



С.В. Прожогина

Уроки встречи с «чужим» (Франко-магрибинское соприсутствие)

О том, что сегодня во Франции уже почти треть населения — этнические североафриканцы, лишний раз напомнить необходимо потому, что чей-то опыт такого рода всегда поучителен. О том, что магрибинцы — алжирцы особенно — начали свою миграцию на другой берег Средиземного моря еще в начале десятих годов XX в., писалось немало; и литературные и документальные свидетельства эмигрантов нами изучались довольно интенсивно¹. Выводы наших наблюдений сводились к тому, что интеграция североафриканцев во Франции — процесс многосложный, порой психологически мучительный, порой драматический. Он приводил к тому, что постепенно в культуре современной Франции (и в культуре собственно магрибинской) возникли два новых пласта, определяемые контекстом продолжающейся миграции, в условиях глобализации только усилившейся. Это пласт культуры эмигрантов (как таковых, выехавших из своей страны и оказавшихся волею судеб на чужбине, но не связывающих свою дальнейшую жизнь с ней) и культуры иммигрантов, т.е. осевших на чужбине навсегда

¹ См., напр., «Антологию берберской литературы (кабилы)» в четырех томах, которая была выпущена в 2001-2002 гг. издательством Института востоковедения РАН.

и во втором — или третьем — поколении уже ставших французами «по праву почвы».

Обращаясь только к литературным источникам или документальным свидетельствам магрибинцев, можно установить и особый характер этих субкультур Франции и Магриба, и особый взгляд их представителей на окружающий мир, и особый психологический настрой, определяющий их самоидентификацию и стратегию отношений со своей исторической родиной, с Францией и с французами¹.

Но и сама «принимающая» североафриканцев сторона не избежала последствий такого рода «встречи» разных культурных и конфессиональных начал. Появилось немалое количество произведений — в том числе и художественных, посвященных феномену арабо-берберского «внедрения» во Францию, началось пристальное изучение сложных проблем своего, ставшего полиэтничным, общества. Это были и проблемы формирования новой французской идентичности². Сегодня они обострились, учитывая демографический упадок собственно французской нации, и, напротив, демографический взрыв в иммигрантских слоях. И родная Франция нередко уже ощущается «чужбиной» самими французами, как бы со всех сторон «окруженными» разными народами и расами, живущими с ними на одной территории...

Но остановимся на изначальном смысле понятия «чужбина», который был особым именно для творчества североафриканских эмигрантов. Обостряя чувство «корней», родной земли, чужая страна открывала одновременно новые горизонты художественного видения, обостряя слух, заставляла писателей чутко прислушиваться к тому, что происходит *дома*. Понятие родины остается константным в литературе эмиграции (вне зависимости от характера эмиграции — экономического или политического, какой она приобрела преимущественно в годы Алжирской войны, и постколониального развития Магриба). Тогда и Алжир, и Марокко, и Тунис покидала интеллигенция, в основном двуязычная, бикультурная, несогласная с новыми

¹ См. наши работы: Для берегов Отчизны дальней. М., 1998; От Сахары до Сены. М., 2001; Иммигрантские истории. М., 2002; Восток на Западе. М., 2003; Любимая земля. М., 2004, и др.

² См., напр.: Viewiorka M. La Différence. P., 2001, и на русском языке совместный французо-русский труд «Полиэтнические общества: проблемы культурных различий. Т. I-II, М., 2004.

политическими режимами и активно ими проводившейся политикой тотальной арабизации. Она пополняла ряды эмиграции экономической, рабочей, вызванной дестабилизацией всего хозяйства ставших независимыми стран. Родная земля, «дом», несмотря на *разногласия* с ним или недовольство его политикой, волновали как «родная обитель», как «колыбель», как «материнское лоно», как возможная «последняя гавань» или даже просто как земля, где люди пытаются что-то *изменить* в жизни...

Поэтому в эмигрантской литературе нередок «пристальный взгляд» на события, совершающиеся именно в Магрибе («алжирские» романы М. Диб — «Пляска короля», 1968, «Бог в стране Варварии», 1970; «Хозяин охоты», 1973¹; романы Т. Бенджеллуна о Марокко — «Песчаное дитя», 1985, «Священная ночь», 1987, «Это ослепляющее отсутствие света», 2001² и многие другие). Взгляд этот отмечен острым социальным критицизмом, глубиной психологического анализа и искренней заинтересованностью в судьбе своей страны и своего народа³.

Однако тема «exil» как синоним «изгнанничества», как аналог *одиночества человека* в контексте *чуждости* окружающего (не столько чужого тебе мира, сколько твоего отчуждения от него) остается главной в литературе эмигрантов и об эмиграции. Насколько остра и, увы, уже привычна в своей остроте эта тема, можно судить и по книгам молодых, новых франкоязычных магрибинцев, вышедших на арену литературной жизни в 80-е, 90-е годы XX в. и в начале XXI столетия⁴. Эмиграция как *состояние души*, потрясенной столкновением с Чужбиной, как *вынужденная необходимость, неотделимая от мечты на возвращение*, связанное с постоянным *миражом Отчизны*, как сосредоточенность прежде всего на теме конфликта, некоего цивилизационного «столкновения», «сотрясения» жизни... Так, один из рома-

¹ Dib M. La danse du roi. P., 1968; Dieu en Barbarie. P., 1970; Le Maître de chasse. P., 1973, пер. на русск. яз.: М., 1990.

² Ben Jelloun T. L'enfant de sable. P., 1985; La nuit sacrée. P., 1987; Cette aveuglante absence de lumière. P., 2001.

³ Особо отмечу книги ослепшего в юности писателя — алжирца Рабаха Беламри, целиком посвятившего свое творчество родной стране, хотя долгое время, до самой смерти жившего в эмиграции во Франции. О них подробно в нашей работе «Между мистралем и сирокко». М., 1998.

⁴ См., напр., роман тунисской писательницы Эмны Бельхадж Яхья «Пограничные хроники» (Chroniques frontalières. Tunis, 1991); тема расистского нападения на араба в метро откликается эхом в романах Р. Буджедры, М. Шарефа и многих других.

нов полуалжирки-полуфранцуженки Нины Бурауи метафорически «сопрягает» начавшееся землетрясение с вынужденным отъездом семьи из страны (N. Bouraoui. Le jour du séisme. P., 1999). Это постоянная, а может быть, и нескончаемая тема во франкоязычной магрибинской литературе.

Пока не истечет, не иссохнет поток тех, кто уезжает за море в поисках простого ли счастья, в поисках ли свободы (что тоже — счастье), в надежде обрести какую-то *устойчивость* жизни, вряд ли иссякнет потребность создания художественной картины нелегкой *встречи* двух миров. И эмигрантская литература (как и ее ветви) не исчезнет тоже.

Но на новой земле, где волна эмигрантов оседает и где поток все прибывающих в Европу (это любимая магрибинцами Франция, а последнее время Испания, Италия, Дания, Бельгия и Голландия) людей как бы застывает — вначале в нерешительности, а потом превращается в устойчивый слой смирившихся с судьбой иммигрантов, как-то устроивших свою жизнь, упрочивших ее и даже улучшивших, здесь — в Европе — вырастает новое поколение, за ним — следующее, потом еще одно... Но они — дети этой новой для родителей земли, а для них ставшей *родиной*, по-другому ощущают свои этнические корни, по-своему реагируют на окружающее пространство жизни и иначе воспринимают его.

В этой литературе, которая у этнических магрибинцев остается по-прежнему «чистым» творчеством, формальным изыском, интеллектуальным экзерсисом и *пульсом их жизни*, ее *свидетельством*, возникают новые проблемы. В ней формируются концепты, уже связанные не столько с окружающим физическим пространством, сколько с особым психологическим дискомфортом, вызванным осознанием *окончателности* своего существования (без вектора «назад», на возвращение). Это существование на стыке двух миров, двух цивилизаций, в положении между Востоком и Западом или сразу в них обоих, ибо оба для них и свои, и чужие. В литературе магрибинцев появились такие герои, которые, не стесняясь, говорят об *«identité brisée»* («разбитой идентичности»), *«identité fracturée»* («сломанной идентичности») и даже *«identité chassée»* («изгнанной идентичности»); я пользуюсь терминологией Н. Бурауи из ее романа «Garçon manqué» (P., 2000). Эти герои пытаются не только кон-

¹ О нем см. подробно в нашей статье: Катаклизм как условие общественной трансформации? // Генем Востока. М., 2004.

