затем в 1929 г. – советско-китайский конфликт, параллельно с ним –

экономический кризис 1929 года. Складывавшиеся, формирующиеся социальные группы распадались и по военным, и по экономическим, по социальным причинам. И по национальным: еврейский социум, закрепившийся в Маньчжурии еще с начала XX века, неожиданно столкнулся с русским шовинизмом, чуть позже – с агрессивным молодым русским фашизмом. Это был первый конфликт в Маньчжурии.

Вторым стал в начале 1930-х конфликт в связи с установлением марионеточного государства Маньчжоу-Го (японский режим, крайне националистически агрессивный).

Третий конфликт разразился в связи с проходящими тремя мусульманскими съездами в Китае и в Японии (1934-1935 гг.) и в связи с приездом татарского буржуазного националиста Гаяза Исхаки (прибывшего для организации татарско-мусульманских соотечественников в единый «Татарский Мир»).

Четвертый конфликт (всплеск межэтнических проблем) случился в Шанхае и Тяньцзине в 1936-1937 гг., когда формирующиеся т.н. Русские Дома (объединяющие всех бывших соотечественников, независимо от их национальной принадлежности) потерпели крах в связи с протестным выходом из «содружества народов бывшей Российской империи» евреев и татар, а позднее – и других национальных групп.

Удар по межнациональным объединениям нанесла и советская пропагандистская машина: молодежь воспитывалась на советских фильмах, газетах, брошюрах, откровенно завидовала успехам советской страны, стремилась (или пока мечтала) о жизни в интернациональном содружестве советских народов. С началом второй мировой войны в Китае (1937 г.) об объединении на национальном или социальных началах речь уже не шла. Эмиграция начала строить для себя

«окончательное будущее»: вновь остро встал вопрос ехать на Родину или искать новые места обитания. До недавнего времени считалось, что из Китая в разные страны отправилось не более 30-40 тысяч человек, и около 10 тысяч вернулись в СССР. Однако последние открытые архивы (АВП РФ, ГАРФ и другие) своими материалами доказали, что россиян было в Китае значительно, в несколько раз больше. Многие этнокультурные диаспоры нашли для себя соплеменников в других странах, или вернулись на родину. Опыт жизни в Китае они успешно применили в этих новых средах своего обитания.

Примечания:

¹ Япония оказалась в роли противовеса российской экспансии на Дальнем Востоке. С Японией Великобритания пошла в 1902 г. на заключение договора о союзе в мирное время, в чем она вплоть до возникновения мировой войны отказывала своим европейским партнерам. Союз с Англией укрепил позиции Японии в отношении России, которая, как и Япония, стремилась к осуществлению своей экспансии в Маньчжурии -и Корею. При этом главной целью обеих был Китай. Ист.: Б.М. Туполев. Происхождение первой мировой войны // ННИ, № 5. 2002. Цит. по: <http://vivovoco.astronet.ru/-VV/JOURNAL/NEWHIST/WAR12.HTM#3>. Дата обращения: декабрь 2015.

² Чжань Яньнань. Экспансия западных держав в Китае во второй половине XIX в. Дисс. канд. ист. наук 07.00.03. – Санкт-Петербург, 2011. – 254 с.; Ван Цзинъюй. Экономическая экспансия западного капитализма в Китае в XIX в. Пекин, 1984; Гу Чаншэн. Миссионеры и Китай в новое время. Шанхай, 1981. Тан Пейцзи. История отношений Китая с иностранными государствами в новое время. Пекин, 1994; Дин Вэйчжи, Чэнь Сун. Смещение китайской и западной культуры. Пекин, 1995; Ху Шэн. Империализм и политика Китая. Пекин, 1952; Цянь Иши. История дипломатии Китая. Ханькоу, 1938; Ян Тяньхун. Дипломатия "баланс сил" в конце правления цинской династии и политика "открытых дверей". // Социальное научное исследование. № 6. Чэнду, 2008. С. 146-153, и другие. Подробно о направлениях китайской историографии писал в своей статье В.П. Казанцев. Зарубежная историография российского присутствия в Китае в конце XIX - начале XX вв. // Общество и государство в Китае. Т. 46. – М., 2016. – С. 638-646.

³ Дацышен В.Г. История российско-китайских отношений в к. XIX - н. XX вв. Москва-Берлин, Directmedia, 2014. – 593 с. – С. 46.

⁴ Там же. С. 46-52.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Радаев В.В. Социальная стратификация, или как подходить к проблемам социального расслоения // Российский экономический журнал. 1994. № 11. – С. 85.

⁷ Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность / Авт. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. - М.: Academia, 2002. - 480 с.

⁸ Л. Ланг, Н. Гирс, Н. Гартвиг, Евг. Бюцов, В.Ф. Гроссе, - дипломаты; В. Бартольд, П. Лерх, К. Залеман, В. Каллаур, Н. Марр, В. Тизенгаузен, Д.Г. Гинцбург, В.А. Жуковский, Е.Ф. Каль, И.Ю. Крачковский, Н.Я. Марр, С.Ф. Ольденбург, А.Э. Шмидт, А.Ф. Шебунин - востоковеды; Н.К. Рерих, И. Рерберг, П.К. Клодт - живописцы, архитекторы; историки, юристы, медики и фармакологи, естествоиспытатели, горные инженеры, изобретатели, мореплаватели, военные; и т.д. и т.п. Ист.: Чеботарева В. Немцы Российской империи / Электронный ресурс: <https://etnokontf.astrobl.ru/document/1468> Дата обращения: декабрь 2016; См. также: Иларионова Т. Немцы на государственной службе России. К истории вопроса на примере освоения Дальнего Востока. - М., Litres, 2017. - 221 с.

⁹ Черникова Л.П. Этнокультурные диаспоры в составе российской эмиграции в Китае (1900-1960-е гг.) / Тезисы докладов IV научной конференции «Российская диаспора в странах Востока» 30-31 мая 2013 г. в ИВ РАН, Москва. - М., ИВ РАН, 2013. - С. 10-11; Черникова Л.П. Этнический состав эмигрантов из России в Шанхае в первой половине XX в. / РОССИЙСКАЯ ДИАСПОРА В СТРАНАХ ВОСТОКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ. Сб. ст. по материалам I - III ежегодных международных научных конференций «Российская диаспора в странах Востока». Москва, ИВ РАН, 2010-2012. - Москва, ИВ РАН, 2013. - С. 25-28. - Электронный ресурс: <https://book.ivran.ru/f/-sbornik-statej-i-iii-konferencij-russkaya-diaspora-2009-2012.pdf> Дата обращения: декабрь 2013.

¹⁰ Китай. Население и другие данные / Страны и народы. - Электронный ресурс: <http://country.in.ua/asia/china.html> Дата обращения: декабрь 2017; Этнография Восточной Азии / ABIRUS. - Электронный ресурс: <http://www.abirus.ru/content/564/623/624/639/11952/11957.html> Дата обращения: декабрь 2017.

¹¹ Скажем, в 1990-е гг. в России формальная аттестация посредством дипломов и аттестатов теряла значение, однако теперь, с началом стабилизации в обществе, образование и квалификация, подтвержденные соответствующими сертификатами (как объективный показатель), снова открывают путь «к престижным рабочим местам». Ист.: Социальное неравенство этнических групп... С. 5.

¹² Аблова Н.Е. КВЖД и Российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX века). М.: Русская панорама, 2005. 430 с.; Романов Б.А. Россия в Маньчжурии (1892-1906). М., 1928. 316 с.; Романова В.В. Российские евреи в Харбине // Диаспоры. 1999. № 1. С. 115-142; Аурилене Е.Е. Русская эмиграция в Китае: в поисках будущей России. // Вестник Евразии, 2002. - С. 5-22; она же. Судьбы русской эмигрантской культуры в Китае (1920- 1940-е гг.): региональный фактор. // ПДВ. № 3, 2013. - С. 128-136.

¹³ Социальное неравенство этнических групп...С. 23.

¹⁴ Шендрикова Клавдия Васильевна (1882-1955), литератор и педагог. Соч.: Шендрикова, К. Семья Кузнецовых. Роман из сибирского быта. Часть первая. Шанхай, 1936. - 235 с.; она же. Женщина из бара: Пьесы из шанх. жизни. - Шанхай: Эмигрант. Б-ка, тип. График, 1936. - 242 с., и другие.

¹⁵ Получив, наконец, гражданство США в 72 года, К.В. Шендрикова умерла в бесплатной больнице для эмигрантов. Ист.: Хисамутдинов А.А.

«Российская эмиграция в Азиатско-Тихоокеанском регионе и Южной Америке. Библиографический словарь», Издательство ДВГУ, 2000. – С. 341.

¹⁶ Социальное неравенство этнических групп... С. 21.

¹⁷ Проблемы преступности русских эмигрантов (Гл. 8). / Ван Чжичэн. История русской эмиграции в Шанхае (пер. с кит.). – М., 2008. – С. 294-315; Shanghai Municipal Archives (SMA). Folder U38-2-493. About police cases in connection with blackmailers on the French concession, 1939-1941; SMA. Folder U38-2-502. Reports of police inspectors of the French concession. Pp. 1-36. См. также: Иванов В.П. Российская эмиграция на Дальнем Востоке в 1920-1945 гг.: Формирование, деятельность, институциональные основы. Дисс... канд. ист. н. 07.00.02. – М., 2003. – 237 с.; Аурилене Е.Е. Российская эмиграция в Китае: 1920-1950-е гг. Дисс. докт. ист. н. 07.00.02. – Хабаровск, 2004. – 376 с.

¹⁸ Веспa А. Тайный агент Японии / Пер. с английского А. Гуревича. – М.: Госвоениздат, 1939. ≡ Vespa A. Secret Agent Of Japan. A Handbook to Japanese Imperialism. – London: Gollancz, 1938. – 287 p. Ист.: http://militera.lib.ru/memo/other/vespa_a/text.html; Комиссия по вопросам рабства стремилась искоренить рабство и торговлю людьми во всем мире и боролась с проституцией. Ее основным успехом являлось давление на правительства, которые управляли переданными под мандат странами, чтобы положить конец рабству в этих странах. Ист.: Лига Наций: первая попытка создания Мирового правительства. Электронный ресурс: <https://humus.livejournal.com/2584994.html>; Лига Наций: история создания и результаты работы (рус.). «РИА Новости» (18 апреля 2011); Бочарова З.С., Купцова И.В. Лига Наций о положении русских женщин-беженцев в Китае // История белой Сибири: Тезисы 4-й науч. конф. 6–7 февраля 2001 г. Кемерово, 2001. С. 243–246.

¹⁹ Социальное неравенство этнических групп... С. 22.

²⁰ Там же. С. 23.

²¹ Там же. С. 22.

²² Беляева Л.А. Социальная стратификация и средний класс в России. М., 2001. 183 с. – С. 150.

²³ Заславская Т.И. Стратификация современного российского общества // Экономические и социальные перемены: Мониторинг общественного мнения. 1996. № 1. – С. 7-15.

²⁴ Там же.

²⁵ Хахулина Л.А. Субъективный средний класс: доходы, материальное положение, ценностные ориентации // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. 1999. № 2. С. 24-33, С. 27.

²⁶ Бывшие // Шанхайская Заря, № 693/45. – Пятница, 24 февраля 1928. – С. 5.

²⁷ Социальное неравенство этнических групп... С. 6-7.

²⁸ Наш ответ. Комитет Идель-Урала Тюрко-Татар гор. Шанхая // Наш путь, № 150. Шанхай, 1934. – С. 5.

²⁹ Цит. по: Вспомнить, нельзя забыть. Стихи Марианны Колосовой / Сост. В.А. Суманосов. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. Электронный ресурс: http://samlib.ru/s/sumanosow_w_a/mariannakolosowa.shtml

³⁰ Еще в начале XX в. татарские торговцы приезжали с товарами не только в Среднюю Азию, Синьцзян, Маньчжурию, но и в Японию и Корею, основывая крупные торговые дома.

