

MOSCOW STATE UNIVERSITY
INSTITUTE OF ASIAN AND AFRICAN STUDIES

*DEDICATED TO THE 300th ANNIVERSARY
OF M.V. LOMONOSOV*

*Proceedings of the Conference
In memory of Alexander Gouber (1902-1971)*

Issue 2

**Interethnic and Interconfessional Relations
in Southeast Asia:
History and Modernity**

Moscow
PUBLISHING HOUSE «KLUCH-S»
2011

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА

ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК
ББК
Ж

Утверждено к печати Ученым советом
ИСАА МГУ им. М.В.Ломоносова

Научное издание

Ответственный редактор
Н.Н.Бектимирова

Координатор проекта
И.Н.Липилина

Редакционная коллегия
А.Ю. Другов, И.Н. Липилина, О.В. Новакова,
Р.Т. Сабиров, Г.В. Сучков, М.А. Сюннерберг

ПОСВЯЩАЕТСЯ 300-летию М.В. Ломоносова

Губеровские чтения

Выпуск 2

**Межэтнические и межконфессиональные
отношения в Юго-Восточной Азии:
история и современность**

Сборник статей

Межэтнические и межконфессиональные отношения в ЮВА:
история и современность. Сб.ст.

«Губеровские чтения» выпуск 2. М., 2011

Сборник посвящен широкому кругу проблем межэтнических и межконфессиональных отношений в странах Юго-Восточной Азии. В нем рассматриваются особенности этнического взаимодействия в ЮВА в историческом контексте, дается классификация этноконфессиональных конфликтов и роли ислама, как одной из их составляющих, в регионе на современном этапе. Сборник содержит статьи, анализирующие различные аспекты межэтнических и межконфессиональных отношений во Вьетнаме, Индонезии, Камбодже, Сингапуре, Таиланде, Филиппинах, а также влияние социально-экономических, политических и культурно-религиозных факторов на ход этнонациональных процессов этих стран.

This volume considers a wide range of issues of interethnic and interconfessional relations in Southeast Asian countries. It focuses on the specificity of ethnic interaction in Southeast Asia in a historical context, proposes a classification of contemporary ethno-confessional conflicts in the region and analyzes the role of Islam as one of the key dimensions. The papers in this volume examine various aspects of interethnic and interconfessional relations in Vietnam, Indonesia, Cambodia, Singapore, Thailand, the Philippines, as well as the influence of socio-economic, political and cultural-religious factors on ethnonational processes in these countries.

Москва
ИД «Ключ-С»
2011

ISBN

© ИД «Ключ-С», 2011
© Коллектив авторов, 2011

Содержание

Предисловие

1. Общерегionalные проблемы межэтнических и межконфессиональных отношений в ЮВА

Деоник Д.В. Особенности этнического взаимодействия в Юго-Восточной Азии в историческом контексте

Ефимова Л.М. Ислам в этноконфессиональных конфликтах в Юго-Восточной Азии XXI в.

Мосяков Д.В. Этнический компонент в конфликтах в Юго-Восточной Азии

2. Межэтнические и межконфессиональные отношения в странах ЮВА на современном этапе

Астафьева Е.М. Политика государства в регулировании межконфессиональных отношений в Сингапуре

Бектимирова Н.Н. Этническая мифология как фактор политической мобилизации кхмеров в XX в.

Гусев М.Н. Ислам в Индонезии. Внешнеполитический курс страны как фактор внутриконфессиональных противоречий ..

Дольникова В.А. Роль этнических китайцев в социально-экономической эволюции тайландского общества (1920–1940-е гг.) ...

Другов А.Ю. Светские истоки этноконфессиональных конфликтов в Индонезии

Левтонова Ю.О. Межконфессиональный конфликт на Филиппинах

Содержание

Липилина И.Н. Положение мусульманских этнических меньшинств в Таиланде

Новакова О.В. Вьетнамская католическая церковь и государственная власть СРВ

Самарина И.В. Этнолингвистический портрет кадайских народов во Вьетнаме

Сучков Г.В. Центробежные тенденции в постсухартовской Индонезии: сепаратистские движения на Суматре и Новой Гвинее

3. Исторические аспекты межэтнических и межконфессиональных отношений в ЮВА

Захаров А.О. Новые данные о распространении индийских религий на Малайском архипелаге

Мурашева Г.Ф. Хроника «Дай Нам Тхык Люк» о религиозной ситуации во Вьетнаме накануне французского вторжения (первая половина XIX в.)

Ульянов М.Ю. Первые упоминания Юго-Восточной Азии в китайских источниках: проблема Хуанчжи

Предисловие

В предлагаемый вниманию читателей сборник вошли статьи участников состоявшейся в марте 2011 г. в Институте стран Азии и Африки МГУ конференции на тему: «Межэтнические и межконфессиональные отношения в странах Юго-Восточной Азии: история и современность». В конференции, организованной в рамках традиционных «Губеровских чтений», приняли участие ведущие специалисты по странам Юго-Восточной Азии, работающие в различных учебных и научно-исследовательских заведениях Российской Федерации.

Выбор темы конференции и сборника обусловлен особой актуальностью и востребованностью изучения проблем межэтнических и межконфессиональных отношений в XXI в. В условиях глобализации заметно усиливается тяга к осмыслению и сохранению собственной идентичности. Причем, в качестве ее главных маркеров чаще всего выступают именно этничность и религия. Миграции, являющиеся неотъемлемым фактором глобализации и выдвинувшиеся в число важнейших феноменов современного мира, с одной стороны, способствуют усилению интеграционных процессов, а, с другой, усилению националистических настроений. Ускорение социально-экономического развития, характерное для многих стран Востока, обеспечивая повышение материального уровня и качества жизни, в то же время ведет к углублению социального неравенства и нарастанию общественных противоречий, которые неизбежно обостряют межэтнические и межконфессиональные отношения. Разумеется, на интенсивность и темпы развития этих процессов влияет общий уровень социально-экономического развития, характер общественно-политического строя, исторически сложившиеся этнонациональные и религиозные традиции, этнопсихологические особенности населения и др.

Юго-Восточная Азия, пожалуй, может послужить яркой иллюстрацией всех упомянутых глобальных явлений. В част-

ности, разнообразные этнонациональные и межконфессиональные проблемы давно уже стали неотъемлемой частью повседневной жизни народов ЮВА. Временами они приобретают характер конфликтов, подчас довольно острых, серьезно влияющих на политическую стабильность и социо-культурный климат как отдельных стран, так и региона в целом.

Традиционно государства ЮВА отличаются своей полиэтничностью и поликонфессиональностью. Причем, вплоть до настоящего времени не во всех этих странах с достоверностью установлено точное количество этносов, проживающих на их территориях. Наиболее разнообразны в этническом и религиозном отношении Индонезия, Филиппины и Мьянма. Однако и в других странах региона проживает по несколько десятков этносов на разных стадиях развития.

Современное территориальное размещение различных этнических общностей ЮВА сложилось в ходе многовекового процесса заселения этого региона сменявшимися друг друга волнами мигрантов из разных частей Азиатского континента. В результате границы расселения отдельных народов часто оказываются крайне запутанными, накладываются друг на друга, образуют многочисленные вкрапления в другие этнические территории.

В ходе длительных контактов – исторических, хозяйственных, культурно-религиозных, брачных между отдельными этническими компонентами населения стран ЮВА, привыкшими жить в тесном соседстве друг с другом, выработалось плодотворное взаимодействие в трудовой деятельности, происходило взаимное культурное обогащение, вырабатывалась достаточно высокая степень толерантности в отношениях друг с другом. Вместе с тем, на протяжении длительного сосуществования между ними не могли не возникать трения на почве различий традиционных норм поведения, что вело к взаимному недоверию и напряженности, а иногда к образованию довольно устойчивых этнических предрассудков, шаблонных негативных установок. Противоречия особенно усиливались в тех случаях, когда этнические группы занимали неравное положение в хозяйственной жизни страны или в области гражданских прав.

В связи с этим, важное значение приобрел тот факт, что в экономике ряда государств ЮВА доминирующие позиции занимают представители некоренного населения, в первую очередь, китайцы. В некоторых странах именно эта причина (в числе других) вызывала со стороны коренного населения чувство недовольства, иногда переходившее во враждебность. На рубеже XX – XXI вв. в условиях политизации ислама целый ряд конфликтов в регионе принял конфессиональную окраску.

В сборнике представлены три раздела: межэтнические и межконфессиональные отношения в общерегиональном, страновом и историческом контекстах. Серьезное внимание уделяется современной ситуации в различных странах ЮВА. Все авторы отмечают сложность и многомерность стоящих перед народами региона межэтнических и межконфессиональных проблем, в основе которых лежат как социально-экономические и политические, так и религиозно-культурные факторы. В связи с этим требуется особая ответственность со стороны правящих элит, продуманность и взвешенность их политического курса, готовность к диалогу.

Исторический опыт межконфессиональных и межэтнических отношений в Юго-Восточной Азии, а также урегулирования возникающих на этой почве конфликтов представляет несомненный интерес для других стран, в том числе и для России, население которой также отличается этническим и конфессиональным многообразием. Тематика сборника приобретает особую актуальность в контексте председательства России на форуме Азиатско-Тихоокеанского экономического сотрудничества (АТЭС) в 2012 г.

Ответственный редактор

1

ОБЩЕРЕГИОНАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ЮВА

ДЕОПИК Д.В.

**Особенности этнического взаимодействия
в Юго-Восточной Азии
в историческом контексте**
(доклад, представленный на конференции)

Введение

Исторические границы региона

В своих современных границах ЮВА простирается от границ с Индией и Китаем до островов Океании, включая территории стран Индокитайского и Малаккского полуостровов, островов Филиппинского и Индонезийского архипелагов. Одна из особенностей ЮВА как исторического региона заключается в том, что на протяжении древности на севере и западе его граница с двумя другими мировыми регионами Восточной и Южной Азией менялась. Так, вплоть до последних веков до нашей эры в состав исторического региона ЮВА (или «прото-Юго-Восточная Азия») входили земли двух крупных областей: юга современной Восточной Азии (территория КНР южнее рек Хуайхэ и Янцзы) и востока Южной Азии (северо-восточное побережье п-ва Индостан и районы к северо-востоку от него). Поэтому история севера исторического региона Юго-Восточная Азия является частью истории и Восточной, и Юго-Восточной Азии. Современная граница ЮВА начала устанавливаться по мере продвижения государ-

ственности сино-тибетцев *хуася* на юг в рамках империй Цинь, Западная и Восточная Хань. Ее складывание можно отнести к I в. н.э., но окончательно она установилась только к началу X в. н.э., когда вьеты восстановили свою государственность.

Важнейшие особенности ЮВА

Для всех долинных частей и прото-ЮВА, и затем с I в. н.э. собственно ЮВА, характерны следующие особенности: *поливное рисоводство* как основополагающий хозяйственно-культурный тип; небольшая прочная *община* как основа социальной структуры; более развитой, чем у других народов, культ предков как *основная вера*; наличие *этнолингвистической общности* (все народы, кроме пришедших позднее тибето-бирманцев, объединяет австрический праязык (см. далее); а также *генетическая общность*.

Важной этнокультурной особенностью, определяющей специфику контактов между народами ЮВА, прежде всего тех которые жили на границах с сино-тибетцами *хуася*, является «*религиозная дополнительность*» – т.е. сосуществование применительно к различным сферам жизни разных верований. Этот принцип в настоящее время является определяющим и в Китае, Корее, Японии; без знаний о нем трудно представить религиозную жизнь почти двух миллиардов человек.

С точки зрения этнической истории, для понимания особенностей истории ЮВА важно учитывать действие закона «неравномерности развития», который связывает развитие общества с условиями вмещающего ландшафта. Здесь это морское побережье, долины больших рек, долины средних и малых рек, предгорные и горные районы. Как и везде, жители горных и предгорных районов существенно отставали в технологическом и социальном развитии по сравнению с жителями долин больших рек и морского побережья. Большинство жителей крупных долин отделены друг от друга районами проживания более «простых» народов. Это во многом предопределило военно-политическую историю региона.

Население

Следует отметить устойчивость расселения и прикреплённость к исконной жизненной среде, внутри региональная мобильность невелика, невелик и отток за рубеж — рисоводческая община долинных народов очень устойчива и долговременна. Это и обусловило базовые характеристики всех основных этносов Юго-Восточной Азии и многое определяла в межэтнических отношениях. Начиная с неолита (IX — первая половина III тыс. до н.э.) земледелие, повсюду в исторической ЮВА (бассейн Янцзы и южнее) — базировалось на разведении поливного риса. Это создало ситуацию, нетипичную для земледельческих районов Восточной и Западной Азии — для разведения высокоурожайного поливного риса не нужно больших площадей вокруг деревни и на небольшой площади можно собирать два урожая в год. Сложные технологии рисоводства не предполагают активных перемещений, поэтому, например, археологами в ЮВА обнаружено немало раннеземледельческих многослойных памятников (по 4-5 метров культурного слоя). Это говорит о возможности культурной и этнической преемственности на протяжении тысяч лет — редкое явление в мировой истории.

О древнейшем расселении предков австрических народов

Исконным населением собственно ЮВА (Индокитайского, Малаккского п-вов и островной части) считаются австралонегроиды, которые не создали сложных форм социальной организации. Сейчас в ЮВА представлены народы, которые говорят на аустроазиатских (кхмеры, моны, вьеты и др.), аустронезийских языках (малайский, яванский, чамский и др.), пара-тайском и хмонг-миен (кит. мяо-яо) — это древние народы ЮВА. Носители тибето-бирманских языков, которые, позднее других став рисоводами, заселили долинную часть Верхней Янцзы (Сычуаньскую котловину, территорию пров. Юньнань в КНР и тер. совр. Мьянмы), а также заселившие юг Индокитайского п-ва со среднего и верхнего течения Жемчужной реки тай, и вошли тем самым в число народов ЮВА — это «молодые» народы собственно ЮВА.

Первоначально в исторической ЮВА, в долинах бассейна Янцзы и южнее, был распространен, выделенный еще в 1906 г. Г.Шмидтом, «аустрический праязык», который, по данным лингвистов, распадается на отдельные группы в конце VII тыс. до н.э., т.е. в середине раннего неолита (9000–5500 гг. до н.э.).

Интересная модель этнолингвистических перемещений предлагается в трудах С.А.Старостина и его коллег. Она создана на основе анализа данных языка (методами глоттохронологии) и дополнена нами на основе анализа археологического материала. Согласно этой модели, в северную часть изначально аустрического региона Восточная Азия внедрились носители сино-тибетского языка (предположительно, вышедших с северо-западного Кавказа ок. XII тыс. до н.э.). По мнению С.А. Старостина, поскольку распад «сино-кавказского» датируется началом VII тыс. до н.э., то в Восточной Азии они могли появиться в VI тыс. до н.э. или несколько позже (т.е. в ранне-среднем неолите, 5500–4500 гг. до н.э.). Распад же сино-тибетского на китайский и тибето-бирманский датируется серединой V тыс. до н.э. (т.е. началом среднего неолита). С этого времени на Средней Хуанхэ начался процесс формирования народа *хуася* (суходольных просоводов умеренного климата), предков ханьцев, государствообразующего этноса современного КНР. Господствующим в Восточной Азии он стал к I тыс. н.э., когда именно ему удалось в политическом и экономическом плане занять земли Великой Китайской Равнины — это историческое пространство к востоку от гор Тайханшань и Суншаньской возвышенности и к северу от гор Дабешань, то есть бассейны Нижней Хуанхэ и бассейна Хуайхэ. Великая Равнина — основа могущества *хуася* стала пригодна для аграрного освоения только с III тыс. до н.э. и в экономическом и политическом отношении осваивалась на протяжении всей древности.¹

Перемещения «древних» народов ЮВА. О перемещениях аустроазиатов (кхмеров, монов и вьетов-юэ) известно мало, их археологические культуры Нижней Янцзы шли на юг до нижнего течения Жемчужной реки включительно. Южнее

были их же очаги на всем Индокитайском п-ве. К настоящему времени (на основе данных лингвистики) сравнительно хорошо изучены лишь направления перемещений аустронезийских народов — современных жителей островной части ЮВА. Самые древние аустронезийские языки зафиксированы на Тайване (данные археологии свидетельствуют о контактах с вьетами Фуцзяни), позднее они распространились на Филиппины, юго-восток Индокитая и в западную часть островной ЮВА. Но на Тайвань они приплыли извне. Можно предположить, что аустронезийские народы формировались на пространстве между южным побережьем «Древнего Пролива» и п-ва Шаньдун². Там уже в III-II тыс. до н.э. сложился специфический этнос (позднее *хуася* называли их «восточными и») и своя государственность. Возможно, именно с предками аустронезийцев связана культура средней части долины р. Хуайхэ Хоуцзячжай-1 (конец VI – V тыс. до н.э.). У носителей этой культуры уже к началу V тыс. до н.э. возникла своя письменность (памятники Шуандунь, Цзяху и др.), на настоящий момент *древнейшая* из ныне известных в мире.

Перемещения «молодых» народов ЮВА. Есть два народа, которые пришли в современную Юго-Восточную Азию из «прото-ЮВА» позже аустрических народов — это тибето-бирманцы и тайцы. Будучи рисоводами, по своим экономическим и социальным структурам они близки к другим народам ЮВА.

Волны появления в Юго-Восточной Азии тайцев и тибето-бирманцев совпадают с существованием мощных империй на территории Китая: Цинь и Хань — первая волна, Тан — вторая волна, Сун — третья волна, монголы, создавшие империю Юань, — четвертая (они сокрушили в середине XIII в. последнее сильное тайское государство — империю Дали, включавшую часть Верховий Янцзы, верховий Красной реки и верховий Жемчужной реки).

Следует отметить следы государственных вторжений китайских империй на Индокитайский п-ва: при Западной и Восточной Хань — еще сравнительно слабое, при Тан — весьма заметное, когда переселяющиеся группы пытались ворваться

в уже сложившееся государство вьетов. И, наконец, последний большой рывок – это монголы, при которых имперское движение на юг стало реальностью.

Народы исторической ЮВА уходили на юг от китайцев. Уходили представители всех слоев общества: крестьяне, короли, представители родовой знати и духовенство. Сначала в большие долины верховий больших рек (Менам, Иравади), где возникали сравнительно небольшие княжества, а затем они расширялись на центральные и нижние части их бассейнов, где значительно выше урожайность и более благоприятные условия для жизни. Существенно то, что это – крестьянское заселение, сотни тысяч людей, которые постепенно заполнили современную северную Мьянму, север Лаоса и Таиланда.

Китайцы современной Юго-Восточной Азии – два совершенно разных народа, даже говорящие на разных языках и пришедшие с разными целями. Среди жителей ЮВА большая часть выходцев из южного Китая – это не китайцы как таковые (сино-тибетцы), а гуандунцы и фуцзяньцы (намвьеты и манвьеты, частично *хакка*), которые в современной ЮВА никогда не образовывали плотных групп населения и являлись фактором городской жизни.

В средние века и в начале нового времени они не создавали этнических проблем. Проблемы начали возникать, когда в новое время европейцы вывозили китайцев на Малаккский п-в и Калимантан для работы в рудниках. Проблема, насильственно завезенных колонизаторами китайцев, является одной из острых проблем до сих пор.

Вторая группа китайцев – это собственно китайцы (северяне) – ханьцы. В ЮВА, даже в его исторической северной части, они есть не везде. Они пробились в верховья Янцзы и Жемчужной реки (совр. провинции Сычуань и Юньнань), и там начали теснить тайцев. Здесь еще в ханьское время (III в. до н.э. – III в. н.э.) и появился «настоящий китаец» (богатый крестьянин) из «настоящего Китая». В юго-восточных районах современной КНР переселения китайских крестьян в силу большой сложности в освоении рисоводческого хозяй-

ства, не смешавшись с местным населением окончательно, много восприняв от него, сформировали отдельную группу *хакка* (кит. *кэцзя*), живущих в предгорьях.

Краткий исторический обзор – этапы становления ЮВА как мирового региона

В собственно истории прото-ЮВА традиционно выделяются два этапа: *Ранняя древность* (IV – первая половина I тыс. до н.э.) – история развития долинных обществ с интенсивным рисоводством, в рамках которых на севере ЮВА (бассейн Янцзы и южнее) существуют ранние государственные образования. *Поздняя древность* (вторая половина I тыс. до н.э. – III в. н.э.) – история развитых государств на севере «прото-ЮВА» (в бассейне Янцзы), ставших частью Восточной Азии, а также формирующихся ранних государств в крупных долинах Индокитайского п-ва, на Малаккском п-ве, о-вах Суматра, Ява, Калимантан, активно воспринимавшие влияние юга Индии.

Ранняя древность (IV – первая половина I тыс. до н.э.)

Ранние неолитические памятники в восточном Индокитае и в Нусантаре (островной части ЮВА) относятся к двум культурам (точнее культурным общностям) – раннему *Хоабиню* и более развитому и позднему – *Бакшону*. О начале Хоабиня можно говорить с 11000 г. до н.э. а Бакшона с 8000 г. до н.э. В силу неравномерности развития носители этих культур, жившие в разных ландшафтных нишах, сосуществовали. Так в отдельных горных районах Индокитая и на некоторых островах хоабиньские поселения сохранялись вплоть до начала III тыс. до н.э.

В позднем неолите разрушается связь аустроазиатов севера исторической ЮВА и собственно ЮВА. Именно тогда у аустроазитов (вьетов) Нижней Янцзы и хмонгов Средней Янцзы начинается интенсивное социальное развитие, приведшее к возникновению государств (см. далее). Аустронезийцы же,

оказавшиеся отделенными морским пространством, начинают отставать в своем социальном развитии (что не относится к их вероятным родственникам, оставшимся на Шаньдуне). В зоне их расселения не было долин больших рек, поэтому у них не могло быть больших районов с плотным населением.

К началу III тыс. до н.э. (поздний неолит) повсюду в северной части исторической ЮВА и в собственно ЮВА может быть выделен ряд этнокультурных «маркеров» (предметов, характерные для отдельных народов), например: плечиковый топор – для аустроазиатов, трапецевидный в сечении топор – для аустронезийцев, трапецевидный в плане – для хмонгов и др.³

Датировка начала века металла в ЮВА является сложной научной проблемой. Предполагается, что ранее всего, в первой половине III тыс. до н.э., самостоятельный переход к использованию бронзы произошел в центральной части Индокитайского п-ва, где жили аустроазиатские народы мон-кхмерской языковой семьи. В это время земледельцы уже давно жили в долинах крупных рек. Открыв технологию обработки меди, а затем способы изготовления бронзы, они уже во второй половине III тыс. до н.э. перешли к массовому производству орудий труда из этих металлов. Поскольку олово и медь повсеместно там залегают в большом количестве, из металла делали не только оружие и украшения, но и орудия труда – топоры, мотыги, лемехи плуга. Найдено много «брошенных» владельцами (сработанных или сломанных и не перелитых в новые) хозяйственных орудий, прежде всего мотыг и лемехов, а также мастерские литейщиков, шахты рудокопов и т.п.

В конце III – II тыс. до н.э. шло распространение «цивилизации кельтов», которая охватила область за пределами исходной, где проживали предки мон-кхмерских народов; возник ряд аустроазиатских культур эпохи металла в северной части Вьетнама, в бассейнах рек Жемчужной и Янцзы; а на юге заняв весь Индокитай, определенное влияние она оказала на аустронезийское население Малаккского п-ва, о-в Индонезийского и Филиппинского архипелагов. Бронзовые

кельты от туда, как и ранее основные сакральные нефритовые изделия, появились и в долине Хуанхэ. Переход к бронзе в ЮВА был связан с долинами крупных рек и освоением их дельт, происходил неравномерно и в течение длительного времени. На большей части ЮВА, особенно в предгорных и горных районах Индокитая, в островной части ЮВА поздний неолит тянулся до первой половины I тыс. до н.э. и дольше.

В настоящее время государство в исторической части ЮВА надежно фиксируется **во 2-й половине III тыс. до н.э. на Нижней Янцзы**. Это государства *вьетов* (кит. *юэ*), прежде всего хорошо изученное царство *Мо* и др. Здесь в районе оз. Тайху возник комплекс сакральных изделий из нефрита и изображения божеств, которые получили широкое распространение не только в долине Янцзы, но и Хуанхэ. По мере распространения опыта государственности распространялся и комплекс изделий из нефрита (навершие жезла *цун*, кольца *би*, топоры *юэ* и др.). Технологически высокоразвитое общество Нижней Янцзы начала III тыс. до н.э. не могло не знать изделий из металла.

Позднее (во II тыс. до н.э.) в том же регионе зафиксировано существование ряда более крупных государственных образований – носителей культуры *Мацяо*, *Учэн* и др., на основе которых к концу II тыс. до н.э. сложились крупные царства *У* и *Юэ*. В V в. до н.э. они стали на несколько десятилетий гегемонами всей Восточной Азии.

На север от этих вьетских земель также начиная с III тыс. до н.э. в различных частях Шаньдуна и на Нижней Хуайхэ формировались ранние государственные образования предков «*восточных и*» и «*хуайских и*» (также знавших письменность и крупные городские поселения). С предками *хмонгов* (т.е. прото-чусцами, жившими в долинах) связывают ряд политических конца III тыс. до н.э. в долине Средней Янцзы, сложившихся в среде носителей культуры *Шицзяхэ* (ок. 2600–2000 гг. до н.э.). Для них также характерен набор сакральных изделий из нефрита. Здесь впервые встречаются нанесенные на пряслица изображения двух «капель» черного и белого

цветов — ранние формы символа будущей даосской схемы «*инь-ян*»⁴. Судя по этому, здесь начал формироваться комплекс сложных верований аустрических народов «прото-ЮВА», позднее получивших название «даосизм». В I тыс. до н.э. на его основе в царстве Чу и соседних территориях возникнет крупное направление общественной мысли с таким названием.

Неясна пока этнолингвистическая принадлежность более позднего государства в Сычуаньской котловине на Верхней Янцзы, которое зафиксировано археологически с конца II тыс. до н.э. Население же более поздних государств здесь в I тыс. до н.э. *Ба* и *Шу*, по-видимому, можно считать тибето-бирманским.

Поздняя древность (вторая половина I тыс. до н.э. — III в. н.э.)

Северная часть исторического региона ЮВА в поздней древности

Первая половина I тыс. до н.э. В этот период государственность аустрических народов в северной части исторического региона ЮВА развивались динамично, в условиях культурного взаимообмена и политического взаимодействия с государственностью *хуася*, формировавшейся на Средней Хуанхэ и Великой Равнине. На Средней Янцзы уже в конце II тыс. до н.э. появился ряд государственных образований *хмонгов*, которые со временем вошли в состав Чу, сильнейшего из их царств. В 1027 г. до н.э. правитель Чу, поддерживая правителя Чжоу, участвовал в разгроме государства Шан, а позднее чусцы нанесли сокрушительное поражение войску западножюуского Чжао-вана (984–966). Чу контролировало все земли на Средней Янцзы, Нижнем и Среднем Ханьшэ, Верхней и Средней Хуайхэ. В IV в. до н.э. после завоевания земель долины Хуайхэ, Нижней Янцзы, части Юньнани и долины р. Сянцзы царство Чу стало *первой региональной империей*. В IV в. до н.э. земли Нижней Янцзы вошли в состав царства Чу. Под властью чуского правителя оказалось как минимум треть территорий буду-

щих Циньской и Ханьской империй, но в отличие от них это были земли только рисоводов хмонг-миенов и аустроазиатов-вьетов (*юэ*). В результате распада царства Юэ на прибрежных территориях (от залива Ханчжоувань до устья Жемчужной реки) возникли вьетские царства (из них самые крупные *Дунъюэ*, *Минъюэ*, *Нанъюэ*). В конце II в. до н.э. политически были включены, в основном, в состав ханьской империи.

С V в. до н.э. в южной части бассейна Верхней Янцзы выходцы из Великой Степи индоевропейцы *саки-юэчжи* (видимо, на тайской этнической основе) создали царство *Диен* (пров. Юньнань). У предков тайских народов собственная государственность, видимо, сложилась несколько позднее. С IV вв. до н.э. можно говорить о древнетайском царстве *Елан* (пров. Гуйчжоу).

Конец I тыс. до н.э. — начало I тыс. н.э. К 221 г. все земли севера исторического региона Юго-Восточная Азия были подчинены царством Цинь, то есть формально были включены в первую общекитайскую империю. Раньше всего, еще в конце IV в. до н.э. — сычуаньское царство Шу, в 223 г. — Чу. Земли в Приморской области (с их вьетскими государствами) номинально также вошли в состав империи. К 214 г. две циньских армии пересекли хребты Наньлин и, захватив земли Средней и Нижней части течения Жемчужной реки, попытались в политическом отношении подчинить местное государство предшественник Намвьета.

Крах циньской империи был связан с борьбой чусцев, начавшейся в 209 г. до н.э. за восстановление чуской государственности. В условиях отсутствия центрального управления оказавшийся отрезанным за Хребтами китайский военачальник Чжао То породнился с местной династией и создал государство *Намвьет* (кит. *Нанъюэ*) со столицей в устье Жемужной реки (г. Фиентгун, район совр. г. Гуанчжоу). Он и его потомки, согласно преданию, контролировали также вьетские земли в долине Красной реки. А в Приморье по всему юго-восточному побережью совр. КНР возродились крупные вьетские государства Манвьет, Донгвьет и др.

Возникновение в 202 г. до н.э. и становление первой долговременной империи Западная Хань связано с компромиссом, который чуские элиты, сторонники умеренных сил во главе с Лю Баном и чуская аристократия, ведомая членами рода Люй (родственников по женской линии), смогли предложить народам Восточной Азии, прежде всего *хуася*.

Почти все первое столетие существования этого государства оно имело вид «федеративного государства» с сильным столичным центром (долина р. Вэйхэ, г. Чанъань) и почти автономными территориями, имевшими в бассейне Хуанхэ вид округов, в бассейнах Хуайхэ и на Янцзы — вид владений.

Во вьетских же землях развивалась восстановленная государственность, которая просуществовала до 111 г. до н.э., когда самое сильное государство Намвьет (кит. Наньюэ) было захвачено войсками императора У-ди. Но наладить управление здесь удавалось с большим трудом, приходилось мириться с тем, что большая часть чиновничества формировалась из числа самих вьетов, практически власть оставалась в руках местных элит.

В 40 гг. н.э. они попытались вернуть власть, но восточно-ханьский двор ввел войска Ма Юаня, который дошел до границы с землями чамов и ввел их в состав империи. Но на территории юга совр. КНР оставалось еще много районов лишь формально включенных в состав империи — практически речь шла о всем севере исторического региона ЮВА, ставшей с этого времени Восточной Азией. Китайская администрация располагалась в крупных административных центрах, а на местах управляли представители местных элит, а где-то (территория пров. Юньнань, Гуйчжоу, большая часть территории Хунани и Гуанси власть так и не была установлена), местами вплоть до начала II тыс. н.э.

Собственно ЮВА в поздней древности

Донгшонская цивилизация и ее соседи. Во второй половине I тыс. до н.э., в рамках «классического» Донгшона, выросшего из культур эпохи металла, началась складываться своя модель формирования ранней государственности.

Донгшонская культура позднего бронзового века — раннего железа (VI—I вв. до н.э.) — это древняя культурная общность, созданная южными вьетами, которая позднее была воспринята мон-кхмерами, аустронезийцами, пара-тайцами. Памятники Донгшона были впервые изучены и объединены в культуру французским ученым русского происхождения В.В.Голубевым.

Формирование «донгшонской цивилизации» начинается еще в VIII в. до н.э., а в V в. до н.э. она достигает развитых форм. Ее центр находился в долинах Красной реки и Ма, где, как представляется к V—III вв. до н.э. сформировалось государство, которое в средневековых вьетских и китайских источниках называлось *Аулак* (кит. *Оу ло*) со столицей к югу от Ханоя (совр. городище *Колоа*). В конце III в. до н.э. оно входит в состав вьетского государства Намвьет, а в состав империи Восточная Хань окончательно было включено только в 44 гг. н.э., после уже упомянутого вторжений войск Ма Юаня.

В ареал донгшонской культуры входили территории по Красной Реки до оз. Дали (Юньнань), районы течения Сицзяна (Жемчужной реки) до хребта Наньлин, и даже севернее (по р. Сянцзян). К последним векам нашей эры они распространялась на Нижний Меконг, отчасти на Малаккский п-в, а также на часть долин Суматры, Явы, Сулавеси и др.

«Ранний Донгшон» может быть отнесен к поздней бронзе, а «поздний» — к железнному веку. В ЮВА самые ранние железные изделия датированы V—IV вв. до н.э.; но до рубежа нашей эры орудия труда и вооружение изготавливались из бронзы. Известны и композитные орудия из железа и бронзы, которые становятся заметными в III—II вв. до н.э. (например, втулка копья бронзовая, а ударная часть — железная). Как говорилось выше, железо сюда могло прийти как из Центральной Азии (через Чу и Шу), а также из Индии. В Донгшоне формы изделий из железа те же, что и из бронзы: *железо не принесло новых предметов*.

Между ними — район, который в конце III—II тыс. находился под влиянием Нижней и Средней Янцзы, а с середины I тыс. до н.э. оказался под влиянием молодой Донгшонской

цивилизации, но не донгшонской государственности. В небольших долинах средней и верхней части течения Жемчужной реки жили различные тайские народы. У созданного ими еще ок. VI в. до н.э. государства Дянь (Диен), расположенного в верховьях Жемчужной реки были интенсивные контакты с народами бассейна Янцзы и больших долин возле озер Дяньчи. Дянь было связано с Донгшоном больше, чем с Шу. Развитие культуры Диен предполагала интенсивные контакты между тайцами с аустроазиатами, но не с тибето-бирманцами (у них ранее был Саньсиндуй), а также на определенном этапе – с индоевропейцами, скифами-саками. Восточнее его находилось еще одно древнее тайское государство Елан.

Распространение веры и искусства Донгшона в Диен объясняется этническими контактами между тайскими народами предгорий и юэскими носителями Донгшона в низовьях Жемчужной реки (бать-вьеты). Жители царства Диен создали свою письменность.

Особенности возникновения государственности в собственно ЮВА

Формирование потестарных структур в различных частях ЮВА шло в результате естественных социальных процессов, но их окончательное оформление, как везде в Старом Свете, сопровождалось восприятием социального опыта соседних крупных государств. Здесь его источником сначала служили традиции аустрических обществ севера исторической ЮВА, затем донгшонской цивилизации аустроазиатов Индокитайского п-ва, а позднее государственности народов Индостана (прежде всего дравидов — рисоводов Южной Индии).

Ранние государства в ЮВА возникали на основе больших групп рисоводческих общин, плотно живущих в части долины большой или средней реки, в центре крупного аграрного очага. В первые века нашей эры в ЮВА складывается *пять типов* таких государственных образований.

Первый тип: имеющие большую аграрную базу в долинах низовий и дельт больших рек (вьеты в долине низовий Крас-

ной Реки, кхмеры в долине Нижнего Меконга). Они формируются к I–II вв. н.э.

Второй тип: средние по размерам государства долины низовий средних или крупных рек (монское государство Раманадеша на нижней Иравади и нижнем Салуине, монское государство Дваравати в низовьях Тьяо Прайи).

Третий тип: государства расположенные на средних течениях средних рек, дельты которых непригодны для широкомасштабного сельского хозяйства (предшественник Шривиджайи на реке Муси — Гэ-ин).

Четвертый тип: долины низовий малых рек, сливающиеся в одну полосу и образующие сравнительно большой аграрный регион (Чампа в центральной части восточного берега Индокитайского п-ва, Тарума на северо-западе Явы), некоторые политии на обращенных в Сиамский и Бенгальский заливы землях.

Пятый тип: «эстуарные» государства, расположенные в устьях малых рек и в прибрежной зоне, в силу естественных ландшафтных причин лишенные крупной аграрной периферии, причем их долины не смыкаются — малые монские и малайские государства на Малаккском п-ва. Часть из них становилась важными перевалочными пунктами на морских торговых путях.

Международная торговля была значима в древности для государств второго, четвертого и особенно пятого типов. У них возникал порт, через который проходил внутрирегиональный маршрут. Такие маршруты, почти исключительно каботажные, вели в различные прибрежные города ЮВА и доходили только до восточного побережья Индокитая и в редких случаях до устья Жемчужной реки, далее в имперские земли они не шли. Приморские города являлись средоточием внутренней и заморской торговли. Древние моны, чамы, вьеты, кхмеры, малайцы были хорошими мореходами. Они плавали на длинных гребных судах, широко распространенных в Юго-Восточной Азии с донгшонского времени и небольших парусных судах с косым парусом, т.е. шедших галсами против ветра.

Итак, государственность на территории собственно Юго-Восточной Азии возникает в конце 1 тыс. до н.э. у вьетов. Историческое развитие в собственно ЮВА шло иными темпами, чем в северной части — прото-ЮВА. Поэтому в целом в историческом регионе ЮВА следует выделить два очага государственности — древний и более молодой. В его северной части (на Нижней Янцзы) раннее государство возникло еще в III тыс. до н.э., а письменность появилась еще раньше — в V–IV тыс. до н.э. Тогда связи древней цивилизации вьетов не заходили в собственно ЮВА.

Технологическая оснащенность в Юго-Восточной Азии была очень высокой, такого количества бронзы у крестьян не было нигде в мире. Поэтому общество рисоводов длительное время не нуждалось в государственности. Не было той плотности населения, которая создает сложные структуры, не было непримиримой борьбы за земли. В этих условиях возникает донгшонская цивилизация, созданная предками вьетов, которая охватила всю Юго-Восточную Азию. Это второй очаг государственности ЮВА — более молодой.

Роль международной торговли ЮВА в конце древности — начале средневековья

Процессы восприятия социального опыта в ЮВА проходили по тем же законам, что и в других частях света, особенно активно они шли в моменты перехода от одной стадии социального развития к другой. Важнейшая специфика ЮВА в том, что здесь они шли в условиях интенсивных торговых и миссионерских (но не политических) контактов, когда право отбора было за принимающей стороной.

Внешние торговые связи начинаются с I–II вв. н.э., это время наиболее интенсивных международных торговых контактов с Западом, в результате которых осуществлялось восприятие «средиземноморского» (греко-римского) и южноиндийского опыта. Благодаря античным Периплам и Географиям, информация в Риме об Индии и западной части ЮВА была

достаточно точной. Международные торговые маршруты протянулись от Александрии египетской до портов Южной Индии, Бенгалии и побережий Индокитайского п-ва. Отдельные центры приморских аграрных очагов на полуострове и в устьях рек на побережье в Нусантаре также вошли в систему мировой торговли.

Индийские купцы привозили из ЮВА (Суварнадвипы — «Золотой земли») камфору, слоновую кость, черепа, ценную древесину. Есть археологические свидетельства о греко-римских импортах на Индокитайском п-ве: в городе-порте Окео, в монских портах на территории южной Мьянмы (Шрикшетре и др.) находят керамику, изображения божеств, ювелирные изделия, монеты и пр. Видимо, индийское и «средиземноморское» влияние (греко-римское) в первые два века нашей эры действовали в сопоставимой мере. Находок индийских предметов в ЮВА много больше, чем греко-римских. Наиболее интенсивное восприятие индийского опыта приходится на III–IV вв.

До III–IV вв. внешняя торговля была регулярной и достигала больших масштабов. Об этом говорит то, что самые большие корабли греков — коландии, которые брали на борт несколько сот человек и сотни тонн груза, ходили именно между Индией и Малаккским п-вом. К V в. эта торговля почти прекратилась, христианской Византии не нужно было такого количества редких приправ, пряностей и всего того, что украшает жизнь, как Риму.

Здесь есть еще один элемент межэтнических контактов, который очень важен. Контакты на уровне народов и контакты на уровне его интеллектуальной и административной верхушки — это совершенно разные вещи. Контакты между элитами были уже с неолита и осуществлялись на огромных расстояниях.

Заключение

В завершении суммируем факторы, которые определяют особенности исторического развития ЮВА, в целом и межэтнические отношения, в частности.

Контакты внутри ЮВА затруднены в силу особенностей внутренних ландшафтных границ. Около 80 % населения живет в долинах крупных и средних рек, что занимает всего около 20 % территории региона, но именно там, сосредоточены основные центры политической, культурной и экономической жизни. Эти долины разделены горами, высокими, заросшими лесом, где тоже на разных высотах живут представители разных народов. Их плотность ниже, социальная организация проще.

Земельные ресурсы в ЮВА расширялись не за счет переселения, поскольку была масса свободной земли вокруг деревень, которая регулярно заполнялась. Межэтнических конфликтов, когда у кого-то не хватает земли и двигается ее осваивать, практически нет. Они есть только во Вьетнаме с чамами, многовековые, скверно для чамов завершившиеся, и больше нигде.

Нехватка земли появляется очень поздно, а поскольку земли хватало, демографическое давление тоже не выталкивало традиционные этносы на чужую землю, они тысячелетиями жили рядом друг с другом, имея государственность, иногда навязывая свою политическую власть, собирая в свою пользу налоги, но не заселяя чужие земли. Только в XX в. ситуация изменилась. В результате, население во Вьетнаме на начало XX в. было 16 миллионов, к началу XXI в. – 80 миллионов.

Хотя похожие процессы идут везде, до значительных конфликтов это пока не доводило. Единственный народ, который не мог не провоцировать конфликты, — это вьеты, у которых не хватало земли уже с XIII–XIV вв. Они конфликтовали, сначала с чамами, потом с кхмерами, и это продолжается до сих пор. У всех остальных народов крестьянских значительных претензий к друг другу нет.

В ЮВА никогда не было вторжений этносов извне. Нерисоводу (кочевнику, пшеничнику) в ЮВА делать нечего, а смея на типа хозяйства не возможна. До прихода европейцев народы ЮВА развивались без существенной внешней угрозы. Никогда не было иноэтничных династий. Им никогда не приходилось выступать против внешнего врага. Единственный слу-

чай — когда в XIII в. пришли монголы, но они были изгнаны отовсюду — сначала из восточного Индокитая, потом из северо-западного, а потом и из Явы. Для государств, у которых много земли, металла и нет внешних врагов — это создает социальную самодостаточность. Эта самодостаточность — черта основного слоя населения ЮВА — свободного рисоводческого крестьянства.

Примечания

¹ В мировую археологическую науку эти представления были введены гарвардским профессором Чжан Гуанжи в известной обобщающей работе «Археология древнего Китая». В его переиздании в 1986 г. он обратил внимание на публикацию китайского (тайваньского) ученого Дин Су, см.: *Chang Kwang-chih*. Archaeology of Ancient China. New Haven–London, 1986. *Дин Су*. Хуабэй дисинши юй Шан Инь лиши (История ландшафта китайского севера и история Шан-Инь). Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica. № 20, 1965, p. 155–162 (в «Гудай Чжунго каогу сюэ»). Процесс формирования Великой равнины показан в самом распространенном «Атласе физической географии КНР» (Чжунго цзыжань дили туцзи. П., 2000, с.127). Однако до настоящего времени при анализе археологического материала, и тем более его общенсторической интерпретации, эти данные используются редко.

² Древним Пролливом мы называем пролив, который возник в следствии трансгрессии вод мирового океана с XVIII по III тыс. до н.э. Постепенно на его месте в результате как понижения вод (регрессии), так и занесения наносами с Лесового плато стала формироваться Великая китайская равнина.

³ Для неолита аустронезийцев также характерны специфические изделия из нефрита — диски с несколькими фигурными выступами (у чамов). Такие диски встречаются на востоке Индокитая, Тайване и далее к северу вплоть до Шаньдуна. Другим этнокультурным признаком аустронезийцев принято считать колотушки для изготовления *тапы* — материи из спрессованного луба деревьев семейства тутовых (шелковицы, хлебного дерева, фикусов и т.п.), которые были распространены до начала ткачества.

⁴ Похожие мотивы характерны и для расписной керамики того же времени на Среднем Меконге.

Ислам в этноконфессиональных конфликтах в Юго-Восточной Азии XXI в.

Этнорелигиозные конфликты продолжают сотрясать Юго-Восточную Азию и в XXI в. Они многочисленны и разнообразны как по форме, так и по содержанию. И в подавляющем большинстве этих конфликтов неперенным и активным участником выступает ислам.

Религиозные конфликты могут пониматься двояко: во-первых, как собственно конфликты между конфессиями в их внутреннем вероисповедальном, доктринальном смысле. В этом случае межконфессиональные конфликты есть противостоящее взаимодействие различных конфессий.

Во-вторых, религиозные конфликты понимаются как конфликты больших социальных групп, относящих себя к верующим той или иной конфессии. В этом случае конфликт является социальной, общественной проекцией межрелигиозных отношений, т.е. уже как бы вторичный, пропущенный через общественную призму конфликтный способ функционирования конфессий.

Исследования показывают, что ни этничность (принадлежность к разным этносам), ни конфессиональность (принадлежность к разным конфессиям, вероисповеданиям) социальных и политических групп сами по себе не становятся причинами конфликтов. Конфликты первого рода возникают из-за угрозы утраты собственной религиозной идентичности, культурной самобытности, основанных на идее конфессиональной исключительности, вытекающей из религиозной ир-

рациональности, но рассматриваемых как жизненно важные ценности для сохранения данной конфессиональной группы¹.

Конфликты второго рода – столкновения и противостояние между большими социальными группами, относящими себя к верующим той или иной конфессии, как правило, вызываются неравенством в достижении и распределении политической власти, экономических и финансовых ресурсов, доходов и других материальных и социально-политических благ.

При этом в рамках одного конфликта могут сосуществовать как противоречия политических и экономических интересов, так и противоречия, имеющие ценностную характеристику.

В Юго-Восточной Азии этноконфессиональные конфликты с участием ислама происходят в основном внутри стран региона, где имеется значительное мусульманское население. Тем не менее, сущность, причины, характер, и масштабы этих конфликтов отличаются широким спектром.

Конфликты с участием ислама могут быть локальными (конфликт между индуистами и мусульманами на острове Бали), носить региональный масштаб (этнорелигиозные столкновения христиан и мусульман на индонезийских островах Сулавеси и Калимантан) или иметь мировой резонанс, как, например, борьба народа моро на юге Филиппин, восстания в южных провинциях Таиланда, кровавые столкновения в Индонезии на Молуккских островах и в Аче на севере Суматры.

Содержание конфликтов приверженцев ислама с верующими иных конфессий также является весьма многообразным. Предметами конфликтов служат территория, ресурсы, борьба за власть и привилегии, экономические противоречия, культурное отторжение.

Конфликтные отношения затрагивают как отдельные вопросы, так и комплекс проблем. Противоречия проистекают из сепаратистских устремлений, желания отделиться и создать самостоятельное государственное образование (моро на Филиппинах). Столкновения с центральными властями в ряде

случаев обусловлены спорами относительно административного статуса той или иной территории, требованиями его повышения и расширения автономии (Аче, Папуа). Конфликты вызываются социально-политическими причинами, в основе которых лежит борьба за власть и расширение своего представительства в органах государственного и местного управления (Моллукские острова). Очень часто конфликты происходят по экономическим мотивам: за доступ к ресурсам, по вопросам распределения доходов от их эксплуатации, как следствие жесткой конкуренции на локальных рынках (Моллукские острова, Папуа, Ява). Многие конфликты вызваны требованиями отдельных групп населения относительно выравнивания уровня жизни в разных районах страны (Папуа, Калимантан, Моллукские острова). Вызывают конфликты и нерешенность проблем национально-культурной автономии (юг Таиланда). Наиболее типичным для всех конфликтов, наблюдаемых в регионе ЮВА, является тесное переплетение всех вышеназванных причин и мотивов. Однако при всем различии и разнообразии противоречий неизменно самой заметной составляющей, придающей яркую окраску всему конфликту, становится ислам.

Мусульманская религия обладает некоторыми специфическими чертами, которые во многом объясняют её активную роль в этноконфессиональных конфликтах региона. К таким чертам можно отнести, во первых, тот факт, что ислам – это не просто религия, но образ жизни. Исламские нормы и ценности призваны регулировать практически все стороны жизни и деятельности верующих, поэтому все, что происходит с мусульманином, так или иначе принимает религиозную окраску, расценивается с позиций ислама.

Одним из главных принципов исламской конфессии является неразрывное единство религии и политики. Отсюда обращение к исламским лозунгам в общественно-политическом противоборстве рассматривается как естественный, и даже обязательный шаг.

Ислам возник как религия торговцев и в качестве таковой распространился по странам Юго-Восточной Азии. По мне-

нию верующих, нормы и ценности этой конфессии призваны стимулировать, поддерживать и защищать предпринимательство. Ведь, по их представлениям, все в этом мире принадлежит Аллаху, а Аллах наделяет собственностью тех, кто способен лучшим образом ею распорядиться во благо всей мусульманской общины-уммы и оказать поддержку менее удачливым единоверцам посредством выплаты религиозного налога-заката (очистительная жертва со стороны имущих) и благотворительности (садака).

Содержащийся в исламе принцип исламского братства, спланирующий всех правоверных без различия расы, национальности, цвета кожи и государственных границ, содержит мощный мобилизующий потенциал. Он позволяет обращаться за помощью и поддержкой ко всей мировой умме, оправдывает помощь и поддержку единоверцев, в какой бы форме она ни осуществлялась, со стороны любой организации и даже государства. При этом такая поддержка не рассматривается мусульманами как иностранное вмешательство в дела другого государства, а считается абсолютно законным и даже обязательным с точки зрения шариата выполнением священного принципа исламского братства.

Наконец, ислам является самой миссионерской из всех мировых религий. Это означает, что идея борьбы против религиозного инакомыслия здесь возводится в ранг важнейшего религиозного постулата, обосновывающего необходимость преобразования (в том числе насильственного) другого геокультурного пространства. Как известно, исламская доктрина делит планету на дар-уль-ислам (земля мира – территория, где господствует ислам) и дар-уль-харб (территория, где ислам пока не господствует). Священной обязанностью каждого правоверного является джихад – превращение дар-уль-харба в дар-уль-ислам. Такой религиозный императив служит действенным стимулом активизации мусульманских групп и организаций для вмешательства в этнорелигиозные конфликты на стороне исламского участника.

В конфликтах с участием ислама конфессиональная окраска, как правило, формально выходит на первый план. Такие

конфликты приобретают вид борьбы приверженцев ислама против представителей иных конфессий – христианства, индуизма, традиционных верований и т.п.

В определенной степени это объясняется психологическим фактором. В последние десятилетия мусульманское движение прочно заняло место одного из ведущих участников идейно-политического развития в странах традиционного распространения этой религии и на мировой арене. Проявления исламского радикализма и экстремизма становятся все заметнее в самых разных уголках планеты. Отсюда проистекает повышенный интерес и опасения, вызываемые активными действиями приверженцев данной конфессии в этноконфессиональных конфликтах в регионе Юго-Восточной Азии.

Однако при более глубоком исследовании такое поверхностное суждение оказывается неверным. Ислам в подавляющем большинстве конфликтов в регионе ЮВА сам по себе не является конфликтогенным фактором. Ислам, как правило, дает лишь внешнюю, бросающуюся в глаза оболочку, становится наиболее удобным, бескорыстным прикрытием корыстных устремлений и интересов. Истинные причины в этнорелигиозных конфликтах с участием ислама, на самом деле, в разных районах ЮВА отличаются друг от друга и имеют экономический, политический и социально-культурный характер.

Ислам широко используется различными политическими, социальными и этническими группами и силами для обоснования собственных претензий и интересов, для оправдания и подкрепления нередко применяемых насильственных методов, а также для апелляции к единоверцам. Такая политизация ислама в конфликтном контексте представляет дополнительную угрозу стабильности, как в отдельных государствах, так и в регионе ЮВА в целом. Ислам расширяет состав участников конфликта, придает локальному столкновению интересов более широкий страновой, региональный и даже мировой характер.

Какую же роль играет ислам в конфликтах в регионе ЮВА? Каким образом исламская окраска, как правило, заслоняет истинный смысл и природу конфликтов?

Мусульманская религия в подавляющем большинстве конфликтов играет важную, но преимущественно **инструментальную роль**. Эта роль в разных конфликтах неодинакова.

Триггерная функция. Прежде всего, религия, в том числе ислам, выполняет триггерную функцию. Любой конфликт, в котором сталкиваются интересы участников, принадлежащих к разным конфессиям, незамедлительно обретает вид конфессионального столкновения. Истинные причины конфликта тут же отходят на второй план, а на первое место выдвигаются религиозные различия. Наиболее ярким примером этой функции ислама может служить повод для вспышки этнорелигиозного конфликта на Моллукских островах на рубеже XX-XXI вв.

Наиболее кровавые столкновения вспыхнули в январе 1999 г. в городе Амбон – административном центре провинции Малуку. Искрой послужила уличная ссора между водителем автобуса – христианином и одним из пассажиров – мусульманином. В последующие два месяца на улицах Амбона в массовых драках между приверженцами ислама и христианства погибло более 200 человек. Столкновения быстро распространились на соседние острова.

Внешне выглядящий как христиано-мусульманский, конфликт на Моллукских островах на деле межрелигиозным не является. Этот конфликт сложен и многослоен. Религиозная составляющая в нем формирует только поверхностный слой, который скрывает истинные глубокие политические, социальные и экономические интересы и устремления.

Средство самоидентификации полиэтнического населения Столкновения на Моллуках носили не только религиозную, но и этническую окраску. Здесь проживают несколько десятков родственных этнических групп общей численностью около 2,3 млн. человек. Некоторые этнические группы приняли ислам, другие христианство. Такое положение стало результатом особенностей исторического развития данного района. Вблизи северных островов в средние века проходили оживленные торговые пути, здесь находились рынки пряностей, сложившиеся ещё в древности. Их освоили мусульманс-

кие купцы, деятельность которых привела к постепенному распространению ислама среди местных жителей – приверженцев традиционных анимистических верований и культа предков. Европейские колонизаторы принесли с собой христианство в двух формах – католической (португальцы) и протестантской (голландцы). Исламизированное население северных островов неохотно переходило в новую веру, поэтому христианизация была более успешной на юге Молуккского архипелага, особенно в протестантской форме, так как голландский колониализм в этом районе был достаточно длительным.

Атмосфера мира и терпимости в этом регионе была нарушена значительным притоком исламских переселенцев из других частей Индонезии, что угрожало нарушить баланс между численностью мусульман и христиан в провинции Малуку. Христиане, принадлежащие к коренным жителям региона, жили здесь испокон веков, но в течение последних 30 лет сюда приезжали на постоянное место жительства мусульмане, принадлежащие не только к иной конфессии, но и иным этносам – буги, макасары и представители других народностей преимущественно с близлежащего крупного острова Индонезии – Сулавеси. Численное соотношение между христианским и мусульманским населением в этом районе неуклонно менялось в пользу мусульман. К началу XXI в. мусульмане составляли 59,02 %, протестанты 35,29 % и католики 5,18 % местного населения².

Ислам и христианство выступили как средство самоидентификации каждой из конфликтующих сторон. Это было очень важно в условиях этнического многообразия, сложившегося внутри как исламской, так и христианской общин района Молукк. Здесь проявилась интегрирующая, коммуникативная функция религии, сплачивающая единоверцев, подчеркивающая их принадлежность к единой религиозной общине. В условиях конфликта сознание, что ты не один, что с тобой твои единоверцы, придает дополнительную силу и уверенность в поддержке со стороны братьев по вере. К тому же, религиозная самоидентификация в противостоянии с пред-

ставителями другой конфессии создает представление о том, что истинный бог на твоей стороне.

Разделяющая роль. Обращение к религии играет и разделяющую роль, четко обозначая границу между конфликтующими сторонами. Водораздел проводится не только в соответствии с возникшими житейскими проблемами, но и в конфессиональном аспекте, противопоставляя правоверных и неверных. Такое противопоставление придает конфликту священный ореол, усиливает эмоциональную окраску противостояния. Мусульманско-христианские столкновения стали перерастать в вооруженные стычки с использованием не только ножей и других подручных средств, но и огнестрельного оружия. В результате к середине 2000 г. на Моллуках погибло 4 тысячи человек,³ десятки домов, церквей, мечетей и других религиозных объектов были разрушены, сотни тысяч людей были вынуждены покинуть места жительства и спасаться бегством в другие районы.

Мобилизационный фактор. Ислам обладает огромным мобилизационным потенциалом. Достижение собственных целей объявляется жизненно важным делом для религиозной общины. Победе в конфликте придается сакральное значение.

Такой подход позволяет апеллировать к широким кругам единоверцев, и не только в данном районе, но и по всей стране, а иногда и в мировом масштабе. В конфликтную ситуацию вовлекаются все новые и новые участники. Мобилизационные функции и возможности религии, особенно ислама, чрезвычайно многообразны и обширны. В дело идут фундаментальные ценности ислама. Ставится вопрос о самом выживании той или иной составной части всемирной исламской уммы. Достижение локальных целей становится жизненно важным делом для всей религиозной общины.

В конфликт на Молуккских островах стали втягиваться исламские радикальные группировки с других островов Индонезии. В апреле 2000 г. боевики Ласкар Джихад (Отряд джихада), базировавшегося на Яве, стали призывать к джихаду в защиту мусульман в провинции Малуку. Их поддерживали некоторые мусульманские авторитеты. Около 3 тысяч боеви-

ков направились с Явы на Молукки, чтобы помочь единоверцам. Христианское население стало взывать к международной помощи со стороны братьев по вере.

Мощная ответная реакция широкого круга верующих на мобилизационный призыв единоверцев связана с тем, что религия затрагивает глубинный внутренний, духовный мир человека. Верующие видят не грубо материальную сторону конфликта, а подсознательно переносят противостояние в высшую, божественную сферу.

Религиозная составляющая в этноконфессиональных конфликтах, резко противопоставляя конфликтующие стороны, придает столкновению особую остроту и непримиримый характер, в результате чего возникают дополнительные трудности при попытках его урегулирования.

На фоне обострения христианско-мусульманского конфликта в провинции Малуку стали поднимать голову и сепаратисты-христиане, ратующие за отделение Южных Молук и создания независимой Республики Южно-Моллукских островов.

Средство легитимизации. Высокие ценности и идеалы религии, в том числе ислама, широко используется различными политическими, экономическими, социальными и другими группами интересов в качестве благородного прикрытия весьма приземленных и четко осознаваемых корыстных целей и устремлений. Обращение к религиозной форме противоборства призвано легитимировать на общественном уровне постановку и выполнение конкретных задач политического, экономического и социального характера.

Конфликт на Моллуках вспыхнул на фоне обострения экономической конкуренции между мусульманами и христианами⁴. Мусульмане были более энергичны и инициативны в торговле и предпринимательстве, нежели местное христианское население. Приезжие добились больших успехов, заняв доминирующие позиции в коммерческой сфере и стали зажиточными людьми. В последние годы правления президента Сухарто, который намеревался заручиться поддержкой мусульманских кругов для ослабления развернувшихся в стране

оппозиционных выступлений против его режима под флагом ислама, мусульмане стали вытеснять христиан и из местной бюрократической системы, в которой последние прежде доминировали.

Не меньшее значение приобрела и политическая борьба за ведущие провинциальные посты после разделения прежде единой провинции на две и образования отдельной провинции Северное Малуку. Здесь основными соперниками стали группировки, возникшие на исторической основе прежних двух влиятельных султанатов региона – Тернате и Тидоре, расположенных на двух крошечных одноименных островах. Хотя на обоих островах проживает преимущественно мусульманское население, группировка Тернате солидаризовалась с христианским племенем као, изгнавшим в 1999 г. со своей территории на соседнем острове Хальмахера мусульманский этнос макиан, который поддержала группировка Тидоре.

Форма выражения протеста. Конфликты между представителями разных этносов и религиозных общин служат одним из способов выражения политического, экономического и социального протеста в условиях недостаточно зрелого гражданского общества и отсутствия устойчивых навыков выражения недовольства в демократических формах. Главная причина такого явления коренится в особенностях политического развития в колониальный период и на этапе независимого существования. Религиозные столкновения вспыхивают на фоне ухудшающейся экономической ситуации, ведущей к падению уровня жизни населения. Отчаяние и социальный протест стихийно направляется не против истинных виновников материальных трудностей, которых простому населению трудно выявить, а вымещается на тех из ближайшего окружения, кто живет иначе, по другим этническим традициям и религиозным ценностям, иногда более благополучно.

Конфликты такого рода возникают, как правило, спонтанно, из-за мелочей в ходе обыденной жизни. Однако почву для них подготавливает неустанная сознательная и целенаправленная пропаганда со стороны небольшой горстки религиозных фанатиков. Так, в январе 2010 г. в Малайзии произошла

серия нападений на места религиозного поклонения. Осквернению или нападениям подвергались христианские церкви, мусульманские мечети, храмы сикхов. Конфликт на религиозной почве в Малайзии обострился после решения суда, разрешившего немусульманам пользоваться словом «аллах» для наименования бога. Мусульманское большинство Малайзии опасалось, что христиане хотят воспользоваться словом «аллах», чтобы убедить мусульман обратиться в христианство⁵. В Малайзии и Индонезии социальный протест нередко выливается в антикитайские погромы, поскольку китайцы, как правило, относятся к более зажиточным слоям и исповедуют иную веру (христианство, конфуцианство, буддизм).

Ислам как отражение партикуляризма этноконфессионального сознания. В большинстве государств ЮВА сказывается отсутствие сложившегося гражданского общества, характерной чертой общественной жизни является партикуляризм сознания, при котором каждая группа и конфессия защищают исключительно собственные интересы, не принимая во внимание интересы других групп и общества в целом.

В Индонезии в период «нового порядка» военно-бюрократический режим жесткими мерами поддерживал внутривнутриполитическую стабильность в стране, пресекая все религиозные выступления, особенно мусульманских кругов, поскольку ислам постепенно превращался в знамя оппозиции правящему режиму. С падением «нового порядка» в мае 1998 г. и перехода Индонезии на путь «реформации» подспудно сохранявшаяся межрелигиозная напряженность вырвалась наружу. Демократизация общественно-политической жизни нередко воспринимается как вседозволенность и полная свобода самовыражения этносов и конфессиональных общин.

Столкновения между христианами и мусульманами, в том числе и вооруженные, начали происходить во многих провинциях Индонезии – на Центральном Сулавеси, в разных частях Явы, Суматры, Сулавеси, на острове Ломбок (Малые Зондские острова) и некоторых других районах. Так, накануне рождества 2000 г. неизвестные террористы взорвали или попытались взорвать 34 христианские церкви в 10 городах в 8

провинциях страны. В результате погибли 109 человек, в том числе и мусульман, охранявших церкви, 84 человека получили ранения. По сведениям различных индонезийских организаций, за период с января 1999 г. по апрель 2001 г. 327 церквей и 254 мечети подверглись нападению, были разрушены или закрыты⁶.

Синоним политической солидарности. Одним из острейших на территории Индонезии в начале XXI в. стал этнонациональный конфликт на Центральном Сулавеси. Роль ислама в этом конфликте развивалась по нарастающей. В нем оказались задействованы как местные фанатики, так и экстремистские организации из других районов Индонезии. Но и здесь религиозные и этнические столкновения вызывались не столько этноконфессиональными расхождениями, сколько соперничеством за политическое влияние и экономические выгоды.

Район Посо издавна был населен племенами, занимавшимися подсечно-огневым земледелием. Голландские миссионеры, появившиеся здесь в начале XX в., обучили местное население поливному рисоводству и обратили в христианство протестантского толка. Протестанты постепенно сложились в этническую группу, называвшую себя памона.

В первое десятилетие становления суверенной Индонезии на Южном Сулавеси действовали мусульманские экстремисты, которые неоднократно вторгались в деревни анимистов и христиан Центрального Сулавеси. С установлением авторитарного режима Сухарто с деятельностью исламистов было покончено. В районе Посо большинство населения по-прежнему составляли протестанты, а в местной бюрократии преобладали представители этноса памона.

Перемены начались уже в последний период «нового порядка». Центральный Сулавеси с 1973 г. был включен в план трансмиграции, т.е. переселения жителей с перенаселенных островов. К прежде изолированным районам провинции были проложены дороги, что привлекло сюда также добровольных переселенцев из Южного Сулавеси – бугов и макаassarцев, исповедовавших ислам.

Район Посо славится своей ценной эбеновой древесиной, здесь также хорошо произрастает какао. Во время финансово-экономического кризиса 1997-98 гг. мировые цены на эту продукцию оставались очень высокими. Предприимчивые мусульмане стали вытеснять памона из производства и торговли этими ценными продуктами, скупать их земли и селиться на них. В итоге и в этническом, и в религиозном отношении протестанты-памона оказались в меньшинстве на своей исконной земле. Постепенно они начали терять также политическое влияние и посты в местной администрации. К тому же авторитет и значение традиционных деревенских властей и методов управления все больше отступали с развитием современных бюрократических институтов, где стали доминировать квалифицированные чиновники и военные – мусульмане.

Напряженность в этой провинции, особенно в районе Посо, усилилась вследствие реформ, проводимых властями «реформации» после падения «нового порядка». Закон о децентрализации управления 1999 г. предоставил местными органам власти довольно широкие автономные права и большие возможности для контроля за разработкой природных ресурсов и распределением доходов от этой деятельности.

В декабре 1998 г. в пылу избирательной кампании произошла драка между двумя молодыми людьми – мусульманином и протестантом, которая вылилась в массовое столкновение представителей обеих религиозных общин. Такие побоища и погромы периодически происходили на протяжении трех лет с переменным успехом, пока в 2001 г. здесь не появились экстремисты из террористической организации Джемаа Исламийя, после чего перевес оказался на стороне мусульман. Только за три года с 1998 по 2001 погибло от 1000 до 2500 человек, несколько тысяч получили увечья. Десятки церквей и мечетей были сожжены, десятки тысяч беженцев вынуждены были покинуть свои разрушенные и разграбленные дома⁷.

Пришлось вмешаться центральным властям и активизировать полицейские силы. Вспышки насилия повторялись в 2006 и 2007 гг., но полиции удалось их подавить и арестовать

наиболее активных зачинщиков. Однако глубинные причины конфликта, связанные с процессом модернизации этого отсталого района, сохраняются.

Этнизация ислама. В ряде случаев происходит «этнизация религии», т.е. религия становится опорой национализма, культурной идентичности, этнической самобытности. Примером может служить формирование народа моро на базе религиозной общности – ислама.

Мусульманское движение на юге Филиппин уходит корнями в далекое прошлое и вызвано сложным комплексом противоречий – социально-экономических, политико-идеологических, социо-культурных, религиозно-этнических – между христианизированным большинством филиппинского населения и исламизированным меньшинством. Сущность конфликта заключается в конфронтации отсталой, длительное время подвергавшейся дискриминации мусульманской периферии и развитого христианского центра⁸. Движение изначально носило ярко выраженный сепаратистский характер, но в XXI в. оно стало приобретать отчетливую исламистскую окраску.

Южные районы Филиппин – архипелаг Сулу, южная часть острова Минданао и ряд мелких островов после колонизации испанцами Филиппинского архипелага сохраняли независимость и оставались под властью мусульманского правителя – султана Сулу. Архипелаг оказался поделенным на две части – испанскую колонию Филиппины и независимый султанат Сулу.

Христианизированные северные и центральные районы подверглись прямому воздействию европейской цивилизации, южные острова архипелага оставались в рамках средневековой мусульманской культуры и образа жизни. Испанцы дали 13 малочисленным этносам, исповедовавшим ислам, презрительное название «моро» (мавры) и считали их отсталыми дикарями.

После установления на Филиппинах, включая бывший султанат Сулу, господства США моро стали поднимать восстания за независимость, против владычества США и доминирования филиппинцев с севера. Следует подчеркнуть, что

противостояние натиску со стороны севера не было на этом этапе христиано-мусульманской враждой, а имело отчетливо выраженный политический характер.

В 1946 г. была провозглашена независимость республики Филиппины, неотъемлемой частью которой становились территории проживания моро. Конституция нового государства носила подчеркнуто светский характер, религия была полностью отделена от политики. Это противоречило традициям мусульман, сохранявшим верность исламским установлениям и образу жизни. Процессы национального развития шли таким образом, что из полиэтнического населения Филиппин формировалась одна крупная господствующая нация из наиболее развитых основных христианских народов. Остальные многочисленные мелкие этносы, в том числе и моро, из-за своей социально-экономической и культурной отсталости, резко контрастирующей с уровнем развития крупных народов, подвергались в процессе общего национального развития ассимиляции либо оказывались обречены на застой и даже вымирание⁹. Этническое развитие моро шло вне процесса создания общефилиппинского национального единства. Этносы моро, объединенные общей религией – исламом, стали называть себя бангсаморо, т.е. народ, нация моро.

Республиканские правительства, взяв курс на окончательную интеграцию моро, стимулировали переселение христиан в мусульманские районы, создавая непосильную для местного населения конкуренцию в земельных вопросах и предпринимательстве. Такая политика помимо экономических аспектов имела и политическую подоплеку – стремление разбавить моро представителями других этносов-христиан. В итоге развитие капитализма в мусульманских районах способствовало религиозно-общинному обособлению моро, росту мусульманского самосознания, усилению ориентации на систему общеисламских духовных и культурных ценностей¹⁰. Это вело к сохранению национализма моро и сепаратистских настроений.

Народы моро оставались самыми бедными и отсталыми. Их социо-культурная и религиозно-этническая самобытность сохранялась. Это вело к консервации национализма моро и

сепаратистских настроений. Представители моро выражали недовольство и путем вооруженных выступлений, и посредством обращения к властям с требованием независимости и отделения от Филиппин¹¹. По сути это не противоборство ислама и христианства, а борьба южных провинций за политическую самостоятельность и возможность распоряжаться собственными природными ресурсами. Имеется и культурно-религиозный аспект. Навязываемые местному населению общенациональные ценности по существу представляют собой ценности западной христианской цивилизации. Характерной чертой сепаратистского движения моро на юге Филиппин стала его исламизация и радикализация.

Символ культурно-национальной автономии. Ярким примером этой функции ислама служит движение малайского населения юга Таиланда за национально-культурную автономию.

Расположенные на севере Малаккского полуострова малайские султанаты, в XX в. были включены в состав унитарного тайского государства в качестве четырех провинций – Наратхиват, Паттани, Яла, Сатун. Тайские власти неизменно игнорировали наличие в стране каких-либо национальных меньшинств и проводили курс на ассимиляцию тайцами иноэтнического населения. Местные исламские правители – султаны были заменены назначаемыми из Бангкока губернаторами и чиновниками, которые были тайцами и буддистами. В 1902 г. вместо шариата было введено тайландское гражданское право, что вызвало острое недовольство жителей юга. Принятый в 1921 г. закон о начальном образовании обязывал всех детей малайцев-мусульман посещать тайские школы, что было воспринято как посягательство на национальную малайско-исламскую культуру¹². Однако население продолжало сохранять отчетливо выраженную малайскую этничность и мусульманское мировоззрение и образ жизни, что резко отличает жителей этих провинций от тайского этноса и его буддийских традиций.

Курс на непризнание национально-культурной автономии и таизацию малайско-мусульманского населения сохраняется и в XXI в. Практически все малайцы, проживающие в Таи-

ланде, являются мусульманами и придерживаются исламского образа жизни. Таким образом, малайское население не разделяет национальное и религиозное. Напротив, центральные власти не признают его малайскую этничность и называют жителей южных провинций «тайские мусульмане».

Южные провинции остаются слабо интегрированными в экономическую жизнь страны. Доход на душу населения здесь почти в восемь раз меньше, чем в столице¹³.

Среди малайского населения юга вызрела идея об отделении от Таиланда и создании самостоятельного исламского государства Патани. Малайская молодежь южных провинций Таиланда движима стремлением отстоять свою малайскую и исламскую идентичность, противостоять таизации и буддизации, активно насаждаемым центральным правительством, которые воспринимаются ими как угнетение со стороны тайского буддийского государства. По сути дела конфликт на юге Таиланда является этнополитическим конфликтом. Он представляет собой борьбу малайского населения против политики таизации, за освобождение малайцев Патани от тайского гнета. Неизменный курс тайских властей состоит в признании мусульманской религии и непризнании малайской этничности¹⁴. Националистически – религиозный радикализм все больше стал концентрироваться вокруг исламских институтов, таких как мечеть и религиозная школа как традиционных центров социально-политической и культурной жизни. В итоге духовная суть движения все больше выражается не в малайских националистических терминах, а в исламских идеалах.

Несмотря на то, что тайские центральные власти делают упор не на этническом, а на религиозном исламском характере повстанческого движения на юге страны, требования повстанцев далеки от джихадистских устремлений и сводятся к ряду политических, экономических и социальных требований.

Оправдание сепаратистских устремлений. Этнорелигиозный конфликт в Аче на севере Суматры представляет собой яркий пример этой роли ислама.

Конфликт в Аче является самым продолжительным и серьезным. В этой провинции процент мусульман среди населения самый высокий в стране – 98,6 %. В данном конфликте ислам как религия занимает самостоятельное место, на одном уровне с политическими и экономическими причинами противостояния.

Северная Суматра была первой территорией Юго-Восточной Азии, куда проник в XIII в. и откуда стал распространяться ислам. Султанат Аче образовался в XV в. Он был покорен Голландией только в начале XX в. После поражения Японии во второй мировой войне исламская элита Аче поддержала борьбу Республики Индонезии за независимость против Голландии в 1945-1949 гг. Во главе территории встал авторитетный мусульманский деятель Аче Дауд Берё, объявленный военным губернатором провинции.

Республиканское правительство, противостоя попыткам исламских радикалов превратить Индонезию в мусульманское государство, стало привлекать к управлению провинцией представителей старой элиты, придерживавшуюся умеренного ислама. Недовольство ачехских религиозных кругов вылилось в восстание 1953 г. под флагом Даруль Ислам (создания исламского государства) и под водительством Дауда Берё. Мятеж в Аче удалось подавить силой оружия и путем переговоров только к 1959 г. Центральное правительство пошло на некоторые уступки и согласилось предоставить Аче статус «особой территории» и автономию в правовой сфере, которая учитывала бы религиозные традиции приверженцев ислама.

В 1970-е гг. в период правления военно-бюрократического режима президента Сухарто антиправительственное движение в Аче оживилось. При этом исламские лозунги не выдвигались, чтобы не отпугнуть возможную поддержку со стороны стран Запада. Одной из его характерных черт стал протест против чрезмерной централизации управления. Главным врагом провозглашался исходящий из Джакарты «яванский колониализм». Однако основная причина оживления конфликта в Аче была экономическая. Провинция Аче обладает богатыми природными ресурсами, прежде всего значительными

запасами нефти и газа, которые, по некоторым оценкам, являются самыми большими в мире. В 1970-е гг. по соглашению с центральным индонезийским правительством американские нефтяные и газовые компании начали эксплуатацию природных ресурсов Аче. Доходы от этого шли в основном центральным властям, а ачехский народ оставался бедным.

Под лозунгом защиты прав и интересов народа Аче было создано Движение за свободное Аче (ГАМ). Его возглавил харизматический лидер Хасан Мухаммад ди Тиро. Он происходил из известной семьи исламских религиозных деятелей. ГАМ не выдвигало исламского лозунга, а делало упор на экономическом ограблении природных богатств Аче центральным правительством, находящимся на Яве, в результате чего население Аче продолжает страдать от нищеты. На деле оно стремилось поставить под свой собственный контроль производство и продажу сжиженного газа на севере Суматры.

Новый подъем ачехского сепаратизма был вызван ухудшением экономического положения населения провинции как следствие экономического кризиса 1997-1998 гг., демонстрационным эффектом отделения Восточного Тимора от Индонезии по референдуму 1999 г., а также крушением авторитарного режима президента Сухарто и неустойчивостью внутриполитического положения в стране в целом.

Для ослабления сепаратизма в 1999 г. были приняты законы о расширении провинциальной автономии в Индонезии, дававшие возможность местным властям распоряжаться значительной частью доходов от эксплуатации природных ресурсов. Специальным законом 1999 г. парламент подтвердил право властей Аче контролировать сферы религии, культуры и образования в своей провинции.

Новому индонезийскому правительству во главе с президентом Сусило Бамбанг Юдойоно удалось урегулировать этот самый старый и масштабный этнорелигиозный конфликт. В 2005 г. провинции балы предоставлена значительная автономия. Аче получил право ввести у себя шариат в полном объеме – не только в области семейного права и наследования, но и в уголовное законодательство. В провинции была

учреждена шариатская полиция, следящая за строгим и неукоснительным следованием установлениям шариата со стороны населения – запрет азартных игр, алкоголя, введение наказаний в форме бичевания, хиджаб (одежда, скрывающая фигуру, головной платок) для женщин и т.п.

Знамя радикализма и экстремизма. Конфликты на Молуккских островах и в Посо на Центральном Сулавеси, а особенно на юге Филиппин, стали самыми жестокими, масштабными и кровопролитными на территории ЮВА в XXI в. Хотя исламо-христианские противоречия не были их главной причиной, а, как правило, являлись внешней оболочкой более глубокого политического, экономического и социального противоборства, сам факт таких конфликтов привел к усилению исламского радикализма и терроризма как в этих районах и странах, так и по всей Юго-Восточной Азии в целом.

Кровавые схватки между мусульманами и христианами в отдельных городах и районах привели в движение экстремистские исламистские группировки. Их религиозные эмиссары и боевики направлялись к местам христиано-мусульманского противостояния, участвовали в драках и погромах, обеспечивая перевес единоверцев. Но одновременно они вели широкую пропаганду своих идейных установок, идеологии исламского радикализма, джихадизма, вербуя сторонников и единомышленников среди местного населения. С прекращением открытого силового противоборства боевики не уезжали домой, а оставались в местах напряженности, поддерживая регулярные связи со своими сторонниками и формируя из них отделения своих организаций и готовя боевиков из местных жителей. В результате сети радикальных исламистских группировок росли и крепились, распространяясь на новые районы и этнические группы.

Помощь единоверцам в местах конфликтов ведет к сплочению радикалов со всех концов страны, упрочению связей между различными экстремистскими организациями всего региона Юго-Восточной Азии. Свою непосредственную задачу они видят в том, чтобы в районах конфликтов максимально исламизировать население, ввести в действие установле-

ния шариата, превратить их в составные части будущего исламского государства. Главным врагом местного населения теперь объявляются все христиане, а главной целью – создание во всем малайском мире государства ислама. Деятельность исламских экстремистов ставит под угрозу достигнутый мир и спокойствие в районах этнорелигиозных конфликтов¹⁵.

В 1980 г. на Филиппинах от ФНОМ отпочковался Исламский освободительный фронт моро (ИОФМ), потому что членов этой группы не устраивала излишне «левая» ориентация ФНОМ. Они делают акцент на исламской идеологии, утверждая, что проблемы юга не могут быть решены до тех пор, пока здесь не будет создано независимое государство, основанное на шариате. Они проявляют полную бескомпромиссность в отношениях с Манилой. Большое внимание лидеры ИОФМ уделяют формированию вооруженных отрядов, создали сеть тренировочных лагерей и баз, где боевики проходят обучение военному делу. Многие члены исламского фронта принимали участие в войне в Афганистане. Боевики придерживаются «классической» партизанской тактики, совершая налеты на вооруженные силы Филиппин.

В 1991 г. группой экстремистов, вышедших из ФНОМ была основана группировка Абу Сайяф (аль-Харакат аль-Исламия – Исламское движение). Группировка не очень многочисленна. В её составе преимущественно молодежь от 16 до 35 лет, но есть и представители старшего поколения – ветераны Международной исламской бригады, сражавшейся против советских войск в Афганистане. Боевики Абу Сайяф атакуют не только военные цели, но и проживающее в южных провинциях христианское население. Их метод борьбы за создание на Минданао независимого исламского государства – это похищения, убийства, насилия и вымогательства. Конечная цель Движения – формирование панисламского супергосударства во всем регионе Юго-Восточной Азии, которое включало бы южные районы Филиппин, Индонезию, Малайзию, мусульманские районы Таиланда и Мьянмы.

По некоторым данным, исламские радикальные группи-

ровки Юго-Восточной Азии имеют связи с международным мусульманским экстремизмом и терроризмом.

Примечания

¹ Конфликты на Востоке: этнические и конфессиональные. Под ред. проф. Воскресенского А.Д. Аспен Пресс. М., 2008. С. 6, 32.

² Indonesia: The Search for Peace in Maluku. 8 February 2002. International Crisis Group, ICG Asia Report No. 31 Jakarta/Brussels. P. 1.

³ U.S. Department of State. 2000 Annual Report on International Religious Freedom: Indonesia. P. 1.

⁴ Подробнее см. Попов А.В. Острова пряностей в огне // Юго-Восточная Азия в 1999 г. Актуальные проблемы развития. М., ИВ РАН. 2000. С. 129.

⁵ Христианский Мегапортал www.news.../print.php?id=28342

⁶ U.S. Department of State Indonesia: International Religious Freedom Report. P. 10–12.

⁷ Подробнее см. Aragon Lorraine V. Waiting for Peace in Poso // Inside Indonesia. No. 70 Apr.–June 2002.

⁸ Левтонова Ю.О. Эволюция политической системы современных Филиппин. «Наука» ГРВЛ. М., 1985. С. 186.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 186–187.

¹¹ Fallon Joseph E. Igoro and Moro National Reemergence: The Fabricated Philippine State. P. 11.

¹² Фомичева Е.А. Активизация террористических выступлений на юге Таиланда: внутренние причины и факторы внешнего влияния // Юго-Восточная Азия. Материалы Международного конгресса востоковедов. Москва 16–21 августа 2004 г. М., ИВ РАН, 2005. С. 263–264.

¹³ Thailand: Political Turmoil and the Southern Insurgency. Crisis Group Asia Briefing No. 80, 28 August 2008. P. 5.

¹⁴ Jory Patrick. From «Patani Melayu» to «Thai Muslim» // ISIM Review 18/Autumn 2006. P. 42–43.

¹⁵ Подробнее см.: Weakening Indonesia's Mujahidin Network: Lessons from Maluku and Poso // Asia Report № 103 October 2005, International Crisis Group Jakarta/Brussels.

Этнический компонент в конфликтах в Юго-Восточной Азии

Этничность, то есть самоидентификация людей по этническому признаку, становится сегодня одной из главных черт современных сообществ. Это связано с тем, что объективная реальность свидетельствует, что требуется крайне много условий, чтобы добиться мирного и относительно бесконфликтного существования различных этносов. Ведь причина этнического конфликта заложена уже в самом двойственном характере любого этноса – с одной стороны в соответствии с современным конструктивизмом он существует в цивилизационном поле, то есть в поле человеческих стандартов как продукт нашей осмысленной деятельности, но с другой, как отмечал еще Г.Спенсер, а позже Л.Н.Гумилев и многие другие авторы, этнос существует также и вне этого поля, являясь продуктом природы и развиваясь не как цивилизационное, а как чисто природное образование. Его жизнь подчиняется тем законам, которые господствуют на земле – беспощадной конкуренции в борьбе за выживание и лучшую жизнь, когда природные условия, территория, численность выступают гарантиями дальнейшего существования того или иного этноса. В этом объективном и не зависящим от воли людей факте в значительной степени лежит причина многих конфликтов, в которых этничность как важнейший фактор самоидентификации людей, а также этнический компонент как производное этничности играют огромную роль.