статировать, но понять и проанализировать причины, по которым мир, где они родились и живут, *отказывает* им в возможности *уподобления* ему; этот мир не смиряется с проявлениями похоти иммигрантов, их, так или иначе, уже *состоявшейся*, *окончательной связанности* (лингвистической, культурной, социальной) с ним. Он даже заставляет выходцев из иммигрантских слоев самих отказываться от своей и магрибинской, и французской «принадлежности» (*écarts d'identité*, если пользоваться терминологией Азуза Бегага; см. его работу с этим названием. Р., 1993). Это свидетельствует о рождении новой ветви на древе «эмигрантской» литературы, основой которой является проблема культурной самоидентификации и необходимости интеграции в рамках принимающего общества. Не будем манипулировать ее номинациями: ученые споры о том, является ли уже эта новая ветвь литературы этнических магрибинцев *составной частью французской литературы* или же ее *миноритарным* отрядом, неким «дочерним производным»¹, это, на наш взгляд, — предмет особого разговора, связанного с необходимостью глубоких сравнительно-типологических исследований. Здесь же посмотрим на некоторые его признаки и на причины, породившие этот, возникший во Франции на рубеже 70-х–80-х гг. прошлого века культурный феномен, порожденный иммигрантской средой, определившей уже ставшее сегодня очевидным полиэтничное и поликонфессиональное общество.

Перенос акцент с внешнего пространства конфликта («Чужбина // Отчизна») на внутреннее («свое» // «чужое»), где обе части оппозиции могут обмениваться объемом понятий: «свое» становится «чужим» и обратно, культура иммигрантов естественно по-своему переживает уже почти равную принадлежность и к Востоку, и к Западу. «Почти», потому что один — тесно связан с миром традиций, отличных от тех, которые бытуют в окружающей жизни, а другой (республиканская Франция) — не предусмотрел совместимости принципов организации своего общества с теми, на которых зиждилась жизнь семей и выходцами из них были иммигранты. А она, эта восточная семья, несмотря ни на что, остается, в целом, опорой существования даже тех, кто родился или вырос в условиях Запада и

¹ Эти вопросы подняты в работах: Laronde M. *Autour du roman beur*. P., 1990; Keil R. *Entre la politique et esthétique*; Hargreaves A.G. *La littérature issue de l'immigration maghrébine en France: une littérature mineure? // Un espace littéraire émergent*. P., 1995.

прошел путь успешной в нем социализации (как высшей фазы адаптации).

К чему это приводит? Во-первых, к известной связанности с традицией, привнесенной на Запад родителями-эмигрантами (или более старшим поколением). А во-вторых, к известной дистанцированности от нее, ибо дети осевших эмигрантов растут в рамках «принимающего» общества — в его школах, лицеях, университетах, а потом и работают в его учреждениях и живут в нем. Но контекст семьи, исподволь формируя менталитет иммигрантов, готовит тот разрыв поколений, который и приводит к «блужданиям души», только уже не между Чужбиной и Отчизной, но в пространстве своей *тождественности* либо одной, либо другой культуре, в поисках степени своей слитности либо с одним, либо с другим миром. Это само по себе означает кризис *самоидентификации*, который в случае с *эмигрантами* в такой мере не наблюдается. Показательный пример: в свое время известный алжирский писатель 1950-х — 1960-х гг. Малек Хаддад, поддавшись такого рода «поискам», просто отказался писать по-французски, посчитав, что выбор Родины, а значит ее национального языка, возврат к ее «исконной» культуре — безусловен¹.)

«Франко-арабы» (так предпочитают называть себя «бёры», представители второго поколения осевших в стране эмигрантов, названные или, точнее, прозванные так французами на верлане, жаргонном языке «наоборот», чтобы отделить эмигрантов-североафриканцев от рожденных здесь — «местных» — этнических арабов и берберов) оказались в значительно большей зависимости от Франции: они связаны с ней как с землей своего рождения и воспитания — общественного и, во многом, духовного. Их этнические корни, если и болят, то боли это фантомные; корни отрезаны уже первым поколением эмигрантов, переместившихся из Магриба и обосновавшихся на Западе. Однако в семье как внутреннем пространстве своей жизни они постоянно встречаются с этим призраком *исторической Родины*: родители, пытаясь удержать все дальше и дальше уплывающий мираж Отчизны, так или иначе стараются передать детям традиционные ценности своего мира. Но прежде чем показать, к чему приводит подобное

¹ См.: Haddad M. *Les zeros tourment en rond*. P., 1961. В современной эмигрантской литературе чаще встречается просто сожаление о несвязанности или недостаточной связанности с «родиной отцов»; см., к примеру: Sebbar L. *Je ne parle pas la langue de mon père*. P., 2003.

положение иммигрантов, этнических магрибинцев, напомним, что такое «традиционный» мир и его моральные ценности: именно они являются детерминантами особенностей иммигрантского менталитета, а значит, противоречий и конфликтов, возникающих в «принимающем обществе» и меняющих облик современной Франции.

Казалось бы, миграционные процессы, усилившиеся в современности и приведшие к образованию устойчивых диаспор, осевших не только в Америке, но в Европе и в Австралии¹, связаны, в основном, с экономическими и политическими мотивами. Конечно, эти факторы, изначально определившие в той или иной мере эмиграцию, во многом определяют и жизнь иммигрантов, обосновавшихся на чужбине. Но она, чужбина, и «принимающее общество», имеющее *свои законы жизни*, так или иначе, призваны во многом трансформировать условия существования тех, кто оставил корни в покинутых землях, как-то адаптировать их, а значит, и изменить их *представления* о мироустройстве. Но начальная картина мира, претерпев существенные изменения в связи с эмиграцией, не смогла, однако, окончательно раствориться и исчезнуть в процессах интеграции и даже частичной ассимиляции² в новой социальной, экономической, политической и культурной среде. Некоторые ее элементы, *сущностные* для многих народов, остались не только в ментальности, но и в обычаях, традициях жизни и быта, в конфессиональных ритуалах, соблюдении определенных своей религией праздников и обрядов. И если речь идет об этнических магрибинцах, осевших во Франции, о тех их поколениях (их сегодня уже несколько), которые здесь называют «французскими арабами» или «арабскими французами», т. е. гражданами Франции по «праву почвы», своего рождения, но имеющими североафриканские, арабские (или — что даже чаще — берберские) корни, то, безусловно, надо иметь в виду не только параметры их «внешней» жизни. Их повседневное социоэкономическое и социокультурное бытие определяется общественным устройством Франции, ее политикой в отношении иммигрантов в целом, а также собственно магрибинскими, внутренними параметрами жизни. Эти параметры обусловлены (даже для тех, кто их отрицает, считая себя уже полноценными и полноправными французами) закрепленными в

¹ См. об этом подробно: Полиэтнические общества: проблемы культурных различий. Т. I, II. М., 2004.

² Эта проблема поднята в книге: Bernard P. La crème des beurs. P., 2004.

этническом генезисе традиционными верованиями, обычаями и понятиями, связанными с религиозными представлениями — как исламскими, так и доисламскими, существовавшими на земле Магриба до прихода арабов. Это фон, на котором сформировался жизненный код, или «опорный столб» (имеется в виду главный, несущий тяжесть конструкт бедуинского шатра или палатки), жизни этого североафриканского этноса; он и передается из поколения в поколение, независимо от формы его восприятия и усвоения, во многом скорректированной новыми условиями жизни на Западе.

В полном объеме это предмет специального исследования, связанного как с этносоциологией и этнопсихологией, так и с проблемами традиций и инноваций, сосуществования «остаточного» традиционализма с модернизацией жизни. Здесь я останавлиюсь лишь на основных факторах, которые определяют условия существования магрибинских иммигрантов в рамках республиканского, и преимущественно светского, общества; оно, хотя издавна христиански ориентировано и имеет весомый католический субстрат, но здесь всегда уживается с иудейской общиной. Для мусульман, какими являются раг excellence магрибинцы, это имеет большое значение, ибо, согласно Корану, они не должны воспринимать окружающих «как врагов», «многобожников», «язычников», но как людей, хотя и не «правоверных», однако принадлежащих к Священному Писанию монотеистов.

