

III в. до н. э. драматические представления стали важнейшей частью общественной и культурной жизни любого полиса<sup>1</sup>.

С конца IV в. до н. э. греческие общины стали устраивать жертвоприношения с праздником в честь самых разных людей, от частных лиц до правителей. В 307 г. до н. э. афинские граждане переименовали Дионисии в праздник Деметрии в честь Антигона и его сына Деметрия Полиоркета, освободивших город от власти Кассандра. В своем усердии афиняне дошли до того, что изобразили Антигона и Деметрия рядом с Зевсом и Афиной на пеплосе Афины. Однако во время Панафиней налетевший ураган сломал мачту, к которой было прикреплено это одеяние, и разорвал его. Кровавое того, пришлось отменить праздничное шествие на Дионисиях, так как ударил сильный мороз и выпал иней, которые к тому же погубили виноградники. Поэт Филиппид намекал, что виновником этих несчастий был Деметрий, который «воздал смертным людям почести богов» (Plut. Demetr. 12). Эти зловещие знамения как будто предсказали поражение в сражении и гибель Антигона, отца Деметрия, в следующем году<sup>2</sup>. Таким образом, в конце IV в. до н. э. афиняне еще считали кощунством установление божественных почестей людям, даже если это победоносные полководцы и благодетели.

Но в 229 г. до н. э. те же афиняне установили праздник Диогении в честь начальника македонского гарнизона в благодарность за то, что он, взяв большую сумму денег, ушел из Афин<sup>3</sup>. Очевидно, что здесь отсутствует какой бы то ни было религиозный смысл. Вероятнее всего, граждане так выразили свою радость по поводу ухода македонского войска.

В III–II вв. до н. э. «почести богов смертным людям» уже, видимо, не казались кощунственными. В надписях эллинистической эпохи появляется формула «совершил жертвоприношения богам и евергетам города» (Michel. 1011. l. 20–21). Кажется, что эти благодетели ставятся в один ряд с богами. Но скорее это говорит о том, что стало возможно приносить жертвы не только богам, но и смертным людям.

После походов Александра Македонского греческие полисы оказались в новых условиях. Они в большей или меньшей степени попали в зависимость от монархов. Полисы зависели и материально от властителей богатых царств. С другой стороны, монархи, используя полисы в своей политике, не только принуждали их силой к повиновению, но, может быть даже чаще, старались привлечь их на свою сторону различными благодеяниями, пожертвованиями на святилища и праздники. А как могли отблагодетелить?

<sup>1</sup> Sifakis G. M. *Studies in the History of Hellenistic Drama*. London, 1967; Шарнина А. Б. О судьбе трагедии и комедии в эллинистическую эпоху // Древний мир и миф. СПб.: Алетейя, 2003. С. 105–122.

<sup>2</sup> Parke H. W. *Festivals of the Athenians*. London, 1977. S. 40.

<sup>3</sup> Deubner L. *Attische Feste*. Berlin, 1956. S. 235.

дарить щедрого дарителя, обладавшего огромной властью, маленькие, часто бедные полисы? В их распоряжении были только те способы, которые полисы использовали на протяжении веков по отношению к богам. Им оставалось лишь ставить статуи благодетелей, совершать жертвоприношения и учреждать празднества в их честь, на которых прославлять щедрость монархов.

Эта деятельность полисов говорит не столько об обожествлении царей, сколько об уменьшении религиозного смысла некоторых обычаев, которые постепенно приобретали формальный характер и становились частью складывающегося дипломатического церемониала. Но процесс развивался в двух встречных направлениях. Десакрализация обрядов не была полной и окончательной. Божественные почести монархам поднимали их над обычными людьми, возвышали в глазах подданных и были эффективным инструментом укрепления авторитета царской власти.

#### Список сокращений

Michel. — Recueil d'inscriptions Grecques. Brussel, 1900–1927.

Syll<sup>3</sup> — Dittenberger W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. Ed. 3. Vol. 1–4. Leipzig, 1915–1924.