Несомненно, что сама мысль о неизбежности этнической конкуренции и связанных с ней конфликтов обрекает нас на очевидный пессимизм. Логически из всего этого следует, что войны и конфликты на этнической почве должны непрерывно буквально сотрясать нашу жизнь. В принципе если посмотреть в исторической ретроспективе, то такое и происходит. В то же время, очевидно, что не все так однозначно, есть масса примеров, когда этносы оказываются способны существовать без существенных конфликтов. Разные авторы приводят самые разные условия для такой ситуации от определения реального возраста этноса (старые субпассионарные этносы не имеют нужной энергии для борьбы – Л.Н.Гумилев), или же появление общего врага вынуждает приостановить взаимную конкуренцию, или какой либо природный вызов, который можно преодолеть только совместно (А.Д.Тойнби). В принципе можно еще привести массу примеров, когда этносы оказываются способны на относительно мирное взаимное существование при условии сохранения неизменности сложившегося баланса интересов и возможностей. Но нас с учетом того, что мы анализируем этнический компонент в конфликтах в Юго-Восточной Азии, больше интересует вопрос о том, как растущие этносы оказываются способны преодолеть внутренние противоречия и на длительной перспективе обеспечить баланс интересов. Изучение предыдущего мирового исторического опыта показывает, что нахождение баланса интересов и серьезного сближения вплоть до формирования нового единства в виде суперэтноса может происходить только на основе определенной суперидеи либо религиозного, либо утопическо-прогностического характера, на ощущении общей миссии и общей причастности разных этносов к этой миссии. В этом случае этносы, не теряя своей изначальной идентичности, объединяются в суперэтнос, в рамках которого ранее существующие конфликты теряют свою актуальность в силу того, что сам суперэтнос формируется как определенная целостность, противостоящая другим подобным образованиям. Если проанализировать общую стратегию решения вопросов этнических конфликтов в странах ЮВА местными полити-

ческими и интеллектуальными элитами, то можно прийти к выводу, что они выбрали именно этот ориентир как главное направление своей политики.

Такой, казалось бы крайне сложный путь к разрешению межэтнических противоречий, которые подчас скрываются за многочисленными религиозными, социальными и иными конфликтами вполне адекватен реальной ситуации, так как история XX в., впрочем как и XIX в. и многих предыдущих в Юго-Восточной Азии в значительной степени стала историей конфликтов, в основе которых лежала межэтническая конкуренция. Длющиеся уже десятилетия внутрибирманские войны, конфликт на юге Таиланда между малайцами и тайцами, китайцами и малайцами в Малайзии, крайне сложные проблемы и этнические противоречия в Индонезии, война на Юге Филиппин, не спадающая напряженность на Центральном плато во Вьетнаме, плохо скрываемые претензии камбоджийцев к вьетнамцам относительно Прейногора (вьетн. Хошимин) и Кампучии Краом (совр. Южный Вьетнам), или территории храма Преах Вихеа к Таиланду, Филиппин к Малайзии относительно Савака и Саравака, все это совсем неполный список актуальных для стран ЮВА конфликтов. А сколько конфликтов латентных, которые открыто пока не проявляются, но в любой момент могут вспыхнуть. Для того чтобы более предметно их исследовать, стоит всех их разделить на две основные части. Первая – это этнические конфликты, протекающие внутри государств ЮВА и вторая – этнические конфликты как важнейший фактор межгосударственных противоречий.

Сегодня среди либеральной общественности довольно популярной является теория о том, что этнические конфликты внутри отдельных стран не есть результат этнической конкуренции и связанных с ней противоречий, а есть расплата современного мира за процесс демократизации. В своей книге «Темная сторона демократии: объяснение этнических чисток» Майкл Манн выдвигает тезис, что этнические чистки и геноцид – часть эволюции современных демократических национальных государств. В странах с более развитыми поли-

тическими институтами процесс строительства национально-го государства проходил более спокойно. Там же, где политические институты формировались одновременно с формированием нации, возникала почва для множества межэтнических распрей. Дело в том, что как полагает Манн, в прошлом веке росла и распространялась «демократия масс», когда в правительства стали входить разные слои населения. До этого же в XIX в. правительства состояли сплошь из элит, более образованных и цивилизованных, чем остальное население¹.

В результате вхождения масс во власть и формировании политической системы страны на основе народной власти немедленно возник вопрос – а кто, собственно, является народом? Общность людей, связанная языком, общей территорией, традициями и историей. Мы ведь прекрасно знаем, что до сих пор однозначного понятия народ в науке нет, одни считают его некоей энергетической общностью, другие сообществом основанном на бессознательном выборе. Мнений много, но для нас существенным представляется то, что если власть принадлежит «народу», то кто становится частью этого самого «народа»? И как можно относительно безболезненно объединить разные исторически конкурирующие этносы в одном понятии народ. По всей видимости, только в том случае если:

а) последовательно осуществляется политика мультикультурализма и федерализма и создаются максимально возможные условия для этнического развития тем этносам, которые оказались в границах образовавшихся государств. Но такой подход не бесспорен, так как обрекает государство на слабость и административную – этнический федерализм часто ведет к распаду – и собственно народную, так как при самом широком мультикультурализме все равно сохраняется крайне высокий уровень межэтнической напряженности и конкуренции.

б) происходит строительство так называемого государства – нации, когда численно преобладающая титульная или государственнообразующая нация с помощью государства стремится интегрировать в себя все иные существующие в этом государстве этносы.

Этот путь, который так вдохновляет практически все, кроме России, постсоветские страны, в Юго-Восточной Азии при всей своей кажущейся привлекательности сторонников по большей части так и не нашел. Да и как они могут появиться, если только в странах Индокитая этнические меньшинства составляют от 10 до 50 процентов населения, а именно во Вьетнаме 10 % – более 7 млн., в Камбодже около 10 % – более миллиона человек, в Мьянме 40 % – 18 млн. человек, в Таиланде около 30 % – 20 млн. человек, в Лаосе около 50 % – 2,5 млн. человек. При этом нужно учесть, что среди этноменьшинств в этих странах имеются крупные этнические группы, насчитывающие сотни тысяч и даже миллионы человек, например, – шань в Мьянме 3,5 млн., тхай во Вьетнаме – несколько миллионов, лао в Таиланде – 12 млн., кхму в Лаосе – 500 тыс. человек. Если добавить к этому этническую пестроту и конфликтогенность общей ситуации в Индонезии, то может возникнуть ощущение, что наш регион должен буквально раздираться межэтническими противоречиями. Но никакой катастрофы в этой сфере нет, очевидно, что вся эта сфера находится под контролем и является объектом последовательных и довольно успешных усилий по сглаживанию и преодолению реально существующих или растущих противоречий. Относительный успех в этой сфере связан, по всей видимости, с действием нескольких факторов: исторический опыт существования государств ЮВА как полиэтнических образований, когда присутствие другого этноса является чем-то обыденным и привычным. В этом случае сама по себе этничность играет в регионе куда меньшую роль, чем, например, в Европе или на Ближнем Востоке. В ЮВА люди привыкли существовать всегда среди большого количества культур и народов. Взять тот же Индокитай: только в Лаосе официально насчитывается 48 языков, в Таиланде – 62, Вьетнаме – 54, Мьянме – 135, в Камбодже около 20². В такой разнообразии и кросс-культурной коммуникации, происходящей на обыденном уровне, этничность в чистом виде как осознание индивидом своей принадлежности к определенному этносу почти нигде не выступает как доминирующая и все предопределяющая

сила. Везде она растворена в идентичности гражданской, семейной, профессиональной или религиозной. Это резко снижает этническое напряжение и открывает возможности для широкого диалога. Примеров такого растворения этничности очень много – например, последние события в Таиланде, где поддержка Таксина Чиннавата со стороны большинства жителей Убона и Кората вызвана, в первую очередь, казалось бы социальными факторами – наиболее бедные районы страны, которым он и помогал и обещал помочь. Но, с другой стороны, внимательно изучая этот конфликт, нельзя не отметить и отчетливый этнический компонент – все эти люди, которые так горячо выступают за Чиннавата это – Тхай исан и, кстати, в Бангкоке это прекрасно понимают. Известно, что когда большие группы крестьян с северо-востока вошли в столицу Таиланда и окружили военную базу, где находился премьер-министр Вечачива, то только исанские песни и обращение к ним на исанском диалекте тайского языка оказались тем чудесным средством, которое временно успокоило толпу. Не менее показательный пример – ситуация в индонезийском Аче. С одной стороны, отчетливый религиозный компонент в противостоянии всей остальной Индонезии – глубокая исламизация населения, что внешне порождает конфликт, но, с другой, существует и отдельная история Аче и очевидная самоидентификация жителей этой провинции как отдельного этноса. То же самое можно сказать и про Филиппины, где также главную роль в многолетнем конфликте играют, казалось бы, религиозные факторы – противостояние христианского большинства на Севере и мусульманского меньшинства на Юге Минданао. Но, с другой стороны, южане, объединяемые общим этнонимом Моро, также все сильнее ощущают себя отдельным этносом, но это самосознание в значительной степени растворено в религиозной войне. Даже в Мьянме, где этнический компонент в противостоянии центральной власти выражен особенно отчетливо (карены, чины, качины, моны и шань добиваются уже не просто автономии, а фактически создания своего национального и независимого от бирманцев государства), можно и нужно говорить и об экономическом

интересе правящих элит национальных меньшинств, их заинтересованности в контроле над производством и сбытом наркотиков и контрабандой с Китаем.

Следует отметить также и еще одну важную деталь в современной этноконфликтной ситуации в ЮВА. Она заключается в том, что этнические конфликты между народами, исторически населяющими регион и в силу разных причин оказавшихся в меньшинстве на территории одного или нескольких государствах ЮВА, существенно отличаются от конфликтов автохтонного народа с диаспорами китайцев и индийцев. Первые, несмотря на всю напряженность и ожесточенность борьбы, никогда не связываются с депортациями и отличаются существенно меньшим накалом противостояния, особенно на бытовой почве. В принципе речь идет о разных вариантах сосуществования в рамках государства. Противоречия же между коренными жителями и пришлыми иммигрантами всегда разрешались в намного более ожесточенной форме и, подчас, заканчивались почти полной депортацией иммигрантов (как это было с индийцами в Бирме в 1940-е гг.). Если бы не опасения мощи Китая, думается, что примерно то же могло случиться и с китайцами в Малайзии в 1950–1960-е гг. Мне представляется, что большую ожесточенность этим конфликтам придавал не сам факт приезда и расположения на территории малайцев без их согласия китайских или индийских иммигрантов, а их иной социальный и материальный статус. В их экономическом процветании и преобладании местные люди увидели явную несправедливость, и это стало дополнительным раздражителем в условиях латентно существующего конфликта. Кстати, после событий 1965 и 1969 гг. когда вся страна была охвачена китайско-малайскими погромами и враждой, именно после реальных уступок в социальной сфере со стороны китайского меньшинства в Малайзии удалось стабилизировать межэтнический конфликт на долгие годы.

Опыт стран ЮВА показывает, что, как и везде в мире огромной проблемой, провоцирующей обострение этнического конфликта является вопрос о титульной или не титульной

нации. Дело в том, что такой подход отбрасывает на периферию социальную, корпоративную любую иную самоидентификацию, способную смягчить этнические противоречия и, наоборот, переводит естественную этноконкуренцию в фазу открытого этнического противостояния. Угроза такого развития событий становится все более реальной по мере углубления процесса модернизации, то есть переноса западных представлений и ценностей на азиатскую почву. В Юго-Восточной Азии государств – наций практически никогда не знали. Все крупные государства исторически являлись полиэтническими обществами, основанными на феодальных отношениях подчиненности. Ведущий этнос конечно был, но он не столько ассимилировал другие народы, сколько выстраивал отношения подчиненности и иерархии, в которой этничность выступала в симбиозе с религиозно-культурными и духовными идентификациями (как это было в Бирме между бирманцами и монами в эпоху Паганской империи, в Дайвьете в отношениях вьетнамской власти с тайскими народами, в Камбодже, где кхмеры активно взаимодействовали с чамами, монами и малайцами в эпоху расцвета Камбуджадеша).

Угроза же идущей сегодня непрерывно модернизации состоит в том, что чисто феодальное представление о самоидентификации и выстраивании системы отношений между этносами внутри государства уступает место более узкому и более выраженному этнически – национальному подходу. В этом случае резко ослабляется объединяющий всех культ предков, культ духов – хранителей общины, общегосударственный культ, чаще всего это культ дева-раджи, верховного правителя наделенного сверхъестественными способностями, некоего воплощения бога на земле, защищающего права людей не по этническому признаку, а исходя из представлений абстрактной и в то же время понятной всем справедливости. Весь этот комплекс представлений и отношений постепенно отодвигается в сторону и, освободившееся место, все более уверенно занимает идентификация людей по их этническому происхождению. До настоящего времени, при всем затаенном желании правящих и интеллектуальных элит титульных наций в

странах ЮВА перейти на каком-то уровне к строительству государства-нации, такая политика на практике проводится крайне осторожно. Ведущим политикам хватает реализма понять, что если где-либо такой курс и будет выбран, то это будет означать сползание страны в пропасть внутреннего конфликта наподобие бирманского или типа того, который происходил в Малайе в середине 50-х годов, когда только энергичное вмешательство англичан спасло будущую Малайзию от угроз со стороны в основном китайской Компартии Малайи и ее довольно значительной по численности – примерно 7,5 тыс. бойцов армии.

Такой же исход вполне вероятен и в случае если будут предприняты попытки ассимилировать диаспоральные этносы. Во-первых, это нереально, так как и индийцы и китайцы ощущают свою сопричастность с народами формирующими мощнейшие государства в Азии. Во-вторых, подрыв их экономической мощи и влияния будет означать конец процветанию большинства стран региона. А, кроме того, индийские и китайские диаспоры за последнее время настолько интегрировались во властные структуры, оставаясь, все время в тени, что имеют самые прямые выходы на центры принятия решений в той или иной стране.

Каково может быть дальнейшее развитие этнонациональных отношений и противоречий в Юго-Восточной Азии? Один вариант и его можно назвать оптимистическим, может выглядеть как продолжение и развитие традиционных подходов к этим вопросам.

Первый и самый главный подход можно определить как прагматический. Этот подход связан с урегулированием каждого конкретного конфликта на основе компромисса и с максимальным учетом интересов всех сторон, при этом способы достижения умиротворения могут быть разными в зависимости от уровня напряженности, актуализации конфликта и других условий.

Второй – это использование иных вариантов самоидентификации граждан (социальных, религиозных, корпоративных) для снижения уровня этнической напряженности.

Третий – это сохранение за государством авторитета и доверия со стороны всех этносов, с тем, чтобы государственные структуры и прежде всего армия могли бы выступать как нейтральная сила в случае общинных и межобщинных беспорядков.

Четвертый – полное исключение ассимиляций и депортаций как элементов национальной политики, способность идти на разного уровня компромиссы – от чисто внешних и мало-значительных, вроде предоставления отдельных властных функций представителям малого этноса, и довольно значительных вплоть до административной автономии.

Использование всех этих методов совершенно не отменяет, и так сказать, работу на перспективу, когда при самом поверхностном анализе выясняется, что буквально на наших глазах происходит конструирование правящими элитами стран региона нового проекта – формирования своего рода, надгосударственного уровня этничности, связанного с представлением об общем для всех стран и народов ЮВА суперэтническом единстве (используя этот прекрасный термин из Л.Н.Гумилева). Происходит попытка некоей новой верификации истории, с целью создать ощущение общей истории и судьбы всех народов региона в прошлом, а, значит, и в будущем. В этой новой мифологии, распространяемой уважаемой комиссией АСЕАН по истории, прошлые войны выступают как семейные ссоры, а за катастрофы и разрушения отвечают отдельные плохие правители. С точки зрения европейской науки эти историко-мифологические изыскания успехом увенчаться не могут, но как ни странно в сфере азиатских гибких представлений, где миф и реальность подчас сплетены в один тугой узел, такая мифология вполне может оказать существенное влияние на облегчение интеграционного пути. Тем более, что есть общий интерес правящих элит к единству перед лицом все более опасных внерегиональных вызовов, особенно со стороны усиливающегося Китая. Общая мифологизированная история помогает укрепить единство и совместно выступать по ключевым вопросам развития.

Залогом успеха в реализации суперэтнического проекта в ЮВА, то есть формирование этнической системы, состоящей из нескольких этносов, возникших одновременно в одном ландшафтном регионе и проявляющейся в истории как мозаичная целостность, может стать и прекрасно подмеченный Д. В. Деопиком, так называемый принцип дополнительности, присущий культурам стран этого региона, когда новое знание принимается в странах региона, не вытесняя, а как бы дополняя старое³. В этой связи идея новой общей самоидентификации народов региона как людей из ЮВА может постепенно распространиться в большинстве стран, при этом, совершенно не меняя их тайской, малайской или кхмерской идентичности.

Единственно, чего сегодня явно не хватает конструируемому суперэтносу так это какой-нибудь общей глобальной идеи, над разработкой которой сегодня трудятся лучшие умы в странах АСЕАН. Думается, что это должна быть какая-нибудь цельная мифологема, окончательно объединяющая в исторической перспективе культуру народов ЮВА на базе общих смыслов и символов, а с другой стороны обособляющую их от внерегиональных влияний. При этом очевидно, что общеполитические и гуманитарные идеи, зафиксированные в недавно принятой хартии АСЕАН, основой для появления такой мифологемы являться не могут, в силу общей нацеленности этого документа не на азиатские, а на европейские ценности.

Однако очевидно, что вектор усилий политических элит стран АСЕАН выбран совершенно правильный. Смысл его в том, чтобы противопоставить этничности некие национальные и наднациональные привлекательные мифологемы, которые способны были бы добровольно ассимилировать в новую целостность разнообразные этнические и культурные элементы. Творение новых мифов об истории и общности народов, населяющих ЮВА тем более актуально, что пока цивилизационные ориентиры в ЮВА носят по большей части не центристский, а центробежный характер. Китайцы предпочитают ориентироваться на Китай, мусульмане – на

исламский мир, католики на Европу и т. д. Это мощнейшее препятствие на пути формирования общей привлекательной модели интеграции как национальной, так и региональной.

Трудности «оптимистического» варианта не идут ни в какое сравнение с угрозами целостности и безопасности региона и входящих в него стран, если в силу разных причин развитие этнических противоречий в Юго-Восточной Азии станет развиваться по «пессимистическому сценарию». Суть его будет состоять в том, что все более будет углубляться конфликт в правящих элитах между их современным представлением о государстве – нации и этнической самоидентификацией, если процесс естественной аккультурации, о котором столько в свое время говорили М. Херсковиц, Р. Редфилд, Р. Линтон и многие другие будет протекать медленно и конфликтно. В этом смысле опыт ЮВА вступает в противоречие их концепциями, так как в реальной Юго-Восточной Азии и диффузия культуры и формирование национальной однородности если и происходят, то крайне болезненно, гарантом стабильности здесь является давно установившийся определенный этнический баланс отношений, который практически элиминирует и реальную аккультурацию, и диффузию культурных стереотипов.

Национальная однородность как глобальная цель в строительстве государства – нации на основе механизма аккультурации угрожает миру и стабильности в регионе больше, чем все остальное. Ведь у модернизированных национальных элит не может не возникнуть соблазн активизировать процесс аккультурации, воплотить в жизнь не традиционную модель этно-общественных отношений, а модель государства – нации, которая воспринимается ими как естественная и наиболее предпочтительная.

Вот тогда они смогут попытаться реализовать концепции этнической мобилизации, в которой главное место придается деятельности центрального правительства по насаждению так называемой общенациональной политической культуры как наиболее эффективного средства ускорения процесса этнической консолидации в рамках того или иного государства.

Фактически речь будет идти о том, что органы власти в многонациональных государствах, будут склонять инертные традиционно замкнутые этнические группы к принятию доминирующей культуры. Глобальная дестабилизация в этом случае в ЮВА будет неизбежна.

Очевидно, что нынешнее поколение политиков в странах региона понимают всю опасность движения в рамках упомянутой парадигмы. Но как будет действовать следующее поколение политиков, сказать трудно. Все будет зависеть от того, окажутся ли они способными вопреки своим желаниям и представлениям о современном государстве, принять как факт неприятную для них реальность, говорящую о том, что государство – нацию в чистом виде в ЮВА построить невозможно.

Примечания

¹ Mann M. The Dark Side of Democracy. Cambridge University Press. 2005.

² Морев Л.Н. Языковая ситуация и языковая политика в странах Индокитая // Индокитай: тенденции развития. М., 2004. С. 61.

³ См. доклад Д.В. Деопика на научной конференции, посвященной проблемам цивилизационного развития в ЮВА, состоявшейся в ИМЭМО РАН. Москва, 2004.

2 МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СТРАНАХ ЮВА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

АСТАФЬЕВА Е.М.

Политика государства в регулировании межконфессиональных отношений в Сингапуре

В Сингапуре правительственная политика в отношении религии исходит из признания страны светским государством, а также из стремления отделить решение национальной проблемы от сугубо конфессиональных вопросов. Необходимость такого размежевания мотивируется намерением предотвратить угрозу коммунизма, таящуюся в том, что этническая неоднородность населения страны сочетается с преобладанием в отдельных религиозных общинах тех или иных этносов.

Доктрина секуляризма явно не обозначена в Конституции Сингапура, однако доклад Конституционной комиссии от 1966 г. охарактеризовал Сингапур как «демократическое светское государство»¹. В речи, посвященной национальной и религиозной гармонии Сингапура 16 августа 2009 г., премьер-министр Ли Сянь Лун еще раз акцентировал внимание на светском характере сингапурского государства. «Правительство должно оставаться светским. Законы принимаются парламентом, избираемым народом. Они не приходят из священной книги. Правительство должно быть нейтральным, справедливыми. Мы не против религии. Мы поддерживаем моральные ценности. Мы считаем, что все группы могут исповедовать свою религию свободно, не сталкиваясь друг с другом.

И это должно быть характерной чертой Сингапура»². Правительственная политика в отношении религии исходит из принципа жесткого контроля за тем, чтобы интересы той или иной религиозной группы не входили в противоречие с общими принципами существования сингапурского общества. «Все группы должны проявлять терпимость и сдержанность. Христиане не могут ожидать, что это будет христианское общество, мусульмане не могут ожидать, что это будет мусульманское общество, то же с буддистами, индусами и другими группами... Правила, которые применяются только к одной группе, не могут стать законами, которые применяются для всех»³.

Сингапур является многонациональным и многоконфессиональным государством, население которого сформировалось за счет миграционных потоков из Китая, Малайи, Индии и других стран⁴. В 1819 г., на момент приобретения острова англичанами, на нем проживало менее 200 человек (в основном малайцев по происхождению). По мере роста численности населения увеличивалось количество этнических групп, соотношение которых менялось на различных этапах исторического развития. В первой четверти XIX в. численно преобладали малайцы, однако в дальнейшем положение резко изменилось за счет усиления миграции из южных провинций Китая – к 1860 г. китайцы в Сингапуре составляли уже 61 % населения⁵. Для ограничения притока населения в 1930 г. колониальные власти были вынуждены ввести квоту на въезд в страну иммигрантов-мужчин китайской национальности, а Закон об иммиграции 1959 г.⁶ ввел жесткие ограничения на въезд.

Заняв доминирующее положение в национальном составе населения⁷, китайская этническая группа сохраняет свои позиции и по сей день. Несмотря на численный рост населения страны с 1864,2 млн. человек в 1965 г. до 3771,7 млн. в 2010 г.⁸, процентное соотношение этнических групп остается практически неизменным. По данным переписи населения в 2010 г. китайцы составляли 74,1 %, малайцы – 13,4, индийцы – 9,2 %⁹.

Такой этнический состав предопределил разнообразие вероисповеданий в Сингапуре. В 2010 г. 44,2 % верующих со-

ставляли буддисты, 33 % – даосисты, 18,3 % – христиане, 14,7 % жителей исповедовали ислам, 5,1 % верующих составляли приверженцы индуизма¹⁰. Из приведенных выше данных видно, что традиционные китайские религии занимают лидирующую позицию, и это вполне закономерно, однако является уникальным для данного региона Юго-Восточной Азии, где в соседних странах – Малайзии и Индонезии господствующей религией является ислам.

Говоря о религиозной принадлежности населения Сингапура, нельзя не упомянуть некоторые изменения, которые затронули в основном представителей китайской этнической группы. На протяжении последних 30 лет происходило значительное увеличение приверженцев буддизма за счет снижения численности последователей даосизма, а христианство стало второй по значимости после буддизма религией для сингапурских китайцев. Согласно переписи населения 2010 г., доля буддистов в китайской этнической группе составляет 43 %, даосистов – 14,4 %, христиан – 20,1 %¹¹. Эту тенденцию в изменении религиозной принадлежности связывают с увеличением количества китайцев, получающих образование на английском языке.

Доля мусульман и индуистов на протяжении последних 30 лет оставалась относительно неизменной (на уровне 15-16 % и 4-5 % соответственно).

Принцип многонациональности и равенства граждан независимо от этнической принадлежности, социального статуса и вероисповедания гарантирован Конституцией Сингапура. «Забота об интересах национальных и религиозных меньшинств»¹² является конституционно закрепленной обязанностью правительства. Также правительство должно выполнять свои функции, «признавая особое положение малайцев, как коренного населения Сингапура», «обязано защищать, поддерживать, стимулировать и поощрять их политические, образовательные, религиозные, экономические, социальные и культурные интересы и малайский язык»¹³. Малайский язык в соответствии с Конституцией является национальным языком, а официальными признаются малайский, китайский, та-

мильский и английский языки¹⁴. Семь из 10 государственных праздников, согласно соответствующему Закону¹⁵, являются религиозными. Большое значение для консолидации населения имеют мероприятия, проводимые ежегодно 9 августа в День независимости и 21 июля в День национальной гармонии¹⁶. Правительство призывает население активно принимать участие в празднованиях и мероприятиях других религиозных групп для укрепления связей между различными национальными и религиозными общинами.

Рассматривая механизм регулирования межконфессиональных отношений, необходимо подчеркнуть, что на сегодняшний день одним из главных инструментов воздействия в этой сфере является основательная правовая база, включающая в себя отдельные положения конституции и ряд законов. Той же цели служат различные государственные консультативные комитеты по вопросам религии, а также организации местного значения, осуществляющие взаимодействие на уровне различных этнических и религиозных общин.

Статья 15 Конституции Сингапура гласит, что каждый человек имеет право исповедовать, практиковать или распространять свои религиозные убеждения, до тех пор, пока такая деятельность не нарушает каких-либо других законов, касающихся общественного порядка, здоровья и нравственности населения¹⁷. Нередко на практике это приводит к возникновению конфликтов. Так, в 2002 г. произошел инцидент с четырьмя мусульманскими девочками, которых отстранили от занятий в школе за ношение исламского головного платка (tudong) согласно статье 61 Закона об образовании¹⁸, которая запрещает носить что-либо, не имеющее отношения к официальной школьной форме. Родители школьников высказали мнение, что данное положение является неконституционным, так как нарушает религиозную свободу. Хотя данный инцидент не вылился в открытый судебный процесс, эти противоречия продемонстрировали трудности в согласовании принципа секуляризма и свободы вероисповедания.

В конце 1980-х гг. в Сингапуре наблюдались определенный рост религиозных чувств, миссионерское рвение среди

христиан, мусульман, буддистов и других религиозных групп. Борьба за последователей становилась все острее и более интенсивной. «Мы видим, отмечал Ли Сянь Лун, глобальную тенденцию роста религиозности во всем мире. Группы стали организованными и более активными. Их последователи стали более прилежными в религии, сильнее в своих конфессиях. И это справедливо для всех конфессий и во всем мире». Однако, «само по себе, нет ничего плохого в том, что люди становятся все более религиозными, потому что религия является позитивным фактором в человеческом обществе. Она обеспечивает духовную силу, руководство, утешение, ощущение поддержки для многих людей, особенно в быстро меняющемся и нестабильном мире. В то же время, более сильный религиозный пыл может иметь побочные эффекты, с которыми нужно справляться осторожно, особенно в многонациональном и многоконфессиональном обществе»¹⁹.

Возросшая напряженность в межнациональных и межконфессиональных отношениях привела к появлению законопроекта о поддержании религиозной гармонии. В декабре 1989 г. в парламент была представлена для обсуждения «Белая книга по поддержанию религиозной гармонии», в которой были определены два жизненно необходимых условия для достижения этой цели в Сингапуре. Во-первых, последователи каждой религии должны проявлять сдержанность и терпимость и не делать ничего, что способно вызвать неприязнь или непонимание среди других религиозных групп. Во-вторых, религия должна быть отделена от политики потому, что если одна религиозная группа участвует в политической деятельности, другие последуют этому примеру, дабы защитить свои собственные интересы, что приведет к межрелигиозной напряженности и соперничеству, и в конечном итоге к конфликтам и политической нестабильности в Сингапуре.

После обсуждения в парламенте в 1990 г. был принят Закон о Поддержании религиозной гармонии (Maintenance of Religious Harmony Act - MRHA)²⁰. В соответствии с положениями Закона, министр внутренних дел может выдать запретительный судебный приказ против любого руководителя,

должностного лица или члена какой-либо религиозной группы или учреждения, если министр убежден, что это лицо «вызывает чувство вражды, ненависти, недоброжелательства или враждебности между различными религиозными группами», «содействует или противодействует какой-либо партии», «осуществляет подрывную деятельность», или «вызывает недовольство против президента и правительства, под прикрытием распространения религиозных убеждений»²¹. Все запретительные судебные приказы должны направляться для рассмотрения в Президентский совет по религиозной гармонии²² (созданный в соответствии с частью II MRHA) и, в итоге, для утверждения – президенту. Однако, с момента вступления в силу этого закона, он ни разу не применялся²³, что свидетельствует о скрытой силе MRHA – угрозы его использования достаточно для сдерживания представителей различных религиозных организаций от участия в политической деятельности.

В 2003 г. была принята «Декларация о религиозной гармонии», создание которой инициировал в 2002 г. премьер-министр Сингапура Го Чок Тонг. Эта Декларация является «первым в истории человечества документом сознательной государственной политики социальной гармонии»²⁴. В Декларации подчеркивается светская природа сингапурского государства. Она призывает развивать связи между различными религиозными группами и тем самым не допустить, чтобы религия становилась причиной конфликтов и дисгармонии в Сингапуре²⁵.

Помимо Закона о поддержании религиозной гармонии в законодательстве Сингапура необходимо выделить Закон о внутренней безопасности (Internal Security Act – ISA)²⁶ и Закон о подстрекательстве (Sedition Act)²⁷. MRHA и Закон о подстрекательстве в какой-то степени очень похожи по своей терминологии. MRHA содержит такие определения, как «действия, вызывающие чувства религиозной вражды, ненависть, злобу или враждебность между различными религиозными группами»; в Законе о подстрекательстве определения «подстрекательские тенденции» включают в себя действия, «вы-

зывающие ненависть или презрение, недовольство правительством», «нагнетающие недовольство среди граждан или жителей в Сингапуре». Закон о подстрекательстве прямо не относится к религии, тем не менее, это не означает, что он не применяется в случаях недопустимой религиозной деятельности.

Закон о внутренней безопасности (ISA) обеспечивает государству еще более широкие полномочия в отношении экстремистской религиозной деятельности. После трагедии 11 сентября 2001 г. в США и активизации местных радикальных организаций этот закон начал активно использоваться, в частности, он был применен в случае предполагаемого участия «Джемаа Исламия» в террористических актах. Террористическая сеть «Джемаа Исламия» охватывает все государства Юго-Восточной Азии, в ее планы входит создание исламского государства в составе Малайзии, Индонезии и южных Филиппин (Минданао), а также Сингапура и Брунея. Министр внутренних дел Сингапура Вон Кан Сэн заявил, «Деятельность «Джемаа Исламия» может стать причиной межнациональной розни в Сингапуре»²⁸. Он также отметил, что «лидеры «Джемаа Исламия» прекрасно понимают, что национальности и религии – наша линия разлома, и они хотели этим воспользоваться в своих целях, надеясь создать атмосферу ненависти и враждебности между мусульманами и немусульманами в Сингапуре. Если бы им это удалось, Сингапур взорвался бы от межобщинного насилия»²⁹. После расследования деятельности «Джемаа Исламия» на территории Сингапура в декабре 2001 г. были арестованы 15 человек, а в августе 2002 г. еще 21. Хотя часть из них позднее была выпущена, некоторые все еще находятся в заключении. В этом случае, задержание (как мера пресечения) сознательно используется для того, чтобы избежать открытых судебных процессов, публичного разбирательства в отношении подозреваемых малайских мусульман, обвиняющихся в экстремизме и терроризме, так как это может поляризовать различные общины в Сингапуре до неприемлемого уровня. Таким образом Закон о внутренней безопасности используется правительством для предотвращения религиозных конфликтов.

Одной из последних мер правительства в регулировании деятельности религиозных организаций явилась принятая 21 июля 2010 г. правительственная Директива об использовании коммерческих площадей для осуществления религиозной деятельности. Данная директива указывает, что религиозные группы могут осуществлять свою деятельность в коммерческих помещениях, но в определенных пределах. Хотя в директиве указывается, что она имеет отношение ко всем без исключения религиозным организациям, без сомнения можно говорить о том, что директива направлена в основном на деятельность протестантских групп, которые на протяжении ряда лет использовали для своих мероприятий пространства коммерческих и гостиничных комплексов. Согласно Директиве для религиозных целей может использоваться не более 20 000 кв.м., или не более 20 % общей площади коммерческого комплекса, и такая деятельность может проводиться не чаще двух дней в неделю.

В совместном заявлении Управления городской реконструкции (Urban Redevelopment Authority) и Министерства социального развития, молодежи и спорта было заявлено, что директива была разработана для обеспечения сохранения светского пространства. Религиозные мероприятия не должны приводить к появлению шума или транспортным проблемам. Для сохранения светского характера места не должно быть вывесок или религиозных символов. Владельцы зданий и религиозные группы должны обеспечить условия религиозной деятельности, не вызывающие возмущения общественности.

Директива не применяется к деятельности, организуемой на разовой основе. Религиозная деятельность, проводимая в специально отведенных местах поклонения, не затрагивается³⁰.

Деятельность религиозных организаций не должна входить в противоречие с общими политическими целями, а также представлять угрозу социальной и экономической стабильности. «У нас религия должна быть отделена от политики. Религия в Сингапуре не может быть такой же, как религия в Америке или в исламской стране»³¹.

Все религиозные группы в Сингапуре подлежат государственному контролю и должны быть юридически зарегистрированы по Закону об обществах, согласно которому «каждое незарегистрированное общество считается незаконным». Участие в деятельности незаконного общества, подстрекательство к участию в нем, пропаганда и пр. согласно Закону об обществах интерпретируются как преступление. Незаконным является любое общество (зарегистрированное или незарегистрированное), использующее ритуалы триады³². Министр внутренних дел может распорядиться о роспуске любого общества, если «общество используется для незаконных целей или для целей, наносящих ущерб общественному спокойствию, благополучию или порядку в Сингапуре», а также его деятельность «противоречит национальным интересам»³³. В соответствии с разделом 24 (1) (а) Закона об обществах, приказом № 179/1972 в 1972 г. правительство лишило регистрации и запретило религиозную организацию Свидетелей Иеговы. Основанием для применения таких мер послужил тот факт, что примерно 2000 членов этой организации отказались проходить военную службу (которая является обязательной для всех граждан Сингапура мужского пола), приветствовать государственный флаг и приносить присягу на верность государству. Данный отказ был расценен правительством как «наносащий ущерб общественному благосостоянию и порядку». И хотя Апелляционный суд в 1996 г. подтвердил права Свидетелей Иеговы исповедовать, практиковать и распространять свои религиозные убеждения, собрания этой религиозной организации считаются незаконными. Кроме того, были запрещены все публикации, имеющие отношение к Свидетелям Иеговы.

Руководствуясь положениями Закона об обществах, в 1982 г. министр внутренних дел распорядился о роспуске Ассоциации Святого Духа за Объединение Мирового Христианства, также известной как Церковь Объединения.

Практика создания консультативных советов, регулирующих и общественных организаций как инструмента взаимо-

действия правительства и религиозных общин, зародилась еще в колониальный период.

В 1949 г. с целью координации деятельности всех религиозных учреждений была создана Межрелигиозная организация Сингапура (Inter-Religious Organisation – IRO). 18 марта 1949 г. было проведено первое публичное заседание этой организации, на котором присутствовало более двух тысяч человек. В своем выступлении преподобный д-р Амстун, первый президент IRO, выразил убеждение, что «мы в этой организации уже не чужие и не враги, а пилигримы на общем пути поиска общих целей»³⁴. В Межрелигиозной организации представлены последователи 10 религий: индуизма, иудаизма, зороастризма, буддизма, даосизма, христианства, джайнизма, ислама, сикхизма и Веры Бахаи. Деятельность IRO сосредоточена на поощрении межконфессионального взаимопонимания путем проведения совместных семинаров, лекций и торжеств.

1 июля 1960 г. для «содействия национальной гармонии и социальному сплочению» была основана Народная Ассоциация (People's Association – PA). В настоящее время председателем Народной Ассоциации является премьер-министр Сингапура, председатель ПНД³⁵ Ли Сянь Лун, что лишний раз подчеркивает силу правящей партии, которая держит под своим контролем практически все сферы общественной и политической жизни.

Основными задачами Народной Ассоциации является «организация и поощрение участия [различных] групп в социальных, культурных, образовательных и спортивных мероприятиях для населения Сингапура с тем, чтобы они смогли осознать, что принадлежат к многонациональному сообществу, интересы которого выходят за рамки частных интересов»³⁶.

Народная Ассоциация создала сеть местных организаций (grassroots organisations – GROs), которая насчитывает более 1800 комитетов и клубов, проводящих широкий спектр программ для жителей, поощряющих участие различных общин в совместных проектах, ведущих пропаганду и разъяснение го-

сударственной политики³⁷. На вершине всех местных организаций находятся Гражданские консультативные комитеты (Citizens' Consultative Committees – CCCs). Они являются главным связующим звеном между населением и правительством.

По данным на 2010 г. в Народной ассоциации состояли 83 корпоративных члена, представляющих различные сегменты общества Сингапура, а именно: академические гильдии, культурные и образовательные организации, кружки, группы самопомощи, обслуживающие организации, ассоциации спортивных и боевых искусств, студенческие союзы, силовые организации, профсоюзы и молодежные организации³⁸.

На низовом уровне (в каждом избирательном округе) для содействия «национальной и религиозной гармонии» были созданы Межнациональные и религиозные круги доверия (Inter-Racial and Religious Confidence Circle – IRCCs)³⁹. Первые круги доверия были сформированы в 2002 г. после событий 11 сентября 2001 г. в США, и ареста в декабре 2001 г. в Сингапуре 15 членов «Джемаа Исламия», которые планировали взрывы дипломатических миссий и нападение на граждан Австралии, Израиля, Великобритании и США в Сингапуре⁴⁰.

В марте 2009 г. была запущена программа Видение IRCCs. Положения Видения уточняют механизм создания «сетей доверия», которые объединяют людей независимо от национальности, языка или религии⁴¹. Хотя аналогичные платформы существуют во многих странах мира, IRCCs Сингапура уникальны тем, что они включают в себя глав почти всех религиозных конфессий и лидеров этнических общин, что гарантирует привлечение к диалогу широкого круга людей⁴². IRCCs играют важную роль в укреплении социальной сплоченности и поддерживают Программу взаимодействия общин (The Community Engagement Programme – CEP).

Программа взаимодействия общин направлена на предотвращение расовых и религиозных конфликтов, а также содержит планы реагирования при чрезвычайных ситуациях, например, в случае террористического акта⁴³. Для координации

СЕР был создан Министерский комитет по взаимодействию общин (Ministerial Committee on Community Engagement - MCCE). Министерский комитет поддерживают шесть государственных органов, каждый из которых осуществляет контроль над своим сектором: Министерство внутренних дел является общей координирующей организацией; Министерство социального развития, молодежи и спорта курирует религиозные группы, этнические организации и добровольные благотворительные организации; Министерство образования - учебные заведения, Министерство информации, коммуникаций и искусств - средства массовой информации, Министерство трудовых ресурсов - предприятия и профсоюзы, Народная Ассоциация - низовые организации.

В частности, в ведении Министерства общественного развития, молодежи и спорта находятся два государственных совета по делам индуистской общины - Совет индуистских пожертвований⁴⁴ (Hindu Endowments Board - HEB) и Индуистский Консультативный Совет (Hindu Advisory Board - HAV)⁴⁵. Под управлением HEB находятся 4 крупнейших индуистских храма, Совет отвечает за организацию фестивалей, оказывает помощь храмам по кадровым вопросам, вопросам религии и пр., активно участвует в межрелигиозной деятельности и поддерживает общественные проекты, организованные различными религиозными группами Сингапура. Индуистский Консультативный Совет был создан в 1985 г. для проведения консультаций правительства и HEB по вопросам индуистской религии и обычаев⁴⁶.

В соответствии с конституцией⁴⁷ в 1970 г. при президенте Сингапура был создан Совет по защите прав национальных меньшинств. В функции Совета входит контроль над содержанием законопроектов, с целью недопущения религиозной или этнической дискриминации, представление докладов правительству по вопросам, затрагивающим проблемы национальных и религиозных общин.

Исламский религиозный совет Сингапура (Majlis Ugama Islam Singapura - MUIS) был создан в 1968 г., когда в соответствии с конституцией⁴⁸ вступил в силу Закон о применении

мусульманского права⁴⁹. Основными функциями MUIS являются консультации президента Сингапура по вопросам ислама, содействие религиозной, социальной, образовательной, экономической и культурной деятельности «в соответствии с принципами и традициями ислама, как это закреплено в Коране и Сунне».

Совет MUIS является органом, принимающим решения и отвечает за разработку политики и оперативных планов. В состав Совета входят президент MUIS, муфтий Сингапура, лица, рекомендованные министром по делам мусульман и другие лица, выдвинутые мусульманскими организациями. Все члены Совета назначаются президентом Сингапура⁵⁰.

В октябре 2006 г. по инициативе MUIS был открыт Центр гармонии. Деятельность Центра направлена на углубление понимания ислама и мусульман многонациональным населением Сингапура, а также стимулирование межконфессионального диалога и взаимодействия на всех уровнях общества. Премьер-министр Ли Сянь Лун, открывая Центр гармонии отметил, что центр стал «значительным шагом вперед в наших неустанных усилиях по сближению сингапурцев различных конфессий»⁵¹.

Необходимо еще раз подчеркнуть тот факт, что вся система вышеперечисленных комитетов и местных организаций находится под жестким контролем правящей партии - практически все они возглавляются членами ПНД, что позволяет проводить в жизнь единую партийную линию в сфере поддержания межрелигиозной и межнациональной гармонии.

В заключение можно сказать, что в настоящий момент государство имеет возможность довольно успешно регулировать межнациональные и межрелигиозные отношения, опираясь на различные государственные и негосударственные институты и довольно основательную правовую базу.

Примечания

¹ Report of the Constitutional Commission, 1966 [Chairman: Wee Chong Jin], Singapore: Printed by the Government Printer, 1966, OCLC 51640681, para. 38.

² Prime Minister Lee Hsien Loong's National Day Rally Speech 2009 on 16 August (Transcript) Racial and Religious Harmony <http://www.pmo.gov.sg/News/Messages/National+Day+Rally+Speech+2009+Part+3+Racial+and+Religious+Harmony.htm>

³ Ibid.

⁴ Население Сингапура объединяется статистикой в четыре основные группы - китайскую, малайскую, индийскую и «прочие». Родиной подавляющего большинства китайских иммигрантов были три провинции Китая - Фуцзянь, Гуандун и Гуанси. Малайцы по происхождению делятся на две основные группы - родившиеся в Сингапуре и Малайзии и переселенцы из Индонезии (яванцы, мадурцы, буги, риау, минангкабау и другие). Все малайцы считают себя единой группой, хотя и осознают различия в своем происхождении. Под термином «индийцы» в Сингапуре объединяются все выходцы из Южной Азии (кроме Непала), а также их потомки.

⁵ Ю.Лю. Современный Сингапур. «Наука», 1976. С. 17.

⁶ Immigration Act (Chapter 133) <http://statutes.agc.gov.sg/>

⁷ В 1965 г., на момент создания независимого государства Республики Сингапур, этнический состав выглядел следующим образом: китайцы – 76,2 %, малайцы – 14,6 %, индийцы – 7,1 %, см. Ю.Лю Современный Сингапур. «Наука», 1976. С. 17.

⁸ Общая численность населения на конец июня 2010 г. составляла 5,08 млн., из них 3,77 млн. резиденты Сингапура (3,23 млн. граждан Сингапура, 0,54 млн. постоянных резидентов) и 1,31 млн. иностранных нерезидентов.

Census of Population 2010. Singapore. <http://www.singstat.gov.sg/>

⁹ Ibid.

¹⁰ Данные приведены по китайской этнической группе в возрасте от 15 лет и старше. Ibid.

¹¹ Данные приведены по постоянному населению Сингапура в возрасте от 15 лет и старше. Ibid.

¹² Constitution of the Republic of Singapore, Art. 152 (1). <http://statutes.agc.gov.sg/>

¹³ Ibid, Art. 152 (2).

¹⁴ Ibid, Art. 153A.

¹⁵ Два китайских – Китайский Новый Год и День Весак, два мусульманских – Хари Райя Хаджи и Хари Райя Пуаса, два христианских – Рождество и Страстная пятница, и один индуистский – Дипавали.

Holiday Act (Chapter 126) <http://statutes.agc.gov.sg/>

¹⁶ В память межнациональных столкновений 1964 г.

¹⁷ Constitution of the Republic of Singapore, Part IV, Art. 15 (1), 15 (4). <http://statutes.agc.gov.sg/>

¹⁸ Education Act (Chapter 87) <http://statutes.agc.gov.sg/>

¹⁹ Ibid.

²⁰ Закон вступил в силу 13 марта 1992 г. Maintenance of Religious Harmony Act, (Chapter 167A), <http://statutes.agc.gov.sg/>

²¹ Ibid, Part III. art 8.

²² Первый Президентский совет по религиозной гармонии был назначен 1 августа 1992 г. Ibid, Part II.

²³ Prime Minister Lee Hsien Loong's National Day Rally Speech 2009.

²⁴ http://www.peacefromharmony.org/?cat=en_c&key=331

²⁵ Ibid.

²⁶ В основу Закона о внутренней безопасности были положены нормативные акты о «Чрезвычайном положении», принятые в 1948 году.

Internal Security Act, (Chapter 143), <http://statutes.agc.gov.sg/>

²⁷ Sedition Act, (Chapter 143), <http://statutes.agc.gov.sg/>

²⁸ Motion on the White Paper on the Jemaah Islamiyah Arrests and Threat of Terrorism – Speech by Mr Wong Kan Seng, Minister of Home Affairs, 20 January 03 http://www.mha.gov.sg/news_details.aspx?nid=OTIy-Akl7kebEK3c%3d

²⁹ Ibid.

³⁰ The Straits Times, 21.07.2010.

³¹ Prime Minister Lee Hsien Loong's National Day Rally Speech 2009.

³² Тайные преступные организации в Китае и китайской диаспоре.

³³ Societies Act, (Chapter 311), <http://statutes.agc.gov.sg/>

³⁴ Inter-Religious Organisation of Singapore <http://www.iro.org.sg/website/history.html>

³⁵ Партия народного действия – правящая партия Сингапура, была основана в 1954 г., пришла к власти в 1963 г.

³⁶ People's Association Act (Chapter 227) <http://pa.gov.sg/about-us/history-of-pa.html>

³⁷ Сеть местных организаций (grassroots organisations) Народной Ассоциации, в частности, включает в себя Гражданские консультативные комитеты (Citizens' Consultative Committees (CCCs), Исполнительные комитеты по делам женщин (Women's Executive Committees (WECs), Исполнительные комитеты по делам индийцев (Indian Activity Executive Committees (IAECs), Исполнительные комитеты по делам малайцев (Malay Activity Executive Committees (MAECs), Комитеты взаимопомощи при чрезвычайных ситуациях (Community Emergency and Engagement Committees (C2Es) и пр.

³⁸ Ассоциация Выпускников Наньянского Университета, Баскетбольная ассоциация Сингапура, Центральный совет малайских культурных организаций (Pertubuhan Budaya Melayu), Китайское общество каллиграфии Сингапура, Футбольная ассоциация Сингапура, Общество Хинди (Hindi Society), Национальный конгресс профсоюзов, Студенческий союз Национального университета Сингапур (National University of Singapore Students' Union), Сингапурский совет женских организаций (Singapore Council of Women's Organisations), Ассоциация Молодых христиан Сингапура (Young Men's Christian Association of Singapore), исламская организация Persatuan Pemudi Islam Singapura и пр.

³⁹ Inter-Racial and Religious Confidence Circle <http://www.ircc.sg/about.php>

⁴⁰ The Straits Times, 14.01.2007.

⁴¹ Speech by Dr Vivian Balakrishnan, Minister for Community Development, Youth and Sports, at The National IRCC Appointment Ceremony 2009, 29 March 2009, 6:00 pm at Orchard Hotel, <http://www.singaporeunited.sg/cep/index.php/web/Our-News/Speech-By-Dr-Vivian-Balakrishnan-Minister-For-MCYS-The-National-IRCC-Appointment-Ceremony-2009>

⁴² По данным на начало 2009 г., 87,5 % всех религиозных организаций в Сингапуре стали членами IRCCs. Ibid.

⁴³ The Community Engagement Programme (CEP) <http://www.singaporeunited.sg/cep/index.php/web/About-CEP/What-is-CEP>

⁴⁴ В 1907 г. колониальной администрацией для преодоления недостатков в управлении индуистскими и мусульманскими религиозными организациями был создан Совет мусульманских и индуистских пожертвований (Mohammedan and Hindu Endowments Board - МНЭБ). В 1968 г. Совет индуистских пожертвований (Hindu Endowments Board - НЭБ) был выделен в самостоятельную организацию.

⁴⁵ Hindu Endowments Act, (Chapter 364).

⁴⁶ Hindu Endowments Board, <http://www.heb.gov.sg/aboutus.html>

⁴⁷ Constitution of the Republic of Singapore, Part VII, <http://statutes.agc.gov.sg/>

⁴⁸ Ibid, Art. 153.

⁴⁹ Majlis Ugama Islam Singapura (мал.), также известный как Islamic Religious Council of Singapore.

Administration of Muslim Law Act (Chapter 3, Part 2, Art.3) <http://statutes.agc.gov.sg/>

⁵⁰ Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS), <http://www.muis.gov.sg/cms/aboutus/default.aspx>

⁵¹ SNL, Winter 2006, 07/12/2006. P. 2.

БЕКТИМИРОВА Н.Н.

Этническая мифология как фактор политической мобилизации кхмеров в XX в.

У всех народов мира, в том числе и у кхмерского, существует свой набор этнических оценок и самооценок, симпатий и антипатий, складывавшихся на протяжении веков, и во многом определяющих межэтнические отношения в обществе. В XX в. в период становления независимого камбоджийского государства все эти представления (т.н. «этнический компонент») стали неотъемлемой частью националистической идеологии.

Существенным элементом кхмерского национализма на протяжении всего периода независимости оставался антивьетнамизм, который на уровне массового сознания привел к консервации веками формировавшегося негативного образа вьетнамцев, вызывающего устойчивое чувство враждебности к ним. Под влиянием этой установки кхмеры никогда не рассматривали вьетнамское этническое меньшинство с точки зрения их возможной интеграции в камбоджийское общество. Вьетнамская община всегда воспринималась как потенциальная угроза самому существованию кхмерской нации. Все это предопределило латентный характер внутренней напряженности в межэтнических отношениях, которая нередко выливалась в открытое насилие против вьетнамцев.

Чтобы лучше разобраться в этом сложном явлении, представляется вполне уместным обратиться к некоторым понятиям т.н. теории символического выбора, одним из основателей которой был Маррей Эдельман. Суть ее сводится к тому,

что в этнических конфликтах люди совершают то или иное политическое действие, руководствуясь эмоциями, а не доводами разума. Как отмечает М.Эдельман, «люди делают выбор, отвечая на предложенный им эмоционально сильный символ»¹. Поэтому выбор человека во многом зависит от того, **как** ему представлена та или иная идея. В этом отношении большое значение имеет комплекс «**миф-символ**». По М. Эдельману, миф – это «точка зрения, убеждение, разделяемое большой группой людей, которое придает событиям или действиям определенное звучание и значение (в данном понимании, не важно имело ли место событие, действие, называемое мифом, на самом деле или оно вымышленное). Символ – это эмоционально заряженная ссылка на миф»².

На наш взгляд, после 1953 г. правящие элиты Камбоджи активно формировали новые и культивировали традиционные этнические мифы-символы в целях поддержания среди населения чувства враждебности в отношении вьетнамцев, поскольку это облегчало им решение задач национальной консолидации и политической мобилизации населения.

Ссылаясь на исторический опыт Камбоджи, они выделяли четыре типа угроз, исходящих от вьетнамцев – территориальную, политическую, экономическую и культурную.

1. Территориальная угроза.

Эта угроза, как правило, связывается с событиями XVII в., когда вьетнамцы заселили принадлежавшие кхмерам земли по левобережью дельты Меконга, так называемую, Нижнюю Камбоджу (Кампучия Краом). По мнению кхмеров, соседи достигли этого обманым путем в нарушение договоренностей с кхмерским монархом Чей Четхой II (1618 – 1627)³. Впоследствии кхмерские правители не оставляли надежды на возврат этих земель. Так, два века спустя в ноябре 1856 г. Анг Дуонг писал императору Франции Наполеону III: «Если Аннам⁴ будет предлагать эти территории Вашему Величеству, Я умоляю Вас не принимать их, так как эти земли принадлежат Камбодже»⁵.

Однако расчеты на помощь Франции в разрешении данной проблемы не оправдались. Более того, колониальная полити-

ка Франции усугубила вьетофобию кхмеров. Так, когда в 1887 г. был образован Индокитайский Союз как единая административная структура, ведущую роль в нем французы отдавали аннамитах. В 1903 г. французский генерал-губернатор Индокитая Поль Бо писал: «Следует внушить аннамитах идею о той великой роли, которую они должны играть вместе с нами, под нашим руководством. Необходимо пробудить в них экспансионистский инстинкт, который кажется уже угаснувшим»⁶. Выступая в Ханое в апреле 1919 г., генерал-губернатор Индокитая А. Сарро вопрошал: «Что мы должны сделать и как мы – французы и аннамиты – должны работать вместе на пользу нашего прекрасного Индокитая и благосостояния его населения?»⁷.

Развитие системы коммуникаций, транспортной инфраструктуры делали для вьетнамцев вполне доступными самые отдаленные части Индокитая. Вьетнамские подразделения в составе колониальной армии стояли на камбоджийско-сиамской границе. По свидетельству тайских торговцев на приграничной таможне в Пойпете их бумаги проверяли вьетнамцы⁸. Постепенно французский Индокитай становился для вьетнамцев единым географическим, политическим и экономическим пространством. В 1942 г. при генерал-губернаторе Деку термин «туземец» был официально заменен на «индоки-таец»⁹.

Первая кхмероязычная газета «Нагараватта», являвшаяся в 1936–1941 гг. рупором националистически настроенной интеллигенции и пользовавшаяся большой популярностью у читателей, как в столице, так и в провинциях¹⁰, в своих материалах постоянно затрагивала тему Вьетнама. Как правило, Вьетнам предстал в них в образе извечного агрессора, обу-реваемого желанием поглотить Камбоджу. По утверждению австралийского ученого Дж. Талли, издатели «Нагараватты» были «зациклены» на антивьетнамской риторике¹¹ и убеждали читателей, что «аннамиты не оставляют надежды захватить Камбоджу»¹².

Очередная попытка заявить о своих правах на утраченные земли Кампучии Краом предпринималась королем Нородо-

мом Сиануком накануне получения независимости. Так, в 1949 г. король направил письмо генерал-губернатору Индокитая, в котором негодовал по поводу того, что в тексте франко-камбоджийского договора от 8 ноября 1949 г., значительно расширявшего внутреннюю автономию страны, не содержалось даже упоминаний о «правах Камбоджи на территорию Кохинхины»¹³.

Следует отметить, что само понятие «исконные территории» довольно условное, так как многие народы мира не живут сегодня в районах своего исторического происхождения. Однако это не останавливало камбоджийских политиков, которые стали довольно активно эксплуатировать мифологию об «исконных кхмерских землях», оформленную в этнические термины, в целях укрепления чувства групповой солидарности среди кхмеров.

Утверждение о том, что «проявлять симпатии к вьетнамцам или доверять им означает забыть о потерянных исконных территориях», а также что «хороших вьетнамцев не существует ни на юге, ни на севере, поскольку и те, и другие только и думают о том, как бы все отобрать у кхмеров»¹⁴ настойчиво внедрялись в сознание рядовых камбоджийцев по каналам СМИ.

Нородом Сианук, находившийся у власти с 1953 г. по 1970 г., достаточно откровенно высказывал свое отношение к восточному соседу. Так, в передовице «Cambodian News» глава государства утверждал: «У кхмеров есть серьезные причины не любить вьетнамцев. Наш восточный сосед в течение веков «поглощал» территории, принадлежавшие Камбодже, и колонизировал их»¹⁵. И далее: «Ни один вьетнамец, какое бы имя он не носил, будь то Зя Лонг, Хо Ши Мин или Нго Динь Зьем, не будет спать спокойно, пока полностью не уничтожит Камбоджу»¹⁶.

Режим Лон Нола (1970–1975) ставил своей задачей «выполнить историческую миссию – вернуть в состав страны земли Кампучии Краом». При Лон Ноле вся история Камбоджи излагалась в этнических терминах. Это усиливало среди кхмеров чувство враждебности в отношении вьетнамцев и

обеспечило поддержку режиму со стороны населения в первые годы его существования.

«Красные кхмеры» (1975 – 1979) накануне военных действий с Вьетнамом заявили, что они нашли карту Камбоджи, изданную во Вьетнаме, где территория всех семи пограничных провинций была обозначена как вьетнамская.

Проблема «исконных кхмерских земель» не утратила своей актуальности для части политической элиты Камбоджи и в XXI в. В 2005 г. пномпеньское издательство «Индрадеви» выпустило на кхмерском языке книгу Тие Тхена «История Кампучии Краом». Одна из ее глав называется: «Камбоджа никогда не откажется от законных прав на свои «исконные территории». В ней приводятся аргументы, подтверждающие законность территориальных претензий Камбоджи к Вьетнаму. Многие западные профессора, работающие в Пномпеньском университете, говорят о распространенном среди студентов убеждении в необходимости возвращения Камбодже ее «исконных земель». В стране существует «Кхмерская ассоциация Кампучии Краом», которая, несмотря на запреты властей, пытается усилить публичный характер своей деятельности. Так, в июне 2011 г. она намеревалась провести в центре столицы у храма Ботумвватдей массовую акцию памяти по «утраченным землям» с приглашением 2 тыс. буддийских монахов¹⁷.

Среди кхмеров по-прежнему бытует устойчивое мнение, что вьетнамцы вынашивают планы по дальнейшему захвату кхмерских земель. В стране постоянно циркулируют слухи, а в кхмерской прессе регулярно публикуются материалы о том, что якобы в той или иной приграничной провинции (чаще всего называются Свай Риенг, Прей Венг) вьетнамцы на 300 или 400 метров продвинулись вглубь территории Камбоджи. При этом никого не смущает, что при той регулярности, с какой сообщается о вьетнамской «ползучей» экспансии, эти провинции уже давно должны были оказаться полностью оккупированными Вьетнамом.

В настоящее время, когда осуществляется демаркация камбоджийско-вьетнамской границы, представители оппозиционных партий упорно утверждают, что пограничные столбы

передвигаются вглубь территории Камбоджи¹⁸. Несмотря на все опровержения представителей международных организаций, наблюдающих за демаркацией, рядовые кхмеры верят этим заявлениям, так как исходят из установки, что «вьетнамцы – традиционные захватчики кхмерских земель»¹⁹.

2. Угроза политического подчинения.

Эту угрозу кхмеры, как правило, связывают со вступлением на престол королевы Анг Мей (1835–1841), при которой в Камбодже было установлено прямое вьетнамское правление, в столице расквартирован вьетнамский гарнизон, делопроизводство переведено на вьетнамский язык, провинциям даны вьетнамские названия, а для чиновников введена вьетнамская форма одежды²⁰.

По мнению кхмеров, в результате политического подчинения Камбоджи Вьетнамом, их страна испытала наибольшее национальное унижение²⁸. В исторической памяти кхмеров особенно активно культивируется «негативная мифология», связанная именно с этим периодом. Так, широкое хождение в стране имеет рассказ о том, как вьетнамские солдаты закопали по шею трех кхмеров, использовав их головы в качестве треноги, на которую поставили чайник, чтобы приготовить чай для своего генерала²⁹. Эта история в разных вариантах обязательно рассказывается каждому, кто в разговоре с кхмерами затронет проблему их отношений с вьетнамцами.

Начало XIX в. отражено в кхмерской литературе, как время, полное насилия и жестокости со стороны вьетнамцев в отношении кхмеров. Так, по данным кхмерской историографии, при прокладке вьетнамцами канала Хатиен погибло около 10 тыс. кхмеров³⁰. В кхмерской поэме неизвестного автора, посвященной антивьетнамскому восстанию 1820 г. под руководством монаха Кая Конга, говорится: «Когда рабочие трудились медленно, вьетнамцы били их, как кошек, собак, быков, и буйволов»³¹. В другой поэме, написанной монахом по имени Пить из монастыря Сролау провинции Кампонг Тхом и повествующей о судьбе семьи высокопоставленного кхмерского чиновника в период 1811– 1856 гг., приводится подробное

описание наказаний и пыток, которым вьетнамцы подвергали кхмеров³².

Истории о жестокости вьетнамцев в отношении кхмеров крайне востребованы сегодня. Книга Кхин Сока «Аннексия Камбоджи вьетнамцами в XIX в.» (по произведениям монаха Питя)³³, изданная в 2002 г. и раскупленная буквально за несколько дней, в ксерокопированном варианте продается на уличных книжных развалах и, по утверждению книготорговцев, пользуется устойчиво высоким спросом.

При французском колониальном режиме угроза вьетнамизации Камбоджи приобрела еще более зримые очертания. По утверждению французских чиновников в 1930-е гг. вьетнамцы фактически контролировали административные структуры низового уровня в Камбодже. Так, в 1927 г. генерал-губернатор Индокитая Александр Варенн заявлял: «Именно в странах, где проживают аннамиты, мы осуществили наши лучшие преобразовательные проекты. Мы основали Индокитайский университет на территории Аннама. В Кохинхине и Тонкине мы открыли университеты, создали высшую школу и широкую сеть общего школьного образования. Но чтобы быть уверенными в том, что воспитанные нами молодые аннамиты, не останутся без работы, мы предусмотрели для них места в бюрократических структурах за пределами их этнической родины. Мы заполнили местные административные аппараты в Лаосе и Камбодже кадрами аннамитских чиновников»²¹. В результате вьетнамцы составляли большинство в системе общественных работ, в здравоохранении, в полиции и службе безопасности Камбоджи. Так, в 1913 г. из 16 туземных служащих мэрии Пном Пеня 14 были вьетнамской национальности, а 2 – кхмерской. В 1914 г. более половины туземцев, служивших в провинциальных резидентствах, были представлены вьетнамцами. К примеру, в Кандае их число достигало 8 из 14, в Кампонг Чхнанге и Поусате – 13 из 19, в Такео – 10 из 16²². По оценке французского исследователя А. Форэ в 1914 г. в среднем из 10 местных чиновников, занятых в административных структурах различных ведомств, шестеро были вьетнамцами, а четверо – либо кхмерами, либо ки-

тайцами²³. Часто вторым рабочим языком в этих резиденствах (наряду с французским) был не кхмерский, а вьетнамский. По мнению французского ученого К. Гоша, «французы добились большего успеха во «вьетнамизации» бюрократических структур Камбоджи и ее городов, чем сами вьетнамцы при императоре Минь Манге в середине XIX в.»²⁴.

В результате кхмеры, постоянно сталкиваясь в повседневной жизни с вьетнамскими чиновниками, рассматривали их как проводников колониальной политики. Вьетнамцы же не скрывали своего превосходства над коренным населением.

Вьетнамцы зачастую воспринимали Индокитай как единое политическое пространство. Это нашло свое отражение в ходе зарождения национально-освободительного движения в странах Индокитая, когда во Вьетнаме стали создаваться «индокитайские» партии. Одним из наиболее ярких примеров подобной партии стала образованная в 1930 г. Коммунистическая партия Индокитая. Ведущая роль в ней принадлежала вьетнамцам, в задачу которых входила пропаганда левых идей не только у себя в стране, но и в соседних Лаосе и Камбодже²⁵. Позднее идея «единого политического пространства Индокитая» воплощалась в создании левыми силами трех стран Национальных Фронтов при руководящей роли Вьетнама. Так, к примеру, в марте 1951 г. на конференции Национальных Фронтов трех стран (Кхмер Иссарак, Льен Вьет, Лао Итсала), проходившей во Вьетнаме, был образован объединенный постоянный комитет и принято решение об оказании помощи Камбодже со стороны воинских подразделений Северного Вьетнама, которые вступили на территорию Камбоджи²⁶. Именно в период антиколониальной борьбы получила хождение идея образования некой Индокитайской Федерации, которая всерьез и надолго напугала кхмеров.

С угрозой политического подчинения Вьетнаму кхмеры вновь столкнулись в период существования Народной Республики Кампучия (НРК). Как известно, Вьетнам в декабре 1989 г. ввел на территорию Камбоджи 150 тыс. своих войск и

избавил страну от власти полпотовцев, дав возможность кхмерам вернуться к нормальной, цивилизованной жизни. Однако проблема состояла в том, что Вьетнам «задержался» в Камбодже на долгие десять лет, в течение которых, занимаясь внедрением в этой стране своей социалистической модели социально-экономического и политического развития страны. Была развернута широкая кампания индоктринации населения в духе идей солидарности с Вьетнамом – «подлинным гарантом выживания кхмерской нации»²⁷. В целом, между двумя странами сложились «особые отношения», в которых решающее слово оставалось за Вьетнамом.

Вьетнамское военное и политическое присутствие в Камбодже вызывало недовольство со стороны различных слоев населения. Оно росло по мере постепенного заживления ран, нанесенных полпотовщиной, и общей стабилизации жизни в стране. Кхмеров все более тяготила непомерно высокая степень политического влияния вьетнамских советников, их откровенное стремление навязать «вьетнамское» видение кхмерской истории, а также введение вьетнамского языка в школах, засилье вьетнамских преподавателей в высшей школе, особенно в сфере общественных наук.

Ощущение политической угрозы, исходящей от Вьетнама, не покидало кхмеров и в конце XX в. Так, к примеру, накануне всеобщих выборов 1993 г. в Пном Пене активно циркулировали слухи о том, что значительная часть вьетнамских военных не ушла из страны²⁸, а осталась под видом гражданского персонала, осела в административных структурах и примет участие в голосовании. По поручению специального представителя Генерального секретаря ООН в Камбодже – Ясуси Акаси были образованы специальные группы из сотрудников ЮНТАК²⁹, которые тщательно проверяли такого рода информацию. В итоге им удалось обнаружить лишь трех нелегалов-вьетнамцев³⁰.

3. Экономическая угроза.

Французские колониальные власти, отдавая предпочтение деловым качествам вьетнамцев³¹, всячески поощряли

их миграцию в Камбоджу, считая это необходимым условием для успешного экономического развития страны. Активизация миграционной политики приходится на 1880–1884 гг. В 1881 г. представитель колониальной администрации в Камбодже писал губернатору Кохинхины: «Экономическая ситуация в стране меняется к лучшему благодаря постоянной миграции сюда аннамитов»³⁸. В переписке Поля Думера от 1897 г. встречается аналогичное утверждение: «...ширится миграция в отдельные провинции (Камбоджи – Н.Б.), где аннамиты селятся целыми группами и начинают обрабатывать неводеланные земли, в результате там год от года наблюдается все больший экономический прогресс»³⁹.

По данным 1911 г., население Камбоджи насчитывало 1 млн 380 тыс. человек, из них вьетнамцы составляли около 6 %. Большая часть вьетнамцев была сконцентрирована в столице и приграничных провинциях. Так, в Пном Пене их численность достигала 61,5 % населения, в Свай Риенге – 16 %, в Прей Венге – 12 %, в Кампонг Чхнанге – 12 %⁴⁰. С 1911 г. по 1921 г. численность вьетнамского населения в Камбодже увеличилась почти вдвое – с 79 тыс. до 140 тыс.⁴¹ К тому же экономическим центром Индокитая в колониальный период являлся Сайгон, где принимались многие решения по экономическим вопросам, которые непосредственно затрагивали интересы Камбоджи.

Экономическая угроза со стороны Вьетнама обосновывается кхмерами, в первую очередь, многочисленностью вьетнамской диаспоры, численность которой они, впрочем, традиционно многократно завышают. В частных беседах камбоджийцы утверждают, что количество вьетнамцев, проживающих в Камбодже, составляет 2 млн. В реальности же, как показала перепись 2008 г., которая проводилась с участием западных экспертов, оно составляет около 700 тыс., или 5 %, т.е. меньше чем в 1960-е гг., когда их численность равнялась 6,4 % населения.

Наплыв вьетнамцев, занимающихся в Камбодже бизнесом, рассматривается кхмерами как стремление экономически

подчинить Камбоджу. Так, кхмерская пресса утверждает: «Каждый день все больше и больше вьетнамцев приезжают заниматься бизнесом в Камбодже, в результате нас может постигнуть судьба Кампучии Краом»⁴².

Очевидные успехи вьетнамцев в бизнесе и связанный с этим более высокий уровень их жизни кхмеры объясняют очень просто: «вьетнамец, обосновавшись в Камбодже, снимет или купит дом и тут же откроет в нем бордель. Вот откуда его деньги»⁴³. Сотрудники западных неправительственных организаций, занимавшиеся в Камбодже проблемами торговли «живым товаром», сталкивались со стойким убеждением, бытующим среди рядовых кхмеров, что «все вьетнамские женщины занимаются проституцией».

Все негативные явления, имеющиеся в лесной отрасли (незаконная вырубка лесов), в рыбной отрасли (браконьерство) кхмеры связывают с деятельностью вьетнамцев. Любой кхмер скажет вам: «Мы ловим рыбу крупную, а – вьетнамцы мальков, поэтому у нас стало меньше рыбы». Они утверждают, что именно вьетнамцы привнесли в Камбоджу коррупцию. В последнее время нередко в столице находят листовки, в которых сообщается, что вьетнамцы убивают кхмеров и захватывают их земли⁴⁴. Однако официально ни одного факта физического насилия со стороны вьетнамцев в отношении кхмеров зафиксировано не было.

В то же время социологические опросы показывают, что кхмеры считают правильным и справедливым, что вьетнамцы подвергаются большим поборам со стороны властей, что им приходится больше платить штрафов и давать взятки. «Если бы они платили наравне с нами – говорят кхмеры – это было бы несправедливо»⁴⁵.

Если увеличивающийся поток тайской продукции кхмеров не пугает, то обилие на внутреннем рынке вьетнамских товаров они расценивают как угрозу экономической самостоятельности. Камбоджиец подчас готов заплатить дороже за тайский товар, мотивируя это тем, что его качество лучше, чем купить подешевле абсолютно идентичное изделие вьетнамского производства.

4. Угроза в сфере культуры.

Угроза со стороны Вьетнама в этой сфере носит, по мнению кхмеров, менее выраженную, достаточно приглушенную форму и касается, в основном, религии.

Кхмеры всегда утверждали, что вьетнамские коммунисты посягают на их веру, что они «стремятся уничтожить в Камбодже буддизм и насадить атеизм». Именно под лозунгом «религиозной войны в защиту буддизма» вел военные действия против Северного Вьетнама режим Лон Нола в 1970-е гг.

Однако и в XXI в., когда в самом Вьетнаме уже утихла антирелигиозная пропаганда и наблюдается некоторая либерализация в религиозной сфере, кхмеры по-прежнему утверждают, что местные вьетнамцы демонстрируют неуважительное отношение к религии. Так, за последние два года в Пном Пене было несколько случаев, когда монахи требовали, чтобы вьетнамские поселения, расположенные рядом с их пагодой, были перемещены в другие районы. В вину вьетнамцам вменялось то, что «они крикливые, нечистоплотные и вороватые». Однако конкретных случаев каких-либо правонарушений со стороны вьетнамцев или оскорбительного отношения к монахам обитатели монастырей привести не могли. В ходе разбирательств, проведенных местными властями, священнослужители откровенно признались, что «просто не хотели видеть «чужих» рядом с храмом»⁴⁶.

* * *

Этническая мифология играла важную роль в политической жизни Камбоджи на протяжении всего постколониального периода.

Все режимы в независимой Камбодже строили свои стратегии консолидации нации на базе укрепления кхмерского этноса. Еще в 1950-е гг., власти, игнорируя многонациональный состав камбоджийского общества, практически исключили из обихода самоназвание этнических меньшинств, подвергнув их своего рода «лингвистической кхмеризации»⁴⁷. Все они именовались «кхмае» – кхмеры. Так, горные народности ста-

ли называли кхмае лы (горные кхмеры); чамов и малайцев – кхмае ислам (кхмеры-мусульмане); китайцев – кхмае тьен (кхмерские китайцы); кхмеров центральных районов – кхмае кандаль; бирманцев – кхмае кула (кхмерские бирманцы); лаосцев – кхмае лао тямпасак (кхмерские лаосцы). В этой до предела кхмеризованной национальной структуре отсутствовали вьетнамцы, которые, как и в прежние времена, продолжали рассматриваться в качестве чужаков, «иностранцев», недостойных быть гражданами Камбоджи. Таким образом, отторжение вьетнамского этнического компонента являлось важнейшим элементом стратегии национальной унификации.

Ныне действующая конституция 1993 г. подразумевает, что гражданами страны могут быть люди разных национальностей, говорящие на разных языках и исповедующие разные религии. Однако в реальности законодатели – депутаты Национального Собрания, как показывают парламентские дебаты, по-прежнему оперируют этническими категориями, выработанными в 1950-х гг. Закон о кхмерском гражданстве⁴⁸ и в 1960-е гг., и сейчас имеет две составляющие – этничность и факт (резидентство) проживания. По закону о гражданстве 1996 г. на кхмерское гражданство может претендовать любой кхмер по национальности независимо от места рождения и проживания, (таким же правом обладает ребенок, рожденный от иностранцев – граждан Камбоджи). Таким образом, закон предоставляет любому кхмеру, живущему вне пределов Камбоджи, автоматическое право на гражданство.

Натурализоваться и получить гражданство может иностранец, проживший в Камбодже не менее семи лет и «в достаточной степени адаптированный к кхмерской культуре»⁴⁹, что подразумевает: умение читать и писать на кхмерском языке, знание кхмерской истории, способность гармонично жить с кхмерами, приобщение к кхмерским традициям, обычаям и морально-этическим нормам. Последнее требование дает чиновникам-кхмерам удобный повод для отказа вьетнамцам в праве на гражданство.

Еще в 1963 г. Национальный конгресс Камбоджи рекомендовал властям «в принципе отказать вьетнамцам в праве на

натурализацию, так как они не поддаются никакой ассимиляции» и лишить гражданства тех, кто его уже имеет, на том основании, что они «не уважают традиции кхмеров»⁵⁰.

Тридцать лет спустя, в проекте закона 1996 г. также имелось положение о лишении гражданства «за высокомерное и оскорбительное отношение к кхмерскому народу». Однако оно было изъято из закона по требованию западных правозащитных неправительственных организаций в Камбодже, которые усмотрели в нем потенциальную угрозу нарушения прав человека в отношении этнических вьетнамцев.

Вплоть до настоящего времени положение о необходимости «доказывать способность гармонично жить с кхмерами» продолжает на практике оставаться для вьетнамцев серьезнейшим препятствием к получению гражданства в Камбодже. Объективности ради следует отметить, что этнографические исследования, проводившиеся в Камбодже в 1960–е гг., подтверждали верность утверждения о нежелании вьетнамцев приобщаться к кхмерским традициям. Географическая близость исторической родины – Вьетнама, относительная свобода перехода через границу, сохранение регулярных связей с соотечественниками, прежде всего родственниками, способствовали поддержанию социальной консолидации вьетнамцев. Они не стремились овладеть кхмерским языком и сохраняли такие элементы своей материальной культуры, как одежда, кухня. Вьетнамцы продолжали отмечать календарные праздники своего народа и свято блюсти традиционные обряды. Как указывает российский этнограф И.Г. Косиков, «в среде кхмерских сверстников многие вьетнамские дети, которым с раннего детства прививалось сознание этнической обособленности, четко осознавали, что они «другие»⁵¹. Межэтнические браки были чрезвычайно редки.

Полевые исследования, проведенные в конце 1990-х годов, показали, что во вьетнамской диаспоре в Камбодже произошли определенные изменения. Так, многие вьетнамцы признавались, что они стараются не выпячивать свою «этническую принадлежность». Произошли серьезные подвижки и в отношении к кхмерскому языку. Многие вьетнамцы отправляют

детей учиться в кхмерские школы, чтобы они в полной мере овладели кхмерским языком. Некоторые признавались, что стараются разговаривать в общественных местах на кхмерском языке, а на вьетнамском общаются только дома. Среди респондентов были даже такие, которые утверждали: «Я не огорчаюсь, что мой ребенок очень плохо знает вьетнамский, мы живем в Камбодже и должны знать кхмерский». Хотя один билингва признался, что когда его родственники слышат кхмерскую речь, они говорят ему: «Зачем ты пришел к нам, иди к своим кхмерам». Когда же он говорит на вьетнамском в присутствии знакомых кхмеров, те называют его «врагом»⁵².

Некоторые вьетнамцы предпочитают давать детям кхмерские имена. Дети от смешанных браков, которых становится все больше, как правило, носят кхмерские имена. Родители мотивируют это тем, что с кхмерским именем легче прожить. Некоторые дети имеют два имени, одно используют при общении с кхмерами, другое в своей вьетнамской среде.

Как показывают полевые исследования, проведенные в 2003 г., эти изменения слабо отразились на взглядах кхмеров, основная масса которых продолжает рассматривать этнических вьетнамцев, проживающих в стране, как «иностранцев и чужаков». 37 % опрошенных заявили, что «вьетнамцы – извечные враги кхмеров», а 30 % кхмеров считают, что вьетнамцам ни при каких условиях нельзя предоставлять камбоджийское гражданство⁵³. Полевые исследования вьетнамской общины в Пном Пене свидетельствовали о том, что многие вьетнамцы, десятилетиями живущие в Камбодже, часто вообще не имеют официального легального статуса, просто регулярно платят местной власти за получение разрешения на временное пребывание, которое может длиться десятилетиями. Некоторые имеют статус иммигрантов и разрешение лишь на временное пребывание в стране. В ходе полевых исследований большинство вьетнамцев признались, что самый надежный способ приобретения гражданства – нелегальный – путем крупной взятки местной власти⁵⁴.

Таким образом, следует признать, что и в XXI в. в камбоджийском обществе сохраняет силу предвзятый, негативный

стереотип вьетнамцев, как людей, вынашивающих коварные планы в отношении кхмеров. Антивьетнамские настроения всегда служили для политических элит надежным и эффективным средством национальной консолидации и политической мобилизации. Неслучайно все смены политических режимов в Камбодже сопровождались всплесками этнического национализма, направленного против вьетнамского меньшинства. Во второй половине XX в. вьетнамское меньшинство часто подвергалось в Камбодже физическому насилию.

О живучести исторической памяти и устойчивости стереотипов массового сознания кхмеров в отношении вьетнамцев свидетельствуют итоги выборов 1998 и 2003 гг., когда оппозиции в лице Партии Сам Рэнси удавалось получить голоса избирателей, прежде всего городской молодежи, во многом на волне «этнического» национализма⁵⁵. Вьетнамцы объявлялись главными виновниками всех политических и экономических бед кхмерского народа, а Хун Сен – марионеткой Вьетнама. Выступая на многотысячных митингах, Сам Рэнси заявлял: «Теперешние лидеры получили власть в 1979 г. от вьетнамцев и они в долгу перед ними. В знак благодарности они отдают вьетнамцам наши земли...»⁵⁶ или: «Вьетнамцы вырубают наши леса, они ловят нашу рыбу, разрушают рыболовецкие угодья. Наша страна исчезнет с лица земли, если у власти останется нынешний руководитель»⁵⁷.

Известный своей неподкупностью, Сам Рэнси призывал к последовательной борьбе с коррупцией. Однако и в коррумпированности камбоджийцев, по утверждению Сам Рэнси, виновны все те же вьетнамцы, которые «привнесли в кхмерское общество этот социальный порок». Такой злободневный вопрос для Камбоджи, как борьба с коррупцией, увязывался с необходимостью возврата к традиционным моральным устоям кхмеров, «с моральным возрождением камбоджийского общества, которое возможно лишь после уничтожения вьетнамского влияния в стране»⁵⁸.

Речи Сам Рэнси, в которых он призывал к возрождению «кхмерской идентичности», противопоставляя «нас-кхмеров» и «их-вьетнамцев» на основе мифов, исторической памяти и

стереотипов массового сознания, несли в себе сильный эмоциональный заряд. Однако в обществе, делающим лишь первые шаги на пути к демократии, с неокрепшими политическими институтами (такими, как парламент и судебная система) и устойчивыми традициями политического насилия, осуществляющем к тому же достаточно радикальные экономические реформы, обращение к националистическим символам чревато серьезными, подчас непредсказуемыми последствиями и всплесками агрессивности, которые нередко случались в историческом прошлом Камбоджи.

По мере того, как предвыборная кампания набирала ход, лозунги Сам Рэнси все отчетливее приобретали шовинистический характер. В речах активистов ПСР регулярно стал звучать термин *пуэт кхмае* – кхмерская раса. С возрождением «кхмерской расы» связывались понятия «суверенитет» и «независимость». Выборы рассматривались не как свободное волеизъявление кхмерского народа, а как форма борьбы за национальную независимость. Сам Рэнси заявлял: «Ваш голос означает жизнь или смерть для нашей Родины. Если вы проголосуете правильно, то вьетнамцам придет конец, если вы проголосуете неправильно, то вьетнамцы вновь восторжествуют»⁵⁹.

Проблему голосования за ту или иную партию активисты ПСР пытались перевести из политической в морально-этическую плоскость. Они ставили избирателей перед моральным выбором – голосовать за лидеров, «преданных нации», образцом которых являлся Сам Рэнси, или «предателей нации», к которым они причисляли Хун Сена⁶⁰.

Международные правозащитные неправительственные организации выступили с официальным заявлением о том, что ярый антивьетнамизм Сам Рэнси ведет к разжиганию националистических настроений в камбоджийском обществе, в котором вьетнамское меньшинство и без того является объектом постоянного насилия⁶¹. Международные наблюдатели, искренне симпатизировавшие оппозиционным силам Камбоджи, в то же время отмечали, что подобные крайне националистические взгляды Сам Рэнси едва ли характеризуют его

как человека демократических принципов. Они открыто выражали свое несогласие с тем, чтобы демократические перемены приобрели в Камбодже «этнический» оттенок. Ярый национализм Сам Рэнси во многом способствовал повороту международных кругов в сторону поддержки Хун Сена, как более уравновешенного, реалистичного и профессионального политика, способного поддерживать в стране мир и политическую стабильность, достигнутые с огромным трудом после двадцатилетнего периода кризисного развития.

В настоящее время умеренный «этнический национализм» продолжает служить фактором легитимности притязаний той или иной партии на власть. В связи с этим правящая Народная партия Камбоджи (НПК) находится в довольно сложном положении, так как в глазах населения ее руководство в той или иной степени считается лоббистом интересов Вьетнама. Чтобы опровергнуть это расхожее мнение, политическая элита НПК всячески старается подтвердить свою «кхмерность», в частности, путем подчеркнута демонстративной приверженности буддизму – главного маркера кхмерской идентичности.

В то же время НПК стремится не допускать открытых антивьетнамских выступлений и поводов для националистической риторики. С этой целью власти закрывают глаза даже на разного рода нарушения закона, регулирующего предоставление этническим вьетнамцам статуса иммигранта или гражданина. Хотя подобное попустительство дает возможность части коррумпированного чиновничества сохранить «доходный бизнес», такая позиция позволяет избежать (что для режима гораздо важнее) нежелательной огласки при решении чувствительных юридических вопросов. Дело в том, что в процесс легального оформления документов вовлекается большее количество людей, так как он требует проверки семейных историй, обращения к архивным данным, опросов свидетелей (в случае отсутствия необходимых бумаг). Любой такой разрешенный властью прецедент легализации статуса вьетнамцев, пусть даже длительное время проживающих в Камбодже, неизбежно влечет за собой рост критики в адрес партии со стороны различных слоев населения и обвинения руковод-

ства НПК в провьетнамской ангажированности. При этом, как признают в частных беседах партийные функционеры, сами они отнюдь не симпатизируют вьетнамцам и не жаждут видеть их полноправными гражданами Камбоджи, но вынуждены сдерживать себя, будучи связанными определенными обязательствами с СРВ и международным сообществом, которое считает, что в Камбодже ущемляются права этнических вьетнамцев⁶².