Но именно этот аспект существования иммигрантов — в рамках «другого» общества — зачастую включает механизм самосохранения, самозащиты, самоидентификации или поисков самоидентичности и начинает работать в основном в той системе ценностей, которая связана и с собственной конфессией и с «прошлым», т. е. с жизнью предков в естественной, природно-национальной (этнической) среде, связана с жизнью старшего поколения, оставшейся за морем, в Северной Африке.

Надо отметить, конечно, что ценности прошлого, продолжая оставаться и духовно значимыми, и функциональными в современной жизни этнических североафриканцев в Европе, не всегда принимают прежние формы; они вынуждены проявлять себя в латентном, а порой и в гипертрофированном виде. Приспосабливая современный окружающий мир к себе и себя к нему, традиционная идеология, конфессиональные требования, обычаи,

нравы, привычки старого, патриархального мира, унаследованные от далекого прошлого, оказываются в состоянии конфликта. Это либо ущемленность, дискриминационная подавленность со стороны принимающего общества, либо состояние агрессивной «напряженности». Патриархальные ценности входят в конфликт как с этим, изначально «чужим» миром, так и с миром своих собственных детей, родившихся или выросших в условиях Запада.

Мир отцов, родной «по крови», порой оказывается чуждым их детям «по духу» именно тогда, когда традиционные представления о человеческих взаимоотношениях неадекватны (или не вполне соответствуют) существующим вокруг. И чаще всего это касается проблемы взаимоотношения полов. В традиционном для магрибинцев миропредставлении, основанном как на своих локальных, доисламских воззрениях, так и на исламских, они опираются на концепт «чести» как на «опорный столб» североафриканского социума, все равно берберского или арабского.

У берберов — будь они кабилы Алжира или жители марокканского Рифа, или обитатели юга Магриба в целом — еще до прихода сюда арабов и распространения в Северной Африке маликитского толка исламского права уже бытовал в племенах целый комплекс представлений и ценностных категорий. Он породил определенные черты их культуры, управлял действиями и отдельными людьми, и групп, которые совершали набеги, осуществляли кровную месть, вели войны, «обменивались силой» прежде всего *во имя Чести*, понимаемой как осуществление авторитарного господства мужчины над сферой запретного. А именно ей, этой сфере, принадлежали два основных элемента жизни: земля и женщина¹.

И если совершалась *трансгрессия этой сферы*, то ответной реакцией становилась *защита Чести* (личности, рода, племени, этнической группы и т. д.) для восстановления нарушенного равновесия жизни.

Если обратиться к новому и новейшему времени, возможность *защиты Земли*, осуществляемая ранее под предводительством столпа патриархальности — старейшины, вождя (рода, племени, семьи, этнической группы и т.п.), возможность *контроля своей территории*, была утрачена уже при колониализме. Но

¹ Об этом см. подробно в составленной нами книге: Антология берберской литературы. Часть I (Кабилы). М., 2001; Часть II (Марокко, Риф). М., 2005.

отвоеванные в антиколониальной войне в национальном масштабе эти понятия практически оказались ненужными в условиях постколониальных войн при массовой эмиграции (начавшейся уже в начале XX в.) и при исходе населения из сельской местности в постколониальное время, в период разрухи и политической нестабильности.

Но второй структурообразующий элемент *сферы запретного для трансгрессии*, нарушающей устои патриархальной жизни, — «Женщина» — оказался прочно прикрепленным в традиционном сознании (к тому времени «оснащенном» религиозным знанием, его системой представлений о женщине, его законами, касающимися жизни семьи и брачных отношений в целом) к условиям заключения брака, его расторжения, дальнейшего содержания бывших жен, вдов и детей, оставшихся на их попечении. Коран и фикх — мусульманское право — оказались в этом плане исключительно внимательны именно к женскому «статусу»¹. Но и до исламских напластований на магрибинский *концепт чести* система представлений о принадлежности Женщины к *сфере запретного для трансгрессии «чужого»* была исключительно прочной в сообществах людей, связанных патрилинейными (отец как основатель племени, требующий особого уважения) узами, придерживающихся понятий о превосходстве мужчин, а потому и необходимости их власти.

Однако (это стоит отметить) мужское превосходство, свойство впоследствии закрепленное и в Коране², настолько тесно связано с положением женщины, находящейся в доме (семье) мужчины, настолько прочно закреплено «правильностью», определенной нормативностью отношений к ней и с ней, что почти *неотделимо* от самого ее, женщины, существования и того абсолютного авторитета — может быть, восходящего к эпохе матриархата (?!), которым в Магрибе в повседневном быту (особенно в жизни горных племен, сельчан и кочевников) пользуется Мать. Она — хранительница очага, а в старинных преданиях и легендах — Воительница, защитница рода, в отсутствии достойных Чести мужчин, сражающихся с чужеземцами. Характерным свидетельством таких представлений является

¹ О нем см. подробно: Déro A.-C. Perceptions divergentes du statut de la femme dans la sharia // Femmes plurielles. P., 1999. P. 71–88.

² См. к примеру, Суру II, аят 228: «...И здесь для женщин справедливы те права, // Что и права над ними у мужчин, // — Но у мужей сих прав на степень больше» (пер. В. Пороховой). Коран. М., 2001.

широко бытующая в Магрибе легенда о берберской царице Кахине¹).

Быть человеком чести — это в традиционных магрибинских понятиях, прежде всего, быть женатым, т. е. иметь жену, которая должна быть скрыта от *посторонних взглядов* и поведение которой должно быть предметом особого внимания: оно не может вызывать ни позора, ни скандала. Берберы Марокко, к примеру, уверены, что женщина обладает и разумностью, и страстями *наравне с мужчиной*, но женщина — слаба и не может совладать с желаниями, свойственными ее полу. Поэтому мужчины, и прежде всего ее отец, а затем и ее муж, должны контролировать ее поведение, благодаря той власти, которую они над ней имеют. Муж имеет и всю полноту власти над детьми, которых ему родила жена. А эти дети должны проявлять по отношению к Отцу вплоть до самой его смерти уважение и быть ему послушны. Именно он является главой семьи (хотя Мать и полновластная хозяйка *Дома*), и все принимаемые в ней решения должны выглядеть так, как будто они исходят только от него² (немногим отличаются от этих и традиционные воззрения берберов Алжира, в частности кабилы, и религиозные — арабов).

Мужчина, не достигший «звания» *человека чести*, не имеет *ответственности*, не несет ее перед лицом общественного мнения, не может защищать и групповые интересы. Именно главы семейств могут и землей владеть, и выступать на общинных собраниях, высказывая свою, личную точку зрения, и защищать честь своего рода, клана, племени, его территорию. Поэтому традиционно «личная» и «коллективная» честь тесно взаимосвязаны и взаимозависимы. *Честь* и в современную эпоху остается столпом существования магрибинца; предполагается, что «люди чести», постоянно находясь под «пристальным взглядом» окружающих, не страшатся вступить с ними в противостояние, защищая свое достоинство³... Причем, такие понятия, как «месть» или контрагрессия (за трансгрессию в сферу запретного), должны подтверждать именно способность «человека чести» отстоять свою значимость, несмотря на кажущуюся пара-

¹ Особый интерес в этом плане представляет пьеса классика алжирской литературы Катеба Ясина (1929–1989) «Кахина или Дихийа». Она была опубликована только после смерти писателя в сборнике: Kateb Y. Parce que c'est une femme. P., 2004.

² Об этом см. подробно in: Gelar M.-L. Le pilier de la tente. P., 2003.

³ О способах этого противостояния см. там же, а также: Jamous R. Honneur et Baraka. P., 1981.

доксальность «концепта чести», предполагающего не только подтверждение своей «мужской власти над сферой запретного», но и нарушение этой же «сферы» путем вызова, вторжения в *жизнь другого*.