- ³¹ Рыцари узла. Как начинали торговать в Шанхае // Шанхайская Заря, № 207. Среда, 14.09.1927. – С. 5.
- ³² Социальное неравенство этнических групп... С. 24.
- ³³ Из личной переписки с Сунгатом Селихметом, 15 января 2008.
- ³⁴ Social Class and the Division of Labor /Ed. by A Giddens., G. McKenzie. Cambridge: Cambridge University Press. 1982. Цит. по: Социальная дифференциация этнических групп. Указ. Соч. С. 24.
- ³⁵ Социальное неравенство этнических групп... С. 24.
- ³⁶ Япония / Холокост на территории СССР. Энциклопедия. / Гл. ред. И.А. Альтман. – Москва, РОССПЭН, 2009. 1143 с. – С. 1135-1136; Русаков Р. Дыхание драконов (Россия, Китай и евреи). – Электронный ресурс: <http://rus-sky.com/history/library/rusakov/1.htm> Дата обращения: 2005, декабрь; Романова В.В. Особенности формирования и деятельность еврейской общины города Харбина // Еврейские общины Сибири и Дальнего Востока. – Вып. 7. – Красноярск, 2001; Она же. Российские евреи в Харбине // Диаспоры. – 1999. 1. – С. 115-142.
- ³⁷ Социальное неравенство этнических групп... С. 4.
- ³⁸ Там же. С. 7.
- ³⁹ Там же. С. 12-13.
- ⁴⁰ Там же. С. 16.
- ⁴¹ Шкаратан О.И., Карачаровский В.В. Русская трудовая и управленческая культура. Опыт исследования в контексте перспектив экономического развития // Мир России. № 2. 2002. – С. 4.
- ⁴² Социальное неравенство этнических групп... С. 17-18.
- ⁴³ Шупленков О.В. Русское самосознание в условиях эмиграции первой волны // Современные исследования социальных проблем. № 3 (03), 2010. – С. 106-109.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Черникова Л.П. Вспомнить все: с такой мечтой приехали в город своей молодости русские «шанхайцы». Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.russianshanghai.com/articles/interview/post470#more-470>.
- ⁴⁶ Jenkins R. Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations. L., 1997; см. также в книге Социальная дифференциация этнических групп. Указ. Соч. Разд. II, гл. 1.
- ⁴⁷ Савоскул С.С. Русские нового зарубежья: выбор судьбы. М., 2001. С. 52.
- ⁴⁸ Социальное неравенство этнических групп... С. 4.
- ⁴⁹ Там же. С. 5.
- ⁵⁰ Тишков В.А. Забыть о нации // Этнографическое обозрение. 1998. № 5. С. 16.
- ⁵¹ Тураев В.А. Этнополитология : учебное пособие / В.А. Тураев. – М. : Логос, 2004. – 388 с. – (Новая унив. б-ка) . - ISBN 5-940102-74-3. с. 80.
- ⁵² Капицын В.М. Национальная идентификация и политико-правовые стратегии государства // Национальный вопрос и государственное строительство. М., 2001. С. 78.
- ⁵³ Архив ВП РФ. Ф. 0146. Референтура по Японии. Оп. 26. Пап. 247. Д. 17. Режим советских представительств и граждан в Маньчжурии; Архив ВП РФ. Ф. 0146. Референтура по Японии. Оп. 26. Пап. 247. Д. 16. Режим советских представительств и граждан в Японии [хотя в деле есть сведения о пытках и арестах советских граждан в Маньчжурии – Л.Ч.].

⁵⁴ Дробижеева Л.М. Опыт национализма и демократизация в республиках Российской Федерации // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. М., 1995. С. 43.

⁵⁵ Савоскул С.С. Русские нового зарубежья: выбор судьбы. М., 2001. С. 93.

⁵⁶ Шупленков О.В. Русское самосознание...

⁵⁷ Тураев В.А. Этнополитология : учебное пособие / В. А. Тураев . – М. : Логос, 2004 . – 388 с. – (Новая унив. б-ка) . - ISBN 5-940102-74-3. с. 93.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Шупленков О.В. Русское самосознание

⁶⁰ Ван Чжичэн. История русской эмиграции в Шанхае (пер. с кит.). – М., Русский путь, 2008. – 576 с., илл.

⁶¹ Пак Г.Н. Федеративное устройство России и проблемы гармонизации межэтнических отношений. Саратов, 1998. С. 73-74.

⁶² Шупленков О.В. Русское самосознание

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Неонародническая партия городской интеллигенции, была создана в период революции 1905 г. См.: Справочная литература Интернета, цит. по: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Myakotin, Venedict Alexandrovich](https://ru.wikipedia.org/wiki/Myakotin,_Venedict_Alexandrovich)

⁶⁶ Мякотин В.А. Родина и эмиграция // Русское прошлое: Историко-документальный альманах. СПб., 1994. Кн. 5. - С. 248-249.

⁶⁷ Шупленков О.В. Русское самосознание

⁶⁸ Воронин О.Л. Силуэты Востока и Запада: Исторические очерки и документы. – Иркутск, ОАО «Иркутская област. Тип. № 1», 2006. – 240 с.; Романовский В.К. Жизненный путь и творчество Н.В. Устрялова. – М., Русское слово, 2009. – 608 с.

⁶⁹ Шупленков О.В. Русское самосознание...

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Этническое взаимодействие и этнические конфликты. Гуманитарно-правовой портал. Электронный ресурс. Режим доступа: http://psyera.ru/etnicheskoe-vzaimodeystvie-i-etnicheskie-konflikty_7471.htm

⁷² Этнос как социальная общность. Межэтнические отношения в обществе. Этнический состав населения и состояние межэтнических отношений в Российской Федерации. Электронный ресурс. Режим доступа: http://knowledge.allbest.ru/sociology/2c0b65625b3ad69b4c53a89521306d27_0.html

⁷³ О чем в своих исследованиях писал Кульпин Э.С.: Человек и природа в Китае. – М., Наука, главная редакция восточной литературы, 1990. – 245 с.; он же. Восток: Природа – технологии – ментальность на Дальнем Востоке. – М.: Книжный дом «Либроком», 2016. – 272 с.

⁷⁴ Этнос как социальная общность...

⁷⁵ Тураев В.А. Этнополитология : учебное пособие / В.А. Тураев . – М.: Логос, 2004. – 388 с. – (Новая унив. б-ка). - ISBN 5-940102-74-3. с. 80.

⁷⁶ Социальное неравенство этнических групп... С. 3.

⁷⁷ Там же. С. 4.

Нисида Китаро о месте японской национальной культуры в мировом цивилизационном пространстве

Е.Л. Скворцова

В творчестве известного японского философа Нисиды Китаро (1870-1945), ознаменованном попытками совместить установки национальной духовной традиции с элементами европейской философской мысли, культурологические взгляды явились самостоятельной частью оригинальной мировоззренческой концепции. По сути дела, Нисида Китаро – основоположник японской культурологии.

Друг и однокурсник Нисиды – известный исследователь и популяризатор буддизма в Европе и США Судзуки Дайсэцу Тэйтаро (1870-1966) в некрологе на смерть выдающегося учёного написал, в частности, следующее: «Это факт – Восток не знает Запада, Запад не знает Востока. Вот почему и происходят конфликты»¹. Эти слова прозвучали как раз накануне атомных бомбардировок Хиросимы и Нагасаки. Судзуки, проживший десять лет в США, был «глазами и ушами» Нисиды, никогда не покидавшего Японских островов. Оба учёных видели свою задачу в том, чтобы не только сохранить классическое культурное наследие Японии, не только соотнести его с наследием Запада, переведя его на общепринятый язык

западной философии, но и положить начало национальной школе философствования, выявить «мыслительную подоплёку» японской духовной традиции и ознакомить западного читателя с замечательной культурой своей страны.

Религия, искусство, мораль, наука выступают для Нисиды в качестве идеальных форм в историческом мире, а деятельность учёного или художника – в качестве проявления его формообразующей активности. Исторический мир как «сфера абсолютного ничто» есть конечный пункт самосозерцания «ничто», где реальность осознаёт тождество своих противоположностей посредством человеческой деятельности. Ничто, или «Пустота», в дальневосточной традиции имело ещё одно, динамическое, измерение – это не ощутимые грубыми человеческими чувствами и не постигаемые не менее грубым рассудком отношения между людьми и отношения между человеком и космосом, Природой. Действительно, каковы «на ощупь» любовь, верность, взаимовыручка, доблесть, долг, восхищение? Хотя эти динамические формы отношений телесно неоощутимы и неоформлены («пусты»), они, однако не являются менее значимыми, чем сам «оформленный» человеческий и природный мир, вполне осязаемый и обладающий весьма определёнными формами.

Главная тема, занимавшая японского мыслителя, – это качество культуры собственной страны. Революционная эпоха Мэйдзи (1868-1911) началась десятилетием острого критицизма со стороны либерально настроенных японских просветителей в адрес не только японской, но и китайской культуры, за более чем 1000-летнюю историю ставшей «своим другим» для японского народа. В эпоху Тайсё (1912-1925) начался поворот к переоценке своей культуры, поэтому для Нисиды Китаро остро встал вопрос качественных оснований японской

культуры. «В чём корневые различия Востока и Запада? Какое значение имеет культура Японии в поле восточных культур? Ведь её сильные стороны одновременно являются её слабостями. Путь, по которому нам следует двигаться вперёд, станет ясен нам только в том случае, если мы глубоко проникнем в глубины нашей культуры и достигнем глубокого понимания иных культур»². Под глубинами японской культуры Нисида подразумевал прежде всего её метафизические основания, а также её определённую ещё до китайского влияния, что, на наш взгляд, сделать очень сложно. (Аналогичную задачу ставил перед собой ещё Мотоори Норинага, учёный-почвенник, филолог, привлёкший внимание японцев к красоте своей мифологической и литературной традиции. Мотоори был комментатором и переводчиком первой историко-мифологической хроники «Кодзики» (712) на японский язык. Именно он положил в основание японской культуры понятие «*моно-но аварэ*» – психологический отклик на эстетическую ситуацию).

Нисида осознавал необходимость точного определения метапозиции, исходя из которой можно говорить о принципиальном различии культурно-исторических типов, поэтому он попытался сформулировать её как метафизическую: «О формах культуры можно рассуждать по-разному, глядя на них с разных точек зрения. Я предпочитаю анализировать существенные различия форм культур Востока и Запада с метафизической точки зрения. Под метафизической точкой зрения я понимаю позицию, с которой культуры рассматривают проблему истинной реальности. Конечно, можно сказать, что в Китае, а особенно, в Японии вопрос об истинной реальности не рассматривался с точки зрения науки; можно также сказать, что и метафизика в этих странах не была особенно развита. Но тот факт, что на Востоке не было отдельной сферы

метафизики, не обязательно означает, что не было никакой метафизической мысли. Как только та или иная культура развивается до определённой степени, её можно рассматривать в терминах метафизики. Каждая культура по-своему смотрит на жизнь. В основании мировоззрения необходимо присутствует своего рода метафизическая мысль, даже если она не вполне осознана»³. Отметим, что в «терминах метафизики» можно рассматривать любые явления, но разработка специальных понятий, определяющих основания, корни, источники происхождения феноменов наличного бытия свидетельствует о высокой степени осмысления мира представителями данной конкретной культуры, высоком уровне её, так сказать, самосознания.

Следует признать, что для Японии вопрос аутентичности национальных оснований культуры, отдельных от китайского и индийского влияния, имеет чётко положительный ответ именно в эстетической сфере: в области традиционных искусств, ремёсел и поэтики. С древнейших времён традиционная эстетика Японии отражает не только архетипическую структуру генезиса национальной культуры, но и модель её фундаментального синтеза. По наблюдению Л.М. Ермаковой, «Япония, благодаря своему особому «ретардационному», так сказать, типу культуры, предпочитающему приращение замещению в последнее время являла собой образец развитого современного общества с встроенными и эффективно функционирующими архаическими структурами, более или менее открытыми для наблюдателя»⁴. Наличие подобных живых архаических структур, не замедляющих, а, напротив, активизирующих инновационный процесс, не только делает японскую культуру благоприятным объектом для историков культуры, но и для её теоретиков, каким был Нисида Китаро. Именно

присутствие в современном культурном пространстве Японии живых архаических пластов придаёт ему особенное очарование.