С. Н. Щеголихина

### АМЕРИКАНЦЫ ВО ВЬЕТНАМЕ: ЧТО ОНИ ЗНАЛИ О ВРАГЕ?

На одной карикатуре, появившейся в «Дейли Ньюс» в 1975 г., были изображены американские президенты Д. Эйзенхауэр, Д. Кеннеди, Л. Джонсон, Р. Никсон и Дж. Форд. И все по одному слову произносят фразу по поводу вьетнамской войны: «Победа прямо за углом»<sup>1</sup>.

Вьетнамская война является классическим примером того, как одна из сторон была «готова к прошедшей войне». После вьетнамской войны американский полковник Гарри Саммерс (мл.) проанализировал ее, «перевоевал» и выиграл за короткий период<sup>2</sup>. Достаточно легко давать советы, когда известен результат.

На что, как потом поняли американцы, следовало обратить внимание еще до начала вмешательства во вьетнамские дела?

Прежде всего — на самих вьетнамцев, простых, типичных жителей той страны, их менталитет, образ жизни и мировоззрение.

<sup>1</sup> In: *A People and a Nation: A History of the United States* / Ed. by Norton, Katzman, Escott, etc. Boston, 1990. Vol. II. P. 915.

<sup>2</sup> Schell J. *The Real War: The Classic Reporting on the Vietnam War*. N. Y., 1989. P. 41.

Так, многообразие религиозной жизни во Вьетнаме имело более социальное и политическое значение, нежели духовное или культовое. Это понятно в отношении конфуцианства и таоизма, так как с самого своего основания эти религии были ориентированы на описание правильных отношений между людьми, правильный порядок в обществе и государстве, и меньше — на отношения с богами и культовую практику. То есть конфуцианские принципы субординации, большого значения образования, значения клана были не просто словами, и их не следовало игнорировать.

В буддизме в течение длительного периода вьетнамцы следовали японскому толкованию Махаяны. Буддизм был главным образом этической религией, нежели идеологической или государственно ориентированной доктриной (в Японии эту функцию выполнял синтоизм, во Вьетнаме — конфуцианство или католицизм). Он учил, что не существует ни человек сам по себе, ни дхарма. Но во время японской оккупации вьетнамцы начали перенимать буддийские принципы государственного строительства, которое было более похоже на китайскую интерпретацию буддизма (Теравада)<sup>1</sup>, которая утверждает, что человеческое существование является привилегированным состоянием и человек имеет возможность выбирать — выполнять работу хорошо (что выразится в хорошем перерождении) или выполнять работу плохо (что приведет к плохому результату в перерождении). То есть эта форма буддийской веры была более активной, практически ориентирована и менее пацифична, чем медитативные вариации буддизма.

Наконец, система «инь и ян», которая имеет очень древние китайские корни, на самом деле является единой системой<sup>2</sup>, и в данном случае описывает вьетнамское понимание происходящих в мире процессов и событий. Эта точка зрения подтверждалась вьетнамской идеей Фатума<sup>3</sup>. Фатум имеет не то же самое значение, что западная идея Предопределения. Фатум неразделим, это объединяющая сила всего, что находится под небом. И вьетнамцы действительно сильно и искренне верили, что если Фатум находится на их стороне, они могут действовать в манере «инь или ян», главное храбро, и тогда они достигнут желаемого результата. Инь ассоциируется с землей, женщиной, темнотой, пассивностью и поглощением; ян понимается как небо, мужчина, свет, активность и проникновение. Но они

<sup>1</sup> Smith R. Viet-Nam and the West. Ithaca, 1968. P. 81–83.

<sup>2</sup> Jamieson N. Understanding Vietnam. Berkley, 1993. P. 15–16. Действительно, было бы неверным подразделять систему на доминантную и субдоминантную подсистемы, потому что концепция «инь и ян» ассоциируется с идеей пяти элементов — металл, дерево, вода, огонь и земля — и циклической идеей становления, распада и взаимозависимости между миром природы и человеческими событиями. В гармонии эти две части изображаются как светлая и темная половинки круга, который неразделим.

<sup>3</sup> Smith R. Op. cit. P. 22 — 23.