Естественно, что институт брака в системе чести имеет огромное значение, и неслучайно ему уделено столь пристальное внимание и в исламских предписаниях (Сура II, аяты 221–241; Сура IV, аяты 128–130 и т.д.). Но неслучайно и то, что мнение *будущих супругов* не принимается во внимание (т. е. хотят ли они стать мужем и женой), и все решает *воля родителей* (отцов семейства). Жених и невеста могут и не знать друг друга, но должны покориться и подчиниться без возражений, ибо только Отцы (или их полноправные и полноценные представители, опекуны детей) могут знать о том, соблюдены ли законы *чести*: соответствует ли «выкуп» социальному статусу девушки; соблюдена ли ее «чистота» при переходе из отцовского дома в дом супруга (девственница должна после заключения брачного контракта до совершения брака жить под тотальным контролем своей семьи, отвечающей своей «честью» за ее поведение); ей должно быть запрещено разговаривать с другими мужчинами, не входящими в круг близких родственников, она не имеет права даже показываться им на глаза; разумеется, речь не может идти ни о каких контактах с «чужими» мужчинами, и если в брачную ночь супруг обнаружит, что жена не девственна, он обязан вернуть ее, *во имя своей чести*, обратно родителям (*обесчещенный и униженный* Отец может даже убить вернувшуюся дочь). Естественно, там, где концепт чести — «опорный столб» жизни общества, брак предполагает, что контроль над девушкой переходит от родителей к супругу. Он должен продолжать священное дело соблюдения «чистоты» (во имя своей чести) супруги, запрещая ей разговаривать с чужими людьми, открывать свое лицо на улице, вступать в контакты с другими мужчинами. Адюльтер может даже караться смертью, а муж — собственноручно убить свою супругу. (Ко всему сказанному можно добавить еще и религиозный запрет для женщин-мусульманок выходить замуж за немусульманина, хотя мужчине дозволено жениться на иудейках и христианках.)

Естественно право мужа на потомство; но там, где действует «концепт чести», женщина, выдаваемая замуж, должна быть способной к деторождению. А когда она бесплодна, супруг может попросить отца заменить жену на ее сестру, родную или двоюрод-

ную, если она имеется. Жена вообще «сохраняется» мужем до тех пор, пока рождает. (К традиционным воззрениям добавились исламские: муж и при «рожающей» жене может взять еще трех, которых, впрочем, обязан содержать так же, как и первую; но исламская полигамия не исключает право мужа на самоличное «расторжение» любого своего брака, «отлучение» неугодной ему жены от своего ложа.)

Брак, таким образом, является для магрибинца способом расширения своей «сферы запретного» для других — способом продолжения его рода, естественно, в мужском потомстве (своеобразная надежда на воинов, способных в дальнейшем защищать «честь семьи»). При этом надо учитывать еще и то обстоятельство, что традиционный брак не должен заключаться внутри родового клана (либо жениха, либо невесты) по материнской линии, но только по отцовской: это тоже «мерило чести» мужчины, для которого и эта сфера жизни — брак — осуществление «концепта чести».

Таким образом, идентификация достоинства человека и в традиционных, и в религиозных воззрениях магрибинцев исключает все, что противоречит условиям соблюдения «концепта чести», тесно связанного и с понятием женского достоинства как «чистоты». Отсюда при вступлении в брак строгие предписания и предпочтение одних брачных союзков другим. Особенно это важно для сельской местности, что я подчеркиваю неслучайно, ибо магрибинские эмигранты во Франции в основном и по сей день — именно оттуда. Когда же речь заходит о стратегии брачных союзов, заключаемых, как было отмечено, по инициативе мужчин, то можно сказать, что эта стратегия основана на понимании чести, превыше всего ставящей чистоту и как женский «атрибут», и как «несмешение кровей» (оправдывающее часто эндогамию в рамках определенной общественной группы). Контроль над женской сексуальностью, которая может представить угрозу этой «чистоте», равно как фундаментальное требование соблюдения правил патрилинейности, остаются императивами жизни большинства магрибинцев и по сей день.

Но если ранее подобные правила жизни сохраняли и воспроизводили социальную иерархию магрибинского общества, поддерживали его устойчивость, то в современных условиях, особенно в условиях жизни на Западе в рамках принимающего эмигрантов общества (а воспроизводство потока североафри-

канской эмиграции пока не прекращается, а значит, оседающий во Франции иммигрантский слой только растет), обращение иммигрантов к традиционной системе ценностей способствует только *воспроизводству культурных различий* и служит подчас барьером для успешной социализации и интеграции иммигрантов¹. Фиксируя в многочисленных литературных произведениях и научной публицистике трудности своей жизни и судьбы на Западе, многие иммигранты переживают кризис самоидентификации. Само по себе это свидетельствует о том, что традиционная система ценностей, связывающая иммигрантов с родной почвой, так или иначе жива и определяет условия принятия или отторжения иммигрантами своей культурной принадлежности. Она же определяет условия перехода в *транскультурное пространство* как перехода в свободное самоопределение между восточным и западным миром или одновременную принадлежность и тому, и другому². Именно этот достаточно устойчивый, сохраняющийся в менталитете магрибинца комплекс традиционных воззрений, связанных с «концептом чести» (и с институтом брака, семьи, с отношением к женщине в целом), влияет на возникновение внутренних конфликтов в среде магрибинской иммиграции. Эта конфликтность сталкивается с необходимостью «самотрансформации», с женским протестом, вызванным невозможностью прочного компромисса между Традицией и Современностью.

Полученное молодежь из иммигрантской среды светское образование, усвоение чужого языка (арабский, берберский и африканские языки сохраняются в основном только в семьях, и молодежь знает их весьма слабо), приобретение профессий, связанных с экономическими, культурными и социальными потребностями Запада, принятие западных норм и условий труда, досуга и т.д. и т.п. не стерли окончательно следы традиционной религиозной культуры, привитой в семьях. Это справедливо даже если, в отличие от старшего поколения, молодые не всегда ходят в мечеть, с точностью соблюдают важные мусульманские ритуалы или вообще не придерживаются их.

¹ Подробно см. специальные исследования в сборнике статей «Полиэтнические общества: проблемы культурных различий», подготовленном Институтом востоковедения (М., 2004).

² Об этом см. подробно нашу статью: Mal de soi или кризис самоидентификации в пространстве Востока и Запада // Чужое: опыты преодоления. М., 1999. С. 313–343.

Собственно, качества и связи молодых, хотя и не считающих себя в полном смысле слова *иммигрантами*¹, и старшего поколения магрибинцев и определяют ту *разность* (*différence*), тот некий «остаток» культурно-генетического кода, который осложняет процесс интеграции «по-республикански». Это особенно ярко показывают частые неудачи смешанных браков², нередко приводящих к драматической развязке или даже трагедии³.

Но и удачный смешанный союз (хотя удачный только в одном случае из трех) — это все-таки действительно «венец» интеграции, путь, ведущий навстречу друг другу разные цивилизации, изначальное преодоление культурной дистанции, этноконфессиональной замкнутости, *переход через порог*, отчуждающий людей по признаку «не свой». В конечном счете, смешанный союз — пример цивилизационной терпимости, примирения двух разных начал, *со-существование* и *со-гласие* двух миров. Это, видимо, в идеале и должна породить интеграционная модель, задуманная как цель иммиграционной политики в стране, ставшей родиной для многих этнических «не-французов».

Острота необходимости *поисков выхода* из двойного кризиса — и самоидентификации «франко-магрибинцев» в культурном пространстве Запада, и кризиса их собственного восприятия ценностей традиционной восточной культуры, религиозных устоев, на которых держатся патриархальные семьи, — диктует «бёрам» принятие порой чисто спекулятивных лозунгов французского социума. Ведь внешне современная его задача еще во многом сходна все с той же колониалистской идеологией ассимиляции, хотя и не игнорирует совместную историю двух теперь уже как бы независимо сосуществующих народов (что не исключает ни конфликтов, ни противоречий). Да и сама попытка пропаганды необходимости эмансипации среди женщин-мусульманок базируется на тех же асимметричных отношениях,

¹ Как мы уже отмечали, молодые люди из «этнических магрибинцев» не любят называть себя «вторым» поколением, ибо это слово — *поколение* — привязывает их только к иммигрантской среде, а на самом деле они уже в большинстве своем полагают себя вполне принадлежащими всему французскому социуму.

² Об отражении проблем смешанных союзов в творчестве писателей-магрибинцев см. наш раздел в совместном труде: Крылова Н.П., Прожогина С.В. Смешанные браки. Опыт межцивилизационных отношений. М., 2002.

³ См., напр., романы: Chraïbi D. Bouck, P., 1956 (перевод на русский язык опубликован в 2001 г. издательством «Радуга»); Zitouni A. La veuve et le «pendu». P., 1993; Imache T. Une fille sans histoire. P., 1989; Bel Haj Yahia E. Les chroniques frontalières. Tunis, 1991 и многие, многие другие художественные свидетельства магрибинцев.

