

---

С. В. ПРОЖОГИНА

## УРОКИ ВСТРЕЧИ С «ЧУЖИМ»: ФРАНКО-МАГРИБИНСКОЕ СОПРИСУТСТВИЕ

*Статья посвящена исследованию современного этапа в издавна длящемся диалоге цивилизаций Востока и Запада на примере значительного слоя иммигрантов – арабов и берберов (выходцев из Алжира, Марокко и Туниса) – во Франции. В нынешнем характере самоидентификации магрибинцев, живущих в Европе, так же как и в усвоении обитателями Магриба европейской культуры, отчетливо прослеживается конфликт «своего» и «чужого».*

**Ключевые слова:** эмигранты, иммигранты, Магриб, Франция, идентичность, гендерные проблемы, родина и чужбина.

О том, что сегодня во Франции уже почти треть населения – этнические североафриканцы, лишний раз необходимо напомнить потому, что чей-то опыт жизни всегда поучителен. О том, что магрибинцы, и алжирцы особенно, начали миграцию на другой берег Средиземного моря еще в 1910-х годах, написано немало, и литературные и документальные свидетельства эмигрантов нами изучались довольно интенсивно (Антология... 2001). Выводы наших наблюдений сводились к тому, что интеграция североафриканцев во Франции – процесс многосложный, порой психологически мучительный, порой драматический – приводил к постепенному возникновению в культуре современной Франции и в культуре собственно магрибинской двух новых пластов, определяемых 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 с ней свою дальнейшую судьбу) и культуры иммигрантов, осевших на чужбине навсегда, 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 на окружающий мир, и особый психологический настрой, определя-

ющий их самоидентификацию и стратегию отношений и со своей исторической родиной, и с Францией, и с французами (Прожогина 2001а; 2001б; 2003; 2004).

Но и принимающая североафриканцев сторона не избежала последствий встречи разных культурных и конфессиональных начал и реагировала не только появлением немалого количества произведений, посвященных феномену арабо-берберского «внедрения» во Францию (в том числе и художественных), но и пристальным изучением сложных проблем своего ставшего полиэтничным общества, в том числе проблем формирования новой французской идентичности (Viewiorka 2001; Полиэтнические... 2004). Эти проблемы особо обострились в свете демографического упадка собственно французской нации и демографического взрыва в иммигрантских слоях. Теперь Франция нередко ощущается чужбиной самими французами, со всех сторон «окруженными» разными народами и расами, живущими с ними на одной территории.

Остановимся на изначальном понятии «чужбина», которое было особым для творчества именно североафриканских эмигрантов. Обостряя чувство «корней», родной земли, она открывала одновременно новые горизонты художественного видения, обостряя слух, заставляя писателей чутко прислушиваться к тому, что происходит «дома». И это понятие остается константным в литературе эмиграции (вне зависимости от ее экономического или политического характера). Во время Алжирской войны и постколониального развития Магриба Алжир, Марокко и Тунис покидала интеллигенция, в основном двуязычная, бикультурная, не согласная с новыми политическими режимами или с активно проводившейся ими политикой тотальной арабизации, пополняя ряды экономических эмигрантов, уехавших на чужбину из-за дестабилизации хозяйства ставших независимыми стран. Родная земля, «дом», несмотря на разногласия с ним или недовольство проводившейся там политикой, волновал как «родная обитель», как «колыбель», как «материнское лоно», как возможная «последняя гавань» или даже просто как земля, где люди пытаются изменить что-то в жизни. Поэтому в эмигрантской литературе можно найти и пристальный взгляд, страстно следивший за свершающимися в Магрибе событиями. Такковы «алжирские» романы М. Диба: «Пляска короля» (1968), «Бог в стране Варварии» (1970), «Хозяин охоты» (1973), романы Т. Бенджеллуна о Марокко – «Песчаное дитя», «Священная ночь», «Это ослепляющее отсутствие света» – взгляд, отмеченный и острым социальным критицизмом, и глубиной психологического анализа,

и искренней заинтересованностью в судьбе своей страны и своего народа. 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 (Прожогина 1998).

Однако тема «*exil*» как синоним изгнанничества, как аналог одиночества человека в контексте чуждости окружающего (не столько чужого тебе мира, сколько твоего отчуждения им) 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, выходящих на арену литературной жизни в 80-е и 90-е годы и в начале XXI столетия. Эмиграция как состояние души, потрясенной столкновением с чужбиной, как вынужденная необходимость, неотделимая от мечты на возвращение, связанная с постоянным миражом отчизны, как сосредоточенность прежде всего на теме конфликта, некоего цивилизационного столкновения, «сотрясения» жизни (недаром один из романов полуалжирки-полуфранцуженки Нины Бурауи метафорически сопрягает начавшееся землетрясение с вынужденным отъездом семьи из страны) (Voisard 1999), – долго длящаяся, а может быть, и нескончаемая тема во франкоязычной магрибинской литературе.

Покуда не истечет, не иссохнет поток тех, кто уезжает за море в поисках простого счастья или свободы (что тоже – счастье), вряд ли исчезнет возможность создания художественной картины легкой встречи двух миров. И поток «эмигрантской» литературы (как и ее ветви) тоже не иссякает.

На новой земле, где волна эмигрантов может осесть, поток все прибывающих в Европу людей (сначала в излюбленную магрибинцами Францию, в последнее время – в Испанию, Италию, Данию, Бельгию и Голландию) вначале как бы «застывает» в нерешительности. Порой он превращается в устойчивый слой смирившихся с судьбой иммигрантов, как-то устроивших свою жизнь, упрочивших ее и даже улучшивших. Но вырастает новое поколение, за ним – следующее и т. д. Они – дети уже этой земли, новой для их родителей, но для детей ставшей родиной, – иначе ощущают свои этнические корни, иначе слышат их зов, по-своему реагируют на окружающее пространство и воспринимают его.