имеют одинаковую силу<sup>1</sup> и стоило ожидать, что оппозиция врагу будет активной или пассивной (инь или ян), но может продолжаться длительное время. Примеры вьетнамской колониальной истории с ее довольно пассивными попытками защиты национальной идеи рубежа XX в. и активными действиями после Второй мировой войны могут служить доказательствами такой возможности<sup>2</sup>.

Католицизм существовал во Вьетнаме в его «французской» форме, которая имела некоторые особенности. «Французский» католицизм был более умеренным, чем, например, испанский. Этому способствовали гугенотские войны, Нантский эдикт, французское миссионерство<sup>3</sup>, реформы Кольбера, войны с Испанией и за испанское наследство, французская революция, во время которой достаточно легко воспринимались некоторые атеистические элементы и т. п. Таким образом, когда первые французские миссионеры прибыли во Вьетнам и, более того, когда Франция утвердилась во Вьетнаме в качестве метрополии в середине XIX в., «французский» католицизм оказался достаточно гибким, чтобы вписаться в традиционную вьетнамскую культуру. И не так уж далеко от истины будет предположить, что обычно вьетнамцы принимали католицизм по политическим, а не столько по духовным или религиозным причинам (тот факт, что 10% вьетнамцев были католиками и занимали главным образом высокопоставленные позиции в правительстве, может служить тому доказательством). В то же самое время пример семьи Дьема (его предки были одними из первых, кто в XVII в. принял римско-католическую веру), других высокопоставленных гражданских и военных чиновников позволяет увидеть, как, не-

<sup>1</sup> Знание этого помогло бы объяснить и предвидеть действия вьетнамцев. Например, вьетнамские женщины служили в вооруженных силах и мужчины с уважением относились к таким воительницам именно потому, что это было в традиционном историческом русле. Поэтому неудивительно, что некоторые вьетнамки захотели сражаться против врага, используя разные средства. Даже проститутки в борделях могли оказаться вьетконговками и убивать американцев. Или вьетнамская кажущаяся пассивность в какой-нибудь деревне могла обернуться агрессивностью (Turner K. Soldiers and Symbols: North Vietnamese Women and the American War // A Soldier and a Woman: Sexual Integration in the Military / Ed. by G. DeGroot. Harlow, 2000. P. 185–205; Vietnam: A Country Study / Ed. by R. J. Cima. Wash., D. C., 1989. P. 114; Browne M. W. The New Face of War. N. Y., 1965. P. 166–172; Brende J. O., Parson E. R. Vietnam Veteran: The Road to Recovery. N. Y., 1985. P. 32).

<sup>2</sup> Вьетнамцы сами понимали эту свою способность. Один высокопоставленный чиновник Фронта Освобождения говорил: «Неужели американцы думают, что они смогут вести подобную войну в течение 30–40 лет? Потому что именно так и будет». Цит. по: Fall B. Last Reflections on a War. Garden City. N. Y., 1967. P. 254–256.

<sup>3</sup> Например, когда испанских миссионеров прогнали из Японии, кардинал Ришелье предложил японскому императору прислать в Японию любых миссионеров — католических, протестантских, потому что религиозный подход не был главным в распространении французского влияния.

смотря на принятую религию, они продолжали следовать традиционной вьетнамской системе, основанной на конфуцианстве и буддизме. Таким образом, «вьетнамский католицизм» отличался от того, с чем были более знакомы американцы в Латинской Америке, где он существовал в более строгой испанской форме. И быть «католиком» по религии вовсе не означало, что вьетнамец был прозападно настроен — гораздо чаще он был конфуцианцем или буддистом по своей человеческой философии или образу жизни.

Одновременно с более или менее известными религиозными системами во Вьетнаме достаточно широко были распространены племенные верования. Их существование имело следствием две тенденции: во-первых, эти люди имели ценности, совершенно отличные от предлагаемых западных искусственных или поддельных; во-вторых, они сохранили свой образ жизни и свое восприятие мира под китайским, французским, японским правительствами, то есть они были достаточно сильными, чтобы защитить себя. Более того, отличная от западной система смерти и умирания, отношения к смерти и суициду делала вьетнамцев практически непобедимыми. Достаточно вспомнить вьетнамские сказки, долгие разговоры о смерти, которые ведут родители с детьми, молодые юноши и девушки, собираясь вечерами. Самоубийство приветствуется (гораздо хуже «потерять лицо»), и даже дети готовы умереть именно потому, что это представляется как героизм<sup>1</sup>.