когда доминирующую роль играла французская культура, которая вспоминала о «туземной» лишь в случае необходимости ее решительного видоизменения. Как и тогда, при колониализме, сегодняшний призыв французов к «эмансипации» (запрет на ношение чадры и т.д.), адресованный дочерям североафриканских эмигрантов, также уходит от анализа истинных причин порой драматического положения «бёрок» в традиционной семье. Он практически заставляет их игнорировать «охранительные» устои, на которых во многом еще держится этническое самосознание иммигрантов, по-своему защищающих свои права и свое сообщество. Призывая к тотальному «освобождению» от традиций, связанных с религией, либерально настроенные французы рискуют вызвать еще больший разрыв иммигрантских поколений. Злоупотребление в СМИ стереотипами («отец-ретроград», «угнетенная мать», «властный брат», «порабощенная сестра») иногда может сослужить плохую службу довольно резкому антитрадиционалистскому протесту магрибинок, который, естественно, вызывает ответную агрессию «традиционного общества»¹.

Некоторые девушки-«бёрки» понимают сложность ситуации и зачастую отходят от мысли о «тотальной» интеграции. Отказываясь от идеи «отречения» от своих близких, они пытаются найти альтернативные пути, приспособившись к той ситуации, в которой они в данный момент находятся. И нередко именно семья как социальный институт оказывается более значимой, чем индивидуальная свобода. Поэтому та модель интеграции, основа которой — полный отказ от своих этнических атрибутов, в целом не особенно характерна для воззрений магрибинок, хотя именно «женская» литература бёров полна образами жертв власти традиции (например, «повести о жизни», написанные Зуликой Буккорт, Айшой Бенайсой, Тассадит Имаш, Фериджой Кессас и мн. др.²). Героини их книг

¹ См., например, опубликованные на русском языке фрагменты повести кабилской певицы Джюры «Сезон нарциссов» («Азия и Африка сегодня», 1996, № 6), а также анализ ее романизированной автобиографии «Покрывало молчания» в книге: Прожогина С.В. Между мистралем и сирокко. М., 1988.

² Здесь только напомним, что родные братья попытались жестоко расправиться с беременной на восьмом месяце Джюрой, которая жила и работала во Франции и вышла замуж за француза. И мать, и ребенок чудом остались живы, но случай этот потряс Францию, где состоялся шумный судебный процесс над родней певицы.

³ О них подробно см.: Прожогина С.В. Между мистралем и сирокко; ее же: Восток на Западе; ее же: От Сахары до Сены.

предпочитают уйти из жизни, умереть, скрыться, уехать за границу, лишь бы не остаться во власти отцов и братьев, требующих полного подчинения правилам патриархального мироустройства, диктующего запреты на все, так или иначе связанное со свободой личности, правом женщины на свой выбор жизненного пути.

Но и механизм полного отрицания традиционной культуры ради западной ставит порой под сомнение эффективность самой «эмансипации». И девушки-магрибинки, часто попадая в ловушку (когда, с одной стороны, идет насаждение западных ценностей, да и условия существования, объективное окружение, внешняя среда весьма аргументировано и мощно воздействуют, а с другой — родная семья все еще остается опорой и единственно надежной социальной структурой), испытывают, несмотря на адаптационную гибкость, кризисное самоощущение и принимают амбивалентное решение «быть и не полностью магрибинкой, и не полностью француженкой»¹.

Тем не менее постепенно уходит в прошлое «завет предков», те строгие нормы традиционного поведения, которые всецело связаны с подчинением только воле мужчин. Для девушек, родившихся в европейском государстве, такой абсолютный «завет» уже практически невозможен, хотя бы в силу того, что они живут, помимо своей патриархальной семьи, в том обществе, где обязательно образование, где нормы поведения связаны с другим и социальным, и этическим сознанием.

В семьях же, где власть отца продолжает оставаться насильственной, где культивируется незыблемость религиозной традиции, матери и дочери иногда решают жить самостоятельно, добровольно и безраздельно принимая законы европейского общества. Конечно, такие примеры скорее исключение, чем правило, но именно такой «развод с традицией» способствует, как показывает практика, более быстрой и эффективной интеграции магрибинских детей во французское общество². Для девушек в этом случае именно пример поведения матери, пренебрегающей суровыми законами мусульманского общества, фактически способной противостоять мужскому доминированию в семье, становится

¹ См. повесть Nini S. Us disent que je suis une beurette. P., 1995.

² Документальная биографическая повесть Минны Сиф (Sif M. Mèchemment berbère. P., 1994) являет пример именно такого рода поведения женщины — матери большого семейства, обосновавшейся в Марселе и самостоятельно взявшей в свои руки заботу о будущем своих детей.

ся ориентиром для собственной позиции выбора «свободного» существования. И неслучайно, конечно, что оптимистические прогнозы возможного гармонического сосуществования двух миров, двух цивилизаций — восточной и западной — связаны в магрибинской литературе в целом с романтическим образом либо избравшей путь цивилизации и освобождения матери¹, либо девочки-метиски, опоэтизированной алжирским классиком М. Дибом (роман «Инфанта мавра»²). Именно женщина, писательница-магрибинка Джюра уверенно, вдохновенно и гордо будет отстаивать свою принадлежность обоим мирам («Я — и отсюда, я — и оттуда!»), доказывая даже на своем трагическом жизненном примере возможность и реальность именно такого мироощущения.

Закономерно и то, что именно дочери (а не сыну) посвящено эссе «О расизме», написанное марокканцем Т. Бенджеллуном. Ведь именно женщина должна стать Матерью Нового мира, который родится только тогда, когда «разные» люди, устав от взаимной вражды и ненависти, обратят совместные усилия на созидание общего для всех «Большого Дома», где наконец-то воцарятся взаимопонимание, взаимоподдержка и то Равенство, о котором мечтали магрибинцы, отправляясь когда-то за море, во Францию...

И тем не менее. Интеграция иммигрантов до сих пор процесс мучительный и во многом противоречивый. «Арабские французы», или «бёры»³, их дети и внуки, т.е. последующие поколения уже осевших во Франции магрибинских эмигрантов, — реальность трудная, сложная, «озадачивающая» французское общество, практически начиная с 1981 г., но вместе с тем — это его исторически сложившаяся действительность, порой, по осени особенно, полыхающая пожарами и взрывами недовольства.

Нельзя сказать, что эти атрибуты общества, уже ставшего полиэтничным и поликонфессиональным, порождены только мусульманским его слоем. Сами французы, «коренные» («de souche», как они себя здесь называют), отличаются высокой сте-

¹ Об этом написан замечательный роман-утопия Дриса Шрайби «Это цивилизация, мама!» (Shrajbi D. La civilisation, ma mère! P., 1972, перевод на русск. яз.: М., 1980).

² О нем подробно в нашей работе «Между мистралем и сирокко», с. 267–288.

³ О них подробно см. наши работы «Иммигрантские истории», «Восток на Западе» и др.

пенью социальной и гражданской «протестности», истоки которой и в экономической, и в финансовой, и в политической нестабильности самой Республики. Они, эти «коренные» (не столько «по праву почвы» — оно дается и рожденным во Франции детям иммигрантов, сколько этнически и конфессионально европейской земле не чуждые) граждане Республики охотно вливаются в ряды демонстрантов и «бунтовщиков» как раз из иммигрантской среды как наиболее отмеченной социальными, экономическими трудностями и внутренними противоречиями. К этим трудностям, как это ни покажется парадоксальным именно для Франции с ее исконным, ее же Революцией рожденным лозунгом «Свобода, Равенство, Братство!», присоединяется и давно отмечаемая здесь проблема расовой и конфессиональной нетерпимости. Нетерпимость реально существует в обывательской среде так называемых «обычных французов»; их «негостеприимство» с горечью фиксировалось теми, в чьих рабочих руках она нуждается давно, прибегая в своей экономической политике к помощи трудовой эмиграции еще с начала XX в.¹ Сказывается, конечно, колониальное прошлое великой державы, когда-то уверенно «приобщавшей» «дикарей»-автохтонов, живущих, однако, на *своей* земле, к цивилизации европейской; но дикари потребовали для себя и отстояли свою Независимость. И дело не столько в исторической «обиде» эксколониализированных или в исторической «вине», которую чувствуют французы перед ними. Но и сама эта «независимость», добытая североафриканцами, долго не укладывалась в сознании французов, считавших Алжир, к примеру, своей «заморской территорией». Это противоречило основным устоям французской Республики, никогда (с самого своего рождения в 1789 г.) не признававшей никакой «самостоятельности» (ни политической, ни культурной, ни конфессиональной) других наций и этносов, кроме одной-единственной — *французской*, которую и должны были представлять все граждане, живущие в рамках и территории, и законов французского государства...