Но вернёмся к рассуждениям Нисиды. По мнению Миякавы Хидэки, современного японского исследователя, «позиция Нисиды, хотя и ориентированного на логический стиль и чистоту, оказывается позицией именно восточной онтологии»⁵. Он остался сугубо национальным мыслителем восточного толка, что как нельзя более точно демонстрируют его культурологические работы. Именно в них японский философ проводит наиболее чёткую границу, разделяющую основания культур Запада (имеется в виду христианский Запад) и Востока (имеются в виду культуры Индийского и Дальневосточного цивилизационного круга). Границу эту Нисида проводит, занимая мета-позицию: «над» цивилизациями, «над» культурами, «над» мировыми религиями и культами местных богов, «над» философскими системами. Японский философ задаётся вопросом: «Каковы же отличия форм культуры Востока и Запада с метафизической точки зрения? Думаю, что Запад в основание реальности помещал Бытие (*у/ю.*); Восток же в качестве такого основания полагал Ничто (*му*). Я называю эти позиции «форма» и «бесформенное» соответственно»⁶. «Форма» в основании культуры подразумевает статику, определённую, аристотелевскую логику, где субъект никогда не станет предикатом. «Бесформенное» – дуновение Небытия – подразумевает динамику, неопределённость, логику диалектического мира, в котором субъект и предикат принадлежат единому динамическому Универсуму и в каждый момент и равны, и не равны самим себе.

В качестве примера культуры Бытия у Нисиды выступает культура Запада, в основании которой находится греческая культура и христианство, развившееся из иудаизма.

Разумеется, она неоднородна и состоит из множества культур разных народов, но для Нисиды важен самый общий культурный принцип – мировоззренческий. Примерами культур Непития выступают Индийская, Китайская и Японская. «Греческую культуру, ставшую источником культуры Запада, можно назвать «культурой Бытия», основанной на идее Бытия, – пишет японский философ. – Дионисийская культура, конечно, тоже внесла свой немалый вклад в греческую культуру как целое. Однако именно аполлоническая культура стала смысловым центром греческой культуры. В греческой философии истинной реальностью считалось то, что имело форму и ограничение. Этимологически «идеи» Платона означают «формы». Разумеется, это не знакомые обыденному сознанию формы в смысле вещественных форм. В диалоге «Пир» мы читаем, что формы были объектами интуиции <...> Философия Платона стала классической формой философски осмысленной сущности греческой культуры»⁷.

Вторым источником западной «культуры формы» стало христианство. Оно унаследовало от иудаизма идею трансцендентного Бога Иеговы: «Отношения между Богом и человеком выражались в виде завета, договора, фактически, они были отношениями между личностями. Человек восстаёт против Бога благодаря свободной воле, и это является грехом. Грех оправдывается только искуплением. Для народа, жившего в безлюдных бесконечных песках, где на протяжении огромных расстояний не было даже следов зелёной растительности, единственным противостоящим человеку объектом было бесконечно распростёртое синее небо и движущиеся по нему солнце, луна и звёзды. Возможно, в этом причина того, почему евреи, обладатели неукротимого духа, создали такую религию. Христианство, представляющее собой углубление

религии евреев, наградило культуру Запада идеей личности. Конечно, римское право также способствовало появлению этой идеи, но идея личности, наделённой свободой воли и отягощённой грехами, основана на христианстве. В начале эпохи Средневековья Августин философски прояснил и обосновал глубочайшую важность личности. Я не думаю, что прозрения Августина превзойдены вплоть до сегодняшнего дня. В средневековой философии реальность – это не идея, но Личность. Бог был Абсолютной Личностью. В своей сущности личность не является предметом познания. Личность абсолютного и трансцендентного Бога должна быть в высшей степени непознаваема для нас. Бог – это *Deus absconditus*. Если мы рассматриваем греческую философию как философию Бытия, то средневековая христианская философия, можно сказать, несла в себе элементы философии Небытия. Негативная теология Дионисия Ареопагита представляла Бога исключительно в негативных терминах. Однако личность – не Ничто, но в высшей степени определённое, самосознающее, самоопределяющееся бытие. У него должна быть свобода воли и, как говорил Фома, самое совершенное бытие»⁸.

Таким образом, Нисида отмечает двойное «бытийственное» основание культуры Запада: Аполлоническую культуру Греции, идейным центром которой является философия Бытия, и христианскую культуру, полагавшую основанием истинной реальности Личность Бога, отражением которой выступает и личность созданного по Его образу и подобию человека. Как истинный диалектик, японский философ не может не отметить и противоположные тенденции: Дионисийскую культуру в Греции как противопоставленную Аполлонической, и отрицательное богословие Дионисия Ареопагита –

в христианстве, без которых западная культура лишилась бы возможности развития.

Анализ культуры Востока Нисида начинает с культуры Индии, мировоззренческим центром которой была религия: «Религия Индии противостоит как греческой философии, так и иудео-христианской религии, положив в основание глубочайшую идею Ничто»⁹. Но такое противостояние не носит абсолютный характер. «И индийцы, и греки, принадлежащие к одной и той же арийской расе, можно сказать, были, по контрасту с семитами, интеллектуалами. Оппонентами они были по отношению к конечной реальности. Одни видели корнем всего сущего – Бытие, другие – Ничто. Уникальная реальность Парменида – это предельное Бытие, уникальная реальность брахманизма – абсолютное Ничто. Первое – предел утверждения, второе – абсолютное отрицание»¹⁰.

Что касается китайской культуры, то она аналогична индийской с точки зрения определения сущности конечной реальности – Дао. Дао невозможно описать словами: «О Дао ясно сказано даосами Лао-Цзы и Чжуан-Цзы, что это – Ничто (*му*)»¹¹. Однако лицо китайской культуры определял ритуал (кит. *ли* / яп. *рэй*): «Культура Китая имела свои характерные особенности. Она не была ни философской как у греков, ни религиозной, как у индийцев и евреев. Это была культура, развивавшая общественный ритуал (*Sitte*). Согласно культуре династии Чжоу, тысячелетия бывшей источником всей китайской культуры, все человеческие дела – от государственных церемоний до мельчайших повседневных отношений – были наполнены ритуалами. Это отразилось в выражении «триста ритуалов – три тысячи правил учтивости» (*рэйги самбяку – иги сандзэн*). Как видно из книги ритуалов «Ли цзи», Китай был страной, где религией был ритуал»¹². Ритуал был

вездесущ, он определял порядок всей жизни китайского народа: от коронации, свадьбы, похорон и вплоть до установления порядка приёма пищи. «Ритуал» – понятие, развивавшееся в конфуцианском учении, которое определяло социальную жизнь Китая и Японии до середины XIX в. Подобно тому, как противоречивое существование Аполлонической (оформленной) и Дионисийской (бесформенной) частей способствовало развитию греческой культуры в целом, конфуцианская (ритуализованная) и даосская (бесформенная) части китайской культуры взаимно дополняли друг друга. Конфуцианство регламентировало жизнь китайского общественного организма. Даосизм, в трактовке истинной реальности бывший близким буддийскому учению о пустотном «теле закона» (*хос-син*), был прибежищем художников и поэтов. Впрочем, идея пустотного Абсолютного Дао определяло мировоззрение и конфуцианцев, и даосов. «Утверждение Лао-Цзы, что человек следует земле, земля – небу, небо – Дао, а Дао – самому себе, есть кульминация такого мировоззрения. И в этом отношении идеи Лао-Цзы и Чжуан-Цзы близки буддизма. Но понятие Небытия в религии индийцев является сугубо интеллектуальным понятием, созданным интеллектуалами-арийцами. В китайской же культуре философия Небытия представлена как практическая»¹³.

Между прочим, помимо анализа китайской, Нисида уделил внимание и российской культуре, которую назвал иррациональной. «Культура современной России, если её сравнивать с культурой других западных наций, обладает особенными чертами. Можно сказать, что она обладает качествами культуры Востока. Это тоже культура отрицания Логоса, культура небытийственности. Как видно из романов Достоевского, в её глубинах кроется мрачная напряжённость и в этом смысле она

более, чем какая-либо иная культура, имеет характер противоположный греческому мировосприятию. И даже сейчас, несмотря на провозглашение здесь марксистского сциентизма, в ней присутствуют черты иррациональности»¹⁴.

Анализу японской культуры, противостоящей западной, Нисида предпосылает обширную теоретическую часть, где несколько раз повторяет свою дефиницию времени, которое он называет «самоограничением Ничто». Это необходимо японскому мыслителю для оценки японской культуры как эстетической, имеющей «форму бесформенного» темпорального потока чувств. Нисида привлекает понятия *моно-но аварэ* и *югэн*, анализируя древнюю японскую поэзию в качестве самой адекватной формы самовыражения национальной культуры. Именно в классических коротких поэтических формах пятистиший *танка* и трёхстиший *хайку* чувство японца мгновенно соприкасается с вечностью, считает философ. Причём эти поэтические культурные формы наиболее аутентичны японской художественной традиции и появились в духовной жизни страны ещё до воздействия на неё китайской и индийской идеологии. «Мы, японцы, не знаем в точности происхождения наших предков или того, как именно формировалась наша нация. Но нечего и говорить, что культура японской нации в течение тысяч лет развивавшаяся на одном и том же месте, является восточной по своему характеру. Я бы описывал японскую культуру как основанную на идее Ничто. Разумеется, мы испытали огромное воздействие китайской и индийской культур. Но японская нация как таковая сформировалась прежде, чем началось такое влияние. Японская нация, уже обретшая свои определённые характерологические особенности, сформировала оригинальную самобытную

культуру, которая уже впоследствии ассимилировала китайские и индийские влияния»¹⁵.

Нисида считает отличительной особенностью японцев практическое пренебрежение влиянием некоего запредельного вечного на регуляцию их обыденной жизни. Духовная жизнь японского народа не была культурой *эйдоса* (конкретной явленностью абстрактного), усматривающей вечное в запредельном и ориентирующейся на это вечное. Не была она ни религиозной культурой, получившей и хранящей заветы трансцендентного Бога, ни культурой, покоящейся на этических началах, определённых ритуалом мудрых правителей. По мнению Нисиды, то, что выступает регулятором в японской культуре – это не идеи, не заповеди, не законы и не ритуал. Главная её особенность – эмоциональность, опора на чувство: «Эмоции не видят вещи объективно. Межличностные отношения весьма близки семейным узам. Нация – это большая семья. Когда я говорю «чувствование», может показаться, что это нечто внутреннее, сугубо личное. Но человеческая личность рациональна, а чувства неличностны. В чистом чувстве нет ни «внутреннего», ни «внешнего»»¹⁶. Это обстоятельство, считает японский мыслитель, исчерпывающе характеризуется феноменом традиционной эстетики «*моно-но аварэ*», являющимся неким узлом, в который завязан и отдельный индивидуум, и целый мир.

Нисида относит японскую культуру к категории культур с имманентным мирозерцанием, близким к греческому или китайскому, и определяет её как эстетическую. При этом следует учитывать тот факт, что греческая культура – это культура ума (*nous*), видящего в действительности тень вечности. Хотя идеи (*эйдосы* Платона) выступали некими «формами», они были интеллигибельными объектами, трансцендентными

по отношению ко времени. Но японская культура не является интеллектуальной, рациональной культурой *pous'a*. Напротив, её характерная особенность – эмоциональность, подчёркивает Нисида. Эмоциональность не имеет пространственного измерения, она непостоянна, текуча, темпоральна и бесформенна; как и время, она есть самоограничение Ничто. Такова и бесформенность японской культуры. Но эта бесформенность особого рода. Ограничение формами собственной культуры мы не ощущаем, поскольку существуем в ней, как рыба в воде. Тем не менее, японская поэзия, особенно её короткие канонические формы *танка* и *хайку*, а также формы коллективного поэтического творчества *рэнга*, имеют жёсткие формальные рамки. Ограничения касаются и словоупотребления, и моделирования тематики. Нечего и говорить о жёстком порядке написания черт иероглифов: он обязателен для всех¹⁷. Эмоциональный характер японской культуры философ распространил и на воспринятое ей сунское неоконфуцианство, которое философ называл «конфуцианством чистого чувства»¹⁸.

