

Министерство образования и науки Российской Федерации
Дальневосточный федеральный университет

А.М. Кузнецов, И.Н. Золотухин

**Этнополитическая история
Азиатско-Тихоокеанского региона
в XX – начале XXI вв.**

Владивосток
Издательство Дальневосточного федерального университета
2011

<http://www.ojkum.ru/>

УДК 323.1
ББК 66.5(0)
К 89

*Работа выполнена в рамках
Аналитической ведомственной целевой программы
«Развитие научного потенциала Высшей школы»*

Рецензенты:

М.А. Фадеечева, доктор политических наук, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН;
А.Е. Кожевников, кандидат исторических наук, декан факультета китаеведения Восточного института ДВФУ

К 89 **Кузнецов, А.М.**

Этнополитическая история Азиатско-Тихоокеанского региона в XX – начале XXI вв. : монография / А.М. Кузнецов, И.Н. Золотухин. – Владивосток : Изд-во Дальневост. федер. ун-та, 2011. – 224 с.

ISBN 978-5-7444-2458-9

В работе анализируются основные этапы развития этнополитической ситуации и общие моменты этнонациональной политики ряда полиэтнических стран АТР. На основе проделанного исследования выделены основные тренды в данной сфере и продемонстрировано значение этноса для отдельных стран. Показано отличие между действием конфессионального и этнического факторов в регионе.

Для специалистов-историков, востоковедов, этнополитологов, аспирантов, магистров, студентов, широкого круга читателей.

Kuznetsov, A.M.

Ethnopolitical History of the Asia-Pacific in the XX – Beginning of the XXI Centuries: monograph / A.M. Kuznetsov, I.N. Zolotukhin. – Vladivostok : Far Eastern National University Press, 2011. – 224 p.

The book is devoted to the problems of ethnopolitical situations and ethnic politics of some in polyethnic countries of the Asia-Pacific. The main trends of this dimension and value of ethnos (as process) are discussed. It is shown the difference between confessional and ethnic phenomena in the region.

УДК 323.1
ББК 66.5(0)

ISBN 978-5-7444-2458-9

© Кузнецов А.М., Золотухин И.Н., 2011
© Издательство Дальневосточного
федерального университета,
оформление, 2011

Оглавление

Введение.....	4
Часть I. НЕКОТОРЫЕ ОСНОВНЫЕ ВАРИАНТЫ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА.....	15
Глава 1. Канадский мультикультурализм и формирование постнациональной общности и политики постмодерна в условиях «страны меньшинств»	17
Глава 2. Этнические общности в условиях унитарного государства: вариант Китайской Народной Республики	64
Глава 3. От унитаризма к мультикультурализму: тайваньский вариант	90
Часть II. ЭТНИЧЕСКИЙ ФАКТОР В УСЛОВИЯХ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОСТИ ПРИ РАЗВОРАЧИВАЮЩЕМСЯ ВЛИЯНИИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА. ВАРИАНТЫ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СТРАН ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ.....	113
Глава 1. Отрицание этнического фактора во имя единства полиэтнического общества перед угрозой радикального религиозного экстремизма: на примере Индонезии.....	115
Глава 2. Ситуация полиэтничности в условиях конфликта между ведущими конфессиональными общностями страны: филиппинский прецедент.....	146
Глава 3. Формирование полиэтнического общества с доминированием ведущей этноконфессиональной общности. Федерация Малайзия	190
Заключение	216

Введение

Крушение биполярного миропорядка имело радикальные последствия, как для самой системы международных отношений, так и исследующей ее науки. Дело в том, что вступление в новый период, как и всякое другое начало очередного этапа мировой истории, снова оказалось озаменованным неопределенностью сложившейся ситуации и основных векторов ее дальнейшего развития. Как следствие – наблюдается противоречивость складывающихся оценок по поводу наших грядущих перспектив. Так, несмотря на еще повторяющиеся заявления о наступлении периода **гегемонии одной сверхдержавы**, все активнее распространяется и альтернативная точка зрения о движении современного мира **в сторону многополярности**. В представленном контексте становится понятным рост интереса к уточнению роли отдельных регионов в современном мире и амбициям их новых лидеров, например, Индии и Китая. Однако при проведении подобных разработок нельзя забывать, что проблема определения региона остается одной из актуальных для разных областей знания, в том числе и для достаточно новой научной дисциплины – регионалистики. Прежние недоработки и новые реалии, по-видимому, обусловили наблюдающееся в последнее время смещение фокуса обсуждения вопросов в данной области от критериев выделения регионов и их границ в направлении **регионостроительства, регионализации, символического потенциала регионов** и т. д. [Лукин, 2009; Севастьянов, 2009; Соколов, 2004]. Тенденции подобного рода в полной мере характеризуют и ситуацию, сложившуюся вокруг сравнительно недавно представленной, но уже получившей самое широкое признание идеи **Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР)**.

Развернувшиеся дебаты вокруг правомерности самого выделения нового региона, перечня входящих в него стран и субрегионов весьма показательны [Арин, 1997]. Ведь, с одной стороны, они отражают необычную масштабность данного образования, которая дает основание рассматривать его даже при такой принятой узкой трактовке, как **мегарегион**. С другой стороны, в отличие от ранее выделенных регионов – европейских, американских и т. д. – АТР включает в себя обширное пространство, разделяемое крупнейшим Тихим океаном. Последнее обстоятельство дало основание рассматривать этот регион и как «Тихоокеанское кольцо», включающее все страны, имеющие прямой выход к Тихому океану, в том числе Россию и страны Центральной и Южной Америки. Можно отметить и еще более

широкий подход, предполагающий включение в АТР стран: а) имеющих непосредственный выход к Тихому океану; б) тяготеющих к Тихому океану в своих экономических и политических связях (например, Монголия); в) тесно связанных с международной системой региона в политико-стратегическом отношении (Индия и Пакистан) [Лукин, 2009]. Показательно, что один из авторов даже назвал его **Тихоокеанским полушарием** [Galtung, 2005, p. 1]. Нововведения такого рода, как представляется, стали основанием для принятия и нового **международно-политического критерия** выделения регионов. Очевидно, что подобная масштабность и многопрофильность в подходе к определению рассматриваемого явления могла сформироваться лишь в общем контексте обсуждения проекта под названием **глобализация**. Не случайно британский социолог Р. Робертсон определил этот проект как отражение произошедшего **«сжатия» мира и все более распространяющегося его осмысления как целостного явления** [Robertson, 1992, p. 8].

В силу недостаточной проработанности самого вновь появившегося подхода, выделяемый на его основе регион также подвергается корректировкам и уточнению своего содержания. Если принимать мнение, согласно которому наиболее устоявшиеся взгляды излагаются в учебнике, то, как отметил А.Д. Воскресенский в своем издании подобного рода, АТР сначала рассматривали только в его Азиатской составляющей: от Берингова пролива до Бирмы. Выдвигалась также точка зрения о формировании данного явления тремя субрегионами: Северо-Восточной Азией (Япония, Китай, Тайвань, Корея, Монголия); Юго-Восточной Азией и Южной частью Тихого океана (Австралия, Новая Зеландия и островные государства Океании). В конечном счете, более или менее утвердилась трактовка региона как **Тихоокеанская Азия + США, Канада, Австралия, Новая Зеландия** [Воскресенский, 2004, с. 601]. Внедрение концепта «Азиатско-Тихоокеанский регион» с неизбежностью повлекло за собой трансформацию ранее сложившихся представлений о географических и культурно-исторических («цивилизационных») границах. В частности, существенно изменилось понимание региона **Восточная Азия**. Теперь он превратился в **«Большую Восточную Азию»**, объединяющую не только Китай, Японию, Корею, Тайвань (иногда Монголию), но еще и Филиппины, Бруней, Вьетнам, Индонезию, Камбоджу, Лаос, Малайзию, Мьянму (Бирма), Таиланд и Сингапур. Но совершенно очевидно, что как бы ни переоформлялись границы АТР, этот регион, в отличие, например, от той же Южной или Восточной Азии, не имеет одной определившейся

страны-лидера. Напротив, здесь находятся такие страны, как Китай, который вообще рассматривается в качестве одного из новых претендентов на борьбу за мировое лидерство. Свои позиции и интересы в регионе обозначили наряду с США Япония, Россия и некоторые другие ведущие страны. В подобной ситуации не столь влиятельные государства стали создавать субрегиональные объединения вроде АСЕАН. Поэтому в любом случае совершенно очевидно, что, несмотря на сохранение ряда дискуссионных моментов, уже в силу масштабности и значимости своих основных акторов на региональной и общемировой арене исследование процессов, проходящих в Азиатско-Тихоокеанском регионе, имеет сегодня большое практическое и научное значение. Вполне обоснованно можно также утверждать, что формирующийся новый миропорядок во многом будет определяться развитием ситуации в АТР.