И если «заморские» владения вышли из-под контроля государства (история так распорядилась!), то попавшие на землю

¹ См., напр., отмеченные выше социологические работы марокканца, крупного писателя, лауреата Гонкуровской премии Т. Бенджеллуна: *L'Hospitalité française*. P., 1984; *La plus haute des solitude*. P., 1977; его повесть: *La reclusion solitaire*. P., 1976; *Racisme, expliqué a ma fille*. P., 1998. Переводы фрагментов этих книг Т. Бенджеллуна с разрешения автора печатались в наших работах «Иммигрантские истории», «Восток на Западе».

Франции эмигранты (любые) просто были обязаны «интегрироваться» в Республику. Но уничтожив свои этноавтономные притязания. И это — ее диктат, принципы ее современной политики, хотя во многом не обеспеченные, что очевидно, атрибутами иммигрантского бытия. Тем не менее «второсортные» граждане Франции вызывают недовольство.

Их многочисленных свидетельств¹ достаточно, чтобы сформулировать простой вывод: политика интеграции иммигрантов во многом буксует. Это был бы слишком простой вывод, ибо современные процессы общественного развития, получившие в эпоху глобализации особую остроту, обретают и особую глубинность, трансформируя «снизу»² республиканское мироустройство, его устои и законы. Но именно в эту эпоху, казалось бы, призванную цивилизованно *нивелировать* человечество техническими и финансово-экономическими универсалиями, снимать повсеместную агрессию, приобретающую временами и политический характер, всплывает, как ни странно, проблема сугубо гуманитарная: проблема самоидентификации, требование «*права на разность*» — культурную, этническую, расовую, конфессиональную, идеологическую и пр. (вплоть до физиологического *различия*, самовыявления, подтверждения именно биологической «инаковости» того или иного меньшинства в ставших плюралистическими — во всех смыслах — обществах).

И уже не удивляет не только резкость обострения внутренних, порой скрытых или скрывааемых конфликтов, но и появление (начиная с 90-х годов XX в.) множества исследований — социологических, культурологических, политических и философских (не говоря уже о художественно-документальных, часто автобиографических, произведениях). Это свидетельствует о резких переменных в общественном устройстве и общественном сознании, о процессах расслоения европейских стран изнутри. Само по себе это, возможно, даже ускорило бы процесс *европейского объединения*, стимулировало образование особого сообщества, способного как-то противостоять «нашествию» того мира, который и раньше, в эпоху колониализма, был чужим, хотя тоже существовал рядом.

¹ См. практически всю художественную литературу, созданную «бёрами» (обширная библиография, как и список многочисленных работ французских, магрибинских и др. социологов, приведена в нашей книге «Между мистралем и Сирокко» еще в 1998 г. и продолжена в другой книге — «От Сахары до Сены»).

² На эту тему написано целое специальное исследование: Tarris A. *La mondialisation par le bas*. P., 2002.

Однако республиканская Франция начинает иногда выдавать свои, в общем-то, пока еще полные изъянов планы по «тотальной интеграции» (республиканского типа) иммигрантов и отдельные, разрозненные, «не системные» аргументы, их подтверждающие, за свои достижения. Но с почти сакральным девизом «Свобода, Равенство...» она а priori не имеет права обвинять в своих бедах именно исламский мир; не может запретить поток эмигрантов или значительно его уменьшить. Это будет уже насилие. Франция также не имеет возможности не обращать внимания на увеличенные иммигрантского слоя. И это нормально: надо не только уметь, но и учиться жить (обеим сторонам) вместе. Теперь уже (или снова, как это было когда-то в Испании в далеких теперь VIII–XV вв.) на земле Запада.

И если замечательный французский социолог Филипп Бернар называет свою книгу «Сливки бёров»¹ (с подзаголовком «от иммиграции к интеграции»), то с совершенно блистательной, «галльской» игрой ума выбирает ту номинацию этого необходимого Франции процесса, которая, пусть даже в небольшом объеме объективных фактов, свидетельствует именно об *успешности самовнедрения иммигрантов во французский социум*. Дело в том, что выражение «сливки бёров» вызывает ассоциацию со «сливками масла», т.е. это совсем уж «сливочные сливки», что и по-французски, и по-русски означает особую социальную элитарность («сливки общества») в недрах и самого иммигрантского слоя, и самого — как свидетельствуют данные, скрупулезно собранные Ф. Бернаром, — французского социума.

Примеров «бёрской успешности» в книге социолога всего семнадцать, и они (что характерно) из абсолютно разных страт общества: здесь и промышленник, и общественный деятель, и стюардесса, и фермер-скотовод, и политики — от центриста до крайне левого, и знаменитость парижской Орéга, и мусульманский активист, и известные ученый и писатель, и другие. Фамилии называть излишне — это хоть и реальные люди, но в книге призванные играть знаковую роль. Что особенно характерно для этих «примеров из жизни» — они не просто «исключительные случаи», но убедительные подтверждения начавшегося во Франции процесса, активные действующие лица *новейшей главы истории магрибинской диаспоры во Франции*. В качестве особых

¹ Bernard F. La crime des beurs, он же автор книг: «L'immigration». P., 1993; «Lettres de l'Algérie». P., 1998; «L'immigration de défi mondial». P., 2002 и др.

героев они призваны представить уже слишком заметных в стране дочерей и сыновей иммигрантов, ибо сами уже наделены грузом профессиональной, общественной, профсоюзной или политической *ответственности*.

К этим избранным в качестве наглядных примеров мужчинам и женщинам, этническим арабам или берберам, можно было бы применить расхожий неологизм «*bourgeoisie*» («бёржуазия»), если бы он не подчеркивал особенность их происхождения и внутри-социальное их размежевание, уже изначальную, так сказать, *разность* с буржуазией собственно французской (да и, главное, со своими соотечественниками). На самом деле, все эти «примерные» магрибинцы призваны свидетельствовать о давно уже банальном во Франции процессе социального продвижения людей, формирования и постоянного пополнения ее среднего класса. Но если этим «пополнением» оказались именно эмансипированные магрибинцы, то это для автора лишь означает, что свобода духа и воли этих людей (естественно — наследников великого лозунга Франции) стала основным условием их общественной интеграции — успешной, хотя и достигнутой разными путями.

Их пример призван подтвердить и возможность *полного растворения* (NB! Assimilation — ассимиляция — была конечной целью и культурной политики французского колониализма в отношении «аборигенов»), превращавшего их в полноценных, *обычных* французских граждан. Подчеркивая именно такого рода растворение «успешных бёров» (в основном алжирцев), этих «сливок» их иммигрантской среды, в обычном для всех успешных французов слое — среднем классе, автор книги как бы иллюстрирует выбранными им примерами это, вполне нормальное состояние любого демократического общества, заботящегося об улучшении жизни всех своих граждан, ибо их процветание — залог и его, общества, стабильности.

Нет возражений, те немногие, кому все-таки удается перейти границу и социального, и просто «географического» гетто (магрибинцы, как и другие африканские иммигранты, в большинстве своем продолжают жить во Франции в особых городских кварталах, густо населенных именно *нефранцузами*), получить образование, добиться успеха или просто «места под солнцем», несмотря на реально существующую дискриминацию (повсюду, даже в «интеллигентской» среде, например в университетах, вакантные места на кафедрах приходится дольше

ждать именно ученым магрибинского происхождения, чем французам), или «самообразоваться» до такой степени, что этого невозможно не заметить (как это «вдруг» происходило, к примеру, с начинающими писателями, поэтами, актерами, певцами, художниками из среды «бёров»), словом, так или иначе «пробраться наверх», стать в один ряд с «хозяевами жизни», — те, действительно, могут стать «образцовыми примерами» для своих собратьев-соотечественников, своих родителей-эмигрантов, которые сегодня стремятся «переплыть море» в поисках счастья¹.