В этой литературе, которая у этнических магрибинцев остается по-прежнему не столько чистым творчеством, формальным изыском или интеллектуальным экзерсисом, сколько пульсом их жизни,

ее свидетельством, возникает сфера новых проблем, формируются концепты, уже связанные не столько с физическим пространством, их окружающим, сколько с особым психологическим дискомфортом, вызванным осознанием окончательного своего существования (без вектора «назад», на возвращение) на стыке двух миров, двух цивилизаций, в положении между Востоком и Западом, или сразу в них обоих – и в том и в другом, ибо оба они для них – и свои, и чужие. В литературе магрибинцев появились герои, которые, если воспользоваться терминологией Н. Бурауи (Bougaoui 2000), не стесняясь говорят об «*identité brisée*» («разбитой идентичности»), «*identité fracturée*» («сломанной идентичности») и даже «*identité chassé*» («изгнанной идентичности»). Они пытаются не только констатировать, но и понять, проанализировать причины, по которым мир, где они родились и живут, отказывает им в возможности уподобления ему, или не смиряется с проявлениями похожести иммигрантов, их так или иначе уже состоявшейся, окончательной связанности (лингвистической, культурной, социальной) с этим миром, или даже заставляет выходцев из иммигрантских слоев самих отказываться от своей и магрибинской, и французской «принадлежности» (если пользоваться терминологией Азуза Бегаса [Begag 1990]). 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 с ее номинациями: ученые споры о том, является ли уже новая ветвь литературы этнических магрибинцев составной частью французской литературы, или же ее миноритарным отрядом, или же неким «дочерним производным», на наш взгляд, это предмет особого разговора, связанного с необходимостью глубоких сравнительно-типологических исследований (Laronde 1993; Keil 1991; Hargreaves 1995). В рамках же данной статьи мы рассмотрим некоторые ее признаки, а также причины, породившие этот культурный феномен, возникший на рубеже 70–80-х годов XX века во Франции.

Культура иммигрантов переносит акцент с внешнего пространства конфликта (чужбина/отчизна) на внутреннее (свое/чужое), где обе части оппозиции могут меняться объемом понятий: «свое» становится «чужим», и наоборот. При этом выходцы из Магриба по своему переживают свою уже почти равную принадлежность и к Востоку, и к Западу. «Почти» потому, что первый тесно связан с миром традиций, отличных от тех, которые бытуют в окружающей жизни, а второй не предусмотрел в основании республикан-

ских (в случае с Францией) устоев совместимости принципов организации своего общества с теми, на которых зиждилась жизнь семьи, выходцами из которой были иммигранты. Эта «восточная» семья, несмотря ни на что, остается в целом опорой существования даже тех, кто родился или вырос в условиях Запада и даже прошел в нем путь успешной 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 его «контексте». Но «текст» семьи, исподволь формируя менталитет иммигрантов, и готовит тот отрыв или разрыв поколений, который и приводит к блужданиям души, только уже не между чужбиной и отчизной, но в пространстве поисков своей тождественности либо одной, либо другой культуре, степени своей слитности либо с одним, либо с другим миром, что само по себе означает кризис самоидентификации, который в случае с эмигрантами в такой мере не наблюдается (в свое время известный алжирский писатель 50–60 годов XX века М. Хаддад, поддавшись такого рода поискам, просто отказался писать по-французски, посчитав, что выбор Родины, а значит, ее национального языка, возврат к ее исконной культуре безусловен) (Haddad 1961; Sebbar 2003).

«Франко-арабы» – так предпочитают называть себя «бёры», представители второго поколения осевших в стране эмигрантов. «Бёры» – слово на верлане, жаргонном языке «наоборот», придуманное французами для того, чтобы отделить эмигрантов-североафриканцев от рожденных здесь (местных) этнических арабов и берберов. «Бёры» оказались в значительно большей зависимости от Франции, чем эмигранты первого поколения, поскольку связаны с ней как с землей своего рождения и воспитания – общественного и во многом духовного. Их этнические корни если и «болят», то «боли» эти «фантомные».

Эти корни были отрезаны уже первым поколением эмигрантов, переместившихся из Магриба на Запад. Однако в семье как внутреннем пространстве своей жизни они постоянно встречаются с этим призраком во плоти 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 поло-

жение этнических магрибинцев, живущих в практически «не совпадающих» пространствах, следует напомнить, что такое «традиционный» мир и его моральные ценности: именно они являются детерминантами особенностей иммигрантского менталитета, а значит, и противоречий и конфликтов, возникающих в принимающем обществе и меняющих облик современной Франции.

Казалось бы, миграционные процессы, усилившиеся в современном мире и приведшие к образованию устойчивых диаспоральных сообществ, осевших не только в Америке, но и в Европе, и в Австралии (Полиэтнические... 2004), 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 чужбина (или принимающее общество) имеет свои законы жизни. Так или иначе, но во многом она должна трансформировать условия существования тех, кто оставил свои корни в покинутых землях, как-то адаптировать их, а значит, и изменить их представления о мироустройстве. Но изначальная картина мира, претерпев существенные изменения в связи с эмиграцией, не смогла окончательно раствориться в процессах интеграции и даже частичной ассимиляции (Bernard 2004) в новой социальной, экономической, политической и культурной средах. Некоторые ее элементы, существенные для многих народов, остались не только в ментальности, но и в обычаях, традициях жизни и быта, в конфессиональных ритуалах, праздниках и обрядах.

Если речь идет об этнических магрибинцах, осевших во Франции, или даже о нескольких поколениях тех, кого здесь называют «французскими арабами» или «арабскими французами» (граждане Франции по праву почвы своего рождения, но имеющие североафриканские, арабские или, что чаще, берберские корни), то безусловно надо иметь в виду не только параметры их повседневного социоэкономического или социокультурного бытия, определяемого и политическим устройством Франции, и ее политикой в отношении иммигрантов в целом, и весьма дифференцированным самосознанием республиканцев (левых и правых). Речь также идет о собственно магрибинских, внутренних параметрах их жизни. А они обусловлены закрепленными в этническом сознании традиционными представлениями, верованиями, обычаями и понятиями, связанными как с религиозными (исламскими), так и с доисламскими, существовавшими на земле Магриба до прихода арабов, представлениями. Они-то и сформировали тот жизненный код (или «опорный столб», главный

несущий элемент бедуинского шатра), который и передается из поколения в поколение, независимо от формы его восприятия и усвоения, во многом скорректированного новыми условиями жизни на Западе.