В настоящее время уже активно исследуются вопросы экономического развития региона и входящих в него стран, а также деятельность такой значимой для региона организации, как АТЭС. Большое внимание уделяется также состоянию международных отношений в АТР. Традиционно значительное место в научных разработках отводится политическим процессам региона [например, Азиатско-Тихоокеанские реалии, перспективы, проекты: XXI век, 2004; Ларин, 2010; Лукин, 2010; Beeson, 2009; Globalisation and the Asia-Pacific, 2001]. Одним из значимых показателей Азиатско-Тихоокеанского региона является также численность его населения. Однако в меньшей степени обращается внимание на многообразие его этнического состава и связанных с ним проблем, хотя сама идея важности этнического фактора в мировой политике уже получила признание [например, Moynichen, 1993]. Между тем, уже события, связанные с Восточным Тимором, показывают значимость этнического феномена для полиэтничного АТР. Конечно, любая попытка рассмотреть определенные явления на уровне всего Азиатско-Тихоокеанского региона вводит нас в достаточно проблемное поле. В данном конкретном случае речь идет не об уточнении границ региона и перечня стран, относящихся к нему. Более существенным является то обстоятельство, что в этот регион попадают очень разные по своему характеру страны с различным этническим составом населения. Здесь и «эмигрантские» США и Канада, при одном варианте интерпретации этого концепта, или пускай только Австралия и Новая Зеландия – при другом, практически моноэтничные Корея и Япония, полиэтничные Китай и большинство стран Юго-Восточной Азии, а также совсем небольшие островные

государства Океании, например, Науру или Федеральные Штаты Микронезии с достаточно однородным населением. **Каким образом можно вместить все это многообразие в рамки одного исследования и на какой методологической основе рассматривать происходящие в них события и процессы** – вот проблема, игнорирование которой может свести на нет все наши усилия понять что-либо как о регионе в целом, так и о входящих в него отдельных странах. Поэтому в процессе подготовки данного исследования авторам пришлось произвести отбор для него тех стран, данные о которых в максимальной степени способствовали решению намеченных задач. Мы сразу отказались от анализа достаточно однородных в этническом отношении государств Корейского полуострова, Монголии и Японии, хотя и в них есть свои интересные моменты этнического порядка. В силу очень распространенной ситуации, когда собственно этнические общества, на первый взгляд, являются конфессиональными образованиями, необходимо было специально рассмотреть вопрос о соотношении этих вариантов общностей. В наибольшей степени для АТР состояние полиэтничности и поликонфессиональности характерно для стран Юго-Восточной Азии. После предварительного обследования из этого субрегиона были отобраны для дальнейшей разработки Индонезия, Малайзия и Филиппины, которые, по нашему мнению, в большей степени отражают базовые варианты этнического и конфессионального взаимодействия и способов его регулирования, чем, например, активно пропагандируемый сегодня опыт Сингапура с его более чем ограниченными масштабами. Кроме того, оказалось, что ситуация **мультикультурализма** в Соединенных Штатах Америки с его направленностью на **политику идентичностей** требует специального анализа, в значительной степени выходящего за рамки данной работы. В силу этой причины мы ограничились исследованием **канадской модели мультикультурализма**, поскольку она оказала в большей степени влияние на соответствующую политику Австралии, Новой Зеландии и ряда других стран региона, в том числе и самих США. Несмотря на произошедшие потери и некоторые другие издержки, неизбежные при ситуации выбора, авторы полагают, что нам удалось отразить основные тенденции и рассмотреть модели развития этнополитической ситуации и этнической политики в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Необходимую же информацию по остальным странам, оставшимся вне нашей работы, можно получить из других обзорных исследований [например, *Multiculturalism in Asia*, 2005; *Federalism in Asia*, 2009; Ware, 2005 и т. д.].

В силу своей основной задачи, представляемая работа, несмотря на то что она содержит в своем названии указание на **принадлежность к истории**, отличается примечательным своеобразием в сравнении с собственно историческими исследованиями по Азиатско-Тихоокеанскому региону и входящим в него отдельным странам. В ней нет развернутых социально-экономических, политических или культурологических описаний, систематизированных по определенным периодам. Данные подобного рода приводятся только по мере необходимости и играют роль фона, на котором происходили события и процессы иного рода, которые в традиционных исторических разработках находили себе место разве что в приложениях (например, «История Северо-Восточного Китая XVII–XX вв.»). **Фокус нашей работы сосредоточен, прежде всего, на этнических общностях**, которые обычно принято считать предметом **этнологической** (этнографической) или **социально-культурно-антропологической** области знания. Действительно, в поле данных дисциплин существует немало работ по описанию этнического состава населения разных стран и регионов мира, среди которых следует выделить тот же энциклопедический справочник [Народы мира, 2007]. Достаточно разработанным в этой области также является направление «**Этническая история**», которое, по крайней мере, в нашей стране, занимается обсуждением проблем этногенеза, т.е. происхождения народов. Однако сложившиеся в рамках этнологии/антропологии и некоторых других дисциплин подходы и принципы анализа этнических явлений оказываются достаточно **редуцированными** и слишком специально (точнее говоря, **узко**) направленными, чтобы продемонстрировать реальную их значимость в современных условиях. Издержкой различных этнических историй представляется, например, **недостаточное внимание к роли и значению фактора политики в судьбах определенных этнических общностей**.

Чтобы преодолеть подобную ограниченность, необходимо перейти в поле совершенно другой отрасли знания – **политической науки**. В отличие от истории и этнографии, наука о политике, как и социально-культурная антропология, получила официальный статус в нашей стране уже после перестройки и еще не успела в полной мере раскрыть свое значение для других социально-гуманитарных дисциплин. Поэтому приобщение к ее эвристическому потенциалу требует специальных усилий со стороны представителей других областей знания. В рамках политологии существует своя историофицированная отрасль – **политическая история**. Но для нашей работы наибольший

интерес представляют такие ее дисциплины, сформировавшиеся в конце 1960-х – середине 1970-х гг., как **политическая антропология** и **этнополитология**. Первая из них занимается проблемами возникновения политической организации (политогенеза) и власти на материалах общностей, остававшихся в недавнем прошлом или остающихся и сегодня на доиндустриальной стадии развития. Значение исследований политических антропологов заключается, в частности, в том, что они показали, насколько отличными от привычных нам «современных» образцов могли быть формы государства и властных институтов «незападных» районов мира. Другая дисциплина сначала заявила о себе как этноконфликтология, но когда стало ясно, что, как и другие проблемы, конфликты в этой сфере лучше предотвращать, чем их регулировать, тогда пришлось более серьезно заняться вопросом, какие же обстоятельства втягивают этнические общности в конфликты или провоцируют у них проявления этнонационализма. По вполне обоснованному мнению петербургского исследователя В.А. Ачкасова, «...мы можем определить этнополитологию как субдисциплину в рамках политической науки, изучающую политическую обусловленность этнических явлений и процессов» [Ачкасов, 2005, с. 5]. Предлагаемая трактовка позволяет более точно охарактеризовать предмет данной субдисциплины: «...в центре внимания этнополитологии оказываются: во-первых, государство, поскольку современная его форма – это «нация-государство», а государственность – тот объект, который обеспечивает «совместимость» двух основных концепций нации («нация-согражданство» и «этнонация») и объясняет их противоречивый симбиоз в различных культурных средах; и, во-вторых, деятельность политических, в том числе правящих центральных и региональных элит, связанных с участием в этнополитических процессах» [там же]. К сказанному хотелось бы еще добавить, что предмет этнополитологии исследует также участие этнических общностей в общем политическом процессе отдельных стран, регионов и т. д. Кроме того, авторы придерживаются точки зрения, согласно которой **этнополитология** является все же **самостоятельной научной дисциплиной**, занимающей положение на стыке социально-культурной антропологии (этнологии), политической науки и некоторых более конкретных дисциплин.