Но особенность этих примеров и в том, что практически у всех (хотя опыт их индивидуального столкновения с «французским гостеприимством», собственный культурный опыт и семейные истории весьма разнятся) существует и некий общий механизм преодоления своей «социальной фатальности». Примеры показывают опыт преодоления обреченности на маргинальность. Она фиксируется очень ярко в произведениях самих «бёров» и приводит большинство из них к ощущению своей «ничейности», ненужности ни «родному» Востоку (ведь они уже воплощают сам разрыв поколений — эмигрантов и выходцев из иммигрантской среды), ни Западу, принявшему их в свое лоно или просто ставшему землей их рождения, их воспитания и образования². И этот механизм, а точнее *запуск его*, полностью зависит, как показано на всех примерах, приведенных в книге «Сливки бёров», от случайной, но, тем не менее, неизбежной и даже закономерной, но всегда такой *своевременной* встречи с каким-нибудь добрым или мудрым французом (или француженкой) — Учителем жизни, духовным наставником, но главное — *проводником* в Настоящую Жизнь, избавляющую человека от той, на которую обречено или даже «самоориентировано» значительное большинство детей иммигрантов. Это незавершенные школьного образования, поиски временной (и «непрестижной») работы, случайного заработка и вечная жизнь на рабочих

¹ Доказательство неиссякаемости этой веры — нечеловеческие усилия, которые предпринимают (почти ежедневно) эмигранты из Африки, пытающиеся нелегально добраться до Европы. Они плывут тысячами на всякого рода плотках и лодках к берегам Испании и Италии (здесь море — уже) и в трюмах кораблей — во Францию. Сюда специально устремляются беременные женщины, пытающиеся родить прямо на берегу, ибо дети сразу обретут «право почвы» и станут гражданами Франции.

² Об этом подробно см. нашу статью: «Драма североафриканской диаспоры во Франции» в № 4 журнала «Диаспора», М., 2005.

окраинах. Об особой роли этих «проводников», выводящих «бёров» из мрачного туннеля их неприглядной отверженной жизни, т. е. о французах, интегрирующих иммигрантов в жизнь *своего социума*, Филипп Бернар пишет так: «Насколько растет тенденция «анклавизации» исторической памяти, разделения ее на истории своего и чужого народов, настолько возрастает и трудность вписывания своей собственной истории в историю того общества, в котором проходит жизнь, отягощенная материальным и социальным неравенством, осложненная и неравенством проживания иммигрантов и других жителей в больших городах, где существуют особые иммигрантские зоны, или «гетто». Трагические особенности франко-алжирской истории и истории деколонизации Алжира связаны, возможно, и с особенностями современной специфики французской жизни: с насилием, совершаемым жителями городских окраин, которое, в отличие, к примеру, от англосаксонских волнений, где задействованы противостоящие конфессиональные «общины», принимает характер противостояния детей иммигрантов самой Власти, мощи самого Государства.

Примеры успешной интеграции иммигрантов свидетельствуют о том, что им удалось установить связи с другой средой, с другими кварталами, где обитают другие люди, с другим образом мыслей, с другой «музыкой»... Короче, наши иммигранты вышли из своей среды, чтоб «выйти из самих себя», своей обреченности на «замкнутость» на своем «иммигрантстве», вышли, чтобы «осмотреться вокруг», посмотреть, как они впишутся в другой мир и как он сам примет их... И практически все они фиксируют тот момент или период своей жизни, когда произошел этот *переход на другую сторону*, в другую жизнь, где они обрели удачу или успех. И тогда они поверили в самих себя, а этой веры им раньше не хватало, и увидели вдруг, что «внешний мир», мир французов, «настоящих», может не только интересоваться ими, но и понимать их и даже нуждаться в них» (указ соч., с. 330–331).

Но, может быть, все-таки прав алжирец по происхождению, а сегодня известный во Франции ученый-социолог и писатель «бёр» Азуз-Бегат (о его художественных произведениях я тоже писала немало¹), сам — яркий пример социального успеха в

¹ См. уже отмеченные выше работы: «От Сахары до Сены», «Восток на Западе», а также ст. «К проблеме „иммигрантской культуры“» в альманахе РАН «Вестник истории, литературы и искусства». М., 2006.

жизни, может быть, он прав в том, что это во многом «идеальные образы» — как французов, так и магрибинцев. Они скорее скрывают реальных арабов, живущих во Франции и претерпевающих «интеграцию», чем показывают их¹.

Да и сам автор книги «Сливки бёров» отмечает как реально существующий факт сегодняшней Франции то, что иммигранты, которые здесь повсюду, бедны, создают массу проблем, понижая уровень успеваемости в школах, переполняя тюрьмы, взрывая предместья, поджигая автомобили, «подкладывая» повсюду свои «исламистские бомбы» (указ. соч., с. 133). Ведь это факт, что страна, которая приютила эмигрантов из Северной Африки, «не так-то просто им достается» (почти 70% французов сегодня считают: в их стране «слишком много арабов»); что никто из французов уже практически не вспоминает о выходцах из итальянской, португальской, славянской и других диаспор, но говорит лишь о «черных» или «арабах» (главном, добавим мы, сегодняшнем объекте широко процветающей здесь ксенофобии и источнике, усилившем в последние десятилетия приступы французского шовинизма и расширившем политическое движение крайне правых); и что — это уже напрямую связано именно с «арабами» — ни для одного из «вторых поколений» выходцев из иммигрантской среды у французов нет кличек, подобный той, которая изобретена здесь для французских арабов...

Однако именно они скреплены с Францией действительно особыми узами, наиболее, видимо, «уязвляющими» французов. Скреплены не только сегодняшним общим местом их совместного пребывания — землей, на которой и они, сегодняшние этнические арабы и берберы, родились, как и сами французы, но и исторической памятью о той, другой, магрибинской земле, где прожило свою жизнь не одно поколение французов и где колониализм стал причиной не закончившегося и по сей день исхода, именно во Францию, людей, в душе которых взошли семена *новой Веры* в саму возможность осуществления идеалов Свободы, Равенства и Братства хотя бы на этой земле — родине великого лозунга. Ибо на том, другом, африканском берегу эти идеалы не сбылись и *после Независимости*. Не только потому, что всходов

¹ Для многих алжирцев термин «интеграция» просто неприемлем, видимо, потому, что это слово еще во время Алжирской войны (1954–1962 гг.) означало полное присоединение к Франции трех алжирских департаментов с главными городами Алжир, Оран и Константина, называвшихся тогда «французским Алжиром».

этих семян там мало кто ожидал, но и потому, что всходы эти буквально затоптаны новыми, уже внутренними конфликтами, гражданской войной, борьбой всяческих политических кланов за власть, причем в ее авторитарном виде. Они вытоптаны неумелой экономической политикой, породившей и сверхприбыли нуворишей, и сверхнищету народных масс (а как следствие — нашествие исламизма), которая просто гонит людей «за море». Да и исход многих тысяч французов после независимости Алжира, Марокко и Туниса со ставшей им почти родной земли Северной Африки не забывается в среде бывших *pièdes-noirs* (колонистов) и по сей день¹...

Так что же? Замкнутый круг извечной обреченности магрибинцев на поиски Земли обетованной? Ведь прорыв его, этого круга, пока еще не особенно виден даже там, где вроде бы давно уже свершилось торжество разума, где повергнут и лежит в руинах, как могила в цветах, как напоминание, сам символ человеческого угнетения и рабства — Бастилия?

Будущее, конечно, уже не просто «стучится в двери», оно уже здесь. В стране уже родилось и живет целое поколение бикультурных французов, исповедующих ислам: среди них немало и собственно французов, но, главным образом, это «бёры», которые при всем своем «западном» происхождении и так или иначе полученном образовании, остаются выходцами из «*восточных семей*», в

¹ Новая волна именно *эмигрантской* литературы (весьма обширной и сегодня) — свидетельство этого процесса, хотя сами писатели — скорее представители политической эмиграции. Однако именно они, как и всегда в Магрибе, становятся «хроникерами» современности, фиксируя — почти документально — происходящие в их странах события. Новый роман марокканца Т. Бенджеллуна с характерным названием «Только бы уехать» — подтверждение общих для сегодняшнего Магриба тенденций: концентрацию недовольства подавляющего большинства «простого народа» (Benjelloun T. Partir! P., 2006).