Очевидно, что при таком состоянии умов в камбоджийском обществе этническая мифология может еще в течение длительного времени оставаться важным фактором национальной консолидации и политической мобилизации кхмеров.

Примечания

¹ См.: Edelman M. *Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence*. New York, 1971.

² Подробнее об использовании современных политологических теорий применительно к межэтническим и межконфессиональным отношениям см. работы В.В.Наумкина, в частности, «Исламизм, этничность и конфликты: о роли символической политики.//Вестник Московского Университета. Международные отношения и мировая политика. № 1, 2009.

³ По кхмерской версии Чей Четха в 1623 г. сдал в аренду вьетнамцам на пять лет земли в Прей Нокоре (будущий Сайгон) и Кампонг Крабее под торговые фактории и ввел специальный налог на вьетнамских и китайских торговцев, который собирал вьетнамский чиновник. Однако он не давал разрешения на поселения на этих землях вьетнамских крестьян. Впоследствии кхмерские монархи безуспешно пытались заставить вьетнамцев вернуть земли.

⁴ В колониальный период Вьетнам был разделен на три части – Тонкин (северную), Аннам (центральную) и Кохинхину (южную). Французы часто называли вьетнамцев аннамитами.

⁵ Phnom Penh Post. 21.04.2006.

⁶ Цит. по: Goscha Ch. *Vietnam or Indochina?: Contesting Concepts of Space in Vietnamese Nationalism, 1887 – 1954*. Copenhagen, 1995. P. 21.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. P. 24.

⁹ Ibid. P. 81.

¹⁰ В 1940 г. газета имела тираж 1,5 тыс. экземпляров. В провинциальных монастырях монахи регулярно читали ее вслух своим прихожанам.

¹¹ Содержание некоторых публикаций отличается крайне резкой формой. Так, к примеру, автор одной передовицы сравнивал правление вьетнамцев в Камбодже в 1830-е гг. с гитлеровской оккупацией Европы. См.: Chandler D. *A History of Cambodia*. 3-d Edition. Oxford, 2000. С. 163.

¹² Tully J. France on the Mekong. A History of the Protectorate in Cambodia, 1863-1953. Oxford, 2002. P. 247.

¹³ Тие Тхен. История Кампучии Краом. Пном Пень, 2005. С.199 (на кхмерском языке).

¹⁴ Удомкате кхмае. Пном Пень. 30.11.1995; Нокор Пном Ньюз. 14.11.1995. (на кхмер. яз.).

¹⁵ Norodom Sihanouk. Souvenirs doux et amers. P., 1981. P. 344.

¹⁶ Cambodian News. January, 1963.

¹⁷ Phnom Penh Post. 06.06.2011. Власти не дали разрешения на проведение акции.

¹⁸ См.: Phnom Penh Post, 31.01.2011.

¹⁹ В настоящее время реальные территориальные претензии в отношении кхмерского храма Преах Вихеа, расположенного в провинции Преах Вихеа на севере Камбоджи, исходят от Таиланда. Однако это не ведет к росту в стране массовых антитайских настроений. Ситуацию во многом смягчают два обстоятельства: культурно-религиозная и языковая общность тай и кхмеров, а также малая численность тайцев в Камбодже, особенно в столице.

²⁰ Подробнее см.: История Кампучии. Краткий очерк. М., 1981. С. 110-114.

²¹ Gocha Ch. Op. Cit. P. 33.

²² Forest A. Le Cambodge et la Colonisation Francaise. P., 1980. P. 446, 460.

²³ Ibid. С. 460.

²⁴ Goscha Ch. Vietnam or Indochina?: Contesting Concepts of Space in Vietnamese Nationalism, 1887 – 1954. Copenhagen, 1995. P. 44.

²⁵ Следует признать, что создание КПИК во многом было обусловлено установками Коминтерна о том, что в отсталых аграрных странах, какой являлась Камбоджа, развитие революционного процесса возможно лишь при условии оказания им помощи извне. Эту помощь, по мнению Коминтерна, и должен был оказывать Вьетнам.

²⁶ Бектимирова Н.Н., Дементьев Ю.П., Кобелев Е.В. Новейшая история Кампучии. М., 1989. С. 29.

²⁷ См.: Pouvatchy J. Cambodian-Vietnamese Relations.//Asian Survey. Vol. XXVI, N 4, April 1986. P. 449 – 451.

²⁸ См.: Phnom Penh Post. April 21 – May 4, 2006.

²⁹ Голова для кхмеров – это священная часть тела, до которой нельзя дотрагиваться.

³⁰ Phnom Penh Post. April 21 – May 4, 2006.

³¹ Поэма написана в 1869 г. См.: Chandler D. Facing the Cambodian Past. Chiang Mai, 1996. С. 88.

³² Ibid. С. 92. В поэме, написанной в 1856 г., перечисляются следующие виды пыток: выкалывание глаз, посыпание ран солью, закапывание живым в землю и т. д.

³³ Khun Sok. L'Annexion du Cambodge par les Vietnamiens au XIX siecle. D'apres les deux poemes du venerable Batum Baramey Pich. Phnom Penh, 2002.

³⁴ Вьетнамские войска были окончательно выведены из Камбоджи в 1989 г.

³⁵ United Nations Transitional Authority in Cambodia.

³⁶ Leonard Ch. Becoming Cambodian: Ethnic Identity and the Vietnamese in Kampuchea. 1996. P. 5.

³⁷ См.: Forest A. Le Cambodgiens et Vietnamiens au Cambodge pendant le Protectorat francais (1863 – 1920)//Pluriel. P., 1975. № 4. С. 3– 23.

³⁸ Forest A. Le Cambodge et la Colonisation Francaise. Histoire d'une colonisation sans heurts (1897– 1920) P., 1979. P. 443.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. P. 446.

⁴¹ Gocha Ch. Op. Cit. P. 24.

⁴² Цит. по: Leonard Ch. Op. Cit. P. 6.

⁴³ Удомкате Кхмае. 24-25.12.1995.

⁴⁴ Phnom Penh Post 31.01.2011.

⁴⁵ Интервью автора 19.11.2010.

⁴⁶ Leonard Ch. Op. Cit. P. 8.

⁴⁷ Подробнее см. Косиков И.Г. Этнические процессы в Кампучии. М., 1988.

⁴⁸ В законе обозначается именно кхмерское, а не камбоджийское гражданство, т.е. подчеркивается идентичность этих понятий.

⁴⁹ Ehrentraut S. Perpetually temporary: citizenship and ethnic Vietnamese in Cambodia//Ethnic and Racial Studies. 2011, P. 12.

⁵⁰ Willmot W. The Chinese in Cambodia. Vancouver, 1967. P. 35.

⁵¹ См.: Косиков И.Г. Этнические процессы в Кампучии. М., 1988. С. 102-105.

⁵² Leonard Ch. Op. Cit. P. 19.

⁵³ Ehrentraut S. Op. Cit. P. 16.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Подробнее см.: Бектимирова Н.Н., Дольникова В.А. Камбоджа и Таиланд: тенденции политического развития. М., 2007. С. 84-87.

⁵⁶ Sam Rainsy. Campaign speech. Kandal Province, 27 June 1998.

⁵⁷ Sam Rainsy. Campaign speech. Kracheh Province, 5 July 1998.

⁵⁸ Critical Asian Studies. 2002, № 34. С. 548.

⁵⁹ Sam Rainsy. Campaign speech. Prey Veng Province, 27 June 1998.

⁶⁰ Critical Asian Studies. 2002, № 34. С. 548.

⁶¹ BBC News. 23.06.1998.

⁶² См.: Ehrentraut S. Op. Cit. P. 17.

Ислам в Индонезии. Внешнеполитический курс страны как фактор внутриконфессиональных противоречий

На фоне последних нескольких лет, отмеченных повышенной активностью Индонезии на международной арене, велись весьма распространенные обсуждения относительно обоснованности претензий этой страны на роль глобального игрока в исламском мире. Указанная проблематика рассматривается как зарубежными аналитиками, так и их коллегами непосредственно в стране.

Ислам в Индонезию пришел относительно поздно, в XIII–XIV вв. Его распространение наиболее активно шло вдоль торговых путей, носило очаговый характер, переплетаясь с доминировавшими до этого индуизмом, исконным анимизмом и древними мистическими культами. Результатом явились территориальные различия глубины исламизации и практически повсеместная эклектика конфессиональной ориентации мусульманского населения. Отсюда великое множество в Индонезии различных объединений и партий мусульман, имеющих собственные программы и собственные взгляды на толкование ислама. В своем подавляющем большинстве они весьма далеки от построения теократического государства и строгого соблюдения Корана. Еще недавно казалось, что подобное мусульманское сообщество вряд ли может оказаться примером для подражания в странах подлинного ислама, где каждый пункт Корана является жизненным законом. Имела место весьма распространенная точка зрения, что ислам, которого придерживаются арабы, и тот, который мы ви-

дим в Индонезии, в значительной степени разные религии, неприемлемые друг для друга.

Одной из специфических черт общественной жизни Индонезии является то, что при наличии около 90 процентов мусульман в общей численности населения страны любая политическая проблема неизбежно смещается в плоскость ее рассмотрения на конфессиональном уровне. Достаточно вспомнить конференцию на о. Бали, посвященную Холокосту. Тогда это событие вызвало в стране неоднозначную реакцию и послужило поводом для всплеска бурных эмоций со стороны радикально настроенных мусульман. Само понятие «Холокост» в Индонезии мало известно. Протестующие скорее выступали против присутствия в стране делегации Израиля. Уместно добавить, что решение о проведении этой конференции было принято руководством Индонезии после проведения президентом Ирана Ахмадинежадом также конференции по этому вопросу. Но иранская конференция ставила своей задачей доказать нереальность Холокоста, представить его чуть ли не исторической выдумкой, направленной лишь на достижение Израилем политических целей. Тогда это вызвало совершенно оправданную негативную реакцию со стороны Израиля и США. Своей балийской конференцией Индонезия явно подыграла Западу. Примечательно также решение Индонезии в 2007 г. в качестве непостоянного члена Совета Безопасности ООН под давлением американцев поддержать санкции в отношении Ирана. В результате, скандал в Индонезии и за ее пределами и обвинение в предательстве интересов исламского мира. Руководству страны пришлось приложить немало усилий для нормализации обстановки.

Говоря о противоречиях, присутствующих в индонезийском мусульманском сообществе, следует упомянуть события, развернувшиеся в стране в конце 2007 г., когда оппозиция резко выступила по поводу чрезмерных внешнеполитических амбиций руководства страны. Страсти накалились настолько, что в воздухе витало слово «импичмент». К критической тональности в отношении внешнеполитического курса Юдойоно присоединилась центральная пресса. Как

писала «Джакарта пост», «индонезийская внешняя политика за последние два года (имелся в виду период правления Юдойоно. – М.Г.) подобна поведению подростка, который очень хочет попробовать все, не имея достаточных возможностей, и даже не способного свои возможности оценить. Став первым в истории страны президентом, избранным посредством прямого голосования и добившись определенной политической стабильности, Юдойоно обнаружил слабо скрываемое желание распространить свое влияние за пределы страны и занять равное место среди наиболее выдающихся мировых политических лидеров»³. Оппоненты президента заявили о том, что для реализации выдвигаемых идей Индонезии нужны более реальные силы, то есть экономические и военные возможности. Подтверждением тому послужила ситуация, связанная с Ираком. Тогда в стремлении помочь США выйти из связанного с этой страной конфликта Юдойоно выдвинул идею формирования исламских миротворческих сил, способных составить альтернативу военному присутствию стран коалиции под эгидой США. Но этот план требовал, чтобы Индонезия возложила на себя ответственность за его реализацию. Индонезия же заявила, что она готова отправить войска в Ирак, если это будет подкреплено серьезной поддержкой других мусульманских государств, но сама она такими возможностями практически не обладает. Как писала все та же «Джакарта пост», «создается впечатление, что правительство забыло просчитать экономическую и политическую стоимость вхождения в Ирак. В стране присутствуют опасения, что недостаточность возможностей, исходящая из ограниченности политических и экономических ресурсов, при избыточном количестве инициатив делает не столь убедительным статус Индонезии на международной арене и может привести к подрыву ее экономического потенциала». Высказывались мнения, что Индонезия может утратить политическую кредитоспособность, закрепить за собой репутацию страны, способной не более чем на сотрясение воздуха своими инициативами, и что проблема страны в области внешней политики состоит в необходимости опреде-

лить список приоритетов, исходя из наличия ресурсов для их реализации.

Представляют интерес в связи с этим и выступления ряда мусульманских объединений Индонезии, призывающих к развитию отношений с Китаем в его противоборстве с Соединенными Штатами за расширение сфер влияния в Азии. Китай эксплуатирует эти настроения для того, чтобы облегчить себе задачу по негласному вытеснению Соединенных Штатов из региона. Он проявляет повышенное внимание к пониманию исламского мышления и нацелен в перспективе на укрепление своих позиций в исламском мире. При всей своей очевидной экономической экспансии, вне всякого сомнения являющейся частью общемирового процесса глобализации, Китай сумел не осложнить отношения с исламским миром. В Юго-Восточной Азии он не ассоциируется с теми переменами, которые в представлении многих мусульман тождественны американизации. Более того, при выработке внешнеполитического курса Китай является предметом исламоцентристских расчетов отдельных мусульманских лидеров. Он рассматривается ими в качестве потенциального противника США, способного ослабить влияние Вашингтона на мировую политику и давление на исламский мир. Американцам приходится учитывать присущие Индонезии националистические и исламские тенденции, которые все более сближаются. На этом, как представляется, небезуспешно играют китайцы.

Оппозиционеры обвиняют президента в том, что он, идя в фарватере интересов США, предает забвению интересы собственного народа. Эти мнения, а также неприятие курса Юдойоно на дальнейшее сближение с внешнеполитическим курсом США разделяют не только радикалы, но и адепты умеренного ислама. К ним относятся два ведущих объединения мусульман Индонезии Нахдатул Улама (НУ) и Мухаммадия, в значительной степени определяющих политические приоритеты индонезийского общества и насчитывающих совместно в своих рядах порядка 100 млн последователей. Каждое из этих двух объединений можно смело приравнять по численности к средней мусульманской стране. Несмотря на

имеющиеся между ними расхождения и соперничество, в данном случае они выступили с единой платформой, призывающей руководство страны в своей деятельности отдавать предпочтение положению в стране, а не внешнеполитическим интересам⁴. В этом, помимо прочего, заложено их негативное отношение к Соединенным Штатам. НУ устами своего председателя Хашима Музади в весьма мягкой форме, свойственной этой организации умеренных приверженцев ислама, выразило свое отношение к США. Это проявилось в форме заявления, сделанного Музади на семинаре в Вашингтоне, посвященном противостоянию индонезийских умеренных мусульман исламскому терроризму и экстремизму. Семинар состоялся в августе 2008 года. Индонезийский религиозный и политический деятель высказался в том плане, что Соединенные Штаты часто несправедливы в своем стремлении реализовать собственное понимание ситуации в различных частях мира. Являясь в то же время президентом Всемирной конференции по проблемам религии и мира, он указал на то, что «США бывают весьма далеки от того, чтобы понять иную точку зрения». «Я считаю, что мировое сообщество должно считаться с мнением США, но и Америка должна отвечать тем же», – заявил Хашим Музади, отметив при этом, что трудности, связанные с решением палестино-израильской проблемы, не должны препятствовать осуществлению этих принципов (уважения чужой точки зрения). Он также подверг критике американские подходы к борьбе с мировым терроризмом⁵.

Первые шаги Обамы на посту президента США вселили в исламский мир, в том числе и в мусульман Индонезии, определенные надежды на изменение отмеченной ситуации. Это продолжалось недолго. Как заявил Дин Шамсуддин, руководитель Мухаммады, многие мусульмане во всем мире были воодушевлены выступлением Барака Обамы в Каире, когда он призвал к новой системе взаимоотношений Запада и Востока, основанной на взаимном понимании и взаимном уважении. Но, выразил сожаление Дин Шамсуддин, эти инициативы не подкреплены действиями и на сегодня внешняя политика Обамы мало чем отличается от курса, который проводил Буш.

Наличие определенного внешнеполитического сближения между Индонезией и Америкой очевидно. Это проявилось очередной раз с приходом администрации Обамы. Свидетельствует об этом, в частности, визит в Индонезию Х.Клинтон в феврале 2009 г. Выбор первого визита главы американского внешнеполитического ведомства в мусульманские страны после того, как Барак Обама провозгласил курс на налаживание отношений с мусульманским миром, пал на Индонезию. В Джакарте Х.Клинтон призвала Индонезию к наведению мостов между администрацией Обамы и исламским миром, к тому, чтобы служить своего рода «мягкой силой» в решении глобальных проблем всего мусульманства⁶. Несколько позже эти положения во время визита в Индонезию подтвердил Барак Обама, выразив уверенность, что в текущем столетии роль Индонезии на международной арене значительно возрастет.

Одновременно с этим происходит резкое повышение внешнеполитической активности со стороны Индонезии. Министр иностранных дел Марти Наталегавы пытается всячески подчеркнуть исключительную роль своей страны на международной арене⁹.

Новый всплеск политической активности индонезийского руководства после победы Юдойно на президентских выборах 2009 г. вызвал своеобразную реакцию со стороны высшего духовенства. Если ранее лидеры мусульман Индонезии, в общем, не осуждая руководство страны в его стремлении к более высокому положению в табели о рангах мусульманских государств, неодобрительно относились лишь к его чрезмерному на их взгляд сближению с Соединенными Штатами, то теперь положение меняется. НУ сообщила о том, что в качестве крупнейшего в мире союза мусульман она предполагает новую формулу своей роли на международной арене. Видный испанский деятель Суманто аль-Куртуби заявил о том, что объединения умеренных мусульман (коим является НУ) должны играть активную роль в разрешении мировых конфликтов, в особенности в отношении мусульманских стран. Как он отметил – НУ огромная и влиятельная организация и ее роль в международных делах необоснованно незначительна¹⁰. По-

добные высказывания прозвучали и со стороны руководства Мухаммадью. С учетом изложенного ранее призыва к правительству делать акцент на решение внутренних проблем, а не международных, это заявление выглядит весьма симптоматично.

Этим все не ограничивается. Духовенство пытается расширить сферу своего политического влияния. Нахдатул Улама заявила о своем намерении играть ведущую роль в борьбе с исламским экстремизмом и терроризмом, что также имеет непосредственный выход на международные отношения. Организация ставит своей задачей формулирование соответствующей стратегической программы на последующие годы. Руководство НУ отмечает, что, несмотря на внешнее спокойствие, индонезийское мусульманское сообщество является благодатной почвой для терроризма. При этом подчеркивается определенная податливость индонезийской натуры, ее подверженность внешним воздействиям. «Многие индонезийские мусульмане по возвращении с Ближнего Востока становятся большими арабами, чем сами арабы, а по возвращении из Соединенных Штатов – большими американцами, чем американцы»¹¹.

Но применительно к рассматриваемой теме вопрос состоит в другом. Немалое воздействие на мироощущение индонезийских мусульман оказывают события, происходящие на международной арене и, прежде всего, в исламском мире. Как известно, в этой стране соотношение сил между сторонниками умеренного и радикального ислама в пользу последнего резко возрастает в периоды обострения ситуации в исламском мире, как то: гротескные картинки в адрес Пророка, агрессия Израиля в Ливане, США в Ираке и пр. Есть основания утверждать, что провозглашенный курс ставит своей задачей направить обоснованный в таких случаях гнев ревностных поборников ислама в конструктивное русло, не компрометирующее веру экстремистскими проявлениями¹².

Лидер НУ Музади также высказал мнение, что исламские радикалы применяют террористические акты в качестве средств борьбы за глобальную справедливость и тем втяги-

вают Индонезию в идеологическую войну недозволенными средствами. По мнению Музади, усилия организации и ее священнослужителей должны быть направлены на воспитание основной массы мусульман в духе подлинных поборников ислама, способных достойно воспринимать исламские ценности, необходимые для построения свободного плюралистического общества. В этом НУ проявляет интерес к сотрудничеству со второй по числу приверженцев индонезийской общественной организацией мусульман (Мухаммадья), также готовой направить свои усилия на воспитание в мусульманах сдержанного подхода к религии и отказа от стремления к радикализму с тем, чтобы предотвратить религиозный экстремизм и терроризм. В этом плане Музади придает большое значение организации общенациональной компании по дерадикализации взглядов и настроений индонезийских мусульман.

Вместе с тем высшим духовенством оказывается давление на правительство страны и непосредственно на президента. В январе 2011 г. была организована встреча духовных лидеров. Девять видных религиозных деятелей пяти основных конфессий призвали правительство дать объяснения по поводу «исходящей от него лжи». К религиозным иерархам присоединились популярные активисты от экономики, социальных проблем и гражданского права. Основные претензии касались свободы вероисповедания и единства нации, борьбы с терроризмом и коррупцией, гражданских прав, продовольственной и энергетической безопасности, свободы прессы, прозрачности правительства и прочего.

Необходимо отметить, что весь расклад политических сил и противостояния их интересов находится под воздействием серьезных изменений, происходящих во всемирной умме. Говоря о принципиально новых моментах в этой сфере, нельзя не уделить внимание отмечаемому рядом исследователей ислама мнению о том, что происходит «угасание политического ислама» (это в первую очередь относится к его радикальному оформлению в виде экстремизма и терроризма). Происходящие периодически всплески террористической деятельности

исламистов расцениваются ими как агонизирующий уход с политической арены, как тщетное желание громогласно заявить о себе вопреки текущей ситуации. И действительно, мировое сообщество, а вместе с ним и исламский мир, устало от постоянной угрозы, пребывания в состоянии полувойны – полумира, ищет выход из трагической ситуации. Да и сами террористы за годы своих кровавых деяний не снискали особых политических дивидендов. Голодные и обездоленные массы, интересы которых они не более чем декларировали в своей изуверской деятельности, предпочли иной путь по реализации своих интересов. Об этом наглядно свидетельствуют события, происходящие в Северной Африке. Массовые выступления в Тунисе и Египте, приведшие к низвержению одиозных фигур, стоявших у власти в этих государствах десятилетиями, мотивировались не религиозным фанатизмом, за что долгие годы повсеместно ратовал международный терроризм, а требованиями социальной справедливости и гражданских свобод.

События, происходящие в этих странах, ставят немало вопросов об их истоках и перспективах. Возникают вопросы и о последующем развитии ситуации в арабском мире. Безусловно, в первую очередь это относится к Тунису и Египту с их подчас драматическим развитием событий. Весьма интересно в этом плане то, что наблюдатели, непосредственно принадлежащие территориально и генетически к арабскому миру с его зачастую консервативным подходом к вопросам построения общества, рассматривают ситуацию с принципиально новых позиций. В качестве возможных вариантов последующего развития событий они обращаются к примеру Индонезии.

До недавнего времени такое вряд ли бы считалось возможным. Теперь же пресса Ближнего Востока заявляет о том, что «индонезийская революция вдохновила арабский мир», примеряя при этом этапы соответствующих индонезийских событий на действительность арабских стран. Что касается Индонезии, то имеются в виду события 13-ти летней давности – падение деспотичного правления режима Сухарто, находившегося у власти более 30 лет. Говорится о том, что этот при-

мер Индонезии стал начальным звеном в «реакции домино» прокатившейся по северу Африки, и возможно еще не закончившей свое движение. Как отмечается в прессе, сегодня Индонезия наряду с Турцией демонстрирует мировому сообществу успешный пример построения демократии в стране с преобладающим мусульманским населением. Очевидно, учитывая специфику арабского мира, авторы статьи обращают внимание на то, что переход Индонезии к демократическим принципам не был простым и легким, подразумевая под этим межобщинные раздоры, всплески выступлений представителей радикального ислама, пытающихся навязать теократический режим, попытки военных вернуться к власти и прочее. Как следствие незавершенности демократического построения общества рассматривается наличие коррупции и некомпетентность ряда государственных органов. В качестве достижений индонезийского общества приводится тот факт, что после свержения в 1998 г. военной диктатуры в стране уже три раза проводились прямые свободные выборы, а также совершенствуется институт парламентаризма. Указывается на то, что индонезийские граждане теперь могут обсуждать и критиковать руководство страны без опасения ареста или же исчезновения. Обращается особое внимание на определенное сходство исторического развития Туниса и Индонезии, указывается на то, что оба государства находились под гнетом силовых структур на протяжении 30 лет. Отмечается, что индонезийская демократия еще далека от совершенства. Тем не менее, по мнению авторов, развитие страны идет в правильном направлении и может служить примером для развития политической системы Туниса и Египта¹³.

В то же время в Индонезии раздаются голоса в поддержку антиправительственных выступлений в Египте (где режиму Мубарака также было более 30 лет). Как заявил член парламента Сидарто Данусуброто, «Индонезия – третья в мире крупнейшая демократия. Я надеюсь, что правительство (Индонезии. – М.Г.) критически рассмотрит ситуацию в Египте и поддержит требование египетского народа осуществить политические реформы»¹⁴.

Сказанное выше отражает принципиально новые моменты, происходящие в общественно-политической жизни исламского мира. Как представляется, они непосредственно связаны с поисками выхода из того тупика, в который всемирную умму завел консервативный ислам и, как его продолжение, ислам радикальный. Тот факт, что находящаяся на периферии этого мира Индонезия рассматривается в качестве варианта примера для него, говорит о многом. Это свидетельствует о начале процесса смены приоритетов в толковании веры, отхода от его консервативных форм в сторону плюрализма.

Вместе с тем, есть основания полагать, что происходящие в Северной Африке и на Ближнем Востоке события могут существенным образом отразиться на положении дел в самой Индонезии. В определенной степени их можно рассматривать как демонстрацию страной с преобладающим исламским населением революционного примера перехода от тоталитарного режима к принципам демократии. И этот пример берется на вооружение. Тем самым происходит укрепление ее роли в исламском мире. Вполне возможно, что такая ситуация может обострить противостояние между светской и духовной властью. Роль умеренного ислама приобретает в мире и стране новое содержание. Нет ясности относительно того, кто же восторжествует в борьбе за власть в охваченных революциями арабских странах. Не исключено, что она сохранится в руках тех, кто окружал низвергнутых властителей и обеспечивал их длительность пребывания у власти. Но это в данном случае лишь частный вариант общего изменения ситуации, заключающегося в повороте исламского мира в сторону умеренности и демократизации. Президент и его окружение, возможно, попытаются представить произошедшее как собственное достижение. Но подлинными носителями умеренного ислама и его идеологии в стране являются не они, а прежде всего Нахдатул Улама и Мухаммадия. Они вряд ли согласятся отдавать лавры президенту. Тем более что на их стороне мощная идеологическая опора в лице ислама в его умеренном толковании.

В настоящее время в мире нет другой религии или же идеологии столь же привлекательной для страждущих и обездо-

ленных, да и других слоев общества, кроме как ислам. Ислам, судя по всему, вне конкуренции. Конкуренция внутри него. Вполне возможно, она идет на убыль, поскольку радикальный ислам себя исчерпывает. Перед двумя крупнейшими объединениями мусульман Индонезии открывается широкое поле для деятельности. Наличие единой цели или же общего противника объединяет. Их взаимная деятельность вполне вероятна до достижения определенных совместных высот, после чего сотрудничество неизбежно перерастает в соперничество.

В данном случае изложен лишь один из вариантов предполагаемого развития ситуации. Наряду с другими он, думается, имеет право на существование.

Примечания

1. Jakarta Post, 04.08.2010.
2. ANTARA News, 10.07.2010.
3. Jakarta Post, 28.10.2007.
4. ANTARA News, 19.12.2009.
5. ANTARA News, 02.09.2008.
6. Southeast Asia, 18.03.2009.
7. ANTARA News, 09.01.2010.
8. Ibid.
9. Jakarta Post, 28.11.2009.
10. ANTARA News, 02.09.2009.
11. Jakarta Post, 05.03.2010.
12. Associated Press, 02.03.2010.
13. Mideastposts, 03.02.2011.
14. ANTARA News, 01.02.2011.

**Роль этнических китайцев
в социально-экономической и политической
эволюции тайландского общества
(1920–1940-е гг.)**

На состоявшихся в июле 2011 г. парламентских выборах в Таиланде победу одержала партия «Пхья Тхай» (Ради Таиланда) во главе с младшей сестрой Таксина Чиннавата – Йинглак Чиннават, и появилась возможность выхода страны из острого политического кризиса, в котором она находилась на протяжении пяти лет (2006-2011 гг.)¹.

При всей сложности и противоречивости сложившейся в результате кризиса политической ситуации следует, вероятно, учитывать определенное воздействие на нее исторически сложившегося этнонационального состава населения и проживание в стране многочисленных групп этнических китайцев. Их численность на начало 2000-х гг. определялась в пределах 18-20 млн. человек и составляла примерно треть всего населения страны (около 67 млн.).

Формирование многочисленных групп китайского и китайско-тайского населения происходило за счет китайской иммиграции и естественного прироста проживающих в Таиланде китайцев. Хронологически китайская иммиграция охватывает период со времен раннего этапа формирования тайской государственности вплоть до конца 1940-х гг.

Несмотря на интенсивный процесс ассимиляции китайцев в тайском обществе, особенно на протяжении последних десятилетий, сам факт китайского происхождения оказывает определенное воздействие на формирование политических взглядов и приоритетов значительной части населения стра-

ны. В связи с этим возникает особый интерес к изучению истории формирования китайского населения в Таиланде и его роль в социально-экономической и политической эволюции тайландского общества.

Приток эмигрантов из Китая особенно увеличивается в 1920-1930-х гг., достигая своего пика в 1927 г., когда в Таиланд прибыло 154 тыс. китайцев. Превышение числа прибывших над количеством покинувших страну китайцев в 1921-1925 гг. составило 169,9, в 1926-1930 гг. – 228,6, в 1931-1935 гг. – 31,4 тыс. и в 1936-1940 гг. – 72 тыс. человек².

Учитывая иммиграцию и естественный прирост китайского населения, который, вероятно, был не ниже, а скорее всего выше, чем в целом по стране (примерно 2 %), можно предполагать, что к концу 1930-х гг. в Таиланде должно было насчитываться не менее 4-5 млн. человек. Следует при этом отметить, что любые количественные оценки численности китайского населения в Таиланде носят в значительной мере условный характер. Ни одна из проведенных в Таиланде переписей не приводит данных о числе проживающих в стране китайцев.

Установлению количественных параметров численности китайского населения в 1930-х гг. препятствует неопределенность правового положения китайцев в Таиланде. Согласно закону о гражданстве 1913 г., все лица, родившиеся на территории страны, считались подданными Сиам. В отличие от так называемого принципа почвы, на котором основывалось правовое положение китайцев в Сиаме, законы 1909 и 1927 гг., принятые в Китае, признавали только принцип крови, и всех лиц, имевших родителей-китайцев, независимо от места рождения, признавали гражданами Китая. Такое двойственное определение гражданства местным сиамским и китайским законодательством обусловило сложность и противоречивость правового положения китайцев в Сиаме и во многом затрудняло определение численности проживающего там китайского населения.

Речь, вероятно может идти только о том, чтобы из 4-5 млн. человек, которые по своим этническим признакам и национальному происхождению в конце 1930-х гг., могли быть от-

несены к китайскому населению, выделить определенные группы лиц, которые сами себя считали китайцами и оставались приверженными китайской культуре и китайским традициям. Термин «китайская община» подразумевает именно эту категорию граждан Таиланда³.

Китайская иммиграция является важным фактором, воздействующим на социально-экономическую и политическую эволюцию тайландского общества. В опубликованных в последние годы исследованиях зарубежных авторов она рассматривается как одно из наиболее важных социальных явлений, которые способствовали становлению экономики (Работы Скиннера Г.В., Пхонгпайчит П., Бейкера К. и других).

История первых поселений китайцев на территории тайских государств, их роль в организации внешней торговли средневековой Аюттии, деятельность китайцев на службе сямских королей, использование богатых китайских торговцев в качестве откупщиков налогов, так называемых налоговых крестьян (tax farmers), формирование местной торгово-промышленной китайской буржуазии и многочисленных групп китайских наемных рабочих, роль китайского меньшинства в развитии тайландского города и многие другие проблемы, связанные с китайской иммиграцией в Таиланд в той или иной мере рассматривались в этих исследованиях.

В настоящей статье мы не стремились рассмотреть проблемы китайской иммиграции и социальной роли китайского меньшинства в Таиланде во всем комплексе сложных и во многом противоречивых явлений, с которыми они связаны. Используя материалы некоторых опубликованных в последнее время работ, мы попытались показать роль китайской иммиграции в формировании армии наемного труда и национальной буржуазии в довоенный период и ее влияние на социальную структуру тайландского общества.

Прибывающие в эти годы китайцы вместе с членами китайских и китайско-тайских семей, переехавших в Таиланд в предшествующие годы, составляли наиболее активную и мобильную часть населения Таиланда. В 1930-х гг. китайцы обеспечивали примерно 60-75 % всей несельскохозяйствен-

ной рабочей силы. Среди них были работники торговых фирм и объединений, счетоводы, конторские служащие, рабочие доков, портового хозяйства, выходцы из разоряющихся семей крестьян и ремесленников и различных маргинальных слоев городского населения. Часть из них приезжала уже с определенными средствами и могла сразу включиться в торговую и коммерческую деятельность, часть была готова браться за любую работу и выступала в качестве потенциальной наемной рабочей силы.

Исторически сложившееся традиционное разделение труда между крупными национальными группами населения в Таиланде создавали специфические условия для определения профессиональной принадлежности китайских иммигрантов. Основная масса тайского населения традиционно предпочитала сельскохозяйственную деятельность, прежде всего рисоводство, и в качестве престижного занятия рассматривала государственную службу. Тайские крестьяне-земледельцы выращивали рис и другие культуры, осваивали новые земли и создавали общество, достаточно обособленное и ориентированное на различные виды сельскохозяйственного труда и деревенский образ жизни. Демографические условия, связанные с недонаселенностью территорий и недостатком рабочей силы, способствовали определению именно такой социальной и профессиональной ориентации местного, преимущественно тайского населения. Таким образом, вся несельскохозяйственная сфера – торговля, ремесленное и промышленное производство, инфраструктурное хозяйство, финансы и сфера услуг – оказалась доступной для освоения прибывающего в Таиланд китайского населения. Сфера деятельности китайцев была чрезвычайно широка: торговля (внешняя и внутренняя), железнодорожное строительство, портовое хозяйство, промышленное производство, главным образом, рисорушки, лесопильные предприятия, оловянные рудники на Юге страны, каучуковые плантации. Проведение социальных реформ и заключение договоров с западными державами в конце XIX – начале XX вв. вызвали усиление масштабов китайской иммиграции и сопровождались активизацией торговой и

предпринимательской деятельности китайского населения в Таиланде.

Накопив значительные средства в результате откупных операций и торгово-ростовщической деятельности, китайские дельцы и бизнесмены вкладывали капиталы в экспортно-импортную торговлю, в создаваемые в стране рисоружки, лесопильные предприятия, строительные и торговые фирмы, портовое хозяйство и судостроение. К концу XIX в. в их руках находилось более 60 % всего товарооборота Бангкока. В первые десятилетия XX в. за счет китайской иммиграции происходило формирование местной буржуазии Таиланда. Накануне второй мировой войны китайским предпринимателям принадлежало 90 % всех действующих рисоружек. Более половины всего срубленного в стране тика обрабатывалось на принадлежащих китайцам лесопильных заводах. На китайских оловодобывающих предприятиях на Юге Таиланда добывалось в два раза больше олова, чем на рудниках, принадлежащих западным, преимущественно английским компаниям.

Формировавшаяся за счет китайской иммиграции крупная торгово-промышленная буржуазия уже в конце XIX в. довольно активно сотрудничала с аристократической элитой и верхушкой бюрократической системы. Отдельные ее представители включались в состав бюрократии, получали титулы, звания и признание королевской власти. Существуют различные мнения об особенностях формирования таиландской буржуазии и той роли, которую сыграли китайские предприниматели в становлении капиталистического хозяйства Таиланда. Начиная от первых определений, сделанных в опубликованной в 1959 г. и до сих пор не устаревшей монографии Н.А.Симонии «Население китайской национальности в странах Юго-Восточной Азии»⁴, выделяющих так называемую компрадорскую буржуазию и предпринимателей, обслуживающих местный рынок, до приведенной в книге «Китайские этнические группы в странах Юго-Восточной Азии» мысли Н.В.Ребриковой, которая рассматривает китайских предпринимателей в Таиланде как национальную буржуазию в том

случае, если она является «непосредственным участником формирования национальной экономики, будучи интегрирована в нее»⁵.

Выделение тех или иных групп китайских бизнесменов в зависимости от наличия у них таиландского гражданства, использования ими китайских или тайских фамилий, их личного определения своей национальной принадлежности, их отношения с государственными структурами и бюрократической системой – дает основания для самых различных характеристик местной буржуазии китайской национальности. Определить действительную степень интеграции китайских предпринимателей в экономику Таиланда в 1920-1930-х гг. чрезвычайно трудно. Тем более, что процесс ассимиляции китайской буржуазии в Таиланде в это время находился еще на начальной стадии и различия в формах организации капитала и практической деятельности китайских и тайских кампаний были еще достаточно велики. Однако можно с уверенностью утверждать, что массовая иммиграция китайцев в Таиланд в 1920-1930-х гг. создавала основы для активной деятельности китайского капитала не только в это время, но и в последующие десятилетия. Этому не помешали дискриминационные меры таиландских властей в отношении китайского меньшинства во второй половине 1930-х гг. и в первое послевоенное десятилетие. Попытки ограничения деятельности местной китайской буржуазии явились одной из причин замедленных темпов экономического развития Таиланда в предвоенные десятилетия. Повышая роль государства в области экономики и создавая новые предприятия в государственном секторе (Государственную рисовую кампанию и др.), правительство ограничивало предпринимательскую деятельность местной китайской буржуазии, которая в эти годы занимала решающие позиции в экономическом развитии страны.

Несмотря на националистическую политику в области экономики таиландских властей и расширение государственного сектора, участие местной бюрократической элиты в капиталистическом бизнесе в довоенный период было еще весьма ограничено и не создавало реальной конкуренции местной китай-

ской буржуазии. Впоследствии, уже в послевоенные годы между ними были налажены достаточно гибкие формы сотрудничества.

Экономическая активность китайских иммигрантов в 1920-1930 гг. во многом способствовала развитию капитализма в Таиланде и вовлечению многочисленных групп населения в рыночную экономику. «Китайские торговцы, предприниматели, агенты торговых фирм вносили в тайландское общество элементы бизнеса, создавали социально-психологическую атмосферу, основанную на принципах частной собственности и капиталистического хозяйства»⁶.

Исследования процесса формирования буржуазии в Таиланде, предпринятое японским ученым Суехиро Акирой в его монографии «Накопление капитала в Таиланде, 1885-1985», показало, что наиболее активная часть современной промышленной буржуазии происходит из богатых китайских семей, прибывших в Таиланд в 1920-1930-х гг. и более ранних китайских иммигрантов, накопление капиталов которых происходило в результате участия в откупных операциях и торговом-посреднической деятельности. Об этом свидетельствуют приведенные им данные о происхождении руководителей крупнейших компаний, сыгравших решающую роль в экономическом развитии Таиланда в 1960-1980-х гг. Характеризуя процесс накопления капитала и формирования буржуазии в первые десятилетия XX в., Суехиро Акира выделяет три доминирующие группы капиталистов: китайских предпринимателей, преимущественно занятых в торговле и обработке риса, представителей аристократической элиты и бюрократической верхушки и действующие в Таиланде иностранные, в основном, европейские компании, и объединяет их в так называемой тройственной структуре (The Tripord Structure). Такая классификация в основном отражает тенденции, определяющие становление капиталистического уклада в Таиланде, однако в ней не нашлось места для пробуждавшегося в эти годы собственно тайского предпринимательства, поскольку, как утверждает Суехиро Акира, тайцы оказались полностью оторваны от активной деловой деятельности⁷.

Между тем, в этот период формировались определенные группы тайских предпринимателей из числа зажиточных крестьян, богатых торговцев и местных чиновников. В эти годы появляются принадлежащие им торговые фирмы, мелкие и средние промышленные предприятия по переработке сахарного тростника, каучука, рыбпродуктов, изготовлению национальной одежды и других потребительских товаров. Формирование тайской национальной буржуазии и развитие местного тайского предпринимательства особенно интенсивно происходит в отдаленных от Бангкока периферийных районах Севера, Северо-востока страны, где менее остро ощущалась конкуренция поступающих за счет импортной торговли промышленных товаров и где наименее активно функционировал местный китайский бизнес⁸. При этом многие тайские торговцы и владельцы мелких и средних промышленных предприятий в столице и примыкающих к ней областях выступали в качестве совладельцев и партнеров китайских предпринимателей.

Однако, несмотря на постепенное вовлечение в торговлю и другие сферы местного предпринимательства определенных групп тайского населения, решающую роль в развитии капитализма и рыночной экономики в предвоенные десятилетия играла местная китайская буржуазия. Она была чрезвычайно неоднородна по своему составу и включала группы китайских предпринимателей, объединенные в различные неформальные группы, создаваемые по принципу кровного родства, клановых отношений и национального китайского братства, которые, как правило функционировали в рамках китайской общины. Кроме того, в нее входили и более широкие слои местной мелкой, средней и крупной буржуазии, которые успешно адаптировались в Таиланде и постепенно ассимилировались с окружающим их тайским населением. Китайская община объединяла различные группы китайского населения, независимо от его социального положения, включала и предпринимателей и наемных рабочих, и оказывала влияние на все формы общественных и политических движений, в которых в той или иной степени принимало участие местное китайское население.

В то время тайские власти воспринимали ее крайне враждебно, как совокупность непонятной им деятельности тайных обществ, политических клубов, благотворительных организаций и рэкетирных объединений. Они обычно называли ее «самакхом лап» (samakhom lap), или тайные общества, под которыми подразумевались объединения, представляющих опасность для существующего режима. Активизация деятельности тайных обществ в начале 1930-х гг. была основной причиной антикитайских мероприятий властей в 1930-х гг.⁹. Революционный экстремизм и левый радикализм китайской общины, который постоянно стимулировался развивающимся революционным движением в Китае, способствовали распространению антикоммунистических идей среди аристократической элиты и в бюрократических кругах тайландского общества. Они оказали определенное влияние на события, связанные с военным переворотом 1932 г. и явились главной причиной принятия антикоммунистического закона 1933 г. В определенной степени они отразились на всем последующем политическом развитии Таиланда. Именно опасность революционного экстремизма, исходившая, прежде всего от китайской общины в Таиланде, во многом определила особое влияние военно-бюрократической элиты, склонность политического истеблишмента к установлению диктаторских режимов и трудности в развитии парламентаризма и становления либерально-демократической политической системы.

Несмотря на то, что местные власти рассматривали китайскую общину как преимущественно иностранную социально-политическую общность, в реальной жизни она включала многочисленные группы китайских предпринимателей, занимавших важное место в экономической жизни страны. Что касается подавляющего большинства китайских бизнесменов, то они постепенно интегрировались в национальную экономику Таиланда и успешно сотрудничали с бюрократической элитой и более широкими слоями тайландской бюрократии.

Китайская иммиграция оказала влияние на формирование армии наемного труда и развитие забастовочного движения в

Таиланде. В конце 1930-х гг. иммигранты, прибывшие из Китая, составляли 75 % наемных работников. Использование китайских рабочих началось задолго до проведения социальных реформ в Таиланде. Китайские рабочие привлекались на строительство новой столицы в конце XVIII в., в железнодорожном хозяйстве и в развитии ирригационной системы, принимали участие в развитии портового комплекса и функционировании промышленных предприятий в Бангкоке и за его пределами. Китайцы составили большинство рабочих, занятых в добывающей промышленности в южных районах страны. В 1925 г. только на железных дорогах работало 14 тыс. китайцев. Уже в конце XIX – начале XX вв. в Бангкоке насчитывалось 50 рисорушек и свыше 200 лесопильных предприятий, за период с 1880 до 1920 гг. около 200 рисорушек было построено за пределами Бангкока. Все эти предприятия обслуживались в основном китайскими рабочими. Специальные агенты и вербовщики набирали их в непосредственно Южных портах Китая, в Пенанге и других центрах китайской иммиграции в Юго-Восточную Азию. Китайские рабочие в 1920-1930-х гг. составляли подавляющее большинство наемных рабочих в Таиланде.

Однако в эти годы усилился процесс формирования армии наемного труда за счет разорившихся крестьян, ремесленников и некоторых других социальных слоев местного населения. Реальное число наемных рабочих на конец 1920-х гг. определить чрезвычайно трудно. Оценки, сделанные автором в монографии «Рабочий класс Таиланда» по весьма отрывочным сведениям переписей 1937 и 1947 гг. представляются нам весьма заниженными. Общее минимальное число наемных рабочих в 1937-1938 гг. определялось тогда в 250-300 тыс. человек. Кроме этих 250-300 тыс. существовали многочисленные группы лиц, работающих по найму временно, определенную часть года¹⁰.

По данным специалиста по проблемам наемного труда в Таиланде Никхома Чандравитхуна, в 1947 г. насчитывалось 977 тыс. наемных работников: 348 тыс. из них были заняты в сельском хозяйстве и 629 тыс. – в различных несельскохозяй-

ственных отраслях. Данные 1947 г. позволяют выделить из числа последних примерно 150 тыс. наемных работников, относящихся к привилегированным группам специалистов и административно-управленческому персоналу и 350-400 тыс. рядовых рабочих и служащих, занятых на промышленных и торговых предприятиях и в сфере бытового и материально-технического обслуживания. Примерно две трети из них составляли китайские рабочие – в основном, выходцы из семей иммигрантов, прибывших в Таиланд на протяжении 1920-1930-х гг.¹¹

Многочисленные группы китайских рабочих оседали в городах, преимущественно в Бангкоке, и использовались на сравнительно крупных предприятиях. Так, известно, что две табачные фабрики, построенные в 1930-х гг. насчитывали по 1000 и более рабочих. Крупные по тем временам предприятиями были спичечные фабрики, цементные заводы, железнодорожные мастерские в Макассане (пригороде Бангкока). Подавляющее большинство рабочих было занято в легкой и пищевой промышленности и на многочисленных мелких предприятиях. Каучуковые плантации и оловянные рудники Южного Таиланда также в основном обслуживались китайскими рабочими. Местные рабочие – выходцы из тайских, лаосских и малайских семей, составляли основную массу сельскохозяйственных рабочих.

Исторически сложившееся разделение труда между тайским и китайским населением и сравнительно стабильная социально-экономическая ситуация в таиландской деревне, отсутствие земельного голода и возможность освоения новых земель на протяжении ряда десятилетий обеспечивали отсутствие реальной конкуренции на рынке наемного труда между тайскими рабочими и иммигрантами, прибывавшими из Китая. Таиландские власти долгое время позитивно относились к китайской иммиграции и даже в отдельные периоды поощряли ее.

В 1930-х гг. усилился приток на рынок наемного труда тайских рабочих. Среди сельско-городских мигрантов были и члены семей разорившихся крестьян и ремесленников, и мо-

лодые люди, направлявшиеся в город в поисках получения дополнительных доходов и возможности получить образование. Прибывшие в городские районы тайские крестьяне довольно легко находили себе работу, даже в отраслях, где ранее преобладали китайские иммигранты, работали на государственных промышленных предприятиях и в сфере бытового и личного обслуживания. Часть их пользовалась информацией побывавших до них в Бангкоке или других городах родственников и односельчан. Существовала также практика, когда осевшие в городах и поступившие на государственную службу чиновники – выходцы из сельских районов принимали в свои семьи молодых членов крестьянских семей, использовали их в качестве домашней прислуги или временных добровольных помощников, а впоследствии устраивали на работу или помогали им поступить в какие-либо учебные заведения. Здесь в полной мере проявлялись иерархические связи и клиентельные отношения, характерные для организации таиландского общества. Однако несмотря на все это, по мере расширения масштабов сельско-городской миграции, особенно в годы мирового экономического кризиса, обнаруживались определенные признаки конкуренции на рынке наемного труда между тайскими и китайскими рабочими. Кроме того, в эти годы все больше проявлялся радикализм и политические пристрастия китайских иммигрантов, связанные с развитием революционного движения в Китае и обострением борьбы между КПК и Гоминданом. В среде китайской общины боролись между собой представители различных политических партий и движений, формировались марксистские кружки из китайских рабочих и создавалась основа китайских прокоммунистических организаций¹².

Все это вызывало серьезное противодействие таиландских властей. Первый закон, ограничивавший китайскую иммиграцию, был издан в 1927 г. Запрещался въезд наименее обеспеченных групп иммигрантов. Законы, принятые в 1930-х гг., сокращали размеры иммиграционной квоты, увеличивали сумму въездных пошлин, устанавливали различные ограничительные цензы (образовательный и др.) Главной целью

всех этих законов было сократить въезд наименее обеспеченных групп китайского населения, претендовавших на работу по найму и составлявших определенную конкуренцию для тайских рабочих.

Начиная с 1935 г. правительство принимает специальные постановления, резервирующие определенные сферы применения наемного труда для тайских рабочих. В 1936 г. устанавливалась контрактная система найма на государственных предприятиях. При этом не менее половины законтрактованных рабочих также должна была происходить из тайских семей. На лесоразработках 75 % рабочих набиралась из местных крестьян, тогда как лесопильные заводы обслуживались, в основном, китайскими рабочими. В конце 1930-х гг. при правительстве, возглавляемом Пхибуном Сонгкхрамом, особенно усилились антикитайская направленность политики тайландских властей. За тайским населением закреплялись такие сферы деятельности, как вождение такси, торговля свининой и другими продуктами, обслуживание боев, работа в качестве парикмахеров и др. Все это затрагивало самым непосредственным образом местное китайское население. Подобная дискриминация осуществлялась не только в отношении наемных рабочих. Она касалась широких слоев городской мелкой буржуазии китайской национальности¹³. Ограничение миграции и антикитайская политика правительства уже в 1930-х гг. привела постепенно к сокращению китайской иммиграции и к понижению темпов роста китайского населения в Таиланде.

К началу второй мировой войны тайские рабочие составляли большую часть рабочей силы, обслуживавшей железные дороги, электростанции, городской транспорт. На рисоружках и некоторых других предприятиях, которые раньше были основной сферой приложения труда китайских иммигрантов, в эти годы трудились китайские и тайские рабочие. При этом китайские предприниматели по-прежнему предпочитали нанимать китайских рабочих, используя традиционные формы найма и организации трудовых отношений. Тайцы широко привлекались к государственной службе, использовались в качестве конторских служащих, составляли значительную

часть рабочих, занятых в неформальном секторе городской экономики. Несмотря на определенные изменения в национальном составе несельскохозяйственной рабочей силы к концу 1930-х гг. в ней по-прежнему сохранялось преобладание китайских иммигрантов и выходцев из китайско-тайских семей. Это неизбежно накладывало свой отпечаток на характер трудовых отношений и зарождающееся в стране забастовочное движение.

Китайское население рассматривалось как весьма непопулярная в общественном плане группа. Трудовое законодательство и социальная политика правительства в довоенный период практически игнорировали интересы китайского меньшинства. Разработанный и предложенный на обсуждение Ассамблеи народных представителей в 1939 г. закон о труде был отклонен тайландскими парламентариями. Забастовки и политические выступления китайских рабочих наталкивались на резкое противодействие тайландских властей, подавлялись с чрезвычайной жестокостью и иногда сопровождались депортацией значительных групп китайских иммигрантов.

В 1930-х гг. в забастовочном движении имелись свои особенности. Забастовки 1930-х гг. проводились с применением переговоров с предпринимателями и высшими правительственными чиновниками, с обращением с петициями к правительству, с выдвижением чисто экономических требований и использованием различных форм высшего арбитража, осуществлявшегося чиновниками на уровне министров и их заместителей. Нам представляется, что борьба с китайскими рабочими, острота возникавших с ними конфликтов в 1920-1930-х гг. явилась важной причиной выработки тайландскими властями достаточно гибкой и результативной политики в отношении наемного труда, которая в последующие послевоенные годы позволила им избежать массовых забастовок.

Китайские рабочие к концу 1930-х гг. по-прежнему играли существенную роль в формировании несельскохозяйственной рабочей силы. Повышался уровень грамотности квалификации китайских рабочих. Профессиональные знания они полу-

чали не только в государственных и частных тайских и китайских школах и профессиональных училищах, но и через традиционную китайскую систему цехового ученичества, которая широко использовалась на промышленных предприятиях Бангкока и других городов страны. Поскольку государственная система профессионального образования в эти годы только начала развиваться и подготовка тайских квалифицированных рабочих и специалистов не могла удовлетворять нужды индустриальных секторов экономики, китайская традиционная система цехового ученичества сыграла важную роль в становлении местного промышленного производства.

Китайские иммигранты составляли значительную часть тайландской интеллигенции. Они получали техническое и гуманитарное образование не только в Таиланде, но и в других центрах китайской иммиграции Юго-Восточной Азии. Родители из богатых зажиточных китайских семей направляли своих детей для обучения в высшие учебные заведения европейских стран, США и Японии. Выходцы из китайских и тайско-тайских семей составили значительную часть тайландской технократической элиты, принимали активное участие в разработке стратегии развития и сыграли значительную роль в поступательном развитии тайландской экономики в послевоенный период.

Китайская иммиграция не только способствовала усилению развития рыночной экономики капиталистического предпринимательства в Таиланде. Она в определенной степени облегчила процесс приобщения Таиланда к мировому капиталистическому хозяйству. При всех негативных моментах, связанных с зависимостью экономики Таиланда от иностранного капитала, посредническая деятельность китайских торговцев, скупавших рис и другие экспортируемые товары непосредственно у производителей поставляющих их в распоряжение крупнейших экспортно-импортных компаний способствовала налаживанию экономических связей, расширению экспортно-импортных операций и увеличению доходов от экспорта. Расширение экспортно-импортной торговли между Таиландом и западными державами сопровождалось

налаживанием деловых контактов и во многом облегчило борьбу тайландской дипломатии за отмену неравноправных договоров, заключенных во второй половине XIX в., и установление более равноправных экономических отношений с Западом на протяжении 1920-1930-х гг. Более того, активное участие в экономике Таиланда китайского бизнеса облегчило во второй половине 1930-х гг. экономическое сближение Таиланда с Японией. При всех негативных последствиях участия Таиланда во второй мировой войне на стороне Японии, в послевоенные годы экономические контакты, налаженные с ней в предвоенные годы прежде всего при содействии тайландско-китайского бизнеса способствовали установлению новых экономических связей и притоку японских инвестиций в экономику.

Во время второй мировой войны, когда нарушились традиционные связи Таиланда с Западом, а Япония не могла включить его в созданную на базе оккупированных ею стран так называемую «сферу совместного процветания», складывались благоприятные условия для активизации деятельности местной, в первую очередь китайской буржуазии. Именно китайцы с их налаженными внутрирегиональными и межрегиональными связями могли стимулировать в годы войны возникновения множества мелких и средних предприятий по изготовлению продовольственных товаров, одежды, простейших механизмов, инструментов, красителей. В первые годы войны вырос государственный сектор за счет конфискованной собственности западных, прежде всего английских кампаний, окончательно оформилось сотрудничество верхушки китайского бизнеса с бюрократическим капиталом, были созданы Государственный Банк Таиланда и крупнейшие коммерческие банки, в том числе китайские, которые впоследствии сыграли важную роль в становлении капиталистического хозяйства Таиланда.

В цели нашей статьи не входит подробное описание всех этапов экономического и политического развития Таиланда. Сведения о событиях в экономической жизни страны в годы Второй мировой войны приведены только для того, чтобы

показать роль китайской иммиграции и китайского населения Таиланда в развитии рыночной экономики, и в последующей капиталистической эволюции экономики и общества, Все это оказалось особенно существенным в условиях экономической отсталости, характерной для довоенного Таиланда, приверженности основной массы его населения к сельскому хозяйству и деревенской жизни, слабой заселенности отдельных территорий и наличии обширных площадей свободных необработанных земель. Экономическая и социальная модернизация современного Таиланда, его высокие темпы развития, экономические сдвиги и социальная эволюция являются результатом длительного становления его производящего хозяйства и приобщения к достижениям мирового экономического и социального прогресса.

Экономическая и социальная эволюция тайландского общества в основном происходила под воздействием двух различных демографических факторов. Один из них касается местного, преимущественно тайского населения. Другой – отражает особенности, связанные с постоянным притоком иммигрантов из Китая. Оба эти фактора, казалось бы, весьма отличаются друг от друга и касаются совершенно различных сторон эволюции тайландского общества. Однако в реальной жизни они оказались в определенной степени связаны и взаимно обусловлены. Недонаселенность территорий и возможность освоения новых земель на протяжении многих десятилетий определяли эволюцию и социальные особенности сельского населения, затрудняли его переход к различным несельскохозяйственным сферам деятельности, ограничивало масштабы сельско-городской миграции, обусловили и его приверженность к достаточно обособленному деревенскому образу жизни и традиционным особенностям сложившихся общественных отношений и религиозных традиций.

Обилие свободных земель и возможность их обработки силами крестьянских хозяйств снижала уровень социальной напряженности в тайландской деревне и оставляла сферу несельскохозяйственной деятельности практически откры-

той и доступной для прибывавших в страну китайских иммигрантов. Несмотря на то, что китайцы, на протяжении длительного периода считались в Таиланде весьма непопулярной в общественном плане группой, острой конфронтации между ними и тайским населением не возникало. Анти-китайские мероприятия и враждебность в отношении китайского меньшинства в основном инспирировались сверху со стороны шовинистически настроенных в 1920-1930-х гг. тайландских властей. Они, как правило, не затрагивали широкие слои населения Таиланда и не вызывали острых конфликтных ситуаций ни в городах, где сосредотачивалась основная масса прибывавших в страну китайских иммигрантов, ни в сельских районах, где их было неизмеримо меньше, но они выступали в качестве ростовщиков, торговцев, владельцев рисорешек и лесопильных заводов и, казалось бы, могли вызывать весьма настороженное, а иногда определенно враждебное отношение.

Китайское население довольно легко приобщалось к буддизму, как правило, сохраняя при этом свою принадлежность к конфуцианству. Что касается предпринимательских слоев китайского населения, то они вступали, как правило, в деловые контакты с представителями местной бюрократической тайландской буржуазии и постепенно интегрировались. Процесс этой интеграции был длительным и достаточно сложным, но, безусловно, принес весьма положительные результаты и значительно ускорил темпы капиталистического развития Таиланда. Однако к концу 1930-х гг. интеграционные процессы и в буржуазных предпринимательских кругах и на уровне многочисленных групп китайских и тайских рабочих находились еще на начальных стадиях своего развития. В полной мере они проявились в послевоенный период. Однако зарождение этих процессов в 1920-1930-х гг. в период наиболее массовой иммиграции китайского населения в Таиланд безусловно оказало влияние на всю последующую экономическую и политическую эволюцию тайландского общества и сохраняется вплоть до настоящего времени.

Примечания

¹ Дольникова В.А., Липилина И.Н. Кризис власти в Таиланде: политические и социальные особенности. // Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. М., 2009.

² Pasak Phonogpaichit, Chris Baker. Thailand Economy and Politics, 1995.

³ Корнев В.И. Таиланд, студенты и политика. М., 1973.

⁴ Симония Н.А. Население китайской национальности в странах Юго-Восточной Азии. М., 1959. С. 44.

⁵ Китайские этнические группы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1986. С. 138.

⁶ Там же.

⁷ Suehiro Akira. Capital Accumulation in Thailand. Tokyo, 1989.

⁸ Дольникова В.А. Рабочий класс Таиланда. М., 1971.

⁹ Pasak Phongpaichit, Baker K. Thailand Economy and Politics. 1995.

¹⁰ Дольникова В.А. Рабочий класс Таиланда. Op. cit.

¹¹ Nikom Chandravithun. Thai Labor. A long Journey. Bangkok, 1986. P. 4–10.

¹² Pasak Phongpaichit, Baker K. Thailand Economy and Politics. 1995.

¹³ Kunio Yoshihara. The Rise of Ersatz Capitalism in South-East Asia. N.Y., 1988.

ДРУГОВ А.Ю.

Светские истоки этноконфессиональных конфликтов в Индонезии

Для характеристики религиозной ситуации в Индонезии приведем данные 2005 г. (численность населения – 213,4 млн. человек):¹

- мусульмане (сунниты) – 189,01 млн., 88,6 % населения;
- протестанты – 12,4 млн., 5,8 % населения;
- католики – 6,6 млн., 3,1 % населения;
- индуисты – 3,7 млн., 1,7 % населения;
- буддисты – 1,3 млн., 0,6 % населения;
- конфуцианцы – 0,2 млн., 0,1 % населения.

Отметим несколько дополнительных факторов. Лишь около 30 % мусульман последовательно соблюдают каноны ислама, остальные сочетают религиозность с автохтонными, часто мистическими верованиями и элементами доисламского религиозного пласта, главным образом индо-буддийского, что особенно характерно для Явы, а также обычным правом (ада-том). Религиозные различия накладываются на расово-этнические, социально-имущественные и культурные, на неравномерное экономическое развитие территорий страны.

Этот феномен присутствует на всех этапах истории независимой Индонезии. Но в эпоху Сукарно (до 1965 г.) он отступал на второй план под натиском национально-патриотической эйфории. В эпоху «нового порядка» (1966–98 гг.), интенсивного развития капитализма в условиях репрессивного военно-бюрократического режима, во имя «стабильности и развития» официально запрещалось неофициозное обсужде-

ние особо чувствительных вопросов – отношения между расами, конфессиями, этносами, социальными группами. Запрещающая дискуссии, режим фактически не делал ничего для устранения противоречий в этих сферах. Неизбежное в условиях развития капитализма углубление социальных различий столь же неизбежно затрагивало смежные сферы, обостряя и деформируя межконфессиональные и межэтнические конфликты. Загнанные вглубь, они накапливались, стремясь к некоей критической массе. Даже ничтожный повод служил толчком к насилию, не всегда адекватному по формам, интенсивности и направленности вызвавшим его причинам. Религиозное оформление насилия порождается инстинктивным стремлением масс обрести легитимацию своих действий, объявив оппонентов врагами не своими, а Всевышнего.

Во многих отношениях ислам и исламские политические течения были более подготовлены к смене режима, когда «новый порядок» в мае 1998 г. рухнул в результате финансово-экономического кризиса. Мусульмане имели идеологию, во многом отвечающую потребности населения в социальной справедливости и правовой определенности в смутной обстановке переходного времени, испытанную инфраструктуру – мечети, учебные заведения, исследовательские центры. Были хорошо подготовленные многочисленные кадры священнослужителей и проповедников. Наконец, по порядку, а не по важности: в условиях вестернизации и размывания традиционных ценностей ислам стал идеологическим оформлением национализма и в этом качестве противостоит другим религиям, прежде всего христианству. Российский востоковед Р.Г. Ланда пишет: «Внешне национализм и этноцентризм противоречат исламу, его стремлению обеспечить единство мусульман в рамках всемирной уммы. Однако и здесь не все просто. Исламизм научился ставить себе на службу националистические и этноцентристские настроения той или иной нации, того или иного этноса, той или иной этносоциальной группы, используя противостояние этого этноса или группы мусульман с державами Запада или каким-либо иноконфессиональным соперникам»².

Не будем идеализировать мусульманскую элиту Индонезии – в ней, как и в других слоях индонезийской элиты, сильны групповщина, оппортунизм, готовность поступиться принципами за места во власти. В 1998 г., когда был снят запрет на формирование новых политических организаций, в стране возникла 141 партия, из них 40 мусульманских. В выборах 1999 г. участвовали 48 партий, в том числе 20 исламских. Мусульманская община Индонезии разделена между двумя массовыми организациями. Первая – Союз мусульманских богословов, Нахдатул Улама (НУ) – имеет, как утверждают ее лидеры, около 35 млн. сторонников. НУ пользуется преимущественным влиянием на Яве, где ислам в наибольшей мере впитал в себя доисламские течения и верования, автохтонный мистицизм. Просветительская организация Мухаммадья, которую часто называют модернистской, имеет примерно ту же численность, что и НУ. Ее преимущественное влияние распространяется на территории вне Явы, поскольку ее модернизм заключается, в частности, в очищении ислама от индуистских и традиционно яванских мистических наслоений.

Есть и внешний фактор, о чем уже упоминалось, – сильное влияние на местах обычного права, нередко имеющего больший вес, нежели светские или религиозные законы.

Уже 1998 г. принес ряд конфликтов на «внешних островах», и начались они с Молуккского архипелага и Центрального Сулавеси. Научный сотрудник Академии наук Индонезии (LIPI) Риванто Тиртосудармо указывал в 1999 г., что кровавые события на о. Амбон (Молукки) порождены противоречиями, накопившимися за многие годы в результате маргинализации коренного населения, принадлежащего к австронезийской и меланезийской этническим группам. Этот процесс шел в демографической и экономической сферах, связанный с массированным притоком мигрантов с Южного Сулавеси, «и сейчас, когда парализованная страна не может восстановить правопорядок, группы населения, которые чувствовали себя ущемленными, жертвами маргинализации и несправедливости, получили возможность восстать». Аналогичной точки зре-

ния придерживается руководитель индонезийского Центра стратегических и международных исследований Юсуф Вананди³.

Нынешний посол Индонезии в Москве Хамид Авалуддин, в бытность свою министром юстиции и по правам человека, участвовал вместе с министром-координатором по вопросам народного благосостояния, будущим вице-президентом страны Юсуфом Калла в урегулировании ряда конфликтов. Он пишет, в частности, что в Посо на Центральном Сулавеси традиционно большинство населения составляли христиане, но вследствие строительства трансцелебесской трассы соотношение постепенно менялось в пользу приезжих мусульман, более динамичных и целеустремленных, чем коренные жители. В конечном итоге именно мусульмане стали костяком среднего класса, обрели преимущества и в экономике, и в образовании. Это стимулировало вертикальную динамику и, как следствие, растущую напряженность между коренными жителями и пришельцами, которая естественно приобретала межконфессиональную окраску. Аналогичным образом развивались события на Амбоне. По данным Х. Авалуддина, в Посо в 1998–2000 гг., когда волна конфликтов достигла своего апогея, погибли 246 человек, были разрушены 3 522 жилых дома и 13 культовых сооружений. Число беженцев достигло 90 тыс. человек. На Молукках по тем же данным погибли 5 тыс. человек, число беженцев достигло 330 тыс. человек⁴. При этом нельзя сказать, что одна из сторон проявляла большую или меньшую жестокость, чем другая.

В последнем случае, пишет видный деятель партии Голкар, амбонец Фредди Латумахина, если раньше религиозная терпимость основывалась на местной сакральной традиции кровного братства, стоявшей превыше религиозных различий, то в последние 30 лет эта традиция не поддерживалась. Адат перестал действовать, отсюда убийства и поджоги⁵.

Конфликты на Молукках и Сулавеси, носившие межконфессиональную и межэтническую окраску, дали толчок развитию политического ислама на Яве, прежде всего в Джакарте. По оценке Р.Г. Ланды, для многих лидеров исламских

фундаменталистов ислам есть «прежде всего политическое оружие, одновременно концентрирующее в себе не столько мировоззрение и миропонимание, сколько этнонациональную и этноконфессиональную идентичность, духовную связь с широкими массами единоверцев-соотечественников, верность народным традициям и символ антизападного патриотизма»⁶.

События на Молукках подтверждают этот тезис с поправкой на индонезийскую специфику. В 1950 г. местные сепаратисты под эгидой голландцев провозгласили независимую Республику Южно-Молуккских островов, – величайший грех в глазах абсолютного большинства индонезийцев с их великодержавно националистическим самосознанием. Когда в конце 1990-х гг. мусульмане на Амбоне и их сторонники на Яве решили дать своим противникам самую негативную в глазах индонезийского общества характеристику, они называли их не неверными, но сепаратистами. Здесь мы находим аналогию с Аче, где сепаратисты, ортодоксальные мусульмане, не находили активной поддержки своих единоверцев в других районах страны, потому что хотели отделения своей области от Республики.

Именно в связи с событиями на Молукках была создана на Яве организация боевиков «Воинство джихада» (Laskar Jihad). Ее лидер Джафар Умар Талиб в одном из интервью подчеркнул, что конфликт на Молукках нужно рассматривать не как горизонтальный (межобщинный), а как вертикальный – между сепаратистами (читай: христианами) и государством. Он обвинил центральное правительство в том, что под давлением США оно противодействует устремлениям мусульманской общины страны, не признает истинной сущности конфликта на Амбоне и не принимает жестких мер против сепаратистов. Сам он видел единственный путь к решению этой и других подобных проблем в провозглашении Индонезии исламским государством, введении обязательного исполнения шариатских законов при соблюдении прав тех «неверных», кто готов следовать исламским правилам и жить в мире с мусульманами. По его мнению, индонезийская нация стоит на трех столпах – ислам, армия и полиция, сильное прави-

тельство. Национализм устарел, скомпрометированный Сукарно, когда национализм был идентичен коммунизму, и Сухарто, когда он сводился к яваноцентризму. На смену ему должен придти ислам, способный как религия большинства объединить нацию. Дж. У. Талиб обвинил власть в заискивании перед США, что выражается, в частности, в репрессиях против «Воинства»⁷.

Возникший в 1998 г. Фронт защитников ислама (Front Pembela Islam) был основан при поддержке генералитета армии и полиции и первоначально рассматривался как консервативный противовес радикальному студенчеству. Лидеры фронта пропагандировали соблюдение исламских законов, но не были салафитами в доктринальном смысле и не стремились к созданию исламского государства. Большинство членов ФЗИ были полукриминальными элементами без религиозного образования, они нашли себе место среди исламистских группировок постсухартовской Индонезии. Как сказал один из членов Фронта, «в эпоху реформ национализм, защита государства и прочий подобный вздор уже не актуальны. Сейчас нужно идти по пути джихада и бороться против всего греховного»⁸.

Все религии, как и светские идеологии, по природе своей полагают себя единственно истинными и даже внутри себя не всегда склонны допускать свободную дискуссию по собственным же догматам. Это тем более справедливо, когда встает вопрос о состязательности между мировыми религиями. За ними, в особенности в «третьем мире», стоят расы, культуры, цивилизации и транснациональные корпорации в процессе глобализации. В этом контексте должно рассматривать отношения между исламом и другими религиями.

Негативную роль в этой ситуации в Индонезии сыграла аморфность и недостаточная эффективность центральной власти вначале (в 1998–1999 гг.) во главе с президентом Б.Ю. Хабиби, а затем (в 1999–2001 гг.) президентом А. Вахидом. Дело не столько в личных качествах этих деятелей, сколько в распрях и групповщине в рядах политической элиты, неспособной в критический переходный период сформулировать

общенациональные цели и сплотиться во имя их достижения. Поэтому А.Вахид не смог предотвратить отправку на Молукки боевиков «Воинства Джихада». По мнению таких разных деятелей, как Ю.Вананди и Ю.Калла⁹, они не оказали существенного влияния на ход событий, тем не менее, сам факт их участия, которое широко освещалось в печати, способствовал активизации и подъему политического ислама в Индонезии.

Негативную роль сыграло поведение индонезийских военных, задействованных в операциях по наведению порядка на Молукках, главным образом на острове Амбон. Имели место факты участия в боевых действиях с обеих сторон, в зависимости от вероисповедания отдельных офицеров армии и полиции, проходивших здесь службу или местных уроженцев¹⁰. В то же время высказывалось мнение, что военная верхушка намеренно демонстрировала неэффективность армии, дабы продемонстрировать пагубность лишения вооруженных сил политической роли. Вместе с тем, многие амбонские мусульмане были убеждены, что правоохранительные органы и войска действуют в интересах христиан и беспорядки в целом представляют собой акцию, направленную против мусульманского населения (христиане, естественно, придерживались противоположного мнения)¹¹.

В 2008 г. в Джакарте вышла книга «Совершенно секретно. Подоплека событий в Посо», подготовленная группой индонезийских экспертов по борьбе с экстремизмом. Как показало следствие, лишь одна группировка боевиков была связана с экстремистами на Яве, другие же таких связей не имели. Чаще всего мусульмане руководствовались не религиозными мотивами, а стремлением отомстить христианам за приписываемые им деяния, полагая, что полиция не хочет или не может оградить их интересы¹².

События на Сулавеси и Молукках стали толчком к выплескиванию межрелигиозных противоречий, которые на первых порах выглядели как солидарность мусульман на Яве с единоверцами в Посо и Амбоне. В Джакарте и многих других городах прошли массовые демонстрации, организованные Союзом единства студентов-мусульман Индонезии (Kesatuan

Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia – KAMMI) и Движением исламской молодежи (Gerakan Pemuda Islam – GPI) с требованиями привлечь к ответственности командование армии за попустительское отношение к христианам на Молукках. Главком вооруженных сил Виранто сменил командующего полицейским округом, назначив на этот пост местного уроженца. Возмущение бездейственностью военных выразил и лидер Нахдатул Улама А. Вахид¹³, еще не ставший к тому времени президентом страны. После его избрания на этот пост в 1999 г. он призывал к компромиссу на Амбоне и в меру сил противодействовал отправке туда исламских боевиков.

Лидер Партии национального мандата Амин Раис заявил, что если кровопролитие на Амбоне продолжится, он призовет к вооруженному джихаду в помощь мусульманам, пострадавшим в результате погромов, и обвинил армию в том, что она медлит с урегулированием конфликта. «Мне, простому человеку, трудно понять, почему они не могут поймать зачинщиков беспорядков на площади в 150 квадратных километров»¹⁴.

К осени 2001 г. правительство, благодаря известной стабилизации ситуации в стране с приходом на пост президента Мегавати Сукарнопутри, заняло более жесткие позиции по отношению к участникам конфликта на Амбоне. Когда глава «Воинства Джихада» Дж. Умар Талиб добился встречи с вице-президентом Х. Хазом (лидером мусульманской Партии единства и развития), ожидая с его стороны выражения солидарности, в ответ вице-президент зачитал ему статьи закона о мятеже, чем поверг собеседника «в чувства шока, гнева и оскорбленного достоинства»¹⁵.

В конечном итоге, вследствие стабилизации и определенной усталости сторон на местах, правительству удалось достичь мирного урегулирования в Посо (декларация, подписанная при посредничестве министра-координатора Ю. Калла в г. Малино на Ю. Сулавеси 20 декабря 2001 г.) и на Молукках (декларация была подписана там же 17 февраля 2002 г. при посредничестве того же Ю. Калла). Подробности урегулирования описаны в цитированной выше книге Х. Авалудина.

Как представляется, в 1998–1999 гг. в мусульманском движении страны начали формироваться несколько измерений, в ряде случаев совпадающих и вновь расходящихся. Начнем с официальной страты, представленной мусульманской элитой, лидерами Нахдатул Улама и Мухаммадью, которые, основываясь на ценностях ислама и выступая за продвижение этих ценностей в массы и их утверждение в политическом и нравственном поведении людей, не оспаривают конституционные основы страны и не требуют возведения шариата на уровень государственного закона.

Второе измерение – политический ислам. Мы разделяем определение, данное этому феномену Р.Г. Ландой: «...политический ислам, являясь отражением (и выражением) в политической практике исламского фундаментализма, может быть умеренным и радикальным, т.е. может проявлять себя вполне вменяемо и, наоборот, сползать к терроризму и экстремизму»¹⁶. Политический ислам в Индонезии тоже неоднороден. Одно крыло его составляют партии, действующие в легальном поле, в рамках существующих государственных институтов, другие организации опираются, в частности, на мусульманское духовенство и значительную часть мусульманских школ и интернатов, предпочитая действовать на низовом уровне. Во многих школах-медресе учащимся прививается неприятие светского государства как института, государственных законов, символики и других атрибутов. Именно здесь закладываются основы религиозного фанатизма, из которого вырастают экстремизм и терроризм. Как заявил официальный представитель крайне радикальной Индонезийской партии свободы (Hizbuth Tahrir Indonesia) Исмаил Сусанто, «необходимо добиваться, чтобы люди не могли представлять себе жизнь иначе, как в условиях шариата... Ислам критикует нынешнюю систему секулярного капитализма и предлагает альтернативу в виде шариата, тем более что секуляризм принес бедствия мусульманам»¹⁷.

О причинах политизации ислама в Индонезии на границе столетий, российский исследователь А.В. Попов писал: «Медленное преодоление страной последствий валютно-финансо-

вого кризиса 1997-1998 гг. и, как результат, сохранение бедственного положения низших слоев общества, нарастание сепаратистских тенденций и усиление межэтнических и межрелигиозных конфликтов в различных частях Индонезии, ...проведение международной антитеррористической операции, привели к существенной радикализации мусульманской общины»¹⁸.

На последнем положении, подчеркивающим международный фактор, остановимся подробнее. После событий 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке, акций США в Ираке и Афганистане политический ислам получил признание как сила, с которой считается, пусть со знаком «минус», единственная сверхдержава, оставшаяся в мире, к тому же весьма непопулярная в Индонезии. Один из лидеров самого воинствующего крыла исламистов Абу Бакар Башир заявил: «Я не принадлежу к Аль-Каиде, но глубоко уважаю борьбу Усамы бен Ладена, который отважно представляет мусульман всего мира против нагло самонадеянных США и их союзников». И он же: «Американцы пытаются диктовать свою волю всему миру и это бесчестно»¹⁹. Вторжение США в Ирак было в Индонезии недвусмысленно осуждено на всех уровнях – от правительства до общественных организаций.

Крайним проявлением политизации ислама стали террористические акты, прокатившиеся по стране в конце 1990-х и начале 2000-х гг., направленные против христиан и первоначально связывавшиеся с событиями на Сулавеси и Молукках. Начавшись с нападения на церкви и мечети, эти акции в своем развитии обратились против туристических центров (например, взрыв на о. Бали, унесший жизни более 200 человек, главным образом, иностранных туристов), крупных торговых центров, отелей, иностранных посольств. За многими, если не всеми терактами стояла организация Джамаа исламия, по некоторым данным, связанная с международной нелегальной сетью Аль-Каида. На этом особо настаивали официальные лица США, стремившиеся возможно глубже вовлечь Индонезию, страну с самым многочисленным мусульманским населением в мире, в международную кампанию по борьбе с терроризмом.

Со своей стороны, президенты Индонезии М. Сукарнопутри, а затем (с 2004 г.) Сусило Бамбанг Юдойоно всячески избегали интернационализации борьбы с терроризмом, чтобы их действия в глазах местной мусульманской общины не ассоциировались с интересами Вашингтона. В индонезийском общественном мнении (особенно в низах) довольно широко распространена точка зрения, что теракты в Индонезии провоцировали американские спецслужбы, чтобы привязать эту страну к политике Вашингтона. (Существовала и другая точка зрения: теракты суть провокация индонезийских военных, стремящихся дестабилизировать обстановку в стране и оправдать свое возвращение в политику).

Голландский исследователь Дик ван дер Мей, работающий в Центре религиозных и культурных исследований при Государственном исламском университете «Шариф Хидайятуллах» в Джакарте, не без оснований пишет: «Чтобы понять ислам и мусульман в огромной стране, крайне необходимо взглянуть на «обычный ислам», в жизнь «обычных мусульман», хотя бы потому что ни один мусульманин не рождается фундаменталистом, радикалом или террористом: мы все входим в жизнь невинными младенцами. Если мы узнаем, что происходит с этими «обычными мусульманами», то откроем для себя реальности, связанные с исламом в этой стране»²⁰. Весьма объемный ответ на вопрос, откуда приходят террористы, дал отставной генерал индонезийской полиции Аншаад Мбаи в интервью сингапурской газете «Стрейтс таймс» (09.10.2010): «По моему опыту, здесь нет какого-то единственного фактора. Есть корреляция многих причин, порождающих в людях ощущение несправедливости. После того, как это всепоглощающее чувство воздействует в течение некоторого времени, в дело вступает радикальная доктрина, соединенная с религиозной доктриной, и это становится спусковым крючком, включающим процесс радикализации. А после этого очень легко воздействовать на людей: они приходят к убеждению, что в этом состоит их религиозный долг, во имя которого они готовы умереть. Когда против них применяют силу, они становятся еще более воинственными и стремятся к отмщению».

По его данным, не менее 20 % арестованных террористов по отбытии наказания возвращаются к прежней деятельности. «Всем известно, что террористы не сдаются. Они всегда предпочтут вместо этого убить как можно больше людей».

Латентным катализатором (и одновременно результатом) религиозно-этнических противоречий и конфликтов стал феномен, получивший название «ползучей исламизации». Сторонники введения законов шариата в качестве обязательных для исполнения мусульманами страны, не преуспев в этом на уровне общенационального законодательства, воспользовались начатым в рамках демократических реформ процессом децентрализации власти. Исполнительный директор Центра религиозных и международных исследований Университета Гаджа Мада в Джокьякарте Зайнал Абидин Багир отмечает: «Недавно обретенные свободы и децентрализация управления регионами открыли широкие возможности для конкуренции религиозных и этнических группировок в политической жизни на местах. Проблема шариата стала средством борьбы за голоса, и ее вовсе не всегда используют исламские партии, иногда введение шариата поддерживают партии секулярно-националистического направления»²¹.

Местные акты, вводящие обязательное исполнение норм шариата, касаются трех отдельных групп проблем: 1) общественный порядок, социальные и этические явления (проституция, азартные игры, употребление алкоголя и т.п.); 2) религиозные обряды, обязанности и знания (чтение Корана, уплата закята, соблюдение поста и т.п.); 3) соблюдение религиозной символики, прежде всего ношение соответствующей одежды, головных уборов и т.п. Из этих трех групп только две последние относятся к сфере религии, а первая свидетельствует скорее о том, что шариат рассматривается как средство подменить неэффективно, по мнению мусульманских ортодоксов, действующие официальные законы.

В марте 2002 г., отчасти под влиянием событий на Сулавеси и Молукках, правительство разрешило провинции Аче в порядке исключения ввести обязательное исполнение шариата мусульманами. Главной целью этого неоднозначного по

своим последствиям шага было желание выбить почву из-под Движения за независимость Аче, выступавшего за отделение провинции от Республики (хотя, заметим, само ДНА введения шариата не требовало). Демонстрационный эффект этого решения в других провинциях был, особенно на первых порах, весьма значительным.

Одним из первых шагов местных властей в этой связи был набор 2 500 человек для подготовки в качестве членов шариатской полиции, призванной следить за соблюдением исламских законов. О том, как исполняются эти законы, свидетельствует, в частности, фотография в сингапурской газете «Санди таймс» 3 октября 2010 г. На ней изображена публичная порка женщины, торговавшей вареным рисом в дневное время в месяц мусульманского поста. Видный деятель организации Нахдатул Улама Улил Абшар Абдалла указывал на ряд опасностей, проистекавших из решения правительства. Одна из главных – возможность произвола, учитывая, что при их кажущейся абсолютности религиозные каноны, как и светское позитивное право, рождаются из суждений людей, а потому относительно и субъективны. «Если для утверждения религиозного права с присущими ему характеристиками будет использоваться власть государства, возникнет опасность, что правительство, получив эти полномочия, станет себя рассматривать как носителя права на абсолютную истину. Боюсь, что правительство, на которое будет возложена миссия утверждения религиозной истины через полицейский аппарат, будет перерождаться в теократическую власть»²². Действительно, источниками религиозного права часто служат не сами священные книги, а их толкование, которое дается религиозными и политическими деятелями, исходя из потребностей дня, настроений масс и возможности использовать эти настроения в своих интересах. Люди, начиная с политических и религиозных деятелей и кончая рядовыми гражданами, зачастую сначала принимают решения, совершают те или иные акции, исходя из текущих потребностей, и лишь затем ищут подтверждения и оправдания им в канонах религии или светской идеологии.