Надо сказать, Нисида Китаро занимался исследованием феномена японской культуры много лет. Сначала его основные положения были сформулированы в рамках работы «Основной вопрос философии» («Тэцугаку коммонтаки-но мондай», 1933). В 1936 г. Нисида прочитал на эту тему лекцию в токийском парке Хибия, а в 1938 г. – в расширенном виде – изложил студентам Киотского университета. В 1940 г. «Проблемы японской культуры» были подвергнуты цензуре и отредактированы, а затем вышли в свет в издательстве Иванами¹⁹. Согласно философской концепции Нисиды, который сам определял свой метод как «диалектический», – мировой континуум переходит от одной конфигурации к другой

и движется благодаря «самотождественности абсолютных противоречий» (*дзэттайтэки мудзюн-но дойцу*). У мира есть две «оси»: пространственная и временная. Временная ось связана с разумом, причем под «разумом» Нисида понимает многоуровневую систему обратных связей организмов (начиная с клеточного уровня) со средой. Эта система похожа на кибернетическую философию Гр. Бейтсона.

Основанием «целостного знания» Нисида Китаро, вслед за Махом, считает «чистый опыт» (*дзюнсуи кэйкэн*). Но, в отличие от «чистого опыта» Маха, это не редуцированный до простых ощущений опыт учёного, а житейское переживание целостности жизни во всей её чувственно-телесно-разумной полноте, так называемый поэзис. Человеческий исторический мир – это результат деятельности множества поэзисов, и истина науки должна находиться в гармонии с истиной религии, поскольку они неизбежно дополняют друг друга. В предисловии Нисида несмотря на то, что говорит об односторонности концепции «чистого опыта» Маха, сводящего опыт к ощущениям, тем не менее, заявляет тут же о необходимости гармонии своего взгляда на первичность опыта (по отношению к индивидууму) с концепциями западных философов, в частности, германских трансценденталистов²⁰.

Нисида следует традиции японской культуры, рассматривая бытие человека в мире как сотворчество природы и отдельного индивидуума. Фактически, его концепция напоминает кибернетическую эпистемологию Грегори Бейтсона, подразумевающую наличие обратных связей в Универсуме, когда не только предыдущее состояние системы определяет её будущее, но и будущее состояние системы определяет её настоящее. Нисида попытался при помощи языка (креатуры) описать «неописуемое» (плерому). Креатура – мир, привычный

западному дискурсу; это мир различий, мир описаний, мир карт, мир времени. Японский философ совершил прорывную для начала XX в. попытку обозначить плероматическое Бытие как истинное, существующее «до» различений, «до» границ, проводимых разумом (но в его присутствии). Именно такое Бытие дано нам в «чистом опыте», под которым Нисида понимает не объективизированный первичный опыт, а осознание своего живого присутствия в мире (я – живой).

Разум, таким образом, не есть нечто, присущее только индивидуумам, а есть та общая «подкладка» Бытия, «некая прасреда, на которой выросли все остальные наблюдаемые и изучаемые среды <...> Поэтому все видимые среды оказываются связанными друг с другом через эту прасреду»²¹. Мир объединён «общим чувством», знающим подлежащий миру закон или принцип – *ри*, интуитивно данный и человеку. Процесс познания Нисида уподобляет самурайскому мечу, который может разрубить всё, кроме себя самого: «Эта сила – нечто, что мы не можем наблюдать как объект нашего сознания»²². Нервные импульсы, возникающие в мозгу, никак не соотносятся с внешним миром, но человек каждый раз, когда познаёт мир, совершает «прыжок» от своего «ощущения» к «существованию» чего-то внешнего. И пропасть под этим «прыжком» покрывается верой, собственно религиозной верой в то, что мы видим действительные вещи.

Как пишет в этой связи Гр. Бейтсон, «если бы мы знали процессы, посредством которых мы формируем мысленные образы, мы бы не могли более доверять им в качестве основы для действия»²³. И понятно, почему. Разум мог бы предоставить множество подобных оснований, ни одному из которых нельзя было бы доверять. Но реальное основание – одно, абсолютное, принимаемое нами по умолчанию. Поэтому,

в молодости атеист, Бейтсон говорит о себе так: «Я претендую не на уникальность, а на членство в том меньшинстве, которое верит, что в пользу необходимости священного имеются сильные и ясные аргументы и что эти аргументы берут своё начало в эпистемологии, основывающейся на передовой науке и на очевидном»²⁴. Заметим, что Бейтсон, основатель компьютерной эпистемологии, написал это в конце XX в., а Нисида Китаро пришёл к аналогичным выводам ещё в начале прошлого столетия.

Впрочем, вопросы естествознания для Нисиды были второстепенными (хотя сам он был прекрасным математиком и преподавал математику и физику, интересовался новейшими достижениями этих наук). Самое важное, полагал японский философ, это культура, для правильного понимания смысла которой нужно определить, что такое «добро». Согласно Нисиде, «добро» не означает слепого следования определённым этическим требованиям (хотя и не исключает этого). Главное – это наше отношение к целому, выражающееся в поступках, словах, мыслях; наше сознание становится функцией гармонии и единства.

Человек, полагал Нисида, как и любая культура, как и мир в целом, есть единство абсолютных противоречий (единого – множества; организма – среды обитания; тела – разума; себя – другого), ограничивающих/отрицающих и в то же время понимающих/дополняющих друг друга. В результате диалектического развития человек, в конце концов, выходит в сферу высшего для него «интеллигибельного мира», который соприкасается с непросчитываемым Абсолютом – «Ничто». «Ничто» выступает для человека в таких абстрактных категориях, как «истина», «добро» и «красота». На этой высшей стадии развития, возможной для человека, он, реализуя свое

стремление к Абсолюту, создает формы культуры в соответствии с конкретными условиями своей жизни (религиозные культы, художественные произведения, философские трактаты), достигает ступени самоограничения, подчиняя свою жизнь (или смерть) требованиям Абсолюта. Об этом Нисида писал в своей первой большой философской работе – «Постижение добра (благого)» («Дзэн-но кэнкю», 1911).

«Точкой отсчета» для развития современной Японии Нисида считал 1868 г., когда страна открылась миру уже навсегда. Но, несмотря на мощное иностранное влияние тех лет, японский философ призвал к сохранению национальной аутентичности: «Мы должны развивать наш национализм, но так, чтобы видеть культуру Японии органично вписанной в общемировую»²⁵. Далее он прямо заявляет: «Сегодня нам необходим национализм (*миндзокусюги*)»²⁶. (Именно данное высказывание, наряду с причислением японского императорского дома к особенностям японской культурной традиции, и послужило впоследствии поводом для причисления Нисиды к националистам). В связи с этой темой он обращается к анализу национальной традиции. «Обычно думают, что традиция есть нечто, передаваемое непосредственно из прошлого, а следовать традиции – значит воспроизводить то, что было в прошлом. Однако традиция – это та сердцевина, которая делает возможным одновременное существование прошлого и будущего в настоящем»²⁷. Традиция является той необходимой опорой, которая придает культуре устойчивость и порядок. «Японская культура стоит перед мощным потоком разных культурных форм, приходящих отовсюду, – размышлял Нисида. – Мы, японцы, воспитаны в единой постоянно развивающейся культуре, но какую линию поведения мы должны избрать, столкнувшись с мировой культурой? Каково должно

быть наше отношение к ней? В этом и состоят проблемы японской культуры»²⁸.

Действие традиции Нисида Китаро сравнивает с действием катализатора при химической реакции – новое вещество возникает в присутствии катализатора быстрее, поэтому традиция помогает воспринимать инновации. Философ приходит к выводу: «Думаю, следует упорядочивать и синтезировать иностранную культуру, сохранив в качестве сердцевины нашу традицию»²⁹. Говоря об иностранной культуре, японский ученый имеет в виду рационалистическую западную цивилизацию, руководствующуюся научным мировоззрением. Японская же культура имеет совсем другое основание. По мнению Нисиды, мировоззренческие основания японской культуры должны оставаться неизменными. Главное, что они имели свой исторический контекст, являлись частью «исторического тела» страны, ее качественной стороной. И теоретики «китайской науки» в Японии (*кангакуся*), и почвенники (*кокутакуся*) не мыслили закона и экономики вне этики, вне многоуровневых отношений долга/ответственности и человеколюбия/доверия, т. е. вне ценностных опор культуры.

Нисида был уверен: в основании наук о духе лежат общие принципы культуры, но в конкретных условиях каждой страны они приобретают разную форму. «До сих пор люди Запада считали свою культуру превосходящей нашу и эталонной для всего остального мира. Все народы, в том числе народы Востока, должны следовать в их фарватере. Многие японцы разделяют это мнение, но я к их числу не принадлежу, поскольку считаю культуру Дальнего Востока существенно отличной от западной культуры»³⁰. **Но японцам следует делать акцент не на самобытности, считал философ, а на общих основаниях японской и западной культур.** «Разумеется,

самобытность очень важна, однако нельзя войти в мир, обладая только самобытностью и отвергая все отличное от нее»³¹, – считает мыслитель, ратуящий за культурную всеобщность. Национальные культуры, по его словам, «формируют общечеловеческую культуру, взаимно дополняя друг друга и представляя таким образом полноту человечности. И путь японской культуры должен состоять в том, чтобы всячески развивать эту позицию»³².

Все мировые культуры имеют, по мысли Нисиды, общий прототип, но каждая из них есть отклонение, односторонность этого прототипа. В какую сторону отклонился Запад, а в какую – Япония? На Западе восторжествовала культура формы, начиная с Платона и Аристотеля (ее дополняла динамическая «текучесть» Гераклита). В Японии, как было отмечено выше, наоборот, главными характеристиками культуры стали текучесть, процессуальность, бесформенность. «Западные художники ищут форму, мы – форму бесформенного, – заявляет Нисида. – В традиции японской живописи считается самым сложным выявить именно бесформенное»³³. Японская культура – музыкальна, темпоральна, в ее основе лежит ритм (*катати* – ее гибкая форма), но у нее не хватает жесткости, считает киотский философ. «Теперь наша задача – создать синтез культуры мирового уровня, это возможно именно благодаря чрезвычайной эластичности японской культуры»³⁴. Подводя итоги своих культурологических изысканий Нисида писал: «Культуры – это осуществлённое содержание исторического мира с универсально-индивидуальным и индивидуально-универсальным ограничением. Разумеется, культуры множественны, их нельзя свести к единству, т.к. при утрате своей специфики они перестают быть культурами. Но процесс развития каждой уникальной культуры не может быть простым

продвижением в направлении собственной уникальности. Это было бы равнозначно отрицанию культуры. Истинно мировая культура будет формироваться только из самых разнообразных культур, сохраняющих свои собственные мировоззрения, но одновременно развивающихся с помощью всего мира»³⁵.

Подводя итоги нашего исследования, отметим, что Нисида Китаро сумел обозначить место японской национальной культуры в пространстве культуры мировой: она является неотъемлемой частью восточной культуры Небытия, но должна усвоить жёсткие рамки формальной культуры Запада для своего дальнейшего развития.

Примечания:

¹ Цит. по: Yusa M. *Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2002. P. 1.

² *Нисида Китаро*. Кэйдзидзёгакутэки татиба кара мита тодзай кодай-но бунка кэйтэй (Формы культур Востока и Запада классического периода с метафизической точки зрения). – Нисида Китаро Дзэнсю (ПСС в 19 тт.), т. 7.-Токио: Иванами сётэн, 1965, с. 453 (Далее: *Формы культуры*).

³ *Нисида Китаро*. *Формы культуры*, с. 429

⁴ *Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей. – М.: Восточная литература, 1995. С. 9.

⁵ *Миякава Хидэки*. Нихон сэйсинси-но кадай (Проблемы истории духовной жизни Японии). – Токио: Иванами сётэн, 1980. С. 194

⁶ *Нисида Китаро*. *Формы культуры*. С. 429.