Поколению историков, выросшему на идее универсальной истории (макроистории), связанной со сменой общественно-экономических формаций, цивилизаций и т. д., необходимость синтеза в ее рамках достижений различных дисциплин, прежде всего социально-

экономического цикла, представляется совершенно естественной. Однако какие именно данные отбирать и каким образом их синтезировать – это вопросы, которые часто становились камнем преткновения для различных теорий всемирно-исторического процесса. Неблагоприятные тенденции для исторической науки как представительницы социально-гуманитарного знания еще более усугубились в результате произошедшего **«информационного взрыва»** и последовавшего за ним **постмодернистского вызова**, поставившего перед историками ряд «неудобных» вопросов. Отсюда и неизбежный распад «большой» науки истории на спектр субдисциплин. Продолжающийся процесс дифференциации научного знания также приводит к возникновению новых отраслей, которые не сразу попадают в поле зрения истории, а то и начинают сами развивать собственные варианты истории. В свете происходящих перемен показательно, например, предложение Г. Спивак **о замене большой истории**, излагаемой как переход от феодального способа производства к капиталистическому, **на несколько малых историй** о физической конфронтации (восстания, бунты и т. д.) и семиотической (изменение знаковых систем) [(цит. по Нойманн, 2004, с. 290-291)]. В этом смысле появление такого нового явления как **этнополитическая история**, обращенного к осмыслению опыта некоторых связанных между собой традиционных и новых дисциплин, вполне соответствует современным тенденциям в развитии науки. Методологической основой данной дисциплины должна стать, в первую очередь, **теория этноса варианта С.М. Широкогорова**. Эвристический потенциал этой теории обусловлен **новаторской трактовкой базового концепта этноса как процесса существования этнических общностей**. Подобный динамический подход в наибольшей степени соответствует идее этнополитической истории [Shirokogoroff, 1935]. Кроме того, следует снова вернуться к **теории политической системы** и включить в нее в качестве одного из важных субъектов современной политики этнические общности.

Каждая дисциплина приобретает законное право на признание ее другими, уже существующими отраслями знания при условии, если она способна обосновать самостоятельность и значимость поля своих исследований. В данном конкретном случае, если речь идет о собственно этнополитическом исследовании, **объектом нашей работы** является **этнополитическая ситуация** основных полиэтнических государств Азиатско-Тихоокеанского региона. **Предметом исследования** явились роль и место **этнических общностей в социально-политических системах стран**, к которым они относятся, а также **комплекс**

мер соответствующих государств, направленных на поддержание стабильности в сфере межэтнических отношений и своего внутреннего положения. Несмотря на то что идея этнополитической истории уже получила определенное воплощение в этнологии, политологии и востоковедении [см., например, Головачев, 1991; Денисов, 1996; Исхаков, 1998; Москаленко, 2004; Шерстова, 1999], следует отметить, что существующие работы российских и зарубежных авторов носят более конкретный характер, так как они ограничены рамками конкретных стран или субрегионов. Как положительный пример здесь можно отметить, пожалуй, лишь коллективную монографию, вышедшую в свет в 1998 г. под редакцией известного американского этнополитолога Д. Гледни [Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, China, Korea, Malaysia, Fiji, Turkey, and the US, 1998]. Однако в данной работе не был рассмотрен ряд важных стран для понимания этнополитической ситуации и процессов региона, например, Филиппины. Кроме того, авторы издания, в основном, руководствовались принятыми за рубежом концепциями идентичности и этничности, неоправданно расширяя сферу их приложения. Представляемая работа является попыткой преодоления недостатков и продолжением задела наших предшественников. Она посвящена исследованию **общих проблем этнополитической истории Азиатско-Тихоокеанского региона**, включенных в общее поле этнополитологии. Вместе с тем, авторы отдают себе отчет **в существенной ограниченности нашей источниковой базы**. Мы не могли получить доступ ко всему массиву существующих публикаций и материалов по рассматриваемым проблемам, не говоря уже о возможности проведения полевых наблюдений. Поэтому, в отличие от зарубежных, прежде всего, американских специалистов, мы не смогли проанализировать такие конкретные сюжеты, как, например, конфликт в провинции Ачех, ситуация в Тибете, на Папуа-Новой Гвинее, сепаратистские действия моро и т. д. С учетом наших возможностей мы ограничились анализом некоторых **наиболее общих проблем этнополитической истории ряда стран региона**.

Определение хронологических рамок исследования XX – началом XXI вв. обусловлено несколькими обстоятельствами, связанными с поставленной задачей выявления динамики этнополитической ситуации в регионе. Выбранный период в наибольшей степени дает возможность понять основные тренды развития процессов подобного рода и влияющие на них факторы. В начале XX в. еще сохраняла свое значение мировая колониальная система, и определился характер отношений **мир-системной** (западной), по Э. Валлерстайну, общности

государств со странами мировой полупериферии и периферии. В результате проявились новые векторы развития азиатских и других регионов (цивилизаций), так как они теперь оказались втянутыми в орбиту европейского влияния. Даже те страны, которым удалось избежать колониальной зависимости, например, Китай и Япония, должны были начинать вестернизацию/модернизацию, оказавшую значительное влияние на традиционную их государственность и общественное устройство. Изменение миропорядка после окончания Второй мировой войны, выразившееся в появлении независимых государств с различным социально-политическим устройством, определило переориентацию векторов развития и в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Теперь ситуация во многом складывалась под влиянием противостояния капиталистического и социалистического лагерей. Важным рубежом в новейшей истории считается также конец 1960-х – начало 1970-х гг., ознаменовавший, по мнению ряда авторов, конец эпохи модерна и переход на новую стадию развития, предварительно определяемую как постмодерн. Однако подобные перемены проявились, в основном, только в наиболее развитых странах Запада. Последовавшее затем крушение биполярной системы международных отношений и неопределенность попытки формирования однополярного мира заложили новый формат регионального развития для АТР. Перспектива появления новых ведущих игроков на глобальном уровне актуализировала и соперничество отдельных стран за региональное лидерство, в ходе которого все чаще стал задействоваться этнический фактор. Поставленные перед необходимостью укрепления своей внутренней стабильности, многие государства были вынуждены обратить более серьезное внимание на свой **полиэтнический характер**. Результатом осмысления реальности в данной сфере явилась **институционализация этнической политики** и ее превращение сначала в самостоятельное направление внутренней политики, а в последнее время, в связи с развитием массовых миграций и появлением новых вызовов, – и внешней. Поэтому нам представляется, что именно динамичный и драматичный XX в. не только актуализировал значимость этнического фактора в мире, но и **во многом определяет ситуацию нового века**.

Введение, заключение и первая часть монографии подготовлены д.и.н. А.М. Кузнецовым. Вторая часть исследования написана к.п.н. И.Н. Золотухиным. Появление нашей работы стало возможным благодаря поддержке Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала Высшей школы» Министерства

образования и науки Российской Федерации. Кроме того, свой неоценимый вклад на разных этапах ее подготовки внесли наши коллеги историки, этнополитологи, востоковеды и др. Поэтому мы, пользуясь случаем, приносим нашу искреннюю благодарность своим рецензентам – д.п.н. М.А. Фадеичевой и к.и.н. А.Е. Кожевникову, – любезно взявшим на себя труд ознакомиться с рукописью работы. Появление главы по мультикультурализму в Канаде явилось результатом консультаций и литературной помощи профессора-консультанта П. Маранца (университет Британской Колумбии) и профессора Х. Мичелмана (Саскачеванский университет). Мы им очень признательны за эту поддержку. Главы по Китаю появились при содействии к.и.н. В. Головачева (Институт востоковедения РАН), к.и.н. И.В. Ставрова (Институт истории ДВО РАН) и А.П. Голикова (ДВФУ). При работе над второй частью монографии всестороннее содействие нам оказал профессор А.Я. Соколовский (ДВФУ). Большое всем вам спасибо!