Принятый индонезийским парламентом в 2008 г. под названием исламистов закон о борьбе с порнографией, в частности, для жителей о. Бали, грозит вылиться в запрет на классические виды искусства и ремесел, которые питаются религиозными индуистскими образами и представлениями. Покушение на проявления этой культуры есть покушение и на религию, и на источники существования населения. Губернатор провинции Бали И Маде Мангку Пастика резко осудил закон, считая, что с точки зрения социологии и антропологии он не может быть претворен в жизнь. Но 1 апреля 2010 г. Конституционный суд Индонезии отклонил просьбу рассмотреть соответствие этого закона Основному закону страны²³.

В последнее время давление исламских ортодоксов на традиционную культуру народов Индонезии нарастает. В 2009 г. религиозные чиновники в Аче запретили местным буддистам исполнить танец в рамках церемонии в связи с пятилетием разрушительного цунами 2004 г. под тем предлогом, что этот танец никогда там не исполнялся и может привести к конфликтам²⁴.

Аналогичная ситуация сложилась на Центральной Яве в октябре 2010 г., когда исламские экстремисты напали на артистов и зрителей традиционного яванского театра теней (ванг). Как сообщала пресса, это был не первый подобный инцидент²⁵. Если эта тенденция получит свое развитие и обозначится серьезное противостояние ислама и яванской культуры, это может иметь трудно предсказуемые последствия для целостности Индонезии как государства.

Базирующаяся в Брюсселе Международная кризисная группа называет следующие причины обострения межконфессиональных противоречий в Индонезии в 2010 г.

1) Неспособность правительства предотвратить подстрекательства и запугивания против религиозных меньшинств и наказывать за них.

2) Рост исламистских воинствующих организаций и других подобных объединений, представляющих опасность для общества.

3) Агрессивная прозелитская деятельность христиан в оплотах ислама.

4) Фактическая передача местным властям в ходе децентрализации вопросов, подлежащих ведению центрального правительства.

5) Недостаточно решительное преследование виновных в разжигании ненависти, отчасти вследствие неопределенности в отношении пределов свободы слова.

6) Недостаток серьезных усилий по пропаганде терпимости в качестве общенациональной ценности²⁶.

Что касается последней позиции, то директор Института социальных исследований в Джокьякарте Ф. Ваджиди отмечает, что кампания в защиту религиозно-этнического плюрализма в Индонезии страдает двумя коренными слабостями. Во-первых, она носит во многом элитный характер в том смысле, что в нее вовлечены лишь ограниченные группы, состоящие преимущественно из интеллектуалов и религиозных деятелей. Во-вторых, недостает воображения при выборе путей распространения плюрализма и терпимости. Их адвокаты ограничиваются семинарами, дискуссиями и журнальными статьями, привлекая к себе лишь ограниченную аудиторию. Проблемы, на которых они сосредоточиваются, часто не имеют отношения к вызовам, реально стоящим перед простыми людьми, их часто монотонные аргументы трудно понять. Неудивительно, что число сторонников плюрализма растет медленнее, чем поддержка у фундаменталистов²⁷.

Разделяя эту оценку, добавим некоторые рассуждения, касающиеся политики власти. Президент С.Б. Юдойоно, как и его предшественники, противник исламизации страны и всех проявлений экстремизма. Еще в 2007 г. вице-президент Ю. Калла говорил, что местные законодательные акты, вводящие шариат, оскорбляют ислам и Всевышнего²⁸. Как писал годом позже сотрудник сингапурского Института по исследованиям проблем Юго-Восточной Азии (Institute of Southeast Asian Studies) Б. Плацдаш, правительство С.Б. Юдойоно озабочено ростом влияния ортодоксальных мусульман. Официальные лица считают их меньшинством, но полагают вполне вероятным усиление их роли. В этих условиях власть предпочитает привлекать к себе мусульманских консерваторов, сотрудни-

чая с ними, нежели рисковать осложнениями. В результате – их непропорционально много в правительственных ведомствах. К тому же консерваторы, похоже, более проактивно и грамотно создают свои сети внутри центральной бюрократии. Чиновники, утверждая, что вынуждены ублажать консервативных мусульман в интересах общественной стабильности, признают, что часто делают это за счет других религиозных общин. Примеры – трудности в получении разрешений на строительство церквей и большая терпимость к сепаратистам в Аче, чем к сторонникам отделения Папуа – христианам²⁹.

Поскольку президентская Партия демократов в парламенте имеет чуть больше 20 % мандатов, ее фракция, равно как и исполнительная власть, вынуждены идти порой на опасные компромиссы. В 2009 г. один из лидеров Фронта защитников ислама был арестован и судим за то, что члены ФЗИ напали в Джакарте на участников митинга в защиту религиозной терпимости. В конце марта 2010 г. члены Фронта устроили демонстрацию около Конституционного суда и избили правозащитников, принимавших участие в обсуждении вопроса о пересмотре некоторых законов, касающихся религии³⁰. Однако уже 7 августа того же года губернатор Джакарты и главный инспектор полиции присутствовали на праздновании 12-й годовщины ФЗИ. Губернатор даже призвал членов ФЗИ отслеживать поведение мусульман в столице во время начинавшегося поста³¹.

Закон фактически запрещает участникам предвыборной кампании использовать религиозные мотивы в агитации. Однако в ходе парламентской и президентской кампаний 2009 г. имели место явные нарушения. Распространялись слухи, будто жена кандидата в вице-президенты Будионо не исповедует ислам. Ее же и жену С.Б. Юдойоно упрекали за то, что они не носят головные платки. Лидеры НУ, Мухаммадью и Фронта защитников ислама призвали на президентских выборах голосовать за тандем Юсуф Калла – Виранто. В том же смысле высказался и Союз церквей Индонезии. Однако, как показали «опросы на выходе», проводившиеся Институтом изучения общественного мнения (Lembaga Survei Indonesia), 64 % сто-

ронников НУ и 58 % сторонников Мухаммадью голосовали за С.Б. Юдойоно и Будионо. Та же ситуация сложилась при выборах в законодательные органы на национальном уровне. Первые три места (в целом 49,33 % голосов) заняли секулярные Партия демократов, Голкар и Демократическая партия Индонезии (борющаяся). Четвертое – седьмое места (в целом 24,15 % голосов) заняли партии, которые, заявляя о своей открытости и плюрализме, в целом делали ставку на мусульман: Партия справедливости и процветания, Партия национального мандата, Партия единства и развития и Партия национального возрождения³².

Этот феномен подлежит более глубокому изучению: почему нет прямой корреляции между вероисповеданием избирателя и его электоральным поведением. Цитировавшийся выше Д. ван дер Мей полагает: «Тот факт, что мусульманским партиям не удастся привлечь к себе электорат, может объясняться попросту тем, что их программы и деятельность слишком оторваны от избирателей, которые перестают им доверять и голосуют за другие партии... Мы, вероятно, должны радоваться тому, что рядовые индонезийские мусульмане сохраняют холодную голову и нелегко поддаются на соблазны, связанные с идеями и деятельностью мусульманских партий, Фронта защитников ислама и множества других институтов, священнослужителей и мусульманских организаций. Похоже, что они очень хорошо знают, в чем состоят их приоритеты»³³.

Результаты выборов, казалось бы, это подтверждают. Но было бы неосторожно остановиться на этой констатации и делать из нее далеко идущие выводы. Выборы бывают один раз в пять лет, кампания длится около полутора лет. Избиратели в Индонезии существуют как бы в трех измерениях: повседневный мир с его лишениями, неравенством, правовой неопределенностью, коррупцией и т.п., проповеди мусульманского духовенства на уровне мечетей, медресе и школ-интернатов и политика официальных структур. (В последнем случае тоже известная двойственность – местная коррумпированная администрация и красноречивые партийные лидеры, которых люди видят на предвыборных собраниях окруженными опре-

деленной аурой). Проголосовав один раз в пять лет за президентский тандем и депутатов, обещавших реформы и улучшение жизни, избиратель возвращается в повседневный быт и оставшееся до следующей кампании время проводит под повседневным воздействием проповедников, которые в исламистском смысле настроены значительно более радикально, чем представители мусульманской элиты, участвующие в кампании.

В последние годы резко обострилась проблема так называемой христианизации индонезийского общества. В перечне источников межконфессиональных противоречий, составленном Международной кризисной группой (см. выше), одним из пунктов обозначена прозелитская деятельность христиан. Официальная статистика как будто бы не подтверждает, что эта деятельность после 1998 г. достигла больших успехов. В 1985 г. мусульмане составляли 86,02 % населения, в 1990 г. 87,2 %, в 2000 г. 88,22 % и в 2005 г. 88,58 %. Соответственно по протестантам эта доля составляла 6,46 %, 6,04 %, 5,87 % и 5,79 %. По католикам – 3,13 %, 3,58 %, 3,05 % и 3,07 %. Индуисты – 1,94 %, 1,83 %, 0,84 % и 0,61 %. Буддистов – 0,98 %, 1,03 %, 0,84 % и 0,61 %³⁴.

В 2005 г. общая численность христиан (протестантов и католиков) составляла 8,9 % населения, примерно 19 млн. человек. Но по сведениям Международной кризисной группы (со ссылкой на источники в индонезийском Министерстве по делам религий), эта цифра достигает 12 %, а по другим данным, впрочем, не вполне достоверным, даже 15-20 %³⁵. Считается, что это расхождение с официальными данными складывается за счет людей, скрывающих переход в другую веру, опасаясь преследований со стороны мусульманских фанатиков. В основе этого процесса, по некоторым предположениям, растущая мобильность населения. Молодежь и подростки, оказываясь вне традиционных общин, становятся более открытыми для прозелитов³⁶. Поскольку дело касается молодежи, возможно, что молодые люди, вырываясь из-под влияния жестких норм шариата, охотно принимают более свободные и современные жизненные правила христианства.

Вместе с тем, по данным Группы, имеет место целенаправленная политика Союза церквей Индонезии (Persatuan Gereja Indonesia), направленная на усиление позиций христианства в Индонезии, в частности, на Западной Яве и в провинции Бантен, чтобы эти прилегающие к столице области стали плацдармами для «наступления» на Джакарту³⁷.

Если, что возможно, данные об успехах христианского прозелитизма завышены, это не избавляет от необходимости исследовать корни данного процесса. Сходный феномен наблюдался во второй половине 1960-х гг. По данным советского исследователя Ю.А. Алешина, на фоне зверских репрессий, осуществленных крайне правыми исламистскими кругами против миллионов членов левых организаций, наблюдался переход в христианство 2,5 млн. мусульман (около 2,5 % общины), главным образом на Центральной и Восточной Яве, где террор был самым жестоким и массовым³⁸.

Есть, однако, обстоятельство, которое ставит под сомнение масштабы нынешней «христианизации». В условиях прозрачности быта индонезийцев в сельской общине и на городских окраинах смена человеком или целой семьей религии не может остаться незамеченной и неизбежно приведет к остракизму вплоть до изгнания из общины или даже физического насилия вплоть до убийства, которым по шариату может караться отказ от ислама.

На местах изменения в соотношении численности религиозных общин происходит чаще всего в результате миграции. Мы уже рассматривали последствия этого процесса на Молукках и в Посо (Сулавеси). В городе Джаяпура (Папуа) в 2000 г. среди коренного населения мусульмане составляли 4 958 человек (3,3 %), а христиане – 149 272 человека (96,7 %). В составе всего населения города в том же году мусульмане составили 45,05 %, а христиане (протестанты и католики) – 54,17 %. Число приезжих мусульман составило 121 827 человек, христиан – 62.996 человек³⁹. Этот процесс неизбежно ведет к вытеснению коренных жителей из привычных ниш социального существования и к возникновению социальной ревности, которая естественно налагается на рели-

гиозные и расово-этнические различия: коренные жители, папуасы, в массе своей негроиды.

Характерный пример другого процесса дает ситуация в элитном пригороде Джакарты Бекаси. При преимущественно мусульманском коренном населении здесь сформировалась мощная протестантская община батаков, уроженцев Северной Суматры (Huria Kristen Batak Protestan)⁴⁰. Эта община не занималась прозелитизмом, но энергичные и динамичные батаки, к тому же традиционно связанные между собой семейно-клановыми кровными узами, стали теснить местных торговцев и скупать землю в этом престижном районе, что и послужило одним из источников обострения межрелигиозной розни.

Проблема «христианизации», независимо от действительных цифр, стала реальным фактором политической жизни, воздействующим на политические процессы. Как отмечает Международная кризисная группа, эта проблема способна привести к сближению воинствующих и умеренных исламистов. До последнего времени приверженность салафитских джихадистов более интернационалистским проблемам и задачам побуждала их, как правило, действовать отдельно от местных борцов против вероотступничества. Но с исчезновением других побудительных мотивов для привлечения сторонников, в частности, с прекращением межобщинного насилия на Центральном Сулавеси, проблема «христианизации» стала более привлекательной в качестве объединяющего лозунга⁴¹. В 2010 г. индонезийское Общество умеренных мусульман зарегистрировало 81 случай религиозной нетерпимости (рост на 30 % против 2009 г.), а Институт А. Вахида – 199 случаев дискриминации по религиозному признаку и 133 случая религиозной нетерпимости, не связанных с насилием, – рост примерно на 50 % против 2009 г.⁴² В начале 2011 г. имели место нападения на две церкви и здание суда на Центральной Яве, причем три человека были убиты⁴³. Газета «Джакарта пост» писала 25.02.2011 г. в связи с этими акциями, нападениями на церкви на Западной Яве и на сторонников мусульманской секты Ахмадия, которую ортодоксы считают еретической, что полиция оказалась неспособной предотвратить эти

акции, хотя имела соответствующую информацию от своей агентуры. Впрочем, газета не исключала, что инициаторы акций могли иметь поддержку кругов более влиятельных, чем полиция, или что попустительство силовых органов имеет целью «припугнуть» Запад исламистской террористической угрозой в Индонезии, дабы получить дополнительную помощь.

В 2006 г. министр по делам религии и министр внутренних дел издали два совместных распоряжения, где в преамбулах обозначалось право граждан исповедовать религию и совершать религиозные обряды в соответствии со своей верой, и это право не может быть ограничено ни при каких условиях. Эти постановления определяли, что культовые сооружения должны воздвигаться без ущерба для мира между верующими, общественного порядка и спокойствия. Для строительства требуется согласие не менее 60 местных жителей, заверенное главой местной администрации. В противном случае решение оставляется на усмотрение местных властей⁴⁴.

В том же районе Бекаси местные исламские ортодоксы ополчились против установленной на одной из улиц скульптурной группы из трех девушек в традиционной одежде сунданок (сунды составляют большинство населения Западной Явы). В них усмотрели, с одной стороны, нарушение исламских канонов (у девушек руки были открыты выше кисти), а, с другой, пропаганду христианства, заподозрив, что девушки (!) олицетворяют Святую Троицу. Группу разобрали и перевезли в Джокьякарту, чтобы установить перед одним из дорогих отелей⁴⁵.

Вспышки насилия на этнической и религиозной почве не могут рассматриваться вне контекста общей социально-политической обстановки в стране, будучи опосредованным индикатором общего состояния отношений между слоями и группировками общества. Так, в ходе кампании выборов в местные органы власти практически во всех провинциях имели место случаи насильственных действий населения против кандидатов или избирательных комиссий⁴⁶. Особой жестокостью стычки по разным поводам происходили в Джакарте, однако, как пишет обозреватель сингапурской газеты «Стрейтс таймс» (15.10.2010), здесь столкновения, независи-

мо от этнической принадлежности участников, проистекают из высокого уровня безработицы в столице – по официальным данным около 12 % рабочей силы, что усугубляет склонность определенных слоев населения примыкать к криминальным группировкам или насильственным акциям.

По данным журнала «Темпо», в 2002 г. в разных районах столицы действовали девять криминальных групп, состоящих из батаков, восемь – из молукканцев, восемь – из мадурцев, пять из местных китайцев, четыре из макаassarцев и несколько групп, куда входили сунданцы, выходцы из Западного Ириана, Восточного Тимора и др.⁴⁷

Только в апреле 2010 г. имели место три крупных конфликта. На судостроительных верфях на острове Батам рабочее, оскорбленные иностранными хозяевами, устроили широкомасштабный погром. В Богоре близ Джакарты толпа разгромила строительную площадку, прослышав, что там будет сооружаться христианская школа. В портовом районе Джакарты Танджунг Приоке толпа убила трех полицейских, отставив от предполагаемого сноса мавзолеев местного почитаемого мусульманского святого, в чем, как выяснилось, были замешаны интересы владельцев порта, посягавших на соответствующий участок земли⁴⁸.

В связи с событиями в Ливии мусульманские организации страны, не выражая солидарности с М. Каддафи, отчетливо дистанцировались от акций коалиции. В особенности характерна позиция Партии справедливости и процветания. Лидер этой партии Хидаят Нур Вахид заявил, что США, Франция и Великобритания извратили резолюцию ООН и злоупотребили ею для нанесения ударов по Ливии⁴⁹. Еще ранее (до вмешательства Запада) видный деятель той же партии Ал Муззамил Юсуф призвал к более активному участию Лиги арабских государств и Организации исламская конференция в урегулировании ливийского кризиса, чтобы эта страна не подверглась иностранному военному вторжению. «Если Америка захочет кому-нибудь помочь, то пусть поможет Палестине, Ираку и Афганистану, где люди стали жертвами наглой самонадеянности США и их союзников»⁴⁹. Можно ожидать, что

независимо от судьбы режима М. Каддафи, действия Запада в Ливии приведут к усилению националистического исламизма в Индонезии. Заметим, что для индонезийцев при наличии явных и латентных очагов сепаратизма в их стране, опасность внешнего вмешательства во внутренний конфликт может ощущаться как вполне актуальная.

Когда идет речь о плюрализме как цели полиэтнических и поликонфессиональных обществ, в применении, в частности, к Индонезии нужно учитывать, что плюрализм предполагает равные права и для сторонников шариата, включая тех, кто отрицает плюрализм, секуляризм, либерализм и демократию, предполагающих земные источники власти. Если секулярность означает невмешательство в религиозную жизнь граждан, возникает вопрос о совместимости с ней законов шариата, об отношении к религиозным меньшинствам, о вероотступничестве, о положении женщины в обществе и семье и других, с основными правами человека, современными представлениями о гражданском обществе. Важнейшей задачей становится создание демократического государства, достаточно сильного, чтобы обеспечить эти права и вместе с ними общественный прогресс.

Примечания

1. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia, 2009. Center for Religious & Cross-cultural Studies. Yogyakarta, 2010. Hal. 13.
2. Ланда Р.Г. Политический ислам – предварительные итоги. М., 2006. С. 231.
3. Tirtosudiro R. Konflik Majemuk Meledakkan Ambon.//Detektif dan Romantika (Jakarta), 1999. 15-20.08., No.31. Hal.53-55; Wanandi Y. Indonesia: A Failed State?//The Washington Quarterly. Summer 2003. P. 142.
4. A'waluddin H. Perdamaian ala JK. Poso Tenang, Ambon Damai. Penerbit PT Gramedia, Jakarta, 2009. Hal. XV, 59, 94-97. Подробнее об этих событиях см., в частности, Попов В.А. Острова пряностей в огне.//Юго-Восточная Азия в 1999 г. Актуальные проблемы развития. М., ИВ РАН, 2000. С.120-129.
5. Gatra (Jakarta), No. 17, 13.03.1999. Hal.60.
6. Ланда Р.Г. Ук. соч. С. 17.
7. Interview with Jafar Umar Thalib//Van Zorge Report on Indonesia. Jakarta, vol. III/21, 08.12.2001. Pp.30-32.
8. Crisis Group Asia Briefing No. 114, 24.11.2010.
9. Wanandi Yu. Op. cit. P.142.; A'waluddin H. Op. cit. Hal. 156.
10. Wanandi Yu. Op. cit. P.142.
11. Gatra, No. 17, 13.03.1999. Hal. 58.

12. *Karnavian Tito et al.* Indonesian Top Secret. Membongkar Konflik Poso. PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2008. Цит. по: The Straits Times, Singapore, 15.08.2008.
13. Gatra, No. 17, 13.03.1999. Hal. 58-59.
14. Forum Keadilan (Jakarta), No. 41, 23.01.2000. Hal. 80-81.
15. The Far Eastern Economic Review (Hong Kong), No. 38, 27.08.2001. Pp.20, 23.
16. *Ланда Р.Г.* Ук. соч. С. 220.
17. Kompas (Jakarta), 08.08.2007.
18. *Попов А.В.* Исламизация Индонезии и проблемы терроризма.//Юго-Восточная Азия в 2001 г. Актуальные проблемы развития. ИВ РАН, М., 2002. С. 156.
19. The Straits Times, 24.01.2002 & 25.01.2002.
20. *Meji, Dick van der.* Who Is This «Indonesian Muslim»?//The IIAS Newsletter (Leiden), No. 55, Autumn/Winter 2010. P. 38.
21. *Bagir Z.A.* Shari'a in the Secular State: Challenge or Opportunity?//Pluralism Knowledge Programme. Pluralism Working Papers, 2009. The Hague, 2009 P. 19.
22. Tempo, Jakarta, No. 03, 24.03.2002. Hal. 58-59.
23. Tempo, 04.04.2010. Hal. 20-21.
24. The Jakarta Globe, 21.12.2009.
25. The Straits Times, 15.10.2010.
26. International Crisis Group Policy Briefing, Asia Briefing, No. 114. Jakarta/Brussels, 24.11.2010. P.1.
27. *Wajidi F.* Creating Cultural Bases for Public Reason. Intercultural Encounters in Youth Communications in Indonesia//Pluralism Working Papers, No. 3/2009. The Hague. P. 12.
28. Suara Karya (Jakarta), 30.08.2007.
29. Straits Times, 26.08.2008.
30. Tempo, 04.04.2010. Hal. 25.
31. The Jakarta Post, 16.08.2010.
32. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama..., Hal. 55, 57.
33. *Meji, Dick van der.* Op. cit. P. 38.
34. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama... Hal. 13.
35. International Crisis Group Asia Briefing No. 114. Jakarta/Brussels, 24 November 2010. P. 2.
36. Ibid.
37. Ibid.
38. *Алешин Ю.А.* Сентябрьские события 1965 г. и христианство в Индонезии.//Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974. С. 250-253.
39. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama... P. 14 – 15.
40. International Crisis Group Asia Briefing... No. 114. P. 9.
41. Ibid. P.1.
42. The Jakarta Globe, 12.02.2011.
43. Asia Sentinel. Religious Intolerance in Indonesia, 26.01.2011.
44. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama... Hal. 33.
45. International Crisis Group Asia Briefing... No. 114. P. 9.
46. International Crisis Group Asia Report No 197, 08.12.2010. P. 22-24.
47. Tempo, No. 01, 10.03.2002. Hal. 63.
48. The Straits Times, 01.05.2010.
49. The Jakarta Post, 27.03.2011; 04.03.2011.

Межконфессиональный конфликт на Филиппинах

Полиэтническое и мультиязычное филиппинское общество с точки зрения религиозной принадлежности образующих его этносов – биконфессионально¹. Филиппины – единственная страна в Юго-Восточной Азии, где господствующей религией является христианство (свыше 80 % приближающегося к 90 млн. человек населения – католики, 6–7 % – протестанты). Вторая по значимости религия – ислам, но его исповедуют 5–6 % жителей Филиппин, сконцентрированных в южных районах страны (юг о. Минданао, острова архипелага Сулу, о. Палаван)². Суть религиозной ситуации на Филиппинах – многолетняя конфронтация между крупными христианскими этносами Севера (о. Лусон), Центра (Бисайские острова) и южными мусульманскими народами.

В послеколониальный период межконфессиональный конфликт, уходящей корнями в отдаленное историческое прошлое³, с ростом сепаратизма среди мусульманского населения Юга (с середины XX в.) к настоящему времени превратился в долговременный дестабилизационный фактор, угрозу территориальной целостности Филиппин, их государственному устройству, основанному на принципе унитаризма. Этот круг вопросов можно отнести к внутреннему аспекту конфликта, на нем делается основной акцент в данной статье. Но существует и внешний аспект конфликта, в силу его политической и идеологической актуальности, более изученный и регулярно освещаемый в филиппинских и международных

СМИ. Это экспансия из внерегиональных центров исламизма в мусульманские районы Филиппин, представляющие крайний периферийный ареал исламского мира, политического течения ислама с внедрением ультрарадикальных форм борьбы, включая исламистский терроризм.

Вопросы, связанные с возросшей активностью экстремистской идеологии и протестных методов борьбы среди филиппинцев-мусульман, не могут рассматриваться вне общемировых процессов радикализации и политизации ислама. Гальванизующую роль в них играет глобализация. Проблема «ислам – глобализация» по-разному трактуется в современной науке. Упрощая сложность и многомерность этой проблемы, можно выделить два основных подхода. Сторонники первого выступают за приоритет негативных социально-экономических эффектов глобализации, углубляющих разрыв между богатыми и бедными государствами, обрекающих на нищету и отсталость миллионы жителей третьего мира, значительную часть которого составляют мусульманские страны. Именно неблагоприятное экономическое и социальное положение в большинстве мусульманских стран создает почву, питающую идеологию исламизма и исламистский терроризм как форму социального протеста⁴.

Обращаясь к сегодняшним Филиппинам, существенно отметить, что по всем экономическим и социальным критериям мусульманский Юг намного отстает от относительно продвинутых христианских районов. Продолжаются маргинализация и обнищание мусульманского населения, что публично подтвердил в одном из недавних выступлений избранный 10 мая 2010 г. новый президент Филиппин Бенигно (Нойной) Акино, назвав мусульманские районы «беднейшими в стране»⁵.

При другом подходе главное внимание уделяется религиозно-культурным и цивилизационным факторам⁷. Идеологи и духовные лидеры исламизма видят в углублении процесса глобализации стремление Запада подчинить ислам, оттеснив его на обочину христианского цивилизационного пространства, что грозит мусульманам утратой их собственной цивилизационной идентичности.

Что касается современной стадии конфликта на Филиппинах, – как его внутреннего, так и внешнего аспектов, – то, на мой взгляд, для его исследования равноценное значение имеют и социально-экономические причины противоборства мусульман и христиан, и воздействие на него религиозно-культурного фактора. Специфика развития религиозной ситуации на Филиппинах такова, что в ней переплетены символы исторической памяти многих поколений противостоявшего друг другу христианского и мусульманского населения с сегодняшними реалиями конфронтации. Одна из ключевых специфических особенностей межконфессионального конфликта на Филиппинах – его уникальная историческая продолжительность. Противостояние мусульман и христиан (в различных формах и разной степени интенсивности) фактически растянулось на весь период колониальной и послеколониальной истории Филиппин⁸, выработав (с обеих сторон) жестокие и кровавые методы борьбы. Но главный итог такого противостояния – культурное отчуждение двух общин. В настоящее время до 70 % мусульман не признают своей принадлежности к филиппинской национальной и государственной общности. Идентифицируют себя как народ моро (парадоксально, но принимают обобщенное название мусульман, присвоенное им испанскими колонизаторами и имевшее уничижительный оттенок)⁹.

Бесспорно, конфликт на Юге страны в первую очередь выражает противостояние отсталой мусульманской периферии и развитого христианского центра. Но никак нельзя недооценивать его влияния на менталитет, сознание, психологию, стереотипы поведения и мусульман, и христиан. Долгий период конфронтации создал особую религиозно-культурную и психологическую атмосферу взаимного недоверия, подозрительности и враждебности. В массовом сознании подавляющего большинства филиппинцев-христиан в отношении южных мусульман сформировался образ врага¹⁰. Процветающая в христианских районах исламофобия изначально и по сей день подпитывается католической церковью. Последний пример – срыв, спровоцированный католическим духовенством, почти

состоявшегося подписания мирного договора в августе 2008 г.¹¹. Те же стереотипы психологической несовместимости, непримиримости и враждебности к «неверным» — христианам-филиппинцам прочно укоренились в сознании и поведении мусульман¹².

Существуют и другие специфические особенности, усложняющие ситуацию на мусульманском Юге. Среди них — сложившееся исторически смешанное расселение на Минданао и частично в зоне островов архипелага Сулу мусульман и христиан. Оно служит постоянным источником вражды между двумя конфессиональными группами¹³. Эту проблему обостряет проводимая центральными властями политика переселенчества (она началась с развитием капитализма в период американского колониализма, продолжаясь в послеколониальное время) из демографически перенапряженных Лусона и Бисайев на Минданао с низкой плотностью населения и обширными пустующими территориями. Расселение мигрантов происходило на землях, которые моро исконно считали своими. Переселенчество способствовало маргинализации моро, отстраненных от капиталистического освоения богатых природных ресурсов Минданао, и породило весьма болезненную проблему «наследственных территорий» (или земель), которые не решена до сих пор¹⁴.

К числу факторов, дестабилизирующих внутреннюю обстановку на филиппинском Юге, относится полиэтничность мусульманского населения. На Минданао в зоне архипелага Сулу насчитывается свыше 12 этнолингвистических групп. Крупные этносы, — магинданао, таусуги, маранао, пребывают в состоянии перманентных межэтнических и межклановых противоречий и конфликтов с привлечением мелких этнических групп¹⁵.

Наконец, необходимо остановиться коротко на территориально-пограничной проблеме, в наши дни напрямую связанной с проникновением на Филиппины радикальных и ультрарадикальных течений ислама. Географически южная оконечность Минданао и островов архипелага Сулу имеют морскую границу с Индонезией (Сев.-вост. Калимантан и Сев.Сулавеси) и

малайзийским штатом Сабах (объектом многолетних территориальных претензий Филиппин к Малайзии, служивших не раз причиной обострения отношений между двумя странами). Причем южное филиппинское приграничье издавна служило своего рода очагом распространения пиратства, контрабандной торговли, организации вооруженных экспедиций в северные христианские районы Филиппин. Уже при независимости в середине XX в. тысячи филиппинцев-мусульман с островов Сулу и южного Минданао обосновались в Сабахе, занимаясь как легальными морскими промыслами, так и нелегальной контрабандой¹⁷.

В настоящее время это перевозка оружия для повстанцев и переброска инструкторов-исламистов (из стран Ближнего и Среднего Востока) в тренировочные лагеря на Минданао.

Середина прошлого века — переломный рубеж в формировании филиппинского мусульманского движения. Южные районы страны, хотя и в качестве периферийных, все же вовлекались в процесс развития капитализма (особенно интенсивно при авторитарном режиме президента Ф. Маркоса, 1965–1986 гг.), что способствовало укреплению богатой местной верхушки¹⁸. В 60-х — 70-х гг. впервые на Минданао и островах Сулу открылись медресе, школы по изучению корана, исламские колледжи, где обучение вели богословы из Индонезии и Малайзии. Большинство же выходцев из молодой элиты уезжали для получения высшего религиозного образования за рубеж не только в соседние Индонезию и Малайзию, но в дальнее зарубежье, — в исламские университеты и центры арабских стран (Египта, Ливии, Саудовской Аравии). Их религиозно-мировоззренческие взгляды основывались в то время на фундаменталистских идеях очищения синкретичного ислама, господствовавшего на Филиппинах, от «напластования элементов доисламского происхождения» и «обращения к чисто исламским ценностям и нормам»¹⁹.

На рубеже 70-х гг. XX в. существенные изменения стали происходить и в формах повстанческой борьбы, и ее политических и идеологических лозунгах и целях.

До этого, в 50 – 60-х гг. преобладали мелкие, хотя и кровавые, столкновения между местными мусульманами и христианами, в основном, из-за дележа земли. Отдельные стихийные вспышки относительно крупных вооруженных восстаний обыкновенно под руководством дату (По-малайски это означает – вождь, предводитель) из провинций Минданао или Сулу по своему характеру напоминали традиционные антиколониальные выступления²⁰.

Новые повстанческие лидеры поколения 70-х–80-х гг., установившие контакты с мусульманским зарубежьем, поставили цель сформировать общефилиппинское организованное вооруженное движение под сепаратистским лозунгом государственного отделения южных районов и создания на их территории исламской республики Бангсаморо. Изначально в понятии Бангсаморо преобладала идея национального освобождения моро, создания собственной государственности, чисто религиозный аспект оставался на втором плане. Он усилился лишь с конца 70-х – начала 80-х гг. под влиянием иранской революции 1979 г. и с продолжающимся ростом связей с религиозными кругами стран Ближнего и Среднего Востока, когда главной составляющей понятия Бангсаморо стал ее исламский характер, а главной формой борьбы был объявлен джихад.

Задача объединения моро, крайне разобщенных этнически, по семейно-родовым кланам, по социально-экономическим признакам была обречена на неудачу. Но реальные шаги по превращению межконфессионального конфликта в серьезный вызов территориальной целостности филиппинского унитарного государства, были сделаны. Основателем и лидером первой крупной сепаратистской организации Фронт национального освобождения моро (ФНОМ), объединившей представителей нескольких этнических групп, был Нур Мисуари (полное имя Нурулладжи)²¹. В середине 70-х гг. бойцы ФНОМ, снабжавшиеся современным оружием из-за рубежа, провели ряд успешных военных операций. Это заставило Ф. Маркоса усилить военный контингент на Минданао и Сулу.

Наряду с усилением военно-карательной политики Ф. Маркос положил начало движению к замирению конфликта с

помощью переговоров с руководством сепаратистов, выработки взаимоприемлемых компромиссов, исключающих возможность нарушения территориальной целостности Филиппин, но предусматривающих различные варианты автономизации мусульманского региона в рамках единого государства. На первый же план выдвигалась программа социально-экономического развития мусульманских районов, подтягивание их к развитым Северу и Центру.

Конкретно идеи Ф. Маркоса воплотились в подписании в 1976 г. договора в Триполи между его администрацией и руководством ФНОМ.

Программа Ф. Маркоса осталась нереализованной из-за набравшего темпы экономического и политического кризиса его режима, рухнувшего в 1986 г.²².

В 1977 г. от ФНОМ откололась более умеренная группировка во главе с Саламатом Хашимом, создавшим собственную организацию Исламский фронт освобождения моро (ИФОМ). Одной из причин раскола считаются межэтнические противоречия: Нур Мисуари – выходец из смешанной самало-таусугской семьи (архипелаг Сулу), Саламат Хашим – магинданао (этнос магинданао расселен в юго-западном Минданао. Там сейчас базируется штаб-квартира ИФОМ)²³.

В 1980-е–1990-е гг. в мусульманском повстанческом движении установилась довольно хаотичная атмосфера. Лидеры организаций (начиная с высших звеньев) легко меняли политические предпочтения, действуя то в качестве сепаратистов, то автономистов, от ожесточенных столкновений с правительственными войсками переходили к сепаратным переговорам. Многие руководители движения почти постоянно пребывали за границей (в Каире, Джидде, Триполи, Дамаске). У крупных организаций были свои патроны из числа арабских стран. Так, за плечами ФНОМ стояла Ливия, ИФОМ патронировала Саудовская Аравия²⁴. Рядовые же боевики, прерывая герилью, уезжали на заработки, главным образом в Малайзию.

К концу 90-х гг. на авансцене остались фактически две головные организации – ФНОМ и ИФОМ, причем уже не в

первый раз кардинально поменявшие ориентацию, ФНОМ вновь склонялся к автономизму, ИФОМ занял решительные сепаратистские позиции.

Через 20 лет после не реализованного договора в Триполи центральной властью была предпринята новая попытка позитивного движения к замирению на филиппинском Юге, хотя бы частичному. Инициатором возобновления переговорного процесса был второй президент поставторитарного периода Фидель Рамос (1992–1998). Он поместил в центр своего проекта социально-экономическое развитие и подъем южных районов как часть проводившейся им общей политики экономической модернизации Филиппин. С 1992 г. представители администрации вели серию сложных предварительных переговоров с Нур Мисуари, который вновь вернулся на автономистские позиции. Функции основного посредника взяла на себя Индонезия, в то время председатель комитета ОИК по Южным Филиппинам. Переговоры прошли несколько стадий. Заключительным итогом этого чрезвычайно трудного процесса было подписание в Маниле в начале сентября 1996 г. мирного договора о прекращении вооруженной борьбы и создании Автономного района мусульманского Минданао (ARMM) с Нур Мисуари в качестве губернатора (он занимал это пост в 1996–1999 гг., а затем до 2001 г.)²⁵. Но и проект Ф. Рамоса был обречен на провал частично из-за азиатского финансово-экономического кризиса 1997–1998 гг., частично из-за возвращения к жестким военно-карательным методам борьбы с повстанческими силами при сменившем в 1998 г. Ф. Рамоса президенте Дж. Эстраде (1998–2000), который придерживался откровенно шовинистических взглядов, объявив, по его выражению, «тотальную войну» против мусульман²⁷. Ответом была радикализация ИФОМ²⁸.

Раскол и ослабление ФНОМ выдвинул ИФОМ на позицию единственной крупной относительно сплоченной организации, в составе которой преобладают магинданао и основной ареной деятельности является юго-западный Минданао²⁹. С начала XXI в. часть руководителей ИФОМ, в том числе его новый лидер Аль Хаджи Мурад Эбрахим стали

вновь склоняться к возобновлению мирных переговоров. Со стороны центральных властей за реанимацию переговорного процесса выступила Глория Макапагал Арройо (ГМА) (2001–2010)³⁰, сделав проект по восстановлению мира на филиппинском Юге одним из главных приоритетов государственной политики. Переговоры между правительством Республики Филиппин и руководством ИФОМ растянулись почти на весь период ее президентства. Они шли при активном посредничестве Малайзии.

Переговоры преодолели несколько раундов, неоднократно прерывались, нарушались соглашения о прекращении огня, возобновлялись военные действия. Лишь к лету 2008 г. произошли серьезные позитивные сдвиги. 5 августа 2008 г. было подписано соглашение об условиях мирного договора. Правительство впервые пошло на реальные крупные уступки, которые тоже впервые были с удовлетворением встречены руководством ИФОМ. Правительство признавало у мусульман автономное образование Бангсаморо, были определены границы новой автономии, значительно увеличивающие территорию существовавшей с 1996 г. ARMM за счет присоединения целого ряда поселений в районе южного Минданао. Правительство пошло на признание наследственных территориальных владений моро (ancestral domain). Признавалась национальная идентичность моро как определенного этноса. Кроме того предусматривалось равноправное участие мусульман в реализации программ по развитию Юга, и, что особенно важно, в освоении природных ресурсов Минданао.

На 11 августа были назначены выборы губернатора органа самоуправления новой автономии из числа руководителей ИФОМ.

Как говорилось выше, переговоры были сорваны на заключительном этапе. Католические круги не устраивало территориальное расширение мусульманской автономии, приближение ее границ к провинции Сев. Котабато с преимущественно христианским населением. Был организован ряд протестных выступлений, участники которых заявляли об ущемлении интересов местных христиан, и была отправлена жалоба в Вер-

ховный суд. Суд принял решение о приостановлении, а фактически прекращении переговоров, на том основании, что соглашения смогут угрожать территориальной целостности Филиппин.

Сразу после решения суда группа боевиков напала на несколько христианских поселений в Сев. Котабато, что вызвало ответный удар со стороны правительственных войск. Обращение Хаджи Мурада к правительству с призывом остановить военные операции против моро и возобновить переговоры не получило никакого отклика. Началась эскалация конфликта. В ноябре 2008 г. Малайзия отказалась от посреднических функций. Лидеры ИФОМ вернулись на сепаратистские позиции, расширив зону боевых действий на островах архипелага Сулу.

Для президента с низким рейтингом и активной антипрезидентской оппозицией было большим риском выступать против решения Верховного суда. Поэтому с начала эскалации конфликта она вела себя сдержанно и, в конце концов, поддержала курс на усиление военно-карательных операций против моро.

Таким образом, проблема восстановления мира на филиппинском Юге в полном объеме перешла «в наследство» новой администрации Б. Акино, который, судя по его заявлениям и в ходе выборной кампании и после прихода к власти, считает ее одним из приоритетов государственной политики.

Мусульманский юг и модель филиппинской демократии. В настоящем разделе рассматривается социально-политическая структура мусульманской общины и воздействие на обстановку в южных районах специфических особенностей в свое время смаркетированной американцами модели «либеральной демократии для филиппинцев». При этом подразумевались и христианские районы и интегрированный в состав колониального государства мусульманский Юг. В реальности на Филиппинах сформировалась разновидность элитарной демократии олигархического типа³¹. Обобщенно ее основные особенности могут быть сведены к следующему. Это фасадный характер либерально-демократической системы с отла-

женно действующими механизмами демократических процедур, институтов, законопорядков. За демократическим фасадом – устойчивый традиционалистский пласт в политической и социокультуре, преобладание элементов патримониальности, господство межличностных связей на всех ярусах социально-политической пирамиды. К традиционалистскому пласту относится живучесть семейно-родственных кланов, которые и в наши дни служат основным источником инкорпорации в высшие звенья политической и отчасти деловой элиты.

Архаичные семейно-родовые, нередко очень сильные клановые образования, сложившиеся еще в испанский период, когда моро сохраняли независимость, занимают господствующие позиции и в мусульманском сообществе.

Внутренняя структура мусульманской общины, в частности, положение той части мусульманской элиты, которая придерживается либо нейтральной позиции, либо сотрудничает с центральной властью, – эти вопросы относятся к числу наименее изученных в отечественной филиппинистике.

Одним из ключевых направлений колониальной политики США на Филиппинах было формирование местной лояльной режиму элиты. В мусульманских районах американцы первоначально опирались на старую аристократию (султаны, дату), сохраняя их традиционные привилегии, оставляя в их руках мусульманское судопроизводство (шариатские суды), систему религиозного образования и т.п. В то же время на юге страны открывались общеобразовательные школы, выделялись стипендии для продолжения светского образования в учебных заведениях Манилы. Таким образом планировалось создать прослойку чиновников, юристов, учителей, врачей из местных мусульман. По конституции 1935 г. (при введении на Филиппинах автономного управления – Commonwealth) на южные мусульманские районы распространилась электоральная система. Мусульмане наравне с христианами получили право голоса на общенациональных и местных выборах. Но это нововведение носило дискриминационный по отношению к мусульманам характер. Моро допускались к выборным постам лишь на низовом уровне местных органов власти – не

могли занимать должности выше мэров мелких городков и председателей муниципальных советов.

В период независимости до конца 80-х гг. XX в. (то есть ликвидации авторитаризма) мусульманское население продолжало пользоваться все теми же урезанными электоральными правами.

С принятием ныне действующей либеральной конституции 1987 г., в которой подтверждались равные права, в том числе электоральные, у христиан и мусульман, ситуация начала несколько меняться. Мусульмане получили доступ к занятию выборных постов губернаторов провинций (в том числе тех, где большинство населения составляют христиане)³². Было также увеличено число кандидатов-мусульман, баллотировавшихся и избравшихся в обе палаты конгресса. После подписания договора 1996 г. представители из высших кругов мусульманской элиты получили право выбора губернатора ARMM из своей среды (им, как известно, стал Нур Мисуари), а также всех остальных руководителей мусульманской автономии.

Выросло число мусульман, получающих светское образование в университетах Манилы, в основном, в государственном Университете Филиппин (УФ). Но пути получивших дипломы и степени светских университетов и колледжей чаще всего расходятся. Самый яркий пример из недавнего прошлого Нур Мисуари, блестяще окончивший отделение политических наук в УФ, и по возвращении на Юг превратившийся в организатора и лидера мусульманского повстанческого движения. В настоящее время большая часть студентов-мусульман по завершении светского образования уезжает на Ближний и Средний Восток для получения религиозного образования, одновременно происходит радикализация их религиозно-политических взглядов, – иными словами они проходят подготовку к роли будущих руководителей повстанческого движения. И лишь меньшая часть выпускников манильских вузов уезжает на Запад, точнее в университеты и колледжи США, повторяя обычный для большинства филиппинцев-христиан путь к политической карьере у себя на родине, вли-

ваясь, таким образом, в состав общефилиппинской политической элиты.

В целом в размежевании мусульманской элиты в связи с расширением электоральных прав устойчиво лояльной центральной власти становится лишь ее узкая прослойка. В то же время, как отмечается в одном из последних западных исследований, с конца 80-х и в 90-х гг. XX в. многие командиры из ФНОМ и ИФОМ охотно избираются в органы местной власти, становятся губернаторами провинций, мэрами, членами муниципальных советов и на этом уровне вступают в деловые, как правило, коррумпированные отношения с политиками-христианами и бизнесменами³³.

Выборные посты дают их обладателям немалую реальную власть над населением подведомственных им провинций, муниципалитетов, мэрий и служат источниками личного обогащения. Как и в христианских районах, на мусульманскую элиту распространяется традиционная система политического патронажа, при которой представители общефилиппинской политической элиты патронируют местные элиты, в том числе мусульманскую, на основе типичных клиентистских отношений. Действует примитивный «бартер», – в обмен на голоса избирателей с мест (обеспечением максимального количества голосов в пользу своего патрона занимаются руководители местных органов власти) столичные политические лидеры, начиная с президента, щедро выделяют из государственной казны финансовые средства для развития районов, входящих в «свои» избирательные округа. На деле ими по своему усмотрению распоряжаются местные лидеры.

На филиппинском Юге особую роль в системе политического патронажа и в целом в процессах трансформации и структуризации мусульманской элиты играют семейно-родовые кланы, обладающие большой властью на Минданао и островах архипелага Сулу. Существенно отметить, что лояльность мусульманской элиты (будь то кланы или отдельные лидеры), за небольшим исключением, весьма относительна.

Многие (если не большинство) представителей лояльной элиты оказывают поддержку повстанцам и нередко меняют

ориентацию, переходя на позиции вооруженной борьбы с христианами.

С точки зрения современной стадии развития межнационального конфликта и общей обстановки на филиппинском Юге можно выделить в качестве кульминационного этапа первое десятилетие XXI в. Оно совпадает с президентством ГМА, самого непопулярного президента поставторитарного периода. Одним из главных компонентов ГМА по стратегии выживаемости была политика в отношении мусульманского Юга. В ней выделялись два основных направления. Первое – возобновление и активизация конструктивного, учитывающего интересы обеих сторон, переговорного процесса с ИФОМ. Как известно, ее усилия не принесли результатов (срыв переговоров в августе 2008 г.), открыв новую фазу эскалации конфликта.

Второе направление касалось ее курса на создание опоры в среде лояльной мусульманской элиты. Не пользуясь поддержкой в столичных политических кругах, Арройо патронировала местные элиты и в христианских, и мусульманских районах. Следуя политике расширения контактов с мусульманской элитой, она установила наиболее тесные связи с главой мощного мусульманского клана на Минданао, губернатором провинции Магинданао, – самой крупной и самой отсталой на юго-западе острова, – Андалом Ампатуаном. В течение всего прошедшего десятилетия клан Ампатуанов держал в своих руках Магинданао. ГМА поощряла фактически неограниченную власть А. Ампатуана в провинции Магинданао, поделенной на 36 городов и муниципалитетов, где мэрами и муниципальными руководителями были члены клана Ампатуанов – сыновья и близкие родственники губернатора. С одобрения ГМА А. Ампатуан держал частную армию из нескольких сотен боевиков, объясняя это целесообразностью ее использования в борьбе с мусульманскими-сепаратистами³⁵. Политический альянс между Арройо и А. Ампатуаном сложился в период предвыборной кампании 2004 г., решающей для ГМА³⁶. Именно тогда Арройо, явно не добивавшая голосов для победы, сделала ставку на избирателей крупнейшего острова Фи-

липпинского архипелага – Минданао. Представителям Национальной избирательной кампании (COMELEC) на Минданао был назначен Б. Абалос, связанный деловыми отношениями с «первым джентльменом» страны, мужем ГМА, бизнесменом Мануэлем Арройо. Б. Абалос от имени ГМА вел переговоры с А. Ампатуаном, который обеспечил максимум голосов, необходимых Арройо для внушительного перевеса над соперниками и победе на выборах³⁷.

Объем и форма вознаграждения из Манилы неизвестны, но очевидно укрепление позиций клана, господствовавшего в Магинданао почти до окончания президентского срока ГМА. Американский политолог П. Хатчкрофт в связи с этим сюжетом указывает на сложившуюся клановую культуру безнаказанности (The culture of impunity) и откровенно коррупционную систему манипуляции выборными инструментами и процедурами. Так на промежуточных выборах 2007 г. А. Ампатуан получил 30 млн. песо (636.000 \$ США) от некоего кандидата, баллотировавшегося в сенат от Сев. Лусона, опять же за обеспечение необходимого для победы количества голосов избирателей с Минданао³⁸. Что касается выборов на провинциальном уровне, то в Магинданао процветала открыто практика покупки-продажи и подтасовки голосов избирателей. Нужно сказать, что в более скрытых формах подобная практика существовала и продолжает существовать и в христианских районах Филиппин, став фактически частью филиппинской политической культуры. Таким образом, мусульманские лидеры легко усваивают стереотипы поведения общефилиппинской политической элиты.

Крах альянса ГМА – А. Ампатуан случился накануне выборов 2010 г., когда вспыхнул конфликт между кланом Ампатуанов и местным же, но менее влиятельным кланом Мангудадату. Конфликт был прямо связан с приближающимися майскими выборами 2010 г. глава клана-соперника Исмаил Мангудадату выдвинул свою кандидатуру на пост губернатора Магинданао. Как стало известно из более поздних публикаций, на собрании членов клана Ампатуанов уже в сентябре 2009 г., его глава дал прямые указания своему сыну Андалу

Ампатуану, младшему, мэру одного из городов, остановить, используя любые средства, группу поддержки соперника, когда она отправится с документами в центр регистрации кандидатов³⁹. 23 ноября план был осуществлен с невероятной жестокостью (November Massacre). А. Ампатуан, младший, с сотней вооруженных боевиков атаковал группу поддержки (в нее входили жена, сестра, последователи И. Мангудадату) и сопровождающие журналисты. В результате были убиты 57 человек и кроме того 33 журналиста из сопровождения. Инцидент вызвал широкий общественный резонанс, сведения проникли на страницы мировой печати. Арройо ввела чрезвычайное положение в Магинданао и смежных провинциях, но быстро его отменила под давлением правозащитных организаций. Через СМИ и в публичных заявлениях ГМА пыталась смягчить вину руководителей клана. Но по решению Верховного суда в апреле 2010 г. обвинения в заговоре и убийстве были сняты лишь с двух членов клана, входивших в руководство ARMM (из-за отсутствия улик). В настоящее время под арестом в ожидании суда находятся Андал Ампатуан – глава клана, его сын и еще четверо ближайших родственников. Всего же арестованы 197 человек⁴⁰.

На выборах в мае 2010 г. Исмаил Мангудадату был избран губернатором Магинданао и в одном из первых выступлений заявил, что отказывается от мести Ампатуанам за убийство своих близких. Тем не менее семьи клана Ампатуанов покинули Магинданао, переселившись в другие районы филиппинского Юга. По данным военной полиции у клана до сих пор сохраняется частная армия из нескольких сотен боевиков. Поэтому возможность новых межклановых уوبيц сохраняется.

Замедленное движение к восстановлению мира на филиппинском Юге, срыв немногочисленных попыток (в последнее 30-летие) урегулирования конфликта во многом связаны с действием определенных сил на общегосударственном уровне, не заинтересованных в стабилизации обстановки в мусульманских районах. Выше говорилось о католических кругах, движимых отнюдь не только мотивами защиты христиан-

ской веры, но и чисто экономическими интересами. Католические миссии на северном и центральном Минданао владеют богатыми землями, церковь вкладывает капиталы в предпринимательские проекты по разработке медных рудников и добыче золота в районах Минданао, заселенных мусульманами. Отсюда ярое сопротивление клерикалов расширению границ мусульманской автономии и признание наследственных территорий и этнической идентификации Бангсаморо в рамках филиппинского государства.

Другая сила – военные. На Минданао сосредоточены внушительные военно-полицейские подразделения (специальный военный гарнизон, Southcom, полицейские, спецслужбы). После 11 сентября 2001 г., когда Арройо присоединилась к созданной по инициативе США международной антитеррористической коалиции, на филиппинском Юге появились американские советники и инструкторы по контртеррористической борьбе. Кроме того из США стала поступать солидная финансовая помощь. Известно, что все концентрированные усилия филиппинских военных по борьбе с повстанцами приносят ничтожные результаты. Лишь в 2008 г. после провала переговоров была организована намеренно усиленная кампания против моро с применением авиации и танковых десантов. Но она быстро выдохлась, по мере того как боевые отряды ИФОМ уходили на острова Сулу.

Заинтересованность военных (прежде всего высшего и среднего офицерства) в сохранении очага напряженности на мусульманском Юге диктуется стремлением сохранить собственный достаточно высокий социально-политический статус, но, главным образом, опять же возможностями материального обогащения. Последнее связано с коррупцией, которая в южных районах приобрела особый многослойный характер. В нее вовлечены чиновники-христиане, бизнесмены, военные, полицейские, чиновники-мусульмане, командиры мусульманских боевых группировок. Сложилась система коррупционных сделок, взаимных услуг, саботажа, военных провокаций, ведется почти открытая продажа оружия боевикам-мусульманам. По сведениям П. Хатчкрофта, американская

финансовая помощь активно разворачивается филиппинскими военными чиновниками⁴¹.

Наконец, при всех трех попытках подписания мирных договоров сначала с ФНОМ и в 2008 г. с ИФОМ, наблюдалось сопротивление правительственной миротворческой политике со стороны самых разных течений антиправительственной оппозиции (парламентской и внепарламентской). Особенно явно оно проявилось в 2008 г., когда в оппозиции президенту Арройо находилась большая часть политической элиты⁴².

Внешний аспект конфликта. Группировка Абу Сайяф. Многие западные политологи и аналитики полагают, что в наши дни две страны ЮВА, – Индонезия и Филиппины, – становятся источником растущего влияния исламизма и исламистского терроризма. К примеру в итальянской «La Repubblica» подчеркивается: «После Ближнего Востока и баз Аль-Каиды в Афганистане и Пакистане эти территории превращаются в «третий фронт» противостояния ислама и Запада»⁴³. Подобные утверждения в отношении Юга Филиппин представляются преувеличенными. Экспансия исламизма фактически не затронула главные очаги конфронтации на Минданао и частично на островах Сулу. Две основные организации мусульман ФНОМ и ИФОМ, как известно, выступая первоначально под сепаратистскими лозунгами, эволюционируют к идее религиозно-этнической идентификации Бангсаморо в рамках расширенной автономии. Затяжной характер конфликта, замедленное позитивное движение к его разрешению зависят более всего от политики Центра, то есть от внутренних факторов.

Внешний аспект конфликта по существу связан с деятельностью ультрарадикальной небольшой по численности группировки Абу Сайяф (в составе от 200 до 500 боевиков), штаб-квартира которой находится на о. Басилан из группы сулуанских островов. В настоящее время Абу Сайяф – единственный проводник исламизма на Юг Филиппин, через нее устанавливаются контакты с индонезийскими и малайзийскими исламистами, она непосредственно связана с эмиссарами Джамаа Исламиа и по утверждению Дж. Сайдела, скрывала в

джунглях Басилана еще в 90-х гг. оперативников Аль-Каиды, в будущем участников террористической акции 11 сентября 2001 г. в США⁴⁴.

Ее основатель Абдуразак Джанджалани входил в группу отколовшихся от ФНОМ боевиков, которые участвовали в афганской войне в составе интернациональной исламской бригады моджахедов, сражавшихся против советских войск. По возвращении на Филиппины в 1991 г. дал название группировке «Абу Сайяф» по имени командира афганских моджахедов Абдул Расула Сайяфа⁴⁵. Позднее название изменили на арабское «Абу Сайяф» – «Носящий меч»⁴⁶. «Абу Сайяф» заявила о себе в середине 90-х гг. XX в., осуществив серию убийств и похищений христианских миссионеров и священников на Басилане и в городе Замбоанга. В 1995 г. осуществила разбойное нападение на небольшой городок Ипиль в провинции Юж.Замбоанга, ограбив городской банк, магазины и оставив 50 убитых жителей. В 2001 г. последовала новая серия похищений христиан-филиппинцев и иностранных туристов на Юге Филиппин и малайзийском курорте на о. Сипадан. Эти «операции» привлекли внимание и филиппинских властей, и мировой прессы. Но вплоть до 2004–2005 гг. «Абу Сайяф» действовала как анархистско-бандитская группировка, каких немало и в христианских районах Филиппин. Затем с приходом нового руководства и изменением состава группировки Абу Сайяф заметно расширила связи с зарубежными центрами исламизма, который воспринимает в качестве своей идеологии, и соответственно исламистский терроризм как основную форму борьбы.

Эскалация конфликта после срыва переговоров в 2008г. способствовала активизации ее деятельности, в частности некоторые руководители ИФОМ стали сотрудничать с Абу Сайяф (до этого ИФОМ осуждал террористические акции). Но основную опасность экспансия исламизма представляет для Индонезии и Малайзии. Южная часть Минданао превращается в перевалочную базу для перемещения исламистов из страны в страну. Действующие в глухих анклавах Минданао, недоступных для правительственных войск, в течение не-

скольких последних лет действуют тренировочные лагеря, где проходят тренировку главным образом индонезийские исламисты.

Формы террористической деятельности Абу Сайяф – захват заложников, иностранцев и филиппинцев, (за чрезвычайно большие суммы выкупа), похищения и убийства соотечественников-христиан (чаще всего монахинь, миссионеров и журналистов), организация взрывов, но без участия террористов-смертников.

В лагерях на Минданао скрывается немало разыскиваемых индонезийскими и филиппинскими властями террористов, организаторов взрывов на о. Бали и в Маниле, в частности, фанатик, одиозная личность Умар Патек, предположительно выходец из Индонезии⁴⁷.

Ряд обстоятельств (подробно рассмотренных выше) ограничивают возможности ислама на Филиппинах (любых его течений), мешают превращению в религиозно-идеологическое ядро по объединению, мобилизации и унификации мусульман-филиппинцев. К числу наиболее существенных обстоятельств и причин необходимо отнести христианский тип филиппинского государства, численное преобладание христианских этносов, своеобразно проецируемую на мусульманский Юг деформированную филиппинскую модель элитарной демократии, усвоение разобщенной мусульманской элитой негативных особенностей филиппинской политической культуры, связанной с коррупционным характером электорального процесса, политическим патронажем представителей столичной элиты, сохранением традиционных кланов и культуры межклановых усабиц («The Culture of rido or clan feuds»). К этому следует добавить этнолингвистическую пестроту мусульманского населения, децентрализацию и для большинства мусульман невосприимчивость к экспортируемому политическому исламу, предпочтение в конфликте с христианами традиционной формы джихада как священной войны против «неверных».

Деятельность Абу Сайяф таким образом ограничивается слабо защищенными приграничными территориями южного

Минданао и островов архипелага Сулу, что не может не угрожать безопасности соседних мусульманских государств – Малайзии и особенно Индонезии, где политический ислам находит благодатную почву.

Комплекс проблем по оздоровлению обстановки на филиппинском Юге, в полном объеме перешел к администрации Б. Акино 3-го. Новый президент – за безотлагательное возобновление мирных переговоров с ИФОМ. Мохамад Икбал – один из лидеров ИФОМ и главный переговорщик с правительственными представителями, высказывает оптимистическое предположение в отношении возобновления переговоров при Б. Акино. По его словам, «11-тысячный ИФОМ отказался от требований государственного отделения Минданао и создания независимого исламского государства. Нынешняя позиция ИФОМ – широкая автономия, создание автономного правительства, равноправное участие мусульман в разработке и доходах от освоения стратегических ресурсов, таких, как нефть, газ и металлические руды»⁴⁸.

Б. Акино увязывает возобновление переговоров с общими приоритетами в его государственном курсе вопросами борьбы с коррупцией, в связи с чем с сентября 2011 г. начинается чистка и замена военных офицеров и чиновников, задействованных на мусульманском Юге. Сделаны и первые шаги по привлечению посредников. Предпочтение отдается ОИК и в ее рамках Индонезии и Малайзии⁴⁹.

Будет ли успешной четвертая попытка в позитивном движении к миру на мусульманском Юге, покажет будущее.

Примечания

¹ На Филиппинах проживают до 100 этносов. Народности Севера, Центра и Юга страны антропологически однородны, принадлежат к южно-монголоидной разновидности монголоидной расы, говорят почти на 100 языках и диалектах. // Энциклопедия стран мира. М., Экономика, 2004. С. 674. The Rough Guide to the Philippines, N 4, L., Delhi, 2005. P. VI.

² Ibid.

³ В конце XVI в. Филиппинский архипелаг, точнее острова Лусон, Бисайские и Север. о. Минданао были захвачены испанскими конкистадорами и превращены в колонию католической Испании. Южные острова архипелага – центральные и южные районы о. Минданао и острова архипе-

лага Сулу, где к тому времени возникли мусульманские султанаты, связанные военно-политическими союзническими отношениями с султанатами на территории нынешних Индонезии и Малайзии, сохранили независимость. С конца XV в. начались «войны моро» (моро, по исп. мавр, прозвище, данное филиппинским мусульманам испанцами) – нападение хорошо вооруженных, на быстроходных лодках моро на прибрежные районы Лусона и Бисайев, захват пленников, разного рода добычи и ответные главным образом сухопутные экспедиции испанцев во внутренние районы Минданао. Мусульмане сохраняли независимость вплоть до последних десятилетий XIX в.

⁴ Ланда Р.Г. Политический ислам и западное общество. // Восточный социум и религия. М., 2009. С. 7 – 19; Buendia G. Rizal. The Politics of ethnicity and Moro secessionism in the Philippines. // Asia Research centre of Murdock University, Nov. 2007. P. 4–5.

⁵ The Philippine Star. Manila, 13.03.2011.

⁶ См. Религия и глобализация на просторах Евразии. М., 2005. С. 176–222, 336.

⁷ См. Мурский Г.И. Исламизм, транснациональный терроризм и ближневосточные конфликты. М., 2008.

⁸ Официально в состав колониального государства южные мусульманские территории были интегрированы только в начале XX в. с установлением колониальной власти США.

⁹ Rizal B. Op. Cit.

¹⁰ См. Левтонова Ю.О. Эволюция политической системы современных Филиппин. М., 1985. С. 186–190.

¹¹ Левтонова Ю.О. Филиппины 2007/2008 – в преддверии президентских выборов – 2010. // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. XI, М., 2008. С. 144–146.

¹² Rizal B. Op. Cit. P. 19.

¹³ См. Majul C.A. Muslims in the Philippines. Quezon City, 1974. P. 79–107.

¹⁴ Gouing P.G. Mandate in Moroland. Quezon City, 1977. P. 288–313.

¹⁵ Rizal B. Op. Cit. P. 11–13.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Sidel J.T. Jihad and the Specter of Transnational Islam in Contemporary Southeast Asia. A Historical Perspective. P. 275–318. // South East Asia and Middle East, National University of Singapore Press, 2009, VIII.

¹⁸ Philippine Political Science Journal. Quezon City, 1976, N 4. P. 100–112.

¹⁹ Ibid.; Sidel J.T. Op. Cit. P. 283.

²⁰ George T.J.S. Revolt in Mindanao. Oxford, N.Y., Melbourne, 1980. P. 95–96.

²¹ Там же; Нур Мисуари – одна из самых ярких фигур мусульманского движения. Не принадлежал к богатой элите, выходец из бедняцкой мало-таусугской семьи. После окончания школы получил стипендию для обучения в государственном Университете Филиппин (УФ), центре вольнодумства и радикализма среди студентов и преподавателей. Увлёкся левыми идеями, был связан какое-то время с отколовшейся в 1968 г. от компартии Филиппин маоистской группы «Компартия идей Мао». Участвовал в боевых операциях Новой Народной Армии (боевого отряда маоистской компартии, продолжающей по сей день вооруженную герилью). Покинул УФ и уехал в Ливию и Египет, и, получив религиозное образование, вернувшись на родину, создал сепаратистскую организацию ФНОМ.

²² Начиная с Ф. Маркоса, власти относят мусульманское движение к одному из наиболее опасных течений антиправительственной оппозиции. Для этого есть достаточно убедительные основания. Нур Мисуари в 70-х гг., будучи лидером ФНОМ, поддерживал контакты с маоистской компартией. С начала 80-х гг. XX в. была выработана тактика совместных действий ФНОМ и ННА, но, как и в дальнейшем, альянсы мусульман с левыми повстанцами были кратковременны и быстро распадались. [См. Fookien Times Philippines Yearbook, Manila, 1980. P. 92–96]. В официальных филиппинских источниках и западной прессе сообщалось о секретной переписке Нур Мисуари с находившимся в эмиграции в США Бенигно Акино (отцом нынешнего президента Бенигно Акино 3-го), возглавлявшим демократическое антиавторитарное движение о вовлечении мусульман в единый лагерь антимаоистской оппозиции [Sidel J. Op. Cit. P. 283–284].

²³ Canoy R. The Counterfeit Revolution. Martial Law in the Philippines. Manila, 1980. P. 194.

²⁴ Rizal B. Op. Cit. P. 14; Sidel J. Op. Cit. P. 284.

²⁵ Ramos F.V. Break not the Peace (The Story of CRP – MNLF Peace Negotiation, 1992–1996). Manila, 1996; Ben Cal FVR, Through the Years. Quezon City, 1997. P. 95–96.

²⁶ Ibid.

²⁷ В своей предвыборной кампании 1998 г. Дж. Эстрада мог заявить «Для меня мусульманин – мёртвый мусульманин». В 2010 г., вторично выдвинув свою кандидатуру на пост президента ультимативно обратился к ИФНОМ о сдаче оружия и при невыполнении этого требования новой «отальной войне» против моро. The Straits Times, Mar. 22.2010. P. 11.

²⁸ Rizal B. Op. Cit. P. 11–13.

²⁹ С уходом Ф. Рамоса с президентского поста в 1998 г. начались распри внутри ФНОМ. Против Нур Мисуари выступил оппозиционный «Совет 15-ти», который объявил о некомпетентности Мисуари в качестве губернатора ARRM. Новым губернатором стал Парук Хусейн, бывший председатель комитета ФНОМ по иностранным делам. Изгнанный из правительства Н. Мисуари был арестован, бежал в Малайзию, был экстрадирован на родину, и, по разным источникам, до сих пор находится под арестом. В руководстве ФНОМ происходили частые перестановки, шла внутренняя борьба, в конце концов, ФНОМ фактически распался на мелкие группы.

³⁰ См. серию статей О.Г. Барышниковой и Ю.О. Левтоновой об особенностях президентства ГМА в сборниках Актуальные проблемы Юго-Восточной Азии. В выпусках 2002 – 2007 гг.; статьи Ю.О. Левтоновой за 2008–2009 гг.

³¹ См. Wurfel D. Filipino Politics, Development and Decay, Cornell University Press. Ithaca and London, 1991.

³² На практике в силу взаимной предвзятости и психологической несовместимости мусульман и христиан, высшие чиновники моро, как выборные губернаторы предпочитают возглавлять провинции с преимущественным, а чаще чисто мусульманским населением.

³³ Sidel J. Op. Cit. P. 285.

³⁴ Первый принадлежит президенту-диктатору Ф. Маркосу (1965–1986 гг.).

³⁵ В 2001–2004 гг. ГМА занимала президентское кресло, заменив, как вице-президент Дж. Эстраду, после досрочного удаления последнего в 2000 г. с президентского поста из-за обвинений в широкомасштабной коррупции и нелегальных связях с главарями игорного бизнеса. На президен-

тских выборах 2004 г. ГМА, согласно конституции, в случае победы оставалась главой государства на 6-летний срок. Отсюда – продолжительность ее пребывания у власти.

³⁶ Данные AFP (Вооруженных сил Филиппин) от 10.05.2010.

³⁷ *Hutchcroft P.D.* The Arroyo Imbroglio in the Philippines. – John Hopkin University Press, 2008. P. 144, 150.

³⁸ Ibid.

³⁹ The Straits Times. Sept. 9, 2010. P. A.15.

⁴⁰ The Straits Times. Nov. 11.2010. P. A11.

⁴¹ *Hutchcroft P.D.* Op. Cit. P. 153.

⁴² The Economist. Aug. 9. 2008. P. 52.

⁴³ La Repubblica. 16.01.09.

⁴⁴ *Sidel J.* Op. Cit. P. 279.

⁴⁵ Southeast Asian Affairs. 2006. P. 248.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ The Straits Times. 16.11.2010.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ The Philippine Star. 13.03.2011.

Положение мусульманских этнических меньшинств в Таиланде

Многие десятилетия в Таиланде сохраняется напряженность в отношениях государства с мусульманскими национальными меньшинствами. Она связывается главным образом с деятельностью сепаратистских движений этнических малайцев на Юге страны, которые используют ислам в качестве основного средства сохранения своей этнической самобытности. Однако сам по себе ислам в преимущественно буддийском государстве, которым является современный Таиланд, не является причиной политической конфронтации и межэтнических столкновений. Примером тому может служить положение других этнических общностей, исповедующих ислам (арабы, индийцы, пакистанцы, чамы, яванцы, китайцы и др.), которые довольно мирно сосуществуют в тайском обществе. Затяжной характер конфликта обусловлен не только проблемами религиозной нетерпимости, культурной и национальной разнородности, но и такими факторами, которые связаны с политическими, экономическими и другими интересами задействованных в противоборстве сил.

Современный Таиланд – страна многонациональная. В ней насчитывается до 40 этнических групп¹. Большинство населения (свыше 70 %) относится к тайской группе². Полиэтнический состав населения является результатом постепенного включения земель с иномонациональным населением в состав тайских государств (мон-кхмеры с XIII в., малайцы в XV в., тибето-бирманцы в XVIII-XIX вв.), а также миграций на тер-

риторию страны (выходцы из Ближнего Востока и Южной Азии в XIII–XV вв., китайцы с XVII в, особенно интенсивно в XIX в.). С зарождением в конце XX в. идеологии национализма как основы тайского государства, государственная политика была направлена на ассимиляцию этнических меньшинств. Идея тотальной «таизации» нашла позже свое выражение в использовании этнонима «*тхай*» в качестве названия страны³. После принятия в 1913 г. закона о гражданстве все этнические группы вошли в состав «тайского народа» или «тайской нации». Быть гражданином страны означало быть тайцем. В период военного режима Пхибуна Сонгкхрама (1938–1944 гг.), тайский национализм принял еще более воинственные формы. В одном из правительственных постановлений⁴ «О названии тайский народ» указывалось, что «разделение тайского народа на различные этнические группы для Таиланда является неприемлемым. Тайский народ един и неделим»⁵. В связи с созданием новой общности «тайский народ» всем проживающим на территории страны вменялось в обязанность знать и использовать тайский язык, учиться в школе с преподаванием на тайском языке, иметь тайское имя⁶. Для некоторых национальных меньшинств это обернулось практически полной ассимиляцией с тайской нацией, утратой национальной языки и традиционного уклада жизни⁷.

В настоящее время в Таиланде по-прежнему не существует разделения по этническому признаку. Однако, в действительности позиции государства в национальном вопросе значительно изменились. В отношении мелких этнических групп появилось понимание необходимости сохранения их культурной самобытности. Государственные и научные учреждения, неправительственные и международные организации направляют усилия и средства на изучение и поддержание культуры, языков, традиционного образа жизни малых народов Таиланда. В частности, открываются культурные центры, возрождаются национальные ремесла, составляются учебники и словари национальных языков, в школах, расположенных в районах компактного проживания иноэтнических групп, наряду с тайским, ведется преподавание на местных языках.

Несмотря на императивный, а в периоды военных режимов и зачастую репрессивный характер тайского национализма, страна никогда не знала межэтнических конфликтов или проявления массовой ксенофобии. В целом, тайцам присуща значительная толерантность к представителям других национальностей. При этом надо признать, что массовому сознанию тайцев присуще определенное негативное отношение к некоторым из них. Прежде всего это относится к местным китайцам, которые составляют вторую по численности этническую группу в стране⁸. Со времен короля Вачиравуда (1910–1925), духовного отца тайского национализма, который называл китайцев «евреями Востока», в тайском обществе культивировалось враждебное отношение к китайцам, подкрепляемое жесткой дискриминационной политикой правительства по отношению к ним. Эта враждебность, однако, никогда не перерастала в выступления тайского населения против китайской общины. Погромы китайских кварталов в конце 1930-х гг. были проявлением внутриобщинной борьбы и осуществлялись соперничавшими китайскими группировками. В настоящее время антипатия к этническим китайцам сохраняется на бытовом уровне, но никогда открыто не проявляется. Да и сами китайцы, особенно в городах и прежде всего в Бангкоке, все в большей степени ощущают себя частью тайского мира и все меньше, особенно современное поколение, ориентируются на традиции своих этнических предков.

При сохранении в тайском обществе терпимости в межэтническом плане, в межконфессиональных отношениях дело обстоит значительно сложнее. Понятие тайского национализма помимо этнической составляющей включает также приверженность буддизму. В упоминаемом постановлении «О названии тайский народ» не допускалось выделения каких-то групп населения по конфессиональному признаку, хотя свобода вероисповедания была признана в первой конституции страны 1932 г.⁹ Только в 1945 г. право исповедовать ислам было закреплено в правительственном постановлении под названием «Исламский Акт». В нем говорилось, что «на основании того факта, что в некоторых районах страны среди тайцев

существуют приверженцы ислама, то необходимо обеспечить их в рамках прав гражданина Таиланда защитой в вопросе вероисповедания»¹⁰. Однако не всегда эти права последовательно соблюдалось: в 1960-х гг. военными властями проводилась политика буддизации населения. Такие программы, как «Миссионеры дхармы» (*Тхамматхут*) и «Странники дхармы» (*Тхаамматярык*), к участию в которых привлекались буддийские монахи, были направлены на приобщение жителей к культурно-религиозным традициям тайского общества¹¹.

Буддизм был и остается духовной основой тайского общества. В тайском языке существует выражение, что быть тайцем значит быть буддистом. Тайская идентичность практически не допускает приверженности каким-то другим конфессиональным группам. Это выражается в крайне напряженном отношении, как на уровне государства, так и со стороны тайского общества к последователям ислама. При этом приверженность исламу вызывает у тайцев враждебность вне зависимости от национальной принадлежности верующих. Всех мусульман, живущих в стране, называют «кхэк» или «гость, чужой». Несмотря на предоставленную конституцией свободу вероисповедания в повседневной жизни нередко случаи проявления дискриминации по отношению к мусульманам (например, при приеме на работу). Мусульман подозревают в том, что они руководствуются не общенациональными интересами, а действуют в пользу преимущественно мусульманского меньшинства. Так, например, в адрес главы Министерства иностранных дел мусульманина Сурина Питсувана, который возглавлял внешнеполитическое ведомство в 1997-2001 гг., регулярно раздавались упреки в происламской ориентации внешней политики. При назначении в 2005 г. на должность главнокомандующего сухопутными войсками мусульманина Сонтхи Буньяратклана в тайландских СМИ разразилась полемика, в ходе которой не явно, но вполне понятно высказывались сомнения в том, может ли мусульманин занимать столь ответственный с точки зрения обеспечения национальной безопасности пост¹².

Официально ислам признан одной из религий, которые существуют в стране и которые находятся под защитой короля и правительства. С недавнего времени запись о вероисповедании вносится в идентификационную карточку гражданина страны¹³. При этом государство в основном ориентируется на буддизм, который «является религией подавляющего большинства населения Таиланда»¹⁴. Король, который патронирует буддийскую общину, должен сам быть буддистом. Все государственные символы Таиланда, официальные праздники, королевские церемонии связаны с буддизмом. Такое положение буддизма вызывало и по-прежнему вызывает недовольство последователей ислама. Например, при принятии конституции 2007 г. в Бангкоке проходили демонстрации мусульманского населения с требованием изъять дискриминационные в отношении ислама статьи, а в ответ – выступления буддийских монахов с призывами сохранить все существующие нормы.

Мусульмане Таиланда составляют вторую по численности конфессиональную общность. Около 90 % населения¹⁵ исповедуют буддизм¹⁶. Число последователей ислама оценивается разными источниками по-разному. Официальная статистика приводит цифру в 2-3 млн. человек. По расчетам исламских организаций, опирающихся на данные о количестве мусульман из Таиланда, совершающих паломничество в Мекку, в стране насчитывается около 7,4 млн. приверженцев ислама. Если же исходить из того, что в стране существует около 3 тыс. мечетей, то с учетом примерного количества прихожан, численность мусульман может находиться на уровне 5-6 млн. человек. Из приведенных оценок можно предположить, что ислам исповедуют около 8-10 % населения Таиланда¹⁷. В 1970-1980-х гг. доля мусульманского населения не превышала 4 %¹⁸. Таким образом, очевидна тенденция постепенного изменения соотношения между буддийским и мусульманским населением в пользу последнего. Повышение доли приверженцев ислама связано как с привлечением новых адептов, так в значительной степени, и с демографическими изменениями. В результате проводимого тайландскими властями с

1970-х гг. курса на снижение темпов роста населения и ограничение рождаемости, естественный прирост населения страны снизился в начале 2000-х гг. до 0,2-0,3 % в год. В южных провинциях страны, где подавляющее большинство населения исповедует ислам, темпы естественного прироста значительно превышают общенациональные показатели и составляют 2 % в год¹⁹. Вместе с этим учащаются случаи заключения браков между представителями различных конфессий. Самым распространенным вариантом является вступление в брак мужчины-мусульманина и женщины-буддистки. В этом случае именно женщина меняет свое вероисповедание и принимает ислам.

Мусульманское население Таиланда этнически не однородно. В составе мусульманской общины можно условно выделить шесть наиболее крупных этнических групп, которые различаются географией расселения, степенью интегрированности в тайское общество и отношением с тайскими властями. При этом этническое разнообразие последователей ислама в Таиланде этим не ограничивается. Среди них встречаются представители многих других национальностей (в том числе и этнических тайцев). Вне зависимости от этого все мусульмане, имеющие тайское гражданство, официально объединены в категорию «*тхай муслим*» или «*тхай ислам*».

1. 80 % мусульман Таиланда – этнические малайцы, преимущественно проживающие в южных провинциях страны. Практически это единственная группа, у которой существует совпадение этнической и религиозной принадлежности. У малайцев (по аналогии с тайцами) существует выражение, что быть малайцем означает быть мусульманином. По отношению к ним в последнее время стали использовать более толерантную формулировку – не «*тхай муслим*», а «*тхай малай*» или «тайские мусульмане малайского происхождения».

2. Выходцы из Передней Азии (арабских стран, Персии), стали появляться и оседать в тайских государствах еще с XIII в. по мере развития торговых связей с Юго-Восточной Азией.

3. Выходцы из Южной Азии (Индии, Пакистана, Бангладеш, Афганистана) начали обосновываться в стране со времен рас-

цвета Аютии (XV -XVI вв.). В настоящее время они расселены по всей стране, заняты различными видами предпринимательской деятельности преимущественно в городских районах.

4. Мусульмане яванского происхождения прибывали в Сиам по экономическим причинам – главным образом на заработки во второй половине XIX в. Во время Второй мировой войны значительные группы яванцев были интернированы японцами на территорию Таиланда на строительство железной дороги в Бирму.

5. Чамы бежали в Сиам из Вьетнама и Камбоджи с XV в. В настоящее время живут преимущественно в Бангкоке.

6. Выходцы из Китая, проживающие на Севере страны. Проникновение этой группы китайских мусульман началось еще во второй половине XIX в. Большой наплыв был отмечен в 1950-х гг. в связи с политическими событиями в Китае²⁰.

Положение существующих в Таиланде мусульманских этнических групп определяется прежде всего тем, как происходило вхождение или включение группы в состав тайского государства. Практически все существующие в рамках современного Таиланда этнические мусульманские группы (за исключением малайской) формировались в результате миграционных перемещений. При этом мигранты-мусульмане, как правило, постепенно интегрировались (в индивидуальном порядке и в качестве общности) в тайское общество, демонстрируя высокую степень культурной ассимиляции при сохранении присущих им традиционных черт и своих религиозных верований. Создаваемые ими мусульманские общины, как правило, носили космополитический характер²¹. Эти мусульмане активно включались в местную экономику и занимали в ней определенные хозяйственные ниши (в основном торговле). В этом плане наиболее интегрированной частью мусульман оказались выходцы из Передней Азии. Арабские и персидские купцы, которые уже в XV в. контролировали всю внешнюю торговлю Аютии с Ближним Востоком, широко привлекались в бюрократический аппарат и нередко занимали там высокие посты. Имея тесные связи с тайской аристократией, многие выходцы из этой среды оказались включенными

позже в тайскую политическую элиту. Как наиболее лояльная таиландским властям часть мусульманской общины, они до недавнего времени возглавляли структуры, которые заняты вопросами мусульманского населения в Таиланде. При этом они, будучи шиитами, которые составляют лишь незначительную долю мусульман страны (не более 1-2 %), не пользуются безусловным авторитетом суннитского большинства.

Иной путь представляет формирование мусульманской общины путем расширения территории тайского государства и включения в его состав земель, уже заселенных мусульманами. Речь идет об этнических малайцах, которые вошли в состав тайского государства Аюттия в XV в. уже после принятия в XIII в. населением этого района ислама. Попытки ассимиляции со стороны тайских властей вызвали противодействие местного населения и его объединение на этноконфессиональной основе.

Что касается географии расселения, то две мусульманские общины проживают компактно: малайцы Юга и китайцы Севера. В провинциях Паттани, Яла, Наратхиват, Сатун, Сонкхла малайцы составляют 75-80 % населения. По мере приближения к тайско-малайской границе, этот показатель повышается²². В сельских районах доля малайцев выше, чем в городах. В остальных южных провинциях на долю малайского населения приходится от 35 до 50 %²³. Китайская мусульманская диаспора сосредоточена в провинциях Чиангмай, Чианграй и Мэхонгсон. Остальное мусульманское население распространено по всей стране. В современном Таиланде мусульмане есть практически в каждой из 76 провинций, хотя только в 29 из них существуют провинциальные исламские советы. Наиболее высокая концентрация исламского населения наблюдается, помимо Юга, в провинциях Аюттхая, Накхоннаюк, Чаченгсао, Нонтхабури. В Бангкоке проживают до полумиллиона мусульман²⁴.

На примере китайской и малайской мусульманской общин, как компактно проживающих этнических групп, объединенных одной религиозной принадлежностью, можно проследить проявления ислама как фактора, влияющего на характер межнациональных отношений.

Отношения между малайскими землями и тайским государством складывались по-разному на отдельных этапах их исторического развития. Довольно длительное время (с XV до XIX в.) зависимость малайских султанатов от Аюттии носила скорее номинальный характер. Положение в качестве вассальных земель выражалось в отправке традиционной дани (золотой цветок – *bunga emas*) в качестве подтверждения лояльности тайскому королю. Организация тайской государственности в тот период предполагала распространение непосредственного контроля из центра только на близлежащие территории (*мыанги*). Основанное на буддийских космологических принципах построения пространства, государство сохраняло единство благодаря сакральной силе правителя. Территория государства включала те земли, которые эту сакральную власть признавали. Чем дальше от центра – тем ниже статус в иерархической системе земель и соответственно меньше контроль. Малайские княжества, находящиеся на периферии тайского государства на положении автономной территории (*пратхет рат*), подвергались минимальному вмешательству центра во внутренние дела и не испытывали какого-либо давления с его стороны в культурно-религиозном плане²⁵.

Модернизация государства, начатая тайскими правителями во второй половине XIX в., и привнесение национального элемента в его основание, кардинально изменило отношения центра и периферии. Вместо рыхлой системы соподчинения на основе лояльности королю в основу государственного устройства была положена идея единого, контролируемого из центра пространства.

На основе единого пространства появилась идея единой нации. Малайское население Юга, не инкорпорированное в тайское общество, автоматически становилось объектом насильственной таизации и навязывания буддийских норм. Пантаистская политика правительства стала причиной объединения малайцев на этнической почве и их противостояния центральным властям. В качестве основы национальной идентичности был использован ислам.