⁷ Там же. С. 430.

⁸ Там же. С. 432-433.

⁹ Там же. С. 433.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 435.

¹² Там же. С. 434.

¹³ Там же. С. 437.

¹⁴ Там же. С. 440.

¹⁵ Там же. С. 440-441.

¹⁶ Там же. С. 443-444.

¹⁷ См. Там же. С. 452.

¹⁸ Там же.

¹⁹ В данной статье мы опираемся на первоначальный вариант текста 1938 г., опубликованный в год 50-летия кончины философа в сборнике философских лекций под редакцией Уэды Сидзутэру. Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) – Киото: Тозэйся, 1995.

²⁰ См.: *Нисида Китаро*. Дзэн-но кэнкю (Изучение добра) // Дзэнсю (Полное собрание сочинений в 19 т.). Т. 1. – Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 4

²¹ *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика и Восток: близость далёкого // Духовные истоки Японии. Альманах. – М.: Толк, 1995. С. 295

²² Нисида Китаро. Дзэн-но кэнкю. С. 75.

²³ Бейтсон Гр., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. – М.: Технологическая школа бизнеса, 1994. С. 99.

²⁴ Там же. С. 18.

²⁵ *Нисида Китаро*. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Тэцугаку кодза сю.Рэкиситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). – Киото, Тозэйся, 1995. С. 295.

²⁶ Там же. С. 298.

²⁷ Там же. С. 297–298.

²⁸ Там же. С. 298.

²⁹ Там же. С. 299.

³⁰ *Нисида Китаро*. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры). С. 305.

³¹ Там же. С. 302

³² Там же.

³³ Там же. С. 312.

³⁴ Там же. С. 320.

³⁵ С. 452-453.

Японская культура в контексте теорий глобализации

Е.Н. Катасонова

Процесс глобализации к началу XXI в. овладел практически всем мировым пространством и четко поделил мир на центр и периферию. К этому времени глобальные потоки не только расширили свою географию, но и практически завладели основными сферами жизнедеятельности мирового сообщества, подчинив себе не только области экономики и политики, но и культуры, сделав их равноценными составляющими этого всепоглощающего мирового явления. В такой ситуации вполне правомерно выделять культурную глобализацию как самостоятельный объект научного изучения.

В связи с новыми тенденциями, рельефно обозначившимися в последние десятилетия, заметно поменялась сама траектория процесса глобализации: вместе с его общепризнанным мировым центром – США все более отчетливо заявили о себе на правах так называемых специализированных и региональных центров и другие ведущие государства, в первую очередь Япония.

Под региональным центром, согласно теории известного социолога – одного из основоположников теории глобализации Ульфа Ганнерса, понимается «регион постоянного культурного взаимодействия, обмена и перевода феноменов одной культуры на язык другой» – пространство, обозначаемое им термином «ойкумена»¹. При этом культурные потоки

в пределах глобальной ойкумены, по Ганнерсу, не симметричны и не равноценны. Большинство из них однонаправлены, с четким разделением центра, где формируются культурные послания, и периферии, где они воспринимаются. Культурные же перемещения от периферии к центру ограничены.

Переходя от теории к современным реалиям, не трудно предположить, что именно Япония сегодня активно заявляет о себе как о региональном центре мировой глобализации, через который продукты западной цивилизации поступают в азиатскую «ойкумену». Однако в последние годы подобная конфигурация глобализационных потоков претерпела заметные изменения в связи с набирающими силу процессами регионализации, в особенности в районе Тихоокеанского бассейна. И Япония весьма четко уловила требования времени. В японской дипломатии сегодня как никогда актуальна идея региональной интеграции, которая в равной степени относится и к культурной сфере.

Возвращаясь к теории Ганнерса, необходимо отметить, что подобная ассиметричная структура типа центр-периферия – не единая система, покрывающая все измерения культуры и географические регионы, а множественный конгломерат с различными специализированными центрами, которые изменяются и сдвигаются во времени. К таким специализированным центрам Ганнерс относит США (науки, новейшие технологии и массовая культура), Францию (мода и кухня), Японию (корпоративная культура).

И в действительности, одновременно с региональными функциями Япония пытается попробовать свои силы и в роли специализированного центра глобализации, однако значительно расширив сферу своего мирового влияния далеко за

пределы области корпоративной культуры, отведенного ей в теории Ганнерса. Тем более что уникальный управленческий опыт, базирующийся на традиционных формах социальной жизни, оказался в реальности не столь эффективным для других стран из-за своей узко национальной специфики. Да и сама Япония к этому времени уже перестала удивлять мир своими экономическими и технологическими успехами в результате длительной экономической депрессии, охватившей страну в 90-х годах.

В этой связи в стремлении по-прежнему сохранить за собой лидирующие позиции в мире и активно влиять на мировые процессы Япония в начале XXI в. обратила свои интересы в сторону культуры, причем именно культуры массовой, наиболее популярной и легко доступной по содержанию. Журнал «Time» так определяет эту новую внешнеполитическую стратегию: «Может, как промышленный гигант Япония теряет свои позиции, но роль страны как глобального законодателя многих направлений в современной музыке, искусстве, моде, дизайне и других сферах массовой культуры только начинается... «Покемон» трансплантировал «Могучий Атом» в сердца школьников более чем 65 стран, и 60 % всей продукции в анимационной сфере производится в Японии... Японский культурный экспорт за последние десять лет вырос в 3 раза до 12,5 млрд. долл., в то время как промышленный экспорт увеличился только на 20 %»².

По образному выражению исследователей М. Аллен и Р. Сакамото, «современная массовая культура Японии сумела заключить союз с глобализацией и поэтому обеспечила возможность своего присутствия по всему миру»³. Речь идет о резко возросших культурных мощностях и государственных амбициях Японии и давнейшей мечте японцев стать центром

созданной по своему образцу и подобию дальневосточной цивилизации. А это означает, что сегодня Япония все больше позиционирует себя как специализированный и одновременно региональный центр глобализации, постепенно превращаясь из ее объекта в субъект, т.е. активную действующую силу.

Казалось бы, не так давно, в начале 80-х годов, когда Япония достаточно агрессивно покоряла мировое экономическое пространство, в стране и вовне ее не без основания обвиняли в культурной пассивности, не соответствующей ее амбициозным стремлениям к мировому лидерству. Известный японский писатель, лауреат Нобелевской премии Оэ Кэндзабуро так же, как и многие другие японские интеллектуалы, искренне сокрушался тогда по этому поводу. «Вы все, конечно, знаете, чем замечательна автомобиль «Хонда», – обратился он к своим зарубежным читателям с горечью. – Но нас, японцев, мало волнует «Хонда». Нас больше беспокоит то, что наша культурная жизнь вам практически неизвестна!»⁴.

Более радикально эту мысль высказал в полемике с известным японским ученым Миёси Масао его западный коллега Эдвард Саид. В работе «Культура и империализм» он указывает на «абсолютное несоответствие между общим национальным возрождением и глобальным доминированием Японии в экономической сфере и ее беспомощным отступлением перед Западом и полной зависимостью от него в вопросах культуры»⁵.

Стремясь привести в соответствие с экономическими достижениями свой культурный потенциал, а заодно и создать культурные предпосылки для дальнейшего продвижения

бизнеса, японские власти сначала 80-х годов взяли курс на активную пропаганду национальной культуры за рубежом, обратившись скорее к ее прошлому, чем к настоящему или будущему. Особый акцент был сделан на ее уникальность и традиционность. Народам многих стран предлагалось, в первую очередь, увидеть то, что исконно на Западе почиталось как японская экзотика – самурайские фильмы, спектакли средневековых театров Ноо и Кабуки, выставки старинных японских картин, рекламные ролики о красоте японской природы и древней архитектуре, традиционное искусство *икэбана*, показательные выступления борцов сумо и представителей традиционных боевых искусств и т.д.

По существу, японские чиновники действовали в рамках уже хорошо отработанных стереотипов, которые начали свое хождение по миру с конца XIX в., когда после двух с половиной столетий добровольной изоляции от внешнего мира Япония начала стремительное вхождение в мировое сообщество. Одним из первых шагов культурной самопрезентации Японии на международной арене стало ее участие в таких эпохальных событиях, как Лондонская всемирная выставка 1862 г., а затем последовавшая за ней Парижская выставка 1867-1868 г. И в том и в другой случае в качестве «изюминки» или, вернее, «локомотива» экспозиции была представлена японская гравюра *укиё-э* с изображением изящных куртизанок, воинственных самураев, цветущей сакуры и величественной горы Фудзи – образы, которые, казалось бы, навечно закрепились за этой страной.

С тех пор мир уже не раз переживал повальное увлечение японской экзотикой и даже подобрал для этого соответствующее определение, именуемое «джапанизмом». Невиданная популярность японских гравюр в Европе в XIX в. оказала

огромное влияние на творчество французских художников-импрессионистов, которые стали рьяными пропагандистами японского искусства. Им восхищались и Эмиль Золя, и братья Гонкуры и другие представители европейской художественной богемы, не говоря уже о прославленном композиторе Джакомо Пучинни, кто навсегда запечатлил свое восхищение этой загадочной страной в опере «Мадам Баттерфляй». И даже сам основатель высокой моды «от кутюр» и владелец первого парижского дома моделей Чарльз Фредерик Ворт одел своих высокопоставленных клиенток в изысканные халаты-кимоно и великолепные платья, стилизованные под наряды японских гейш. Кстати говоря, в коллекции любого выдающегося дизайнера того времени, начиная с блистательного Поля Пуаре и заканчивая великой Коко Шанель, можно найти образцы типично японского стиля.

И этот образ Японии, долгие годы служивший своеобразной визитной карточкой страны, достаточно глубоко и надолго вошел в сознание многих народов. Вот почему, приступив в 1980-х годах к реализации новой концепции внешней культурной политики, японские функционеры остановили свой выбор на достаточно узком ассортименте традиционных культурных образцов, уповая исключительно на их самобытность и оригинальность. Тем самым Япония объективно уже на первом этапе своего послевоенного вхождения в мировое культурное пространство сразу же резко ограничила свои потенциальные возможности для его покорения. И хотя знакомство с традиционной японской культурой вызвало новую волну интереса к этой стране за рубежом, запросы потребителей большинства государств были ориентированы, прежде всего, на современность, демократичность, универсальность и новые технологии, которые воплощала американская

массовая культура, к тому времени уже ставшая единственным и абсолютным лидером уже начавшейся тогда глобализации.

Уже к концу 90-х годов XX в. сферы влияния на рынках культурной индустрии были разделены между шестью крупнейшими транснациональными корпорациями, определяющими мировую информационную политику: «Сони», «Тайм Уорнер», «Уолт Дисней», «Сиграм», «Ньюс корпорейшн», «Виа-кон». Характерно, что все они являются владельцами голливудских студий, ставших объектами глобального значения. Их воспринимали как «мастерские идей», определяющие политику, эстетику и формы всех иных уровней культурной индустрии – спутникового телевидения и радиовещания, кабельных сетей, звукозаписи, издательской деятельности. Причем эта борьба за сферы влияния в культурной индустрии становилась столь же напряженной и острой, какой была борьба за территории и рынки сбыта в рамках индустриальной культуры. Ведь порой речь может идти о получении прямого быстрого доступа к 50–60 млн. зрителей и слушателей. Как отмечает президент корпорации «Сони» в США Г. Стигер, «каждый дом становится полем битвы»⁶.

Развитие коммуникационных систем и появление новых технологий, кабельного и космического телевидения, компьютерных сетей и т.д. создали единое глобальное коммуникативное пространство. А это новое коммуникативное пространство требовало новых информационных продуктов именно для массового потребителя, причем продуктов не разового пользования, а способных в течение длительного времени привлекать к себе внимание и генерировать на своей основе новые идеи. И тогда творческий и технический потенциалы Японии оказались востребованными в полном объеме – от новейших информационных технологий до собственно

содержательного наполнения, которое страна смогла предложить миру, хорошо понимая потребности времени и пользуясь тем, что многие государства стремились противостоять волне «американизации», способной уничтожить национальные культурные и духовные ценности.