Литература

1. Азиатско-Тихоокеанские реалии, перспективы, проекты: XXI век. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004.
2. Арин О.А. Азиатско-Тихоокеанский регион: мифы, иллюзии и реальность. – М.: Флинта, 1997.
3. Ачкасов В.А. Этнополитология. – СПб, 2005.
4. Воскресенский А.Д. Восточная Азия и АТР: региональное измерение международных отношений. Современные международные отношения и мировая политика : учебник / отв. ред. А.В. Торкунов. – М.: Просвещение, 2004.
5. Головачев В. Этнические процессы и этническая политика в государстве Северное Вэй (IV–VI вв.) : автореф. ... дисс. канд. ист. наук. – М.: ИСАА МГУ, 1991.
6. Денисова Г.С. Этнос в политической жизни России 90-х гг. – Ростов-на-Дону, 1996.
7. Исхаков Д.М. От средневековых татар к татарам нового времени. – Казань, 1998.
8. Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX веке. – М.: Наука, 2004.
9. Лазарев М.С. Курдистан и курдский вопрос (1923–1945). – М.: Восточная литература РАН, 2005.
10. Ларин В.Л. Азиатско-Тихоокеанский регион в начале XXI века: вызовы, угрозы, шансы Тихоокеанской России. – Владивосток : ДВО РАН, 2010.

11. Лукин А.Л. Интеграционные процессы и институты в Азиатско-Тихоокеанском регионе. – Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2009.
12. Лукин А.Л. Перспективы сотрудничества в Северо-Восточной Азии // Международные процессы. Т. 2. – № 2. Май–август, 2010.
13. Севастьянов С.В. Модели регионализма и регионализации Восточной Азии : автореф. дисс. ... д-ра полит. наук. – М. : МГИМО, 2009.
14. Соколов В.Н. Новая регионалистика, геополитика и история: проблемы безопасного соразвития России и АТР // Азиатско-Тихоокеанские реалии, перспективы, проекты: XXI век. – Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2004. – С. 159–185.
15. Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX вв. – Томск, 1999.
16. Beeson M. Institutions of the Asia-Pacific. ASEAN, APEC and Beyond. Routledge, 2009.
17. Galtung J. Pax Pacifica. Terrorism, the Pacific Hemisphere, Globalisation and Peace Studies. London. Pluto Press. Boulder. Paradigm Publishers, 2005.
18. Globalisation and the Asia-Pacific. Contested Territories, ed. by Olds K., Dicken P., Kelly Ph., Kong L. and Wai-chung Yeung H., New York, London, 2001.
19. Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, China, Korea, Malaysia, Fiji, Turkey, and the US, ed. By D. Gladney, 1998.
20. Moynichen D. Pandemonium: Ethnicity in International Politics. NY, 1993.
21. Multiculturalism in Asia, ed. By W. Kymlicka, B. He. Oxford University Press, 2005.
22. Robertson R. Globalisation: Social Theory and Global Culture. Sage Publications. London, 1992.
23. Shirokogoroff S.M. Psychomantal Complex of the Tungus. London, 1935.
24. Ware H. Demography, migration, and conflict in the Pacific // Journal of Peace Research. L., 2005. – P. 435–454.

*Часть I. Некоторые основные варианты
этнополитической истории
Азиатско-Тихоокеанского региона*

Глава 1. Канадский мультикультурализм и формирование постнациональной общности и политики постмодерна в условиях «страны меньшинств»

1.1. Общие проблемы мультикультурализма. В настоящее время и давно сформировавшиеся, и сравнительно еще молодые страны АТР прошли уже достаточно репрезентативную этнополитическую историю. В силу невозможности рассмотреть все существующие ее варианты в рамках одной работы, приходится, как уже отмечалось, ограничиться отбором нескольких наиболее характерных примеров, которые в наибольшей степени отображают состояние дел в данной сфере и имеют значение, выходящее за рамки конкретной страны. В настоящее время примерно 180 существующих государств мира являются **унитарными** по характеру своей территориально-политической организации. После ряда преобразований конца XX в. только 21 страна строится на федеральных принципах. Поэтому в своем исследовании мы сначала постарались осветить характерные черты развития этнополитической ситуации в странах с различными организационными основами, а также найти пример, демонстрирующий переход от одного принципа решения проблемы этнического многообразия к другому. Одним из наиболее часто обсуждаемых явлений, имеющих непосредственное отношение к нашей работе, не только в этнополитологической, но и в общественно-политической литературе в настоящее время становится **феномен мультикультурализма**. За прошедшие почти сорок лет с момента своего официального провозглашения мультикультурализм превратился в один из примечательных маркеров нашего времени. Не случайно известный социолог из Гарварда Н. Глейзер констатировал уже более десяти лет назад: «Мы все стали мультикультуралистами» [Glazer, 1997]. Действительно, если не практика, то, по крайней мере, риторика мультикультурализма из Северной Америки, Западной Европы и Австралии сегодня распространилась буквально по всем континентам [Benhabib, 2002; Braun, Kloose, 1995; Fleras, 2009; Goldberg, 1994; Multiculturalism and Political Theory, 2007; Parekh, 2000]. С нею уже должен считаться полиэтничный Китай, принявший официальную доктрину многонациональной китайской нации. Показательно, что в церемонии открытия Олимпиады 8 августа 2008 г. участвовали дети, одетые в традиционные костюмы различных этнических общностей страны. О необходи-

мости и значении этого явления говорят уже в более моноэтнических Южной Кореи и Японии [Graburn, Ertle, Tierney, 2008; Multicultural Japan, 2001]. Все чаще тематика мультикультурализма выносятся на повестку дня и у нас в России [например, Куропятник, 2000; Малахов, 2006]. Однако попытка понять «с наскока», что же скрывается за этим привлекательным словом, которое открывает широкое поле для различных коннотаций, обречена на провал. Практика мультикультурализма даже в одной стране оказывается слишком многообразной и противоречивой в своих проявлениях. В массиве существующей литературы по данной проблеме нас сразу захлестывает многообразие взаимоисключающих трактовок и репрезентаций интересующего нас концепта. Часто здесь обнаруживаются разного рода «буквальные» определения этого явления. Например, «мультикультурализм является одним из самых характерных проявлений актуализации горизонтальных, ризосоматических **культурных взаимодействий**, характеризующих важнейший сдвиг в **мировой культуре** постсовременности» [Глобализация и мультикультурализм, 2005, с. 178]. Но он же может фигурировать как «в первую очередь – антизападная **идеология**... [Tiedt and Tiedt, 1990, p. 7]. Не менее распространены утверждения, представляющие мультикультурализм «как значительное **политическое явление** в либерально-демократических странах» [Poole, 1999, p. 3].

При всем плюрализме существующих репрезентаций не стоит затевать бесплодные дискуссии по уточнению сферы применения этого концепта, так как сложившуюся с ним ситуацию разъяснил один из компетентных авторов: «К сожалению, названия в политике обуславливаются политическими мотивами, а не стремлением привести их в соответствие с общественным предназначением, как это и произошло в случае с «мультикультурализмом». В настоящее время этот термин уже слишком глубоко укоренен в общественный дискурс Канады, и он стал неотъемлемой частью дискурса других иммигрантских стран, чтобы его можно было заменить на какой-то другой. Но мы не должны **позволять слову «мультикультурализм» определять находящуюся за ним политическую реальность** (здесь и далее выделено мною – А.К.), целью которой было предложить более благозвучный термин для процесса интеграции...» [Kumlicka, 2004, p. 59]. Интеграция каких субъектов здесь имеется в виду, можно понять из высказывания другого специалиста: «В чем же... особенность нынешнего «мультикультурализма»? Думаю, она заключается прежде всего в том, что

господствующая идеология и воплощающие ее практики сил, сохраняющих статус-кво, пока способны удерживать политическую разумность на уровне всего лишь «уважения» к этнокультурным и другим особенностям «меньшинств» [Капустин, 2007, с. 133].