В возникновении антитайской борьбы особо существенную роль сыграли следующие факторы. Прежде всего – отстранение от власти местной элиты. В результате реформ 1902-1906 гг. на территории султаната Большого Патани²⁶ было введено новое административное деление, власть раджи упразднялась, было создано местное управление, укомплектованное чиновниками из Бангкока. Затем – отмена действия законов шариата и традиционного обычного права (*Adat Melayu*), которые издавна применялись в малайских землях. Вместо них вводился разработанный тайскими властями кодекс законов, который базировался на действующих в тайских государствах законах дхармы. В малайских провинциях, использование исламского права было запрещено, за исключением семейного права и прав наследования. Однако и в этом случае требовалось окончательное решение тайского суда, что противоречило исламским законам. И наконец – культурная ассимиляция. Она предусматривала обязательное обучение в школе с преподаванием на тайском языке по общенациональным стандартам. При этом создание системы светского образования в стране, где ранее обучение было прерогативой буддийского монастыря, осуществлялось с широким привлечением буддийских монахов. В связи с этим в школьной программе помимо светских предметов сохранялся и значительный религиозный компонент. В свою очередь, в малайских землях традиционная система образования была связана с исламом. Обучение осуществлялось в школе при мечети или в мусульманской школе – пондоке. В них преподавание велось на малайском или арабском языках и основывалось, главным образом, на изучении Корана²⁷. «Таизация» образования вызывала особое недовольство малайского населения, которое рассматривало это «как попытку искоренения ненавистного малайского языка и превращения подрастающего поколения малайцев в сиамцев»²⁸.

Выступления малайского населения начались сразу же после проведения реформ. В 1910, 1911 гг. на Юге страны вспыхнули первые антитайские восстания. На протяжении 1920-х гг. в ответ на ужесточение тайского национализма при

короле Вачиравауде сопротивление усилилось. Возглавили его представители отстраненной от власти местной элиты, стремившейся восстановить утраченные властные позиции²⁹. Во время восстания 1922 г., которым руководил находившийся в изгнании бывший султан Патани, впервые прозвучали требования создания на малайских землях независимого исламского государства³⁰.

В дальнейшей истории малайского сопротивления можно выделить несколько этапов: 1) перерастание стихийных выступлений в освободительную борьбу – 1940-е гг.; 2) подъем повстанческого движения – 1970-х гг.; 3) начало диалога с властями – с 1980-х гг.; 4) взрыв экстремизма – с начала 2000-х гг.

Причиной перерастания стихийных выступлений в осознанную и организованную борьбу за независимость стал национализм властей, который в период диктаторских военных режимов (1930–1940-е гг.) приобретал все более выраженные шовинистические формы. По отношению к малайским мусульманам Юга это проявилось в полном запрете использования исламского права, закрытии школ – пондоков, в запрещении использования малайского языка, ношения традиционной малайской одежды и отмене исламских праздников. Принятый у мусульман выходной – пятница – был объявлен рабочим днем. В южных районах подобные предписания провоцировали столкновения с силами правопорядка и массовый исход малайского населения на территорию Британской Малайи.

Либерализация режима в послевоенный период способствовала становлению национального самосознания малайского населения и выдвижению в среде националистически настроенной образованной элиты новых лидеров. В послевоенный период на фоне демократизации общественной и политической жизни в стране гражданские правительства Таиланда 1944–1947 гг. приняли ряд постановлений о свободе вероисповедания мусульманского меньшинства. Были открыты мусульманские школы, в южных провинциях разрешено использование исламского права. В 1945 г. после значительного пе-

рерыва была восстановлена существовавшая еще со времен Аютии (с XVII в.) должность Тюларатчамотри – советника короля по вопросам ислама³¹. Отныне Туларатчамотри, который назначался королем на эту должность пожизненно, возглавил созданный в том же году Национальный Исламский Совет, ведал всеми организационными и финансовыми делами мусульманских общин страны и координировал деятельность провинциальных советов. Таким образом, появились структуры, которые в определенной мере могли транслировать тайским властям интересы мусульманской общины.

В расчете на возможный диалог с властями сложившаяся вокруг духовного лидера малайских мусульман имама Хаджи Сулонга бин Абдулы Кадира³² группа Patani People's Movement (PPM) в 1947 г. выступила с требованиями предоставить автономию четырем южным провинциям (Яла, Наратхиват, Паттани и Сатун). Кроме этого, они считали необходимым признать малайский (наряду с тайским) официальным языком; комплектовать местные органы власти на 80 % за счет этнических малайцев; признать правовую автономию региона. Сам Хаджи Сулонг отмечал: «Мы, малайцы, сознаем, что мы оказались не по своей воле под властью Сиама. Название «*мхай муслим*», которое использует по отношению к нам сиамское правительство, все время напоминает нам о нашем поражении. Мы просим правительство называть нас «*малай муслим*», чтобы мир мог отличить нас от остальных тайцев»³³.

Однако правительство не успело дать ответ на предъявленные требования. Пришедшие в том же году к власти военные восприняли петицию «как проявление среди малайцев-мусульман сепаратистских настроений, могущих вылиться в восстание»³⁴. Во избежание подобного развития событий Хаджи Сулонг был арестован. Его арест спровоцировал массовые выступления протеста, которые сопровождались кровопролитными столкновениями с силами правопорядка, в результате чего сотни человек были убиты, тысячи покинули страну. В апреле 1948 г. в деревне Дусун Ниор (пров. Наратхиват) тайские войска расстреляли сотни ни в чем неповинных мирных жителей. Произошедшее стало кульминацион-

ным моментом развития событий и отправной точкой в борьбе малайского народа. До сих пор малайцы воспринимают эти события как национальную трагедию. История эта неясна до сих пор: в отчетах военных говорится о вооруженном нападении на полицейский участок, очевидцы утверждают, что тайская полиция первая открыла огонь по деревне. Количество жертв по официальным сведениям составило 100 человек (и 30 погибших полицейских), другие источники называют цифру в 300-400 погибших мирных жителей. Тайские власти классифицировали происходящее как «бунт» (*кабот*), малайские источники называют событие «восстанием» (*kebangkitan*) или «войной» (*perang*)³⁵. С этого времени начинается борьба малайского народа за независимость Паттани (*Merdeka Patani*).

В последующие годы эта борьба приобретает организованные формы. К концу 1950-х гг. она превратилась в мощное политическое движение, представленное целым рядом вооруженных мусульманских групп, действовавших на территории четырех южных провинций. В этот период были созданы организации: Национальный фронт освобождения Паттани (BNPP – Barisan National Pembebasan Patani), Национальный революционный фронт (BRN – Barisan Revolusi Nasional), Patani United Liberation Organization (PULO). Нарастание сопротивления было обусловлено усилением давления военных властей на малайские районы в социально-экономическом и духовном плане. Военные, с одной стороны, поддерживали ислам и выделяли огромные средства на строительство мечетей, субсидировали исламские школы, а с другой, пытались эти школы контролировать и подогнать под национальные стандарты³⁶. Кроме этого, под предлогом необходимости социально-экономической модернизации они значительно расширили вмешательство во внутренние дела малайских районов.

Всего на Юге страны действовало до 60 вооруженных группировок, по отношению к которым использовалось определение «бандитские сепаратистские формирования» (*т्यों бэнг йэк диндэн*). С конца 1960-х гг. они развернули полномас-

штабные военные действия против тайландских властей. К началу 1980-х гг. под влиянием активизации ислама в мире вооруженная борьба все в большей степени приобретала религиозный характер. С этого времени конфликт на Юге сместился от этнонационального к конфессиональному. Ислам, а не этническая идентичность стал главным лозунгом. Это видно из названия возникавших в этот период групп, например, United Mujahedin Front of Patani, или переименования BNPP в Islamic Liberation Front of Patani.

Соотношение этнического и религиозного компонента в политической борьбе малайского населения по-разному оценивается специалистами по данному вопросу. Большинство исследователей считают ошибочным преувеличивать роль ислама в движении малайских мусульман и невозможным отрывать его от этнонационального контекста. По их мнению, «район Паттани является примером неразрывной связи между этнической и религиозной идентичностью»³⁷. Сами лидеры движения всегда подчеркивали в своих воззваниях эту неразрывную связь: «Верните нашу национальность – малайскую и нашу религию – ислам»³⁸.

В начале 1980-х гг. в истории малайского сопротивления наступает переломный момент. После двадцати лет непрекращающегося насилия тайские власти отказались от силовых методов. Они разработали целый комплекс мер для урегулирования ситуации на Юге, в том числе, экономическое развитие региона и преодоление его хозяйственной изолированности, политическую амнистию участникам повстанческого движения, модернизацию системы образования на основе принятых исламских традиций. Инициатором программы национального примирения выступил известный политический и общественный деятель Таиланда Прем Тинсуланон, выходец из южной провинции Сонгкхла, возглавлявший правительство в 1980-1988 гг.³⁹. Благодаря гибкой политике компромиссов и уступок Прему удалось в целом стабилизировать ситуацию на Юге (кроме этого, он создал такие условия, при которых повстанческое движение на Северо-Востоке страны практически сошло на нет, а различные леворадикальные органи-

зации, в том числе Коммунистическая партия Таиланда, прекратили свое существование).

Происходившая в этот период демократизация общественно-политической жизни открыла для малайских мусульман возможность участия в общенациональном политическом процессе. Значительно повысилось представительство выходцев из региона, в том числе и малайцев-мусульман, в политических партиях, таких как Демократическая партия («*Прачатхипат*»), партия Новой надежды («*Кхуам ванг май*»). Демократическая партия, возглавляемая в 1990-е гг. уроженцем южной провинции Транг Чуаном Липкхаем, всегда пользовалась (и пользуется) широкой поддержкой мусульманского населения южных провинций и активно привлекает политиков из этого района к своей работе. Впервые на высшие государственные посты стали допускать этнических малайцев: Ван Муххамад Нор Матха в 1996-2001 гг. занимал пост председателя Национального собрания, в 2001-2005 гг. – министра внутренних дел. С этого времени в южных провинциях мусульмане стали преобладать в местных органах власти.

В условиях, когда для малайских мусульман открылись возможности легального отстаивания собственных интересов, их вооруженная борьба резко пошла на спад. В 1982-1983 гг. 450 лидеров сепаратистов сдались властям. Объединенные движения BRN и PULO раскололись на мелкие группы, которые отошли от политической борьбы и маргинализировались, скатившись в криминальную сферу. В конце 1990-х гг. власти заявили, что сепаратистского мусульманского движения на Юге страны больше нет. Положение в южных провинциях в целом нормализовалось, хотя отдельные столкновения продолжались.

Наметившаяся перспектива национального примирения была прервана новым этапом конфронтации в начале третьего тысячелетия. До сих пор среди национальных и западных исследователей не сложилось единого мнения о причинах столь резкого обострения ситуации, повлекшего многочисленные жертвы среди мирного населения. Возможно, подъем мусульманского экстремизма в Таиланде был связан с активизацией

исламистских движений в мире и развертыванием с их стороны террористической деятельности (Коннорс.М., Гунаратна Р., Ачарая А. и др.). Однако прямых доказательств такой связи не выявлено, поэтому большинство специалистов пытаются объяснить это исключительно репрессивным характером политики правительства Таксина по отношению к мусульманскому Югу (МакКарго Д, Пхонгпайчит П., Патманан У.). В политике Таксина, пришедшего к власти в 2001 г. на волне подъема националистических настроений в тайском обществе, по отношению к мусульманскому Югу была сделана ставка на силу и национализм. Таксин заявил о готовности быстро и решительно разрешить затянувшийся конфликт, для чего наделил особыми полномочиями полицию и расквартированные в южных провинциях армейские части и, кроме этого, он практически вернулся к политике таизации этнических малайцев и игнорирования их национальных и конфессиональных особенностей. Никаких переговоров, уступок, компромиссов – такие позиции вполне соответствовали растущим в это время антиисламским настроениям в мире. В высказываниях Таксина по мусульманской проблеме слышалась откровенно националистическая риторика военных властей времен самых реакционных диктаторских режимов: «Все, кто живет на территории Таиланда вне зависимости от цвета кожи, одежды и вероисповедания, являются тайцами. Всем тайцам правительство обеспечивает одинаковые права. Поэтому все тайцы должны гордиться тем, что они тайцы, должны говорить на тайском языке. Мы признаем языковое и культурное многообразие, но хотелось бы, чтобы все учили тайский язык и говорили по-тайски»⁴⁰.

В южных провинциях с начала 2000-х гг. участились случаи несанкционированных задержаний, арестов, облав, расстрелов на месте подозреваемых в принадлежности к исламским боевикам, исчезновения людей. В ответ на это противоположная сторона стала устраивать нападения на военные базы и полицейские участки, взрывы, поджоги, причем в отличие от 1960-1970 – х гг. их действия не ограничивались столкновениями с силами правопорядка и сопровождались значительными жертвами среди гражданского населения и буддийского духовен-

ства. После двух инцидентов – в районе мечети Крысе и деревни Так бай⁴¹, произошедших в 2004 г., процесс принял неуправляемый характер. В провинциях Наратхиват, Яла и Паттани люди гибли почти ежедневно. В течение 2004-2005 гг. число жертв превысило 2 тыс. человек. При этом единства в оценке происходящего у руководителей страны не было. Министр обороны и директор полиции Таиланда считали это проявлением борьбы исламистских групп, Таксин же склонен был видеть в этом только криминальное начало.

Жесткость позиции Таксина в мусульманском вопросе была связана и с общим стилем его правления, его склонностью к авторитарным методам (он говорил, что он не правит, а управляет, как Генеральный директор)⁴². В стремлении установления контроля над Югом присутствовал в определенной степени его личный вызов, так как ни он, ни его партия «Тайцы любят Таиланд» (*Тхай рак тхай*) не пользовались поддержкой в южных провинциях страны. Выборы 2001, 2005 и 2006 гг. демонстрировали растущий авторитет Таксина по всей стране, за исключением этих районов. Националистическая пропаганда была призвана увеличить число сторонников среди тайского населения региона. Однако упор на «принадлежность к тайской нации» (*кхуам пен тхай*) и откровенный антиисламизм не прибавили популярности Таксину, но создали обстановку нетерпимости и враждебности на межконфессиональной почве. Кроме того, экономические потрясения, политическая нестабильность спровоцировали определенную реисламизацию региона. Значительное влияние на дестабилизацию обстановки оказывала и деятельность международных исламских организаций и растущее влияние ислама в мире.

Отстранение Таксина с политической сцены в 2006 г. не стабилизировало ситуацию на Юге. Тот факт, что в 2008 г. правительство возглавил Апхисит Ветчачива – лидер Демократической партии, имеющей поддержку среди малайского населения, напряженность не сняло. Более того, после некоторого затишья число экстремистских выступлений на Юге страны опять пошло вверх в 2010 г. При этом в настоящее время власти пытаются находить более гибкие подходы, про-

являть большую толерантность в отношении вопросов национальной и конфессиональной принадлежности. В СМИ не употребляют термина «террорист» (*ко кан рай*) – на Юге действуют «дестабилизирующие элементы» (*ко кхуам май сангон*). В 2010 г. на пост Тюдлатчамонтри был впервые назначен этнический малаец суннит Азиз Питаккумпхон.

Одновременно с тем, что в правительственных кругах растет готовность искать компромиссные пути, определенные изменения отмечаются в настроениях и предпочтениях самих малайцев, проживающих в Таиланде. По мере модернизации страны мусульманская молодежь постепенно выходит из-под влияния традиционных исламских групп⁴³. Нарушается экономическая и культурная изолированность южных провинций. Растет миграция малайского населения в различные районы страны. Важным фактором дальнейшего вовлечения малайского населения в процесс межнационального сближения является высокий авторитет короля в мусульманских районах. Один из активистов мусульманской общины в интервью тайским СМИ отмечал, что «в критические периоды такие, как сейчас, к кому мы можем обращаться, как не к королю, нашему отцу, единственной нашей надежде, к которому все мусульмане относятся с наивысшим почтением»⁴⁴. Король Таиланда Пхумипхон Адулъядет во время эскалации конфликта в 2003-2004 гг. всегда выступал за мирные средства его урегулирования, однако его влияния оказалось недостаточно для примирения сторон.

В таиландском обществе существует и такая точка зрения, что единственным выходом из создавшейся ситуации является предоставление малайским мусульманам независимости. Как считает входивший в 1998-2006 гг. в таиландскую комиссию по правам человека Тяран Дипхачай, специально занимавшийся этим вопросом в начале 2000-х гг., нет иного способа прекратить противостояние и кровопролитие, как предоставить возможность этническим малайцам самим определять свою судьбу вплоть до создания самостоятельного государства⁴⁵. Однако подобная позиция не разделяется официальными кругами.

Начало 2000-х гг. было отмечено подъемом исламских настроений не только в южных провинциях страны. Определенная реисламизация коснулась и мусульманских китайцев Севера. Китайцы народа *хуэй* (тайцы называют их *хо*) мигрировали в Сиам из Юньнани во второй половине XIX в. в результате расширения торговых контактов между странами. Следующий крупный поток переселенцев относится к 1950-м гг. и связан, главным образом, с бегством из Китая Гоминдановских войск. В настоящее время численность мусульманской китайской общины составляет около 20 тыс. человек. Китайская мусульманская диаспора предпочитает компактный тип расселения в основном в городских районах. В самом крупном городе региона – Чиангмае проживают до 2 тыс. представителей этого народа. Появление этой группы китайцев в Сиаме пришлось на время проведения реформ и начала бурного экономического развития. В условиях, когда коренное население было занято преимущественно сельским хозяйством, китайцы активно занимались торговой и предпринимательской деятельностью. Активно интегрируясь в экономику, они никогда не противопоставляли тайской общности собственную этническую и религиозную идентичность, а наоборот осознавали себя как ее часть. В связи с этим они рассматривали тайский язык в качестве основного, получали образование по общенациональным нормам (при этом в воскресных школах изучали Коран), заключали смешанные браки, чтит тайские традиции⁴⁶.

С конца 1990 – начала 2000-х гг., по наблюдениям тайского исследователя Сучата Сеттхамалини, проводившего полевые исследования на Севере страны, под воздействием процессов глобализации, в том числе и мусульманского мира, в среде китайцев-мусульман появляется представление об их исламской идентичности, не связанной с конкретной национальностью⁴⁷. Некоторые представители молодого поколения, обучающиеся в исламских центрах за рубежом или знакомящиеся с деятельностью исламистских международных групп при помощи современных интерактивных средств связи, стали воспринимать ислам как новую форму идентичности.

ти. Это сопровождалось к некоторым изменениям их социального поведения в тайском обществе: они начали использовать арабские имена, заключать браки только с единоверцами, игнорировать тайские национальные праздники. Пока эти изменения ограничиваются бытовой сферой, но неизвестно, как это может проявиться в будущем.

Таким образом, можно увидеть, что ислам сам по себе не является единственной причиной тех противоречий, которые возникают на конфессиональной и этнонациональной основе в тайском обществе. В то же время исламский фактор играет важную роль, наряду с целым комплексом исторических, культурно-цивилизационных, политических явлений в разжигании и сохранении такого рода конфликтов. Кроме того, в условиях нарастающей глобализации мира, довольно трудно определить, как и в какой мере сказываются внутренние и внешние факторы на сложившуюся в стране этноконфессиональную ситуацию.

В современном противостоянии между малайцами-мусульманами и тайским государством роль ислама также остается до конца не ясной. Нет никакой достоверной информации о том, кто стоит за непрекращающимся на Юге страны насилием, все сведения об этом носят приблизительный и предположительный характер. Существует мнение, что в стране действуют некие подпольные группы, а их лидеры, неизвестной национальности и гражданства, глубоко законспирированы. Цели и задачи их деятельности не известны – тайским властям все это время не предъявлялось никаких политических требований. Источники финансирования и вооружения также находятся под вопросом⁴⁸. Между тем, борьба продолжается, а сохраняющаяся с 2006 г. политическая нестабильность в стране создает почву для возникновения новых столкновений.

Наконец, летом 2011 г. появилась надежда на то, что любое противостояние (политическое, этноконфессиональное), может остаться в прошлом. На очередных парламентских выборах в Таиланде убедительную победу одержала партия «Ради Таиланда» (*Пхья тхай*)⁴⁹, которая сразу же заявила о том, что

своей первоочередной задачей она видит необходимость национального примирения. Никакое национальное примирение невозможно без нормализации положения на мусульманском Юге. Однако решение мусульманской проблемы зависит от воли и готовности пойти на сближение многих сторон, а насколько это возможно, покажет время.

Примечания

¹ Данные об этническом составе населения не приводятся в официальной статистике. Имеющиеся сведения основаны на материалах этнолингвистических исследований, проводимых в последние годы национальными и международными организациями, занимающимися изучением этнических групп в Таиланде. См. www.etnolinguistic.com, www.ethnologue.com, www.thailandsworld.com

² Иногда тайскую группу выделяют как тай-кадайскую.

³ Тхай – означает и тайский и Таиланд. Полное название страны – Пхра-ратчаанатхак тхай, то есть Королевство Таиланд. До этого времени название страны совпадало с названием столицы: на территории современного Таиланда существовали такие тайские государства как Чиангмай, Сукхотай, Аюттия и Раттанакосин. С середины XIX в. до 1939 г. использовалось название Сиам.

⁴ Военными властями был принят целый ряд указов из серии «Государственность» (*Ратханийом*), в которых регламентировались основы нового социального устройства тайского государства.

⁵ Thak Chalermthirana. Thai Politics, 1932-1957: Extracts and Documents. Bangkok, 1978. P. 234-253.

⁶ Постановление от 1940 г. о «Тайском языке и алфавите и о гражданских обязанностях добропорядочного гражданина».

⁷ Например, утерян монский язык, исчезла народность лава, на грани исчезновения находятся группы чонг и самре.

⁸ Численность этнических китайцев в Таиланде оценивают в пределах 15 – 20 млн. человек.

⁹ Thak Chalermthirana. Op.Cit. P. 250.

¹⁰ Прайонсак Чалайондеча. Муслим най пратхет тхай (Мусульмане в Таиланде. На тайском языке). Бангкок, 1986. С. 293-295.

¹¹ Beker C., Phasuk Phongpaichit. A History of Thailand. New York, 2005. P. 175.

¹² Матичон. Еженедельник. Август, 2005.

¹³ Запись о вероисповедании стала вноситься по указу Министерства внутренних дел от 12 апреля 1999 г. На основании этой графы дается разрешение на погребение в соответствии с мусульманскими обычаями.

¹⁴ Статья 79 конституции Королевства Таиланд. 2007.

¹⁵ По данным проведенной в 2010 г. всеобщей переписи населения, предоставленным National Statistic Office, население Таиланда составляет более 67 млн. человек.

¹⁶ См. web.nso.go.th

¹⁷ Эти оценки совпадают с данными о численности мусульман, которые привел бывший в то время на посту премьер-министра Таиланда Таксин

Чиннават в интервью французскому журналу «Politique internationale» летом 2003 г. По его мнению, 9 % населения страны исповедуют ислам.

¹⁸ Современный Таиланд. Справочник. Москва, 1976. С. 39-42.

¹⁹ Thailand Population Census 2010. Preliminary Report.

²⁰ Thanet Aphornsuvan. History and Politics of the Muslims in Thailand. Bangkok, 2003. P. 5-6.

²¹ Omar Faruk Bajunid. Islam, Nationalism and the Thai State. // Dinamic Diversity in Southern Thailand. Chiang Mai, 2005. P. 5-7.

²² Наиболее «малайские» провинции – Яла, Наратхиват, Паттани и Сатун.

²³ Gilquin M. The Muslims of Thailand. Chiang Mai, 2002. P. 33-35.

²⁴ В настоящее время население Бангкока составляет более 10 млн. человек.

²⁵ Об организации земель в тайских государствах подробнее см.: Липилина И.Н. Ранние этапы развития городов и формирования городской структуры Таиланда. Вестник МГУ. Серия «востоковедение», 2003. №2.

²⁶ Малайское и тайское названия различаются. Малайское прочтение выглядит как Патани, тайское – Паттани.

²⁷ В настоящее время малайцы Юга Таиланда используют язык яви – малайский язык с арабской графикой и практически не говорят по-тайски.

²⁸ Omar Faruk Bajunid. Op.Cit. P.15-17.

²⁹ Brown D. From Peripheral Communities to Ethnic Nations: Separatism In Southeast Asia.// Pacific Affairs, 1988. Vol. 61, No. 1. P. 52.

³⁰ Раджа Патани Абдул Кадир Камародин в 1902 г. был выслан на Север страны, а затем эмигрировал в Британскую Малайю, откуда он руководил сопротивлением.

³¹ После смерти в 1936 г. последнего Тюларатчамонтри эта должность была упразднена военными властями.

³² Хаджи Сулонг оставил свой след не только как общественно-политический, но и религиозный деятель. Можно сказать, что именно благодаря ему произошла реисламизация региона. В 1947 г. он занимал пост председателя провинциального исламского совета в Паттани.

³³ Thanet Aphornsuvan. Origins of Malay Muslims Separatism in Southern Thailand.//Asia Research Institute. Working Paper Series № 32., 2004. P. 32.

³⁴ Thanet Aphornsuvan. History and Politics. Op.Cit. P. 23.

³⁵ Chaiwat Satha-Anand. The Silence of the Bullet Monument: Violence and «Truth» Management, Dusun-Nyor 1948, and Kru-Ze 2004.//Rethinking Thailand`s Southern Violence. Singapore, 2007, P.18-20.

³⁶ Например, особое возмущение у местного населения вызывало требование властей в обязательном порядке устанавливать на территории всех мусульманских школ изображения Будды.

³⁷ Piya Kittaworn, Nukul Ratanadakul, Amporn Kaewnu, Lamai Manakarn. Voices from Grassroots: Southerners Tell Stories about Victims of Development. Islam, Nationalism and the Thai State.// Dinamic Diversity in Southern Thailand. Chiang Mai, 2005. P. 52-53.

³⁸ Melvin N.J. Conflict in Southern Thailand. Islamism, Violence and the State in the Patani Insurgency. // SIPRI Policy Paper No. 20. Stockholm, 2007. P. 22.

³⁹ В настоящее время Прем Тинсуланон является председателем Тайного совета при короле.

⁴⁰ Матичон. Еженедельник. Январь, 2005.

⁴¹ Инцидент Крысе произошел в апреле 2004 г., когда около ста тайских военных были расстреляны при нападении боевиков на блокпосты, в том числе около мечети Крысе. Случай в деревне Так бай относится к октябрю того же года, когда 67 повстанцев скончались в грузовиках, перевозящих их на военную базу из полицейского участка в деревне Так бай.

⁴² McCargo D. Thaksin and the Resurgence of Violence in the Thai South.// Rethinking Thailand's Southern Violence. Singapore, 2007. P. 45-49.

⁴³ Gilquin M. Op.Cit. P. 23-24.

⁴⁴ McCargo D. Op.Cit. P. 57-60.

⁴⁵ Интервью автора. Август, 2011.

⁴⁶ Подробнее см.: Suchat Setthamalee. The Transformation of Chinese Muslims in Northern Thailand. Thesis (Ph.D.). University of Hawai. 2010.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Матичон. Еженедельник. Апрель, 2007.

⁴⁹ Возможно двойное прочтения названия партии – «Ради Таиланда» или «Ради тайцев».

Вьетнамская католическая церковь и государственная власть СРВ (императивы диалога)

Концепция вьетнамской государственной власти (традиция и современность)

Отношения вьетнамской католической церкви с государственной властью на протяжении всей ее истории складывались, как правило, не просто. Это относится как к прошлому периоду, в первую очередь, к XIX в. – истории империи Дайнам, так и к периоду независимого развития Вьетнама, то есть после Августовской революции 1945 г.

Необходимо отметить, что в целом у государства и церкви различные цели. Государство, будучи по своей природе мощной организацией, призвано управлять обществом, контролировать его и поддерживать в нем порядок. Церковь же, особенно католическая, известна своей сильной организацией и детально структурированной иерархией клира. Более того, у католической церкви есть свое собственное государство – духовный центр всех католиков – Ватикан во главе с понтификом – Римским папой. Совместный догмат, совместное учение о папском примате и папской веро- и нравственной непогрешимости – корень римского католицизма. Папство есть действительный краеугольный камень католицизма¹.

Государство по своей природе стремится к контролю над социальным организмом, каковым является церковь, но хорошо организованный католический клир сам в состоянии контролировать свою церковную организацию и не нуждается в

чем-либо контроле, тем более, что в некоторых странах ощущает себя духовным наставником светской власти. Таким образом, противостояние светской государственной власти и церковной – состояние довольно типичное в истории стран Западной Европы.

В случае с Вьетнамом – восточной страной, чья культура и национальный менталитет отмечены сильным влиянием конфуцианской цивилизации, государственная власть имеет специфический характер и, чтобы понять суть ее отношений с вьетнамской католической церковью, необходимо выяснить эту специфику.

Хорошо известно, что Вьетнам относится к числу стран (вместе с Кореей и Японией), где национальная культура длительное время развивалась в формах, заимствованных из Китая, особенно в сфере интеллектуальной. Вьетнам находился в течение 1000 лет под властью Китая, а другую 1000 лет оставался его вассалом (Вьетнам был завоеван империей Хань во II в. до н.э., как раз в момент завершения перехода китайской культуры от идейного плюрализма школ к «монизму» имперской религии с ее покровительственным отношением к учениям – *цзяо*)². Из этого обстоятельства вытекает одно из важнейших положений культурно-исторического развития Вьетнама: вьетнамская культура выражает свое «я» и строит о себе содержательные высказывания по правилам китайской культуры. Иначе говоря, на каком-то этапе влияние китайской культуры было столь глубоким, что можно говорить о переносе, «трансплантации» ее главных элементов на вьетнамскую почву³. Это, в свою очередь, послужило причиной сильного разрушения национальных традиций Вьетнама в период почти векового французского колониального господства, в отличие от Кореи и Японии, где влияние китайской культуры было воспринято более опосредованно, через местный национальный колорит.

Государство в странах Дальнего Востока опирается на хорошо организованную систему народных верований, прежде всего, веру в духов. Обладая собственным сакральным фундаментом, власть фактически представляет собой синтез рели-

гиозного и политического, своеобразный ритуально-политический союз, персонифицированный фигурой императора. Именно это обстоятельство обусловило специфическую ситуацию взаимоотношения государства и религии в данном регионе⁴.

Сакральная самодостаточность вьетнамского государства, идеологически опиравшегося на учение натурфилософии, позволяла ему трактовать все не относящееся к имперской религии как дополнительное средство к главной функции императора – «преображать» (*хоа*) социум при помощи ненасильственного «поучения» (*зяо*). Поэтому все религиозные системы, если они признавались в империи, рассматривались как вспомогательное поучение, и в силу их функционального сходства с императорским поучением назывались точно также – *зяо*. Таким образом, ни одно из трех известных «учений», распространенных во Вьетнаме – конфуцианство, даосизм и буддизм не занимало господствующего положения *a priori*, и стержнем религиозно-идеологической ситуации всегда была «имперская религия», а сам термин «три учения», объединяющий столь разнородные элементы, был сформулирован с высот имперской религии и идеологии. Вьетнамское государство осуществляло контроль за «учениями», покровительствовало тому или иному «учению» и время от времени меняло объект своей симпатии⁵.

Наибольшее сближение двух культур произошло в XIX в., когда Вьетнам во многом воспринял культурную модель Китая времен Цинской династии. В последние столетия для вьетнамцев понятия «конфуцианство» и «китайская культура» стали тождественны⁶. Конфуцианство стало концептуальным центром не только вьетнамской культуры с его шкалой морально-этических ценностей, базирующейся на огромном пласте традиционных идей и представлений, но и народов других стран Восточной Азии, относящихся к «конфуцианскому ареалу»⁷.

Указанная специфическая ситуация, когда государство обладало сакральной самодостаточностью и авторитетом в религиозных вопросах, была одной из причин того, почему рас-

пространение во Вьетнаме таких мировых религий как буддизм, а затем и христианство не приводило к полному обращению населения в новую веру.

Формально конфуцианство не являлось религией, так как это учение не предполагало клира и института церкви, но по своей значимости, степени проникновения и воздействия на сознание народа, а также формирование стереотипов поведения оно успешно выполняло роль религии. Положение с буддизмом в Китае и Вьетнаме служит иллюстрацией именно такого явления. Социальная роль буддизма, пришедшего на китайскую, а затем, в «китаизированном» виде, на вьетнамскую почву, преобразовалась радикальным образом: если в Индии буддийская община была независима от государства, то в Китае и во Вьетнаме она не имела сакрального иммунитета и практически была инкорпорирована в состав госаппарата. На идеологическом уровне это было оформлено присвоением буддизму статуса «учения» – *цзяо* – вспомогательного идеологического орудия императорской власти, направленного все на ту же главную цель – преобразование нравов⁸.

Все вышесказанное относится к давней истории и, казалось бы, не имеет отношения к современности. Но на рубеже XX–XXI вв. в странах Восточной Азии – «конфуцианского мира» – стали задаваться вопросом: что в их собственной культуре сохраняет свою ценность в процессе глобализации, какие ее элементы адекватны современным условиям?

Некоторые примеры из реальной жизни рассматриваемых нами стран в конце XX и начале XXI вв. можно интерпретировать как символы возрождения интереса к конфуцианству, этому древнейшему идеологическому и морализаторскому учению Китая, оказавшему значительное влияние на мышление, обычаи и нравы народов Восточной Азии. Так, в Китае, на Тайване, в Южной Корее, в Японии, во Вьетнаме (Ханое) в эти годы были восстановлены известные Храмы литературы, они же Храмы Конфуция⁹. Что касается Вьетнама, то уже в 1990-е гг. при финансовой поддержке одного из банков США был также восстановлен погребальный мавзолей императора Нгуен Тхань-то (девиз правления – Минь Манг, 1820-1840 гг.

правления), расположенный в известном некрополе вблизи древней столицы империи Дайнам – Хюэ¹⁰. Характерно, что речь идет о мавзолее императора, более других известного своей приверженностью учению Конфуция и имевшего репутацию самого жестокого гонителя европейских христианских миссионеров и вьетнамских христиан.

Что позволяет Вьетнаму и другим странам «конфуцианского мира» в контексте современности успешно использовать символы подобного рода? В первую очередь, то обстоятельство, что прежние духовные ценности, казалось, безвозвратно канувшие в небытие, были возвращены из прошлого и очищены от архаичного консерватизма, который был им свойственен в прошедшие века. Речь идет о неоконфуцианстве – традиционной политической доктрине, которая уже в течение длительного времени преобладала во всем регионе Восточной Азии. Конфуцианская доктрина имела в виду, прежде всего, организацию на государственном уровне социальных, политических и управленческих отношений, оставляя своеобразный социокультурный вакуум, который во Вьетнаме и других странах региона был органично заполнен буддизмом, а затем – но в намного меньшем масштабе – христианством (католицизмом). Конфуцианская традиция, обогащенная современными достижениями экономики и культуры, оказывается на поверку в чем-то более жизнеспособной, чем все другие известные образцы, включая воспетые Максом Вебером «ценности протестантизма», давшие толчок стремительному капиталистическому развитию Европы, а также попытки реализации марксистской утопии. Она довольно эффективно помогает смягчать действия слепых сил рынка, снижать социальные издержки реформ и отвечать на современные вызовы.

Кроме того, «историческая память» о великих достижениях прошлого на уровне общественного и индивидуального сознания выступает мощным для таких стран, как Вьетнам, консолидирующим фактором, а также формой идентификации социума и поиска его идентичности, что в условиях глобализации стало, чуть ли не главной задачей и целью интеллектуальных усилий вьетнамского руководства.

Следует отметить, что во второй половине XX в. во Вьетнаме происходил интенсивный рост национального самосознания, связанный с многолетней войной. После победы 1975 г. в обществе ощущалась настоятельная потребность в свежих идеях для выполнения новых задач мирного строительства. Провозглашение политики «обновления» было ничем иным, как официальной констатацией изменения состояния умов во вьетнамском обществе. Тот факт, что политика «обновления» была провозглашена именно КПВ, дает руководству Вьетнама весомый и своевременный аргумент для утверждения своей легитимности в качестве лидера, монополично руководящего обществом на современном этапе.

Ставший характерным для Вьетнама с начала 1990-х гг. ментальный возврат к «славному» историческому прошлому, к далекому «золотому» веку вьетнамской истории, является, по сути, важным аспектом самоидентификации вьетнамской нации. Включение исторической мифологии в историческую канву, апеллирование к далекому прошлому носит не случайный характер: тем самым удлиняется история вьетнамского государства, обосновывается древность зарождения вьетнамского этноса, а древняя вьетнамская цивилизация практически уравнивается по времени возникновения с китайской.

С 1995 г. руководство КПВ официально включило в число особо важных праздников День поминаения королей Хунгов (Хунг-выонгов). С этого времени этот день стал своеобразным общенациональным культовым праздником. В 2000 г. поминальный храм королей Хунгов посетили первые лица партии и государства¹¹, что красноречиво говорит о политической значимости восстановленного культа древних полумифических правителей в современном Вьетнаме.

Это возвеличивание исторического прошлого понадобилось для решения сложных актуальных задач, возникших на рубеже XX–XXI вв. в результате сложившейся новой для Вьетнама геополитической и экономической ситуации. Вьетнамское общество переживает переходный период, что составляет его главное своеобразие на данном этапе развития. В такие переломные моменты общество обращается к базисным

духовным национальным ценностям, прежде всего, к национальной культуре и к традиционным религиозным и этическим ценностям¹². Поэтому фундамент построения современного вьетнамского общества следует искать в восстановлении давних национальных историко-культурных традиций, включая традиционную концепцию государственной идеологии вместе с практикой древних верований, подвергшихся, правда, сильной модернизации, в возвеличивании национальной культуры, включая ее славное прошлое. На этом фундаменте руководству КПВ необходимо выстроить всю вертикаль власти, возглавляемую партией. В условиях начавшихся рыночных реформ, по-прежнему представляющих для КПВ определенный вызов, на политико-идеологическую авансцену вышли идеи организации политической жизни и государства на основе принципов традиционализма и прагматизма, имеющих целью образование сильной и авторитарной власти, способной контролировать и стабилизировать политическое положение в стране.

При этом вьетнамское руководство не отказывается от задач построения социализма, и социалистическая риторика присутствует во всех основных партийных документах и речах первых лиц руководства страны. Таким образом, необходимость реализации новых, во многом непривычных задач потребовало от партии выработки новых концептуальных политических положений. Одно из них — наблюдаемая в политике КПВ тенденция создания некоего синтеза официальной марксистской доктрины с традиционной государственной идеологией и национальными культурными традициями, где ведущее место занимает во все большем объеме идеология Хо Ши Мина.

Приведенные выше примеры (из этого же ряда) свидетельствуют о восстановлении и возвеличивании национальной истории, еще совсем недавно казалось немыслимым.

Но традиционная государственная идеология в своей основе атеистична. Ее носителям чужды мировые религии, в частности, буддизм и христианство, но особенно враждебны различные суеверия, предрассудки, гадания и т. д., так как они,

следуя учению, вносят беспорядок и хаос в логически и иерархически обустроенный космос и социум. Таким образом, ставится задача привлечь в союзники КПВ буддизм и католицизм — две мировые религии, распространенные во Вьетнаме, чтобы с их помощью противостоять суевериям и предрассудкам, широко распространившимся в настоящее время среди массовых слоев населения¹³.

Сам факт преемственности традиционной государственной идеологии современным руководством КПВ-СРВ, позволяет утверждать, что, несмотря на радикальные взгляды авангардной интеллигенции, к которой принадлежал Хо Ши Мин, его соратники, а также многие тысячи партийных кадров (*кан бо*), пришедшие к власти во Вьетнаме в 1945 г., — все они несли в себе следы и черты социо-культурного наследия старых концепций конфуцианского позитивизма¹⁴.

Современная правящая политическая элита Вьетнама относит некоторые положения этих концепций с современной государственной доктриной, применяя их на практике. Особенно это относится к религиозной сфере. Вьетнамский правитель и правящий класс Вьетнама в прошлом, исходя из положений государственной идеологии, полагали ее единственно правильной и непогрешимой по определению, рассматривая все остальные явления в мире с прагматической точки зрения — полезности их или вредности для государства и определяя их как «причудливые начала». Эту же точку зрения на религии — буддизм и католицизм переняло современное руководство Вьетнама, не считая их в принципе полезными для выполнения основных задач — стабилизации и сплоченности вьетнамского общества, но вынужденное вступать с высшими духовными иерархами церкви и буддийской общины (*сангхи*) в диалог, а в последнее время и идти на компромиссы. И так же, как раньше при императоре Минь Манге — «большом конфуцианце», государственная администрация терпела набожность и мистические аспекты буддизма, ненавидимые ею, главным для власти было то, что духовная деятельность буддийских проповедников по своему способствовала укреплению морали и сплоченности населения¹⁵.

Политика КПВ-СРВ по отношению к вьетнамской католической церкви

В целом современная политика КПВ-СРВ по отношению к католикам характеризуется гораздо большей терпимостью, чем в предыдущий период. Насилие постепенно уступает место мирному диалогу, хотя многие сложности и проблемы во взаимоотношениях все еще остаются. Либерализация стала возможна благодаря нескольким факторам, но главная предпосылка перемен заключалась в том, что с провозглашением курса обновления в СРВ началась перестройка ортодоксальных коммунистических взглядов, получил право на существование вьетнамский социализм с национальной спецификой, что означало поворот к национальным традициям и включения их в политический багаж истеблишмента. Кроме того, новые вызовы XXI в., глобализация, относительная открытость страны и связанный с этим вопрос ее имиджа в глазах мирового сообщества – все это определило новую политику КПВ по отношению к католической общине Вьетнама как политику терпимости и компромисса. Существенную роль играет и внутренний фактор. Колониализм ушел в прошлое, так же как и неоколониализм. Окончилась длительная и тяжелая война против США, в которой Вьетнам одержал победу. Настроение во вьетнамском обществе кардинально изменилось. С точки зрения простого вьетнамца необходимость в аскетическом и полном лишений образе жизни отпала. Впечатляющие успехи стран НИС, а затем КНР поставили перед руководством КПВ-СРВ императивные задачи модернизации и поднятия уровня жизни населения и экономики.

Кроме того, руководство Вьетнама убедилось, что католическое население остается по-прежнему законопослушным меньшинством даже после воссоединения Северной и Южной частей страны.

Духовная и практическая деятельность христианских общин направлена на такие важные сферы общественной жизни как благотворительные акции, помощь в больницах, в т. ч. в лепрозориях, до настоящего времени существующих во Вьет-

наме, на борьбу с наркоманией, на сбор средств для малоимущих и т. д. Все это способствует оздоровлению обстановки в стране, укреплению морали и сплоченности населения, что является в настоящее время самым важным фактором для партийно-государственной власти Вьетнама. Указанная деятельность католической церкви существовала и раньше, но стала «заметной» для власти в условиях либерализации режима и тех императивов внутреннего и внешнего характера, о которых говорилось выше. Более того, оказалось, что возможно привлечь руководство католической церкви в союзники (относительные), в подчинении которого находится около 7 млн. населения Вьетнама (7, 94 %) ¹⁶.

Но в целом остается еще много нерешенных вопросов, настороженности в отношениях между государственной властью и католической церковью Вьетнама.

Наибольшие трудности в налаживании диалога вьетнамского государства и католической церкви были связаны с южновьетнамской католической общиной после воссоединения страны в 1975 г., где роль и значимость общины г. Сайгона, переименованного в г. Хошимин, были определяющими. Руководству КПВ-СРВ приходилось в своей политике учитывать, что в период Республики Вьетнам (1955–1975) католическое население и церковь Южного Вьетнама занимали привилегированное положение: крестьяне-католики, пришедшие с Севера, из ДРВ, получили земли (за счет чамского населения), в госаппарате и в командном составе армии католики также преобладали, почти все профсоюзные организации возглавлялись католиками ¹⁷. Церковь развивалась без каких-либо помех и ограничений.

Начиная с 1963 г. в Южном Вьетнаме были созданы 5 новых епархий, их число достигло 15, существовали многочисленные благотворительные учреждения – в Сайгоне, Зядини и Тёлоне – 45 наиболее крупных, в Дананге – 13, в Кантхо – 9, в Нячанге – 7, в Плейку – 6, в Далате – 6, в Хюэ – 5. Многие из них пользовались финансовой поддержкой США. Имелось четыре госпиталя под патронажем католической церкви, два католических вуза в Далате и Сайгоне, в которых обуча-

лось 4000 студентов, католиков и не католиков¹⁸. Верующие (около 2 млн. человек) были объединены в 16 организаций, во главе южновьетнамской церкви находился архиепископ¹⁹ (с 1975 по 1995 гг. – Нгуен Ван Бинь).

После воссоединения страны, с 1976 г. численность католиков в г. Хошимине не переставала возрастать: в каждый последующий год по сравнению с предыдущим число верующих увеличивалось на 5 – 10 тысяч человек²⁰.

Сразу же после воссоединения Вьетнама руководством КПВ-СРВ была разработана целая система различных политических мероприятий, направленных на «перевоспитание» и максимальное привлечение основных масс верующих к делу активного строительства социализма путем создания различных групп трудовой деятельности, кооперативов ремесленников и т. д. Несколько ремесленников были награждены почетным званием «Ударник социалистического труда», женщины-католички в одном из кооперативов получили звание «передовик производства», другому кооперативу было вручено переходящее Красное знамя, католики покупали облигации государственного займа, участвовали в социалистическом соревновании и т. д.²¹ Надо отметить, что вся эта новая, непривычная для католиков деятельность, обусловленная известными политическими событиями, послушно выполнялась ими в соответствии с духовными наставлениями их пастырей в приходах и общинах. Уже 1 мая 1980 г. Совет епископов Вьетнама обратился к вьетнамским католикам с Посланием, в котором была сформулирована новая концепция, определявшая цель и поведенческую модель верующих в новых условиях: «жить, следуя Священному писанию в гуще своего народа, чтобы служить счастьем и благополучием своих соотечественников»²². Католики Южного Вьетнама с готовностью откликнулись на призыв духовенства, тем более что вся та разнообразная деятельность, в которой им приходилось участвовать, проходила совместно с многочисленным не католическим населением, способствовала узнаванию друг друга и в определенной мере уменьшала традиционно отрицательную реакцию на католиков, сложившуюся за прошедшие десятилетия.

Так, в период 1978– 1980 гг., во время войны на юго-западных границах Вьетнама и агрессии Китая на Севере, среди католиков распространилось движение за выполнение военных задач, большое число католиков было мобилизовано в армию. Многие католики начали работать в области просвещения, монахи и монахини – в детских садах²³.

Вместе с тем, уже в октябре 1975 г., то есть, через несколько месяцев после свержения режима Нгуен Ван Тхиеу, коммунистическая власть взяла под свой контроль католические школы, а также выпускавшуюся религиозную литературу²⁴. Для приобщения католиков Южного Вьетнама к непривычной для них идеологической риторике и формам коллективного бытия, народной властью были созданы патриотические организации соотечественников-католиков г. Хошимина и Комитеты по мобилизации католиков (1980), переименованные затем в Комитеты солидарности католиков (1983) в соответствии с названием организации в масштабе всей страны.

После провозглашения политики «обновления» и введения элементов рыночной экономики, в стране начался процесс стремительной дифференциации общества, многим, оказавшимся в числе маргинальных слоев, требовалась материальная и психологическая помощь. Подобные благотворительные акции были привычным делом для католических общин. Ими были организованы благотворительные фонды и центры помощи нуждающимся. Общая сумма денег, внесенная католиками на нужды общества в 1995 г., составила 15 млрд. 334 млн. 431 тыс. донгов, распределявшихся по следующим программам:

1. Программа по ликвидации голода и уменьшению бедности;
2. Забота о многодетных семьях и больных;
3. Выплата стипендий учащимся и организациям благотворительных учебных классов;
4. Организация медицинских курсов сестер милосердия и приютов;
5. Программа общественных работ;
6. Помощь в восстановлении объектов разрушенных от стихийных бедствий²⁵.

Многие монашеские ордена и приходы продолжают работать в своих больницах и образовательных учреждениях. В последнее время благотворительные акции католической церкви получают все большее развитие благодаря стараниям монахов и монахинь и приходских священников при всемерном содействии в данном вопросе правительства СРВ. Так, в начале мая 2004 г. глава вьетнамской католической церкви кардинал Фам Минь Ман (архиепископ епархии города Хошимин) получил приглашение от властей города отправить несколько монахов и монахинь в Главный Центр управления по борьбе с наркотической зависимостью в местечке Биньфуок. В общей сложности десять монахов и монахинь 20 дней работали в Центре, оказывая медицинскую помощь²⁶.

Но в первые годы после воссоединения оставались сложности в отношениях между государственной властью и католической церковью, особенно это касалось наиболее важных для церкви и верующих вопросов: проблемы подготовки и рукоположения в сан священников. Духовная семинария Сайгона смогла возобновить свою деятельность только в 1986 г., то есть спустя 10 лет после освобождения.

Другой, не менее важный вопрос – строительство и ремонт храмов также встречал много трудностей. Только в 1985 г. было дано официальное разрешение властей на возведение первого нового храма после воссоединения страны – храма Вьон Соай. Затем в Южном Вьетнаме был построен еще 51 храм и отремонтировано 17²⁷.

Как уже отмечалось, с середины 1980-х – начала 1990-х гг. произошло ощутимое изменение политики КПВ-СРВ в сторону ее либерализации. Это нашло свое выражение, в частности, в переносе акцентов на тему включения основной массы верующих католиков в ряды соотечественников путем применения пропагандистских приемов. Например, в прессе публиковались статьи о том, что гражданский долг защиты родины для католика совмещается с учением Иисуса Христа, что основные положения христианской религии преследуют те же цели и задачи, что и учение К. Маркса о построении социалистического общества, поэтому вера в Христа должна быть не разъединяющей, а консолидирующей силой и т. д.²⁸

Поиски общих точек соприкосновения христианского вероучения и коммунистической идеологии и рассуждения о том, что «все мы в одной лодке» были совершенно новым тезисом в идеологическом арсенале руководства КПВ-СРВ. Это стало возможным потому, что к этому времени в результате глубокого социально-экономического кризиса, в котором находился Вьетнам к концу 1980-х гг., в руководстве партии и государства возобладала точка зрения о том, что в борьбе за преобразование страны и построение социалистического общества ментальная сплоченность и единство нации важнее, чем дискуссии о том, есть ли совместимость целей коммунизма с целями христианства, изложенными в Священном Писании²⁹. Подобные изменения идеологических взглядов руководства СРВ на проблему католиков во Вьетнаме тесно связаны с проявлением отмеченной выше новой идеологемы – вьетнамского социализма с национальной спецификой.

Итак, на пороге нового, третьего тысячелетия партийно-государственная власть Вьетнама существенно перестроила взаимоотношения со своими соотечественниками на основе сочетания коммунистической и традиционной идеологии вьетнамского общества – патриотизма и всеобщего сплочения, сцементировав этот сплав идеологией харизматического вождя вьетнамской нации – Хо Ши Мина. Достаточно сказать, что в 1993 г. эта тема была сформулирована в ЦК КПВ на национально-государственном уровне и стала обязательной и ведущей для Центра научных исследований по общественным наукам и для всех исторических факультетов вьетнамских университетов³⁰.

Что касается миллионов католиков Вьетнама и высших иерархов вьетнамской католической церкви, то государственная власть перешла от политики ограничений и запретов к политике терпимости и диалогу, основанной на идее интеграции масс верующих в широкий патриотический фронт, включения их в состав вьетнамской нации. Эта идея обсуждалась и обсуждается в самых различных аспектах. Так, Нгуен Ван Линь, занимавший в 1993 г. пост секретаря горкома г. Хошимина, выступая перед католиками этого главного города Юж-

ного Вьетнама, напомнил им слова одной песни: «Прежде, чем я стал католиком, я родился вьетнамцем»³¹. Успешно дебатировался вопрос о том, что христианство вполне может стать частью вьетнамской культуры, в этой связи ссылались на католиков – художников, писателей, особенно подчеркивался национальный стиль архитектуры главного католического храма Северного Вьетнама – Фат Зиен и т. д. Все это говорит о том, что переходное состояние, в котором находится современное вьетнамское общество требует от руководства КПВ-СРВ новых методов и стиля управления страной. В отношении католической церкви налицо стремление государственной власти нейтрализовать, там, где это возможно, потенциальные возможности тех сил в стране, которые заведомо исповедуют иные, чем КПВ, цели и задачи.

Для реализации указанных выше задач по отношению к южновьетнамской католической общине был применен тот же метод, что и к северной общине в ДРВ, сразу же после окончания первой войны Сопротивления против Франции (1946 – 1954). Тогда, в 1955 г. был создан Объединенный католический комитет Вьетнама, отметивший недавно свой 50-летний юбилей (1955–2005). В том же 2005 г. отметил свой 25-летний юбилей Объединенный католический комитет г. Хошимина (1980–2005). (Оба этих комитета входят в еще более широкую организацию – Отечественный фронт Вьетнама. Характерно, что в названиях этих обоих комитетов ключевым словом является *солидарность, сплочение*, бывшее очень популярным и знаковым во время двух войн Вьетнама в XX в.).

В связи с юбилеями как на Севере Вьетнама, так и на Юге был проведен ряд мероприятий – конференций, симпозиумов и т. д., тематика которых должна была способствовать дальнейшему распространению и внедрению в католические массы верующих и не католическое большинство населения Вьетнама главной политической идеи текущего момента: совместного, всей нацией, строительства и защиты родины. В Ханое в декабре 2004 г. состоялся на официальном уровне семинар – «*Полвека католики идут вместе с нацией*», в котором наряду с такими известными во Вьетнаме священниками как Фам

Кхак Ты, Тхиен Кам и Нгуен Тхай Хоп, приняли участие и известные историки Вьетнама – До Куанг Хынг, возглавлявший в то время Институт изучения религий Вьетнама, Тьонг Тхоу и другие, а также вьетнамские журналисты³².

В январе 2005 г. в г. Хошимине Комитет солидарности католиков провел торжественное заседание, на котором был выдвинут и одобрен лозунг «*Движение вместе с нацией*». В обсуждении вопроса приняли участие католические священники, в том числе Тхиен Кам, монахини и известный публицист, связанный с деятельностью вьетнамской католической церкви – Нгуен Динь Доу. Была подтверждена позиция епархии г. Хошимина в области культуры, обсуждены результаты деятельности благотворительных обществ, в том числе, по борьбе с наркотиками. Главное же, был подтвержден идеологический курс, совпадающий в данном случае с позицией КПВ – СРВ, на дальнейшую интеграцию католиков в дело строительства родины³³. Подчеркнем, что все эти мероприятия проходили в формате такой «около партийной» организации, как Комитет солидарности католиков, и не могли вызвать возражений со стороны власти. Таким образом, в настоящее время существует негласное правило общественной жизни Вьетнама: разрешается проведение многих различных мероприятий в области религии, культуры, но не допускается открытая критика основ политики КПВ, ее государственной идеологии, так же как и малейшая критика легитимности правящей КПВ.

Вьетнамская католическая церковь по понятным причинам поддерживает этот проводящийся КПВ курс, на официальном уровне выводящий католическую паству из сферы гонений и притеснений, столь характерных для предыдущего периода.

Отношения католической общины Вьетнама с органами государственной власти СРВ

Главным идейно-политическим органом, контролирующим вьетнамскую католическую церковь, является Комитет по делам религий Вьетнама при Правительстве СРВ. В этом

Комитете имеется обширный архив с ценными документами по истории католической церкви во Вьетнаме, но они недоступны для исследователей, так как архив работает в закрытом режиме. Представители Комитета по делам религий ведут с высшими иерархами вьетнамской католической церкви переговоры по самым злободневным и острым вопросам, возникающим в отношениях между государственной властью Вьетнама и церковью. Как положительный фактор настоящего времени надо отметить, что, если раньше редко удавалось договориться о чем-либо, то начало XXI в. отмечено в этом смысле конструктивным диалогом.

Понятие свобода религии включает в себя три основных пункта: право свободного вероисповедания, свободу религиозного образования и свободу благотворительной деятельности. По поводу третьего пункта, как было показано, разногласий практически не возникает. Но остаются еще многие вопросы, требующие своего урегулирования. Например, речь идет о такой важной сфере, как обеспечение юридической основы для соблюдения свободы вероисповедания, которая до недавнего времени не обеспечивалась законодательными актами государственной власти СРВ. За открытую критику такой ситуации и призыв, обращенный к Конгрессу США, не ратифицировать торговое соглашение с Вьетнамом, один из католических священников – Нгуен Ван Ли был арестован и осужден на 15 лет тюремного заключения с последующим его сокращением до 5 лет тюрьмы и 5 – домашнего ареста³⁴.

С принятием правительством СРВ трех юридических документов о свободе вероисповедания: Распоряжение от ноября 2004 г., Инструкция премьер-министра СРВ от февраля 2005 г. и Декрет о религии от марта 2005 г., некоторые обозреватели стали выражать надежду на то, что теперь с религиозной свободой в стране будет обстоять гораздо лучше. Некоторые из них ссылаются также и на вьетнамо-американское Соглашение о соблюдении религиозной свободы во Вьетнаме от 5 мая 2005 г., заключенное после того, как США классифицировали Вьетнам как «страну особой озабоченности»³⁵ в отношении свободы вероисповедания. Но содержание этого Со-

глашения не разглашается, оставаясь засекреченным документом. Поэтому трудно судить, насколько оно прогрессивно и как оно выполняется. Что касается трех вышеупомянутых правительственных документов, то они частично дублируют друг друга.

Яркой иллюстрацией невозможности выполнения некоторых требований, предъявляемых к религиозным организациям, является Статья 16 Распоряжения, в соответствии с которой католическая община должна регистрироваться в качестве религиозной организации, прежде чем государство признает, является ли данная организация религиозной. Еще одну проблему создает Статья 6 Декрета: для регистрации религиозная организация должна иметь определенное число верующих, а для того, чтобы числиться верующим, необходимо быть принятым в религиозную организацию, однако религиозная организация должна быть утверждена государственным органом³⁶. Подобные бюрократические процедуры создают определенные препятствия для развития вьетнамской католической церкви, но диалог ведется, и в начале XXI в. произошли положительные сдвиги. Одним из важных событий 2004 г. в религиозной области стала законодательная деятельность Постоянного комитета Национального собрания СРВ, издавшего Законы и постановления о верованиях и религиях (18.06. 2004)³⁷. Процесс выработки этих законодательных норм начался еще с конца 1990-х гг., когда было внесено более 20 изменений и поправок, в том числе и вьетнамскими католиками, причем, не только юристами, но и епископами, священниками и монахами³⁸. Это – Резолюции № 26, № 69 и № 297. Основной акцент всех поправок делался на то, чтобы в законодательном порядке была зафиксирована и подтверждена плюралистичность религиозной ситуации во Вьетнаме и уважение всех религий³⁹.

Нельзя не отметить такой поворот государства в его религиозной политике. Был сделан очень важный шаг по пути консенсуса и религиозной терпимости, так как принятые законы и Постановления о религиях и верованиях затрагивают все официально признанные шесть религий⁴⁰ во Вьетнаме, их

интересы и возможности религиозной деятельности на территории СРВ. Нельзя не отметить и то обстоятельство, что в выработке этих законов приняли участие не только католики, но и представители других религий – буддизма, ислама, протестантской конфессии и др. Иначе говоря, государство впервые предоставило католикам и другим верующим право высказать свои идеи и предложения по поводу наиболее интересующих их религиозных проблем и попытаться воплотить их в законодательных актах.

По-прежнему острыми в отношениях между КПВ и вьетнамской церковью остаются проблемы возведения и ремонта храмов и других культовых зданий, а также выделение земли под строительство новых храмов. Государство в некоторых случаях пользуется своим монопольным правом на землю и ни при каких условиях не передает ее в пользование церкви. Пример только с двумя южными провинциями Баклиеу и Миньхай очень типичен в данном случае. В июле 2004 г. состоялась переписка между редакцией журнала «Католики и нация» и органами народной власти – Отделом религий Отечественного фронта Вьетнама этих двух провинций и Народным комитетом этих провинций по поводу разрушения собора Богородицы епархии Кантхо (о чем сигнализировал епископ Ле Фонг Тхуан⁴¹) и строительства нового храма.

Письмо Народного комитета провинции Баклиеу № 1034 от 22 июля 2004 г. на имя епископа положило конец дискуссии: *«Права на построение храма, о котором говорилось выше, с 1975 г. были переданы в ведомство органов революционной власти. Поэтому Народный комитет провинции Миньхай не согласен вернуть права на эти территории представителю церкви»*⁴². Что касается провинции Баклиеу, то ответ Народного комитета был аналогичен: *«...эти территории являются собственностью СРВ и не могут быть переданы в личное пользование»*⁴³ (Имеется в виду представитель вьетнамской католической церкви – О.Н.).

Аналогичные споры продолжаются и в настоящее время. В декабре 2008 г. представитель Народного комитета Ханоя предъявил права государства на территорию, отводившуюся

на строительство католического собора вблизи Ханоя, несмотря на имевшиеся все необходимые согласования по данному вопросу. Возникшее дело получило большой резонанс по всей стране, и улаживать его поспешили известные священнослужители не только столичного округа, но и г. Хошима⁴⁴. Проявляемая подобная неуступчивость государственной власти в указанных существенных для деятельности католической церкви вопросах, так же, как и в вопросах религиозного образования, объясняется, на наш взгляд, тем, что государственная власть хочет получить от церкви уступок в какой-либо иной области. Кроме того, это лишний повод показать, «кто в доме хозяин».

Но в других случаях государственная власть идет на уступки. Важным событием в жизни католиков было возвращение в собственность церкви одного из корпусов, принадлежавшего ранее духовной семинарии Святого Иосифа и примыкавшее к ней. Здание на протяжении предыдущих 29 лет использовалось правительством под нужды банковско-финансового колледжа. Официально оно было передано церкви 20 сентября 2004 г. Церемония передачи была обставлена очень торжественно. Присутствовало около 500 человек, включая кардинала Фам Минь Мана, представителей духовенства, монашествующих, мирян, а также представителей Министерства финансов и банковского колледжа⁴⁵.

Отношения вьетнамской католической церкви с Ватиканом

Главным духовным религиозным центром для вьетнамской католической церкви, как и для всех католических церквей других стран, является непосредственно Ватикан, а Римский Папа – высший понтифик. Из этого следует, что вьетнамская католическая церковь имеет мощный внешний центр, которому она подчиняется, становясь в какой-то степени независимым организмом внутри страны, мало поддающимся контролю со стороны партийно-государственной власти. Многолетние и разнообразные связи вьетнамской католической церкви

со Святейшим престолом независимо от ханойского руководства делают ее единственной организацией во Вьетнаме не подконтрольной партийно-государственным структурам. Учитывая сказанное выше о сути концепции государственной власти СРВ, именно проблема отношений церкви с Ватиканом встречает наибольшие трудности в отношениях Ватикана и ханойских властей, занимавших неизменно жесткую позицию. Запрет на самостоятельные международные контакты вьетнамской католической церкви был закреплён на правительственном уровне (Постановление Совета Министров СРВ от 21.03. 1991 г.)⁴⁶ Подчеркнем еще раз, что в понятии концепции государственной власти, присущей странам дальневосточной цивилизации и берущей свое начало в глубине веков, основным моментом является право, необходимость и возможность власти контролировать все стороны общественной жизни, ни с кем не разделяя этого права. Поэтому наиболее трудно разрешимым стал кадровый вопрос: центральной темой переговоров официальных представителей делегаций Ватикана во время их визитов во Вьетнам с членами Государственного комитета по делам религий становится назначение новых епископов. Вьетнамские власти не приемлют независимых, не контролируемых отношений церкви с Ватиканом и настаивают на своем праве давать или не давать одобрение всем назначениям, сделанным Ватиканом. Ватикан же, в свою очередь, не мог согласиться с таким положением, считая претензии вьетнамских властей вмешательством в религиозные дела церкви. Подобные разногласия не раз приводили к серьезным кризисным ситуациям: после кончины в г. Хошимине архиепископа Нгуен Ван Биня (1995) и архиепископа Ханоя кардинала Чинь Ван Кана (конец 1990-х гг.) вьетнамская католическая церковь в течение продолжительного времени оставалась без своих высших духовных пастырей и предстоятеля.

Первый визит делегации Папского престола во Вьетнам после воссоединения страны состоялся в ноябре 1990 г. Затем эти визиты проходили регулярно и довольно часто, что говорит о пристальном внимании Ватикана к положению вьет-

намской католической церкви во Вьетнаме и к ее отношениям с коммунистической властью.

Признаки потепления отношений между Ватиканом и Ханоем появились в 2003 г. Власти Вьетнама одобрили кандидатуры ряда католических епископов, назначенных Папой Иоанном Павлом II на вьетнамские кафедры, и даже возведение одного из вьетнамских прелатов в достоинство кардинала⁴⁷. Это был новый архиепископ г. Хошимина – Фам Минь Ман назначенный вместо скончавшегося в 1995 г. уже упоминавшегося Нгуен Ван Биня. Понадобилось около 8 лет на урегулирование одной из самых существенных проблем для каждой христианской церкви – назначение главного предстоятеля церкви и высшего духовного пастыря.

В результате многолетних переговоров во время взаимных визитов в Ханой и в Ватикан ханойским властям удалось добиться согласия Ватикана на участие в процедуре назначения высших иерархов вьетнамской церкви – епископов и архиепископов – представителя Государственного комитета по делам религий при правительстве СРВ. Но даже после согласования назначений вьетнамское правительство с явной неохотой позволяет новым прелатам приступать к выполнению своих обязанностей, в силу чего кафедры некоторых вьетнамских епархий пустуют месяцами, а другие епархии иногда годами ждут, когда Ханой одобрит кандидатуры епископов, предложенные Папским престолом. Ограничения со стороны государственной власти Вьетнама проявляются и в такой области, как религиозное образование. Например, партийные власти на местах участвуют в кампании приема в духовные семинарии и даже проводят отсев поступающих по анкетным данным. Общее число семинаристов-первокурсников по всей стране было ограничено 50-ю, что совсем не обеспечивает нужды прихожан в священнослужителях. Но в 2004 г. Ватикан сумел добиться увеличения их численности до 90 человек⁴⁸.

Но, несмотря на эти уступки со стороны государственной власти, Ватикан считает необходимым посылать ежегодно во Вьетнам свои делегации для ведения регулярных переговоров с различными органами коммунистической власти по проблемам

вьетнамской католической церкви, устанавливая и углубляя таким образом, эти контакты и укрепляя, насколько это возможно, непростые отношения между Ватиканом и Вьетнамом.

Визит делегации Ватикана во Вьетнам в 2004 г. был особенно удачным. По программе, которая, как обычно, должна быть согласована с представителем Комитета по делам религий, намечалось посещение двух приходов: Контум (Центральное плато) и Банметхуот. Но делегации Ватикана удалось значительно расширить географию своего посещения за счет епархии г. Хошимина и епархии Суанлок, называемая местными христианами «Ватиканом Вьетнама» в силу многочисленности проживающих здесь католиков (около 1 млн. верующих) и большого числа религиозных учебных заведений, в которых обучаются почти 200 монахов и монахинь⁴⁹. Членам делегации удалось непосредственно пообщаться с жителями приходов и лично наблюдать течение религиозной жизни в них. Со своей стороны, вьетнамские власти потребовали, чтобы посещение приходов делегацией Ватикана проходило без пышных шествий и церемоний.

Большой проблемой остается установление дипломатических отношений между Ханоем и Ватиканом. Определенные подвижки в этом направлении имеются. Если в 1995 г. заместитель председателя Комитета по делам религий Нгуен Ван Нгок, прибывший в г. Хошимин по случаю празднования 20-летия освобождения Южного Вьетнама, заявил, что до установления официальных отношений еще далеко⁵⁰, то в январе 2005 г. Ханой однозначно дал понять, что руководство КПВ-СРВ готово в конечном итоге установить дипломатические отношения со Святым престолом⁵¹. Тогдашний президент СРВ Чан Дык Лыонг отметил, что Вьетнам не видит никаких препятствий для установления отношений с Ватиканом, что обе стороны регулярно проводят консультации, и установление официальных отношений является лишь вопросом времени⁵².

В июле 2005 г. состоялся визит Комиссии правительства СРВ в Ватикан. Делегаты из Вьетнама вновь выразили надежду на «нормализацию отношений между Святым престолом и Вьетнамом»⁵³. В состав вьетнамской делегации входили

ли представители правительства СРВ, в том числе МИД. Давая оценку визита, пресс-служба Святого престола в своем заявлении подчеркнула: «Целью переговоров является укрепление связей между церковью и государством. Нынешняя встреча позволила делегации Вьетнама больше узнать о структуре и деятельности Святого престола»⁵⁴. Однако, официальные отношения не установлены до настоящего времени.

Вместе с тем, налаживание контактов государственной власти Вьетнама с Ватиканом, их регулярность, сам факт визитов в Ватикан и личного знакомства с прелатами Ватикана способствуют узнаванию многих неизвестных ранее властям Вьетнама деталей и регламента церковного круга, характерных для Римско-католической церкви. Так, 29 июня 2005 г. вьетнамская делегация присутствовала на мессе, которую служил Папа Бенедикт XVI. В связи с кончиной Римского Папы Иоанна Павла II премьер-министр СРВ Фан Ван Кхай направил 3 апреля 2005 г. в Ватикан послание с глубокими соболезнованиями⁵⁵. Другие руководители страны, в том числе председатель Отечественного фронта Вьетнама Фам Тхе Зует, официальный представитель МИД СРВ также выразили соболезнования вьетнамской католической церкви и местным католикам.

Католическая община Вьетнама в XXI в.

В настоящий момент вьетнамская католическая церковь – одна из самых процветающих и прочных в азиатском мире. Численность католиков по данным вьетнамского католического издания – журнала «Католики и нация» составляет 7,94 % от общего числа населения Вьетнама⁵⁶. По численности верующих она занимает 4-е место в мире после Филиппин, Индии и возможно КНР. Самое же главное – то новое духовное движение, возникающее во вьетнамских христианских общинах и новая система социальных отношений, которые складываются вокруг корпуса духовенства. Католическая община Вьетнама – это община, живущая полноценной жизнью и динамично развивающаяся, что подтверждает опыт прошедшего первого десятилетия XXI в. Религиозная жизнь внутри

христианских общин мало изменилась. Она носит все такой же высоко духовный и интенсивный характер. Эти общины удивляют своей многочисленностью и большой жизненной силой. Подобной сплоченностью и организованностью не обладает ни одна конфессиональная группа во Вьетнаме. Динамизм развития проявляется и во внешних событиях: создаются новые приходы и епархии, происходит рукоположение священников и епископов, устанавливаются новые, более либеральные отношения с представителями государственной власти СРВ (первым таким шагом было вхождение Комитета солидарности католиков в состав Отечественного фронта Вьетнама), укрепляются связи с Ватиканом.

Внутри самой католической общины духовные пастыри пользуются большим авторитетом верующих и направляют всю жизнь общины. Особенно разнообразную и активную деятельность ведет епископат и его руководящий орган – Совет епископов. Вьетнамский католический епископат, как и вся религиозная деятельность католиков и самой вьетнамской католической церкви подчинены строгому порядку. Съезды епископов проводятся регулярно каждые три года, на них решаются насущные вопросы вьетнамской католической церкви, в том числе и кадровые. Помимо своих регулярных съездов (1 раз в три года), Совет епископов организует различные научные симпозиумы и конференции, посвященные наиболее востребованным религиозным темам. Например, в епархии г. Хюэ одним из 9 комитетов Совета епископов в апреле 2004 г. была организована конференция на тему: *«Вьетнамская жизнь глазами католиков»*⁵⁷. В ноябре того же года крупнейший вуз г. Хошимина – Университет общественных и гуманитарных наук провел совместно с представителями епископата научную конференцию на тему: *«Мышление жителей Южного Вьетнама»*⁵⁸, на которой была затронута ставшая актуальной в настоящее время проблема отношения жителей Южного Вьетнама к местным религиям на примере известной буддийской секты («новой религии» по современной терминологии вьетнамской научной литературы) Као Дай. Уже эти два примера свидетельствуют о том, что католическая община

Вьетнама стремится со своей стороны, через доступные ей методы, к научному и культурному сотрудничеству с соотечественниками, участвуя в публичных дискуссиях, исследуя историю распространения во Вьетнаме не только католицизма, но и других религий, верований и сект.

Представители вьетнамского епископата участвуют в наиболее значимых международных научных симпозиумах. В августе 2004 г. в Южной Корее состоялся VIII съезд Объединенного общества епископатов азиатских стран на тему: *«Восточная семья и культура быта»*, в котором приняли участие высшие иерархи епископата: кардинал Фам Минь Ман, епископы Нгуен Ван Хоа и Чи Быу Тхюен⁵⁹. Отметим, что данные контакты (разумеется, предварительно согласованные с представителями государственной власти СРВ) не вызвали возражений, несмотря на страну посещения – Республика Корея. Объяснение этому надо искать в налаживании экономического сотрудничества между Южной Кореей и Вьетнамом, в южнокорейских инвестициях в разработку нескольких новых проектов, в которых заинтересована СРВ, что стало возможным только после провозглашения политики «обновления» и «открытия» страны.

Епископат Вьетнама активно действует и в еще одной важной сфере – издательской. Регулярно издается ежегодник – *«Католическая община Вьетнама»*. В 2004 г. он вместил 960 страниц текста в 48 главах⁶⁰. Целью ежегодника 2004 г. было осветить три темы: мировое католическое сообщество, история развития католической общины Вьетнама и современная католическая община Вьетнама. В ежегоднике приводится большой объем статистических данных, а также список Святых Вьетнама, канонизированных Ватиканом, информация о вьетнамских католиках за рубежом. Следует подчеркнуть, что практически все эти материалы представляются для властей Ханоя крайне нежелательными и вызывают их раздражение. Даже в начале эпохи «обновления» – в конце прошлого века – подобные публикации были немыслимы. Именно в силу указанных причин католическая пресса продолжает подвергаться пристальному контролю со стороны Комитета по

делам религий, но и здесь прослеживается тенденция к либерализации.

В начале XXI в. был согласован с властями проект создания католического культурного Центра в епархии г. Хошимин, призванного играть важную роль в жизни не только местной общины, но и всех епархий дельты Меконга, в сближении и взаимном узнавании католиков и не католиков. Раньше на месте планируемого Центра находилась небольшая семинария. В октябре 2004 г. Министерство финансов определило эту территорию под строительство культурного Центра.

Еще одним важным событием в жизни католической общины Вьетнама начала XXI в. стал очередной съезд епископов Вьетнама в 2004 г. (конец сентября – начало октября). Этот съезд примечателен тем, что в ходе его католическая община Вьетнама обратилась к Папскому престолу с прошением возвести в ранг святых первого епископа, назначенного Римским Папой во Вьетнам в XVII в. – Ламбер де Ла Мотта⁶¹. Его заслуги в деле создания вьетнамской католической церкви велики: епископ в христианской церкви основное действующее лицо, без его участия не могут быть рукоположены в священнический сан священники. Первые вьетнамские священники были посвящены в сан Ламбер де Ла Моттом в созданной им семинарии в Аютии. Кроме того, во Вьетнаме им был создан женский монашеский орден Возлюбленные Христа⁶², ставший со временем очень популярным. Помимо того, что сам факт данного обращения к Римскому Папе свидетельствует о тесных связях вьетнамской католической церкви с Ватиканом, обращает на себя внимание и глубокая, не утраченная за прошедшие века, историческая память вьетнамской церкви, почитание ею выдающихся европейских миссионеров, стоявших у ее истоков.

Связь вьетнамской католической церкви с Ватиканом выражается также и в том, что епископат и верующие живо отзываются и реагируют на все значимые события Римско-католической церкви. Так, с момента кончины Папы Иоанна Павла II во вьетнамских католических соборах круглосуточно служились специальные траурные мессы с участием многих тысяч прихо-

жан. Делегация вьетнамского епископата во главе с кардиналом Фам Минь Маном и архиепископом Ханоя Нго Куанг Кьетом присутствовала на церемонии похорон Папы. Затем кардинал Фам Минь Ман принял участие в выборах понтифика⁶³.

Самым выдающимся событием 2005 г. стало решение Папы Бенедикта XVI о создании новой католической епархии – Бариа на территории Южного Вьетнама и назначение епископа новой епархии.

Новая епархия Бариа была создана на территории одноименной южновьетнамской провинции. До этого католическая община данной провинции находилась в духовном окормлении епископа г. Суанлок. Теперь же епархию возглавил монсеньор Нгуен Ван Чам⁶⁴.

Известие о том, что во Вьетнаме будет создана новая епархия, пришло на следующий день после того, как стало известно, что на 29 ноября 2005 г. намечено рукоположение рекордного числа католических священников – 57 человек. Церемонии совершил в кафедральном соборе Ханоя глава ватиканской Конгрегации евангелизации народов (Конгрегация пропаганды веры, ФИДЕ, была создана Ватиканом в 60-х годах XVII в. – О.Н.) кардинал Крещенцио Сепе⁶⁵.

Новая епархия Бариа включает территорию двух провинций – Бариа и Вунгтау общей площадью 1.975 кв. км, с населением 900 тыс. человек, из которых около 224 тыс. – католики. В новой епархии 78 приходов, 56 епархиальных священников и 35 монашествующих. Приходская церковь Бариа стала кафедральным собором Святых Апостолов Иакова и Филиппа⁶⁶.

На церемонии открытия кардинал Сепе подчеркнул чрезвычайную важность происшедшего события: около трех десятилетий во Вьетнаме не создавались новые епархии. Увеличение же их числа свидетельствует о высокой жизнеспособности местной христианской общины, а в конкретных условиях Вьетнама – об открытости правительства к проблемам вьетнамской католической церкви, деятельность которой становится все более динамичной и заметной, – отметил кардинал Сепе⁶⁷. В настоящее время численность желающих получить духовное звание растет, духовные семинарии переполнены, из

Вьетнама направляются миссионеры для евангелизации в соседние страны Камбоджу, Лаос, Мьянму. В целом, вся миссия кардинала Сепе была согласована с властями как миссия, носящая религиозный характер⁶⁸.

Все вышеизложенное свидетельствует о том, что проблема существования и деятельности вьетнамской католической церкви сложна и зависит от множества конкретных факторов. Но императивы нового XXI в. диктуют свои условия, среди которых определяющими являются открытость и гласность, что уже приносит определенные положительные результаты для обеих сторон – государственной власти Вьетнама и вьетнамской католической церкви.

В настоящее время в среде вьетнамских ученых проявляется все большее внимание к проблемам религий, в том числе, к католицизму. Наглядный пример тому – приведенный ниже отрывок.

«Из анализа видно, что католическая культура в целом и католическая мораль в частности вступают в противоречие с политикой партии и государства в деле индустриализации и модернизации страны, заставляют верующих примиряться с сложившейся ситуацией, не дают развиваться их творческим способностям. В то же время партия и государство Вьетнам создают условия, чтобы люди могли максимально развивать свои творческие способности для служения обществу, чтобы оно становилось прогрессивным и цивилизованным, а гражданам могли уже сегодня жить счастливо.

Однако при изучении влияния католицизма на верования и моральные ценности вьетнамцев мы не только симпатизируем внешней красоте западной культуры, получившей распространение на Востоке, но и погружаемся в нее, когда она проникает в душу народа, создавая новую своеобразную культуру вьетнамского католицизма»⁶⁹.

Примечания

¹ Козлов М. (протоиерей). Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 35.

² Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли//Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 246.

⁴ Мартынов А. С. Государство и религия на Дальнем Востоке. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 5.

⁵ Никитин А. В. Ук. Соч. С. 266.

⁶ Никитин А. В. Ук. Соч. С. 253.

⁷ Корсун В. А. Правящая элита современного Китая: тенденции модернизации и архаизации. //Элиты стран Востока. М., 2011. С. 94.

⁸ Никитин А. В. Ук. Соч. С. 266.

⁹ Vandermeerch L. Le nouveau Monde sinisé. Paris, 1986. P. 160.

¹⁰ Langlét Ph. et Quach Thanh Tam. Introduction à l'histoire contemporaine du Việt Nam de la réunification au néocommunisme (1975-2001). Paris, 2001. P. 176. Американский банк предоставил на эту реставрацию 50 тыс. долларов.

¹¹ Цветов П. Ю. Короли Хунги: от историографической проблемы к государственному культу//«Восток», 2004, №4. С. 110.

¹² Новакова О. В. Религиозная жизнь вьетнамского общества и католическая церковь в XXI в. (проблемы интеграции и адаптации). // Индокитай на рубеже веков (политика, идеология). М., МГУ, 2001. С. 138.

¹³ Langlét Ph. et Quach Thanh Tam. Introduction à l'histoire contemporaine du Việt Nam de la réunification au néocommunisme (1975-2001). Paris. 2001. P. 179-180.

¹⁴ Langlét Ph. et Quach Thanh Tam. Introduction à l'histoire contemporaine du Việt Nam de la réunification au néocommunisme (1975-2001). Paris, 2001. P. 188.

¹⁵ Langlét Ph. et Quach Thanh Tam. Introduction à l'histoire contemporaine du Việt Nam de la réunification au néocommunisme (1975-2001). Paris, 2001. P. 179.

¹⁶ «Conge giáo và dân tộc» («Католики и нация»). Th. Ph. HCM. №112, 04, 2004.

¹⁷ Новакова О. В. СРВ: власть, государственная идеология и вьетнамская католическая церковь. М., 1997. Рукопись.

¹⁸ Илларионов С. В. Роль католической общины в общественной жизни Вьетнама с 1945 по 1982 гг. М., 1982. Рукопись.

¹⁹ Там же.

²⁰ Чыонг Ба Кан. Город Хошимин. 20 лет после освобождения (1975-1995). Хошимин, 1997. Рукопись (на вьетнамском языке).

²¹ Nguyễn Nghi. Thiên chúa giáo tại Thành phố HCM, 30. 04. 1975-30. 04. 1985)// Hai mươi năm hoạt động khoa học của Trung Tâm nghiên cứu lịch sử (1975-1995). Tr. HCM, 1995. Tr. 139, 138, 146, 151.

²² Чыонг Ба Кан. Город Хошимин. 20 лет после освобождения (1975-1995). Хошимин, 1997. Рукопись (на вьетнамском языке).

²³ Там же.

²⁴ Nguyễn Nghi. Thiên chúa giáo tại Thành phố HCM, 30. 04. 1975-30. 04. 1985)// Hai mươi năm hoạt động khoa học của Trung Tâm nghiên cứu lịch sử (1975-1995). Tr. HCM, 1995. Tr. 131, 132, 145, 150.

²⁵ Чыонг Ба Кан. Город Хошимин. 20 лет после освобождения (1975-1995). Хошимин, 1997. Рукопись (на вьетнамском языке).

²⁶ « Công giáo và dân tộc», №114, 06. 2004.

²⁷ Чыонг Ба Кан. Город Хошимин. 20 лет после освобождения (1975-1995). Хошимин, 1997. Рукопись (на вьетнамском языке).

²⁸ « Công giáo thành phố Hồ Chí Minh (30-4-1975 – 30-4-1986)». («Католики города Хошимин»). Ủy ban đoàn kết công giáo yêu nước Việt-Nam, tập II, Т. Р. HCM, 1987. Tr. 13-14; 15-16.

²⁹ Нгуен Динь Тан. Католическая церковь и католики на этапе построения социализма в ДРВ и СРВ (1954-1985гг.). (Проблемы участия верующих в

революционных преобразованиях). Диссертация, представленная на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1989. С. 94.

³⁰ Беседа автора статьи с руководством исторического факультета Ханойского университета До Куанг Хынгом и Нгуен Кханем в 1993 г.