Эти новые глобальные задачи заставили Японию кардинально переориентироваться в своей культурной стратегии. В обществе и в правительственных кругах росло понимание того, что путь к культурному лидерству лежит не через пропаганду исключительности своей культуры, трудной и малодоступной для широкого понимания, а главным образом через распространение массовой культуры, бурное развитие которой объясняется, в первую очередь, сущностью потребительского общества, а также стремительным развитием новых технологий.

Одним словом, новый курс японской внешней культурной политики, обозначившийся в конце 90-х годов, базировался на трех важнейших факторах: качественно новые технологические возможности представления любого продукта, ориентированность на все группы и слои населения, готовность адаптации материала под любые региональные и местные условия. За материальными носителями Японии с начала 60-х годов в виде радио, магнитофонов и другой техники последовала широкая и при этом весьма продуманная кампания внесения в мир уже носителей более высокого порядка – интеллектуального продукта, который оказался востребованным во всем мире. Это стало «второй волной», представившей Японию как высокотехнологичное, динамичное открытое государство.

При этом японское общество раньше, чем многие другие задумалось над тем, что Японии выгодно не просто активно включиться в глобализационные процессы, но и использовать

их в своих интересах. Эти идеи не только планомерно внедряются средствами массовой информации Японии, но и находят сторонников среди зарубежных исследователей, в работах которых в последние годы все чаще стало появляться такое достаточно претенциозное выражение, как «японизация» мира.

Так, исследователи Т. Элгер и К. Смит в своей работе «Глобальная японизация», анализируя проблемы глобального пространства японской системы менеджмента, а также бытовой и духовной культуры, прибегают к такой терминологии и, более того, приравнивают ее значение к понятиям «американизация» или «вестернизация»⁷.

В реальности же о «японизации» говорить пока еще рано, да и вообще крайне проблематично сравнить этот процесс с «американизацией», суть которой состоит в широком распространении американской культуры и соответствующей ей системы приоритетов, ценностей, образа жизни и духовных идеалов и т.д. Известно, что «американизация» обусловлена, как объективными причинами, в первую очередь экономическим и политическим лидерством США в мире, так и субъективными причинами, а именно – целенаправленным распространением североамериканской культуры.

Что этому может противопоставить Япония? Информационные и технологические мощности? Финансовые вливания в сферу культурной дипломатии? Можно задавать тысячи этих и подобных им вопросов, и на каждый из них напрашивается отрицательный ответ. Япония сегодня обходит США в другом: силовым методам американской культурной и идеологической экспансии она противопоставила во много раз более эффективный путь «мягкого проникновения», западным ценностям, набившим оскомину во всем мире и вызвавшим повсеместно критику и негодование, – свои, пока до конца

познанные, а потому представляющие огромный интерес традиционные ценности и т.д. При этом не была упущена из внимания не только политическая, но и коммерческая составляющая многих японских культурных проектов, предложенных другим странам.

«Японская культура стала большим бизнесом в США... Японская культурная индустрия проникает во все сферы жизни, прежде всего, через поп-культуру и рынок игрушек, который оперирует многомиллиардными суммами..., широта охвата этой продукцией никогда не была столь большой, и она выходит далеко за рамки аудитории каналов, транслирующих мультфильмы», – пишет журнал «Business Week»⁸. Еще в большей степени этот процесс коснулся азиатских государств.

При этом ряд специалистов обращает внимание на такое явление, как опосредованная, или непрямая «японизация». Это означает, что продукты японской культурной индустрии попадают в другие страны не непосредственно из Японии, а через другие государства как результат их культурного влияния. На начальном этапе «японизации» культурные продукты распространяются непосредственно из Японии. Спустя какое-то время страны-получатели этой продукции становятся своеобразными вторичными центрами «японизации», создавая матрицу для дальнейшего продвижения этого процесса на достаточно высоком репрезентативном уровне.

Так, например, испанская версия популярного *анимэ* «Красавица-воин Сейлор Мун», переведенная на испанский язык и адаптированная применительно к местным культурным традициям, была в дальнейшем продана во все страны Латинской Америки. Другой пример – распространение японской кухни в Нидерландах, которая была заимствована из Англии и США. Японский ученый Тамамура Тоё подробно

анализирует этот и другие примеры так называемой «опосредованной японизации» в своей книге «Кайтэн-суси по всему миру»⁹.

Сторонники идеи «японизации» мира признают, что японская массовая культура вторична по отношению к американской, а, значит, ее истоки следует искать в США. Однако главное, на их взгляд, состоит в том, что мировую популярность она приобрела, в первую очередь, благодаря своим ярким и самобытным национальным особенностям, выгодно отличающим японскую массовую культурную продукцию от культурных образцов других государств. И именно благодаря своей связи с национальной традицией современная японская массовая культура обладает особой притягательностью и необычайно востребована сегодня во всем мире.

Подобные рассуждения не лишены оснований. Однако в действительности в основу современной массовой культуры японцы заложили свое самобытное национальное содержание, но общую структуру, как и многие другие народы, заимствовали все-таки у США. Именно в наличии этой общей для многих стран первоосновы состоит одна из основных причин того, почему современная японская музыка и массовая литература начинают беспрепятственно и стремительно завоевывать не только азиатские, но и американские и европейские рынки. При этом, безусловно, нельзя списывать со счетов и национальную составляющую этого успеха, без которой популярные продукты японской культурной индустрии были только дешевым повторением уже существующих западных образцов.

Как отмечает в этой связи культуролог Ивабути Коити: «Япония дает свою интерпретацию западной поп-культуры и тем самым делает ее более простой и привлекательной для

остальной части Восточной Азии»¹⁰. По его мнению, прототип современной японской культуры следует искать на Западе. Япония же адаптировала этот прототип и сделала его приемлемым для азиатских государств. По сути, это означает признание того, что и японская поп-музыка, и теледрама, и *анимэ*, имеют свой прототип в западной культуре.

Дело в том, что «основная особенность японской культуры состоит в ее гибкости и современном характере, в способности, сохраняя содержательную глубину и богатство азиатской культуры, одновременно с этим отвечать потребностям всех слоев современного общества без появления дихотомии между азиатской и западной реальностью»¹¹. Это означает, что Япония может одинаково эффективно выступать в обоих качествах: как государство с подлинно азиатскими ценностями, так и государство, адаптирующее преимущественно американскую массовую культуру для своего населения и населения стран региона. По мере необходимости та или иная сторона выдвигается на первый план, обеспечивая адекватное восприятие страны самыми различными национальными и региональными аудиториями.

Такая двойственность, а говоря словами Оэ Кэндзабуро, «амбивалентность Японии» представляется «ключевым знаком современной японской культуры, позволяющим определить многие ее особенности, в том числе и сосуществование традиционных художественных форм как с массовой американской культурой, так и с высокими образцами европейской классики»¹².

Более того, вероятно, именно эта «двойственность» Японии позволяет современным исследователям ее культуры рассматривать многие культурные факты и явления под достаточно непривычным и спорным углом зрения. До сих пор

японские и зарубежные исследователи много и подробно писали о «вестернизации» Японии, понимая под этим приобщение страны к западной цивилизации.

Сегодня же известный культуролог-антрополог Бэфу Харуми, свободно ощущая себя в этом «двойственном» культурном пространстве, возможно, в качестве игры разума или интеллектуальной провокации предлагает взглянуть на процесс глобализации Японии с другой стороны, перевернув наши многие привычные представления «с ног на голову». Именно так называется ее исследование по проблемам глобализации Японии – «Глобализация, перевернутая с ног на голову. Вклад Японии».

В качестве первого «кульбита» она предлагает толковать процесс «вестернизации» Японии одновременно и как «японизацию» Запада, что, по сути, представляет собой преобразование западных образцов с учетом национальных традиций и современных реалий этой страны. В итоге – западный культурный продукт в значительной степени меняет свои первоначальные свойства и зачастую предстает уже как некое культурное новообразование, гармонично вписавшееся в современную жизнь японцев. А это в конечном итоге приводит к тому, что Япония из страны, ведомой Западом, переходит в разряд активно действующей цивилизационной силы, преобразующей не только самую себя, но и своего своеобразного культурного донора.

Далее незамедлительно следует второй кульбит: это – логический переход от понятия «японизация» Запада к его «азиатизации», что, по существу, представляет азиатский вариант западной культуры. Фактически – это следующий этап преобразования Японией уже адаптированных под себя американских и европейских образцов, правда, теперь уже с учетом

национальной специфики азиатских государств, но, как и в первом случае, при абсолютной и неизменной гегемонии Запада. Как указывает Бэфу: «Япония сумела успешно провести работу по переупаковке западных стандартов культуры для азиатского рынка и даже создать во многом новую транснациональную (межнациональную) культуру, востребованную во многих странах мира»¹³.

Еще со времени эпохи Мэйдзи Япония являлась источником западных знаний для жителей азиатских стран. Современный же сценарий «азиатизации», по определению Бефу Харуми, подразумевает «условие, при котором японская поп-культура получает широкое хождение в Восточной Азии и приобретает значительное влияние в этом регионе параллельно с японской экономической экспансией, которая началась со второй половины 80-х годов»¹⁴.

Другой исследователь японской глобализации Игараси Акио в своих рассуждениях идет еще дальше, заявляя о том, что «Восточная Азия превратилась в арену, куда вторгается «японизация» и стремительно подменяет собой «американизацию» Азии». Он также высказывает предположение, что «японизацию Азии» можно считать японской глобализацией¹⁵. Однако подобное заявление – это, скорее, один из разрабатываемых сегодня в Японии амбициозных сценариев расширения своего культурного влияния в мире и, прежде всего, в наиболее доступном для себя азиатском регионе, нежели реальное положение дел.

В Азии сложилась довольно многомерная конфигурация государств. И даже только по этой причине японские представления об Азии и своей роли не представляется возможным свести к нескольким простым формулам. Более того, японскому присутствию здесь по-прежнему противостоит

огромное влияние США, не говоря уже о нарастающей конкуренции Китая и других стран.

Для большинства исследователей, занимающихся анализом современной японской культурной жизни, нет никакого сомнения в том, что активные действия Японии по распространению своей культуры в Азии, имеют, прежде всего, стратегический характер и базируются на необходимости именно через культуру перешагнуть историческое прошлое, которое до сих пор дает сильные всплески антияпонских настроений, в частности в Корее и Китае. Культура, которая сегодня органично вплетается в систему современных коммуникаций, создает даже при отдельных проблемах весьма позитивный фон для нового имиджа Японии как «глобального игрока», способного в полной степени адаптироваться к новым геополитическим реалиям.

Но здесь возникает вопрос другого рода: только ли общность азиатских корней делает японскую культуру особо привлекательной в глазах многих народов Азии? Почему народы Тихоокеанского региона и Юго-Восточной Азии с их древней и весьма разнообразной культурой, большим числом этнических групп с их весьма самобытным фольклором, богатыми духовными традициями и т.д. все-таки стремятся приобщиться именно к современным культурным образцам Японии, а не какой-либо другой страны этого региона?

Ответ во многом прост и парадоксален. Дело заключается в огромном тяготении азиатов к западной культуре, к которой они приобщаются через посредство Японии, которая успешно адаптирует западную культуру к азиатской специфике, а также в тех современных идеях, которые заложены в японских культурных продуктах и стратегически отвечают покупательскому спросу жителей этих стран.

Сегодня аналитики прогнозируют дальнейшее усиление позиции Токио как посредника между Азией и Западным миром в культурной среде, впрочем, оставляя достаточно обширное пространство и для действий в этом направлении Китая, который пользуется все большим влиянием в регионе. По утверждению английского японоведа Г. Хука, сегодня «трехсторонняя связь между Японией, Соединенными Штатами и Восточной Азией символизирует характер глобализации в этом регионе. Он включает как глобализацию Соединенных Штатов в Японии и Азии, так и глобализацию Японии в Азии»¹⁶. Причем роль Японии, которую она играет сегодня в АТР, по-прежнему тесно связана с ролью, которую она играет на глобальном уровне.