Действительно, несмотря на противоречивость мнений об истоках возникновения мультикультурализма, можно вполне определенно утверждать, что он явился реакцией на возрастающее общественно-политическое значение расовых, этнических, диаспоральных и «новых социальных групп». В силу разнообразия этих новых социально-политических субъектов у мультикультурализма возникли сначала предшественники в лице **«политики признания»**, или **«политики позитивного действия»**. Как указывал известный канадский политолог Ч. Тейлор, сферой приложения политики признания явились подвергавшиеся ранее дискриминации общественные группы, основанные на гендерных, сексуальных, расовых, этнических, языковых и, конечно, национальных особенностях [Taylor, 1992, р. 27–28]. Не случайно и мультикультурализм иногда трактуется как **«теория либерального плюрализма, основанная на идее признания»** [Day, 2000, р. 210]. Следует также учитывать важную роль еще одного направления современного либерализма – **политики «идентичности»**, наиболее значимой для США, все объекты которой включаются в поле мультикультурализма [Кумlicka, 2004, р. 9; Хантингтон, 2004]. Изменившиеся оценки заставили обратить внимание на то, что, например: «американское общество состоит из множества расовых и этнических общностей. Каждая из них характеризуется собственной, отличной от других культурой. Белая англосаксонская элита, занимающая доминирующее положение в американском обществе, подавляет эти культуры и дискриминирует представителей расовых и этнических меньшинств, вынуждая их принимать англо-протестантскую культуру... Америка не должна стать обществом с единой всепоглощающей культурой. Теории плавильного тигля и томатного супа не соответствуют сущности Америки. Америка должна представляться мозаикой, «салатом» – или даже «пюре» [Tiedt and Tiedt, 1990, р. 7]. Однако основным объектом мультикультурализма стали общности, характеризующиеся самобытной **культурой**, выраженной, прежде всего, в специфике языка, т. е. **«этнические группы»**. Осознание сложившейся в этой сфере ситуации политическими элитами привело их к выводу, что **«этнокультурное разнообразие является общественной проблемой, которая нуждается в бюрократическом разрешении»** [Mackey,

1999, р. 19]. В результате мы получили новое направление внутренней политики ряда стран, которое и стало называться «мультикультурализм». Приведенные предварительные замечания дают со всей очевидностью понять, что данное явление не сводится к какому-то одному измерению, и поэтому понять смысл его политического вектора можно только в общем контексте «этнического разнообразия» рассматриваемой страны или какого-нибудь другого объекта.

При всем теперь впечатляющем масштабе распространения идеи и политики мультикультурализма, их значимости для такой страны АТР, как Австралия, особом внимании исследователей к варианту, сложившемуся в США, следует учитывать, что впервые эту политику официально провозгласила в 1971 г. Канада. Данное обстоятельство не явилось простой случайностью, его появление было обусловлено рядом исторических причин и условий, создавших уникальную этнополитическую ситуацию в этой стране. Поэтому некоторые авторы относят истоки мультикультурализма еще к событиям включения в 1760 г. Новой Франции в состав британских владений (см. Day, 2000). Канадская инициатива затем оказала влияние на принятие соответствующих программ в других странах, прежде всего в США. Вполне естественно, что мультикультурализм получил наиболее полное и, на первый взгляд, вполне успешное выражение именно в этой стране. Не случайно многие специалисты и общественные деятели, в частности, профессор Д. Крилмен (ун-т Нью-Брансуик) уверены: опыт Канады в области мультикультурализма – пример для подражания во всем мире [Канада: единство в многообразии, 2006, р. 61]. Эту уверенность разделяет и известный политический философ У. Кимлика (ун-т Квинс, Кингстон): «Канада является сегодня мировым лидером в трех наиболее важных областях этнокультурного взаимодействия: в проведении иммиграции, в отношениях с коренным населением и в урегулировании национализма меньшинств [Kumlicka, 2004, р. 3]. Достижения страны наглядно подтверждали и социологические данные. Отчет по результатам опроса, проведенного еще в 1988 г., показал, что 76% из опрошенных 2000 взрослых респондентов согласились с утверждением, что мультикультурализм «делает Канаду лучшей страной для проживания» [Day, 2000, р. 23]. Еще более впечатляют данные 1999 г., показавшие, что уже более 83% канадцев считали многокультурность одной из самых значимых характеристик своей страны [Владимирова, 2004, с. 52]. Не случайно заслуги Канады в области мультикультурализма получили высокую оценку, в частности, у такой

международной организации, как ЮНЕСКО [Канада: единство в многообразии, 2006]. Кроме того, эта страна активно развивает многосторонние международные программы, включая африканские (1979 и 1988 гг.), программу Пасифик (1989–2000 гг.), Франкофонию и др. Достигнутые, в том числе и на поприще мультикультурализма, успехи дают основание Канаде претендовать на особое место в мире как лидера «средних» стран и посредника между «великими» державами.

В силу указанных причин, как мне представляется, именно изучение канадского варианта мультикультурализма позволяет получить наиболее целостное представление о характере соответствующей этнополитической ситуации в стране, эффективности и основных проблемах, возникающих при реализации конкретного варианта этнической политики в условиях демократического общества и федерального государства. Несомненно, канадский опыт имеет важное значение для других стран, еще только примеряющих для себя рассматриваемое политическое явление, в том числе и для России. К сожалению, приходится констатировать, что именно политический аспект данной проблемы изучен в нашей литературе явно недостаточно, притом что лингвистические, литературоведческие и культурологические ее составляющие уже получили достаточное освещение [например, Жукова, 2004; 2005].

Пытаясь постигнуть канадский мультикультурализм, следует учитывать, что в настоящее время он представляет собой очень многостороннее явление даже в политической сфере [См., например, Колленко, 2006; Burnet, 1988; Fleras, Elliot, 1992; Hryniuk, 1992; Parekh, 2000 и др.]. Эта политика реализуется не только на правительственном, но и на провинциальном уровне, а также в деятельности муниципальных органов. Лидером здесь является провинция Саскачеван, принявшая еще в 1974 г. собственный Акт о мультикультурализме. Историк Р. Дей считает, что нам уже как минимум «...необходимо различать три основных варианта применения термина «мультикультурализм»: для фиксации (конструирования) факта канадского разнообразия, для создания социального идеала и для описания и разработки правительственной политики или акта, являющихся ответом на эту реальность и попыткой воплощения в жизнь представленного идеала» [Day, 2000, p. 6]. Важную характеристику рассматриваемого явления приводит другой автор: «Политика мультикультурализма была... обусловлена реальностью вызовов, связанных с появлением в Канаде многообразных в этническом отношении **иммигрантов**» [Min-

nelle, 2002, p. 136]. Действительно, после либерализации миграционного законодательства, выразившейся в принятии в 1967 г. балльной системы для отбора потенциальных кандидатов и Закона об эмиграции 1978 г., потоки мигрантов кардинально изменили численность и характер канадского населения. Иммиграция, приводящая теперь в страну от 200 до 225 тыс. новых граждан в год, обеспечивает около 60% общего прироста населения. В этом смысле очень показательны то, что если в 1977 г. в стране проживало только 23,4 млн чел., то к 2009 г. численность ее населения уже превышала 33,5 млн чел. [Reitz, Banerjee, Mai Phan, Thompson, 2009]. Еще одним следствием миграционных процессов стало существенное изменение этнического состава населения Канады. К середине 90-х гг. уже ни одна этническая общность здесь не имела абсолютного преобладания, так как даже англоканадцы составляли около 40% населения страны, а франкоканадцы – примерно 27%. По данным некоторых авторов, в Канаде в настоящее время фиксируются представители почти 200 различных общностей, включая «первые нации» (индейцы и эскимосы), «внутренние нации» (англоканадцы и франкоканадцы) и многочисленные этнокультурные группы (диаспоры иммигрантов), говорящие примерно на 150 языках. Не случайно все чаще ее определяют как **страну меньшинств** [Черкасов, 2003; Данилов, 2006; Dewing, Leman, 2006]. Произошедшие перемены наметили новые тенденции в развитии канадской государственности. Если в начале 90-х гг. известный философ С. Жижек отмечал: «Риторика мультикультурализма может рассматриваться как **стремление** Канады сознательно стать не **нацией-государством**, а **многонациональным государством**, в котором все нации могут найти свое место...» [Zizek, 1991, p. 165], то через пятнадцать лет Э. Теппер (Карлтонский ун-т, Оттава) уже утверждал: «Канада сегодня представляет один из первых образцов **государства постмодерна, являющегося политией диаспор**, и в этом смысле оно становится моделью завтрашнего дня для всего мира» [Канада: единство в многообразии, 2006, с. 60]. В свете приведенных данных становится понятно, почему вопрос об администрировании «этнокультурного плюрализма» должен был стать одним из ведущих направлений канадской политики.