³¹ Nguyễn Văn Linh. Bài phát biểu tại Đại hội lần thứ III Ủy ban Đoàn kết Công giáo TP HCM. Ngày 10-11-1993. Tr. 15-22. //Về tôn giáo tín ngưỡng Việt-Nam hiện nay. Hà-Nội, 1996. Tr. 114.

³² «Công giáo và dân tộc», № 122, 02, 2005.

³³ Там же.

³⁴ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=487>

³⁵ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4124>

³⁶ Там же.

³⁷ « Công giáo và dân tộc», №122, 02, 2005.

³⁸ « Công giáo và dân tộc», №122, 02, 2005.

³⁹ « Công giáo và dân tộc», №122, 02, 2005.

⁴⁰ Буддизм, Католичество, Протестантство, Ислам, Као-Дай, Хоа-Хао.

⁴¹ « Công giáo và dân tộc», №116, 08, 2004.

⁴² « Công giáo và dân tộc», №116, 08, 2004.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Речь идет о Фам Кхак Ты, настоятеле одного из приходов г. Хошимина. Сведения автора данной статьи, полученные во время ее пребывания в г. Хошимине в декабре 2008 г.

⁴⁵ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=867>

⁴⁶ Материалы ИТАР-ТАСС по католичеству и буддизму в СРВ (1992-1994).

⁴⁷ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=161>

⁴⁸ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=6378>

⁴⁹ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=191>

⁵⁰ Sài-gòn giải phóng. 09. 05. 1995. Tr. 3-5.

⁵¹ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1789>

⁵² Там же.

⁵³ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4019>

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=2469>

⁵⁶ « Công giáo và dân tộc», №112, 04, 2004.

⁵⁷ « Công giáo và dân tộc», №118, 10, 2004.

⁵⁸ « Công giáo và dân tộc», №120, 12, 2004.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ « Công giáo và dân tộc», №120, 12, 2004.

⁶¹ « Công giáo và dân tộc», №115, 07, 2004.

⁶² Там же.

⁶³ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=2469>

⁶⁴ <http://katolik.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=6378>

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Рукописный материал без указания имени автора.

САМАРИНА И.В.

Этнолингвистический портрет кадайских народов во Вьетнаме¹

В 2008–2010 гг. российскими и вьетнамскими исследователями (Институт языкознания РАН; Институт восточных культур и античности РГГУ; Вьетнамский институт лексикографии и энциклопедий ВАОН) в рамках совместных проектов РГНФ и ВАОН были проведены полевые исследования на севере Вьетнама в провинциях Хазянг, Лайтяу и Каобанг. Эти провинции являются местом проживания малочисленных народов, говорящих на кадайских языках — гэлао, пупео, лаха и нунгвен. Конечной целью проектов было составление сопоставительного словаря кадайских языков Вьетнама. Однако, учитывая, что все кадайские языки находятся под угрозой исчезновения, а нам был предоставлен уникальный шанс провести исследования этих языков в полевых условиях, то параллельно с изучением лексики осуществлялось описание и других языковых уровней, а также социолингвистическое анкетирование носителей кадайских языков. Языки гэлао и нунгвен исследовались во Вьетнаме впервые.

Помимо важности исследования кадайских языков в целях решения общетеоретических вопросов, актуальность проблемы определяется также тем, что кадайские языки относятся к исчезающим языкам. Кадайские народы расселены большей частью компактно небольшими группами, но их окружает полиэтническая и полиязыковая среда, поэтому у многих носителей наблюдается языковой сдвиг (например, у красных гэлао уезда Йенминь провинции Хазянг, которые перешли на

один из вариантов китайского языка, у лаха общины Ноонглай уезда Тхуантяу провинции Шонла, которые перешли на тайский язык).

Кроме того, во Вьетнаме проводится политика переселения малочисленных народов из удаленных горных районов в более удобные для проживания места. Так, в провинции Лайтяу лаха компактно проживали (и частично еще проживают) в общине Тамит (уезд Тануен), расположенной более чем в 100 км от центра уезда. Состояние дороги и удаленность затрудняют сообщение с общиной, поэтому было принято решение о переселении лаха, и в настоящее время бывшие жители общины Тамит возводят новый поселок в трех километрах от центра уезда. Таким образом, народ лаха будет жить в окружении более крупных народов — тхай и кхму. Естественно, постепенно они будут все меньше и меньше пользоваться своим этническим языком, тем более что практически все лаха уже сейчас хорошо владеют языком тхай. Еще одним фактором, отрицательно повлияющим на этническую самоидентификацию лаха, послужит то, что во время Всевьетнамской переписи населения 2009 г. лаха провинции Лайтяу были записаны как кхму. Все дети, с которыми мы разговаривали в школе общины Тамит, говорили, что они кхму, хотя и показывали владение своим этническим языком (правда, считая, что это язык кхму). Поэтому задача максимально полного документирования этих языков в самое ближайшее время очень важна. Осуществляющееся в настоящее время планомерное переселение кадайских народов и переход от компактного расселения к смешанному приведет к резкому ускорению процесса ассимиляции и исчезновению этих языков. Отметим, что ни в России, ни за рубежом до настоящего времени не осуществлялся системный сопоставительный анализ лексики кадайских языков Вьетнама на таком широком материале — как по числу языков и диалектов, так и по объему привлекаемой лексики.

Методика проведения полевых исследований. Изначально было ясно, что осуществить подобный проект можно только на основе своих собственных данных, поскольку публика-

ций по кадайским языкам мало, и содержащиеся в них материалы далеко не всегда отличаются хорошим качеством записи. За три года нами было проведено четыре экспедиции по сбору материалов и описанию языков гэлао, пупео, лаха и нунгвен.

Проведению экспедиций предшествовала большая подготовительная работа. Был составлен вьетнамско-русский словарь-тезаурус базовой лексики объемом около 4000 лексических единиц, содержащий 16 основных разделов: 1) организм человека; 2) природа; 3) пространство; 4) время; 5) фауна; 6) флора; 7) общество; 8) материальная культура; 9) духовная культура и досуг; 10) меры длины, площади, объема; 11) действия, процессы, состояния; 12) признаки, характеристики, оценки; 13) количество; 14) дейктические слова; 15) классификаторы; 16) служебные элементы. Вложенность рубрик в разделах доходит до четырех уровней, общее количество пунктов рубрикатора словаря-тезауруса — свыше 250. В настоящее время словарь снабжен также английскими и китайскими эквивалентами. Кроме того, был подобран иллюстративный материал (главным образом, к разделам «Флора», «Фауна» и «Материальная культура»), который предъявлялся информантам в процессе сбора лексики.

Грамматический материал собирался на основе диагностических грамматических анкет общим объемом около 1000 предложений, построенных по образцу грамматических анкет, использовавшихся в советско-вьетнамских (впоследствии, российско-вьетнамских) лингвистических экспедициях под руководством чл.-корр. РАН В. М. Солнцева²: 1) первичная грамматическая анкета; 2) анкета «Классификаторы»; 3) анкета «Простые предложения»; 4) анкета «Атрибутивные отношения»; 5) анкета «Пространственные отношения»; 6) анкета «Вопросительные предложения»; 7) анкета «Сложные предложения». Были подготовлены также социолингвистические анкеты для проведения выборочного анкетирования населения и интервьюирования кадровых работников в местах компактного проживания носителей кадайских языков с целью выяснения этноязыковой ситуации. Эти анкеты вклю-

чали вопросы о поле; возрасте; этнической принадлежности; месте рождения и проживания; уровне образования и социальном статусе опрашиваемого; степени владения им этническим, вьетнамским и другими языками; сферами употребления этих языков; о родителях, жене/муже (этническая принадлежность, владение языками и т. д.); пользовании средствами массовой информации и пр.

При выборе сроков проведения экспедиции учитываются: 1) климатические условия (экспедиция не проводится в сезон дождей, поскольку трудно и опасно добираться до мест проживания информантов); 2) график сельскохозяйственных работ (выбирается период, когда местные жители менее заняты на своих полях). Во время экспедиции работа ведется интенсивно, поскольку срок работы с информантами не может быть особенно продолжительным (по финансовым соображениям, информанты не могут надолго отвлекаться от своих хозяйственных дел). Работа с информантами обычно ведется в уездах. Это объясняется несколькими обстоятельствами. Во-первых, бытовые условия в уезде позволяют сделать качественные аудиозаписи, что крайне важно как для последующей дешифровки и проверки материалов, так и собственно для целей документирования исчезающего языка. Во-вторых, удаленность от дома «освобождает» информанта на время от хозяйственных работ и позволяет ему сконцентрироваться на работе с исследователями.

Общая этнолингвистическая ситуация во Вьетнаме.

Вьетнам — это многонациональное и многоязычное государство. По численности населения (85.846.997 чел.) оно занимает третье место в Юго-Восточной Азии и 13-е место в мире³. По официальным данным, во Вьетнаме проживает 54 народа, одним из которых является народ кинь, или этнические вьетнамцы, составляющие 86,2 % населения (1999). По переписи 2009 г. доля вьетнамцев несколько меньше — 85,7 %. Все остальные народы, независимо от численности, относятся к так называемым малочисленным народам (вьет. *các dân tộc thiểu số*), хотя их численность может превышать и 1 млн. чел., например, численность народа тай — 1.626.392

чел., народа тхай — 1.550.423 чел. (2009). Вьетнамский язык является во Вьетнаме языком межнационального общения, выполняя в полном объеме все функции государственного языка, употребляясь во всех сферах общения — как регламентированных, так и неофициальных. Однако ни в Конституции Вьетнама (1992), ни в Законе «Об образовании», ни в каких-либо других законах или партийно-правительственных документах не сказано явно о том, что вьетнамский язык — это государственный язык СРВ. Во всех этих документах вьетнамский язык называется *tiếng phổ thông* (букв. ‘язык’ + ‘общераспространенный’, ‘всеобщий’), а основанная на латинице вьетнамская письменность «куок нгы» — *chữ viết phổ thông* (букв. ‘письменность’ + ‘общераспространенный’) ⁴. Около 90 % представителей малочисленных народов в той или иной степени владеют вьетнамским языком.

Одним из существенных факторов, влияющих на этноязыковую ситуацию во Вьетнаме, является географический фактор, т. е. места и способы расселения народов. Вьетнам до сих пор продолжает оставаться преимущественно аграрной страной. Географические условия мест расселения народов прямым образом связаны с выбором традиционных способов хозяйствования (заливное или суходольное рисоводство, подсечно-огневое земледелие, собирательство, животноводство, охота, рыболовство и пр.), которые в свою очередь определяют экономическое положение народа, его социальный статус, а также образовательный уровень и этноязыковую ситуацию.

Этнические вьетнамцы, или кинь, проживают на всей территории страны, преимущественно на равнинах, в дельтах рек и в городской местности. Малочисленные народы обычно являются жителями горных районов, занимающих большую часть Вьетнама. Можно говорить о двух основных типах расселения горных народов: 1) в предгорьях, в горных долинах, на невысоких склонах гор и 2) на вершинах гор. Для крупных народов (мыонг, тай, тхай и пр.) характерен первый тип расселения, в то время как народы с небольшой численностью населения (например, кадайские народы) яв-

ляются жителями высокогорий, которых суровые природные условия вынуждают практически все основное время тратить на добывание средств к существованию. Однако и некоторые крупные народы имеют традицию расселения по второму типу, в том числе, народы группы хмонг-миен (или мяо-яо) — хмонг (1.068.189 чел., 2009) и зао (751.657 чел., 2009).

Одной из причин этого может быть сравнительно недавнее переселение этих народов с юга Китая на территорию Вьетнама — 150–200 лет назад. В то время основные территории Северного Вьетнама уже были заняты автохтонными или мигрировавшими ранее народами. Следует отметить также дисперсность и смешанность расселения горных народов. При этом обычно в каждой административной единице имеется один народ, иногда два–три народа, значительно превосходя-

**Таблица 1. Демографические сведения
о Северном Вьетнаме (1999)**

Регион	Плотность населения (чел./км ²)	Площадь	Численность населения	Численность кинь	Доля народа кинь среди населения региона
Всего	231,8	100,00%	100,00%	100,00%	86,21%
Дельта р. Хонгха			22,06%	25,41%	99,33%
Северо-Восточный Вьетнам	135,1	19,84%	11,56%	7,88%	58,71%
Пров. Хазянг	76,4	2,39%	0,79%	0,11%	12,11%
Северо-Западный Вьетнам	62,5	10,82%	2,92%	0,70%	20,78%
Пров. Лайтяу	34,7	5,14%	0,77%	0,15%	16,86%

щие по численности остальные народы. Такой тип расселения способствует возникновению языковых контактов, перераспределению функций между языками, появлению локальных языков — языков, выполняющих функцию межнационального общения в конкретном регионе.

Северный Вьетнам делится на три района, которые различаются по географическим условиям и структуре расселения народов, — Северо-Восточный Вьетнам, Северо-Западный Вьетнам и район дельты р. Хонгха (Красная р.). Так, в дельте р. Хонгха этнические вьетнамцы, или кинь, составляют 99,3 % населения, в то время как в Северо-Восточном Вьетнаме — 58,7 %, а в Северо-Западном Вьетнаме — 20,8 % (табл. 1). На северо-востоке и северо-западе Вьетнама этнические вьетнамцы представлены в основном выходцами из других мест — кадровыми работниками, государственными служащими, специалистами, в том числе преподавателями, командированными в эти районы. Север Вьетнама является местом расселения таких народов, как тай, тхай, хмонг, нунг, зао, проживающих там достаточно компактно и превосходящих во многих районах по численности народ кинь.

Расселение и численность кадайских народов. Кадайские народы проживают в горных районах Северо-Западного и Северо-Восточного Вьетнама вдоль вьетнамско-китайской границы. В ряде мест проживания кадайских народов на склонах гор нет лесов и, соответственно, недостаточно хвороста, чтобы топить очаг, отсутствуют естественные водоемы (реки, горные ручьи, подземные ключи), хотя и выпадает много осадков. Во время сезона дождей жители наполняют водой бетонные резервуары, однако ее не хватает, и им приходится ходить за питьевой водой на расстояние до 20 км, как, например, гэлао хутора Мате (провинция Хазянг, уезд Донгван, община Шиньлунг). Нехватку воды испытывают и пупео, и нунгвен.

Общая численность кадайских народов во Вьетнаме составляет около 25 тыс. чел. (см. табл. 2), или 0,029 % всего населения.

Таблица 2. Численность кадайских народов Вьетнама⁵

Народ	Численность (чел.)		
	1999 (перепись)	2003 (оценка)	2009 (перепись)
Пупео	705	900	687
Гэлао ⁶	1865	2034	2636
Лаха	5686	6388	8177
Лати	10765	12095	13158
Всего	19021	21417	24658

У каждого кадайского народа имеется территория, на которой проживает его подавляющее большинство (см. табл. 3). Так, народы пупео, гэлао и лати расселены преимущественно в Северо-Восточном Вьетнаме в пров. Хазяннг, лишь у народа лаха местом наиболее компактного проживания является пров. Шонла Северо-Западного Вьетнама. Для каждого из трех народов — пупео, лаха и лати, можно указать еще одну территорию, где расселение конкретного народа можно считать компактным: пупео — пров. Чавинь (долина р. Меконг), лаха и лати — пров. Лаокай (Северо-Восточный Вьетнам), однако в процентном отношении численность населения на этих территориях не сопоставима с численностью населения на основной территории проживания — 69,1 % и 15,9 % у пупео; 95,0 % и 4,7 % у лаха; 94,6 % и 4,2 % у лати. У гэлао только одна область компактного расселения — пров. Хазяннг (97,7 %). При этом для кадайских народов характерна дисперсность расселения относительно друг друга. Так, несмотря на то, что местом компактного проживания пупео, гэлао и лати является одна и та же провинция Хазяннг, расселены они в ней в разных местах: лати — в уезде Синман, а пупео и гэлао — в уездах Донгван и Хоангшу-фи. Народ гэлао проживает в провинции Хазяннг (уезды Донгван, Хоангшуфи и Йенминь), лати — в провинциях Хазяннг (уезд Синман) и Лаокай (уезды Мыонгкхыонг и Бакха), лаха — в провинциях Шонла и Лаокай, пупео — в провинции Хазяннг (уезды Донгван, Йенминь и Меовак). В уезде Донгван пу-

Таблица 3. Места компактного расселение кадайских народов (1999)

Территория	Пупео		Гэлао		Лаха		Лати	
	(чел.)	(%)	(чел.)	(%)	(чел.)	(%)	(чел.)	(%)
Вьетнам	705	100,0	1865	100,0	5686	100,0	10765	100,0
Северо-Восточный Вьетнам	531	75,3	1852	99,3	273	4,8	10743	99,8
пров. Хазяннг	487	69,1	1822	97,7	—		10184	94,6
пров. Лаокай	—		—		269	4,7	449	4,2
Северо-Западный Вьетнам	—		—		5405	95,1	—	
пров. Шонла	—		—		5403	95,0	—	
Долина р. Меконг	155	22,0	—		—		—	
пров. Чавинь	112	15,9	—		—		—	

пео и гэлао проживают в разных общинах: пупео — в общине Фола, гэлао — в общине Шиньлунг.

В ноябре 2008 г. было проведено полевое обследование языка гэлао в провинции Хазяннг в двух местах — общине Батьдить (уезд Йенминь) и общине Шиньлунг (уезд Донгван). Община Батьдить находится приблизительно в 35 км на восток от уездного центра Йенминь и в 15 км от государственной дороги 4С, ведущей от г. Хазяннг (провинциального центра) до уезда Донгван. Община Батьдить имеет общую границу с Китаем. Местные жители по обе стороны границы постоянно общаются между собой на рынке контрольно-пропускного пункта 358, расположенного в центре общины. В общину входят 18 хуторов. Всего в общине проживает 3.018 человек 13 национальностей (нунг, тай, зао, пупео, хмонг, зый, каолан, кинь, гэлао и др.). Большинство в общине составляет народ нунг. В общине Батьдить проживает 13 семей гэлао

(всего 72 чел.); все они принадлежат группе красных гэлао. Община Шиньлунг расположена в 20 км на юго-восток от уездного центра Донгван. Она окружена со всех сторон цепями высоких известняковых гор. В отличие от общины Батьдиль, в общине Шиньлунг проживает только два народа – хмонг и гэлао. Численность населения в общине Шиньлунг составляет 2.956 человек (2008), из которых гэлао – 544 человека. В Шиньлунг гэлао компактно проживают в двух деревнях – дер. Мате и дер. Каха, и делятся на две этнические группы: белые гэлао и зеленые гэлао.

Гэлао появились на территории Вьетнама около 150–200 лет назад. Ранее они говорили на диалектах, различающихся настолько, что это сильно затрудняло или делало невозможным общение между ними на своих этнических языках. Зеленые гэлао в настоящее время ассимилированы белыми гэлао, и их язык лишь незначительно отличается от языка белых гэлао. Степень сохранности этнического языка у белых и зеленых гэлао существенно выше, чем у красных, которые в последнее время перешли на китайский язык. Степень владения вьетнамским языком у гэлао низкая: по данным, полученным опросом кадровых работников, 100 % жителей общины Шиньлунг владеют языком хмонг и лишь 20 % могут говорить по-вьетнамски. Помимо владения языками вьетнамским, китайским и хмонгом, среди гэлао встречаются единичные случаи владения языками пупео и зао. Результаты обследования показывают, что родным языком гэлао овладевают в семье, навыки владения другими языками, включая и вьетнамский язык, являющийся общенациональным языком Вьетнама, формируются в семье, в процессе общения с друзьями и знакомыми, на рынке. Овладение языками системным образом (в процессе обучения в школе) очень ограничено, что и естественно, поскольку до настоящего времени около 60 % гэлао никогда не обучались в школе. Таким образом билингвизм/полилингвизм гэлао является преимущественно естественным. Народ гэлао принадлежит к десяти наименее малочисленным народам, занимая по численности 46-е место. Такие неблагоприятные моменты, как малочисленность народа и

дисперсность расселения, уже повлияли в значительной степени на статус и функции языка гэлао в процессе коммуникации, а также на его развитие. В действительности, очевидно, что язык гэлао реально используется лишь в одной очень узкой сфере семейно-бытового общения.

Лаха проживают достаточно компактно в общине Тамит (уезд Тануен, пров. Лайтяу), в окружении кхму и тхаев (черных тхаев). Вьетнамцев в местах расселения лаха практически нет. Обычно это партийные функционеры, которых командировывают в районы проживания национальных меньшинств, и школьные педагоги. Обычно все лаха наряду со своим этническим языком владеют языками соседних народов – кхму и тхай. Единственный путь связывающий общину Тамит с центром – это достаточно узкая и извилистая горная дорога, в связи с чем было принято решение о переселении лаха. Во время полевых работ 2010 года выяснилось, что при проведении переписи в 2009 г. все лаха в уезде Тамит были записаны как кхму (аустроазиатский народ) на основании того, что тхай называют их, как и кхму, *кх (л) а* или *са*. Однако *кх (л) а*, или его фонетический вариант *са*, – это имеющее пейоративное значение (< тхай *кха* ~ *са* ‘раб’, ‘слуга’) общее название народов, которое исторически тхай использовали для обозначения зависимых народов⁷. Часть народа лаха, проживавшая в общине Ноонглай (уезд Тхуантяу, провинция Шонла), к настоящему времени также переселена, и пока нет сведений, куда именно. Как эта часть народа лаха была записана во время переписи 2009 г., неизвестно, так как окончательные итоги переписи пока не обнародованы. Есть опасение, что следы народа лаха просто затеряются в процессе административных передвижек. Лаха, проживавшие в общине Ноонглай, уже утратили свой этнический язык, полностью перейдя на язык тхай. Так, по некоторым данным⁸, в общине Ноонглай уже 30 лет назад лаха в бытовом общении использовали язык тхай, а на лаха говорили только лица старше 40 лет. По нашим сведениям, в начале 2000-х гг. вьетнамскому лингвисту Нгуен Хыу Хоану удалось найти двух пожилых мужчин, еще говоривших на языке лаха. К настоящему времени их уже нет в жи-

вых. В общине Ноонглай доля людей, знающих язык тхай, приближается к 100 %, по сравнению с языком тхай, процент знающих вьетнамский язык, ниже (от 80 % до 98 %).

Пупео компактно проживают только в трех уездах провинции Хазянг — Донгван, Меовак и Бакме, внутри уездов они также компактно проживают в определенных общинах. Первое упоминание о народе пупео во Вьетнаме содержится в трудах вьетнамского ученого XVIII в. Ле Куи Дона, где он называет его лакуа. Пупео известны также под названиями *пенти*, *пенти лоло* и *кабео*. Несмотря на свою малочисленность, пупео расселены достаточно дисперсно вдоль вьетнамско-китайской границы. В отличие от хмонгов, проживающих на вершинах гор, пупео для своих поселений выбирают места между склонами гор. Точное количество носителей языка пупео установить не представилось возможным.

Народность лати издавна проживает на севере Вьетнама. За исключением группы лати (род Лунг), исконно являющихся нунгами и переселившихся сюда из Нако пров. Юньнань 100—120 лет назад, и другой группы лати (род Выонг), являющихся по происхождению китайцами, также переселившихся сюда недавно, большая часть лати является, скорее всего, коренным населением.

По преданию, лати являются потомками легендарного вождя общины Тулонг (пров. Туенкуанг) Хоанг Зин Тхунга (Хоанг Ван Донга). В конце XVIII в. (1779 г.) Хоанг Ван Донг неоднократно поднимал народ на борьбу против эксплуатации и гнета местных феодалов. В наши дни лати, а также другие народы, проживающие вместе с ними, — гэлао, мео (мяо), хоа — имеют храмы для поминания Хоанг Ван Донга.

Традиционное поселение лати — это 5—10 домов, расположенных высоко по склону горы или у подножья террасных полей. Очень редко поселения лати встречаются в долинах или вдоль рек, ручьев. Деревня Банфунг, где проживает свыше 40 семей и которая расположена на равнине у реки Тяй, — это исключение. Расстояние между деревнями (хуторами) 1—2 км. Семьи, проживающие в одном хуторе, — это обычно родственники или породнившиеся соседи.

Языковая ситуация у кадайских народов. Для получения социолингвистических сведений мы использовали метод экспресс-интервьюирования и метод анкетного опроса. Первый метод использовался для опроса кадровых работников всех уровней (от провинции до деревни), при этом в целях получения общей картины о различных сферах жизни (языковой, образовательной, культурной, экономической и пр.) основное внимание уделялось работникам, ответственным за деятельность в области культуры, и руководителям народных комитетов. Нам удалось провести анкетирование только ограниченного количества информантов, тем не менее, сведения, полученные от кадровых работников и от информантов, создают целостную картину языковой ситуации. Учитывая дисперсный и смешанный характер расселения народов в анкете основное внимание уделялось языковой компетенции и языковым контактам. Образовательный уровень информантов достаточно низкий, большая часть информантов никогда не посещала школу, что соответствует данным, полученным по переписи 1999 г. (см. табл. 4—5).

Основная особенность языковой ситуации — практически нет информантов, владеющих только своим этническим языком, т. е. монолингв, при этом большая часть населения не билингвы, а полилингвы. Это обусловлено компактным расселением народов с крайне низкой численностью населения (при общей сохранности этнического языка) и смешанно-дисперсным расселением более крупных народов, чьи языки выполняют функции локальных языков.

В местах компактного поселения кадайских народов, у ряда языковых коллективов произошла смена языка, как, например, у группы красных гэлао или лаха уезда Ноонглай провинции Шонла, в то время как у других, по нашим наблюдениям, сохранность этнического языка достаточно высока (белые гэлао, лаха общины Тамит). Однако владения одним своим этническим языком, если он одновременно не является локальным языком, недостаточно для процесса коммуникации в условиях смешанного расселения народов в горных районах, поэтому доля монолингв здесь очень незначительна. Для кадайских на-

родов минимальный набор языков — это этнический язык и один из локальных языков или вьетнамский язык. Часто наблюдается владение тремя или четырьмя языками: «этнический язык — локальный язык — локальный язык», «этнический язык — локальный язык — вьетнамский язык», «этнический язык — локальный язык — локальный язык — вьетнамский язык». Следует отметить, что в обследованных нами районах вьетнамский язык обычно не выполняет функции локального языка. Локальные языки меняются в зависимости от района. В уезде Донгван локальным языком является хмонг. Хмонги составляют более 85 % населения уезда. В уезде Йенминь у красных гэлао произошел языковой сдвиг, практически все они перешли на китайский язык. Локальным языком у них выступает язык зао. В Северо-Западном Вьетнаме локальным языком обычно выступает тхайский язык.

Таблица 4. Лица в возрасте от 5 лет, никогда не обучавшиеся в школе (1999, %)

Народы	Женщины	Мужчины	Всего
Всего	12,3	7,6	10,0
В том числе:			
Кинь	9,1	5,6	7,4
Тай	11,0	6,1	8,5
Тхай	33,4	14,4	23,9
Хмонг	82,3	55,7	69,0
Зао	52,1	33,5	42,8
Кадайские народы:			
Лати	63,3	32,4	48,0
Лаха	70,7	41,6	56,5
Гэлао	72,2	50,6	61,3
Пупео	27,6	17,0	22,5

Таблица 5. Уровень образования лиц, старше 13 лет¹¹

Народ	Профессиональное образование и образование выше среднего	Профессиональное образование		Среднее образование		Высшее и незаконченное высшее образование		Послевузовское образование	
		чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%
Всего	4279119	5,61	1,66	1530851	2,01	1440289	1,89	37463	0,049
Кинь	4032907	6,13	1,82	1418670	2,16	1381779	2,10	36042	0,055
Тай	94308	6,38	1,71	48541	3,29	20206	1,37	266	0,018
Тхай	27552	2,07	0,65	14765	1,11	4109	0,31	36	0,003
Хмонг	3060	0,39	0,18	1210	0,15	450	0,06	1	0,000
Зао	3473	0,56	0,20	1565	0,25	688	0,11	5	0,001
Лати	179	1,66	0,84	73	0,68	16	0,15	0	0,000
Лаха	37	0,65	0,28	17	0,30	4	0,07	0	0,000
Гэлао	5	0,27	0,00	3	0,16	2	0,11	0	0,000
Пупео	22	3,12	0,99	14	1,99	1	0,1	0	0,000

Освоение этнического языка обычно происходит в семье, кроме того, дополнительно родной язык может изучаться в процессе общения с друзьями и знакомыми. В случае смешанных браков именно во внутрисемейном общении муж с женой обретают навыки владения родного языка супруга. При этом жена чаще приходит в дом мужа, поэтому либо жена обретает навыки владения родного языка мужа, либо при общении используется один из локальных языков (тай, тхай, хмонг, китайский, зао), либо, если локальные языки у супругов разные, то общение происходит на вьетнамском языке.

Основным способом овладения вьетнамским языком является обучение в школе. Информанты указывают, что они изучали также вьетнамский в процессе общения с друзьями и знакомыми, в семье это происходит редко. Локальные языки обычно изучаются в процессе общения с друзьями и знакомыми, иногда на рынке или в семье. В случае языкового сдвига (как у красных гэлао), когда один из локальных языков начинает выполнять функции родного языка, овладение им происходит в семье.

Владение другими языками, не являющихся ни этническими, ни локальными для конкретного места, обычно отмечается в случае смешанных браков. В смешанных браках, заключенных недавно, если оба супруга учились в школе, общение в семье возможно и на вьетнамском языке.

Лингвистические особенности языка гэлао. В рамках проекта РГНФ № 08-04-94891е/V «Лингвистическая экспедиция по сбору материала и описанию языка гэлао (Вьетнам, провинция Хазянг)» нами были собраны материалы по языкам трех этнических групп гэлао – красных гэлао, белых гэлао и зеленых гэлао. Красные гэлао проживают в уезде Йен-минь, и практически все они перешли на китайский язык. Представителей зеленых гэлао практически не осталось. Они ассимилировались с белыми гэлао. Белые и зеленые гэлао проживают в окружении хмонгов, сохраняя тем не менее свой этнический язык. Если между группами белых и зеленых гэлао наблюдается понимание, то язык красных гэлао отличается столь значительно, что понимание между ними и белыми

или зелеными гэлао практически исключено, т.е. можно сказать, что мы имеем дело уже с разными языками, а не диалектами.

Фонетическая система языка белых гэлао оказалась одной из самых сложных среди кадайских языков. В ней наиболее ярко проявляется одна из основных тенденций в развитии языков ареала Юго-Восточной Азии: тенденция к упрощению структуры слога, в частности, тенденция к открытости слога. Все слоги в языке белых гэлао являются открытыми. В некоторых случаях этот процесс пошел дальше, и в языке имеется достаточное количество слогов, состоящих из одного слогового сонанта, артикуляция которого осуществляется с использованием лишь носовой полости при полностью сомкнутых губах, т.е. воздух во время артикуляции выходит только через нос, например: hm55 ‘собака’, hm33 ‘спелый’, m33 ‘вода’, m55 ‘прадед’ и т. д. Встретились слоги, которые акустически воспринимаются как состоящие из одного фрикативного звука: β44 ‘день’, β55 ‘опухать’, d•33 ‘говорить’. Довольно распространено явление одновременной двойной артикуляции при произнесении согласных, а также последовательности «согласный + гласный», в связи с чем встал вопрос о структуре слога в языке белых гэлао: возможны ли слоги, состоящие из одной согласной, или их следует все же трактовать как последовательность «согласный + гласный» при очень специфической их реализации.

Специфические особенности звуковых систем исследуемых языков (например, наличие звуков, артикулируемых исключительно с использованием носовой полости, т.е. звуков, произносимых на выдохе через нос при сомкнутых губах; слоговых сонантов, фрикативных; зубных, велярных, ларингальных звуков, реализуемых с дополнительной губной артикуляцией в языке гэлао) потребовали выработки определенных соглашений по поводу их записи и введения некоторых дополнительных знаков для более адекватной транскрипции. Для записи тонов (все исследуемые языки являются тональными) на данном этапе исследования принята графическая система нотации по пятибалльной шкале или обозначение и

их с помощью арабских цифр с указанием высоты начальной и конечной фаз, а также изменение в направлении контура.

Во время повторной работы с информантами гэлао весной 2009 г. часть собранного материала по языку белых гэлао была перепроверена, часть этимологизирована. Частично перепроверили материалы по словнику языка белых гэлао с информантами, часть слов была этимологизирована. Структура слога в языке гэлао достигла максимальной степени упрощения: все слоги являются открытыми, инициальные кластеры встречаются крайне редко, часть слогов состоит лишь из одного элемента – слогового сонанта (преаспирированного или простого) или (как гипотеза) фрикативного. Таким образом, общее количество слогов, даже с учетом тоновых различий, невелико. В связи с этим практически каждая единица словаря представляет собой комплекс морфем, каждая из которых по протяженности равна слогу. Большинство именных знаменательных морфем являются свободными лишь условно (как свидетельствуют информанты, если употребить только один такой слог, то неясно, о чем идет речь). Слово или его эквивалент (сочетание) образуются сочетанием знаменательной морфемы с классификатором (классификаторами – общим и конкретным), редупликацией морфемы или сочетанием морфем, из которых одна является ядром сочетания, а другая (или другие) служат уточняющим определением. Повторы часто являются не средством образования новых лексических единиц, а абсолютным синонимом сочетания классификатора с редупликантом или (как, например, в случае со словами, выражающими термины родства) сочетания незначимого слога, выполняющего ту же функцию, что и пресиллабы в других языках ареала Юго-Восточной Азии, с редупликантом. Предикативы (глаголы и прилагательные) тоже чаще всего выражаются не одной знаменательной морфемой, а повторами, сочетанием знаменательной морфемы, имеющей глагольное или адъективное значение, с морфемой (морфемами), служащей уточнением в функции дополнения («завязать + пояс») или обстоятельства. Полностью этимологизировать все компоненты собранных лексических единиц не удалось по ряду при-

чин, в том числе и по причине недостаточного владения информантами вьетнамским языком, являвшимся языком-посредником.

Кадайские народы и проблема образования. Несмотря на то что вьетнамским языком владеет большой процент населения, однако именно в горных районах Северного Вьетнама сосредоточены малочисленные народы, которые слабо владеют вьетнамским языком. Одно из объяснений этому — недостаточный уровень образования, поскольку именно в школе происходит обучение вьетнамскому языку и именно на вьетнамском языке ведется преподавание, и низкий материальный уровень. Поэтому рассмотрим некоторые особенности сферы образования во Вьетнаме.

Так, в уезде Донгван (пров. Хазянг) в 17 общинах и одном уездном центре функционирует 50 школ от подготовительных до средних, в них насчитывается 784 класса, менее половины которых занимаются в стационарных помещениях. Более половины учителей уезда являются приезжими⁹. Многие школы не имеют собственного здания, в ряде случаев имеющиеся здания имеют крайне плачевный вид, и также не отвечают минимальным требованиям. В аналогичном состоянии бывают и служебные дома, выделяемые преподавателям. В настоящее время ставится задача добиться для учеников трех «достаточно»: «достаточно еды, достаточно одежды, достаточно учебных пособий». Дети вынуждены в любую погоду по горным дорогам добираться до школы четыре–пять километров. Окончив начальную школу, многие ученики не идут учиться в основную школу, поскольку она расположена очень далеко от их дома. Бесплатно предоставляется только начальное образование, поэтому при отсутствии школы в общине, надо ехать в уезд, что ведет к существенным расходам. Сознательность взрослого населения также еще низкая, многие родители заставляют своих детей вместо занятий в школе работать вместе с ними на полях. Дети, достигнув пяти–шести лет, начинают включаться в трудовой процесс, а школьники 4–5 классов уже считаются основной рабочей силой в семье. Экономически вынужденными оказываются и ранние браки, что

также приводит к тому, что дети школьного возраста оставляют учебу. Многие учителя вынуждены делиться своими заработками, покупая еду для школьников из бедных семей, должны сами изготавливать наглядные пособия с тем, чтобы школьники могли узнать, как выглядят фрукты, птицы, звери и пр.

Практически во всех уездах большинство учителей составляют приезжие, которые не владеют этническими языками. То обстоятельство, что преподаватели и ученики владеют разными языками, ведет к непониманию между ними, ухудшению качества процесса образования, способствует тому, что часть детей оставляет школу, испытывая сложности с вьетнамским языком. Иногда преподаватели сами пытаются учить этнические языки, благодаря чему меняется отношение к преподавателям и учебе у родителей и учеников. В свою очередь это помогает повысить качество преподавания.

В Постановлении Министерства образования и подготовки кадров № 03/2006/QP-BGD&PT от 24 января 2006 «О реализации программы преподавания языков малочисленных народов (имеющих письменность) для кадровых работников, должностных лиц, командированных в районы проживания малочисленных народов» говорится о необходимости выделения учебного времени для изучения этнических языков, имеющих письменность и культур малочисленных народов будущими преподавателями, специалистами, которые будут командированы в районы проживания этнических групп. Организацией ЮНИСЕФ были выделены значительные средства на реализацию этого решения. Однако имеются объективные сложности: 1) учебные заведения Вьетнама не готовят преподавателей этнических языков, так что преподавать будущим специалистам языки, культуру и фольклор этнических групп некому; 2) крайне малочисленны научные кадры, способные решать такие задачи, как разработка методики преподавания этнических языков, составление словарей, подготовка учебников, учебных пособий, разработка и усовершенствование письменности и пр.; 3) численность представителей малочисленных народов, владеющих своим этническим языком и по-

лучивших образование, которые могли бы в какой-то степени восполнить дефицит преподавательских кадров, крайне низка (см. табл. 6).

Поскольку этнические группы обычно расселены дисперсно и на достаточно широкой территории, их языки распадаясь на различные диалекты, расхождения между которыми иногда бывают столь велики, что затрудняют процесс коммуникации. Встает проблема выбора диалектов, поскольку эти языки не имеют литературных вариантов, однако представлены значительным количеством диалектов, а первоочередной задачей является практическое изучение языка, так как это постановление направлено в первую очередь на достижение практической цели — возможности процесса коммуникации, в целях общения кадровых работников, государственных слу-

Таблица 6. Численность народов и их образовательный уровень (1999)¹²

Народ	Численность		Лица, имеющие профессиональное образование и образование выше среднего	
	чел.	%	чел.	%
1.	2.	3.	4.	5.
Всего	76323173	100,00	4279119	100,00
Кинь	65795718	86,21	4032907	94,25
Тай	1477514	1,94	94308	2,20
Тхай	1328725	1,74	27552	0,64
Хмонг	787604	1,03	3060	0,07
Зао	620538	0,81	3473	0,08
Лати	10765	0,01	179	0,00
Лаха	5686	0,01	37	0,00
Гэлао	1865	0,00	5	0,00
Пупео	705	0,00	22	0,00

жащих, преподавателей с местным населением на этническом языке, а не стандартизация или выработка литературных норм языка.

По оценке Министерства образования и подготовки кадров Вьетнама¹⁰, образование в национальных районах имеет много недостатков: недостаточно высок процент детей школьного возраста, обучающихся в школе, увеличивается число детей оставляющих школу; преподавательский состав не отвечает требованиям, необходимым для повышения качества преподавания и образования, поэтому результаты преподавания по-прежнему низкие. Перечисленные выше недостатки вызваны как субъективными, так и объективными причинами.

Лица, никогда не обучавшиеся в школе, обычно остаются неграмотными. Среди представителей малочисленных народов этот показатель прямопропорционально связан с количеством лиц, владеющих вьетнамским языком, поскольку обучение вьетнамскому языку происходит преимущественно в школе. В школу дети миноритарных этносов приходят в своем большинстве, не владея вьетнамским языком. Если в семье есть старшие дети, посещающие школу, то младшие дети от них приобретают некоторые навыки владения вьетнамским языком. В ряде семей родители, беспокоясь о том, что невладение вьетнамским языком станет помехой в процессе обучения, начинают разговаривать с ребенком на вьетнамском языке (при том, что в семье родители владеют вьетнамским языком).

Обучение в школе в большой степени зависит от экономического положения и особенностей расселения того или иного народа. Так, из крупных народов, приведенных в табл. 4, у хмонгов наиболее высок процент лиц, никогда не обучавшихся в школе, что связано с тяжелым экономическим положением, которое в свою очередь вызвано условиями расселения народа хмонг. Народ хмонг обычно селится высоко в горах, где климатические условия менее благоприятны для занятия земледелием. Практически все свое время хмонги вынуждены тратить на выживание. Аналогичная ситуация и у народа гэ-

лао, который в провинции Хазянг, расселенного небольшими группами по склонам гор, который живет в условиях постоянного недостатка воды, хвороста, отсутствия благоприятных участков для земледелия.

Одно из основных направлений в образовательной политике во Вьетнаме — это создание условий для получения образования всеми детьми школьного возраста во всех провинциях и районах Вьетнама, независимо от их места проживания (городской населенный пункт или удаленная деревня). В последние годы повышается количество детей школьного возраста посещающих школу — с 70 % в 1992 г. до 95,6 % в 2002 г. В Министерстве образования и подготовки кадров Вьетнама планируется создание специального подразделения, которое будет отвечать за образование малочисленных народов¹³.

В последней конституции Вьетнама (1992 г., с исправлениями 2005 г.), говорится, что «все народы имеют право использовать свой язык и письменность, сохранять свою этническую идентичность и развивать свои лучшие обычаи, традиции и культуру» (Глава I, статья 5). Государство уделяет большое внимание проблемам образования. Так, в статье 59 Конституции (1992) сказано: «Образование — это право и обязанность граждан. Начальное образование обязательно». «Государство... контролирует систему народного образования в отношении целей, программы, содержания, образовательного плана, преподавательского стандарта, положений об экзаменах и системы аттестатов» (Конституция СРВ, 1992 г., глава III, статья 36). В Законе об образовании говорится, что «вьетнамский является официальным языком, используемым в школах и других образовательных учреждениях», в то же время государство должно «обеспечивать представителям малочисленных народов изучение их бесписьменных и письменных языков с целью сохранения и развития их этнической культурной идентичности, облегчая учащимся — представителям малочисленных народов, усвоение знаний в процессе обучения в школе и других образовательных учреждениях. Обучение и изучение этих языков будет вестись в соответствии с решениями правительства» (статья 7). В Законе «О распрост-

ранении начального образования» (от 1991 года, статья 4) говорится, что «начальное образование осуществляется на вьетнамском языке. Малочисленные народы имеют право использовать язык и письменность своего народа наряду с вьетнамским языком для получения начального образования». В сфере образования в период с 1985 по 2005 гг. в школе изучались семь миноритарных языков, в том числе и язык хмонг.

Таким образом, языковая и образовательная политика Вьетнама направлены на распространение образования, повышение качества образования, создание равных условий получения образования, независимо от места проживания, что одновременно приведет и к повышению уровня владения вьетнамским языком среди горных народов севера Вьетнама.

Примечания

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ: проект РГНФ — ВАОН № 08-04-94891е./V «Лингвистическая экспедиция по сбору материала и описанию языка гэлао (Вьетнам, провинция Хазянг)»; проект РГНФ — ВАОН № 09-04-00546а./V «Кадайские языки Вьетнама: материалы по сопоставительной лексикографии»; проект РГНФ — ВАОН № 10-04-18053е./V «Лингвистическая экспедиция по документированию лексики исчезающих языков: языки лаха и нунгвен (кадайская группа тайской семьи языков, Вьетнам)».

С российской стороны в проектах принимали участие сотрудники Института языкознания РАН И. В. Самарина (руководитель проектов), А. Н. Биткеева, С. В. Бритова, сотрудник Института восточных культур и антропологии (ИВКА) РГГУ О. М. Мазо, а также студенты ИВКА РГГУ (специализация «История и филология Вьетнама») Н. А. Богомолов, М. Е. Корхова, Ю. Д. Минина, А. А. Жолобова и О. Е. Чичерова.

С вьетнамской стороны в работе участвовали сотрудники Вьетнамского института лексикографии и энциклопедий ВАОН: Нгуен Хыу Хоань (руководитель проектов), Нгуен Ван Лой, Та Ван Тхонг, Фам Ван Хао и Нгуен Ван Чыонг. Большую помощь в организации работы оказал директор Вьетнамского института лексикографии и энциклопедий ВАОН Фам Хунг Вьет.

² См.: Материалы советско-вьетнамской лингвистической экспедиции 1979 года. Язык лаха./Отв. ред. В. М. Солнцев, Хоанг Туэ. М.: Наука. ГРВЛ, 1986; Материалы советско-вьетнамской лингвистической экспедиции 1979 года. Язык мяонг./Отв. ред. В. М. Солнцев, Хоанг Туэ. М.: Наука. ГРВЛ, 1987; Материалы советско-вьетнамской лингвистической экспедиции 1979 года. Язык ксингмул./Отв. ред. В. М. Солнцев, Хоанг Туэ. М.: Наука. ГРВЛ, 1990; Материалы Российско-вьетнамской лингвистической экспедиции. Выпуск 4. Язык рук./Отв. ред. Н. В. Солнцева, Нгуен Ван Лой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

³ Предварительные данные переписи 2009 г. (см.: Tổng cục Thống kê. General Statistics Office. Просмотр 22.03.2010: <http://www.gso.gov.vn>). За десять лет численность населения Вьетнама увеличилась на 9464820 чел., или на 12,4%.

⁴ Ср. выражение вьет. *trường phổ thông* 'общеобразовательная школа', а также название современного литературного китайского языка — *путунхуа* с тем же компонентом *путун* 'всеобщий'. Сочетание *tiếng phổ thông* часто заменяет название самого вьетнамского языка. Во время полевой работы во Вьетнаме нами в качестве языка-посредника используется вьетнамский язык, поэтому при подборе информантов мы выдвигаем требование: *phải biết nói tiếng phổ thông* 'должен уметь говорить по-вьетнамски', называя вьетнамский язык *tiếng phổ thông*.

⁵ Кроме того, одну из локальных групп народа нунг — нунгвен (община Нойтон, уезд Хакуанг, провинция Каобанг, 200 чел.), также следует относить к кадайской группе. Данные по переписи населения во Вьетнаме 2009 г. пока не опубликованы.

⁶ Гэлао проживают также в Китае (пров. Гуйчжоу, Юньнань, Гуанси), где их численность составляет 579.357 чел. (2000), однако из них владеют своим этническим языком лишь от трех до десяти тыс. чел. (оценка), остальные перешли на другие языки, в основном на китайский, хмонг (семья языков хмонг-миен, или мяо-яо), чжуан (тай-кадайская семья языков) и др.

⁷ Обычно после этого компонента еще ставится уточнение, указывающее на место расселения народа или отмечающее его этнические особенности, например, *sa khaa* 'белые са' (это название использовалось для обозначения трех народов: лаха, кханг и конг (см.: Материалы советско-вьетнамской лингвистической экспедиции 1979 года. Язык лаха. / Отв. ред. В. М. Солнцев, Хоанг Туэ. М.: Наука. ГРВЛ, 1986. , 100).

⁸ Ibid. С. 11.

⁹ См.: Tỉnh Hà Giang. Giáo dục đào tạo: Chính sách giáo dục. (Провинция Хазянг. Образовательная политика.) Просмотр 22.03.2010: <http://www.hagiang.gov.vn/RSS>.

¹⁰ Ibid.

¹¹ В процентах указано соотношение между количеством лиц, имеющих определенный уровень образования, и численностью всего этноса. Подсчеты произведены по данным переписи 1999 г. (см.: См.: Tổng cục Thống kê. General Statistics Office. Просмотр 22.03.2010: <http://www.gso.gov.vn>).

¹² В колонке 3 указано процентное соотношение между численностью этноса и всего населения Вьетнама; в колонке 5 — между численностью лиц конкретного этноса, имеющих профессиональное образование и уровень образования выше среднего, и численностью всех лиц с подобным образованием. Подсчеты произведены по данным переписи 1999 г. (см.: Ibid.).

¹³ См.: Tỉnh Hà Giang. Giáo dục đào tạo: Chính sách giáo dục. (Провинция Хазянг. Образовательная политика.) Просмотр 22.03.2010: <http://www.hagiang.gov.vn/RSS>.

Центробежные тенденции в постсухартовской Индонезии: сепаратистские движения на Суматре и Новой Гвинее

События 1998 г. стали своего рода водоразделом в истории Индонезии: авторитарный режим во главе с президентом Сухарто пал, что обозначило начало эры масштабных преобразований. Сепаратистские элементы в непокорных провинциях этого островного государства попытались обратить изменение вектора внутреннего развития страны себе на пользу, рассчитывая, что в новом общественно-политическом контексте Джакарта будет более податливой. Положение индонезийских властей было чрезвычайно уязвимым. Индонезия все глубже погружалась в пучину валютно-финансового кризиса, поразившего ее в 1997–1998 гг., и продолжала впадать в зависимость от Запада, который мог обеспечить испытывавшее денежный голод государство столь необходимыми средствами.

В вооруженных силах, главном антагонисте сторонников выхода из состава Индонезии, начались преобразования. Командный состав вполне в духе времени говорил о выводе армии из экономического и политического пространства страны, что вселяло дополнительную надежду в сердца противников сложившегося статус-кво на севере Суматры (Аче) и западе Новой Гвинеи (Ириан Джая), центрах сепаратистской активности, где восстания длились к тому моменту уже не одно десятилетие.

Между событиями в этих регионах можно провести определенные параллели. Главной претензией лидеров повстанцев

к правительству была экономическая дискриминация с его стороны. Оба беспокойных района богаты природными ресурсами, которые, по утверждению сепаратистов, расхищались центральными властями. Экономический фактор делал схожими картины на противоположных концах Индонезийского архипелага (далее – Архипелаг). Однако нет оснований полагать, что сущность конфликтов в Аче и на Новой Гвинее была абсолютно одинаковой.

В отличие от папуасов Новой Гвинеи, ачехцы имеют долгую историю собственной государственности, которая уходит корнями в глубь веков (достаточно сказать об Ачехском султанате). В памяти народа Аче еще свежи воспоминания о свободе и довольно успешных попытках дать отпор голландским колонизаторам. Помноженное на чувство религиозного превосходства над остальными индонезийцами (ачехцы снискали славу наиболее ревностных на Архипелаге мусульман), это обстоятельство создавало опасные для Джакарты предпосылки к сепаратизму.

В индонезийской части Новой Гвинеи отсутствует традиция централизованной власти, и, как следствие этого, влиятельной и заметной в общенациональном масштабе локальной религиозно-политической элиты там не сложилось. В указанном регионе (пестром с этнолингвистической точки зрения) почти каждая деревня или группа поселений представляет собой микрокосм, государство в миниатюре, которому не хватает сил для того, чтобы бросить вызов центру. Сопротивление индонезийским войскам велось (и продолжается по сей день), но оно принимало несколько иную окраску, нежели в Аче. Характерной особенностью событий в Ириан Джая всегда была высокая степень фрагментированности сил, выступающих за предоставление независимости. Хотя такая раздробленность и не является порождением индонезийских властей, она вполне соответствует интересам Джакарты. Важно иметь в виду, что и Движение за свободный Аче (ДСА) – флагман борьбы ачехцев за суверенитет – было неоднородно по своему составу (хотя и гораздо более гомогенно в этническом отношении, чем сепаратистский фронт в Ириан Джая).

Сепаратистские настроения на Новой Гвинее подпитываются демографическим фактором. Политика трансмиграции, призванная за счет переселения жителей облегчить бремя переизбытка рабочих рук на некоторых островах (например, Яве), по большому счету ожидаемых результатов не принесла. Предпринимавшиеся правительством меры не смогли решить проблемы в районах с излишками человеческих ресурсов, но вместе с тем накалили и без того непростую обстановку в ряде иных областей, в том числе в западной части Новой Гвинеи. Наблюдались и интенсивные потоки спонтанной, хаотичной миграции, которые в еще большей степени осложняли ситуацию в регионе. Местное население нередко прибегает к термину «внутренняя колонизация». У многих коренных жителей сложилось представление о выходцах с других островов как о нарушителях их благоденствия, прибывших из-за моря для того, чтобы лишить их работы и возможности подняться по социальной лестнице. Папуасы опасались, что приезжие оттеснят их на периферию общественно-политической и экономической жизни: мигранты из других районов страны часто лучше подготовлены к выполнению задач различного профиля (бюрократического, предпринимательского и т. д.).

Джакарта прилагала усилия для развития западной части Новой Гвинеи, в том числе и в сфере образования. Однако благие намерения причудливым образом трансформировались в дополнительный дестабилизатор положения дел в провинции. Учебные заведения начинали готовить представителей местной интеллигенции, которых по вступлению в большую жизнь ждало разочарование. Многие «хлебные» места были уже заняты более проворными приезжими. В результате папуасы далеко не всегда находили способ применения знаний на практике, что приводило к росту недовольства политикой властей.

Масла в огонь противостояния на западе Новой Гвинеи подливает традиционное недоверие между исламской общиной и религиозными меньшинствами на Архипелаге. Большая часть коренного населения региона – христиане или анимисты, в то время как в целом в Индонезии доминирует ислам. Конфликт приобрел оттенок межрелигиозного столкновения,

хотя в его основе лежат сугубо мирские обстоятельства. При этом вера играет важную мобилизационную роль, способствует росту сплоченности рядов противостоящих сторон и формированию в их сознании образа если не врага, то «чужого». В этом смысле можно обнаружить точки соприкосновения между конфликтом на Новой Гвинее и ситуацией на Восточном Тиморе и в Аче, где религия также во многом была не первопричиной, но знаменем борьбы.

Значимым аспектом конфликтов на Новой Гвинее и Суматре является позиция властей мировых держав. Индонезийское правительство, несмотря ни на что, может рассчитывать на понимание ведущих игроков на глобальной политической арене, которые не заинтересованы в распаде государства, расположенного в стратегически важном регионе планеты. Появление на месте единой Индонезии множества малых, потенциально нестабильных, нежизнеспособных и конкурирующих между собой стран не входит в их планы.

Каждый из четырех глав государства постсухартовской эпохи должен был в той или иной степени обратиться к решению проблемы сепаратизма. Бахаруддин Юсуф Хабиби, занявший президентское кресло после ухода Сухарто, продемонстрировал готовность пойти на компромисс с повстанцами. Аче перестал, во всяком случае на бумаге, быть зоной военных действий. Правительство приняло решение о выводе с территории провинции всех воинских подразделений, место постоянной дислокации которых находилось за ее пределами. В марте 1999 г. президент Хабиби совершил поездку в Аче, где он принес извинения за нарушения прав человека¹.

Хабиби, которого многие считали временщиком, оказался в непростом положении. Перед ним лежала сокрушенная кризисом страна с высоким уровнем политической активности граждан. Вооруженным силам, на протяжении нескольких десятилетий до того выполнявшим важнейшую функцию в жизни государства, было сложно привыкнуть к игре по утвердившимся в конце 1990-х гг. правилам. Серьезные трудности во весь рост вставали и перед гражданской частью политического спектра: ей необходимо было набраться опыта и научиться

действовать самостоятельно, без опоры на армию. Этого требовал бушующий на улицах Джакарты народ. Демонстрации охватили не только столицу Индонезии, но проводились также и в иных районах Архипелага, в том числе в Аче и на Новой Гвинее, где основное внимание приковывали к себе раздававшиеся требования предоставления этим территориям права на выход из состава страны. Центр не мог закрывать глаза на происходившее. От Хабиби ждали принятия определенных мер для стабилизации ситуации в регионах, где сепаратисты поднимали голову.

Осенью 1998 г. в Джакарте был организован ряд встреч между представителями населения самой восточной провинции страны, индонезийскими официальными лицами, учеными. Совещания конца 1998 г. подвели почву под визит 100 лидеров Ириан Джая к президенту Хабиби в феврале 1999 г., когда главе государства было заявлено о желании Папуа (то есть Ириан Джая) встать на самостоятельный путь развития². Время сепаратисты выбрали очень удачно: за считанные дни до описываемых событий была озвучена готовность индонезийских властей предоставить независимость народу Восточного Тимора, бывшей португальской колонии, аннексированной Джакартой в середине 1970-х гг. Эта новость добавила оптимизма и решительности борцам за суверенитет Папуа. Не возникало, однако, сомнений в том, что центр, выступивший с инициативой изменения политики на тиморском направлении, не был готов рассмотреть вопрос об отделении Ириан Джая. Восточный Тимор был присоединен к Индонезии незаконно. Джакарта не имела на него никаких прав, и на это после падения Сухарто ей начинали указывать даже вчерашние союзники. Западный Ириан (название Ириан Джая до 1973 г.) был одним из регионов, входивших в состав Нидерландской Индии. Справедливость его включения в состав Индонезии оспорить трудно. Не менее важно и то, что Западный Ириан – это символ единства народа, его готовности встать с оружием в руках на защиту государства от внешнего врага, как это было при вытеснении Нидерландов с Новой Гвинеи. Для армии вариант с предоставлением Папуа независимости

был абсолютно неприемлем. Даже с поражением на Восточном Тиморе индонезийскому офицерскому корпусу смириться было бы, пожалуй, несколько проще. Хабиби, у которого отсутствовала собственная политическая платформа, был вынужден прислушиваться к голосу военных. Этим во многом и объяснялась его осторожная политика в отношении Аче и Ириан Джая.

В августе 1999 г. во время так называемой «народной консультации» Восточный Тимор отверг предложенную этой провинции широкую автономию и сделал решающий шаг в сторону независимости. А само получение им несколькими месяцами ранее права на определение своего будущего привело к тому, что слово «референдум» стало все чаще доноситься из других беспокойных провинций. Абдулла Шафии, один из видных деятелей Движения за свободный Аче, заявлял: «Если Восточный Тимор становится независимым, то любая другая территория, колонизированная Индонезией, имеет право на суверенитет»³.

Уход с Восточного Тимора нанес военно-политической элите Индонезии серьезную психологическую травму, воздействие которой на дальнейшее развитие ситуации в Аче и Ириан Джая было велико. Следует заметить, что у попыток Джакарты сохранить под своим контролем две эти провинции имелось также и особое, символическое, значение. В Индонезии существует выражение «от Сабанга до Мерауке», то есть на всей ее территории (по точкам на западе и востоке Архипелага соответственно). Расставание с Аче и Ириан Джая, где и были расположены эти населенные пункты, становилось бы в глазах индонезийцев началом конца всей страны. При этом не надо было быть слишком большим мистиком и охотником до поиска скрытого смысла и знаков в окружающей действительности, чтобы понять: потеря данных провинций могла привести к полной дезинтеграции государства.

После избрания осенью 1999 г. Абдуррахмана Вахида на пост президента в Индонезии стали задаваться вопросом относительно того, в каком направлении поведет страну этот политик, известный своим реформаторским настроем. Акту-

ально вопрос звучал и в контексте противодействия сепаратизму. Многих, в первую очередь армию, беспокоило то, что Вахид мог позволить себе радикальные методы выхода из сложившейся ситуации, например продавливание инициативы о проведении в Аче референдума. Подобный сценарий развития событий представлялся вполне реальным после утраты контроля над Восточным Тимором и завоевания президентского кресла малопредсказуемым политиком с демократическим уклоном. Поэтому некоторые элементы вооруженных сил решили действовать на упреждение или, во всяком случае, оценить возможность решения сепаратистского вопроса без резкого принятия новаторских мер.

Сам глава государства регулярно давал сторонникам сохранения статус-кво поводы для беспокойства. Вскоре после прихода к власти Вахид сообщил: проблема Аче будет решена в течение семи месяцев, один из которых уйдет на рассмотрение перспективы проведения референдума, а за оставшееся время парламент для завершения конфликта проанализирует вопрос с привлечением различных заинтересованных сторон. Эти планы насторожили многих. Генерал-майор Судраджат уже в ноябре 1999 г. предлагал ввести в ряде районов Аче военное положение. Министр обороны Ювано Сударсоно также был настроен довольно решительно: «На заседании кабинета мы попытаемся убедить президента в необходимости занять более жесткую позицию»⁴.

Политика Абдуррахмана Вахида в отношении непокорных регионов казалась более смелой по сравнению с линией, проводившейся его предшественником. Вахид давал понять, что решение проблемы сепаратизма будет одним из его приоритетов. Президент посетил Ириан Джая, где встретил первый рассвет 2000 г., что должно было символизировать придание нового качества отношениям между центром и периферией в стране. На Вахида в среде сепаратистов возлагались определенные надежды. Считалось, что к власти пришел политик, готовый отказаться от стереотипов прошлого и найти новый подход к урегулированию застарелых конфликтов.

Поначалу президент оправдывал ожидания повстанцев. Джакарта объявила о переименовании провинции Ириан Джая в Папуа (целью было подчеркнуть уникальность местного коренного населения в антропологическом отношении). Еще одним шагом навстречу силам, настроенным в пользу отделения от Индонезии, стало разрешение вывешивать флаг сепаратистов. Президент, однако, быстро развеял иллюзии сторонников выхода из состава страны. Глава государства утверждал, что он не поддерживает идею получения Папуа независимости⁵. Вместе с тем сепаратисты обрели невиданную прежде свободу действий и попытались использовать свой исторический шанс. В мае–июне 2000 г. состоялся II Народный съезд Папуа, получивший широкое освещение в индонезийской печати⁶. На нем вновь было заявлено, что суверенитет Папуа берет свое начало в 1961 г., а население этой территории должно бороться за окончание индонезийского господства⁷. Делегаты проголосовали за свободу от Индонезии. Вахид назвал такое решение незаконным⁸.

Инициативы президента Вахида подвергались критике в Индонезии. Многие политики выражали обеспокоенность тем, что меры, призванные стабилизировать ситуацию, на деле могли привести к дальнейшему росту сепаратистских настроений. Эти опасения были небезосновательны. Некоторые представители региональной элиты не скрывали того, что они воспринимали обозначенные президентом уступки лишь как проявление слабости центра. Подобное развитие событий бросало тень на Вахида: оппоненты главы государства убеждались в том, что его политика несла деструктивный заряд, придавая легитимность борьбе сепаратистов. Важно иметь в виду, что события в Папуа являлись далеко не единственным поводом для недовольства президентом. У военных, например, накопилось немало вопросов к главе государства, который нарушал неписаное правило об автономии вооруженных сил, позволял себе публично их унижать в глазах народа и т. д. Было вполне логично, что армия пыталась отвечать Вахиду. Проблема сепаратизма могла быть использована ею для

сплочения противников президента. Время показывало, что их число неуклонно возрастало.

На сессии высшего законодательного органа Индонезии, Народного консультативного конгресса, (лето 2000 г.) Вахиду пришлось столкнуться с критикой, доносившейся с различных сторон. Его видение проблемы сепаратизма и возможных путей ее решения вызывало недовольство у многих депутатов. Съезд продемонстрировал: деятельность Вахида поддержкой не пользовалась. Фракция вооруженных сил и полиции (за ней было зарезервировано 38 депутатских мандатов) осудила политику президента в отношении Аче и индонезийской части Новой Гвинеи⁹.

В течение последующих нескольких месяцев Джакарта была вынуждена оказывать серьезное противодействие силам сепаратистов, в которых политика президента вселила дополнительную уверенность. В ноябре 2000 г. была начата масштабная операция с целью подавления сопротивления повстанцев¹⁰. Это произошло незадолго до очередной годовщины провозглашения независимости территории. К концу того же года в Джаяпуре (административный центр Папуа. – Г.С.) уже не парил флаг непризнанного государства. Правительство запретило вывешивать его¹¹.

Губернатор провинции Якобус Солосса после решения властей запретить использование флага Папуа говорил: «Не надо подстрекать наш народ к выдвижению требований предоставления независимости... Индонезия их просто так не примет. Возникнет большое количество серьезных проблем, и жертвой станет наш народ»¹². Губернатор состоял в одной из ведущих политических партий страны (Голкар), которую не без оснований называют организацией индонезийской бюрократии. Солосса был среди тех, кто в феврале 1999 г. встретился с президентом Хабиби и говорил о независимости для самой восточной провинции государства. При этом губернатор, имевший большой опыт работы в Голкаре, прекрасно понимал психологию индонезийской элиты. Для него не было секретом, что уход Индонезии из Папуа абсолютно неприемлем для Джакарты. В принципе Солоссу можно считать частью

более широкого социального явления. Многие представители среднего и высшего звена бюрократического аппарата на Папуа характеризуются амбивалентностью поведения. По достижении определенных высот в управленческом аппарате они становятся зависимыми от Джакарты, но тем не менее не оставляют надежд на отделение региона от Индонезии¹.

Сторонники суверенитета Папуа не скрывали, что они, несмотря на мощное наступление центра по всем фронтам, не отказывались от своих устремлений. В целом ситуация в провинции развивалась по привычному сценарию. За нападениями сепаратистов следовал жесткий ответ силовых структур. Мишенями повстанцев становились не только работники полиции и военные, но также и мигранты из других районов Индонезии. Причем в последнем случае подчас не просто отделить деятельность движения за независимость, мотором которого была Организация за свободу Папуа, от бытовых конфликтов. Как говорилось выше, между коренными жителями провинции и приезжими нередко возникали трения на почве взаимного недоверия и зависти.

Переход в июле 2001 г. руля управления Индонезией к Мегавати Сукарнопутри стал, вероятно, неприятным известием для сепаратистов. Новая глава государства всегда отличалась преданностью идее национального единства и территориальной целостности страны. Сукарнопутри давала понять, что готова пойти на союз с вооруженными силами и занять жесткую позицию в отношении сепаратистов.

Именно при Сукарнопутри было совершено убийство Тейса Элуга, лидера движения за независимость западной части Новой Гвинеи, который обрел в Папуа ореол мученика, павшего от рук врага. Безусловно, было бы несправедливо обвинять Сукарнопутри в непосредственном участии в организации преступления, однако сам факт того, что расправа над видным сепаратистом произошла вскоре после прихода к власти человека, от которого ожидали принятия жестких мер, вызывал у многих в Индонезии определенные подозрения. Смерть Элуга при загадочных обстоятельствах породила сильное недовольство на Новой Гвинее. Джакарта была вы-

нуждена провести детальное расследование (или сделать вид, что она занимается поиском правды). В причастности к убийству были обвинены индонезийские военные. К тюремному заключению приговорили семь человек¹⁴. Процесс над ними и его результаты не удовлетворили соратников Элуая и многих простых жителей провинции, искренне веривших в то, что осужденные лишь выполняли приказ командования, которое не понесло никакого наказания.

При анализе центробежных тенденций в постсухартовской Индонезии важно принимать в расчет корректировку юридической базы отношений Джакарты и периферии. В разработке законопроекта о специальной автономии, который должен был затронуть Папуа, активно участвовала и сама провинция. Красной нитью через обсуждение документа проходила мысль о смещении центра тяжести в отношениях между столицей и регионом в сторону последнего. Предполагалось, что позиции Джаяпуры в важнейших областях экономики региона должны быть усилены; неподконтрольными местным властям оставались бы лишь некоторые сферы, например международных отношений, обороны от внешнего противника. Осенью 2001 г. Совет народных представителей (парламент Индонезии) одобрил текст законопроекта о специальной автономии (в него вошли не все предложения региональной стороны)¹⁵. На Новой Гвинее приветствовали решение индонезийских депутатов. Кто-то воспринимал Закон как приближение к независимости. Для многих же самого признания особого места, которое занимает провинция в составе страны, было вполне достаточно. В Папуа, однако, существовало сомнение в том, что индонезийские власти были готовы последовательно исполнять прописанные в документе положения. Десятилетия репрессий заставляли папуасов с недоверием относиться к любой инициативе, исходящей от центра.

Заметим, что и положение Аче в 2001 г. изменилось. Были внесены коррективы в схему распределения финансовых ресурсов между Джакартой и этим суматранским регионом, шариат стал играть в жизни ачехского общества весомую, подчас определяющую, роль¹⁶.

В 2002 г. властями Индонезии был восстановлен ачехский военный округ Искандар Муда, ликвидированный еще при Сухарто в рамках реорганизации системы территориального командования вооруженных сил. Во главе нового старого округа был поставлен ачехец – бригадный генерал Джали Юсуф¹⁷. Джакарта пыталась обозначить готовность несколько устранившись от вмешательства во внутренние дела Аче. Было, однако, наивно полагать, что Джали Юсуф будет пользоваться значимой самостоятельностью при принятии серьезных решений.

В самом Аче переговоры сочетались с боевыми действиями. Позиция армии, как и в случае с Папуа, имела важнейшее значение. Консервативно настроенные элементы военной верхушки рассматривали горячие точки как жупел, который при необходимости можно было продемонстрировать народу и заинтересованным в сохранении единства Индонезии правительствам других государств. При этом говорилось, что лишь армии под силу сохранить целостность страны, подобной Индонезии. Поддержание напряженности играло на руку части командного состава. Кроме того, провинция являлась для военных и источником наживы. Некоторые солдаты и офицеры были вовлечены во взимание незаконных поборов, контрабанду природных ресурсов, оружия и т.п. Следует добавить, что ачехский вопрос нередко становился разменной монетой при выстраивании отношений между армией и гражданскими властями. Понимая, что и после падения режима Сухарто военные оставались значимым звеном в выработке решений государственной важности и по-прежнему были в состоянии поставить крест на карьере человека, если тот настойчиво выражал свое несогласие с позицией генералитета, большинство политиков шло на уступки вооруженным силам по различным направлениям. Для армии было принципиально важным, особенно после тиморской пощечины, показать, что она еще в игре. В 1999 г. военных публично унизили, причем не только в национальном, но и в международном масштабе: победу на Тиморе в конечном счете одержали силы, уступавшие им в людских ресурсах, технике. В такой ситуации армия стреми-

лась заручиться поддержкой ведущих гражданских политиков для того, чтобы убедить всех: вооруженным силам доверяют, стремятся опереться на них. Лица, находившиеся у власти в постсухартовскую эпоху, были сами не прочь выстроить хорошие отношения с не растерявшим до конца свое влияние офицерским корпусом. Одним из таких политиков стала Сукарнопутри.

Два первых президента постсухартовской эры – Хабиби и Вахид – показали себя как люди, которым недоставало многих качеств из тех, что были характерны для их предшественника (Сухарто). Сукарнопутри после ее прихода к власти иногда критиковали за излишнюю политическую пассивность, стремление как можно чаще занимать выжидательную позицию. Ачехская проблема могла помочь ей подкорректировать свой имидж и посодействовать созданию образа решительного человека. В мае 2003 г. Сукарнопутри дала зеленый свет крупной военной операции в Аче. Армия добилась своего: ей удалось получить поддержку президента.

Сукарнопутри и ее команда пытались продемонстрировать, что военные действия – крайняя мера, на которую власти были вынуждены пойти вследствие провала переговоров (заключенное в конце 2002 г. перемирие оказалось краткосрочным, а попытки изменить фундамент отношений центра и Аче – нежизнеспособными в тех условиях, так как стороны слишком мало доверяли друг другу, погрязли во взаимных обвинениях, к тому же, о чем говорилось выше, не все были заинтересованы в прекращении огня). Президент подчеркивала, что она отдает приказ о начале военных операций с тяжелым сердцем, и призывала народ Индонезии поддержать ее¹⁸. Полностью разгромить сепаратистов правительству не удалось даже в ходе масштабных операций на севере Суматры.

Президентство Сукарнопутри было отмечено и напряженностью, связанной с разделением Папуа. Еще в 1999 г. увидел свет закон, который подразумевал расчленение Ириан Джая на три самостоятельные провинции¹⁹. Сепаратисты выражали уверенность в том, что превращение Папуа в несколько регионов, по замыслу архитекторов индонезийской политики, дол-

жно было не только подорвать организационную базу противников Джакарты, но и размыть культурно-историческую идентичность коренного населения.

Власти утверждали, что самым жителям внесение изменений в существовавшую систему региональной администрации было на руку: провинция Папуа простиралась на огромной территории. Разукрупнение могло привести к более эффективному управлению западной частью Новой Гвинеи. Воплощение положений документа в жизнь поначалу откладывалось. Он не пользовался поддержкой папуасов. Стоит заметить, что разделение Папуа вполне вписывалось в контуры региональной политики индонезийского правительства в тот период. В стране велось создание новых провинций, число которых за короткий промежуток времени значительно увеличилось.

В 2003 г. началось активное проведение в жизнь плана по разделению Папуа (президент Сукарнопутри распорядилась ускорить процесс). Весьма показательной была реакция политических верхов провинции. Хотя у многих курс Джакарты вызывал неприятие, немалое количество региональных лидеров выражало недовольство не столько собственно планировавшимся разделением, сколько тем, на основании каких принципов его собирались провести. Некоторые бупати (то есть главы областей) предлагали превратить административно-территориальные единицы, которые находились под их контролем, в провинции. Мэры ряда населенных пунктов были недовольны тем, что в качестве столиц новых регионов были выбраны города-конкуренты²⁰. Для политической элиты западной части Новой Гвинеи на первом месте находился вопрос укрепления собственных позиций и престижа своей власти, а вовсе не общее дело борьбы против «индонезийского империализма». Развернувшиеся в 2003 г. события стали очередным подтверждением тезиса о слабой организационной и социальной основе движения за независимость в Папуа. Многие местные политики не скрывали: поддержка инициативы правительства объяснялась желанием прикоснуться к большей власти. Для них разделение провинции было шансом удовлетворить свои политические амбиции.

План правительства предполагал расчленение провинции на три части: Западную, Центральную и собственно Папуа. Поначалу его реализация проходила относительно спокойно: появился новый регион – Западный Ириан Джая (в настоящее время известный как Западное Папуа). Образование еще одной единицы административно-территориальной системы – провинции Центральный Ириан Джая – столкнулось с серьезными трудностями. В августе 2003 г. прошла церемония, посвященная ее созданию. Однако за тем последовала волна насилия, заставившая правительство пересмотреть свои первоначальные намерения. Было принято решение о сохранении уже функционировавшей провинции Западный Ириан Джая, в то время как «спуск на воду» Центрального Ириан Джая приостанавливался (а впоследствии был отменен индонезийским правосудием)²¹.

Одержавший довольно уверенную победу на президентских выборах 2004 г. Сусило Бамбанг Юдойоно, как и его предшественники на посту номер один в стране, обратился к урегулированию конфликтов в неспокойных регионах. Приход к кормилу правления государством отставного военного (Юдойоно на рубеже столетий входил в число наиболее влиятельных индонезийских офицеров) был со скептицизмом встречен в Аче и в индонезийской части Новой Гвинеи. Армейское прошлое президента наводило многих на мысль о том, что Юдойоно в новом для себя качестве будет проводить линию, которая могла сулить выгоду в первую очередь силовым структурам. Однако Юдойоно всегда отличался широтой взглядов, иммунитетом к предрассудкам и даже в сухартовскую эпоху демонстрировал весьма прогрессивное мышление. Он заявлял о желании продолжить преобразования и подобрать ключи к решению проблемы сепаратизма благодаря своей «новой политике». В то же время, делая реверанс в сторону бывших коллег, президент вскоре после инаугурации говорил о продолжении военных операций на севере Суматры²².

Сложно сказать, насколько эффективной оказалась бы стратегия Юдойоно, если бы на Аче не обрушился сокрушительный удар стихии. В декабре 2004 г. именно эта провин-

ция стала одной из главных жертв цунами, унесшего в Азии сотни тысяч жизней и подорвавшего возможности ачехских сепаратистов, которые были вынуждены сесть за стол переговоров.

Обсуждение будущего провинции завершилось подписанием между Джакартой и сепаратистами документа, прекратившего кровопролитие, и последующим принятием индонезийским парламентом соответствующего законопроекта. Предусматривалось, в частности, что ДСА должно было сложить оружие, Индонезия – вывести с территории провинции все воинские подразделения, переброшенные туда из других регионов. Их присутствие, как признавался главком Эндриарто-но Сутарто, было бы просто не нужно при условии роспуска ДСА²³. Особый статус провинции был укреплен в нескольких отношениях. Ачехцам разрешалось создавать локальные партии. Необходимо понимать: стихийное бедствие стало лишь одним из факторов, которые сделали возможным этот дипломатический прорыв. Не менее важной была продуманная и ответственная политика индонезийского правительства.

Трагические события 2004 г. и последовавшие успешные переговоры привели к вступлению Аче в полосу относительного спокойствия. Процесс интеграции бывших повстанцев в новую жизнь проходил не безболезненно, однако и откровенным провалом не ознаменовался (по крайней мере, на момент написания статьи, то есть начало 2011 г.). На выборах губернатора провинции в 2006 г. победу одержал вчерашний сепаратист Ирванди Юсуф. Все это говорило о том, что, пожалуй, впервые в истории ачехского конфликта возникали условия для долгосрочного мирного развития²⁴.

При президенте Юдойоно менее напряженной стала ситуация и на Новой Гвинее, что можно объяснить несколькими причинами. Немаловажную роль сыграли события в Аче. Отказ ДСА от вооруженной борьбы за независимость мог способствовать стабилизации обстановки и на востоке Архипелага. Личность президента Юдойоно, демонстрировавшего подчеркнутую готовность к компромиссу и диалогу, также внесла свою лепту в процесс мирного урегулирования.

Можно предположить, что импульс, приданный движению за свободу Папуа началом реформ, постепенно угасал. Это накладывалось на разобщенность местной элиты, ее готовность пойти навстречу Джакарте в обмен на определенные преференции. Политика центра, проявлявшего (еще с момента прихода к власти Хабиби) известную гибкость, давала свои плоды.

Вышесказанное не означает, что при Юдойоно Новая Гвинея перестала быть для Джакарты раздражителем и источником проблем. Иногда индонезийская часть острова неприятно напоминала о себе и создавала центру некоторые трудности. Нельзя оставить без внимания насилие, продолжающееся на западе Новой Гвинеи с переменной интенсивностью и навещающее на мысль о том, что правительству, возможно, придется внести коррективы в свою политику и пойти на дополнительные уступки беспокойным провинциям.

В заключение отметим, что в постсухартовскую эпоху проблема сепаратизма в Индонезии перешла в новое русло. Распада страны, предрекавшегося некоторыми аналитиками, не произошло. Безусловно, стороны-участницы противостояния (затихшего или продолжающегося) не забыли о старых обидах и многочисленных претензиях друг к другу. Затухание борьбы (или даже объединение усилий недавних заклятых врагов) не должно вводить в заблуждение: нет никаких гарантий того, что результаты, достигнутые в процессе поиска выхода из сложившегося в проблемных регионах положения, будут долговечны. Многое зависит от мудрости и осторожности правительства, причем при выработке политики на различных направлениях, а не только при выстраивании отношений с очагами сопротивления сепаратистов. В Аче и на Новой Гвинее, вне всяких сомнений, будут чутко реагировать на изменение политического, экономического, культурно-религиозного климата на Архипелаге в целом. Если Индонезию, как в 1997–1998 гг., охватит кризис и в общенациональном масштабе будет нарушен сложившийся статус-кво, то нового взрыва в горячих точках (реальных или потенциальных) вряд ли удастся избежать.

Примечания

- ¹ Haseman J., Rabasa A. The Military and Democracy in Indonesia: Challenges, Politics, and Power. Santa Monica, 2002. Pp. 102–103.
- ² Chauvel R., Ikrar Nusa Bhakti. The Papua Conflict: Jakarta's Perceptions and Policies. Washington, 2004. P. 26.
- ³ The Washington Post. 13.09.1999.
- ⁴ Gatra (Jakarta). № 02/VI, 27.11.1999.
- ⁵ Philippine Daily Inquirer (Makati City). 27.12.2000.
- ⁶ Media Indonesia (Jakarta). 25.06.2000.
- ⁷ Inside Indonesia (Melbourne). № 67 (July–September, 2001).
- ⁸ The Sydney Morning Herald. 13.06.2000.
- ⁹ The Jakarta Post. 09.08.2000.
- ¹⁰ The Jakarta Post. 15.11.2000.
- ¹¹ The Jakarta Post. 10.11.2000.
- ¹² Chauvel R. Violence and Governance in West Papua//Violent Conflicts in Indonesia: Analysis, Representation, Resolution. London, 2006. P. 185.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ The Independent (London). 22.04.2003; The Sydney Morning Herald. 22.04.2003.
- ¹⁵ McGibbon R. Secessionist Challenges in Aceh and Papua: Is Special Autonomy the Solution? Washington, 2004. P. 20.
- ¹⁶ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Propinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Jakarta, 2001.
- ¹⁷ Inside Indonesia. № 71 (July–September, 2002).
- ¹⁸ The Age (Melbourne). 21.05.2003.
- ¹⁹ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 45 Tahun 1999 tentang Pembentukan Propinsi Irian Jaya Tengah, Propinsi Irian Jaya Barat, Kabupaten Paniai, Kabupaten Mimika, Kabupaten Puncak Jaya, dan Kota Sorong. Jakarta, 1999.
- ²⁰ Chauvel, Ikrar Nusa Bhakti. Op. cit., p. 40.
- ²¹ Ibid., pp. 41–42; Singh B. Papua: Geopolitics and the Quest for Nationhood. London; New Brunswick, 2008. P. 32.
- ²² Time Asia (Hong Kong). Vol. 164, № 17.
- ²³ The Age. 10.08.2005.
- ²⁴ The Sydney Morning Herald. 13.12.2006.

ЗАХАРОВ А.О.

Новые данные о распространении индийских религий на Малайском архипелаге

Индийское влияние в Юго-Восточной Азии, известное под названием «индианизации», уже долгие годы занимает исследователей¹. Не прекращаются споры о причинах индианизации, её хронологии и особенностях. Нет единства во мнении о том, что считать сущностью индианизации – любые культурные заимствования из Индии в ЮВА или исключительно распространение индийских религий – буддизма и индуизма. Во всяком случае, едва ли могут быть сомнения в том, что отдельные материальные предметы (бусы или керамика) стали проникать в ЮВА задолго до появления там индийских верований².

В данной статье хотелось бы обобщить имеющиеся археологические данные о проникновении индийских религий – индуизма и буддизма – на территорию Малайского (Индонезийского) архипелага в I тыс. н.э. Основные источники происходят с острова Банка, Западной Явы и Юго-Восточной Суматры. Прежде чем говорить о новых находках и раскопках, желательно вкратце напомнить господствующие представления об индианизации Индонезийского архипелага, сложившиеся в науке на основе анализа письменных и ранних археологических памятников.

Первые эпиграфические сведения об индийских по происхождению верованиях на Малайском архипелаге относятся к V–VI вв. Это надписи царя Тарумы – царства на Западной Яве – Пурнавармана, упоминающие Вишну и брахманов и да-

тируемые серединой V в. (подробнее см. ниже)³, сообщение Фа Сяня о брахманах в стране *Йепоти* в 413–414 гг. (Западный Калимантан или, менее вероятно, Ява)⁴, свидетельство китайских текстов о проповеди кашмирского принца-буддиста Гунавармана в стране *Шепо* (скорее всего, Ява) ранее 424 г.⁵ и ряд статуй, не имеющих однозначной датировки. Стоящие Будды в стиле Гуптов и их последователей (Post-Gupta), датируемые V–VII вв., преобладают в материковой ЮВА, хотя несколько статуй происходят из Кота Бангуна и из района Муара Каман на Восточном Калимантане, а также из бассейнов рек Муси и Батанг Хари в Юго-Восточной Суматре⁶. Статуи индуистских божеств тоже были известны давно: Ж. Буасселье опубликовал изваяние Вишну из Чибуайи на Западной Яве⁷ (о группе таких изваяний см. ниже), а в пещере Комбенг на Восточном Калимантане были обнаружены изображения Шивы-Махадевы, Нандишвары, Ганеши, Сканды, Махакалы, Брахмы, Агастьи и других божеств индуизма⁸.

Последняя треть VII в. стала временем возвышения Шривиджайи, названной центром буддизма китайским паломником И Цзинуом, побывавшему в ней в 671 г., между 685 и 689 гг., в 689–695 гг.⁹ Царь Шривиджайи Джайянаша оставил буддийскую по содержанию надпись 684 г. из Таланг Туво, а в надписи из Сабокингкинг (строка 25) в качестве награды верным подданным упоминается *tantrāmala* «незапятнанная/чистая Тантра»¹⁰. Выше говорилось о стоящих Буддах из Юго-Восточной Суматры¹¹. Сидящие Будды стиля Амаравати VII–VIII вв. найдены на Букит Сегунтанге в районе Палембанга на Юго-Востоке Суматры, в Донгдзыонге и Куангкхе в Центральном Вьетнаме, в Сикенденге на Сулавеси, Кота Блатер на Восточной Яве и в Кутее на Востоке Калимантана, где располагалось царство Мулавармана¹². Более поздние статуи стоящего Авалокитешвары, датирующиеся приблизительно VII в., найдены в дельте Меконга, южной Камбодже (Ват Кдей Та Нгуой в Ангкор Бореи) и на южной Суматре (на Букит Сегунтанге в Палембанге и в Бингине резидентства Муси Равас)¹³.