Обеспечивая возможность трансформации культурных ценностей Запада для Востока и прилагая максимум усилий для вывода продуктов национальной культурной индустрии на мировой рынок, Япония представляет собой сегодня уникальное явление в глобализующемся мире, делая возможным во многом качественно новый межкультурный диалог. Многие культурные проекты, созданные в Японии, сегодня формируют направленность целых сфер духовной и материальной жизни действительно в глобальном масштабе. Другими словами, речь идет о том, что Япония как новый региональный центр глобализационных процессов в культурной сфере все в большей степени вовлекается в процесс создания нового глобального культурного пространства. По сути, она формирует новый образ жизни и мышления, как на Западе, так и на Востоке.

Примечания:

¹ См. подробно: *Hannerz Ulf*. Notes on the Global Ecumene». New York, 1989, p. 69–75.

² Time. 4.8.2003

³ *Allen M., Sakamoto R.* Popular Culture. Globalization and Japan. New York, 2007, p. 12.

⁴ Цит. по: *Iwabuchi Koichi*. Resentering Globalization. Tokyo, 2002, p. 2.

⁵ Ibid., p. 3.

⁶ <http://www.knogg.net>

⁷ См. подробно: *Elger Tony and Smith Chris*. Global Japanization? The Transnational Transformation of the Labour Process. L., 1994, p. 31–59.

⁸ Business Week. 26.07.2004

⁹ *Tamamura Toyoo*. Kaiten sushi sekai isshu. Tokyo, 2000.

¹⁰ Цит. по: *Befu Harumi*. Globalization from Botton Up: Japan's Contribution. – Japanese Stadies. 2003, vol. 23, № 1, p. 9.

¹¹ The Japan Foundation. – Japan-ASEAN Cultural Dialogue Papers. 10.11.1999, p. 3.

¹² <http://www.japantoday.ru>

¹³ *Wabuchi Koichi*. Recentering Globalization, p. 24.

¹⁴ *Befu Hurami*. Globalization Theory from Botton Up..., p. 9.

¹⁵ *Igarashi Akio*. Henko suru Ajia to Nihon: Ajia shyakai ni Sintoo suru Nihon no roruyura karucha. Yokohama, 1998, p. 6.

¹⁶ Цит. по: *Чуров С.В.* Социокультурная традиция и внешнеполитический менталитет современной Японии, с. 338.

Проблемы культурного взаимовлияния в миграционном процессе на примере японской общины в Германии

Д.А. Милеев

Япония играет своеобразную роль в процессах миграции. С одной стороны, этногенез японцев происходил в результате смешения миграционных потоков, прибывавших на острова: народы древней Восточной Азии, микронезийцы и индонезийцы, айны. Особую роль сыграли китайцы и корейцы, привнесшие обширный багаж знаний в формирующийся культурный код японцев. С другой стороны, Япония известна как страна склонная к закрытости и сознательному сужению поля контактов с другими государствами, одним из следствий чего являлась ограниченная по масштабам миграция. После кровопролитной междоусобной войны, завершившейся объединением страны под руководством Токугава принявшим титул сёгуна и ознаменовавшим новый многовековой период в истории Японии (правления токугавского сёгуната), предпринимались шаги по усилению контроля центральной власти за подданными. С установлением прочного единого режима власти в стране стали приниматься меры по законодательному упорядочиванию контактов с внешними странами. Основная масса указов была принята в период 1633-1639 гг. когда

начался процесс сакоку (закрытие страны). Вначале было запрещено строительство морских судов, обладавших характеристиками, позволявшими дальние путешествия. В 1633 г. правительство Токугава вводит запрет на свободное плавание за пределы страны судов. С этого момента любое судно, которое снаряжалось в дальний путь, должно было получить лицензию. Японцы, выехавшие за пределы страны подвергались наказанию. Ужесточение режима контроля за перемещением подданных последовало в 1636 г., когда сёгун Иэмицу принял указ о применении смертной казни в отношении японцев, которые побывали за границей и попытались бы после этого вернуться на родину, дети от смешанных браков с иностранцами высылались из страны. Политика сакоку проводилась под лозунгом и идеологическим призывом "изгнания варваров" (дзёи) и была направлена, прежде всего, против европейского присутствия и политически обусловлена стремлением центральной власти выбить поддержку у оппозиционных сил, которые использовали технологические новшества, полученные от европейцев, для усиления своего военного, экономического и политического потенциалов. Правительство бакуфу, решая задачу распространения европейского идеологического влияния, которое было в тот период времени опасно в результате активного мессианства христианских проповедников, и стремясь к полному контролю над внешней торговлей, смогло практически исключить посещение японцами европейских государств. В 1825 г. был в последний раз ужесточен режим взаимодействия с внешним миром, когда в соответствии с принятым указом вводился запрет на торговлю и дипломатические отношения со всеми западными государствами, кроме Нидерландов, а суда иностранных держав должны были изгоняться из прибрежных вод Японии. Однако логика

исторического развития глобальных процессов в XIX веке привела к тому, что уже в 1842 г. сёгун вынужден был отменить указ о недопущении иностранных судов в Японию и запрета на пополнение их провизией. С ослаблением центральной власти бакуфу расширился процесс заимствования западных знаний во всех сферах. Для более полного знакомства с достижениями западных государств и сёгунат, и оппозиционные даймё снаряжали и отправляли за границу своих представителей, в том числе на учебу. Япония, попав в полузависимое положение от западных государств в результате подписания ансэйских неравноправных договоров и столкнувшись с угрозой окончательного превращения в полуколонию, встала на путь кардинальных реформ, которые начались с победой революции Мэйдзи. Новое императорское правительство решительно проводило курс на ускоренную модернизацию страны, одним из инструментов которого стало расширение масштабов присутствия японцев за границей в США и Европе, где они должны были перенимать все полезное из достижений современной цивилизации. Одними из мест наибольшего сосредоточения японцев, которые проходили обучение в Европе, стала Германия. Эта европейская держава в конце XIX века выходила на первый план в мире, демонстрируя высокие темпы развития экономики и, прежде всего, индустриального сектора, занимала видное место в международной торговле. Немецкая наука пользовалась безусловным авторитетом в мире, Германия бросала вызов Великобритании, оспаривая ее лидирующие позиции. Большое количество японцев, которые в дальнейшем составят политическую, военную, экономическую, научную элиту страны, провело некоторое время, иногда достаточно продолжительное, в Германии, получая знания в ведущих немецких учебных заведениях и приобретая

практические навыки в лабораториях, кафедрах, медицинских учреждениях и промышленных предприятиях. Япония стала направлять в Германию на обучение и переподготовку офицеров. Они составляли около двух третей всех отправленных за границу специалистов. С 1870 года, когда первые офицеры военного и гражданского персонала прибыли в Германию, их число увеличилось до Первой мировой войны (в общей сложности, более 450 человек и почти в пять раз с 36-ти в 1870-м до 168-ми в первое десятилетие XX века). Япония направляла офицеров изучать не только службу в армейских частях и на флоте, но значительное количество их получали теоретические и практические навыки в изучении медицины в больницах и госпиталях.

Около тысячи японских студентов в период, предшествующий началу Первой мировой войны, прошли обучение в Берлинском королевском университете имени Фридриха Вильгельма, Гейдельбергском университете, в баварском университете Вюрцбурга и в других¹. Таким образом, с последней четверти XIX века стала складываться японская община в Германии. В данном случае мы видим примеры временного проживания японцев на немецкой земле, что связано с целевым делегированием со стороны государства японских подданных в Европу для подготовки востребованных на родине кадров, имевших прекрасные перспективы роста и приложения своих усилий в модернизируемой стране. В таких условиях немецкая японская диаспора могла функционировать в режиме непрерывающегося обновления состава и ротации обучающихся, к тому же в рамках заданной модели необходимости в оседании на постоянной основе в Германии у японцев, приехавших в нее, не возникало.

Реализуя внешнюю политику в соответствии с духом времени, в котором империалистические державы перекраивали карту мира, японское правительство обратило внимание на королевство Рюкю, с которым имело на протяжении веков тесные контакты. Япония в XVII веке завоевала этот архипелаг в последующем осуществляла торговлю через посредничество Рюкю с государствами региона. Японские власти выбрали рискованный путь насильственного присоединения королевства к японской империи. Присоединение королевства Рюкю, начавшееся в 1872 г., стало заявлением на самостоятельную роль Японии на международной арене, а также потребовало интеграции территории в состав империи, что среди прочего открывало путь к переселению японцев на архипелаг. Еще одним направлением японской миграции стало проникновение на континент, и первым государством, попавшим в поле зрения Японии, стала Корея. В феврале 1876 года был подписан японо-корейский договор «о дружбе и торговле», который предоставил японской стороне права экстерриториальности, открыл для иностранной торговли порты Кореи, позволил расплачиваться бумажными иенами на корейском рынке. Этот успех открывал дорогу не только для японцев, проводящих интересы государства, но и для частной торговой инициативы и начал закладывать основы переселенческой активности японских подданных на континент. В результате победы в японо-китайской войне 1894-1895 гг. Токио присоединил о. Формоза (Тайвань), куда также был направлен поток переселенцев, и еще сильнее укрепил позиции Японии на Корейском полуострове. После победы в русско-японской войне с территориальными приобретениями по итогам Портсмутского мирного договора усиливается японское присутствие в Маньчжурии. В этот период происходят изменения

в направлениях массовой миграции японцев за пределы японских островов. Помимо следования за имперскими амбициями Токио в освоении прибрежных территорий и увеличения славы и мощи Страны восходящего солнца, простых японцев к миграции принуждали объективные условия тяжелого существования простого народа (хэймин) в условиях малоодоходного сельскохозяйственного труда бедных арендаторов, сопровождающегося ростом населения и соответственно повышающейся конкуренцией за перспективные рабочие места. Это стимулировало рядовых японцев попытаться счастья построения новой жизни вне отечества. Определенную роль в японской миграции играл гендерный фактор, поскольку в рамках традиционной дальневосточной модели семьи судьба дочерей носила подчиненный характер относительно старших сыновей, соответственно перспектива устройства личной жизни за границей становилась привлекательной, а иногда и единственно возможной.

Основными направлениями миграции стали США и государства Южной Америки. Соединенные штаты для японских мигрантов были привлекательны, в первую очередь, возможными экономическими перспективами в одной из мощнейших экономик мира, определенное значение имела большая роль США в процессах модернизации Японии. Японцы селились, прежде всего, на Гавайских островах и в Калифорнии. Южная Америка манила открытыми возможностями и была толерантна к мигрантам из Страны восходящего солнца. Обострение отношений с США в первых десятилетиях XX века, которые среди прочего стали выставлять барьеры на пути японской миграции в Соединенные Штаты и дискриминировать японцев, уже проживавших на территории Америки. В этих условиях японские крестьяне и мелкие торговцы

устремили свои взгляды полные надежды на постройку благополучной жизни в Корее и Маньчжурии, стали их осваивать как колонисты².

После окончания Первой мировой войны возобновился процесс развития контактов Японии с Германией, большую роль в котором играла немецкая японская община, однако эта роль начала частично меняться. Япония вышла из войны победителем, ее экономика значительно выросла, и все большее количество фирм стремилось открыть свои представительства в Германии. В Германии сложилась инфраструктура, позволяющая эффективно вливаться в жизнь страны. Японцы могли обучаться немецкому языку в институте иностранных языков Берлинского университета. Японские студенты всегда являлись одной из основных групп на языковых курсах. Почти все японцы, которые приехали в Германию, получали практические уроки немецкого языка в институте в течение первых шести месяцев своего пребывания.

Японские студенты были доминирующей группой участников немецко-японского обмена. Одной из причин высокой популярности Германии в 20-х годах среди японцев было, по предположению японского исследователя Като, выгодное соотношение японской иены к марке³. Гиперинфляция, бушевавшая в Германии, обеспечивала комфортную жизнь для японцев в этой стране.