Однако не стоит полагаться только на оптимистичный настрой официальных заявлений и отчеты безусловных сторонников этой политики, утверждающие, например, что «...проблема канадского разнообразия уже давно была решена, так как мультикультурализм

являлся реальностью канадской жизни задолго до того, как европейские переселенцы прибыли, чтобы присоединиться к коренному населению северной части обширного континента» [Department of the Secretary of State, Multiculturalism. Being Canadian, 1987, p. 3]. Провозглашение мультикультурализма очень скоро вызвало в стране критическую реакцию. Так, К. Петер определял его как миф, «основывающийся на благозвучии либеральных идеалов, но отнюдь не на эмпирической реальности канадского общества» [Peter, 1981, p. 65]. Другие авторы увидели в этой политике «опасность ослабления национальной идентичности страны» [Gwyn, 1996, p. 141] или представляли ее как одну из «темных сторон нации» [Bannerji, 2000]. Известный публицист Н. Биссундат (уроженец Тринидада) в своей книге «Торговля иллюзиями: культ мультикультурализма в Канаде» пишет, что поощрение правительством культурного разнообразия и потворство этническим различиям привели к внедрению среди иммигрантов «психологии обособления» от основной культуры общества вместо того, чтобы помочь им интегрироваться в канадскую социальную «фабрику» [Bissoondath, 2002, pp. 42–44]. Другой автор (Я. Мартель) образно описывает современную мультикультурную Канаду как крупнейшую гостиницу мира, в которую вы можете привозить свой культурный багаж, а правительство гарантированно предоставит вам обслуживание занимаемой комнаты, горячую воду и демонстрацию по телевидению столь приятных «Репортажей о культурном наследии» [цит. по Sarkar, 2007, p. 115]. Поэтому для оценки политики мультикультурализма будет более целесообразным опираться не столько на ее риторику, сколько на реальный вклад в решение насущных проблем страны.

Проблема Квебека и первые шаги мультикультурализма в Канаде. Столь полярные оценки рассматриваемого направления политики возникли, конечно, не случайно. Они отражают противоречивый характер, присущий в полной мере содержанию самой политики канадского мультикультурализма, а также поставленным перед ней целям. Формальным ее началом принято считать речь 8 октября 1971 г. премьер-министра Канады от либеральной партии Пьера Трюдо в Палате общин парламента, начинавшуюся словами: «Господин спикер, я счастлив, что могу объявить сегодня утром Палате – правительство приняло все рекомендации Королевской комиссии по вопросам билингвизма и бикультурализма...» [Multiculturalism and Citizenship Canada, 1985, p. 15]. Однако для того, чтобы такие слова были произнесены, государству, обществу и политикам пришлось пройти

непростой путь. В течение длительного времени основной курс в отношении неанглоканадской части населения был направлен на ее безоговорочную ассимиляцию. Страна была открыта, в основном, для иммигрантов из Великобритании. Все основные вопросы этнического характера даже в официальных документах и научных работах жестко рассматривались через концепт «раса». Некоторые изменения в базовых терминах политического дискурса Канады произошли только после Второй мировой войны. Вместо неблагозвучного слова «ассимиляция» стали говорить об интеграции, а затем и слово «раса» заменили на «разнообразии» [Day, 2000, p. 172]. Однако еще находившийся у власти уже в 1957–1963 гг. премьер-министр страны и лидер партии прогрессивных консерваторов Джон Дифенбейкер последовательно отстаивал идею «бездефисного канадства», отрицающую значимость каких-либо расовых или этнических его составляющих. Точно также в начале 70-х гг. он выступал и против мультикультурализма, видя в нем лишь «манипуляции либералов для обеспечения преимущественной поддержки электората» [Oliver, 2006].

Реальное положение дел стало меняться после прихода к власти в 1963 г. бывшего министра иностранных дел, лауреата Нобелевской премии мира 1957 г., главы либеральной партии страны Лестера Пирсона. Одним из шагов нового правительства и стало создание под руководством премьера Комиссии по билингвизму и бикультурализму («Комиссия Би и Би», сопредседатель Андре Лорендо). Перед ней была поставлена задача: «Проанализировать существующее положение в области билингвизма и бикультурализма в Канаде и осветить его состояние, рекомендовать, какие шаги должны быть сделаны для развития Канадской Конфедерации на основе равного партнерства двух ее основных рас, принимая во внимание вклад в культурное обогащение Канады, осуществляемый другими этническими группами, и предложить меры, которые следует предпринять по сохранению этого вклада» [Sarkar, 2007, p. 109]. Проехав всю страну «от океана до океана», члены Комиссии предложили свои рекомендации только в 1967 г. Примечательно, что и в этом, и в других документах 1960-х гг. ни о каком мультикультурализме не было и речи. Цели и задачи Комиссии Пирсона были заложены уже в ее названии. Дело в том, что еще к 60-м гг. XIX в. Канада оформилась как двунациональная страна, составленная, в основном, англоканадской (до 60%) и франкоканадской (квебекской – около 30%) общностями (на долю остальных этнических групп приходилось соответственно лишь 10% населения

[Leman, 1999]. Когда в 1839 г. в колонию прибыл лорд Дарем, входивший в кружок Дж. Ст. Милля, для расследования причин произошедших в 1837–1838 гг. восстаний, он, как и многие английские либералы, думал, что проблема заключается в «требовании более ответственного и демократического правления». Однако канадская реальность оказалась совершенно иной, и Дарем был вынужден написать в своем отчете: «Я ожидал найти противоречие между правительством и народом, но я обнаружил две воюющие нации в недрах одного государства». Поэтому и этот либерал призвал к скорейшей ассимиляции франкоканадцев [cit. on Kymlicka, 1995, P. 55]. Но, несмотря на все предпринятые за двести лет усилия, англоканадцы так и не смогли не то что ассимилировать, но даже примирить с собой квебекцев.

Сейчас можно часто встретить утверждения вроде такого: «Квебек был возрожден как ключевое средство для того, чтобы отличать Канаду от Соединенных Штатов» [Harney, 1989, p. 65 cit. on Day, 2000, p. 63]. Однако, как это часто бывает, реальность не совсем соответствует ее интерпретациям. История страны начиналась с образования в XVI столетии французских колоний в Северной Америке. Первый губернатор был назначен в Канаде еще в 1540 г. В течение продолжительного периода французы и англичане вели между собой войны при активном вовлечении различных групп индейцев за господство в этой части континента. После неудачного участия в Семилетней войне Франция не смогла поддерживать свои американские колонии, и в 1760 г. Новая Франция перешла под контроль Великобритании. Новое положение территории было узаконено, в частности, Королевской прокламацией Георга III от 1763 г. В связи с началом войны за независимость США для стабилизации положения в северных колониях британским правительством был принят Квебекский акт об автономии, который гарантировал позиции Римской католической церкви и французского языка в провинции. После образования США в 1776 г. от 40 до 100 тыс. колонистов, сохранивших верность британской короне (лоялисты), должны были переселиться в Канаду, усилив позиции англоканадской общины. Потерпев поражение в вооруженной борьбе, идеологи и лидеры франкоканадской общины поставили основной целью сохранение своей самобытности в условиях британского давления. В свою очередь, британская, а затем канадская администрация самим фактом существования этой общности были поставлены в такие условия, что они не могли принять ни одно-

го важного решения без поддержки франкоканадцев. Показательно, например, что принятый в 1791 г. Конституционный акт должен был разделить колонию Квебек на две части: Верхнюю Канаду, населенную примерно 10 тыс. английских поселенцев и небольшим количеством французских, и Нижнюю Канаду, в которой находилось свыше 140 тыс. французов и около 10 тыс. англичан. Однако после восстания Л.-Ж. Папино (1837 г.) следующий Юнион Акт 1840 г. снова объединил эти административные образования в единую колонию Канада. Даже после придания колонии статуса доминиона в 1867 г. положение франкоканадцев, сконцентрированных, в основном, в провинции Квебек, занимающей 16% общей территории, мало изменилось. Однако в пределах своей лимитированной автономии они смогли не только сохранить свою культурно-конфессиональную самобытность, но и успешно сопротивляться попыткам ассимиляции за счет более высокой рождаемости, подкрепленной ценностями католицизма [Акимов, 1999; Тишков, 1977; Тишков, Кошелев, 1982].