С VIII в. начинается устойчивая эпиграфическая традиция на Центральной Яве: в 732 г. царь Санджайя воздвиг лингам – символ Шивы, как сообщает надпись из Чанггала¹⁴. В конце VIII – начале IX в. в этой же части острова сооружается крупнейшая культовая постройка в южном полушарии – величественный буддийский Боробудур, а в 856 г. заканчивается строительство шиваитского комплекса Прамбанан, или Лоро Джанггранг, согласно надписи царя Локапалы Кайюванги¹⁵. Появление шиваизма и буддизма на Центральной Яве остаётся предметом дискуссий, поскольку памятников предшествующего времени в этом регионе пока не найдено. Нужно, впрочем, предостеречь от поспешных заключений «по умолчанию» к идее заимствования из Шривиджайи или других центров: во-первых, археологическое изучение Центральной Явы по существу только начинается, во-вторых, сравнимых по масштабам храмов на Суматре не обнаружено, в-третьих, о распространении культа Шивы на Индонезийском архипелаге в предшествующий период известно очень немного (см. ниже), и едва ли можно утверждать, что культовые постройки Центральной Явы – чанди – могут быть простым продолжением ранних лингамов; во всяком случае, это нужно доказывать.

Необходимо подчеркнуть, что в разных районах архипелага восприятие элементов индийского культурного наследия осуществлялось разными темпами и в разной последовательности. За недостатком данных конкретные линии развития порою удаётся только наметить, и единственной путеводной нитью оказывается археология.

Рассмотрим новые данные. Раннее распространение вишнуизма на Малайском архипелаге было известно давно благодаря надписям царя Пурнавармана, обнаруженным в районе Джакарты ещё в середине XIX в. (надпись из Джамбу была найдена в 1854 г. Джонатаном Риггом)¹⁷. Написанные письменностью «раннее паллава», по палеографическим признакам они датируются второй половиной V в. Примечательной чертой трёх из них (Чи-Арутён, Джамбу и Кебон Копи) является изображение пары отпечатков ног: в двух случаях самого

Пурнавармана и в одном (Кебон Копи) его слона (неопубликованная надпись из русла реки Чидангхьянг тоже содержит отпечатки ног царя). Приведём полностью текст из Чи-Арутёна, поскольку именно там упоминается Вишну: «Идущего большими шагами владыки земли, великолепного Пурнавармана, Индры/царя города Тарумы (это) двойной шаг, подобный (шагам) Вишну» (*vikkrāntasyāvanipateh | śrīmatah pūrnnavarmanah | tārumānagarendrasya | visnoriva padadvayam*). Речь идёт о знаменитой аватаре Вишну, когда он в образе карлика совершил три шага, которыми ему удалось отнять вселенскую власть у царя дайтьев Бали («Махабхарата», III, 270; «Рамаяна», I, 29; «Ваю-пурана», II, 36)¹⁸.

Это эпиграфическое свидетельство нашло подтверждение в трёх статуях Вишну в тиаре, найденных в Чибуайе в 1952, 1957 и 1975 гг.¹⁹ Первые две хранятся в Национальном музее Джакарты, третья – в Национальном центре археологических исследований в Джакарте. Первая статуя имеет высоту 64 см, вторая – 49, а третья – всего 10 см в высоту, 17,5 в ширину и 8 толщиной²⁰. К сожалению, все они найдены вне контекста. По стилистическим признакам они относятся к V–VI вв.²¹ Однако благодаря археологическим исследованиям в первую очередь индонезийских учёных выявились некоторые черты археологического памятника.

Чибуайя расположена в округе (кесаматан) Педес резидентства (keburatan) Караванг провинции Западная Ява; её географические координаты 6° 3' 1" южной широты, 107° 20' 48" восточной долготы²². В 1984 и 1992 её изучала совместная экспедиция Индонезийского университета и Национального центра археологических исследований в Джакарте²³. Найдено шесть кирпичных фундаментов, подчас в крайне плохом состоянии. Особое место занимает фундамент № 3 (СВУ III) размером 9х9,6 м с большим лингамом *in situ*²⁴. Археологи в подьёме нашли небольшой лингам с подставкой в форме йони длиной 36 см.²⁵ Другие фундаменты меньшего размера: 3,5х3,5 м (СВУ II), 4,35х4,45 (СВУ V); состояние остальных не позволяет сделать выводов об их размерах. Археологи полагают, что размеры всего памятника

достигают 600x1200 м. К сожалению, никаких других материалов найдено не было²⁶.

Гораздо богаче другой памятник Западной Явы – храмовый комплекс Батуджайя. Он расположен в двух километрах от реки Тарум (Читарум) и известен с 1984 г. Находится около её древнего русла, впадавшего в Яванское море в 4 км к северу. Географические координаты Батуджайи – 6° 06' 15"–6° 06' 17" южной широты и 107° 09' 01"–107° 09' 03" восточной долготы²⁷. Современные административные границы искусственно делят храмовый комплекс на две части: восточную, относящуюся к деревне Сегаран округа Батуджайя, и западную, связанную с деревней Телагаджайя округа Пакис Джайя; обе деревни принадлежат тому же, что и Чибуайя, резидентству Караванг²⁸.

Исследования Батуджайи идут с 1980-х гг. В настоящее время на комплексе ведутся реставрационные работы. Обнаружено около тридцати объектов, из которых тринадцать – кирпичные храмы. Крупные храмы найдены на холмах, носящих местное название *ипиг*. Об их буддийском характере говорит их форма: они сооружались в форме ступы. Этот вывод подтверждается находками буддийских посвячительных табличек в нижнем слое храма Бландонган (Сегаран V)²⁹. Эти таблички представляют сидящего на троне Будду в позе абхайямудра, по обеим сторонам которого стоят две фигуры в позе трибханга и с тремя сидящими Буддами на вершине каждого вотива. На некоторых есть нечитаемый текст. Эти таблички могут изображать чудо Шривасты или первые проповеди Будды³⁰. Размеры храма – 25 м²³¹. Что касается датировки нижнего слоя Бландонгана, то П.-И. Мангэн и А. Индраджайя по стилистическим основаниям надписей связывают его с VI–VII вв., хотя в ранней работе они называли радиоуглеродную дату – не ранее 400 г. н.э., и предпочитали VII в. для вотивов³².

План первого этажа храма Бландонган (Сегаран V) показывает сходство с храмом Ват Пхра Мен в Накхон Патхоме, современный Таиланд³³. Горельефы на штукатурке других храмов Батуджайи тоже сходны с памятниками культуры

Дваравати, а не центральнованскими храмами. Вообще на Центральной Яве пока не встречалось горельефов на штукатурке.

В настоящее время в Батуджайе найдено пять надписей либо на терракотовых табличках, либо на пластинах из золотой фольги³⁴. Четыре из них, по сообщению П.-И. Мангэна, содержат знаменитый буддийский стих «*ajcānāc=coyate karma...*», т.е. «незнанием накапливается карма»³⁵. К сожалению, они остаются неопубликованными. В англоязычной литературе есть сведения о двух надписях: во-первых, это терракотовая табличка 6,5 см длиной, 5,0 см шириной и 1,1 см толщиной, на которую нанесена трёхстрочная надпись, выполненная письменностью «раннее паллава»; во-вторых, пластина из золотой фольги размером 5,0x2,5 см, содержащая часть этого стиха³⁶. Эти три надписи найдены в Бландонгане. Важность надписей Батуджайи заключается в том, что написанный на них буддийский стих встречается в других районах Юго-Восточной Азии, в частности в штате Кедах Малайзии – в знаменитой надписи капитана Буддхагупты и других текстах³⁷.

Напротив, один текст на золотой пластине остаётся нерасшифрованным. Он найден в храме Сегаран II А³⁸. Исследователи думают, что это имя божества, однако это не более чем догадка.

Сегаран II, или Унур Лемпенг, занимает площадь 4800 м² и находится в ста метрах к юго-западу от холма Бландонган³⁹. Сектор II А – единственный холм, где есть родник чистой, несолёной воды. Раскопки слоёв до 800 г. на Сегаран II А дали свыше десяти тысяч черепков. Лишь два вида объектов могут быть связаны с буддизмом: маленькая фрагментарная известняковая формочка (*mould*) с изображением раковины (*conch*) и упомянутая выше нерасшифрованная надпись на золотой пластине. Радиоуглеродный калиброванный анализ дал для этих слоёв даты между IV и VI вв.: 330–540, 390–550 и 340–540 гг. н.э.⁴⁰.

О влиянии материальной культуры Индии на обитателей Сегаран II А задолго до появления индийских верований го-

ворят находки индийской рулеточной керамики и индийской штампованной керамики из высококачественной глины (*fine paste*)⁴¹.

Следует отметить, что, по имеющимся данным, Батуджайя представляет собой буддийский центр, в котором пока не найдено свидетельств индуизма. Напротив того, Чибуайя не демонстрирует следов буддизма. Её местонахождение в двадцати пяти километрах к востоку от Батуджайи отдаляет её от местонахождения надписей царя Пурнавармана и заставляет с осторожностью относиться к возможной связи эпиграфических и археологических источников. П.-И. Мангэн и А. Индраджайя пишут, что «можно предположить сосуществование двух религий в Таруманагаре, а можно датировать ранние инданизированные слои Батуджайи концом VII в. и связывать их с экспансией Шривиджайи, хотя эта датировка очень спорна. Впрочем, безопаснее утверждать, что пока связи Таруманагары и Батуджайи остаются необоснованными»⁴². Однако не приходится сомневаться в безусловном проникновении индуизма и буддизма на Западную Яву в V–VII вв., если датировка надписей Пурнавармана по палеографическим признакам верна, и в VI–VII вв., если, следуя А.-Х. Дани⁴³, её омолодить; в любом случае, стилистические и археологические данные выглядят достаточно надёжными.

Обращаясь к другим островам Индонезийского архипелага, необходимо напомнить, что интерес к острову Банка обусловлен находкой там знаменитой надписи Шривиджайи 686 г., известной под названием Кота Капур⁴⁴. Это имя деревни, расположенной в трёх километрах от западного побережья острова, недалеко от устья реки Мендок, которая впадает в пролив Банка, отделяющий этот остров от Южной Суматры, дало название археологическому памятнику. Его в 1994 и 1996 гг. изучала совместная франко-индонезийская экспедиция. Ранее на нём были найдены маленькая надпись *jayasiddha* из группы малых надписей Шривиджайи («надписи *siddhayātra*») и небольшой бюст четверорукого божества в тиаре⁴⁵.

На памятнике были раскопаны два храма. Один из них находится на возвышении 27 м над уровнем моря. Это квадрат-

ный каменный фундамент размером 5,60x5,60 м. Его высота достигает 0,6 м⁴⁶. Там были найдены тринадцать фрагментов статуй. Археологам удалось реконструировать пять статуй, хотя далеко не полностью.

Статуя № 1 представляет собой нижнюю часть мужского туловища без ступней. Стилистически она принадлежит той же группе, что и другие статуи Вишну. Её размер – всего 16 см⁴⁷. Статуя № 2 – неполный бюст Вишну в тиаре размером 17–20 см.⁴⁸ По-видимому, Вишну был изображён четвероруким. Статуя № 3 – стоящий Вишну в тиаре⁴⁹. Это самая большая статуя, её длина достигает 80 см. Эти изваяния относятся к широко распространённому в Юго-Восточной Азии стилистическому типу Вишну в тиаре, подробно исследованному Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэном⁵⁰. Этот тип встречается в дельте Меконга на поздних стадиях культуры Окео (Такео, Кампонг Тям Кау, Пхном Да и других памятниках) и в Чхайе и Такуапа на тайландской части Малаккского полуострова⁵¹. Четвёртая статуя из Кота Капур была найдена ранее – это уже упоминавшийся бюст четверорукого божества в тиаре, хранящийся с 1930-х гг. в Национальном музее Джакарты; его Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэн считают изображением бога Сурьи, основываясь на стилистическом сходстве с изваянием Сурьи из Тьентхуана (Tien Thuan) в дельте Меконга⁵². Пятое изображение почти не сохранилось: от него осталась только подставка, верхняя часть которой изображает буйвола; на этом основании французские исследователи видят в нём портрет Дурги Махисасурамардани – грозной ипостаси супруги Шивы⁵³.

В сорока метрах к северо-западу от храма Вишну находится маленькая каменная площадка со стороной 2,8 м, почти в центре которой располагается лингам Шивы из необработанного валуна подходящей формы⁵⁴. Радиоуглеродный анализ данных из слоёв ниже платформы свидетельствует, что храм был построен не ранее VI в. на месте бывшей железообрабатывающей мастерской, существовавшей в III–V вв. за счёт эксплуатации местного железистого латерита⁵⁵.

Согласно Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэну, после подчинения района Кота Капура Шривиджайей индуистские храмы

не функционировали, так как нет соответствующих свидетельств⁵⁶. С IX в. на памятнике появляется китайская керамика. Соответственно, исследователи говорят о победе буддийской торговой державы над вишнуистской торговой сетью, включавшей небольшие политии типа Кота Капура⁵⁷.

Что касается Суматры, то до рубежа IV–V вв. судить можно лишь на основании следов обменной сети в двух областях: в дельте реки Муси и на склонах хребта Барисан в долинах рек Лематанг и Муси (район обитания современных народностей линтанг и пасемах)⁵⁸. Археологический памятник Карангаунг в дельте рек Муси и Баньюасин провинции Южная Суматра дал много остатков деревянных свай для домов; диаметр самой большой сваи составляет около 30 см. Две такие сваи датированы радиоуглеродным анализом временем между 220–440 гг. Там же обнаружены оловянные грузила для рыболовных сетей, фрагменты корабельных шпангоутов (boat timber) и руля, золотые украшения в погребениях вместе с бусами⁵⁹. Найдены и привозные предметы, такие как бронзовые и стеклянные браслеты, две оловянные подвески, напоминающие находки в Окео (Южный Вьетнам); вероятно, полированные чёрные черепки с розовато-серой глиной были индийского происхождения. Местная керамика включает сосуд индийского типа кенди (кувшин с носиком). А многообразные стеклянные или каменные бусы указывают на связи с Индией и/или другими производственными центрами Юго-Восточной Азии⁶⁰.

Другой памятник дельты Муси, расположенный в её восточной части, – Аир Сугихан известен двумя зелёными глазурованными китайскими кувшинами эпохи Суй (581–618 гг.)⁶¹. Там же были найдены браслеты, сравнимые с известными по Карангаунгу и Окео. В любом случае, эти находки указывают на торговые связи⁶², а не на распространение индийских религий.

О появлении индийских верований на Суматре говорят найденные там статуи Будды в стиле Гуптов и их подражателей V–VII вв., о которых речь шла выше. Эти памятники, к сожалению, найдены вне контекста и время их создания и по-

явления на Суматре едва ли может быть установлено с точностью. Вместе с тем, разведочные исследования бассейнов рек Муси и Батангхари выявили кирпичные и каменные фундаменты, относящиеся подчас к времени до 800 г. н.э.⁶³. Важно отметить, что такие сооружения найдены там же, где и одна из периферийных надписей Шривиджайи – Карангбрахи, у притока Батангхари реки Сунгай Мерангин в 230 км от восточного берега Суматры, в резиденстве Саролангун Банко провинции Джамби⁶⁴. Бассейн Батангхари известен находками статуй Будды; недавно в Муара Тимпех около Рамбахана обнаружена голова Будды VII–VIII вв.⁶⁵. До сего дня в долине Батангхари не обнаруживали ранних признаков индуизма, и это может означать, что здесь был воспринят только буддизм.

Особое место среди памятников Южной Суматры занимает храмовый памятник Тингкип на территории сельской общины Сунгайджаух района Равас Улу области Мусиравас провинции Южная Суматра. Он расположен далеко от судоходных частей реки и предполагает наличие сухопутных дорог между речными бассейнами Муси и Батангхари⁶⁶. В 1980 г. там было найдено изваяние Будды⁶⁷. Индонезийские археологи изучали памятник в 1998–1999 гг. Найдена кирпичная структура размером 7,6 м², на восточной стороне которой была лестница, ведущая, видимо, на террасу⁶⁸. На берегах реки Муси располагается памятник Бингин Джунгун, где ещё в начале XX в. были найдены незаконченный сидящий Будда и стоящий Авалокитешвара⁶⁹. П.-И. Мангэн в ходе разведочного исследования в 1993 г. выявил маленький земляной холм на правом берегу Муси и земляную же стену. В 1997 г. индонезийские археологи сделали пробный раскоп и нашли часть кирпичного фундамента. К сожалению, нет возможности утверждать, что земляная стена, статуи и фундамент относятся к одной и той же эпохе. На памятнике в подьёме найдена китайская керамика XI–XIV вв. Это свидетельствует о более поздних торговых связях между этим районом и Китаем, но не может исключить возможности сосуществования храма и статуй.

С начала IX в. в районе Палембанга – исторического центра Шривиджайи, как свидетельствуют найденные там надпи-

си этой политики и упоминавшиеся выше ранние статуи Будды стилей Гуптов и Амаравати и Авалокитешвары, появляются остатки кирпичных построек и другие, более поздние статуи⁷⁰. В 80 км вверх по течению от Палембанга на притоке Муси реке Лематанг находится храмовый комплекс Бамайяю, известный также как Танах Абанг. Он занимает площадь около 15 га и включает десять земляных холмов с кирпичными фундаментами. Три фундамента принадлежали храмам, другие – светским постройкам. В двух храмах найдены изваяния Шивы. Другой храм дал только одно очень маленькое изваяние Будды, которого, по мнению П.-И. Мангэна, недостаточно для решения вопроса об атрибуции культового здания⁷¹. Храмы, вероятно, перестраивались и функционировали длительное время. Терракотовые орнаменты из шиваитских святилищ напоминают терракоту позднего центральнояванского искусства IX–X вв., тогда как статуи ближе искусству восточнояванского царства Кедири конца XI в.⁷². Керамика памятника показывает непрерывную последовательность форм с конца IX – начала X в. до наших дней. Связь шиваитского комплекса Бамайяю с буддийским центром Шривиджайи в Палембанге остаётся невыясненной. П.-И. Мангэн справедливо подчёркивает, что известная по надписям конца VII в. структура Шривиджайи вовсе не обязательно сохранялась в IX–X вв.⁷³

В целом на Суматре вырисовывается следующая картина: если не считать вишнуитского центра в Кота Капур на острове Банка, на острове сначала распространился буддизм. Время его появления остаётся спорным: при теоретической возможности его проникновения на Суматру в V в., исходя из стилистической датировки (пост) гуптских статуй Будды, точно известны буддийские верования Шривиджайи последней трети VII в. Требовалось ли столетие на закрепление их в местных сообществах, сказать сложно. Если принять предлагаемую локализацию Ганьтоли на Суматре, то уже в конце V – начале VI в. на Суматре был распространён буддизм. Впрочем, я уже писал о сохранении в пантеоне Шривиджайи местных божеств Тандрун Луах, упоминающихся в «текстах

присяги»⁷⁴. Это свидетельствует о множественности верований в этой политике.

Таким образом, распространение индийских религий на Малайском архипелаге представляло собой сложный процесс. В то время как на Западной Яве вишнуизм и буддизм появились одновременно (установить приоритет одной из религий на нынешнем уровне знаний невозможно), на острове Банка нет ранних свидетельств буддизма, а на Суматре – индуизма. Конечно, они могут появиться, и тогда нужно будет снова пересматривать общую картину. Пока же следует ограничиться признанием того, что индианизация осуществлялась далеко не везде и её формы были разными.

Примечания

¹ Подробнее см.: Захаров А.О. Историография индианизации Юго-Восточной Азии. // Юго-Восточная Азия: Актуальные проблемы развития. Вып. XIII. М.: Институт востоковедения РАН, 2009. С. 353–384.

² Bellina B., Glover I.C. The Archaeology of Early Contact with India and the Mediterranean World, from the Fourth Century BC to the Fourth Century AD. // Southeast Asia: From Prehistory to History. / Ed. by I.C. Glover & P. Bellwood. L.–N.Y.: RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, 2004. P. 72–83.

³ Vogel J.Ph. The Earliest Sanskrit Inscriptions of Java. // Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië. Vol. 1. Batavia, 1925. P. 15–35; Vogel 1925:15–35; Захаров А.О. Политическая организация островных обществ Юго-Восточной Азии в раннем средневековье (V–VIII вв.): Конструктивистский вариант. М.: Восточный университет, 2006. С. 46–56.

⁴ Legge J. A Record of Buddhistic Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of Travels in India and Ceylon (AD 399–414) in Search of the Buddhist Books of Discipline: Translated and Annotated with a Korean Recension of the Chinese Text. Oxford: Clarendon Press, 1886 (Reprint – New Delhi: Mushiram Manoharlal Publishers, 1998). P. 113; Самозванцева Н.В. Индия и окружающий мир в записках китайского паломника Фа Сяня. // История и культура древней Индии: Тексты. / Сост. А.А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 349.

⁵ Pelliot P. Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle. // Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (далее – BEFEO). T. 4. 1904. P. 275; Coedès G. The Indianized States of Southeast Asia. / Ed. by W.F. Vella, translated by S. Brown Cowing. Honolulu: East-West Center Book, University Press of Hawaii, 1968. P. 54. Известные по китайским источникам страны Гэин (III в.) и Ганьтоли (V–VI вв.), часто помещаемые на юго-востоке Суматры (См., например: Wolters O.W. Early Indonesian Commerce: A Study in the Origins of Śrīvijaya. Ithaca–New York: Cornell University Press, 1967. P. 55–57, 211–212; Miksic J.N. The Classical Cultures of Indonesia. // Southeast Asia: From Prehistory to History.... P. 238), могли находиться на Малаккском

полуострове. См.: *Jordaan R.E., Colless B.E. The Mahārājas of the Isles: The Sailendras and the Problem of Śrīvijaya*. Leiden: Department of Languages and Cultures of Southeast Asia and Oceania, University of Leiden (Semaian 25), 2009. P. 221; *Colless B.E. Ancient Chinese Accounts of Asian Volcanoes*.// Brunei Museum Journal. Vol. 4. No. 1. 1977. P. 185–196. Соответственно сообщение «Ляншу» о приснившемся царю Ганьтоли буддийском монахе, посоловавшем отправить посольство в Китай в 502 г. следует воспринимать осторожно и не рассматривать как однозначное свидетельство буддизма на Суматре. Основные сведения о Ганьтоли сообщает «Ляншу». Это царство отправляло посольства в Китай в 441, 455, 502, 518, 520, 560, 563 гг. См.: *Wolters O.W.* Op. cit. P. 164–165. Имя царя, отравившего посольство в 455 г. – Шеполоналяньто (Che-p'o-lo-na-lien-t'o), в чём Ферран видел отражение санскритского Шриваранендра. См.: *Ferrand G. Le K'ouen-louen et les anciennes navigations inter-océaniques dans les mers du sud*.// Journal asiatique. T. XIV. 1919. P. 238. Это, впрочем, вызывает сомнения, ибо санскритский почётный титул *śrī* в китайском языке передавался двумя иероглифами *shili*, как в названии Шривиджайи – *Шилифоши*. Имя посла в этом посольстве Чжунлюто (Tchou Lieu-t'o) интерпретировано Ферраном как Рудра из Индии. В 502 г. царя китайские источники называют Цзютаньсиубатоло (K'iu-t'an-sieou-ra-t'o-lo), и в этом Ферран видит отражение имени Гаутама Субхадра, которому наследовал Пийебамо (P'i-ye-ra-mo) – Виджайяварман? В имени этого царя действительно встречается корень *-varman*, который китайцы передавали как *-бамо*. Он отправил в Китай послом сановника Биюаньбамо (Pi-yuan-ra-mo) – Ви...вармана См.: *Ferrand G.* Op. cit. P. 239. Как бы то ни было, эти сведения означают лишь то, что правители Ганьтоли не позднее VI в. стали носить индийские по происхождению имена. Вопрос об их религиозной политике из имён напрямую решён быть не может. Конечно, имя Гаутама скорее свидетельствует о буддизме, но едва ли можно отрицать возможность индуистских воззрений: имена царей-шивантов Чампы оканчивались на *-варман* (Бхадраварман, Рудраварман, Пракашадхарма-Викрантаварман, Шамбхуварман и др.). Упомянувшийся выше царь Пурнаварман в надписи из Чи-Арутён сопоставляется с Вишну (см. ниже).

⁶ *Manguin P.-Y. Pan-Regional Responses to South Asian Inputs on Early Southeast Asia*.// 50 Years of Archaeology in Southeast Asia: Essays in Honour of Ian Glover./Ed. by B. Bellina, E.A. Bacus, T.O. Price & J. Wisseman Christie. Bangkok: River Books, 2010. P. 172.

⁷ *Boisselier J. Le Visnu de Tjibuaia (Java occidental) et la statuaire du Sud-Est asiatique*.// Artibus Asiae. Vol. 22. 1959. P. 210–226.

⁸ *Бандиленко Г.Г.* Культура и идеология средневековых государств Явы. Очерк истории VIII–XV вв. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 48.

⁹ *Wolters O.W. Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya*.// Indonesia. D. 42. 1986. P. 5.

¹⁰ *Coedès G. Les inscriptions malaises de Śrīvijaya*.// BEFEO. T. 30. 1930. P. 38–44; *De Casparis J.G. Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Centuries AD*. [Prasasti Indonesia II]. Bandung: Masa Baru, 1956. P. 31, 36, 46

¹¹ См. также: *Schmitzer F.M. Forgotten Kingdoms in Sumatra*. Leiden: E.J. Brill, 1964 (1st ed. – 1939). P. 6–7, pl. I,1.

¹² *Manguin P.-Y. Pan-Regional Responses*... P. 173; о царстве Мулавармана см.: *Захаров А.О.* Политическая организация... С. 31–46.

¹³ *Manguin P.-Y. Pan-Regional Responses*... P. 173–174.

¹⁴ *Захаров А.О.* Надпись из Чанггала 732 г. и некоторые вопросы древне-яванской истории.// Восток (Oriens). 2010. № 2. С. 34–45; *Sarkar H.B. Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum)* (Up to 928 A.D.). Vol. I–II. Calcutta: Mukhopadhyay, 1971–1972.

¹⁵ *Indonesian Heritage: Vol. 1: Ancient History*./Ed. by J.N. Miksic. Singapore: Editions Didier Millet – Archipelago Press, 1996. P. 72–79; *De Casparis J.G.* Op. cit. P. 280–330.

¹⁶ *Бандиленко Г.Г.* Указ. соч. С. 47.

¹⁷ *Vogel J.Ph.* Op. cit. P. 15–35; *Chhabra B.Ch. Expansion of Indo-Aryan Culture During the Pallava Rule (As Evidenced by Inscriptions)*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965. P. 93–97, pl. 14–18; *Sarkar H.B.* Op. cit. Vol. I. 1971. P. 1–12; *Kern H. Verspreide Geschriften*. D. 7. s'Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917. Blz. 1–9, 129–138; *Wisseman Christie J. State Formation in Early Maritime Southeast Asia: A Consideration of the Theories and the Data*.// Bijdragen tot de Taal-, Land – en Volkenkunde. D. 151. Afl. 2. 1995. P. 257–258; *Van Naerssen F.H., De Jongh R.C. The Economic and Administrative History of Early Indonesia*. Leiden–Köln: E.J. Brill, 1977. P. 23, n. 50; русский перевод см.: *Захаров А.О.* Политическая организация... С. 47–50.

¹⁸ *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1975. С. 19–38; *Мифы народов мира*. Т. I–II./Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. А–К. М.: Большая Российская Энциклопедия–Олимп, 2000 (1980). С. 239, 24–25; *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1980. С. 61–62; *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия./пер. с англ. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1977. С. 327; *Дандекар Р.Н.* От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология./пер. с англ. М.: Восточная литература, 2002. С. 67–84.

¹⁹ *Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Visnu mitrés et réseaux marchands en Asie du Sud-Est: nouvelles données archéologiques sur le Ier millénaire apr. J.-C.*// BEFEO. Vol. 85. № 1. 1998. P. 88

²⁰ *Dalsheimer N., Manguin P.-Y.* Op. cit. P. 102–103, 123, figs. 15–16; *Edwards McKinnon E., Hasan Djafar, Soeroro M.P. Tarumanagara? A Note on Discoveries at Batujaya and Cibuaya, West Java*.// Southeast Asian Archaeology 1994: Proceedings of the 5th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Paris, 24–28 October 1994./Ed. by P.-Y. Manguin. Vol. I. Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1994. P. 154; *Boisselier J.* Op. cit. P. 210–226; *Бандиленко Г.Г.* Указ. соч. С. 221, рис. 1г.

²¹ *Dalsheimer N., Manguin P.-Y.* Op. cit. P. 103; ср.: *Бандиленко Г.Г.* Указ. соч. С. 48.

²² <http://www.maplandia.com/indonesia/jawa-barat/karawang/cibuaya/>

²³ *Edwards McKinnon E. et al.* Op. cit. P. 153–155.

²⁴ *Ibid.* P. 154–155, fig. 6.

²⁵ *Ibid.* P. 154.

²⁶ П.-И. Мангэн пишет о том, что строительная техника одного из храмов напоминает кирпичную кладку из Окео и Тхапмьой в дельте Меконга (Южный Вьетнам), но, увы, не уточняет, какого именно. См.: *Manguin P.-Y. The Archaeology of the Early Maritime Polities of Southeast Asia*.// Southeast Asia: From Prehistory to History... P. 302.

²⁷ *Edwards McKinnon E. et al.* Op. cit. P. 148; *Manguin P.-Y., Indradjaya A. The Batujaya Site: New Evidence of Early Indian Influence in West Java*.//

Early Interactions between South and Southeast Asia./Ed. by P.-Y. Manguin & A. Mani. Singapore: ISEAS Press, 2011. P. 114. Пользуюсь случаем выразить глубокую благодарность П.-И. Мангэну за предоставленный текст находящейся в печати монографии. – А.З.

²⁸ Edwards McKinnon E. et al. Op. cit. P. 149.

²⁹ Manguin P.-Y., Indrajaya A. The Archaeology of Batujaya (West Java, Indonesia): An Interim Report.//Uncovering Southeast Asia's Past: Selected Papers from the 10th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, The British Museum, 14th – 17th September 2004./Ed. by E.A. Bacus, I.C. Glover & V.C. Pigott. Singapore: National University of Singapore Press, 2006. P. 250, fig. 23.6; Manguin P.-Y. Pan-Regional Responses... P. 174.

³⁰ Manguin P.-Y., Indrajaya A. The Batujaya Site... P. 116.

³¹ Manguin P.-Y., Indrajaya A. The Archaeology of Batujaya... P. 247.

³² Manguin P.-Y., Indrajaya A. The Batujaya Site... P. 115–116; Manguin P.-Y., Indrajaya A. The Archaeology of Batujaya... P. 249–250.

³³ Manguin P.-Y. Pan-Regional Responses... P. 176, fig. 6; Dupont 2006, vol. I: D.1–4.

³⁴ Manguin P.-Y. Pan-Regional Responses... P. 172.

³⁵ Там же.

³⁶ Manguin P.-Y., Indrajaya A. The Archaeology of Batujaya... P. 250; там же о третьей надписи на золотой фольге.

³⁷ Jack-Hergoualc'h M. La civilisation de ports-entrepôts du Sud Kedah (Malaysia): Ve-XIVe siècles. Paris: L'Harmattan, 1992. P. 217–226.

³⁸ Manguin P.-Y., Indrajaya A. The Batujaya Site... P. 121, fig. 5.6.

³⁹ Ibid. P. 116–129.

⁴⁰ Ibid. P. 121–122.

⁴¹ Ibid. P. 127–128, figs. 5.13–14.

⁴² Ibid. P. 131.

⁴³ Dani A.H. Indian Palaeography. Oxford: Oxford University Press, 1963. P. 238–239.

⁴⁴ Куланда С.В. Надпись Кота Капур (608 г. эры шака – 686 г. н.э.).// Дорофеева Т.В. История письменного малайского языка (VII – начала XX веков). М.: Гуманитарий, 2001. С. 250–256. Kota Kapur – «город за известняковой стеной; город, обнесённый стеной из известняка». См.: Koestoro L.P., Soeroseo, Manguin P.-Y. An Ancient Site Reascertained: The 1994 Campaigns at Kota Kapur (Bangka, South Sumatra).//Southeast Asian Archaeology 1994. Proceedings of the 5th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Paris, October 1994./Ed. by P.-Y. Manguin. Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1998. Vol. II. P. 63.

⁴⁵ Koestoro et al. Op. cit. P. 61–62.

⁴⁶ Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 97; ср. Koestoro et al. Op. cit. P. 69–72.

⁴⁷ Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 98, 119, fig. 7.

⁴⁸ Koestoro et al. Op. cit. P. 76, fig. 13; Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 98, 120, figs. 8–9.

⁴⁹ Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 99, 121, figs. 10–11; Koestoro et al. Op. cit. P. 76, fig. 14; Manguin P.-Y. The Archaeology of the Early Maritime Politics... P. 305, fig. 12.16.

⁵⁰ Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 87–123.

⁵¹ См. также: Dupont P. Variétés archéologiques: I. – Vi??u mitrés de l'Indochine occidentale.//BEFEO. T. 41. 1941. P. 233–254; Dupont P. The Archaeology of the Mons of Dvāravatī./Translated from the French with Updates, and Additional Appendices, Figures and Plans by Joyanto K. Sen. Bangkok: White Lotus Press, 2006. Vol. II. Plates. P. 87, pl. 320–322; O'Connor S.J. Hindu Gods of Peninsula Thailand. Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1972.

⁵² Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 99, 122, figs. 12–13. Впрочем, в их статье наблюдается некоторая неуверенность в атрибуции статуи: они порою пишут о ней как об изображении Вишну (P. 111).

⁵³ Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 99–100, 122, fig. 14.

⁵⁴ Manguin P.-Y. Southeast Sumatra in Protohistoric and Srivijaya Times: Upstream-Downstream Relations and the Settlement of the Peneplain.//From Distant Tales: Archaeology and Ethnohistory in the Highlands of Sumatra./Ed. by D. Bonatz, J. Miksic, J.D. Neidel & M.L. Tjoa-Bonatz. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009. P. 439–441, fig. 19-2.

⁵⁵ Ibid. P. 439.

⁵⁶ Dalsheimer N., Manguin P.-Y. Op. cit. P. 101.

⁵⁷ Manguin P.-Y. The Archaeology of the Early Maritime Politics... P. 304–307.

⁵⁸ Manguin P.-Y. Southeast Sumatra... P. 438–445, fig. 19-3.

⁵⁹ Ibid. P. 439.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid. P. 441, 443.

⁶² О торговых связях можно говорить с большой уверенностью на основании всех свидетельств китайских текстов и археологии об эпохе V–VII вв. См.: Wolters O.W. Early Indonesian Commerce... Едва ли нужно проявлять неумеренный скептицизм и писать о только обменных сетях.

⁶³ Manguin P.-Y. Southeast Sumatra... P. 448.

⁶⁴ Coedès G. Les inscriptions malaises de Çrivijaya... P. 45, pl. V; Manguin P.-Y. Southeast Sumatra... P. 448.

⁶⁵ Manguin P.-Y. Southeast Sumatra... P. 449–452, figs. 19.4–19.6.

⁶⁶ Ibid. P. 453–454.

⁶⁷ Ibid. P. 454, 456, fig. 19.8.

⁶⁸ Ibid. P. 454, 457, fig. 19.9.

⁶⁹ Ibid. P. 454.

⁷⁰ Ibid. P. 458–459.

⁷¹ Ibid. P. 461.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. P. 462.

⁷⁴ Захаров А.О. К вопросу об основаниях власти в ранней Шривиджайе.// Проблемы истории, филологии, культуры. Москва–Магнитогорск–Новосибирск. 2010. № 1 (27). С. 192–193.

Хроника «Дай Нам Тхык Люк» о религиозной ситуации во Вьетнаме накануне французского вторжения (первая половина XIX в.)

Вьетнам заслуженно пользуется репутацией страны, которая не знала религиозных войн и не была ареной острой межконфессиональной напряженности. Все религии (а Вьетнам – многоконфессиональная страна) мирно сосуществуют, что наряду с прочими причинами объясняется веротерпимостью и толерантностью вьетнамцев.

Сказанное не означает, однако, что религиозный фактор не занимал заметного места в политической истории Вьетнама. Это более чем очевидно на примере взаимоотношений центральной власти Вьетнама и католической церкви, посланцы которой стали проникать в страну в XVII в. В последующие века их активность непрерывно росла, несмотря на сопротивление властей. С. Хантингтон, подчеркивая двойственный характер завоевательных походов европейцев, писал: «Когда европейцы шли завоевывать мир в XVI в., они делали это как во имя Бога, так и ради золота» (They did so for God as well as gold)¹.

При условии метафорического толкования «золото» как вооруженного захвата территорий, это высказывание известного политолога с эффектной игрой слов God and Gold можно отнести и к деятельности католических миссионеров в XIX в., времени правления династии Нгуенов во Вьетнаме.

Агрессию во Вьетнаме и захват его территорий французские колонизаторы начали во второй половине XIX в., отказавшись от практики «мягкой силы» предшествующего периода

в пользу «силы жесткой», и католическая церковь шла рука об руку с агрессорами, а чаще опережала их.

Логично поэтому, что среди современных вьетнамских авторов есть сторонники точки зрения на католическую церковь как на «политический штаб французских колонизаторов», «старательного первопроходца», сделавшего много с XVII до середины XIX в. для обеспечения присутствия колонизаторов во Вьетнаме: именно церковь создала предлог и стимул для вооруженной агрессии Франции во Вьетнам с середины XIX в.²

О деятельности католической церкви во Вьетнаме писали как отечественные (Э.О. Берзин, И.А. Огнетов, О.В. Новакова), так и западные авторы, и конечно вьетнамские историки.

Данная статья имеет целью показать отношение центральной вьетнамской власти в лице трех первых императоров династии Нгуен в первой половине XIX в. (т.е. накануне французской агрессии) к католицизму сквозь призму политики, на материалах вьетнамской хроники «Дай Нам Тхык Люк» (DNTL).

Актуальность темы возрастает в связи с отмеченной в ноябре 2010 г. 350-ой годовщиной католицизма во Вьетнаме³.

По этому поводу Папа Римский Бенедикт XVI в своем послании вьетнамцам возложил надежду на юбилей католицизма как время «примирения», напомнив тем самым о все еще существующем разрыве между правящим классом и католицизмом во Вьетнаме. Хроника «Дай Нам Тхык Люк» (Правдивые записи о Великом Юге, или Правдивые записи о государстве Дай нам) помогает взглянуть в корень проблемы так сказать с вьетнамской стороны⁴.

Большое количество в хронике материалов, касающихся католиков во Вьетнаме, показывает, что, «католический вопрос» неизменно вставал перед каждым монархом династии и становился важным направлением его политики.

Хроника DNTL дает представление о взаимоотношениях двора с католиками на протяжении всего XIX в. и даже значительно раньше⁵.

Отношение императоров династии Нгуен к христианству строилось на основах конфуцианского мировоззрения –

единственного в их глазах источника всех правил и установлений. Нгуены – конфуцианцы, добровольные наследники великой древней китайской цивилизации мыслили такими идеологемами как «прошлое лучше настоящего», «внутри Поднебесная, вовне варвары», «преобразовывать варваров, используя культуру Поднебесной» и т. д.⁶ Сложившееся вслед за Китаем представление о своей стране как срединной империи «чжун го», а об остальном мире как варварской периферии, неизбежно вело Нгуенов к негативному восприятию христианства как религии варваров.

Однако столкнувшись с христианством, которое уже получило распространение в стране, пришедшие к власти Нгуены вынуждены были выстраивать в отношении него свою линию.

Из хроники DNTL следует, что у правящих в первой половине XIX в. во Вьетнаме Зя Лонга, Минь Манга и Тхьеу Чи не было сколько-нибудь последовательной, системной политики, которая бы выражалась, например, в целенаправленных кампаниях преследования христиан или, напротив, их поддержки.

Создается впечатление, что власть принимала их как данность, реагировала на те или иные «противозаконные действия», издавая указы и распоряжения, но не принимала конкретных превентивных мер.

По крайней мере, два мотива определяли практический взгляд Нгуенов на христианство. Это – беспокойство по поводу изменения «обычаев и нравов» населения, которое несло с собой «ложное учение», и подозрения относительно опасных для власти политических последствий распространения христианства, учитывая его связи с могущественными западными державами. И то и другое грозило устоям вьетнамской государственности, подрывало его безопасность.

Но объединенные общим подходом к «чуждой и вредоносной» религии, Нгуены по-разному относились к католикам в своей повседневной практике.

Зя Лонг (1802-1819), можно сказать, был тем, кто еще до прихода к власти, за которую он боролся против Тэйшонов, оказавшись в чрезвычайно трудных обстоятельствах, проявил

прагматизм в подходе к носителям христианской доктрины, и это в первую очередь касается Епископа Адранского.

Из хроники DNTL следует, что именно епископ, встретив Нгуен Аня (будущий Зя Лонг) в Сиаме, предложил ему помощь в борьбе за власть. Но именно Нгуен Ань конкретизировал проблему, прямо спросив епископа, может ли он отправиться в Европу в качестве посла с просьбой о военной помощи (дословно: «прислать армию»). Епископ ответил согласием, и в качестве подтверждения серьезности намерений вьетнамской стороны Нгуен Ань в 1794 г. послал с Адранским своего сына, 4-х летнего принца Каня, во Францию, как сказано в хронике «в качестве залога»⁷.

Поездка Епископа Адранского с принцем Канем ко двору Людовика XVI – была чисто политическим предприятием. В ноябре 1787 г. Епископ Адранский от имени Нгуен Аня (!) подписал с Францией Версальский договор с многозначительным названием «Договор о наступательном и оборонительном союзе», предполагавший серьезные уступки со стороны Вьетнама в пользу Франции. Порт Хойнан, о-в Конлон должны были перейти Франции, которая к тому же получала право монопольной торговли. Вьетнам брал на себя обязательства предоставлять Франции все необходимое в случае конфликта с какой-либо державой. Со своей стороны Франция обязывалась помочь Нгуен Аню в его борьбе за власть, но как следует из DNTL, не оказала помощи⁸.

Договор, неравноправный по своей сути, ущемлявший суверенитет и территориальную целостность Вьетнама, не получил реализации по многим причинам, в том числе из-за начавшейся в 1789 г. Французской революции, но он сохранился в памяти вьетнамцев как отправная точка агрессивных замыслов Франции, власти которой стали рассматривать захват Вьетнама как «одну из задач государственной политики, передававшуюся от одного правительства к другому»⁹.

Едва ли Договор тем более с такими условиями, был инициативой Нгуен Аня – Зя Лонга, хотя бы потому, что вьетнамские правители того времени не мыслили европейскими категориями международного права. Для темы статьи важно,

что в Договоре не было речи о католиках, а в хронике DNTL нет упоминания Версальского договора.

Наоборот, летописцы, подводя итог деятельности Зя Лонга, среди 14-ти «беспрецедентных» заслуг объединившего страну основателя династии Нгуенов, отметили, что он «опрокинул планы западных варваров» [касательно его страны]¹⁰.

Следует заметить, что отношение Зя Лонга к католичеству не только отличалось от позиции его преемника Минь Манга и сменившего Минь Манга Тхьеу Чи, но было неодинаковым в разные периоды его собственного правления.

Так, вьетнамские историки приводят данные о том, что победив Тэйшонов и взяв Ханой в 1802 г. Зя Лонг (тогда еще Нгуен Ань), узнав о притеснениях Тэйшонами католиков, издал указ в их защиту. «Разве католики не люди нашей страны? Они так же платят налоги, как и другие. Если есть люди, которые верят в духов и разные божества, и никто им этого не запрещает, то есть другие, которые не верят в них, и не надо заставлять их верить в то, во что они не верят» – говорилось в указе¹¹.

Через полвека, в начале 1858 г. применительно к ситуации второй половины XIX в., когда французы уже не скрывали своих агрессивных планов, в ответ на требования чиновников казнить местных католиков, император Ты Дык произнес похожие слова: «Хотя эти люди, следующие католическому учению, темны и невежественны, но и они – подданные династии, платят налоги, они – часть народа, и в их душах все еще есть мораль». Ты Дык сравнил их с людьми среди пьяного застолья, которые не понимают что к чему ... «Если мы хотим, чтобы они очнулись от дурмана, надо подождать пока они сами изменятся, а старых законов достаточно, чтобы управлять ситуацией»¹².

Из материалов хроники следует, что при «раннем» Зя Лонге отношение к католичеству на официальном уровне не отличалось, к примеру, от подхода к буддизму.

Поскольку Зя Лонг и весь правящий класс были ориентированы на конфуцианство, критическое отношение высказывалось и к христианству, как вредной и чуждой религии, и в

определенном смысле к буддизму. В одном из указов 1804 г. Зя Лонг порицает тех, кто возводит слишком высокие буддийские храмы и другие религиозные строения. «Отныне, – говорится в указе, – если храм разрушен, то следует отремонтировать, но строить новые, раскрашивать статуи, отливать колокола, собираться [в храмах] – запрещается»¹³.

В этом же указе, где католичество привычно характеризуется как «вредоносное учение, одурманивающее сознание людей недоказуемыми рассказами об аде и рае», предписываются следующие его ограничения: «Отныне, если в больших деревнях и общинах разрушился католический храм, следует сначала поставить в известность местного чиновника высшей инстанции и только затем ремонтировать. Возводить новые храмы запрещается»¹⁴.

Некоторые вьетнамские историки в отличие от французских склонны рассматривать этот «ограничительный» указ, не как первый запрет христианства, а скорее как желание сохранить определенное статус кво в религиозном пространстве страны.

Зя Лонг этим указом не истреблял под корень католичество, но давал понять, что не хочет его дальнейшего распространения. К тому же в этом указе выражалась идея о том, что католичество – не главное учение для вьетнамцев¹⁵.

Из хроники DNTL следует, что Зя Лонг за все годы своего правления не издал ни одного указа, запрещающего его подданным исповедовать католическую религию, но не было также указа о свободе проповеди этой религии во Вьетнаме.

Современные вьетнамские ученые, отмечая, что проповедь христианства при Зя Лонге была свободной и достаточно эффективной, пишут и о том, что Зя Лонг, несмотря на свою внешне толерантную и даже в чем-то индифферентную позицию, видел в христианстве угрозу устоям своего правления и вред вьетнамским культурным традициям. Зя Лонг опасался также возможного сговора католических миссионеров с силами Запада с целью вторжения во Вьетнам. Имея большой опыт странствий до прихода к власти, Зя Лонг был знаком со многими европейцами, понимал настроения этих людей. Не

случайно, борясь за власть, он вначале обратился за помощью к восточной стране Сиаму, а уже потом через Епископа Адранского – к Франции¹⁶.

Зя Лонг всегда помнил о Версальском договоре, красноречиво выражавшем стратегические замыслы Франции, и поэтому у него были основания думать о возможной французской экспансии, в которой католическая церковь могла сыграть свою роль. Вьетнамский автор До Куанг Хынг прямо говорит, что «Зя Лонг, допуская христианство, боялся его, как он боялся и Версальского договора»¹⁷.

На деле экспансия Франции оказалась «отложенной» на вторую половину XIX в., и в ней действительно нашел свое место «католический фактор»¹⁸.

В годы правления императора **Минь Манга (1820-1840)** начинается новый этап религиозной политики Нгуенов, который характеризуется ужесточением отношения к деятельности католической церкви: преследованиям подвергаются как западные миссионеры, так и местные католики.

Два фактора влияли на антихристианскую позицию Минь Манга – внутренний и внешний. Внутри страны заметно увеличилось число верующих и их наставников, которые продолжали прибывать в страну. При Минь Манге уже насчитывалось 350 тыс. католиков в Бакки (Север) и 100 тыс. в Намки (Юг) при населении в 5 млн. человек¹⁹.

В 1832 г. в свите самого императора были обнаружены военные моряки – католики. Это было неприятным открытием для Минь Манга, который «думал, что только кучка темных людей попала под дурман католичества, не подозревал, что даже в моем окружении есть его адепты, это поистине более чем странно!». Минь Манг распорядился, чтобы ведомство юстиции строго наказало виновных²⁰.

При Минь Манге усложнилось и геополитическое положение Вьетнама, вследствие явного усиления натиска европейских колониальных держав на его соседей в Юго-Восточной и Восточной Азии.

Минь Манг не мог не знать о первой англо-бирманской войне (1824-1826 гг.) и ее последствиях для Бирмы, о слож-

ном положении Сиам, который, как мог, отбивался от притязаний Запада²¹. В 20-х гг. XIX в. Англия и Голландия пошли на урегулирование своих противоречий и на раздел сфер влияния в Юго-Восточной Азии. Англо-китайская война, так называемая Первая опиумная война (1840-42), наконец, непосредственно касалась Вьетнама, который проводил свою «антиопиумную» политику.

В хронике DNTL, конечно, нет анализа сложной обстановки в ЮВА в начале XIX в., но она приводит конкретные факты, которые говорят о понимании Минь Мангом угрозы, исходившей со стороны Запада, конкретнее – Франции, и опасности от христианства, как основы западной цивилизации.

В 1824 г. Минь Манг отказался принять миссию Бугенвиля с письмом от французского короля, когда ему доложили, что на корабле находятся миссионеры, выразившие намерение «работать» во Вьетнаме²².

В 1824 г. Минь Манг не принял еще одну миссию, прибывшую в Хюэ с целью переговоров о выполнении Договора 1787 г.²³

Минь Манг и его двор полностью осознавали, что христианство, как самая влиятельная религия в мире, высокомерно относится к веками накопленному вьетнамцами духовному богатству, а христианские проповедники называют местные верования и обычаи суеверием, имея целью заменить их своим учением со всеми вытекающими политическими последствиями²⁴.

Силе и надменности католицизма Нгуены в первой половине XIX в. противопоставляли свое собственное высокомерие и, считая себя представителями более высокой цивилизации, свысока смотрели на всех «иностранных варваров», которые приплывали издалека. DNTL рассказывает о том, например, как в 1836 г. Минь Мангу доложили о прибывшем американском корабле, который затем покинул порт без всякого предупреждения, на что император заметил: «Мы не мешаем им приходить, не преследуем, когда они уходят... Но какого цивилизованного поведения можно ожидать от варваров из других стран?»²⁵.

Оптимальной политикой для своей страны Минь Манг считал максимальное сокращение контактов с Западом, фактически ее изоляцию²⁶. В силу ограниченности знаний о Европе, он не мог составить адекватного представления о масштабах западной опасности и способности своей страны ей противостоять, считая, по-видимому, оборону достаточной эффективной стратегией для защиты независимости и территории.

В этой связи интересны рассуждения Минь Манга (1828 г.), которые сохранила DNTL, о даре предвидения, которым, как сам Минь Манг считал, он обладал.

«Чтобы управлять государством, надо уметь предвидеть. С тех пор, как я стал управлять страной, я разработал стратегию предвидения для ее строительства, перестроил крепости в Куангбине, построил горный проход в Хайване, снабдил артиллерией такие стратегически важные места вдоль моря как Тхуанан и Тызунг. Выбрал труднодоступные места в горах, для усиления обороны страны.

Многое сделано и в городах по всей стране. Кроме того, собрано много ружей для обороны, когда наступит момент. Поистине, никогда не следует забывать: в спокойное время надлежит думать о времени опасности. Сейчас народ умиротворен, повсюду очень спокойно. Но боееспособная армия сосредоточена в столице, боюсь так не построить крепкий щит. Надо одним разом навести порядок, чтобы сделать Поднебесную мощной на тысячу лет.

Постоянно думать о будущем страны – это то, чем я занят всей душой и всеми силами. А если в мирное время спокойно сидеть или веселиться, гулять – то разве это соответствует мыслям людей прошлого о процветании?»²⁷.

Все время правления Минь Манг заботился об охране морских портов, запрещал иностранным военным морякам, торговцам, проповедникам-миссионерам, особенно французским, сходить на берег и заниматься какой-либо деятельностью²⁸.

Минь Манг в первые годы правления предпринял ряд мер по ограничению проповеди христианства с целью максимально ослабить влияние этой религии на население. При этом,

как подчеркивает вьетнамский историк Нгуен Ван Киём, Минь Манг не имел намерения искоренить католичество как доктрину и уничтожить вьетнамских католиков. Имея целью ограничить влияние католицизма, Минь Манг сначала использовал методы убеждения, просвещения, и только в крайних случаях – принуждение²⁹.

Несмотря на резко негативное отношение к христианству, в какое-то время Минь Манг пытался даже установить некий *modus vivendi* с действующими миссионерами в стране. Он издавал указы, запрещающие миссионерам тайно проникать в страну, а тем, кто уже был на ее территории, запрещалось свободно заниматься проповедью без разрешения властей. Чтобы держать миссионеров под контролем, Минь Манг приказал всем собраться в Хюэ и пройти проверку при дворе.

Лишь несколько человек подчинились приказу – миссионеры Джакард, Одорико, Таберд, Гагеэн были на аудиенции у императора, от которого получили денежное вознаграждение и лекарства. Какое-то время они оставались при дворе, помогая переводить материалы с иностранных языков.

Им было разрешено вернуться на место жительства с условием не передвигаться по стране с проповедью, а оставаться под контролем местных чиновников. В случае нарушения этого режима им грозило суровое наказание вплоть до смертной казни³⁰.

Смысл документа, направленного Минь Мангом в 1832 г. в ведомство юстиции в связи с событием в провинции Куангчи заключался в утверждении необходимости убеждать людей вернуться в старую веру, пройти «путь обновления» (*дой мой*), и только в крайнем случае наказывать. Документ появился в связи с тем, что население целого района Намзыонг Тэй в провинции Куангчи, до того исповедовавшее католичество, «раскачалось»; люди уничтожили всю церковную атрибутику: иконы, статуи, алтари, церковь тоже сломали³¹.

Минь Манг всех простил, никого не наказал, но это стало поводом для очередного пространного высказывания о католичестве как «наиболее вредной из всех религий», «запрет которой ясно прописан в наших законах уже давно»³².

Антикатолический текст Минь Манга (ноябрь 1832 г.) вьетнамский историк До Куанг Хынг называет первым указом, запрещающим населению всей страны исповедовать католичество³³.

Среди методов, которыми Минь Манг боролся с распространением христианства в стране, помимо разрушения храмов (а это широко практиковалось) большое значение придавалось побуждению, а часто принуждению верующих к отречению от такой священной для христиан реликвии как крест. Тот, кто соглашался переступить через деревянный крест, избегал наказания³⁴.

Эта мера была введена Минь Мангом, при Зя Лонге ее не было, по крайней мере DNTL о ней не упоминает. «Испытание крестом» не было универсальным методом побуждения верующих отречься от католической религии. Часто они не соглашались, предпочитая идти на смерть, будучи убежденными в существовании загробной жизни. Бывало и так, что согласившиеся пройти через это испытание, не вызывали доверия у властей и тогда их ждала неминуемая смерть.

Хроника рассказывает об эпизоде, когда в провинции Намдинь арестовали проповедников-католиков Динь Вьет Зу и Нгуен Ван Суйена (оба вьетнамцы). Они отказались переступить через крест. Когда доложили Минь Мангу, он распорядился казнить католиков и наградить тех, кто их поймал (600 куанов).

В другом эпизоде речь идет о проповеднике Нгуен Ван Тхиеу, скрывавшемся среди верующих. Будучи пойманным, он согласился перейти через крест и просил о помиловании. Его раскаяние местные власти сочли неискренним, преступление тяжелым, и он был обезглавлен по решению Минь Манга, который наградил чиновников (100 куанов)³⁵.

Подозрения, копившиеся у Минь Манга относительно возможных связей католиков с антиправительственными элементами, подтвердились во время восстания Ле Ван Кхоя, начавшегося в 1833 г., в котором активное участие приняли местные католики и западные миссионеры³⁶.

«Когда враг Кхой захватил главный город провинции Фуиен, Многие последовали за ним... Католики провинции, ки-

тайцы (хуацяо), выходцы из полудиких племен в Куангхуа, а также солдаты дезертиры из Тхань-тхуан, Ан-тхуан, Бак-тхуан, – все присоединились в Кхой. Не прошло и недели, как у него образовалась армия в несколько тысяч человек»³⁷.

В указе Минь Манга, адресованном Военному ведомству в августе 1833 г., было распоряжение выявить среди католиков сторонников Кхоя, а также западных миссионеров, сбежавших в город с повстанцами или укрепившихся среди населения, схватить и доставить в столицу для наказания³⁸. До этого, в начале 1833г. Минь Манг издал распоряжение к сведению всех военачальников, губернаторов, где в пункте 4 предписывались меры в отношении католиков – участников мятежа Ле Ван Кхоя. Тех, кто последовал за восставшими, продолжая сопротивление, надлежало казнить через отсечение головы, которую затем выставляли на всеобщее обозрение. Тех же «нарушителей закона», которые раскаялись, перешагнули через крест, искренне отреклись от католичества – простить³⁹.

Среди примкнувших к восставшим оказался католический священник Ж. Маршан* (Mg Song по вьетн.), который назвал себя «воином в стане мятежников» и пробрался в крепость Фиенан, где встретился с Ле Ван Кхоем. Маршан направил в Сиам своих доверенных лиц, которые должны были при содействии французских миссионеров заручиться помощью короля Сиам. Результатом этой миссии стало вторжение сиамских войск на территорию Вьетнама⁴⁰.

Маршан был пойман и казнен вместе с другими повстанцами, среди которых был и сын Ле Ван Кхоя – Ле Ван Вьен. Ранее был казнен и сам Ле Ван Кхой⁴¹.

После того, как был подавлен мятеж Ле Ван Кхоя и казнены его вожди, на свет появился очередной (второй) указ Минь Манга, запрещающий «вредоносное» западное учение во Вьетнаме. DNTL относит его к декабрю 1835 г.⁴², другие источники называют январь 1836 г.⁴³.

Указ был в первую очередь направлен против западных миссионеров, и впервые в истории династия Нгуен расценила их как иностранных шпионов, ведущих разведывательную деятельность в стране, что каралось отсечением головы⁴⁴.

В указе (дек. 1835 г.) вновь говорилось о вреде западного «еретического учения», которое одурманивает людей и является самым вредоносным из всех ложных учений. Указ напоминал, как власти много раз предостерегали, наставляли разрушать церкви, запрещали молебны и проповедь этой религии. «Некоторые из тех, кто следовал учению, сейчас раскаялись, прошли через обновление. Хотелось бы, чтобы каждый так же спокойно и мирно изменился...»⁴⁵. Упоминалось в указе и имя Маршана, разоблачение которого в связях с Ле Ван Кхоем и Сиамом, убеждало власть в серьезной угрозе со стороны миссионеров существующему в стране режиму.

В этой связи после 1835 г. власти все меньше говорят о культурно-цивилизационном ущербе государству от чуждого влияния, а прямо указывают на подрывную антигосударственную деятельность миссионеров. Поэтому и наказания за проповедь христианства ужесточаются и квалифицируются как наказание за политические бунты, беспорядки⁴⁶.

В связи с очевидным подрывным уклоном в деятельности миссионеров, их интересом к антиправительственным элементам в стране, Нгуены, и это отражено в Указе 1835 г., ужесточили режим проверки и регистрации прибывающих иностранцев в портах.

«До настоящего времени западные миссионеры приплывали в нашу страну на судах империи Цин, тайно действовали в разных местах, как «враг» Маршан, и таких, скорее всего, еще не мало» – говорилось в Указе⁴⁷.

Особых ограничений в отношении китайцев-торговцев и китайских судов Указ не предусматривал. Им разрешалось по-прежнему заходить во все порты без исключения, китайцы имели право сходить на берег и свободно торговать. Но китайские суда тоже подвергались проверке, и если там обнаруживали западного миссионера, то ему, как иностранцу, грозило обвинение в разведывательной деятельности. Если на китайском судне оказывался лоцман или матросы-европейцы, они должны были пройти соответствующую регистрацию и все время оставаться на судне до его выхода в море⁴⁸.

В указе подтверждалось, что западные торговые корабли могут согласно правилам останавливаться только в Дананге. Прибывшим разрешалось сходить на берег лишь после тщательной проверки и регистрации портовыми служащими, им запрещалось останавливаться в домах местных жителей.

После окончания торговых операций то же количество людей должно было немедленно покинуть порт и вернуться на корабль, не разрешалось «ни одному человеку остаться в стране». Оставшемуся грозила смертная казнь по статье «разведывательная деятельность (шпионаж) в пользу иностранного государства»⁴⁹.

К концу 1830-х гг. помимо Маршана были казнены еще несколько французских и испанских миссионеров, а также несколько вьетнамских католиков⁵⁰.

Среди казненных был известный миссионер Корнэ, который, как следует из хроники, «жил и тайно проповедовал в уезде Фунинь в провинции Шонтэй, занимался противозаконной деятельностью, установил связи с предводителями мятежников, сам занял военный пост среди повстанцев». Осенью 1837 г. он был убит вместе с другими мятежниками, захваченными их представителями местной власти, за что последние получили вознаграждение в 500 куанов от Минь Манга⁵¹.

Минь Манг напомнил придворным о Корнэ год спустя (1838 г.) в связи с делом другого европейского миссионера Игнасио, который также тайно проповедовал в деревнях «несмотря на запрет и требования уничтожить все храмы». Игнасио умело срывался среди населения, пользовался поддержкой местного вьетнамского проповедника Данг Динь Виена, «снабжавшего европейца едой и опиумом»⁵².

Минь Манг по этому поводу в очередной раз обрушился на чуждую религию: «от ложного учения – католичества? очень много вреда. Европейцы постоянно прибывают в нашу страну, одурманивают темных людей своими проповедями, тайно замысливая смуту, подобно тому, как в прошлом году в Шонтэе случилось с западным миссионером Корнэ, который вместе с врагами [династии] планировал мятеж.

Минь Манг был крайне неприятно поражен масштабами проникновения католических миссионеров в народ, свободой передвижения, способами их коммуникации с единомышленниками: они обменивались письмами через посредников. В этой связи он высказался в том духе, что «сразу и без опоры на деревенских должностных лиц в корне решить это дело – невозможно»⁵³.

Особенно беспокоило Минь Манга появление католиков в армии – оплоте вьетнамской государственности.

DNTL рассказывает о двух военных, Фам Вьет Хое и Буй Дык Тхе, которые летом 1839 г. покинув место службы, прибыли в столицу и заявили о том, что их отцы давно стали католиками, но под давлением провинциальных чиновников, а не по собственной воле перешагнули через крест, что означало отказ от веры. Прибывшие военнослужащие просили разрешения следовать католической религии, чтобы «исполнить сыновний долг». «Угроза смерти не заставит нас раскаяться» – говорили они.

Когда Минь Мангу доложили о случившемся, он сказал: «Эти люди давно находятся под дурманом ложного учения настолько, что исправиться уже не смогут. Ранее в провинции завели дело, ведомство юстиции рассматривало его, все говорили – казнить.

Но я не торопился исполнять закон, искал способы убеждения, надеялся что они осознают вину... Как только мне доложили бы, что они решили отказаться от католичества, я сразу простил бы их и даже наградил. Но они упорно держатся своего слабоумия, осмелились покинуть место службы, пришли в столицу жаловаться. Как можно этих непокорных людей, устроивших такой беспорядок, оставлять в живых?». Было приказано сбросить военнослужащих в море, крепко привязав к спинам тяжелый молот⁵⁴.

В «деле о военных католиках» очевидным образом столкнулась концепция верности сыновнему долгу, что является как догмой конфуцианства, так и культа предков, с одной стороны, с практическим толкованием всех этих понятий в контексте государственной антикатолической политики, которую проводил Минь Манг – с другой.

Минь Манг – практик в заочном споре со своими подданными, двумя военными, ставшими католиками как бы в продолжение семейной традиции, обратился за аргументами к Конфуцию, который, как оказалось, признавал необходимость изменения сыном пути-дао отца, если этот путь был несправедливым⁵⁵.

Минь Манг обратился к народу и армии со словами: «Тот кто случайно, не нарочно стал следовать католическому учению, а потом согласился на требование властей перепрыгнуть через крест, заявляя, что отказывается от католичества, имеет возможность исправиться и не будет тайно соглашаться снова вернуться в католичество.

Тех, кто еще не отказался от этого учения, но уже готов сознаться, надо заставить переступить через крест, убеждать несколько раз, и если видно, что они делают это искренне, надо немедленно разрешить вернуться к [истинному учению]...»⁵⁶.

Для тех, кто подобно военным католикам Фам Вьет Хой и Буй Дык Тхе, считали, что верность делу отцов, и есть суть сыновней почтительности, Минь Манг привел изречение Конфуция: «Если в течение трех лет не изменить путь отца – это трудно назвать сыновней почтительностью»⁵⁷.

«То есть, – говорил Минь Манг – если отец делал несправедливое дело, его сын должен его изменить – это яснее ясного»⁵⁸.

Поступок военных католиков Минь Манг трактовал не как понятный всем вьетнамцам сыновний долг, а как поступок, когда «не называют своего отца отцом, а называют европейца отцом, не почитают своего предка, а почитают католичество... Когда считают, что не отказываться от католичества – это и есть почитание родителей, т.е. умышленно нарушают приказ династии – это по закону карается смертью, как и было с Фам Вьет Хоем и Буй Дык Тхе» – говорил Минь Манг⁵⁹.

В связи с делом «военных католиков» в армейские части в Намдинь были посланы специальные нарочные с секретным заданием по выявлению в армии католиков. Было необходимо выяснить, есть ли среди них добровольно отказавшиеся от католичества и вернувшиеся в «правильное учение», есть ли такие, кто отказался от католичества по принуждению, а не по

собственному желанию, или есть люди, кто не пришел с повинной, потому что боятся наказания, но постепенно исправляются.

Самое главное – надо было выяснить, есть ли в армии люди, которые все еще собираются вместе, проводят молебны, не отказались от старого. Обо всем этом надлежало докладывать в секретном режиме, «ничего не скрывая»⁶⁰.

В мае 1839 г. был издан секретный указ, касающийся всех шести провинций Намки, где, как говорилось в тексте, «много обманутых людей, которые исповедуют католичество, поддерживали мятеж Ле Ван Кхоя, тайно общаются друг с другом... После поражения и гибели Ле Ван Кхоя они или пошли на смерть, или нашли укрытие, или последовали за войсками Сиама, и это означает, что для подобных людей сменить Родину родителей – все равно, что сбросить рваную обувь. Эти люди полностью лишились совести и о них не стоит говорить.

Но ведь есть же в деревнях люди, прежде подпавшие под ложную религию, но потом, восприняв указы о ее запрете, искренне сменившие ее на правильное учение? Или они лицемерят, а сами тайно ее исповедуют?». Указ предписывал всем местным властям разобраться в ситуации и доложить императору⁶¹.

В июне 1839 г. был издан еще один секретный указ Минь Манга, направленный всем местным властям «от Хатыни на Север», который касался поимки европейского миссионера Франсуа Бернё (Зе Зу Ни Мо вьетн. транскр.)⁶².

Бернё, как следует из Указа, принадлежал к тем миссионерам, которые группировались в Намдине. Все они, включая упоминавшегося ранее Игнасио, были казнены, а Бернё удалось ускользнуть от преследования. В этой связи указ напоминал, что те «кто осмелится укрывать миссионера», будут считаться преступниками перед лицом закона. Как обычно, тем, кто сумеет поймать миссионера, была обещана награда⁶³.

Обращает внимание, что поимка миссионера, который «осмелился выступать с проповедью ложного учения, растлевая других людей, совершая, таким образом, преступление, карает-

мое смертью», в указе приравнивалась к искоренению источника ереси. Ликвидация носителей ереси, которыми в глазах власти являлись миссионеры-европейцы, считалась первоочередной задачей в общей борьбе с католицизмом в последние годы правления Минь Манга.

Что касается вьетнамцев-католиков, то после восстановления стабильности, нарушенной восстанием Ле Ван Кхоя, Минь Манг принял меры, чтобы во всех местах, где есть вьетнамцы-католики, было проведено разъяснение сути католичества с целью убедить верующих отказаться от него.

Минь Манг при этом руководствовался установкой, им же разработанной: «в процессе приобщения населения к любому учению на первом месте должно стоять обучение, просвещение, а уже затем – наказание»⁶⁴.

«Миссионеры-католики, - говорилось в тексте, написанном Минь Мангом, рассылаемом на места – родом из других земель, они не такие как мы.

Если бы их религия учила верности императору, почтительности к отцу, послушанию в отношении со старшим братом и дружбе с младшими братьями и сестрами – кто бы запрещал это учение?... В их учении о Христе, с его десятью заповедями, крестом, много неразумного, полностью неправильного. Зачем же, забыв о совести, следовать ложному учению ни на чем не основанному?»⁶⁵.

Чтобы показать несостоятельность учения о рае и аде, Минь Манг приводит убедительный, с его точки зрения, конкретный пример судьбы миссионеров Маршана и Корнэ, которые примкнули к восставшим, а затем были схвачены и жестоко казнены. «Как можно надеяться после всем очевидной смерти попасть в рай?» – говорил Минь Манг⁶⁶.

Минь Манг дал указание, чтобы все его соображения о сути католичества были доведены до сведения верующих, которым отводился достаточно короткий срок для «исправления».

Поощрялось при этом строительство новых в соответствии с обычаями храмов и семейных молелен для совершения обрядов почитания предков, духов и божеств⁶⁷.

Антикатолическая политика Минь Манга имела определенные успехи, но, как утверждают современные вьетнамские историки, они были достаточно скромными. Есть несколько причин, объясняющих, почему императорские запретительные указы, не полностью достигали поставленной цели: 1) переход верующих на нелегальное положение; 2) подкуп чиновников; 3) в некоторых провинциях в местную власть входили католики, и там арестов верующих не было совсем; 4) веротерпимость вьетнамцев⁶⁸.

В итоге, численность католиков за 20 лет пребывания Минь Манга на престоле, как говорилось выше, выросла⁶⁹.

Тхьеу Чи (1841-1848) в первые годы своего правления сохранил запреты католичества периода Минь Манга и не издавал новых указов. При нем наметилось определенное смягчение отношения к католикам миссионерам.

DNTL рассказывает, как в 1841 г. поймали испанского миссионера, обратившего в католическую веру многих вьетнамцев, что считалось преступлением. Тхьеу Чи щедро одарил тех, кто поймал миссионера, но судебный приговор о смертной казни заменил тюремным заключением⁷⁰.

В 1842 г. Тхьеу Чи снова распорядился отпустить католического миссионера, пойманного в провинции Фуйен и приговоренного ведомством юстиции к смертной казни⁷¹.

В конце 1842 г. Тхьеу Чи приказал отпустить французского проповедника, также задержанного в провинции Фуйен, и отправить морем за пределы страны⁷².

В 1843 г. с миссией от короля прибыл француз Левел с просьбой отпустить на свободу группу миссионеров и верующих (всего 5 человек). Тхьеу Чи распорядился всех отпустить на том основании, что «эти люди некультурные, темные, не знали о запретах, а теперь глава их государства просит их отпустить». Тхьеу Чи при этом сказал, что делает это из «добрых чувств династии к далекой стране»⁷³.

В 1845 г. Тхьеу Чи вновь отпустил задержанных французов. В то же время вьетнамский католик, который «тайно доставлял сведения на иностранное судно», был обезглавлен⁷⁴.

Главная причина либерализации в отношении французских миссионеров, которая характерна для правления Тхьеу Чи, это боязнь серьезных столкновений с Францией, к которым Вьетнам не был готов при Тхьеу Чи, как он не был готов и позже⁷⁵.

Нежелание Тхьеу Чи провоцировать Францию, неготовность к конфронтации при недостаточном понимании масштаба угрозы, проявилась в известном эпизоде 1847 г., во всех подробностях представленном в DNTL.

Весной 1847 г. два французских корабля прибыли в Дананг. Среди прибывших было несколько миссионеров. Поведение французов было вызывающим. Командир корабля капитан Лапьер с несколькими десятками вооруженных людей явился в таможню, где предъявил письмо от французских властей, написанное по-китайски в оскорбительных для вьетнамской стороны выражениях. После того, как письмо не было принято вьетнамским сановником Ли Ван Фуком, французы напали на вьетнамские суда в бухте Чашон, сняв с них паруса и другое снаряжение.

Тхьеу Чи, узнав об этом, распорядился привести в боевую готовность войска и морские силы, чтобы обеспечить оборону Дананга⁷⁶. При этом был отдан приказ императора не начинать боевых действий первыми, а лишь подготовить ответный удар.

Часть сановников Тайного совета считали, что французы пришли только затем, чтобы наладить торговые отношения и добиться отмены запрета католичества. «Нет резона приходить издалека с двумя кораблями и осмелиться развязать войну»⁷⁷.

Дао Чи Фу, считавшийся при дворе специалистом по европейским «варварам», тоже полагал, что до войны дело не дойдет. «Если же французы первыми развяжут конфликт, то наше дело правое и нам не составит труда «их разбить»⁷⁸. Между тем французы внезапно нанесли удар по вьетнамской флотилии. Пять вьетнамских судов было потоплено. Потери вьетнамской стороны убитыми, пропавшими без вести и ранеными, превышали 200 человек. Французские суда, «подняв паруса», удалились беспрепят-

ственно. Всех вьетнамских чиновников, виновных в поражении, постигла суровая кара. Был отдан приказ о дополнительных мерах по укреплению Дананга. Вход французских кораблей военных и гражданских в Дананг был полностью запрещен⁷⁹.

Тхьеу Чи говорил по этому поводу членам Тайного совета: «Европейские корабли могли появиться здесь по двум причинам: потребовать снять запрет с проповеди католичества и из-за желания наладить торговлю. Европейцы по натуре коварные люди. Если отменить запрет проповеди католичества, то Англия сразу же в свою очередь будет требовать отмены запрета торговли опиумом.

Наши противники похожи на волков, которые никогда не бывают сыты. А что касается католичества, то это вредная ересь, которая уже привела к конфликту и открывает путь к войне.

А опиум – это яд, разрушающий людские судьбы. И то и другое (христианство и опиум) строго запрещены в нашей стране, что будет записано в нашей истории на память следующим поколениям»⁸⁰.

События в Дананге открыли новый, короткий по времени, этап в антикатолической политике Нгуенов. Наряду с указами, бичующими еретическое учение, «не уважающее родителей, не чтящее предков, наносящее вред нашей культуре», в апреле 1847 г. был издан указ, запрещающий французским судам заходить во вьетнамские воды.

В указе говорилось: «Сумасбродные варвары из Франции, причинили нам зло, которому не может быть прощения. Если они снова придут, неважно на каком корабле – военном или торговом – таможенные службы должны немедленно их прогнать, не позволяя встать на якорь»⁸¹.

Закключение.

В статье в версии DNTL представлена «католическая» политика трех императоров династии Нгуен – Зя Лонга, Минь Манга и Тхьеу Чи, правящих во Вьетнаме в первой половине XIX в.⁸².

Из материалов хроники следует, что антикатолический настрой Нгуенов, их запретительная политика в отношении распространения католической религии во Вьетнаме носила реактивный, а не инициативный характер. Нгуены своими действиями (при Минь Манге – жестокими) отвечали на агрессивную наступательность католической церкви, в действиях которой видели вред традиционным духовным ценностям и угрозу устоям своего правления. Минь Манг, конечно не оперировал такой современной категорией как «конфликт цивилизаций», но его высказывания о католицизме во Вьетнаме и поступки говорят о том, что суть этого явления он понимал.

Культурно-цивилизационная мотивация неприятия Нгуенами католичества была важной, но не главной в системе антикатолических аргументов династии. Главным было опасение, что эта религия открывает путь западным политикам, несущим угрозу безопасности страны.

Из материалов хроники также следует, что Нгуены недооценили масштаб опасности европейской экспансии и уже в начале 50-60-х гг. XIX в. оказались неспособными ее сдерживать.

Примечания

¹ Huntington S.P. The West is Unique, not Universal. Foreign Affairs, nov/dec. 1996. P. 30.

² Nguyễn Văn Kiêm Góp phần tìm hiểu một số vấn đề lịch sử cận đại Việt Nam. H., 2003. Tr. 42.

³ <http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/>

⁴ Хронику «Дай Нам Тхык Люк» придворные историографы начали составлять в 1821 г. по указанию императора Минь Манга. Практически это – сведения о большом периоде истории (1558-1888), основной массив которых составляют данные о правлении династии Нгуен с 1802 г.

В хронике представлены социально-экономические, политические, военные, культурно-образовательные, религиозные, внешнеполитические и другие аспекты вьетнамского общества за 330 лет. Отмеченная, по мнению вьетнамских историков, апологетическим подходом к Нгуенам, она тем не менее является неисчерпаемым источником знаний для всякого, кто изучает историю Вьетнама. Минь Манг, считая что «престиж страны ни от чего так не зависит, как от ее истории», понимал также, что «талант писать историю имеют не все». Поэтому в 1883 г. он обновил состав редколлегии DNTL, включив в нее таких авторитетных знатоков национальной истории как главу ведомства финансов Чыонг Минь Зянга, главу ведомства обрядов Фан Хюи Тхыка, специалистов из ведомств юстиции, общественных работ, военного ведомства. DNTL, t. XII. Tr. 145-146. T. XX. Tr. 76.

* Dai Nam Thuch Luc – (Правдивые записи о Великом Юге), tt I-XXXVIII, Hanoi, 1962-1978, далее DNTL.

⁵ В I-ом томе DNTL содержатся сведения о том, что еще в 1699 г. в Зядине, вотчине дома Нгуенов, было приказано задерживать людей, следующих «голландскому учению» и каждого человека с Запада было велено выпроваживать за пределы страны. DNTL, t. I. Tr. 154.

⁶ Tiền Trình Lịch Sử Vietnam. Nguyễn Quang Ngọc chủ biên. Hà Nội, 2005. Tr. 206; DNTL, t. XX. Tr. 77.

⁷ DNTL, t. II. Tr. 49.

⁸ Raoul Abor. Conventions et Traités de Droit International interessant l'Indochine. Hanoi, 1929. P. 5; DNTL, t. II. Tr. 98.

⁹ История Вьетнама. Середина XIX – середина XX в. Перевод с вьетн., М., 1991. С. 22.

¹⁰ DNTL, t. IV. Tr. 400; Примечательным в этой связи кажется тот факт, что фраза о «планах западных варваров», которым Зя Лонг помешал осуществиться, была опущена Шарлем Мейбоном, известным в свое время французским историком и знатоком Вьетнама, когда он в одной из своих работ цитировал пассаж DNTL о заслугах Зя Лонга перед страной. Сам Ш. Мейбон был сторонником концепции исключительно положительной роли Франции во Вьетнаме. Charles B. Maybon. Lectures sur l'Histoire modern et contemporaine du pays d'Annam de 1428 à 1926. Hanoi, 1930. P. 129.

¹¹ Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 202.

¹² DNTL, t. XXVIII. Tr. 409-410.

¹³ DNTL, t. III. Tr. 167-168.

¹⁴ DNTL, t. IV. Tr. 168-169.

¹⁵ Đỗ Quang Hùng. Một số vấn đề lịch sử Thiên chúa Giáo ở Việt Nam. H., 1990. Tr. 46.

¹⁶ Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 201-202.

¹⁷ Đỗ Quang Hùng. Idem. Tr. 46.

¹⁸ Например, когда Ты Дык в 1858 г. удивлялся, почему французские суда в своем большинстве идут к северному побережью, где мало бухт и они неудобны, а не на юг, где много хороших гаваней, подобных Кэнзя, сановники ему ответили: «В Намки (юг) мало католиков, а в Бакки (север) их много. Недавно в Намдине был казнен миссионер, католики в Хайзыонге и Хьенгйене (Хаййен) подняли мятеж, и, конечно, они установили связь с европейцами». DNTL, t. XXVIII. Tr. 472.

¹⁹ Đỗ Quang Hùng. Idem. Tr. 43.

²⁰ DNTL, t. XI. Tr. 235.

²¹ DNTL, t. V. Tr. 173.

²² DNTL, t. VII. Tr. 101.

²³ Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 208; В DNTL нет этих данных.

²⁴ Nguyễn Văn Kiêm. Idem, tr. 206; О том, что христианство во Вьетнаме было нацелено на искоренение традиционных духовных ценностей и замену их католичеством (в отдельных случаях «вьетнамизированными»), убедительно писал Ж.Ж. Табуле: «Христианство жестко переворачивало вверх дном все местные обычаи и институты. Оно расшатывало и грозило распадом устоев государства, семьи и вьетнамского общества». G. Taboulet. La Geste française en l'Indochine. Paris. 1953, t. I. P. 321.

²⁵ DNTL, t. XVIII. Tr. 109-110.

²⁶ Минь Манг неохотно посылал людей в Европу для изучения иностранных языков, считая затраты значительными и не обязательно оправданными. Больше всего он опасался «тлетворного» влияния западных обычаев, католичества, которое сам Минь Манг, по его словам, «всегда так ненавидел». Он приводил придворным в пример случай с принцем Ань Зюе (Канем), который вернулся из Франции «почти что западным человеком», не желал делать положенных поклонов перед алтарем предков в храме Тон Миёу, хотел носить европейское платье, и только благодаря искусным усилиям матери-императрицы принц вернулся в свою культуру, «изменил душу, сменил кожу» [thay long đôi dạ]. DNTL, t. XX. Tr. 251.

²⁷ DNTL, t. IX. Tr. 93.

²⁸ DNTL, t. IX. Tr. 93; Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 208.

²⁹ Там же.

³⁰ Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 210.

В 1832 г. Минь Мангу доложили, что в деревне рядом со столицей Хьюэ (пров.Тхыатхьен) имеется католическая церковь, где служит священник европеец (вьетн. имя Фан Ван Кинь). Губернатор провинции несколько раз обращался к верующим, убеждая в необходимости отречься от христианства, но никто из прихожан не соглашался.

Минь Манг поручил ведомству юстиции рассмотреть дело и вынести решение. В итоге «виновные» местные чиновники были приговорены к разному рода суровым наказаниям от разжалования до смертной казни с отсрочкой до распоряжения императора, некоторых понизили в должности, сослали в солдаты, многих порол батогами. Миссионера Фан Ван Киня приговорили к казни через повешение с отсрочкой до приказа императора. Церковь надлежало немедленно сломать. Минь Манг смягчил наказание Фан Ван Киню – «чужеземному варвару издадека, который еще не усвоил закон», и его определили в солдаты в этой же провинции Тхыатхьен, но с условием не покидать место службы и не заниматься проповедью католичества. DNTL, t. XI. Tr. 84.

³¹ DNTL, t. XI. Tr. 235, 236.

³² «Католичество уже давно проповедуется в нашей стране европейцами (людьми Запада). Люди, которые следуют за ними – это невежественные одурманенные люди... Я думаю: учение о рае по сути своей абсурдно, не имеет доказательств. Более того, оно не признает духов, божества, не почитает предков, оно противоречит главному учению «истинного пути». DNTL, t. XI. Tr. 235.

³³ DNTL, t. XI, tr. 235, 236; Đỗ Quang Hùng. Idem. Tr. 48.

³⁴ DNTL, t. XI, tr. 236; «Испытание крестом» использовалось при Ты Дыне, о чем есть соответствующие записи в хронике; Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 211.

³⁵ DNTL, t. XXI. Tr. 221.

³⁶ DNTL, t. XIII. Tr. 213, 239.

³⁷ Там же, с. 239, 408; Подробно об участии католиков в восстании Ле Ван Кхоя см. DNTL, t. XIII. Tr. 180, 182.

³⁸ DNTL, t. III. Tr. 55.

³⁹ DNTL, t. XIII. Tr. 24.