Среди японских студентов Германия являлась наиболее популярной страной для получения высшего образования за границей. До 80 % студентов, обучавшихся за рубежом при поддержке правительства, уехали в Германию: в Берлин, Лейпциг и другие немецкие научные центры. Этих студентов дополняли молодые японцы, получившие стипендии от местных органов власти или частного финансирования, что являлось

также достаточно распространенной формой поддержки образования за рубежом⁴.

Следующим этапом углубления научных контактов являлась работа японских ученых в Германии, при этом их доля от общего количества японских ученых за границей колебалась в пределах 50 %. Высокое место германской науки в представлении японской научной общественности подтверждалось тем, что для того, чтобы преуспеть у себя на родине, заняв вакансию в престижных научных центрах, необходимо было иметь в послужном списке работу в Германии. Веймарская республика была символом новой, более высокой академической свободы для японцев, особенно для интеллигенции и артистов.

Японская община, проживавшая в Германии, стремилась поддерживать японский образ жизни и на чужбине. Например, в Берлине в 1930 году существовало по меньшей мере пять японских ресторанов и один большой магазин японских продуктов питания, книг и товаров «Накакан». Две наиболее мощные и известные японские торговые компании «Мицуи» и «Мицубиси» имели свои филиалы в Берлине с 1923 года. Существовали специальные туристические бюро и гостиницы для японцев. Диаспора являлась слепком японского общества на родине с отображением всей японской политической палитры от левых до правых политических течений.

Для общины в Германии публиковались издания на японском языке. С 1921 по 1924 годы издавался ежемесячный журнал «Линден», в котором содержались информация о японской общине Берлина и реклама японских компаний в Берлине. В 1924 году публиковался журнал «Нитидоку хёрон» («Японо-немецкий обзор»). В период с 1928 по 1935 годы публиковался «Берлин суюхо» («Еженедельник Берлина»).

Японская диаспора в Германии восполняла дефицит информации с помощью небольшого еженедельного бесплатного издания «Накакан дзихо», получавшего финансовую поддержку от одноименного магазина и содержавшего много полезной информации и новостей о Японии и Германии.

По инициативе Вильгельма Золфа, который в период с 1920 по 1928 годы являлся немецким послом в Японии, стал развиваться культурный обмен между странами, что привело к восстановлению работы «Немецко-японского общества» в 1926 году, учреждению в Германии «Японско-немецкого культурного общества» в следующем году. Оба института курировались и частично финансировались за счет японских и немецких министерств иностранных дел. С японской стороны главным пропагандистом этой новой формы культурной внешней политики выступал Симпэй Гото, с немецкой стороны – Вильгельм Золф и ученый Фриц Хабер. В Берлине в научно-исследовательском институте работали японский профессор Канокоги Кадзунобу, философ из университета в Кюсю, сторонник и пропагандист концепции паназиатизма и геополитики. Он стал президентом «Немецко-японской исследовательской группы», состоявшей из немецких и японских студентов. В ноябре 1929 года произошла ее трансформация, направленная на привлечение большего числа участников. Исследовательская группа была преобразована в «Немецко-японское общество» с изменением своего устава, чтобы в него могли входить не только ученые, но и представители значительной японской диаспоры в Берлине, кроме того, предусматривалась интенсификация дружеских встреч между японцами и немцами. Расширялась программа мероприятий, проводимых обществом, в частности, читались ежемесячные лекции открытые для широкой общественности, проводились

выставки, посвященные японскому театру. В обществе состояло около ста человек⁵.

Интересные данные о распределении по сферам занятий японцев, работавших в Германии в межвоенный период, приведены в статье профессора Като⁶. Из данных видно, что в 30-х годах происходит спад численности бизнесменов и обучающихся, что связано с влиянием Великой депрессии. Наблюдается тенденция к увеличению количества государственных должностных лиц и представителей армии и флота, что можно объяснить развитием контактов по политической и военной линии в связи с ре милитаризацией Германии и милитаризацией Японии, начавшихся в этот период.

Начавшаяся Вторая мировая война естественным образом прервала возможности для роста японской общины в Германии. Поражение в войне серьезно подорвало позиции Японии на немецкой земле. Процесс восстановления занял значительное время, большая роль в нем принадлежала японской общине.

Начиная с 1955 года, в ФРГ приезжали первые японцы с семьями для работы в открывшихся филиалах торговых фирм «Мицубиси», «Мицуи» и других. В 60-х годах основные лидирующие японские фирмы создали свои филиалы с японским персоналом в Западной Германии, наиболее крупные имели своих представителей в разных уголках страны. В тот период начала проявляться спецификация немецких городов: Гамбург стал основным портом, через который осуществляли перевозки японские фирмы, Франкфурт – финансовым центром для японских бизнес-интересов⁷. Особая роль у Дюссельдорфа: с середины 60-х в городе стали обосновываться японские промышленные фирмы, имеющие лицензионные соглашения с основными

немецкими компаниями, расположенными поблизости в Рурском бассейне. В отношении Дюссельдорфа (столицы земли Северный Рейн–Вестфалия), занимающей первое место по количеству японских инвестиций (до 50 % от всего объема японских вложений в Германию), иногда употребляют название «маленький Токио на Рейне». В городе проживает около восьми тысяч японцев из 23-х тысяч человек общего числа японцев в ФРГ. По роду занятий это служащие более четырехсот японских предприятий, работающих в городе⁸. Начиная с 50-х годов, расширился круг профессий, в которых работают японцы. Это – персонал банков, транспортных компаний, страховых агентств, промышленных фирм. Существование такого значительного количества японцев привело к появлению инфраструктуры, обслуживающей их. В Дюссельдорфе существуют японские магазины, отели, рестораны, караоке-бары, парикмахерские, туристические агентства, переводческие бюро, компании PR, работают юристы, бухгалтеры, агенты по продаже недвижимости⁹.

Важную роль в развитии взаимопонимания между народами отводится просветительским проектам. С 1964 года в Дюссельдорфе функционирует Японский клуб. Существует также Японо-немецкий центр. Эти и другие учреждения занимаются популяризацией знаний о Японии и японцах, борются со стереотипами и клише, которые существуют в сознании и немцев и японцев. Издается несколько японо-немецких журналов, например «Rhein-Bruke», выходят в свет различные брошюры¹⁰.

Для японцев, проживающих на постоянной основе в Германии, существенной трудностью является овладение немецким языком. В Японии развито обучение английскому языку, поэтому, особенно для членов семей тех японцев,

которые едут в Германию на длительный срок, возникает необходимость посещать курсы немецкого языка, в этом случае они имеют возможность пройти обучение в немецких филиалах Института Гете. Хотя и в этом вопросе японцы обгоняют немцев, причем весьма значительно, «200000 японцев учат немецкий язык, и 200 немцев учат японский»¹¹.

Японские дети, проживающие в Германии, получают образование в школах первой ступени (начальной и средней школе), открытых в городах Дюссельдорф, Франкфурт, Гамбург, работающих полный день. Две средние школы второй ступени находятся в Бремене и Заулгау. Эти учебные заведения не остаются без внимания японского министерства образования. Преподавательский штат комплектуется на 80 % из японских преподавателей. С момента образования японской международной школы в Дюссельдорфе в 1971 году количество учеников выросло с 40 человек до 900 в 1995 году¹².

Другой пример распространения японской национальной культуры – основание Японским культурным центром в Нидеркасселе в 1992 году комплекса буддийского храма, что позволяет немцам, не выезжая за пределы родины, познакомиться с религией и особенностями храмовой архитектуры японцев¹³.

Таблица № 1¹⁴. *Количество граждан Японии, постоянно проживающих в ФРГ.*

Год	Граждане Японии, постоянно проживающие в ФРГ
1960	845
1965	4045
1970	12060
1975	13991

1980	16073
1985	20913
1990	22673
1995	23826

Представления японцев о Германии можно при первом поверхностном подходе определить в нескольких понятиях, таких как Третий рейх, немецкое пиво, Бетховен, процесс объединения. Если более серьезно, то появляются такие характеристики: хорошая работоспособность, непоколебимость и романистический стиль с налетом милитаризма¹⁵. Немецкая культура оказала определенное влияние на культуру Японии. Научные работники и ученые, медики и купцы первыми познакомили Японию с Германией. Имена ботаников и врачей Энгельберта Кемпфнера и Филиппа Франца фон Зибольда произносятся с большим уважением. Немецкая классическая музыка завоевала себе прочное положение. Стихи Генриха Гейне были первой европейской книгой, появившейся в японском переводе. В Японии ставят Брехта, Гете, читают Бехера, Брехта, Зегерс, Томаса и Генриха Маннов¹⁶.

В Германии в последние годы проходят изменения в восприятии Японии. Наметился раскол в отношении старшего поколения, для которых Страна восходящего солнца – это уникальная самобытная культура, достойная повышенного внимания и изучения. Для молодого поколения Япония ассоциируется, прежде всего, с такими понятиями, вошедшими в массовую культуру, как суси-бары, сумо, караоке, игровые приставки нинтэнда, японская кухня и прочие последствия глобализации. Япония в глазах молодых

немцев превращается в обыкновенное государство, которое, конечно, сохраняет свою специфику¹⁷.

Как мы видим, процессы японской миграции были связаны с активной внешней политикой страны и объективными причинами, связанными со стремлением японцев улучшить условия жизни. Складывание японской общины в Германии отражает особенности японо-германского взаимовлияния на протяжении XIX–XX веков. В первое время японцы, оказавшиеся в Германии не имели возможности и желания остаться в ней на постоянной основе. Это связано с тем, что они направлялись на обучение для приобретения опыта, их реализация в карьерном и творческом плане была наиболее вероятна в Японии. Поскольку Япония являлась реципиентом немецких знаний, японцы не имели области применения, где они могли бы успешно конкурировать в Европе. С точки зрения устройства личной жизни, мотивов миграции рядовых японцев в США и Южную Америку, Северный Китай Германия была географически далекой и не предоставлявшей возможности для успешной интеграции в общество. Во второй половине XX века японская община в ФРГ росла вместе с ростом экономической активности Японии в Германии, являясь во многом инструментом и представителем этой активности.

Примечания:

¹ *Rudolf Hartmann*. Japanische Studenten an der Berliner Universität 1870–1914. Mori-Ogai-Gedenkstätte der Humboldt-Universität zu Berlin, 1997. S. 3.

² *Akira Iriye*. Japan drive to great-power status // *The Cambridge History of Japan*. Vol. 5: Nineteenth Century. 1989. P. 772.

³ *Kato Tetsuro*. Culture and Science; Personal contacts in German-Japanese cultural relations during the 1920s and early 1930s. // *Japanese-German Relations, 1895–1945. War, Diplomacy and Public Opinion* / Ed. by Christian W. Spang, Rolf-Harald Wippich. Routledge, 2006. P. 124.

⁴ *Осио Такэси*. Дойцу то нихон. Токио: Коданся, 1994. С. 41.

⁵ *Haasch Guenter (Hg.)*. Die Deutch-Japanischen Gesellschaften von 1888 bis 1996. Berlin, 1996. S. XXIV–XXV.

⁶ *Kato Tetsuro*. ... Op. cit. P. 126.

⁷ *Conte-Helm M.* The Japanese and Europe. Economic & cultural encounters. L., 1996. P. 90.

⁸ Ibid. P. 92.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibid. P. 92.

¹¹ *Kracht K., Lewin B., Muller K.* Japan und Deutschland im 20 Jarhundert. Wiesbaden, 1984. S. 22.

¹² *Conte-Helm M.* The Japanese and Europe. Economic & cultural encounters. L., 1996. P. 94.

¹³ Ibid. P. 95.

¹⁴ Таблица составлена по данным: Нихон то:кэй нэнкан. За соответствующие годы.

¹⁵ The Japan Times. 27.02.1993.

¹⁶ *Ульрих Макош*. Япония сегодня. М., 1962. С. 210.

¹⁷ Мировая экономика и международные отношения. № 7. М., 2002. С. 66–67.

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН
Выпуск 9

**НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА
В ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Верстка Ю. В. Любимов

Подписано 25.09.2018
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 25,75. Уч.-изд. л. 16,7.
Тираж 500 экз. Зак. № 362

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5