В полном объеме это предмет специального исследования, сопряженного как с этносоциологией и этнопсихологией, так и с проблемами экзистенции традиций и инноваций, сосуществования остаточного традиционализма с модернизацией жизни. Поэтому я остановлюсь только на основных факторах, которые определяют условия существования магрибинских иммигрантов в рамках республиканского и преимущественно светского общества, хотя и издавна христиански ориентированного, имеющего весомый католический субстрат, всегда уживавшийся здесь с иудейской общиной. Для мусульман, которыми являются *par excellence* магрибинцы, это имеет большое значение, ибо, согласно Корану, они должны воспринимать окружающих не как «врагов», «многобожников», «язычников», но как людей хотя и не «правоверных», однако являющихся «людьми Писания».

Именно этот аспект существования иммигрантов в рамках «другого» общества зачастую включает механизм самосохранения, который начинает работать в той системе ценностей, которая связана и с собственной конфессией, и с прошлым, т. е. с жизнью их предков в естественной, природной и этнической среде, с жизнью старшего поколения, оставшегося за морем, в Северной Африке.

Надо отметить, конечно, что ценности прошлого, продолжая оставаться духовно значимыми и функциональными в современной жизни североафриканцев в Европе, не всегда принимают действительно традиционные формы. Нередко они проявляют себя и в латентном, и в гипертрофированном виде. Приспосабливая современный окружающий мир к себе и себя к нему, традиционная идеология, конфессиональные требования, обычаи, нравы, привычки старого патриархального мира оказываются в состоянии либо ущемленности, дискриминационной подавленности со стороны принимающего общества, либо агрессивной напряженности, входя 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 про-

блемы взаимоотношения полов, которые в традиционном для магрибинцев миропредставлении, основанном как на своих локальных доисламских, так и на исламских воззрениях, опираются на концепт чести как «опорный столб» североафриканского социума, будь он берберским или арабским.

У всех берберов (кабилов Алжира, жителей марокканского Рифа или 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, породивший определенные черты их культуры, управлявший действиями и отдельных людей, и групп, которые совершали набеги, кровную месть, вели войны, «обменивались силой» прежде всего во имя Чести, понимаемой как осуществление авторитарного господства мужчины над сферой запретного. Этой сфере подлежали именно два основных элемента жизни: земля и женщина (Антология... 2001). 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 только к Новому и Новейшему времени, то возможность защиты земли (осуществляемой ранее под предводительством столпа патриархальности, старейшины, вождя рода, племени, семьи, этнической группы и т. п.) и контроля над ней была утрачена уже при колониализме. Но и отвоеванные в антиколониальной войне в национальном масштабе эти понятия оказались практически ненужными в постколониальных условиях, при начавшейся уже в XX веке массовой эмиграции и исходе населения из сельской местности в постколониальное время, в период новой экономической разрухи и политической нестабильности.

Но второй структурообразующий элемент сферы запретного для трансгрессии, нарушающей устои патриархальной жизни, – женщина – оказался прочно закрепленным в традиционном сознании, оснащенном религиозным знанием, системой его представлений о женщине, его законами, касающимися жизни семьи и брачных отношений в целом. Последние включают в себя все, от условий заключения брака до условий его расторжения и дальнейшего содержания бывших жен, вдов и детей, оставшихся на их попечении. Коран и фикх (мусульманское право) оказались исключительно внимательными именно к статусу женщины (Déro 1999). Но и до исламских напластований на магрибинский концепт чести система представлений о принадлежности женщины к сфере запретного для



трангрессии «чужого» была исключительно прочной в сообществах людей, связанных патрилинейными узами, придерживающихся понятий о превосходстве, а потому и необходимости власти мужчин. Однако впоследствии закрепленное и в Коране («...И здесь для женщин справедливы те права, что и права над ними у мужчин, но у мужей сих прав на степень больше» [Коран II, 228; пер. В. Пороховой]) мужское превосходство настолько тесно связано с положением женщины, находящейся в доме (семье), настолько прочно закреплено нормативностью отношений к ней и с ней, что почти неотделимо и от самого существования женщины и того абсолютного авторитета, которым в Магрибе в повседневном быту пользуется Мать. Особенно в жизни горных племен, и земледельцев, и кочевников Она – «хранительница очага», Она же – и женщина-воительница старинных преданий, защитница рода в то время, когда достойные Чести мужчины сражаются вдалеке от дома (пример – широко бытующая в Магрибе легенда о берберской царице Кахине) (Kateb 2004).

Быть человеком чести – это прежде всего в традиционных магрибинских понятиях быть женатым, т. е. иметь жену, которая должна быть хранима от посторонних взглядов и поведение которой должно быть предметом особого внимания: оно не может быть позорным или скандальным. Берберы Марокко, к примеру, уверены, что женщина обладает разумом и страстями наравне с мужчинами, но при этом слаба и не может совладать с желаниями, свойственными ее полу. Поэтому мужчины, прежде всего ее отец и муж, должны контролировать ее поведение, что возможно благодаря той власти, которую они над ней имеют. Муж имеет и всю полноту власти над детьми, которых ему родила его жена. А эти дети должны проявлять по отношению к Отцу вплоть до самой его смерти уважение и послушание. Именно он является главой семьи (хотя мать – полноправная хозяйка дома); все принимаемые в семье решения должны выглядеть так, как будто они исходят только от мужчины (Gelag 2003).