⁴⁰ DNTL, t. XII. Tr. 408; t. XVIII. Tr. 243.

⁴¹ Головы Ле Ван Кхоя и Маршана затем возили по стране «от Куангчи на Север и от Куангнама на Юг.

⁴² DNTL, t. XVII. Tr. 243-247.⁴³ Đỗ Quang Hùng. Idem. Tr. 48.⁴⁴ DNTL, t. XVII. Tr. 244.⁴⁵ DNTL, t. XVII. Tr. 243.⁴⁶ Там же. Tr. 244, 245.⁴⁷ DNTL, t. XVII. Tr. 244.⁴⁸ Там же. Tr. 245.⁴⁹ DNTL, t. XVII. Tr. 244.⁵⁰ DNTL, t. XIX. Tr. 224; t. XX. Tr. 119-122; t. XXI. Tr. 221.⁵¹ DNTL, t. XIX. Tr. 224.⁵² DNTL, t. XX. Tr. 119-120.⁵³ Там же. Tr. 120. Генерал-губернатора Биньдини – Чинь Куанг Кханя и губернатора Хынгйена – Ха Тхук Лыонга понизили в должности за неспособность остановить распространение католичества в их регионе.⁵⁴ DNTL, t. XXI. Tr. 99-100.⁵⁵ DNTL, t. XXI. Tr. 101-102; Монолог Минь Манга по поводу ложно понимаемой сыновней почтительности двумя военными-католиками был одним из самых длинных: «Когда католичество пришло с Запада, в начале его последователей было мало, но потом их стало много, и они начали замышлять противозаконные дела..., как следует из дела двух военных.

В целом это учение, если его рассмотреть, абсолютно непристойно. Я думаю, все, что касается креста на церкви, Иисуса, не имеет никакого смысла, учение о рае и святой воде – тоже абсурдно.

Ранее я постановил запретить это учение, сжечь все канонические книги, захватывать собирающихся на проповедь, не разрешать больше собираться. Раньше и теперь, когда обнаруживали верующих католиков, тех из них, кто упорствовал – казнили, тех, кто раскаялся – прощали. Все это было известно нашим подданным по всей стране (на Севере и на Юге) DNTL, t. XXI, tr. 100. Сейчас солдаты Фам Вьет Хой и Буй Дык Кхе в Намдине подняли бунт, простить их закон не разрешает, было приказано их казнить, чтобы было видно их преступление.

Хотя они произносили слова «сыновняя почтительность состоит в том, чтобы не изменить делу родителей», на самом деле их поступок заслуживает ненависти и наказания смертью. Там же, tr. 101.

⁵⁶ Там же. Tr. 101.⁵⁷ DNTL, t. XXI. Tr. 101.⁵⁸ Там же.⁵⁹ Там же.⁶⁰ DNTL, t. XXI. Tr. 100.⁶¹ DNTL, t. XXI. Tr. 126.⁶² DNTL, t. XXI. Tr. 124-126.⁶³ Там же. Tr. 126.⁶⁴ DNTL, t. XXI. Tr. 178.⁶⁵ Там же.⁶⁶ DNTL, t. XXI. Tr. 178-179.⁶⁷ Там же. Tr. 179.⁶⁸ Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 212.⁶⁹ Đỗ Quang Hùng. Idem. Tr. 42, 43.⁷⁰ DNTL, t. XXIII. Tr. 185-186.⁷¹ DNTL, t. XXIV. Tr. 85.⁷² DNTL, t. XXIV. Tr. 268.⁷³ DNTL, t. XXIV. Tr. 288.⁷⁴ DNTL, t. XXIV. Tr. 282.⁷⁵ Nguyễn Văn Kiêm. Idem. Tr. 213-214.⁷⁶ DNTL, t. XXVI. Tr. 243, 244.⁷⁷ Эти высказывания Чыонг Данг Кюе отражали взгляды той группы консерваторов при дворе Хюэ, взгляды которых возобладали при Минь Манге. DNTL, t. XXVI. Tr. 245.⁷⁸ DNTL, t. XXVI. Tr. 245.⁷⁹ DNTL, t. XXVI. Tr. 256-258, 265, 284; t. XXVIII. Tr. 87.⁸⁰ DNTL, t. XXVI. Tr. 257-258.⁸¹ DNTL, t. XXVI. Tr. 284.⁸² Размеры статьи не позволили включить материал, касающийся периода правления императора Ты Дыка, который заслуживает отдельной публикации.

УЛЬЯНОВ М.Ю.

**Первые упоминания Юго-Восточной Азии
в китайских источниках: проблема Хуанчжи**
(текстологический аспект)

Данная статья является продолжением опубликованных ранее исследований китайских источников о странах и народах ЮВА. В ней мы продолжаем разработку приемов «критики текста» специфических и на первый взгляд малоинформативных сообщений сочинений разных жанров (порой сохранившихся фрагментарно в виде цитат и извлечений), содержащих упоминания или описания стран и народов, расположенных к югу от Китая.

В предшествующей статье предметом исследования являлись сообщения о «стране Хуанчжи» 黃支國, содержащиеся в разделах *дицзи* («записи [правлений] императоров») и *лечжуань* («биографии») официальной (нормативной) истории империи Западная Хань (202 г. до н.э. – 8 г. н.э.) — а именно сочинения Бань Гу *Ханьшу* («История Хань», I в. н.э.)². В ней были изложены результаты анализа одной из разновидностей базовых «единиц исторической информации» (наряду с «действием» и «идеями»), характерной для текстов «описательного» (а не «хроникального» или «философского») характера, — «признак»³. В результате проведенного исследования была поставлена под сомнение вероятность существования такой страны и выдвинуты некоторые аргументы в подтверждение этого.

Но в упомянутом памятнике сообщения о Хуанчжи содержатся также в одной из глав еще одного раздела, а именно *чжи* («трактаты»), — *Диличжи* 地理志 («Географическое опи-

сание»), которые, казалось бы, наоборот, должны были снять любые сомнения в ее существовании⁴. Действительно, в самом конце второй части *Диличжи*, как принято считать, встречается описание морских маршрутов из Китая, которые, не много не мало, минуя некоторые страны ЮВА (как следует из указанных расстояний, — на Индокитайском п-ве), якобы вели в «страну Хуанчжи». Она же, как вытекает из прямого прочтения текста, являлась конечным пунктом всех этих маршрутов⁵.

Ниже на основе **текстологического** анализа этой главы и ее сопоставления с материалами других письменных источников постараемся привести дополнительные аргументы в пользу сделанных ранее выводов.

На наш взгляд, приступая к исследованию той части *Диличжи*, в которой описаны маршруты, якобы ведущие к Хуанчжи, следует учитывать, что основная часть сообщений об этой стране содержится в других разделах *дицзи* (гл. 12 «Погодные записи хроники правления императора Пин-ди», 1 г. до н.э. – 5 г. н.э.) и *лечжуань* (гл. 99, «Биография Ван Мана) и размещены они в контексте очень сложной дворцовой интриги в качестве ключевого аргумента в обосновании права перехода власти в империи Западная Хань (202 г. до н.э. – 8 г. н.э.) от правившего рода Лю к роду Ван (родственников по женской линии, связанного с императрицей Юань-тайхоу). В проведенном ранее исследовании было показано, что появление этого топонима вероятнее всего связано с искусственными идеологическими построениями сторонников Ван Мана накануне его прихода к власти, которые были призваны в рамках традиции политической культуры своего времени подтвердить правомочность его притязаний на престол. Важно учитывать и то, что основной текст *Диличжи* описывает географо-экономическую структуру западно-ханьской империи, сложившуюся вероятнее всего ко 2 г. н.э., когда была проведена перепись податного населения⁶.

Это, вместе с другими аргументами текстологического и исторического характера, вновь дало основания поставить под сомнение то, что за этим названием могло стоять реаль-

ное государственное образование. Дальнейшее обоснование этой точки зрения и будет представлено ниже.

То, что именно текст *Диличжи* ранее всего привлек внимание изучавших китайские источники по истории ЮВА, не удивительно. Его содержание вполне соответствовало научным задачам конца XIX – начала XX вв., когда во главу угла ставились идентификация и локализация упомянутых в них стран. Его содержание было привычно — как и во многих известных тогда средневековых памятниках, в нем описаны маршруты и упомянуты страны, расположенные на них⁷. Исходя из буквального прочтения текста источника, были высказаны мнения о том, что Хуанчжи можно локализовать в островной части ЮВА, а именно на Малаккском п-ве или на о-ве Суматра⁸, или идентифицировать с Кондживерамом в Южной Индии⁹. Именно эта точка зрения устоялась и сейчас чаще всего воспроизводится¹⁰.

Заслуга российского ученого В.А. Вельгуса заключалась в том, что, опираясь на идеи и наблюдения выдающегося французского сиолога П. Пелльо¹¹, он впервые осуществил текстологический анализ текста *Диличжи*. При этом он также исходил из «индийской» локализации Хуанчжи¹². В.А. Вельгус воспринял идею П. Пелльо о том, что текст неоднороден, и источником для этой части *Диличжи* послужили записи двух различных периодов 110–87 гг. до н.э. и 1 г. до н.э. — 2 г. н.э.¹³. Он первым, исходя из упомянутых дат, разделил текст на десять фрагментов и выделил среди них те, которые могли бы относиться к событиям этих двух периодов, т.е. значительно развил идею неоднородности текста¹⁴. Благодаря этому В.А. Вельгусом был сделан значительный шаг вперед в разработке подходов к изучению данных китайских источников об иностранных странах.

Тем не менее, при анализе он не всегда учитывал содержательные и структурные особенности выделенных им фрагментов. Не ставя под сомнение их ханьское происхождение, и принимая достоверность существования маршрутов до Хуанчжи в западно-ханьское время и, соответственно, ее феррановскую локализацию, он не углубился в этом направлении

критики текста, и, как его предшественники, интерпретировал все сообщения *Ханьшу* как отражающие именно западноханьские реалии.

Им также была затронута важная проблема — о возможности плавания китайцев в I в. до н.э. — I в. н.э. за моря. Текст *Диличжи* ранее было принято рассматривать в качестве подтверждения существования уже в I в. до н.э. связей между Китаем и отдаленными странами Южных морей, расположенными на территории Индокитайского пол-ва, Малаккского пол-ва, а также Суматры и даже Индостана. Его анализ сообщений *Диличжи* и привлечение большого числа других источников убедительно показали, что в тексте *Диличжи* о плавании самих китайцев ничего не говорится, речь могла идти только о «купцах юэ» из земель бывшего вьетского государства Намвьет (кит. Наньюэ)¹⁵.

С точки зрения дальнейшего изучения источника реализованный В.А. Вельгусом подход оказался перспективным. В данной статье опираясь на его труды и используя накопленный за прошедшие годы опыт критики текста древних памятников, мы попытались продолжить это направление исследования. Ниже путем текстологического анализа и сопоставления с данными других источников попытаемся обосновать предположение о том, что текст этой части *Диличжи* был **поврежден** и затем в разное время **восстановлен**, а в своем современном виде является следствием предпринятых средневековыми издателями *Ханьшу* попыток собрать в одном месте все сведения о Хуанчжи. Вполне естественно, что каждый из них вольно или невольно вписывал эти сведения в контекст географических представлений и идеологических установок китайского государства в отношении стран «Южных морей», характерных для своего времени. Проведенное исследование позволило выявить признаки того, что текст данного сообщения был подвергнут процедуре «сборки» (*цзи 輯*) и, возможно, неоднократно¹⁶. Было поставлено под сомнение наличие большинства этих сведений в первоначальном варианте главы *Диличжи* в *Ханьшу*. Соответственно, появилась возможность выдвинуть предположения о том, как он мог выгля-

деть первоначально, а также, когда и в какой временной последовательности происходила его «сборка»¹⁷.

О методе

Современное историческое исследование основывается на выявлении и изучении максимально широкого круга источников, в которых содержатся сообщения о «предмете исследования» — об исследуемых процессах, явлениях или понятиях. При этом этапу исторической интерпретации их данных предшествует этап «критики текста», который предполагает использование различных методов анализа источников¹⁸.

Текстологический анализ направлен на определение целостности текста и выявление разнородных фрагментов. Соответственно, его задачи сближаются с задачами структурного анализа, направленного на выявление структуры текста и установление ее мельчайших элементов, которые, на наш взгляд, могут исследоваться и как «базовые элементы исторической информации»¹⁹.

Мы исходим из того, что сведения об иноземных странах и народах в китайских источниках воспринимаются и накапливаются (в общественном и индивидуальном сознании), а затем воспроизводятся и сохраняются (в письменных памятниках) в виде характерного для отдельного исторического времени **набора признаков**, специфичного для описания каждой конкретной страны или народа в определенное историческое время²⁰. Такие описания имеют определенную структуру, в общем заданную еще в трактате *Юй гун* («Дань Юю»), включенном в текст вошедшего в конфуцианский канон сочинения *Шуцзин* («Канон истории») и воспроизведенном в *Шицзи* («Исторических записках») Сыма Цяня, ставшего образцовым историческим сочинением для ханьской эпохи и последующих времен²¹.

Важнейшим (но не единственным) критерием целостности текста является устойчивое сочетание одних и тех же признаков внутри одного набора. Отдельные признаки, которые сохраняются сравнительно долго, отражают основные стереотипы в восприятии этих стран и народов. Текст, написанный в

одно время одним человеком и содержащий одновременную информацию о каких-либо странах и народах, характеризует целостность, заданная авторским замыслом, и присущим каждой исторической эпохе набором основных элементов информации — стереотипных «признаков» описания. Объем текста и число наборов стереотипных признаков во многом зависел от геополитического статуса конкретной страны среди других описываемых в источнике стран с точки зрения их восприятия в Китае²².

Для каждого исторического периода характерны свои устоявшиеся стереотипы восприятия страны или народа. Но с течением времени они неизбежно изменялись. Описаний иноземных стран, написанных одним автором в одно время, сравнительно мало. Если страна продолжала существовать или на ее месте возникло новое государство, то по мере поступления новой информации набор стереотипных «признаков» видоизменялся — часть сохранялась, часть исчезала. Но если страна перестала существовать, а в сочинении было необходимо поместить данные о ней (в силу особой исторической значимости), то ее описания целиком или во фрагментах заимствовались из предшествующих сочинений. Порой они сокращались, а порой и совмещались с другими разновременными фрагментами²³.

При сопоставлении с ближайшими во времени источниками разрабатываемая методика позволяет распознать эти фрагменты — они будут иметь отличающийся набор признаков и отличающуюся структуру. Фрагменты, для которых характерно наличие иных отдельных «признаков» внутри устоявшихся «наборов признаков» или новых «наборов признаков», дают основания считать их инородными и разновременными.

Также заметим, что исследуя данные официальных китайских источников и авторских описаний отдаленных районов Китая и соседних стран и народов, специалисты исходят из того, что в них содержатся сведения географического характера, которые соответствовали известной и подтверждаемой реальности. При этом все страны описывались в окружении со-

седей — с указанием, с какими еще странами граничат их земли и за сколько дней можно доплыть от одной до другой²⁴.

В целом, выделение элементов структуры текста и выявление среди них разнородных фрагментов позволяет определить, какие части могут восходить к первотексту, а какие являются привнесенными. Далее в результате сопоставления с данными других источников решается задача определения времени их создания, затем по мере возможности устанавливается история «восстановления» памятника — число и последовательность возможных привнесений в ныне существующий текст. В результате появляется возможность реконструировать текст памятника на каждом этапе его существования. Особенно важна реконструкция его первоначального облика, поскольку тогда и появляется возможность использовать его как источник²⁵.

Текстологический анализ описаний Хуанчжи в *Диличжи*

Глава *Диличжи* состоит из двух частей (*цзюаней*), которые посвящены изложению сведений об административном устройстве западноханьской империи. Первый *цзюань* включает в себя текст *Юйгуна* («Дань Юю») и переписи населения по округам и уездам, проведенной во 2 г. н.э. Обратим внимание на то, что именно к этому году относится сообщение о носороге, якобы присланном из «страны Хуанчжи» — это важнейший хронологический рубеж. Второй *цзюань* начинается с продолжения этой переписи и заканчивается описанием земель восьми крупнейших государств, существовавших в период Чжаньго (453–221 гг. до н.э.), которое замыкается описанием территорий бывшего царства Юэ — прежде всего земель государства Намвьет (Наньюэ) в низовьях Жемчужной реки в Гуандуне. В конце него и помещено рассматриваемое ниже сообщение об острове Хайнань и о нескольких маршрутах, связывающих империю со «страной Хуанчжи».

Соответственно, в основе текста всей *Диличжи* как раздела *Ханьшу*, видимо, лежат представления об имперской географии, сложившиеся ко 2 г. н.э., но в целом он отражает исторические реалии времен империи Западная Хань и прав-

ления Ван Мана (то есть до 23 г. н.э.). Одновременно следует допускать, что на описание отдаленных районов юга могли оказывать влияние стереотипы восприятия и описания южных округов империи и соседних стран времен жизни и работы коллектива авторов из рода Бань, из которых наиболее значительным является Бань Гу, т.е. уже I в. н.э.

Заметим, что в рассматриваемой части *Диличжи* текстуальных и смысловых «перекличек» с сочинением Фань Е (398–445) *Хоу Ханьшу* (нормативной историей следующей эпохи — Восточная Хань) и другими источниками этого и последующих периодов значительно больше, чем с остальными разделами *Ханьшу*.

Текст *Диличжи* призван не только подтвердить, что Хуанчжи — это самая отдаленная страна на Юге, но и предоставить убедительные свидетельства этому. Однако внимательное прочтение заставляет усомниться в его целостности. Во-первых, как будет показано ниже, внутри него содержание целого ряда абзацев не увязывается друг с другом. Во-вторых, в нарушение закона целостности восприятия и воспроизведения реалий какой-либо иноземной страны в одну историческую эпоху, ее описание не соответствует описаниям внутри других разделов: расстояния до Хуанчжи указаны принципиально иначе — не в *ли*, а в месяцах и днях пути, и отсутствует упоминание народа *юэшан*²⁶. Таким образом, в этом разделе набор стереотипных признаков, характерный для начала I в. н.э., нарушен: самый ранний по происхождению признак (*юэшан*) оказался утрачен, а добавлен новый неизвестный ранее — маршрут следования морских судов.

Именно это и наталкивает на мысль о том, что он содержит инкорпорированные элементы, а его исходная структура подверглась значительной деформации — соответственно исходный текст *Диличжи* был поврежден и затем «собран» из сообщений различных памятников, написанных в разное время и отражающих географические представления разных эпох. Далее попытаемся выявить эти элементы.

Приведем оригинал и перевод анализируемого текста, разделим его на фрагменты (абзацы), а затем рассмотрим их.

		Ханьшу. Глава 28. Диличжи (часть 2)	Перевод
А	1	粵地，牽牛、婺女之分野也。 今之蒼梧、鬱林、合浦、交趾、九真、南海、日南，皆粵分也。.... 是時，秦南海尉趙佗亦自王傳國。 至武帝時，盡滅以為郡云。 處近海，多犀、象、毒冒、珠璣、銀、銅、果、布之湊。 中國往商賈者多取富焉。番禺，其一都會也。	Земли [области] Юэ относятся к созвездиям Ню и Унью²⁷ В наше время [округа] Цаньгу, Юйлинь, Хэпу, Цзяочжи, Цзючжэнь, Наньхай, Жинань – это все [земли] разделенного Юэ.... (далее опустим историю вьетских земель – У.М.) В то время (начало Западной Хань) вэй циньского округа Нанхай Чжао То сам объявил себя ваном, создал наследуемое царство. Во времена Уди (140 – 86 гг. до н.э., 111 г. до н.э.) уничтожили [государство Наньюэ], создав округа. В местах близких к морю много рога носорога, слоновой кости, панцирей черепах, жемчуга, серебра, меди, плодов, тканей. Те купцы, которые приезжают в Срединное государство, во многом наживаются там. Паньюй (Гуанчжоу) является первым торговым центром в тех местах.
Б	1	自合浦徐聞南入海，得大州， 東西南北方千里， 武帝元封元年略以為儋耳，珠崖。	Из [уездов] Сюйвэнь и Хэпу, [что в округе Хэпу] на Юге выходят в море. Добираются до большого острова (Хайнань – М.У.), который с запада на восток, с юга на север в тысячу <i>ли</i>. В правление императора У-ди в начальный год периода под девизом <i>юань-фэн</i> (110 г. до н.э.) захватили его и создали [округа] Даньэр, Чжуай.

	2	民皆服布如單被，穿中央為貫頭。 男子耕農，種禾稻紵麻，女子桑蠶織績。 亡馬與虎，民有五畜，山多麋獐。 兵則矛、盾、刀，木弓弩，竹矢，或骨為鏃。	1. Народ – все носят ткани напоминающие одинарные накладки, в центре которых проделаны отверстия для головы. 2. Мужчины занимаются земледелием, сажают злаки, рис, растение «чжума»²⁸; 3. Женщины занимаются тутоводством, разведением шелкопрядов, ткачеством. 4. Нет лошадей и тигров, 5. Народ имеет пять [видов] домашних животных. 6. В горах много животных: «чжу», оленей «цзин». 7. Когда воюют, пользуются копьями, мечами, ножами, деревянными луками и самострелами, бамбуковыми стрелами, а также наконечники из кости изготавливают.
	3	自初為郡縣，吏卒中國人多侵陵之，故率數歲壹反。 元帝時，遂罷棄之	1. Сначала были в числе округов и уездов. 2. Чиновники и военные люди из Срединного государства часто притесняли их, поэтому жестокие в течении нескольких лет поднимали бунты. 3. Во время императора Юань-ди (48–33 гг. до н.э.) вывели [войска], отказались от них (округов).
В	1	自日南障塞、徐聞、合浦 船行可五月，有都元國； 又船行可四月，有邑盧沒國； 又船行可二十餘日，有諶離國； 步行可十餘日，有夫甘都盧國。 自夫甘都盧國船行可二月餘，有黃支國。	1. Из заставы Чжан, что в [округе] Жинань, из уездов Сюйвэнь, Хэпу, [что в округе Хэпу] 2. Если плыть на судне 5 месяцев, будет страна Дуюань. 3. А также если плыть на судне 4 месяца, будет страна Илумэй. 4. А также если плыть на судне 20 с лишним дней, будет страна Чэньли. 5. Если двигаться пешком 10 с лишним дней, будет страна Фуганьдулу. 6. Из страны Фуганьдулу если плыть на судне 2 с лишним месяцев, будет страна Хуанчжи.

2	民俗略與珠玁(崖)相類。	Обычаи народа в общих чертах того же рода, что и [обычаи] Чжуй.
3	其州廣大，戶口多，多異物	Этот остров [Хуанчжи] широк, Дворов и населения много, много удивительных вещей.
4	自武帝以來皆獻見	Начиная с [правления] императора У-ди, все они, прибывая, делали подношения и являлись на приемы.
5-1	有譯長，屬黃門， 與應募者俱入海市	Был [некий] Старший переводчик («ичан»), подчинявшийся «Желтым воротам», вместе с нанятыми им выходил в море, чтобы приобрести сияющий жемчуг, нефрит, стекло, редкие камни, удивительные вещи. Брали с собой золото, различные шелковые ткани и привозили (эти вещи). Достигаемые страны — все снабжали их пропитанием, оказывая содействие. Купеческие суда южных варваров на обратном пути сопровождали их. Также получали выгоду от торговли, и от грабежей и убийств людей. Кроме того, был тот, кто не потонул в волнах во время шторма и через несколько лет вернулся обратно.
5-2	明珠、壁流離、奇石異物	
5-3	繼黃金，雜繒而往。 所至國皆稟食為耦，	
5-4	蠻夷賈船，轉送致之。 亦利交易，剽殺人。 又苦逢風波溺死，不者數年來還。	
6	大珠至圍二寸以下。	Большие жемчужины в окружности менее 2 <i>цуней</i> .
7	平帝元始中，王莽輔政， 欲耀威德，厚遺黃支王， 令遣使獻生犀牛。	Во время императора Пин-ди (1-6 гг.) в период <i>юань-ши</i> (1-5 гг.) регент Ван Ман, желая озарить своею мощью и силою добродетели (<i>дэ</i>), направил правителю Хуанчжи богатые подарки, приказал направить послов с подношением в виде живого носорога.

8	自黃支 船行可八月，到皮宗； 船行可二月， 到日南象林界云	Из Хуанчжи если плыть на судне, можно за 8 месяцев прибыть в Пицзун. [Из Хуанчжи] если плыть на судне, можно за 2 месяца прибыть в земли [уезда] Сянлинь в [округе] Жинань».
9	黃支之南，有已程不國， 漢之譯使自此還矣。	К югу от Хуанчжи есть страна Сычэнбу Ханьские переводчики и послы от этого [места] поворачивали назад!

В тексте описания юэских земель в *Диличжи* можно выделить три части: А. Описание земель Юэ (Гуандун, Гуанси, сев. часть Вьетнама); Б. Описание Хайнаня; В. Описание «страны Хуанчжи».

Рассматривая содержание частей Б и В будем учитывать сообщения о Хуанчжи, сохранившиеся в восточноханьских и средневековых памятниках²⁹. Особое внимание будем обращать на те из них, в которых имеется ссылка на *Ханьшу*.

А. Описание юэских земель

А1. Стандартное для *Диличжи* описание истории земель бывшего царства Юэ периодов Чуньцю (771-453 гг. до н.э.) и Чжаньго (453-221 гг. до н.э.), которые протянулись почти по всему восточному побережью совр. КНР от низовий Янцзы до низовий Жемчужной реки (р. Сицзян). Вторая строчка начинается со слов «в наше время» и в перечислении отсутствуют округа о-ва Хайнань. Соответственно, этот текст был создан после их ликвидации в 46 г. до н.э. и до 2 г. н.э. (год переписи). Сообщение заканчивается стандартным для *Диличжи* упоминанием основного торгового центра (*духуй*) — здесь это г. Паньюй (бывшая столица государства Намвьет). Далее следует отдельное описание о-ва Хайнань, а также подробное описание одной из заморских стран, а именно Хуанчжи с указанием нескольких маршрутов и со вставкой нескольких историй, которые не совсем ясно, как увязываются друг с другом³⁰.

Кроме того, далее все, что касается мореходства (отправление, сроки плаваний) связано или с округом Хэпу, или даже с

расположенными на юге Цзяочжи, которые были завоеваны Ма Юанем в 42-44 гг. н.э., округом Жинань, а не с городом Паньюем, как это вытекает из концовки части А в *Диличжи*. Это может свидетельствовать о чужеродности текстов частей Б и В.

Б. Описание Хайнаня

Эта часть текста описания земель бывшего царства Юэ по стилю и тематике отличается от описания остальных земель в *Диличжи*.

Б1. По всей видимости, текст этого абзаца в более ранней версии *Диличжи* мог выглядеть иначе. Об этом мы узнаем из сохранившейся в энциклопедии танского времени *Чу сюэ цзи* (глава *Линнань дао*, 5 嶺南道), сохранилась следующая цитата: «Хань шу гласит: «При У-ди был учрежден округ Чжуйай. Расположен на юге в большом море, ширина и длина в тысячу ли» (*《漢書》曰：武帝立珠崖郡，在南方大海中居，廣袤千裏*)³¹.

Сопоставление показывает, что текст Б1 ближе не к нему, а к сообщению *Хоу Ханьшу* (цз. 86), но он более краток: «Чжуйай, Даньэр — два округа на морском острове, который с востока на запада в тысячу ли, с севера на юг — 500 ли» (*其珠崖、儋耳二郡在海洲上，東西千里，南北五百里*)³².

Б2. Описание обычаев жителей Хайнаня не соответствует не только ханьскому, но и раннесредневековому стереотипу описания жителей Хайнаня. Противоречие начинается с первого слова — *минь* 民 («народ»), которое в ханьское время к жителям Хайнаня не применялось, их называли южными варварами (*мань* 蠻 или *и* 夷), а дальше шло указание округа. Так, в сообщении *Хоу Ханьшу* от 74 г. н. э. говорится о дани именно от «варваров» (*и*), а не «народа» (*минь*) юго-запада Даньэр³³. Слово *минь* могло относиться только к людям собственно империи (*ханьцам*).

Рисоводство, выведение тутового шелкопряда, животноводство, ведение войн — стереотип описания высокоразвитого государства, а никак не «варваров» Юга. То, что эта часть текста относится не к народам Хайнаня, говорит и сообщение *Хоу Ханьшу* о том, что только при первом восточнохань-

ском императоре Гуан-у-ди (25–57 гг. н.э.) народы дальнего Юга были научены земледелию, ношению головных уборов, обуви. Среди перечисленных признаков нет ни одного стереотипного для описания народов Хайнаня — длинные уши, щеки, татуировки на теле и т.п. (см. *Хоу Ханьшу*, *И у чжи*). Например, в памятнике периода Западная Цзинь (265–316), который принадлежит Го Игуну 郭義恭, *Гуан чжи* 廣誌 («Описание Гуана»), набор стереотипных признаков описания совсем иной: «Люди Чжу-яй живут в гнездах. В «Чжу-яй чжуань» сказано: «Мужчины и женщины завязывают волосы узлом или ходят с распущенными волосами и босоноги» (珠崖人皆巢居。《珠崖傳》曰：男女皆捫紒，或被髮徒跣)³⁴.

Итак, реализованный в абзаце Б2 набор признаков не соответствует западно-ханьскому стереотипу восприятия и не соответствует исторической действительности I в. н.э. (и даже более позднего времени). Все это позволяет считать данное описание жителей Хайнаня привнесенным в более позднее время.

Б3. Здесь говорится о причинах ухода китайцев с Хайнаня. Текст этого абзаца мог быть в исходном тексте *Диличжи*. Поскольку первое предложение является по сути повторением содержания последнего предложения Б1, что является избыточным, то весьма вероятно, что абзацы Б1 и Б3 восходят к разным источникам. Его содержание в более развернутом виде содержится в *Хоу Ханьшу* (цз. 86)³⁵.

В. Маршруты до Хуанчжи

Если считать, что идеологема «страны Хуанчжи» возникла в начале I в. н.э. и 2 г. н.э. — это ее самое раннее упоминание, то встает вопрос, какую форму имели представления о Хуанчжи во времена Ван Мана и какой вид они могли принять в восточноханьское время (I–III вв. н.э.). Рассматривая этот раздел важно выяснить, все ли сведения относятся именно к началу I в. н.э.

В1. Этот абзац содержит описания первого «маршрута». В нем, кроме Хуанчжи, упомянуты четыре страны, а также указаны сроки их достижения в месяцах или днях морского или сухопутного пути³⁶. На наш взгляд, целый ряд признаков мо-

жет свидетельствовать о позднем происхождении этой части текста и его внутренней неоднородности.

Для него характерна особая детализация. Уже в первой строке абзаца указаны четыре топонима (застава Чжан в округе Жинань, округа Сюйвэнь и Хэпу — которые к тому же в В1 записаны в обратной последовательности).

Все четыре страны (Дуюань, Илумэй, Чэньли, Фуганьдулу) ни в самой *Ханьшу*, ни в *Хоу Ханьшу*, которая описывает следующую эпоху Восточная Хань, в такой записи не встречаются³⁷. Это единственное место в *Ханьшу*, где говорится о столь дальнем морском маршруте — в текстах *Ханьшу* и *Хоу Ханьшу* нет других описаний заморских плаваний и каких-либо других столь протяженных морских маршрутов в южном направлении.

Более того, если читать далее текст последнего раздела *Диличжи* без учета того, что он «собран» из разнородных фрагментов, то оказывается, что все эти страны уже со времени императора У-ди присылали дань в Китай (см. ниже абзац В4), но нигде в *Ханьшу* и *Хоу Ханьшу* (в разделах *дицзи* — хронике правлений императоров) эта дань не зафиксирована. В целом, это сообщение не соответствует представлениям об истории Китая и стран ЮВА в II–I вв. до н.э.

Расстояние до Хуанчжи. О расстоянии до Хуанчжи (оно никогда не варьируется) в *Ханьшу* сказано в биографии Ван Мана, точнее в изложении текста его доклада при дворе, произнесенном во 2 г. н.э. в разгар борьбы за власть. Таким образом, оно упомянуто в наиболее идеологизированной, построенной на идеях о миропредставлении и древних концепциях легитимации высшей власти, ее части — в обосновании его права на высшую власть. А именно в контексте перечисления признаний его правителями наиболее отдаленных «варваров»³⁸. Здесь 30 000 — это явно сакральное «мифическое число» и едва ли может восприниматься как реальная цифра, это часть аргументации политического деятеля, нацелившегося на ненасильственное (!) занятие престола, а не указание расстояния как такового³⁹.

В В1 указание сроков плавания дается сразу от всех четырех топонимов, но округ Жинань — это самая южная часть северного Вьетнама. Расстояние до стран указано во временном исчислении, в то время как для *Ханьшу* характерно указание расстояния в *ли* и от столицы Чанъань (например, цз. 96 А и Б, описание «Западного края»). Расстояние в 30 000 *ли* воспроизведено в комментарии к *Ханьшу* (раздел *дицзи*) восточноханьского комментатора Ин Шао (153–196 гг. до н.э.): «Хуанчжи расположена к югу от [округа] Жинань. Ехать из столицы [Хань] — 30 000 *ли*» (黃支在日南之南，去京師三萬里)⁴⁰. И здесь расстояние указано от столицы, а не от южных округов. Автор этого комментария жил в близкое к созданию *Ханьшу* время и мог быть знаком с самой ранней версией концовки *Диличжи* (времен жизни Бань Гу, 32–92 гг. н.э.) до ее первой утраты или повреждения.

Это сообщение сохранилось вплоть до танского времени — оно упоминается в описании Хуанчжи, которое содержится в историко-политическом своде *Тундянь*, который был составлен в 766–801 гг. А то, что он восходит именно к *Ханьшу*, можно установить из источника X в. — из энциклопедии (*лэйшу*) *Тайпин юйлань*» (983 г.), в которой этот текст воспроизведен с незначительными изменениями. Приведем оба текста.

	<i>Тундянь</i>	<i>Тайпин юйлань</i>
1	黃支國漢時通焉 Страна Хуанчжи - во времена Хань начались связи с ней	漢書曰: В <i>Ханьшу</i> сказано:
2	黃支國去合浦日南三萬 Страна Хуанчжи - ехать из Хэпу, Жинань - 30 000 [ли]	黃支國去合浦日南三萬
3	俗略與珠崖相類 Обычаи в общих чертах того же рода, что и [обычаи] Чжуйай (В2)	國俗與珠崖略同 В стране обычаи в общих чертах такие же, как и в Чжуйай

	<i>Тундянь</i>	<i>Тайпин юйлань</i>
4	武帝以來皆獻見 Начиная с [правления] императора У-ди, все они, прибывая, делали подношения и являлись на приемы (B3)	武帝時來獻見 Во времена У-ди прибывая, делали подношения и прибывали на приемы.
5	有明珠玉璧琉璃奇石異物 Есть сияющий жемчуг, нефрит, стекло, редкие камни, удивительные вещи (B5-2)	有明珠玉璧琉璃奇石異物
6	大珠至圍二寸以下 Большие жемчужины в окружности менее двух цуней (B6-2)	大珠至圍二寸以下
7	而至圓者置之 И те, что округлые, если их установить	至圓者置之
8	平地終日不停 На ровную поверхность, то будут [сиять] с утра до вечера, не переставая	平地終日不停

Будем к нему обращаться и далее, а здесь заметим, что несмотря на то, что между двумя памятниками лежит несколько столетий, описание Хуанчжи не изменилось — их различает лишь незначительная правка. Такое же, как в *Тундянь*, описание Хуанчжи сохранилось и в более позднем историко-политическом своде Ма Дуаньлиня *Вэньсянь тункао* (1283 г.).

Приведенная ранее цитата соответствует тексту строки 2, только точкой отчета расстояния до Хуанчжи является не столица империи, а южные округа Хэпу и Жинань. Кроме того, здесь не упомянута ни одна из стран абзаца B1. Это может свидетельствовать о том, что текст *Диличжи* в VIII в. так и выглядел. Менее вероятно, что он являлся извлечением отдельных фрагментов из существовавшего на то время текста.

Страна Дулу. Из всех перечисленных в абзаце B1 стран в ханьских источниках встречается только одна — страна Дулу 都盧 (без слова Фугань). Рассмотрим ее упоминания, постара-

емся увидеть, могли ли сведения о ней относиться к концу западноханьского времени.

Топоним **Дулу** в *Ханьшу*, кроме *Диличжи*, встречается еще один раз в главе 96Б *Сиюй чжуань* 西域傳 («Описание Западного края»), посвященной Центральной Азии и Северо-Западному Китаю, но не в самом тексте, а в послесловии Бань Гу (32-92) в контексте упоминания мелодии, название которой совпадает с одним из топонимов на территории Сычуани⁴¹. Это, кстати, дает основания предполагать, что в восприятии Бань Гу она располагалась не на юге, а на западе.

Страна Дулу в форме записи близкой к B1 *Диличжи* встречается в *Хоу Ханьшу* в комментарии к главе 80А (*Вэнь юань* 文苑列傳, «Биографии литераторов»), где приведена такая фраза: «В *Цянь шу* (*Ханьшу*) написано: “Из страны Дулу если плыть на судне два с лишним месяца, то будет страна Хуанчжи. Обычаи там и в [хайнаньском округе] Чжуяй одного рода” 自都盧國船行可二月餘，有黃支國，俗與珠崖相類也»⁴²

О месторасположении Дулу говорится в танском комментарии Ли Шаня 李善 (кон. VII в.) к уже упомянутой выше оде Чжан Хэна (78–139) *Си цзин фу*: «В *Ханьшу* сказано: “К югу от Хэпу есть страна Дулу”» (漢書曰：自合浦南有都盧國).

В современном варианте *Диличжи* и в других главах *Ханьшу* данной фразы нет. Поскольку в нем говорится о локализации (как Хайнань в B1) относительно ближнего округа Хэпу (а не дальнего на юге Жинань), то можно предположить, что это сообщение находилось в конце раздела *Диличжи*, в том виде, в котором оно существовало в восточноханьский период в I–II вв. н.э.

Образ Дулу. В поэме восточноханьского автора Чжан Хэна 張衡 (78–139 гг.) *Си цзин фу* 西京賦 («Ода западной столице») название этой страны упоминается дважды. Первый раз он пишет: «[Силач] У Хо поднимает трипод, [люди страны] Дулу лезят по жерди» (烏獲扛鼎，都盧尋橦). Второй раз: «Нет никого проворнее [людей] Дулу, кто бы так был способен быстро карабкаться на верх» (非都盧之輕趨，孰能超而究升). В произведении поэта пе-

риода Троецарствие Фу Сюаня 傅玄 (217–278 гг.) *Чжэн ду фу* 正都賦 («Ода об истинной столице»), этот стереотип повторен: «[Люди страны] Дулу проворны, взбираются по высочайшему шесту вверх и вниз» (都盧迅足, 緣脩竿而上下). Еще одно сообщение встречается в сочинении *Тай-кан дичжи* 太康地志 («Описание земель периода тай-кан», 280–289 гг.): «Страна Дулу — люди там благие деяния ценят высоко» (都盧國, 其人善緣高). То есть мы видим, что в конце третьего века появился еще один признак описания страны — «благие деяния».

Таким образом, сначала (во II–III вв.) для восприятия страны Дулу был характерен один стереотипный признак — «проворство в лазанье на шест», а затем в конце III в. к нему добавился еще один. И несколько позже оба этих стереотипных признака знал и объединил Янь Ши-гу 顏師古 (581–645), автор комментария к *Ханьшу*, когда писал: «Люди страны Дулу проворны, благодеяние ценят очень высоко» (師古曰: 都盧國人勁捷善緣高)⁴³.

Все приведенные упоминания Дулу отражают реалии, возникшие после Западной Хань, по крайней мере в I в. н.э. при жизни Бань Гу.

Важными проявлениями разнородности текста являются различие в грамматике и словоупотреблении при передаче стандартных (повторяющихся) сообщений.

Видим, что построение сообщения Б1 отличается от В1 и В9. Форма записи В1 близка к В8, но различается в деталях — в В1 используется слово 有, а в В8 — 到. Следует отметить, что форма *Чуань син кэ* 船行可 не характерна для описаний стран «Южных морей» поздней древности и даже раннего средневековья, но встречается в более поздних сочинениях. А временное указание сроков пути характерно для раннесредневековых «нормативных» историй, в которых сравнительно подробно описаны страны «Южных морей»: *Цзинь шу* («Истории [империи] Цзинь») и *Лян шу* («Истории [государства] Лян»).

Итак, в первоначальной версии *Диличжи*, вероятно, не было указано никаких стран, а могло содержаться упомина-

Б1	В1	В8
<i>Цзы ... наньжухай</i> 自... 南入海 Из... на Юге выходят в море	<i>Чуань син кэ</i> 船行可 Плывя на судне, можно ...	<i>Чуань син кэ</i> 船行可 Плывя на судне, можно...
Дэ 得 Добираться	Ю 有 Имеется (быть, находиться)	Дао 到 Достичь

ние легендарного народа *юэшан*. Но уже при первой «сборке» в восточноханьское время в текст *Диличжи* могло быть включено упоминание страны Дулу. Поскольку структура одной фразы абзаца В1 такая же как во фрагменте из *Цянь шу* (*Ханьшу*) о стране Дулу, то ясно, что именно она послужила образцом для поздних составителей, которые по ее подобию и «сбили» текст В1.

В2. В контекст этого абзаца заложен целый ряд противоречий, свидетельствующих о позднем совмещении с ним текста абзаца В1 и ряда других. Поскольку округ Чжуяй был упразднен в 46 г. до н.э., а восстановлен в 242 г., то вероятнее всего эта фраза относится не к Хуанчжи, дань из которой, согласно *Ханьшу*, была доставлена только во 2 г. н.э. А поскольку в китайских географических описаниях уподобляются обычаи соседних, родственных по культуре стран (это прием, позволяющий не описывать все страны одного культурного ареала), то обычаи «страны Хуанчжи», которую во времена Ван Мана помещали на огромном расстоянии в 30 000 *ли* от имперской столицы, никак не могли быть уподоблены обычаям Хайнаня⁴⁴.

По этой же причине эта фраза не может относиться и к стране Дулу. Хотя в тексте VIII в. из *Тундянь* она содержится в строке 3 сразу после сообщения о расстоянии до Хуанчжи, в первоначальном тексте *Диличжи* она скорее всего была связана с описанием какого-либо иного объекта на Юге империи, например, народа *юэшан* — в *Ханьшу* *юэшан* и Хуанчжи относятся к одному набору признаков, характерному для времени прихода Ван Мана к власти.

В3. Текст этого абзаца также представляется инородным по отношению к В2 и В4. В нем содержится новый, нигде ранее не встречавшийся признак описания — «страна Хуанчжи», как и Хайнань, это остров.

Она близка к сообщению из утраченного ныне сочинения ок. III–IV вв. *Линьши цзи* 林邑記 («Записки о Чампе»), содержащегося в энциклопедии (*лэйшу*) *Чжусюэ цзи* (цз. 27), которая была составлена Сюй Цзянем 徐堅 (659–729). Чампа — это одно из крупнейших государств ЮВА, расположенное южнее округа Жинань⁴⁵.

1	黄支州上戸口殷富,	На острове Хуанчжи население многочисленное и богатое.
2	多明珠,	Много яркого жемчуга,
3	雜寶	различных драгоценностей

Первая строка по духу соответствует тексту В3, но текстуально от нее отличается. А текст второй и третьей строки соотносится с абзацем В5-2, причем фраза третьей строки раскрывается в ней путем перечисления драгоценностей. А В6 — в свою очередь, это «раскрытие» того, что известно про яркий жемчуг. Таким образом, в *Диличжи* абзацы В5-2 и В6 — это два уровня «раскрытия» исходного сообщения этих двух фраз описания Хуанчжи, сохранившихся в *Линьши цзи*.

Можно предположить, что в варианте *Диличжи* на III–IV вв. содержался текст близкий к упомянутому в *Линьши цзи*, при одной из последующих редактур он лег в основу текста В3, а тексты В5 и В6 были инкорпорированы еще позже, при одной из последних «сборок», составитель которой стремился к максимально полному описанию, но при этом мало учитывал смысловые связи между абзацами.

В4. В этом абзаце говорится о том, что дань начали присылать со времен императора У-ди. Применительно к странам Южных морей она встречается в разделе «Все варвары» (цз. 54) в *Ляньшу* («Истории Лян (502–557)»), которая была создана в VII в.⁴⁶ Кроме того, она упомянута выше в тексте, сохраненном в *Тундянь* — строка 4.

Тем не менее, сообщение о дани не могло относиться к землям, лежащим к югу от округа Жинань (на территории Чампы и далее на юг), поскольку это не соответствовало исторической реальности II–I вв. до н.э. Сведения о стране Дулу, а тем более о всех остальных, не могли относиться к западноханьскому времени. Ведь надежных свидетельств того, что в западноханьском Китае были известны земли за пределами Хайнаня и округа Цзяочжи, нет. Да и во II–I вв. до н.э. на Индокитайском п-ве еще не возникли развитые государственные образования, которые могли бы выступать как субъекты межгосударственных отношений.

Если бы упоминание дани при императоре У-ди относилось именно к Хуанчжи, то это означало бы, что Хуанчжи в картине мира очень тесно примыкала к Жинань и Хайнаню, но это в корне противоречит указанному в докладе Ван Мана расстоянию в 30 000 *ли*. А во-вторых, если бы это было так, то Ван Ман, конечно же, знал бы об этом и тогда бы на месте страны Хуанчжи в его речи оказалась бы какая-то другая страна. В своей речи Ван Ман и упомянул ее в ряду других стран и народов, расположенных в разных направлениях именно как наиболее отдаленную страну на юге. Все они начали доставлять дань только в его регентство. Этим он хотел подчеркнуть, насколько значительно сила его *дэ* раздвинула границы влияния китайской империи.

Кроме того, сообщение абзаца В4, в котором есть слово *цзе* 皆 («все»), соотносится не только с Хуанчжи, но и со всеми странами, перечисленными в абзаце В1. Благодаря тексту *Тундянь*, мы знаем, что она была вписана в иной контекст и в более ранней версии текста *Диличжи* следовала после В2.

В5. Новый тип сообщения — развернутый рассказ, который включает большое число отдельных сообщений, связанных с неким старшим переводчиком (или переводчиками) и иноземными купцами. Текст этого абзаца сложен для перевода, поскольку отдельные его части плохо увязываются друг с другом.

В тексте абзаца В5-1 можно заметить несоответствие сути значения слова *и* 譯 (переводчик, перевод) в разделе *дицзи*, в биографии Ван Мана, с одной стороны, и в *Диличжи*, с дру-

гой. В первом случае оно упоминается в словосочетании «девятнадцатый перевод» (*цзю и 九譯*), когда говорилось о прибытии представителей «народа юэшан» с данью в виде белого фазана. Это выражение образно передавало особую отдаленность этого народа и входило в состав устойчивого набора стереотипных признаков⁴⁷. Здесь же совершенно иное значение и иной контекст. Поскольку в сообщении о Хуанчжи в других разделах *Ханьшу* это слово встречается постоянно, то на некоем (сравнительно позднем) этапе истории памятника составитель *Диличжи* посчитал необходимым включить его в восстанавливаемый текст. Но живя в иное историческое время, он изменил его понимание.

Действительно, слово *и 譯* в значении «переводчик» содержится в *Хоу Ханьшу*, в главе 87 *Си цян чжуань* 西羌傳 («Описание западных цянов»). Там есть строки, которые не имеют никакого отношения ни к югу в целом, ни к Хуанчжи в частности, но в них упоминается Ван Ман во время его пребывания у власти в качестве регента: «Пришло время регентства Ван Мана, желая озарить мощью и силой добродетели (дэ), и для того, чтобы, умиротворив отдаленные [народы], прославиться, повелел **переводчикам** иносказательно обратиться к цянам, направил подношения в земли [округа] Сихай. С этого времени возникли округа, созданы пять уездов, сигнальные огни приграничных тингов были видны из каждого из них» (至王莽輔政，欲耀威德，以懷遠為名，乃令譯諷旨諸羌，使共獻西海之地，初開以為郡，築五縣，邊海亭燧相望焉)⁴⁸.

Содержание приведенного текста связано именно с историей северо-западных земель совр. КНР, мест расселения цянов (тибетских народов). Здесь переводчики никак не связаны с ведомством Желтых ворот, это еще не чиновники, а кто-то из местного населения, кто был готов взять на себя задачу ведения переговоров с цянами. Составитель по его мнению мог посчитать, что раз они организовывали контакты с цянами, то значит, могли участвовать и в контактах с Хуанчжи.

В.А.Вельгус, рассматривая текст абзаца 5 (у него — 7), пришел к выводу, что так могли называть и вьетов из земель бывшего государства Намвьет, «и чжанами (старшими перевод-

чиками) китайцы именовали начальников-переводчиков из иноземных стран, которые лишь формально считались подчиненными Ханьской империи...»⁴⁹. Но какое отношение они имели к ведомству Желтых ворот (Хуан мэнь), в котором основную роль играли евнухи, занимавшиеся обслуживанием императора и его семьи?

Хотя текст абзаца В5-2 вписан в контекст и кажется на первый взгляд продолжением текста абзаца В5-1 при сопоставлении с ранними упоминаниями Хуанчжи, оказывается, что это не так и он является здесь инородным компонентом, «вписанным» составителем на одном из этапов «сборки» текста.

Абзац В5-3 имеет детализирующие сведения о торговле с заморскими купцами, а абзац В5-4 содержит рассказ о человеке, который пережил шторм и вернулся в Китай. Его содержание чем-то напоминает текст историй об удивительном, которые встречаются в авторских сочинениях о Юге, начиная с труда Ян Фу *И у чжи* («Описание всего иноземного», I в. н.э.). Но поскольку в нем приведен рассказ купца-морехода, то он не может быть связан с текстом В5-1 и В9, в котором говорится о переводчиках, выступавших в качестве послов в иноземные страны. Составитель поместил его в *Диличжи*, явно посчитав важным свидетельством морских контактов с отдаленными странами. И хотя может показаться, что он как-то связан с дальнейшим текстом, это не так — текст абзаца В6 находит параллели совершенно в ином контексте.

Фраза абзаца В5-2 содержится в тексте упомянутого сообщения историко-политического свода *Тундянь*, который был составлен в 766–801 гг. и перешел в *Тайпин юйлань*. Текст В5-2 полностью соответствует тексту строки 5. Таким образом, надежно установлено его происхождение. Если в итоговом варианте *Диличжи* он выглядит инородным, то здесь вполне вписан в контекст.

В6. Сообщение этого абзаца стоит особняком, оно лишь с некой натяжкой может быть соотнесено с предыдущей фразой. В более краткой форме он встречался в тексте, сохраненном в памятнике VIII в. *Тундянь* (строка 6). О том, что оно значительно более раннего происхождения и, как текст строк

7 и 8 из *Тундянь*, образует смысловое единство (нарушенное в современном тексте *Диличжи*), можно судить по сочинению Го Игуна 郭義恭, автора периода Западная Цзинь (265–316), *Гуан чжи* 廣誌 («Описание Гуана»).

Приведем перевод текста (выделим жирным сходные с *Тундянь* фразы).

	<i>Гуан чжи</i>	<i>Перевод</i>
1	又有明珠，	Также есть сияющий жемчуг,
2	又有夜光大珠，皆徑寸，	а также есть светящиеся ночью большие жемчужины, все диаметром в один <i>цунь</i> ,
3	或圍二寸已上，	или окружностью в два <i>цуня</i> и более.
4	出黃支， 形至圓，置之平地，終日不停	Вывозят из Хуанчжи. По форме округлые, если их установить на ровную поверхность, то будут [сиять] с утра до вечера, не переставая.

Как видим, строки 3 и 4 соответствуют строкам 6, 7, 8 текста из *Тундянь*. Различия носят характер редакторской правки (сокращение и уточнение). Структура и содержание фрагмента общие. В нем не указано, что это цитата из *Ханьшу*, но судя по тому, что упомянута страна Хуанчжи и похожий текст, хотя и в более краткой форме, содержится в *Тундянь* и *Тайтин юйлань*, то вполне вероятно, что он восходит к одной из сравнительно ранних версий *Диличжи* («сборки», осуществленной в II–III вв.). По всей видимости, он сформировался под воздействием традиции описания стран южных морей (Фунани, Чампы и др.), возникшей после плаванья времен Троецарствия посольства из царства У (220–280), когда в Китае стали известны десятки стран Южных морей и диких земель, которыми они славились.

Соответственно, следует отметить, что набор признаков Хуанчжи — большие и светящиеся жемчужины существовал уже как минимум в III в. Его возникновение неслучайно. Несколько ранее, в восточноханьское время, добыча жемчуга являлась одним из стереотипов восприятия округа Хэпу⁵⁰.

В7. Текст данного фрагмента *Диличжи* никак не связан с контекстом — он не вытекает из предыдущего текста. Ближе всего

по содержанию он к В4, но отстоит от него слишком далеко, чтобы образовывать хотя бы какое-нибудь текстовое единство.

Он или создан в Восточную Хань, или в его основе лежит материал, восходящий к этому периоду. В нем присутствует критика Ван Мана, характерная для того времени, опровергающая базовую легитимационную идею — оказывается «варвары» не сами привезли дань, а по приказу Ван Мана и в обмен на подарки. Соответственно, его содержание отражает актуальную в постманьскую эпоху полемику в области идеологии, когда его оппоненты из рода Лю, которые вернули власть в 23–25 гг. н.э., отрицая добровольный характер присылки носорога, опровергали построения Ван Мана о добровольной дани и тем самым дискредитировали его, выбивая важнейшие аргументы, доказывающие легитимность его власти как нового императора.

Об искусственном характере текста этого абзаца говорят, прямые текстовые параллели из двух различных глав *Хоу Ханьшу*.

Его первая и заключительная части (*Ван Ман фучжэн* 王莽輔政) встречаются в контексте единственного указания на присылку дани, которое содержится в *Хоу Ханьшу* в главе, описывающей народы юга и юго-запада Китая (цз. 86 «Наньмань синань и»): **«Наступило время регентства Ван Мана. Второй год [под девизом правления] юань-ши (2 г. н.э.), расположенная к югу от [округа] Жинань, страна Хуанчжи доставила подношение в виде носорога»**⁵¹ (逮王莽輔政，元始二年，日南之南黃支國來獻犀牛).

Первая и вторая часть абзаца В7 содержится в упомянутой выше главе 87 *Си цян чжуань* 西羌傳 («Описание западных цян»»). Там есть строки, которые не имеют никакого отношения ни к югу в целом, ни к Хуанчжи в частности, но в них упоминается Ван Ман во время его пребывания у власти в качестве регента: **«Пришло время регентства Ван Мана, желая озарить мощью и силой добродетели (дэ), и для того, чтобы, умиротворив отдаленные [народы], прославиться, повелел переводчикам иносказательно обратиться к цянам, направил подношения в земли [округа] Сихай...»** (至王莽輔政，欲耀威德，以懷遠為名，乃令譯諷旨諸羌)⁵².

Здесь дана и характеристика Ван Мана и упомянуты переводчики, которые дважды встречаются и в *Диличжи* (В5-1 и В9), поэтому связь финальной версии *Диличжи* с этими сообщениями двух глав *Хоу Ханьшу* более, чем очевидна. Соответственно, появляются основания предполагать, что текст В7 был создан по образцу и подобию текста гл. 87 об успехах продвижения Ван Мана в северо-западном направлении (в 6-8 гг.) в северо-западном округе Сихай, с добавлением сообщения о дани из главы 86 *Хоу Ханьшу*.

В8. В этом абзаце рассказывается о втором «маршруте», но на этот раз из Хуанчжи. Здесь сказано, что из Хуанчжи два месяца плывут до мира (пространства, земли) уезда Сянлин, что на самом юге округа Жинань. В В1 маршрут из Китая начинается из этого же округа, но в другом месте — от заставы Чжан. Это еще один признак разнородности этих абзацев.

Этот уезд вероятнее всего упомянут неслучайно — его наличие было призвано архаизировать текст. Действительно, в *Ляншу* сообщается, что Сянлин — это земли *Юэшан*. В самом конце восточноханьского периода этот уезд был китайцами утрачен и его земли вошли в состав государства Линь-и (Чампа). При Западной Цзинь в 282 г. он был воссоздан, но во время Восточной Цзинь (317–420) опять отошел к Чампе. Поскольку он соотносится с округом Жинань, то в его упоминании может содержаться намек на то, что текст относится ко времени до его утраты.

Но использование той же грамматики, что и в В1 и упоминание столь далекой страны (острова?) заставляют отнести его к поздним этапам «сборки». По построению фраза такая же как и в абзаце В1, но есть одно отличие в грамматике, вместо знака *ю* 有 «есть» использован знак *дао* 到 «достигать», в первом случае говорится о месторасположении, а во втором — о плавании. Наличие иероглифа *юнь* 云, который может означать конец цитаты, в завершении абзаца В8 свидетельствует о том, что этот фрагмент в одной из версий завершал текст *Диличжи*. Если так, то абзац В9 не образует текстового единства и был присоединен механически.

В.9. Текст этого абзаца стоит обособленно. Он отчасти перекликается с абзацем В5-1, где также говорится о «переводчиках» (*и* 譯) и В1 и В8, но там этой пары нет. Он призван окончательно убедить читателя в том, что контакты с Хуанчжи были и были те, кто эти контакты осуществлял — переводчики и послы, которые доплывали до еще одной страны, расположенной к югу от Хуанчжи — Сычэнбу и именно от нее плыли обратно в Китай. Выглядит очень правдоподобно. Если считать, что Хуанчжи располагается где-то на юге Индии, то эта страна — точно Шри-Ланка. Но судя по данным *Ханьшу* и других источников, это крайне маловероятно⁵³.

Итоги

Итак, проведенный анализ показал, что структура изучаемой части текста *Диличжи* более сложна и содержит больше разнородных элементов, чем предполагали П. Пелльо и В.А. Вельгус. Он не просто включает два блока информации, относящихся к разному времени, а состоит из сравнительно большого числа разновременных фрагментов со следами редактуры и разновременных контаминаций.

В целом, концовка *Диличжи* в современном виде представляет собой скорее имитацию географического текста, чем описание конкретных маршрутов в страны «Южных морей» и далее. Внутри нее невозможно найти смысловую ценность, заданную авторским замыслом и обусловленную конкретным историческим временем.

Описание «страны Хуанчжи» в ее сегодняшнем виде является результатом работы по «восстановлению» текста, проведенной в несколько этапов. Причиной для такой «сборки» могли быть обстоятельства, связанные с утратой или повреждением исходного текста.

Правомочен вопрос как мог выглядеть первоначальный текст описания страны в *Диличжи* и какие изменения происходили на разных этапах его бытования. В настоящее время всю историю текста установить сложно. Пока же, выявив важнейшие особенности содержания отдельных фрагментов «маршрутов до Хуанчжи» и описав признаки разнородности

абзацев, попытаемся представить, как мог выглядеть рассматриваемый текст на ранних этапах.

Прежде всего, постараемся реконструировать исходный текст, который был создан, видимо, в I в. н.э. (ко времени переписи населения 2 г. н.э.), в нем упоминания Хуанчжи еще быть не могло. Но весьма вероятно, что уже сам Бань Гу, писавший в новое историческое время, привнес в него ряд элементов, характерных для середины I в. н.э. Судя по сохранившимся цитатам, в первоначальном тексте *Диличжи* содержалось упоминание острова Хайнань, а также страны Хуанчжи, с теми признаками, которые встречаются в других разделах *Ханьшу* (*дици* и *лечжуань*).

Предположительно, в начальном тексте *Диличжи* из всех стран абзаца B1 упоминалась (но не описывалась) только Хуанчжи и только в контексте присылки необходимой для легитимации свергнувшего династию Лю Ван Мана (8–23 г. н.э.) дани из наиболее отдаленной страны на Юге.

Возможно, он мог выглядеть так:

	<i>Реконструируемый текст</i>	<i>Перевод</i>
B1	Создание округов на Хайнане	
B3	Ликвидация округов на Хайнане	
B1	在日南之南, 有 ...	К югу от Жинань есть ... <i><указывалась страна, область или народ, например, Юэшан></i>
B2	俗與珠崖相類	Обычаи того же рода, что и [обычаи] Чжуй.
	[黃支] 去京師三萬里	[Хуанчжи] от столицы в 30 000 ли
B7	元始二年, [日南之南黃支國] 來獻犀牛	Во второй год под девизом правления <i>юань-ши</i> , доставили подношение в виде носорога

Сопоставления с сохранившимися описаниями Хуанчжи в других источниках позволяют предположить, что текст реконструировался (и дополнялся) неоднократно.

1. Первый этап — II–III вв. Этот вариант мог быть близок к сообщению двух цитат из *Ханьшу* в комментариях к *Хоу Ханьшу*, а также к тексту *Линь-и цзи*. Он мог включать сооб-

щения о стране Дулу — прообраз будущей B1, размещение которой предопределило удаление сообщения о *юэшан*.

	<i>Реконструируемый текст</i>	<i>Перевод</i>
B1	自合浦南有都盧國 自都盧國船行可二月餘, 有黃支國	К югу от [округа] Хэпу расположена страна Дулу. Из страны Дулу если плыть на судне 4 месяца, то будет страна Хуанчжи.
B2	俗與珠崖相類	Обычаи того же рода, что и [обычаи] Чжуй.
B3	黃支州上戶口殷富, 多明珠, 雜寶	На острове Хуанчжи население многочисленное и богатое. Много яркого жемчуга, различных драгоценностей.
B4	武帝以來獻見	Начиная с [правления] императора У-ди, прибывая, делали подношения и являлись на приемы.
B7	逮王莽輔政, 元始二年, 日南之南黃支國來獻犀牛.	Дошло до регентства Ван Мана. Во второй год под девизом правления <i>юань-ши</i> из страны Хуанчжи, что к югу от Жинани, доставили подношение в виде носорога.

Реконструкция остальных этапов истории текста требует большего числа источников и в настоящее время затруднительна. Тем не менее, можно выделить второй этап (конец III – IV вв.) и третий этап (IV–VII вв.).

Для реконструкции дальнейших этапов и форм существования описаний «страны Хуанчжи» важно ее описание, содержащееся в *Тундянь*, *Тайпин юйлань* и *Вэньсянь тункао*. То, что автор XIII в. не добавили новой информации в сообщение о Хуанчжи, говорит о том, что к VIII в. текст описания Хуанчжи уже устоялся.

Вариант, близкий к современному, видимо, возник при подготовке одного из первых ксилографических изданий *Ханьшу*. Судя по всему, составитель последней версии *Диличжи* ставил перед собой задачу максимально расширить объем сведений о Хуанчжи. Собирая и компоуя различные отрывочные фрагменты, он редактировал некоторые из них. Инкорпорированные в *Диличжи* сообщения о маршрутах заморс-

ких плаваний (абзацы В1, В8, В9) воспроизводили сообщения средневековых источников. Видимо, тогда же был привнесен текст описания Хайнаня (абзац В2) — в таком виде он вполне согласовывался с утверждением абзаца В2 о том, что нравы Хуанчжи и других стран, упомянутых в В1, такие же, как у жителей округа Чжуйай.

Можно заметить, что составитель финального варианта *Диличжи* в передаче абзацев В2 и В4 ориентировался на *Тундянь*, а не *Тайтин юйлань*. Он «разрезал» части текста *Тундянь* и совместил их с другими абзацами, среди которых уже был текст В1, в котором упоминались четыре страны, удачно «состыковавшиеся» с содержащимся во фразе из *Тундянь* словом *цзе* 皆 — «все».

Сообщения абзацев (В5-1, 5-3, В6-1), которые связаны с рассказами об удивительном, вероятнее всего, также были привнесены на финальной стадии «сборки». Они отрывочны, отличаются и по стилю, и по смыслу.

То, что текст, описывающий «страну Хуанчжи», без значительных изменений перешел из памятника III-IV вв. в памятник VIII в. и сохранился до XIII в., важно для реконструкции этапов его истории. В случае, если бы речь шла о какой-либо реально существовавшей стране, то ее описание неизбежно изменялось бы (как Чампы, Фунани и многих других стран).

Исследование показало, что на разных этапах реконструкции в картине мира авторов, которые жили в разные эпохи, «Хуанчжи» не имела четкого места размещения и не могла быть четко соотнесена с какой-либо из стран ЮВА и Индии. После плаваний III в. Кан Тая и Чжу Ина в Фунань, когда появились практические (упорядоченные в виде письменных текстов) представления о реальной географии ЮВА, «страна Хуанчжи» не могла не восприниматься как старинная реалья ханьского времени. Сохранение ее описаний было обусловлено тем, что она была первой из известных по названию и одновременно наиболее отдаленной страной юга, якобы пришедшей дань.

Столь непростая история этого текста могла быть вызвана двумя причинами. Во-первых, физическими повреждениями

и утратами частей текста (ведь эта часть *Диличжи* завершает ее и соответственно в составе книги она была на последней странице, которые в свитке или в сброшюрованном виде чаще всего повреждались). Но значительно важнее вторая причина ее «восстановления» в составе *Ханьшу* как одной из первых нормативных историй — это идеологическое значение. В своем финальном виде она передавала имперское видение мира, характерное далеко не для всех эпох истории Китая (это могла быть и Сун, и Мин до первой половины XV в.) — описанные маршруты до Хуанчжи охватывали огромное пространство, которое казалось бы простирается до пределов Индии. Это своего рода декларация того, что уже в древности если не прямое влияние империи, то осведомленность китайцев о странах мира распространялись на огромные расстояния, перекрывавшее все страны ЮВА и достигавшее Индии и Шри-Ланки.

Примечания

¹ Виктор Андреевич Вельгус, выдающийся российский синолог, внес большой вклад в изучение сообщений китайских источников об иноземных странах (ЮВА, Африки, Индии, Средиземноморья и др.). Он был одним из учеников акад. В.М.Алексеева, пережил несколько арестов и ссылок. О нем см. *Баньковская М.В.* Семь ярких вспышек. — Петербургское востоковедение. Выпуск 4. С-Пб., 1993; *Циперович И.Э.* К истории «Прошения о помиловании» В.А.Вельгуса и некоторые сведения из биографии В.А.Вельгуса. — Петербургское востоковедение. Выпуск 4. С-Пб., 1993.

² См.: *Ульянов М.Ю.* К вопросу о первых упоминаниях стран Юго-Восточной Азии в китайских источниках: сведения о «стране Хуанчжи» в контексте политической и идеологической борьбы начала I в. н.э. — Губеровские чтения. Выпуск 1. Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. М., 2009.

³ Образец исследования «хроники» содержится в классических работах Д.В. Деопика по анализу *Чуньцю*, памятника с очевидной структурой, состоящего из хроникальных сообщений, которые и являются ее мельчайшим элементом («простейшее событие»), они и были рассмотрены как мельчайший «элемент исторической информации» («действие»), см.: *Деопик Д.В.* Опыт количественного анализа древней восточной летописи «Чуньцю». — Конфуциева летопись «Чуньцю» («Весны и осени»). М. 1999 (1-ое изд. 1977), *он же* Гегемония и гегемоны по данным «Чуньцю» — «Государство и общество в Китае». М., 1978.

Исследование «описаний» на основе анализа «признаков» представлено в наших работах. В частности, был выявлен основной набор признаков двух первых разделов *Ханьшу* (дань — фазан и носорог, источник дани —

юэшан и Хуанчжи) характерные для эпохи Ван Мана, также были установлены те исторические события, которые предопределили их появление, и те «идеи», которые были в них заложены. Затем было прослежено, как эти наборы признаков изменяются при переходе от одной исторической эпохи к другой, см.: Ульянов М.Ю. К вопросу о

Некоторые подходы к исследованию наиболее сложно выделяемых «идей» («философско-этических терминов») были разработаны Л.М. Брагиной, см.: Брагина Л.М. Опыт исследования философского трактата XV в. методом количественного анализа. — Математические методы в исторических исследованиях, М., 1972, а также Габуев А.Т. «Идея государственного управления в Чжуан-цзы» — Аничковский вестник, № 28. СПб., 2001.

⁴ Перевод на русский язык фрагмента *Диличжи* был выполнен Торчиновым Е.А., М.Е.Ермаковым, Кролем Ю.Л. См. Географический трактат «Истории Хань»: Описание 25 округов по северной границе империи. — Страны и народы Востока. Вып. XXXII. Дальний восток, Кн.4: Проблемы географии и внешней политики в «Истории Хань» Бань Гу: Исследования и переводы. М., 2005. С. 55-84.

⁵ В российской науке исследование географических разделов «нормативных историй, в которых описаны иноземные государства, содержится в работе М.В.Исаевой «Представления о мире и государстве в Китае в III-VI веках н.э. М., 2000. В ней в частности приведены наиболее характерные (формульные) «высказывания» источников, связанные с международными контактами, См. Исаева М.В. Представления о ..., с. 209-228.

⁶ Об этом см. Кроль Ю.Л. Географический трактат «Истории Хань». Исследование — Страны и народы Востока. Вып. XXXII. Дальний восток, Кн.4: Проблемы географии и внешней политики в «Истории Хань» Бань Гу: Исследования и переводы. М., 2005. С. 15-16.

⁷ А. Херрман предложил наиболее отдаленную локализацию Хуанчжи в Эфиопии, отождествив ее с Aghazi, см. A. Herrmann «Ein alter Seeverkehr zwischen Abessinien und Sud-China bis zum Beginn unserer Zeitrechnung» Zietschrift der Gesells fur Erdkunde zu Berlin, 1913, pp. 553–561. Его идентификацию поддержал китайский ученый Чжан Синлан кит. «Свод материалов по истории сношений Китая с Западом». Т. 3. Ч.2. Пекин, 1930 г. с. 1.

⁸ Б. Лауфер считал, что Хуанчжи располагалась где-то на Малайском п-ве, см. Laufer B. «Chinese clay figures» — Field museum of natural history, Publication 177, Anthropological series. Vol. XIII. №2. Chicago, 1914, p.80, n.2. Видимо, впервые Хуанчжи отождествил с Аче голландский ученый ван Эрде в 1928 г. Эту гипотезу поддержал Д.Холл, см. Д.Холл. История Юго-Восточной Азии. М., 1958, с. 30; Такого же мнения придерживался Чжоу Лянькуань. «К вопросу о маршрутах ханьских послов — Критика статей Цэнь Чжунмяня и Хань Чжэньхуа» — Чжуншань дасюэ сюэбао (серия философские и социологические науки), 1964, №3, стр. 117. См. также Гудай нанхай димин хуй и (Собрание объяснений древних топонимов стран Южных морей), П., 1986.

⁹ Первым отождествить Хуанчжи с Кондживерамом (санскр. Kanci) предложил Г. Ферран, см. Ferrand G. Mai-juin — Journal Asiatique. 1919. Pp. 451-455; juillet-aout, 1919. Pp. 38-50. Он исходил из фонетического созвучия и примерного соответствия упомянутого в *Ханьшу* расстояния до Хуанчжи (30 000 ли).

¹⁰ См.: Хань Чжэньхуа «Связи Китая с Индией и островами Юго-Восточной Азии во 2 в. до н.э. — 1 в. н.э.» — Сямэнь дасюэ сюэбао, серия социологические науки, 1957, №2; Цэнь Чжунмянь. Суй Тан лиши («История периодов Суй и Тан»). П, 1957, стр. 568, 575-577, прим. 6; Wheatly P. Probable

reference to the Malay Peninsula in the Annals of the Former Han I Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXIX, 1956, pt.2. 1956, pp. 79-85. Он же: The Golden Khersonese, Kuala Lumpur, 1961, p. 8-13.

¹¹ П. Пелльо, пожалуй, первым заявил о важности Хуанчжи для изучения ЮВА в рецензии на перевод Ф.Хирта и В. Рокхилла сочинения Чжао Жугуа *Чжу фань чжи* («Описание всего иноземного», 1225 г.), см. Pelliot P. Review of F.Hirth and W.W.Rockhill's «Chau Ju-kua» — T'oung pao, XIII, 1912, pp. 457–461. Он обратил внимание на то, что отрывок включает две «серии информации» разного происхождения, первое — времен императора У (140–86 до н.э.), второе — времен Ван Мана (начало новой эры). Он не проводил идентификаций, но высказал мнение о том, что все топонимы, упомянутые в тексте — реальные. Он считал, что страны вполне могли локализоваться в Индийском океане. См. также: Pelliot P. Les noms propres dans les traductions chinoises du Milindapanha. — Journal Asiatique, 1914, t.IV, с.413, 417.

¹² Он писал: «Возражать против отождествления Хуан-чжи с Кондживерамом сейчас серьезно почти никто не решается, *хотя и нет неоспоримых доказательств* (курсив мой — У.М.), говорящих за такое отождествление», см.: Вельгус В.А. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов (Китайские источники ранее XI в.). М., 1978, с. 36.

¹³ Вельгус В.А. Известия о странах и народах... с. 50.

¹⁴ Вельгус В.А. Известия о странах и народах... с. 35-40. Ранее перевод на русский язык всего фрагмента, содержащего сообщение о Хуанчжи, который позже был подвергнут текстологической критике В.А.Вельгусом, был выполнен В.М.Штейном, см. Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1960, с. 66-71.

¹⁵ Вельгус В.А. Известия о странах и народах..., 1978, с. 50.

¹⁶ Эта традиционная для традиционной китайской историографии процедура «восстановления» утраченных и поврежденных памятников. Пользуясь возможностью, еще раз приношу слово благодарности А.В. Никитину, который много лет назад обратил мое внимание на это явление.

¹⁷ В.А. Вельгус это обстоятельство заметил, но не развил, поскольку углубился в выяснения важного вопроса — кто мог совершать плавания из Китая в Южные моря, прежде всего, его интересовало, могли ли это быть этнические китайцы (*хань*). См. Вельгус В.А. «Исследования некоторых спорных вопросов истории мореходства в Индийском океане», — Africana. Этнография, История, лингвистика. Л., 1969.

¹⁸ Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М., 2003, с. 186.

¹⁹ См.: Ульянов М.Ю. К вопросу о ..., с. 67.

²⁰ Ульянов М.Ю. К вопросу о С.45-46; а также: Ульянов М.Ю. Сообщение о Филиппинах в труде Чжао Жугуа «Чжу фань чжи». — «Филиппины в Малайском мире», М., 1994, стр. 15–32; Ульянов М.Ю. Восприятие столетних центров Нусантары в китайских источниках эпохи Сун Города-гиганты Нусантары и проблемы их развития (малайско-индонезийские исследования, IV), М., 1995, стр. 45 – 52; Ульянов М.Ю. Китайское восприятие Дайвьета в конце XII – начале XIII вв. (опыт количественного и текстологического анализа историко-географического описания). — Традиционный Вьетнам (сборник статей, выпуск II), М. 1996, с.50–83. Ульянов М.Ю. Китайские источники по истории Нусантары в средние века. Опыт системного исследования труда Чжао Жугуа «Чжу фань чжи» («Описание всего иноземного»). Автореф. Дисс. канд. ист. Наук. М., 1996.

²¹ См. Блинова Е.А. «Юй гун» как пространственно-административная схема (Опыт текстологического анализа). – XXI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч.1. М., 1991.

²² См. Ульянов М.Ю. Китайские источники по истории Индонезии (опыт количественного анализа труда Чжао Жугуа «Чжу фань чжи»), 1225 г. – Базы данных по истории Евразии в средние века. Выпуск 4 – 5, 1996, стр. 117–128.

²³ При этом, как правило, китайские авторы стремились указывать сроки существования страны – обычно путем указания дат прибытия в Китай их посольств.

²⁴ На этом построены исследования Л.А. Боровковой сообщений ранних китайских источников о странах Центральной Азии, см. Боровкова Л.А. Запад Центральной Азии во II в. до н.э. – VII в. н.э. (историко-географический обзор по древнекитайским источникам). М., 1989; Проблема месторасположения царства Гаочан (по китайским историям). М., 1992; Царства Западного края II-I в. до н.э. (по «Ши цзи» и «Хань шу»). М., 2001; Кушанское царство (по древним китайским источникам). М., 2005.

²⁵ Образец такого подхода был реализован выдающимся русским текстологом А.А.Шахматовым (1864-1920): см. Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. М. 2001. В своем классическом труде он продемонстрировал методику восстановления (совр. реконструкции) первоначального текста «Повести временных лет» как летописного свода. Он разработал эффективную методику «восстановления текста древнейшего свода и выяснения условий его возникновения», См. Шахматов А.А. Разыскания ..., с. 5.

²⁶ В других разделах *Ханьшу* (как и в *Хоу Ханьшу*) Хуанчжи встречается в паре с «родами юэшан», которые размещались за пределами южных границ Поднебесной и изначально были связаны с легитимационной концепцией западно-чжоуского Чэн-вана и Чжоу-гуна как его регента, поэтому их упоминания в источниках носят скорее легендарный характер, чем реальный. В конце древности они размещались к югу от округа Цзяочжи (*Хоу Ханьшу*, гл. 86), а в раннем средневековье – сначала на территории округа Цзюэ 九德 (*Линь и цзи*), а затем уже и на территории государства Чампы, см. Тундянь, цз. 188, Тайбэй, 1966, с. 1007.

В *Хоу Ханьшу* (цз. 86, 南蠻西南夷列傳) – юэшан помещены в контексте описания районов Цзяочжи и округов на о-ве Хайнань, См. Хоу Ханьшань, 1965, с. 2835. Подробнее см. Ульянов М.Ю. К вопросу о ..., с.59. Цзюэ упомянут в цитате из утраченного памятника ок. III-IV вв. *Линь и цзи* («Записки о Чампе»), сохраненной в известном географическом памятнике *Шуй цзин чжу* («Комментарий к канону рек», гл. 36), см. Шуй цзин чжу, цз. 36, Нанкин, 1989. С. 3001.

²⁷ Нью созвездие Бык; 9-е из 28 китайских зодиакальных созвездий, 2-е из 7 созвездий северного сектора неба *юань-у* 玄武, состоит из 6 звезд зодиакального созвездия Козерог. Унью созвездие (10-е из 28 зодиакальных созвездий; 3-е из 7 созвездий северного сектора неба *юань-у*, состоит из 4 звезд зодиакального созвездия Водолея).

²⁸ Бемерия снежная. *Boehmeria nivea* Gaud.

²⁹ Многие сообщения сохранились в извлечениях из утраченных сочинений, которые содержатся в комментариях к различным памятникам и в энциклопедиях (*лэйшу*). Сложность их анализа в том, что это далеко не всегда цитаты как таковые (точные выписки целостных фрагментов), а извлечения из изначальных текстов.

³⁰ Отчасти этим объясняется большое число вставок переводчика в переводе В.А.Вельгуса, который несколько иначе выделял абзацы, считая текст более целостным, чем он представляется нам. См. Вельгус В.А. Известия о странах и народах ..., с. 35-36.

³¹ <http://zh.wikisource.org/wiki>

³² Хоу Ханьшу, цз. 86, 1965, с. 2835.

³³ Хоу Ханьшу, цз.2, 1965, с.2574.

³⁴ <http://zh.wikisource.org/wiki/%E5%BB%A3%E8%AA%8C>

³⁵ *Хоу Ханьшу*, цз. 86, 1965, с.2835-2836. Складывается впечатление, что текст этого абзаца *Диличжи* является его сокращенным обобщением.

³⁶ В данной статье мы ограничимся только их упоминанием, не затрагивая возможности их встречаемости в других источниках и идентификации.

³⁷ См. Гудай Нанхай димин хуйи (Словарь с комментариями древних географических названий Южных морей), П., 2002.

³⁸ См. Ханьшу (История Хань). Сост. Бань Гу. Т.2, Шанхай, 1958, цз 99А, 30а.

Перевод дан в: Ульянов М.Ю. К вопросу о ..., с. 55.

³⁹ Эта цифра была повторена жившим на стыке эпох Ян Сюном (53 г. до н.э. – 18 г.н.э.) в литературном сочинении *Цзяочжоу чжэнь* («Поучение об [округе] Цзяочжоу»), после чего она вошла в число стереотипов описания Хуанчжи. См. Ульянов М.Ю. К вопросу о ..., с. 56-57, 70.

⁴⁰ Ханьшу, цз. 12, 4а-б.

⁴¹ Там сказано: «Устраивали обжорство, чтобы пирами привлечь купцов варваров четырех сторон света, играла [музыка] *Баюй* [страны] Дулу, *Дан-цзи* [округа] Хайчжун, а также исполнялись представления Юйлун, устраивали состязания в борьбе для того, чтобы они могли наблюдать за ими (設酒池肉林以饗四夷之客, 作《巴俞》都盧、海中《磔極》、漫衍魚龍、角抵之戲以觀視之).

⁴² Хоу Ханьшу, цз. 80А, с. 2602.

⁴³ Известно еще одно упоминание Дулу в стихотворении танского поэта Юань Чжэнь 元稹 «Вновь высказываю одну и ту же реплику» (再酬復言): «Проявили заботу обо мне, бесталанном и равно никчемном человеке; знаю, Вам, государь, приходилось презреть опасность вступать в бой против [людей из] Дулу» (顧我小才同培塿, 知君險鬥敵都盧).

⁴⁴ Например, в *Диличжи* говорится о сходстве обычаев народов округов, расположенных к югу от пров. Сычуань, с обычаями народов собственно Сычуани – Ба и Шу (民俗略與巴、蜀同).

⁴⁵ О ней см. М.Г.Масперо. Le Royaume de Champa. Paris, 1928.

⁴⁶ Ляншу, цз.54, П., 1973, с. 783.

⁴⁷ См. Ульянов М.Ю. К вопросу о ..., с. 48,69

⁴⁸ Хоу Ханьшу, цз. 87. 1965, с. 2878.

⁴⁹ См. Вельгус В.А. Известия о странах и народах..., с. 47.

⁵⁰ Это явствует из созданного в период Восточная Хань, во второй половине I в. или в самом начале II в. н.э. сочинений Ян Фу *И у чжи* («Описание удивительного»), а также из сочинения *Наньчжоу шучжи* 南州異物志 («Описание всего удивительного южных провинций»), автор которого Вань Чжэнь 萬震 жил в период Троецарствия как раз в царстве У (в период с 222-228 по 234 гг.).

⁵¹ Хоу Ханьшу, 1965, с. 2836.

⁵² Хоу Ханьшу, цз. 87. 1965, с. 2878.

⁵³ Детально это был рассмотрено В.А.Вельгусом, см. Вельгус В.А.Известия о..., с. 43-50.

Наши авторы

Астафьева Екатерина Михайловна – младший научный сотрудник Центра Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

Бектимирова Надежда Николаевна – доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии Института стран Азии и Африки МГУ, профессор.

Гусев Михаил Николаевич – кандидат экономических наук.

Деопик Дега Витальевич – доктор исторических наук, профессор Института стран Азии и Африки МГУ.

Дольникова Валентина Адамовна – доктор исторических наук, профессор Института стран Азии и Африки МГУ.

Другов Алексей Юрьевич – доктор политологических наук, главный научный сотрудник Центра Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

Ефимова Лариса Михайловна – доктор исторических наук, профессор МГИМО (У) МИД РФ.

Захаров Антон Олегович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

Левтонова Юлия Олеговна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

Липилина Ирина Николаевна – кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки МГУ.

Мосяков Дмитрий Валентинович – доктор исторических наук, руководитель Центра Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

Мурашева Галина Федоровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

Новакова Оксана Владимировна – кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки МГУ.

Наши авторы

Самарина Ирина Владимировна – научный сотрудник отдела типологии Институт языкознания РАН.

Сучков Григорий Викторович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

Ульянов Марк Юрьевич – кандидат исторических наук, заведующий кафедрой китайской филологии Института стран Азии и Африки МГУ, доцент.

Научное издание

**Межэтнические и межконфессиональные отношения
в Юго-Восточной Азии: история и современность**

Сборник статей

Подписано в печать 30.10.2011.

Формат 60х84¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».

Усл. печ. л. 22,25. Тираж . Заказ №

Отпечатано в Издательском центре ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова.
Москва, ул. Моховая, 11.