Если продолжать рассматривать духовную составляющую вьетнамской жизни того периода, то следует отметить, что и природа вьетнамской «коммунистической» идеологии также была не так проста, как могло показаться. Хо Ши Мин посещал Советскую Россию, работал в Третьем Интернационале в период сталинизма. То есть он и его последователи овладели идеологией, которая была достаточно далека от марксизма. На самом деле это был марксизм только по духу, но не в деталях<sup>2</sup>. Фактически вьетнамские коммунисты действовали, используя в качестве средств и орудий традиционные ценности<sup>3</sup> — единство нации<sup>4</sup>, земля, и понимание того, что

<sup>1</sup> Hayslip Le Ly. When Heaven and Earth Changed Places. N. Y., 1989. P. 15, 46.

<sup>2</sup> Smith R. Op. cit. P. 140.

<sup>3</sup> «Среди вьетконговцев много интеллектуалов. Буддийские священники, католические священники и представители национальных меньшинств». См.: Fall B. Last Reflections on a War. Garden City. N. Y., 1967. P. 212.

<sup>4</sup> Вьетнамское понимание «нации» отличалось от восточного определения этого понятия. «Quê» означает «королевство, страна, нация» и обычно сопровождается словом «dân-tộc», определяющим вьетнамцев как расово отличных людей (Smith R. Op. cit. P. 57, 59). Это может быть сравнимо с японским самоопределением как нации «Yamato Damashi» — сложно найти точный перевод, наиболее близким является «боевой дух», но недостаточно близко, что отличает их нацию от других.

«наше дело правое» (то есть тот Фатум, о котором говорилось выше). И, кстати, главный коммунистический принцип «демократического централизма» был очень похож на конфуцианские нормы субординации, взаимоважания между друзьями и идентификации отдельного человека с группой. Таким образом, чтобы победить эту идеологию, необходимо было противопоставить ей такую же практичную. И — что более важно — близкую к традиционным воззрениям идеологию.

Противников вьетнамских коммунистов, в поддержку которых выступили США, американцы также не знали. С 1951 г. говорилось о слабости южно-вьетнамского правительства<sup>1</sup>. Исполняющий обязанности помощника министра обороны У. Банди писал Р. МакНамаре в 1961 г.: «Все зависит от эффективности Дьема, что составляет большую проблему... Белые люди не могут выиграть такую войну»<sup>2</sup>. По своей природе правительство Нго Дин Дьема было неким «политическим производством» западного типа и сам Дьем казался «политическим бизнесменом»<sup>3</sup> (в отличие от Хо Ши Мина, который был харизматическим лидером, что было ближе для религиозно, духовно настроенных вьетнамцев).

Поведение Дьема, его действия противоречили тому, чего от него ожидали вьетнамцы. Было, по меньшей мере, три больших и очень существенных провала в политике Дьема. Первый связан с усилением противоречий между буддистами и католиками. Изменение природы буддизма требовало их представительства в правительстве. Второе — отношения Дьема с военными и гражданскими чиновниками. Дьем действовал в соответствии с западными традициями (которыми он овладел во время своего путешествия в Америку в 1930-е гг.), по которой должность определяет значимость и свободу действия человека<sup>4</sup>. Третье — он завершил 400–500-летнюю традицию выбора глав деревень самими жителями. «Его назначения — многие из них пришлые — встречали открытое противостояние жителей деревень»<sup>5</sup>, потому что это разрушало основу — семья, клан, земля. Таким образом, политическая ситуация была почти непоправимой: власть существовала сама по себе, а общество действовало само по себе. И проблема для любого, кто хотел бы вмешаться в конфликт, заключалась в выборе — кого поддерживать. То есть политика Дьема показала неготовность вьетнамского общества к радикальным реформам в западном стиле.

<sup>1</sup> Vietnam: The Definitive Documentation of Human Decisions / Ed. by G. Porter. N. Y., 1979. Vol. 1. P. 378, 529.