О современных настроениях квебекцев, оказавшихся британскими подданными более 200 лет назад, можно судить, обратившись к произведениям франкоязычных публицистов и литераторов. Они наглядно демонстрируют, что многие франкоканадцы так и не смогли до настоящего времени пережить отказ от них родной страны. Эта боль ощущается даже у современных авторов, например: «Культурно усталая и ослабленная французская Канада в течение долгого времени бредет через бесконечную зиму, и все же каждый раз, когда солнце пробивается через плотные облака, закрывающие небо, не смотря на нашу слабость, нашу болезненность и утрату иллюзий, мы снова начинаем надеяться, что весна придет» (Юбер Аквин). Очень показательно, что для описания «идентичности» квебекцев исследователи часто используют метафоры «бессознательного» и «травмы». Например: «Эта травма повторяется (бессознательно) в каждом малодушном поступке нашей общности, в каждой упущенной встрече с Историей, и этот феномен объясняет трудности взросления Квебека, его арестованное развитие». Когда же речь заходит об оценке положения франкоканадцев в стране, стиль авторов становится предельно жестким. Так, Пьер Валлериер в своей работе резко констатировал: «...все квебекцы были (и остаются) ниггерами» [cit. on Maclure, 2003, p. 20]. Даниэль Тенгвей также не выбирал выражения, когда писал: «Как «дегенеративная франкоговорящая эрзац-культура» культура Квебека может быть самоопределена только в категориальной оп-

позиции аутентичной франкоговорящей культуре самой Франции...» [Ibidem, p. 59]. Если не учитывать представленные настроения, то будет трудно понять последующие события, связанные с движением за независимость Квебека.

Франкоканадцы долгое время не стремились особенно выйти за рамки своей «коммунистер» (общности). Тем более, что у них были и свои проблемы помимо англоканадского давления, так как в экономическом и некоторых других отношениях Квебек долгое время оставался типично «депрессивным» регионом. Отношение квебекцев первой половины XX в. к событиям, происходившим за пределами их родной провинции, наглядно отразили **конскрипционные кризисы** и вызванные ими столкновения во время мировых войн. Дело в том, что франкоканадцы не отождествляли себя с Британской империей и не желали отправляться воевать за ее интересы. Ситуация в Квебеке стала меняться в начале 60-х гг. прошлого века, когда здесь произошла так называемая «**тихая революция**». Пришедшая в это время к власти либеральная партия Квебека приняла ряд преобразований по модернизации и демократизации своей провинции. Было решено также провести несколько важных мер, направленных на сохранение своей языковой и культурной самобытности. Как полагает У. Кимлика, смысл произошедших перемен заключается в том, что «до «тихой революции» большинство квебекцев придерживались аграрных, католических, консервативных и патриархальных ценностей. Быть «квебекцем» сегодня просто означает являться членом франкофонского сообщества Квебека» [Kymlicka, 2004, p. 193]. Параллельно с общими преобразованиями в 60-е гг. наблюдается рост самосознания и политической активности франкоканадцев, который связывается, наряду с другими причинами, с образованием нового среднего класса в лице интеллектуалов, художников, журналистов, социальных работников и др. Именно эта социальная группа стала основой квебекской партии, пришедшей в 1976 г. к власти и взявшей курс сначала на развитие самостоятельности провинции, а затем на ее отделение от канадского государства [Ship, 2005, p 78]. Вероятно, свой вклад в развитие событий внес визит в Квебек в июле 1967 г. президента Франции Ш. де Голля, который во время своего выступления на митинге закончил речь словами: «Да здравствует свободный Квебек!» Из-за разразившегося политического скандала этот визит пришлось досрочно завершать [Коленко, 2006; Саркизян, 2002, с. 106].

Очевидно, что новые реалии, наглядно продемонстрировавшие стремление квебекцев к изменению своего положения в Канадской Федерации, были учтены Комиссией по билингвизму и бикультурализму. Можно вообще утверждать, что деятельность Комиссии и ее решения были направлены, прежде всего, на урегулирование отношений с франкоканадской общностью после очевидного провала прежнего курса на ее ассимиляцию. Изменение во взглядах на значение Квебека наглядно сформулировал в 1965-м в работе с красноречивым названием «Оплакивание нации. Крах канадской национальной идеи» Д. Грант: **«Быть канадцем – это значит строить вместе с франкоканадцами более упорядоченное и стабильное общество, чем либеральный эксперимент, имеющий место в США»** [цит. по: Коленко, 2003, с. 101]. Не менее примечательно, что реализовать предложенные рекомендации должен был уже новый премьер-министр страны, франкоканадец по происхождению, но убежденный федералист П. Трюдо, избранный на этот пост в 1968 г. Длительность политической карьеры (находился у власти сначала по 1979 г., а затем с 1980 по 1984 гг.) нового лидера страны во многом определила принятие и закрепление мультикультурализма в канадском обществе. Обращает также внимание на себя тот факт, что одной из акций нового Кабинета стало принятие в 1969 г. Закона «О билингвизме», придававшего французскому языку уже статус второго официального языка в государстве. На базе федерального закона правительство Квебека в 1974 г. приняло собственный нормативный акт, объявляющий французский основным в провинции. В частности, в соответствии с данным постановлением предусматривалось, чтобы на каждом предприятии, где было занято более 50 работников, все взаимодействие между сотрудниками должно было происходить только на французском языке [Клоков, 2003, с. 122; Ship, 2005, р. 83]. Ряд мер предполагалось также реализовать для поддержки французской культуры [Dewey, 2002].

Но вскоре обнаружилось, что принятый курс не соответствовал, например, реалиям западных провинций, где находилась многочисленная украинская диаспора – более 1 млн (здесь и далее данные на 2001 г.). Следовало также учитывать и наличие в стране достаточно крупных итальянской (1,15 млн), польской (около 0,8 млн), немецкой, китайской (более 0,8 млн) и некоторых других диаспор [Комкова, 2003]. Поэтому формулировки официальных документов были изменены на билингвизм и **мультикультурализм** [Sarkar, 2007,

р. 109]. Итогом всей этой подготовительной деятельности и явилось официальное принятие термина «мультикультурализм». Как позднее отмечал очень компетентный в этом вопросе сенатор Д. Оливер, «в классической традиции канадского компромисса федеральное правительство приняло официальную политику мультикультурализма в качестве дополнения к ранее провозглашенной политике официального бикультурализма» [Oliver, 2006].

Принятые в октябре 1971 г. решения, в частности, предусматривали:

- поддерживать культурные группы в сохранении и развитии своей идентичности;
- содействовать всем членам культурных групп в преодолении культурных барьеров и полном включении в канадское общество;
- обеспечивать творческое взаимодействие и взаимообмен всех культурных групп Канады в интересах национального единства;
- помогать иммигрантам в овладении хотя бы одним из официальных языков Канады [Dewing, Leman, 2006].

Практическая реализация поставленных целей сначала была возложена на Управление по мультикультурализму при Государственном департаменте. Затем в 1973 г. было учреждено специальное Министерство мультикультурализма (первым министром стал Стенли Хайдаз), функции которого заключались в том числе и в контроле за исполнением мультикультурных инициатив различными государственными департаментами (преобразовано в 1991 г. в Министерство по вопросам мультикультурализма и гражданства). С целью обеспечить более тесное взаимодействие с этническими объединениями был также образован Канадский консультативный совет по мультикультурализму из 100 человек, который должен был помочь включить эти объединения в процесс принятия решений (сенатор Д. Оливер был одним из членов этого Совета). Профильные комитеты также появились и в канадском парламенте. Здесь будет уместно вспомнить, что первая федерально-провинциальная конференция по мультикультурализму состоялась еще в мае 1985 г. в Виннипеге по инициативе профильного комитета Палаты общин [Pal, 1995, p. 139]. Очень скоро выяснилось, что мультикультурализм является довольно затратным делом, и в течение первой декады на специальные инициативы по языковой и культурной поддержке было направлено около

200 млн канадских долларов. Позднее финансирование мультикультурных программ пришлось значительно увеличивать. Тем не менее, оказалось, что и в своем переформулированном виде эта политика не вполне оправдывала возлагавшиеся на нее надежды по обеспечению стабильности в стране.