Мужчина, не достигший звания человека чести, не несет ответственности перед лицом общественного мнения и, соответственно, не может защищать групповые интересы. Только главы семейств могут владеть землей 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 «опорным столбом» существова-

ния магрибинца, предполагается, что люди чести, постоянно находясь под пристальным взором окружающих, не страшатся вступить с ними в противостояние, защищая свое достоинство (Jamous 1981). Причем месть должна подтверждать именно способность человека чести отстоять свою значимость, несмотря на кажущуюся парадоксальность 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 не случайно ему уделено столь пристальное внимание и в исламских предписаниях (Коран II, 221–241; Коран IV, 128–130). Но не случайно 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 семейств). 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 или опекуны детей) могут знать, соблюдены ли законы чести: соответствует ли выкуп социальному статусу девушки; соблюдена ли ее «чистота» при переходе из отцовского дома в дом супруга. Так, девственница должна до свершения брака после заключения брачного контракта 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 даже не имеет права показываться им на глаза. Разумеется, речь не может идти ни о каких контактах с чужими мужчинами. Если в брачную ночь супруг обнаружит, что жена не девственна, он обязан вернуть ее, во имя своей чести, обратно к родителям (обесчещенный и униженный отец может даже убить вернувшуюся таким образом дочь).

Естественно, что там, где концепт чести – «опорный столб» жизни общества, брак предполагает, что контроль над девушкой переходит от родителей к супругу. И он должен продолжать священное дело соблюдения чистоты (во имя чести) своей супруги, запрещая ей разговаривать с чужими людьми, открывать свое лицо на улице, вступать в контакты с другими мужчинами. Адюльтер может даже караться смертью: муж может собственноручно убить супругу. К этому можно добавить еще и религиозный запрет для женщин-мусульманок выходить замуж за немусульманина, хотя мужчине дозволено жениться на иудейках и христианках.

Женщина, выдаваемая замуж, должна быть способной к деторождению. И если она бесплодна, то супруг может попросить ее

отца заменить жену на ее родную сестру или двоюродную, если таковая имеется. К традиционным воззрениям добавились исламские: муж при «рожающей» жене может взять еще трех, которых, впрочем, обязан содержать так же, как и первую. Но исламская полигамия не исключает права мужа на самоличное расторжение любого своего брака, отлучение неугодной ему жены от своего ложа.

Брак, таким образом, является для магрибинца способом расширения своей сферы того, что запретно для других: продолжение его рода, естественно, в мужском потомстве (надежда на воинов, способных в дальнейшем защищать честь семьи). При этом надо еще и учитывать то обстоятельство, что традиционный брак не должен заключаться внутри родового клана между родственниками (со стороны и жениха, и невесты) по материнской линии: это тоже «мерило чести» мужчины, для которого брак является осуществлением концепта чести.

Таким образом, идентификация достоинства человека и в доисламских, и в уже мусульманских мировоззрениях магрибинцев исключает все, что противоречит условиям соблюдения концепта чести, тесно связанного и с понятием женского достоинства как чистоты. Отсюда и строгие предписания о вступлении в брак и предпочтении одних брачных союзов другим. Особенно это касается сельской местности; я не случайно это подчеркиваю, ибо магрибинские эмигранты во Франции в основном происходят оттуда.

Когда 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, часто оправдывающее эндогамию в рамках определенной общественной группы. И контроль за женской сексуальностью, которая может представлять 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, поддерживая его устойчивость, то в современных условиях, особенно в жизни на Западе, в рамках принимающего эмигрантов общества (воспроизводство потока североафриканской эмиграции не прекращается, а значит, оседающий во Франции иммигрантский слой пока только растет), обращение иммигрантов к традиционной системе ценностей способствует только воспроизводству культурных различий и служит подчас барьером для успешной социализации

и интеграции иммигрантов (Полиэтнические... 2004). Фиксируя трудности своей жизни и своей судьбы в жизни на Западе в многочисленных литературных свидетельствах и научной публицистике, многие иммигранты переживают кризис самоидентификации, что само по себе свидетельствует о том, что традиционная система ценностей так или иначе жива и определяет условия выбора или отторжения иммигрантами своей культурной принадлежности, или же условия своего перехода в транскультурное пространство как свободное самоопределение между восточным и западным миром, или одновременную принадлежность и тому и другому (Прожогина 1999: 313–343).

Но именно этот достаточно устойчивый, сохраняющийся в менталитете магрибинца комплекс традиционных воззрений, связанных с концептом чести (а с ним – и с институтом брака, семьи, с отношением к женщине в целом), влияет на возникновение внутренних конфликтов в среде магрибинской иммиграции, придавая ее жизни конфликтность, поскольку сталкивается с необходимостью самотрансформации либо с женским протестом, вызванным невозможностью прочного компромисса Традиции и Современности. Но это не означает, что полученное молодежью из иммигрантской среды в светских школах образование, усвоение чужого языка (арабский, берберский и африканские языки сохраняются в основном только родителями в семьях, и молодежь знает их весьма слабо), обретение профессий, связанных с экономическими, культурными и социальными потребностями Запада, принятие западных норм и условий труда и досуга и т. д. и т. п. окончательно стерли следы традиционной культуры, привитой в семьях, отмеченной религиозным сознанием. Она сохраняется, даже если, в отличие от старшего поколения, молодые не всегда ходят в мечеть, не всегда с точностью соблюдают важные мусульманские ритуалы или вообще их не придерживаются.

Собственно, черты или нити связи молодых, хотя и не считающих себя в полном смысле слова иммигрантами, и старшего поколения магрибинцев и определяют ту разность (*différence*), тот остаток культурно-генетического кода, который осложняет процесс интеграции «по-республикански», что особенно сказывается в частых неудачах со смешанными браками, нередко приводящими к драматическим развязкам и даже трагедиям (Крылова, Прожогина 2002). 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 ко всему французскому социуму.

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

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, – порой диктует «бёрам» принятие чисто декларативных 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). Ведь и сама попытка пропаганды необходимости эмансипации среди женщин-мусульманок базируется на тех же асимметричных отношениях, в которых и ранее доминирующую роль играла французская культура, а о туземной вспоминалось 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 к дочерям североафриканских эмигрантов, также уходит от анализа истинных причин порой драматического положения «бёрок» в традиционной семье, практически заставляя их игнорировать охранительные устои, на которых во многом еще держится этническое самосознание иммигрантов, по-своему защищающих свои права и свое сообщество. И призывая к тотальному освобождению от традиций, связанных с религией, либерально настроенные французы рискуют вызвать еще больший разрыв иммигрантских поколений. Иногда злоупотребление в СМИ стереотипами («отец-ретроград», «угнетенная мать», «властный брат», «порабощенная сестра») может способствовать довольно резкому антитрадиционалистскому

протесту магрибинок, который, естественно, вызывает ответную агрессию традиционного общества (Прожогина 1998).