<sup>2</sup> Ibid. Vol. 2. P. 134.

<sup>3</sup> Jamieson N. Understanding Vietnam. Berkeley, 1993. P. 236.

<sup>4</sup> В американском военном сленге есть хорошая аббревиатура: RHIP — “rank has its privileges” (чин имеет свои привилегии).

<sup>5</sup> Fall B. Op. cit. P. 233–234.

Сложность войны также определялась социальными параметрами. Вьетнамское разнообразие выражалось в существовании системы племен. Так называемые «меньшинства» состояли из шестидесяти групп различного размера (от 1000 до почти 1 000 000 человек), говорящих на более чем двенадцати языках. Проблема состояла в том, что они постоянно сталкивались друг с другом. Причины их оппозиции были не только материальными, но и идеальными. Например, часть «меньшинств» была оседлыми и часть — кочевыми. Столкновение могло начаться из-за обработанной земли. Или жившие в низинах не любили «мои» из-за широко распространенных историй об их «злом духе» и «дикарстве». Люди трайбов были «чувствительными, с явным инстинктом к тому, что является поддельным и что является реальным»<sup>1</sup>. Их культура была дальше от западных ценностей, чем даже обычных вьетнамцев. То есть американцам требовалось значительное время, чтобы вникнуть в ситуацию и найти лучший способ, по крайней мере, для нейтрализации трайбов.

Не стоит сбрасывать со счетов окружающую среду и образ жизни. Горы, джунгли, кустарники, дикие животные, насекомые и т. д. Даже в Сайгоне рой мух, обезьяны, змеи и т. д. были ежедневным явлением. Вьетнамцы расово были приспособлены к этим условиям, они привыкли жить в такой окружающей среде, но это едва ли можно сказать о западном человеке.

США получили большой опыт в войнах в джунглях, в партизанских войнах. Но следует обратить внимание, насколько длинными и трудными были эти войны. Только в XX столетии до вьетнамской войны США в течение 10 лет воевали на Кубе, в Гондурасе — приблизительно 6 лет, в Никарагуа — в течение 21 года, в Мексике — в течение 5 лет и т. д. И едва ли можно сказать, что войны были успешными. Этот вид войн, как, например, показал опыт экспедиции Першинга (1916 г.), требовал специально подготовленных отрядов, не призывников или добровольцев, но профессионалов. Американский опыт войн в джунглях показывал, что гораздо большее количество потерь было из-за болезней (малярия, тропическая лихорадка и т. д.) или «естественных» причин (укусы змей, насекомых, аллергии и т. д.).

Во многих отношениях образ жизни берет свои корни в религии, но условия жизни также не менее важны в его формировании. Морской пехотинец, прибывший во Вьетнам в 1966 г., был потрясен, когда увидел, как живут вьетнамцы: они носили странную одежду, имели странные привычки и обычаи (например, они жевали бетел, который делал их зубы черными); они спали в грязи, ели отвратительно пахнущую пищу, не мылись, не чистили зубы. Но для большинства вьетнамцев это было нормальным яв-

<sup>1</sup> Burchett W. G. Vietnam: Inside Story of the Guerrilla War. N. Y., 1965. P. 172.

лением, потому что они рассматривали себя частью природы и привыкли жить таким образом, это была их культура — жить в «гармонии с миром», в то время как западный человек самоутверждался за счет мира. Таким образом, образ жизни вьетнамцев мог стать и фактически стал культурным вызовом для американцев.

Итак, как показывает история различных войн и вьетнамской, в частности, продолжительность и трудность войны зависят от многих факторов, главный из которых — человеческий. Иногда довольно легко одержать военную победу, но это не значит победить. И этот вывод тем более верен, если речь идет о войне между различными цивилизациями.

Во вьетнамской войне самая главная трудность и причина, которая определила длительность, беспечность и непонятность войны для американцев, заключалась в самих вьетнамцах (их внешности, отношении к жизни, поведению, политической и социальной системах и т. д.), при этом не имело значения, были ли это вьетнамцы Севера или Юга. Так что американцы оказались вынужденными бороться, зачастую не зная, кто враг и где он.