Существует масса свидетельств алжирской (гражданской) войны, буквально сотрясавшей страну с конца 80-х гг. и до сих пор еще не вполне завершившейся: вспышки террористических актов исламистов не прекращаются. Но это отдельная тема. Я много писала о книгах Рашида Буджедры и Рашида Мимуни, практически осветивших всю историю «предательства идеалов борьбы за Независимость», как считали они, нового восстания и нового гнева народа (см. нашу работу «От Сахары до Сены», гл. «Война как палимпсест алжирской литературы»). Но уже в последнее десятилетие обилие книг таких алжирских писателей, как Ясмينا Хадра, Уасини Ляредж, Малика Моккедем, Латифа Мансури, Маисса Бей и мн. др., настойчиво свидетельствует о чудовишной жестокости действительности, о зверствах исламистов, об интеллигенции, вынужденной снова «уходить в подполье» или эмигрировать, о новом сопротивлении народа, новых его жертвах. Удивительно, что среди этих писателей и *арабоязычные* романисты, обычно, в отличие от франкоязычных, более сдержанные.

той или иной мере являясь носителями и культуры своих родителей, и их религии. А это значит, что французский социум обретает черты *разных традиций общей жизни*.

Учась жить *вместе* с североафриканцами на одной, теперь французской (или древнегалльской) земле уже в постколониальную эпоху, Франция хотя и мучительно, но постепенно освобождается от сознания абсолютной доминантности своей культуры и своей цивилизации, так или иначе «впуская» в недра сокровищ своего духа и литературу, и музыку, и театр, и кино североафриканцев, порой, ничуть не гнушаясь избирать их «бессмертными» членами своей знаменитой Академии (алжирка Ассия Джебар удостоилась в 2006 г. этой чести), давать им свои самые престижные литературные премии (Гонкуровскую, к примеру, как в случае с марокканцем Тахаром Бенджеллуном), отмечать их творчество кино- и театральными призами и наградами на самых элитарных своих фестивалях... Понятно, что это пока редкие исключения для всей огромной массы североафриканцев, живущих во Франции, но именно бикультурные французы, добившиеся на нелегком жизненном пути твердых социальных позиций, могут стать реальным источником обновления и обогащения современной культуры Франции.

Но есть значительное количество современных французов, сторонников правых взглядов, представленных довольно репрезентативной партией, основанной Ле Пенем, которые утверждают обратное: Франция теряет «себя», «свою» культуру, «свое» лицо, «свою» цивилизацию под натиском «Евроарабии». Об утрачиваемой, или даже уже «сломанной», идентичности французов написана знаменитая книга И. Риуфоля¹, где зафиксировано полярно противоположное мироощущение тех французов, которые опасаются не только мультикультурализма, реальной полиэтничности, угрозы поликонфессионализма Франции, но и просто в эпоху глобализации утраты «французскости» как таковой под натиском мигрантов.

Во французском названии книги этого известного журналиста, политического обозревателя газеты «Фигаро», подлежащее звучит именно как «перелом» (fracture), т.е. идентификационный слом, личностная, психологическая травма, приводящая к утрате чувства целостности своего «я», к обезличенности, потере собственного достоинства и адекватности самоощущения в

¹ Rioufol I. La fracture identitaire. P., 2007.

окружающем мире. Но речь в книге идет не об отдельном человеке, индивидууме, а о целой нации, ее самоидентификационных атрибутах, которые постепенно исчезают, растворяются и, наконец, ломаются под воздействием условий ее нынешнего существования в пространстве исторически сложившейся территории, сегодня, однако, вполне уже этнически неоднородной, культурно разнообразной, конфессионально не единой... Перелом — не переход, он всегда болезненный. Особенно это очевидно тогда, когда ты — «коренной» француз — вдруг становишься обыкновенным «туземцем», «аборигеном» в сознании тех, кто обосновался на твоей родной земле (и это не преувеличение, а уже расхожий концепт) с огромным желанием жить на ней и даже, по возможности, работать, и даже по «праву почвы» (если удалось еще и родиться на ней, этой земле, во втором и последующих поколениях) называться французом. Для них, французских арабов, берберов, вьетнамцев, китайцев и др., уже абсолютно незначимо, где их этнические корни, хотя они порой и болят, особенно при встрече с многочисленными проблемами интеграции в новую почву. Главное — это пняющее чувство некоей глобализационной ассимиляции, когда вроде бы все равны в этом быстро меняющемся мире, где миграционные процессы, взаимопроникновение народов, рас, цивилизаций, смешение всего и вся так же естественно и непредсказуемо, как «смена», «столкновение», «вытеснение», «взаимодействие» каких-то почти мистических, вечно угрожающих земной погоде, постоянно нависающих над человечеством атмосферных циклонов...

Но, напоминает автор, помимо географии, экономики, технологического и информационного прогресса есть еще и история каждого народа. Его историческая память. Его культурная идентичность. Его национальное самосознание. Его чувство вины и чувство собственного достоинства, осознание своей роли в истории мировой цивилизации. Ранимость этих национально-идентификационных атрибутов безусловна, как неоспоримы и те межцивилизационные обретения, которыми человечество может по праву гордиться, как и благоприобретенным «правом почвы» и правом жить под сенью великого лозунга французской революции «Свобода, Равенство, Братство!»...

Автор книги пытается разобраться в симптомах недовольства того общества, которое оказалось «принимающим» для

нескольких поколений магрибинцев. И если рождение «новых идентичностей» в среде иммигрантов Франции — факт в известной мере, несмотря на все сложности и противоречия, неизбежный и даже позитивный, то насколько естественен или угрожающе опасен процесс идентификационной «редукции», «сломленности», культурно-исторической и психологической «подавленности» «коренных французов» или в целом европейцев (ведь и в других странах Европы — Англии, Германии, Испании, Италии — уже происходят подобные процессы)? И что надо делать, чтобы сохранить «дух нации» как дух Просвещения и чтобы это слово с корнем «свет» цементировало основы мироустройства, привлекающего к себе все более и более мощные потоки мигрантов?..

«Главное, — пишет автор, — уважать то мироустройство, которое ты выбрал для жизни своей и своей семьи... Страна, которая предлагает тебе лучшее (имеется в виду, в сравнении с тем, что оставлено на родной земле — С.П.), нуждается в уважении и участии, в приумножении ее богатства и благосостояния. Никто не должен становиться французом, если не хочет... И во Франции «право почвы» (право называться французом по месту рождения — С.П.) сегодня ставит под сомнение качество этой французской идентичности, когда, особенно в последнее время, бывшая метрополия не может сдержать поток иммигрантов...

Франция должна позаботиться лишь о том, чтобы не нарушались ее экономические интересы, и они должны будут в первую очередь соблюдаться в отношении своих собственных сограждан. Как это делается во всех странах мира. Современный консерватизм мало-помалу овладевает сознанием французов... Теперь уже не так стыдно, даже в университетской среде называть себя «правыми». Сигналы тревоги вспыхивают повсюду. Но они свидетельствуют о том, что долгое время деморализованный народ постепенно просыпается, французская нация, находившаяся почти на грани самоубийства, берет себя в руки. Она еще может быть спасена. Для этого нужно немного: просто стать французами» (указ. соч., с. 137–167).

В обществе, которое широко распахнуло двери «другому», где перемешаны в коктейле общежития разные народы, вовсе не удивительно эта вспышка чувства национальной гордости, звучащая в заключительных словах книги. И дело здесь не в консерватизме,

«правизне» или шовинизме. Просто человеку нельзя жить без ощущения своей земли под ногами. Боль отрезанных корней — и в настроениях иммигрантов, и в обретаемых ими новых идентичностях. Боль испытываемого неуважения к своему прошлому, к корням своей цивилизации — в «сломанной» идентичности принимающего эмигрантов общества. Боль неуважения к «другому», его религии, его происхождению, восприятие его «второсортным» гражданином Французской республики — в «разбитых», «отстраненных», «изгнанных», «распятых» (это все определения магрибинцев) идентичностях «франко-арабов»... И там, и там — сигналы болезни, сигналы тревоги глобализирующегося мира. Прислушаемся к ним и мы. А может быть, и извлечем опыт. Ведь история, как писал В. Ключевский, ничему не учит, просто наказывает за невыученный урок.