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, приспособляясь к той ситуации, в которой они на 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 часть литературы «бёров», к примеру, полна образами жертв Власти Традиции («повести о жизни», написанные Зуликой Буккорт, Айшой Бенайсой, Тассадит Имаш, Фериджой Кессас и мн. др. [Там же; 2001a]). Героини их книг предпочитают уйти из жизни, 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 аргументированно и мощно воздействуют, а с другой стороны, родная семья все еще остается опорой и единственно надежной социальной структурой), переживают, несмотря на адаптационную гибкость, кризисное самоощущение и принимают амбивалентное решение «быть и не полностью магрибинкой, и не полностью француженкой» (Nini 1995).

И тем не менее все-таки постепенно уходит в прошлое завет предков о тех строгих нормах 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 помимо своей патриархальной семьи они живут и в том обществе, где обязательно образование, где нормы поведения связаны с другим социальным и этическим сознанием.

В семьях же, где власть отца продолжает оставаться насильственной, где культивируется незыблемость закона религиозной

традиции, матери и дочери решают иногда жить самостоятельно и добровольно и безраздельно принимают законы европейского общества. Конечно, подобные примеры скорее исключения, чем правило, но именно такой развод с традицией способствует, как показывает практика, более быстрой и эффективной интеграции магрибинских детей во французское общество (Sif 1997). Для девушек в таком случае именно пример поведения матери, пренебрегающей суровыми законами мусульманского общества, фактически способной противостоять мужскому доминированию в семье, становится ориентиром для собственной позиции выбора свободного существования. И не случайно, конечно, оптимистические прогнозы на возможность гармонического сосуществования двух миров, двух цивилизаций – восточной и западной – связаны в магрибинской литературе в целом с романтическим образом либо избравшей путь цивилизации и освобождения Матери (Шрайби 1976), либо девочки-метиски, опоэтизированной алжирским классиком М. Дибом в романе «Инфанта мавра» (Прожогина 1998); что 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. И не случайно 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...

Тем не менее интеграция иммигрантов – до сих пор процесс мучительный и во многом противоречивый. Арабские французы (или «бёры»), их дети и внуки – реальность трудная, сложная, «озадачивающая» французское общество практически начиная с 1981 года. 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, в основном порождены только мусульманским его слоем: и сами коренные французы («de souche», как они себя здесь называют) отличаются высокой степенью и социальной, и гражданской протестности, истоки которой

надо искать в экономической, финансовой и политической нестабильности самой республики. Коренные (не столько по праву почвы – оно дается и рожденным во Франции детям иммигрантов, сколько именно этнически и конфессионально не чуждые европейской почве) граждане республики охотно вливаются в ряды демонстрантов и бунтовщиков из иммигрантской среды, для которой наиболее характерны социальные и экономические трудности и внутренние противоречия. К этим трудностям, как это ни кажется парадоксальным именно для Франции с ее исконным лозунгом «Свобода, Равенство, Братство», присоединяется и давно отмечаемая именно здесь проблема расовой и конфессиональной нетерпимости, реально существующей в среде обывательской, так называемых «обычных французов». Их негостеприимство с горечью фиксировалось теми, в чьих рабочих руках Франция нуждается давно, прибегая в своей экономической политике к помощи трудовой эмиграции еще с начала XX века (Ben Jelloun 1984). Сказывается, конечно, колониальное прошлое великой державы, когда-то уверенно приобщавшей к европейской цивилизации «дикарей»-автохтонов (живущих, однако, на своей земле), в конечном счете потребовавших для себя и отстаивших свою независимость. Но дело не столько в исторической обиде народов бывших колоний или в исторической вине, которую чувствуют перед ними французы. Сама эта независимость, добытая североафриканцами, долго не укладывалась в сознании французов, продолжавших считать Алжир своей заморской территорией. Это противоречило основным устоям Французской Республики, с самого начала своего рождения в 1789 году не признававшей ни политической, ни культурной, ни конфессиональной самостоятельности ни для каких других наций и этносов, кроме единой французской нации, т. е. всех граждан, живущих на территории и по законам французского государства. И если заморские владения вышли из-под его контроля, то попавшие на собственную землю Франции эмигранты просто обязаны были интегрироваться в республику и отказаться от своей этнической автономии. Это остается и современной политикой Франции. Многочисленных свидетельств эмигрантов (Прожогина 1998; 2001a) вполне достаточно для того, чтобы сформулировать простой вывод: политика интеграции иммигрантов во многом буксует.

Но это был бы слишком простой вывод, поскольку современные процессы общественного развития, получившие в эпоху глобализации особую остроту, обретают и особую глубину, трансформируя снизу (Targius 2002) и республиканское государственное



устройство, его устои и законы его функционирования. И именно в эту эпоху, казалось бы, призванную нивелировать человечество универсалиями технической и финансово-экономической цивилизации, всплывает проблема сугубо гуманитарная, идентификационная, порождающая приступы самоидентификации, требования права на разность – культурную, этническую, расовую, конфессиональную, идеологическую и пр., вплоть до физиологического различия, самовыявления или подтверждения биологической инаковости того или иного меньшинства в обществах, ставших плюралистическими во всех смыслах.

И не удивляет уже не только резкость обострения их внутренних, порой скрытых или скрываемых конфликтов, но и появление (начиная с 90-х годов XX века) множества социологических, культурологических, политических и философских исследований и художественно-документальных, часто автобиографических произведений, свидетельствующих о резких переменах в общественном устройстве и общественном сознании. Это говорит о развитии процесса расслоения европейских стран изнутри, что, возможно, даже ускорило процесс европейского объединения, образование особого сообщества, способного как-то противостоять нашествию того мира, который и раньше, в эпоху колониализма, был чужим, хотя и существовал рядом.

Республиканская Франция со своим почти сакральным девизом Свободы и Равенства, не имеющая а priori права ни обвинять в своих бедах именно исламский мир, ни запретить поток иммигрантов, ни значительно уменьшить (это будет уже «насилием») иммигрантский слой своей страны, начинает иногда выдавать свои, в общем-то, пока еще полные изъянов планы по тотальной интеграции иммигрантов за реальные достижения. И это нормально: надо не только уметь, но и учиться жить вместе.

И если замечательный французский социолог Филипп Бернар называет свою книгу «Сливки бёров» (с подзаголовком «От иммиграции к интеграции») (Bernard 2004), то с блистательной «галльской» игрой ума выбирает ту сторону этого необходимого Франции процесса, которая, пусть даже на небольшом количестве примеров, свидетельствует именно об успешности внедрения иммигрантов во французский социум. Ведь выражение «сливки бёров» созвучно со «сливками общества», т. е. с «самыми сливочными сливками»: и по-французски, и по-русски это означает особую элитарность в недрах и иммигрантского слоя, и всего (как свидетельствуют собранные Ф. Бернаром данные) французского социума.

Примеров «бёрской» успешности в книге социолога всего 17, но они, что характерно, – из абсолютно разных сфер жизни: здесь и промышленник, и общественный деятель, и стюардесса, и фермер-скотовод, и политики от центриста до крайне левого, и звезда балета Парижской оперы, и мусульманский активист, и известный ученый. Фамилии называть излишне – они хоть и реальные, но призванные играть в книге знаковую роль. Но, что особенно характерно для этих примеров из жизни, это не просто исключительные случаи, но убедительные подтверждения начавшегося во Франции процесса интеграции, активные действующие лица из новейшей главы истории магрибинской диаспоры во Франции. Они в качестве особых героев призваны представить уже слишком заметную в стране массу 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 *beurgeoisie* («бёржуазия»), если бы он не подчеркивал особенность их происхождения и внутрисоциального размежевания, их изначальное отличие от собственно французской буржуазии и, главное, от своих соотечественников. На самом деле все эти примерные магрибинцы призваны свидетельствовать о давно уже обычном для Франции процессе формирования и постоянного пополнения ее среднего класса. Но если этим пополнением оказались именно эмансипированные магрибинцы, то для автора это 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 примеры призваны подтвердить и возможность полного растворения (*assimilation* – ассимиляция – была конечной целью культурной политики французского колониализма в отношении аборигенов), превращавшего их в полноценных, обычных французских граждан. Подчеркивая именно такого рода растворения успешных «бёров» (в основном алжирцев), этих «сливок» их иммигрантской среды, в обычном для всех успешных французов слое или среднем классе, автор книги как бы иллюстрирует избранными им примерами именно вполне нормальное состояние любого демократического общества, заботящегося об улучшении жизни всех своих граждан, ибо их процветание – залог его стабильности.

Несомненно, что есть немногие, кому удастся перейти границу и социального, и географического гетто (магрибинцы, как и другие африканские иммигранты, в большинстве своем продолжают жить во Франции в особых городских кварталах, густо населенных именно нефранцузами). Это те, кому удалось получить образование и добиться успеха несмотря на реально существующую дискриминацию. Она есть повсюду, даже в «интеллигентной» среде – например, в университетах, где вакантные места на кафедрах ученым магрибинского происхождения приходится ждать дольше, чем французам. Это те, кому удалось «самообразоваться» до такой степени, что этого невозможно не заметить, как это происходило «вдруг» с начинавшими писателями, поэтами, актерами, певцами, художниками из среды «бёров». Словом, это те, кому так или иначе удалось пробиться наверх, стать в один ряд с хозяевами окружающего мира, – те действительно могут стать примером для своих соотечественников и своих родителей-эмигрантов, которые и сегодня стремятся переплыть море в поисках счастья. Нечеловеческие усилия, которые предпринимают – почти ежедневно – эмигранты из Африки, пытающиеся нелегально добраться до Европы на всякого рода плотках и лодках, тысячами доставляющих их к берегам Испании и Италии (здесь море уже) и в трюмах кораблей – во Францию (куда специально устремляются беременные женщины, пытающиеся родить прямо на берегу, ибо дети сразу обретут право почвы и могут стать гражданами Франции), – доказательства неиссякаемости этой веры.

Но особенность этих примеров в том, что практически у всех существует общий механизм преодоления своей социальной фатальности, той обреченности на маргинальность, которая фиксируется так ярко в произведениях самих «бёров» и приводит большинство из них к ощущению своей ничейности, ненужности ни родному Востоку, ни Западу, принявшему их в свое лоно или просто ставшему землей их рождения, их воспитания и образования (Прожогина 2005: 100–137). При этом опыт их индивидуального столкновения с французским гостеприимством, собственный культурный опыт и семейные истории могут быть очень разными. Запуск этого механизма полностью зависит, как показано на всех примерах в книге «Сливки бёров», от случайной, но как бы и неизбежной и даже закономерной, однако всегда такой своевременной встречи с каким-нибудь добрым или мудрым французом и/или французенкой: Учителем жизни, духовным наставником, проводником в Настоящую Жизнь. Она избавляет человека от судьбы, на которую

обречено или даже самоориентировано значительное большинство детей иммигрантов: на неоконченное школьное образование, поиски временной и непрестижной работы, случайные заработки и вечную жизнь на рабочих окраинах. Об особой роли этих проводников, французов, интегрирующих иммигрантов в жизнь своего социума, выводящих «бёров» из мрачного туннеля их неприглядной жизни, Филипп Бернар пишет так: «Насколько растёт 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, осложненным 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» (Bernard 2004: 330, 331).

Но, может быть, все-таки прав алжирец по происхождению, а сегодня известный во Франции социолог и писатель-«бёр» Азуз Бегаг (Прожогина 2006), являющий яркий пример успеха, что это во многом идеальные образы как французов, так и магрибинцев: они скорее могут скрыть «реальный лес» арабов, живущих во Франции и претерпевающих «интеграцию». Интересно отметить

смысл этого термина: во время Алжирской войны (1954–1962 годов) он означал идею полного присоединения к Франции трех алжирских департаментов (с главными городами: Алжир, Оран, Константина), называемых тогда «французским Алжиром». Быть может, поэтому данное слово для многих алжирцев «органически» неприемлемо.

Да и сам автор книги «Сливки бёров» отмечает, что иммигранты, видимые здесь повсюду, бедны и создают массу проблем, понижая уровень успеваемости в школах, переполняя тюрьмы, взрывая предместья, поджигая автомобили и подкладывая повсюду свои «исламистские бомбы» (Bernard 2004: 133); что страна, которая приютила эмигрантов из Северной Африки, «не так-то просто им достаётся» (почти 70 % французов считают, что в их стране слишком много арабов); что никто из французов уже практически не вспоминает о выходцах из итальянской, португальской, славянской и другой эмиграции, но говорит лишь о «черных» или «арабах», главным объекте процветающей во Франции ксенофобии и источнике приступов французского шовинизма; что ни для одного из вторых поколений выходцев из иммигрантской среды у французов нет кличек, подобных той, которая изобретена здесь для французских арабов.

Однако именно они скреплены с Францией действительно особыми узами, видимо, весьма уязвляющими французов не только сегодняшним общим местом их совместного пребывания, землей, на которой этнические арабы и берберы родились, как и сами французы, но и исторической памятью о магрибинской земле, где прожило свою жизнь не одно поколение французов и где колониализм стал причиной не избывающего и по сей день исхода во Францию людей, в душе которых взошли семена новой Веры в саму возможность осуществления идеалов Свободы, Равенства и Братства хотя бы на родине этого лозунга: на африканском берегу они не сбылись и после Независимости. Выходов этих семян там, во-первых, мало кто ожидал, а во-вторых, эти всходы были быстро затоптаны внутренними конфликтами, гражданской войной, борьбой всяческих политических кланов за власть, причем в ее авторитарной окраске, неумелой экономической политикой, породившей сверхприбыли нуворишей, сверхнищету народных масс и – как следствие – нашествие исламизма. Все это и гонит людей «за море». Да и исход многих тысяч французов после независимости Алжира, Марокко и Туниса с почти ставшей им родной земли Северной Африки по сей день не забыт бывшими *pieds-noirs*. Новая волна именно *эмигрантской* литературы (весьма обширной и сего-

дня) – свидетельство этого процесса, хотя сами писатели – скорее представители политической эмиграции. Однако именно они, как и всегда в Магрибе, становятся «хроникерами» современности, почти документально фиксируя происходящие в их странах события. И новый роман марокканца Т. Бенджеллуна с характерным названием «Только бы уехать» – подтверждение общих для сегодняшнего Магриба тенденций, в которых сконцентрировано недовольство огромного большинства «простого народа» (Ben Jelloun 2006).

Что же это, замкнутый круг извечной обреченности магрибинцев на поиски земли обетованной? Ведь прорыв за пределы этого круга пока еще не реализован даже там, где вроде бы давно уже свершилось торжество Разума и повергнут символ человеческого Угнетения и Рабства – Бастилия.

Будущее не просто стучится в двери, оно уже здесь: уже родилось и существует целое поколение бикультурных французов, исповедующих ислам. Среди них немало и этнических французов. Но главным образом это «бёры», которые при всем своем западном происхождении и так или иначе полученном образовании остаются выходцами из восточных семей, в той или иной мере являясь носителями культуры и религии своих родителей. А это значит, что во французском социуме сосуществуют разные традиции.

Учась жить в постколониальную эпоху вместе с североафриканцами на одной земле, Франция мучительно, постепенно освобождается от сознания абсолютной доминантности своей культуры и своей цивилизации, так или иначе впуская в недра сокровищ своего Духа литературу, музыку, театр и кино североафриканцев, порой ничуть не гнушаясь избирать их бессмертными членами своей знаменитой Академии<sup>1</sup>, давать им самые престижные литературные премии (Гонкуровскую, к примеру, как в случае с марокканцем Тахаром Бенджеллуном), отмечать их творчество призами и наградами на самых элитарных своих фестивалях искусств. Это свидетельствует о понимании того, что данные, пусть пока редкие, исключения для всей огромной массы живущих в стране североафриканцев могут стать реальным источником обновления и обогащения современной культуры Франции.

Но есть значительная масса современных французов, сторонников правой части политического спектра со своей партией, основателем которой был Ж.-М. Ле Пен, которые утверждают обратное: Франция теряет себя, свою культуру, свое лицо, свою ци-

---

<sup>1</sup> В 2006 году этой чести удостоилась алжирка Ассия Джебар.

визацию под натиском «Евроарабии». Об утрачиваемой или даже уже сломанной идентичности французов написана знаменитая книга И. Риуфоля (Rioufol 2007), где зафиксировано полярно противоположное мироощущение тех французов, которые опасаются не столько мультикультурализма, реальной полиэтничности и угрозы поликонфессионализма во Франции, сколько утраты «французскости».

В оригинальном названии книги известного французского журналиста, политического обозревателя газеты «Фигаро», подлежащее звучит именно как «перелом» (fracture), т. е. идентификационный слом, личностная психологическая травма, приводящая к утрате целостности своего «я», к обезличенности, потере собственного достоинства и адекватности самоощущения в окружающем мире. Но речь в книге идет не об отдельном человеке, а о целой нации, ее самоидентификационных атрибутах, которые постепенно ломаются и наконец исчезают под воздействием условий ее нынешнего существования в пространстве исторически сложившейся территории, теперь уже этнически неоднородной, культурно разнообразной, не единой конфессионально.

Перелом – не переход. Он всегда болезнен, особенно тогда, когда ты, коренной француз, вдруг становишься обыкновенным «туземцем», «аборигеном» в сознании тех, кто обосновался на твоей родной земле с огромным желанием жить на ней и, по возможности, работать и даже (если удалось родиться на ней во втором и последующих поколениях пришельцев, по праву почвы) называться французом. Для них, французских арабов, берберов, вьетнамцев, китайцев и др., уже не имеет значения, где твои этнические корни, хотя они порой и «болят», особенно при встрече с многочисленными проблемами интеграции в новую почву. Главное – это пьянящее чувство некоей глобальной 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 вечно угрожающих земной погоде каких-то атмосферных вихрей.

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, но и чувство собственного достоинства, самосознания своей роли в истории мировой цивилизации. Уязвимость этих национально-идентификационных атрибутов безусловна, как неоспоримы и те

междивилизационные обретения, которыми человечество может по праву гордиться, как и благоприобретенной правом почвы возможностью 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 неизбежный и даже позитивный, то насколько естественен или, напротив, противоестественен и опасен процесс идентификационной редукции, сломленности или культурно-исторической и психологической подавленности коренных французов, да и всех 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, где корень – свет, цементирующий 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<sup>2</sup>, нуждается в уважении и участии, в приумножении ее богатства и благосостояния. Никто не должен становиться французом, если не хочет... И во Франции право почвы сегодня ставит под сомнение качество этой французской идентичности, когда, особенно в последнее время, бывшая метрополия не может сдерживать 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, почти находившаяся на грани самоуничтожения, сосредотачивается. Она еще может быть спасена. Для этого нужно немного: просто стать французами» (Rioufol 2007: 137–138).

В обществе, которое широко распахнуло двери «другому», где перемешаны разные народы, эта вспышка чувства национальной

---

<sup>2</sup> В сравнении с тем, что оставлено на родной земле.



гордости, звучащая в заключительных словах книги, не удивительна. И дело здесь не в консерватизме или в шовинизме: человеку нельзя жить без ощущения своей земли под ногами. Боль отрезанных корней – и в настроениях иммигрантов, 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», «распятих» (это все определения магрибинцев) идентичностях франко-арабов. И с той и с другой стороны – сигналы болезней, сигналы тревоги глобализирующегося мира. Прислушаемся к ним и мы. А может быть, и извлечем опыт. Ведь История, как писал В. Ключевский, ничему не учит, она просто наказывает за невыученный урок.

### *Литература*

**Антология** берберской литературы (кабилы): в 4 ч. / сост., отв. ред. С. В. Прожогина. Т. I. М.: ИВ РАН, 2001.

**Крылова, Н. П., Прожогина, С. В.** 2002. *Смешанные браки. Опыт межкультурных отношений*. М.: Ин-т Африки РАН.

**Полиэтнические** общества: проблемы культурных различий: сб. ст.: в 2 ч. М.: ИВ РАН, 2004.

**Прожогина, С. В.**

1998. *Между мистралем и сирокко (Литература магрибинской диаспоры в конце XX века)*. М.: Вост. лит-ра РАН.

1999. *Mal de soi или кризис самоидентификации в пространстве Востока и Запада*. В: Шукуров, Р. М. (ред.), *Чужое: опыты преодоления*. М.: Алетейа, с. 313–343.

2001а. *Иммигрантские истории*. М.: ИВ РАН.

2001б. *От Сахары до Сены (Литературное пространство франкоязычных магрибинцев в XX веке)*. М.: Вост. лит-ра РАН.

2003. *Восток на Западе (Иммигрантские истории – II)*. М.: ИВ РАН.

2004. *«Любовь земная» (Концепт Родины в творчестве франкоязычных магрибинцев)*. М.: ИВ РАН.

2005. Литература франкоязычных магрибинцев о драме североафриканской диаспоры. *Диаспоры* 4: 100–137.

2006. К проблеме «иммигрантской культуры». Литература «бёров». *Слово и мудрость Востока. Литература, фольклор, культура*. М.: Наука, с. 532–538.

**Шрайби, Д.** 1976. *Это цивилизация, мама!* М.: Прогресс.

- Begag, A.** 1990. *Ecart d'identité*. Paris: Édition du Seuil.
- Ben Jelloun, T.**  
1984. *Hospitalité française*. Paris: Le Seuil.  
2006. *Partir!* Paris: Gallimard.
- Bernard, Ph.** 2004. *La crème des beurs. De l'immigration à l'intégration*. Paris: Le Seuil.
- Bouraoui, N.**  
1999. *Le jour du séisme*. Paris: Stock.  
2000. *Garçon manqué*. Paris: Stock.
- Déro, A.-C.** 1999. Perceptions divergentes du statut de la femme dans la sharia. *Femmes plurielles*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 1–88.
- Gelar, M.-L.** 2003. *Le pilier de la tente*. Paris: Ibis Press.
- Haddad, M.** 1961. *Les zeros tournent en rond*. Paris.
- Hargreaves, A. G.** 1995. La littérature issue de l'immigration maghrébine en France: une littérature mineure? *Études littéraires maghrébines* 7: 17–28.
- Jamous, R.** 1981. *Honneur et Baraka*. Paris: University Press et Maison des Sciences de l'Homme.
- Kateb, Y.** 2004. Parce que c'est une femme. *Entretien suivi de 3 pièces de théâtre*. Paris: Editions des Femmes/Antoinette Fouque.
- Keil, R.** 1991. Entre le politique et l'esthétique: Littérature "beur" ou littérature "franco-maghrébine?". *Itinéraires et Contacts de cultures* 14: 159–169.
- Laronde, M.** 1993. *Autour du roman beur*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Nini, S.** 1995. *Ils disent que je suis une beurette*. Paris: Fixot.
- Rioufol, I.** 2007. *La fracture identitaire*. Paris: Fayard.
- Sebbar, L.** 2003. *Je ne parle pas la langue de mon père*. Paris: Julliard.
- Sif, M.** 1997. *Méchamment berbère*. Paris: Ramsay.
- Tarrius, A.** 2002. *La mondialisation par le bas*. Paris: Balland.
- Viewiorka, M.** 2001. *La Différence*. Paris: Les Éditions Balland.