Для понимания причин последующих дебатов и смысла произведенных корректировок в понимании мультикультурализма следует обратить внимание на два момента. Во-первых, несмотря на продекларированную защиту интересов различных **групп**, сам основоположник политики П. Трюдо придерживался несколько других взглядов по поводу ее основной цели. В частности, он утверждал: «Национальное единство, если оно что-нибудь да значит в самом глубоком **индивидуальном смысле**, должно быть основано на доверии к **собственной индивидуальной идентичности**; только отсюда может вырасти уважение к другим идентичностям и желание принять соответствующие им идеи, позиции и допущения. Эффективная политика мультикультурализма может помочь нам создать это необходимое доверие. Она может сформировать основу такого общества, которое будет основываться на честных правилах игры для всех» [cit. on Oliver, 2006]. Даже из не очень пространной выдержки можно увидеть приверженность этого политического лидера традиционным либеральным представлениям об абсолютном приоритете отдельного индивидуума. Во-вторых, как позднее показал известный критик абсолютизации концепции индивидуальных прав У. Кимлика, «Трюдо надеялся, что имея всего лишь один документ, выражающий стремления канадцев, можно будет обеспечить лояльность всего народа Канаде как целой стране, а не отдельной ее провинции или региону. ...По мере распространения этот документ получил поддержку прежде всего в **англоговорящей Канаде**. Большинство **англоканадцев** признают и сегодня, что Конституция страны должна отражать и распространять панканадскую идентичность, основанную на **равенстве гражданских прав**» [Kymlicka, 2004, pp. 148–149]. Справедливости ради следует отметить, что подобную установку разделяют и некоторые франкоканадские интеллектуалы. В частности, политолог Жан-Пьер Дерриеник в своей работе «Замечания по поводу иллюзии квебекской независимости» утверждал моральное превосходство либерального индивидуализма («политического атомизма»). По его мнению, **только индивид может законно пользоваться правами. Различные общности – национальные, культурные и т. д. – он считал лишь чистой**

эманацией индивидуальных желаний составляющих их представителей [cit. on Maclure, 2003, p. 100–101]. Однако подобные примеры не опровергают стремления основной части квебекцев к признанию их как особой общности. Так что, говоря другими словами, в своем стремлении нормализовать отношения с франкоканадцами федералисты использовали либеральные установки, которые отражали понимание проблемы и позицию только одной из общностей страны, но при этом ей придавался универсальный характер. В такой ситуации, как показал П. Куломб, «требования, выдвинутые во имя коллективных интересов, подобные тем, что были сделаны франкоканадцами, могли быть отвергнуты ради поддержания равенства между индивидами. Тем не менее, общности, подобные квебекцам, искали формы взаимодействия, которые находились за пределами существующих законов против дискриминации и регулирующих языковые взаимоотношения. Они требовали признания и своих языков именно как члены **особого, вполне сформированного общества** в рамках общего канадского государства» [Coulombe, 2000, p. 280].

Не удивительно, что вместо ожидаемого смещения акцента общественных дискуссий на обсуждение собственно проблем языка и культуры, мультикультурализм, а точнее говоря, вопрос о положении основных наций и этнических общностей страны, по-прежнему оставался в политическом фокусе. Камнем преткновения здесь снова стала позиция франкоканадцев, требующих признания особого статуса для своего общества, а благоприятную основу для включения этой проблемы в общенациональную «повестку дня» создал начавшийся вскоре в стране процесс принятия Конституции. Однако теперь отношения с Квебеком приобретали самостоятельное значение, и в силу их особой значимости они вышли из рамок собственно политики мультикультурализма, оставаясь во многом в пространстве бикультурализма.

Движение за принятие и изменение Конституции. Начало «периоду активных действий» положил подготовленный в 1979 г. правительством Квебека документ, озаглавленный «Квебек-Канада: новый подход. Предложения правительства Квебека о новом взаимодействии среди равных: суверенитет-ассоциация». Для укрепления своих позиций сторонники идеи об особом положении своей общности («сепаратисты») провели 17 октября 1980 г. по инициативе Квебекской партии первый референдум в провинции. В бюллетень для его участников был вынесен следующий вопрос: «Правительство Квебека

обнародовало свои предложения по заключению нового соглашения с остальной Канадой, основанные на принципе равенства наций. Это соглашение предусматривает за Квебеком право на принятие собственных законов, сбор налогов и установление внешних связей – другими словами, признание его суверенитета. В то же время мы готовы поддерживать с Канадой экономический союз, сохранить общую валюту. Любые изменения в политическом статусе, вытекающие из данных условий, могут быть осуществлены путем всенародного одобрения на референдуме. В свете всего вышеизложенного, готовы ли вы предоставить правительству Квебека мандат на обсуждение предложенного соглашения между Квебеком и Канадой?» В ходе предварительных дебатов определилась новая расстановка сил, выразившаяся в образовании «Комитета нет» идее референдума во главе П. Трюдо, при участии К. Риана – издателя Ле Девуар – и ряда других политических и общественных деятелей. Им противостоял «Комитет да» – президент Р. Левеск – глава квебекской партии, члены правления Ж. Паризо – министр финансов и К. Лоран – министр культурного развития. На референдуме победу с результатом «да» – 40,44%, «нет» – 59,56% одержали федералисты [Quebec Referendum, 1980]. Сам факт проведения референдума и его результат существенно повлияли на процедуру формирования Конституции страны.

Кульминационным моментом в развитии событий, повлиявших и на судьбу канадского государства и определивших состояние мультикультурализма, стало принятие **Конституционного Акта 1982 г.** Этот Акт был признан британским парламентом и утвержден 17 апреля Елизаветой II. Значение документа заключается в том, что он оформил полную независимость Канады и преобразовал существовавший набор британских законов в Основной закон страны. В его текст была также включена Хартия прав и свобод, содержащая положение о **политике мультикультурализма**. Пункты 15 (1) и (2) Хартии утверждали **равенство индивидов перед законом**, их право на равную защиту **законом** и гарантировали защиту от любых видов дискриминации, основанной на расовом, национальном или этническом происхождении, цвете кожи, религии, поле, возрасте или психической недееспособности. Конституционный Акт также определял формальные механизмы и порядок внесения изменений в Конституцию [Brooks, 2000, pp. 103–104]. Но некоторая неопределенность ситуации с решением вопросов конституционного характера (Акт о Конституции 1867 г. предоставлял соответствующие полномочия только правительству) в

условиях демократии привела к тому, что действия Оттавы во время их обсуждения в 1981 г. вызвали противодействие со стороны провинций Квебек, Манитоба и Ньюфаундленд, сделавших запросы по этому поводу в свои провинциальные суды. В конце концов, только правительство Квебека во главе с Р. Левеском не подписало соглашение о Конституции. Однако Акт все же был принят и утвержден Конституционным судом страны. Решение Квебека многими, включая будущего премьер-министра от партии прогрессивных консерваторов Б. Малруни, было оценено как предательское. В свою очередь, отказ остальной Канады принять во внимание позицию франкоканадцев вызвал не менее резкие отклики в их среде. В этом отношении показательна оценка произошедших событий философом Ж. Маклюр: «Если до 1982 г. еще было возможно рассматривать Канадскую Федерацию как многонациональное единство, основанное на соглашении между народами-основателями Канады, то затем такое состояние было нарушено в результате односторонних действий федерального правительства и остальных провинций, которые не признали право квебекцев на самоопределение, но приняли Хартию, дающую право в любое время отменять провинциальные законы» [MacLure, 2003, pp. 98–99]. Возникшее противостояние было слишком серьезным, чтобы его можно было просто проигнорировать, поэтому стало ясно, что придется искать новые пути для урегулирования создавшегося положения.

Примечательно, что именно к концу 70-х – началу 80-х гг. относятся важные перемены и в сфере мультикультурализма. Здесь я обращусь к компетентному мнению сенатора Оливера, признавшего, что в это время происходит «перенос акцента в политике с проблемы **сохранения культуры на межрасовые отношения, межкультурную коммуникацию и участие различных общностей в общей интеграции**. Причину произошедших изменений этот политический деятель связывал с влиянием новых иммиграционных правил, в результате которых с 1976 г. основная часть прибывающих в Канаду мигрантов была уже не из Австрии, Германии, Греции, Нидерландов и Франции, а из Гайяны, Гонконга, Индии, Ливана, Филиппин и Ямайки. Как следствие новой реальности, в стране стали наблюдаться проявления расистского экстремизма, вызвавшие критику существовавшего варианта мультикультурализма в парламентских комитетах, в частности Комитета по видимым меньшинствам» [Oliver, 2006]. Мнение политика, в общем-то, разделяет и философ: «Разные люди пытались

постигнуть «реальные» намерения лиц, ответственных за принятие решений, которые первыми утверждали в 1971 г. политику мультикультурализма. Но все эти попытки оказались в конце концов безрезультатными. Теперь мы хорошо знаем, что в обосновании политики мультикультурализма **не было сколько-нибудь проработанной теории**. Она была наспех принята прежде всего как средство устранения оппозиции явно привилегированному положению французского и английского языков, которое имплицитно было заложено в принятии официального билингвизма... В любом случае эта политика претерпела с 1971 г. драматические изменения, так как была вынуждена приспособляться к новым потребностям и вызовам очень часто по принципу **ad hoc**. Поэтому, чтобы понять истинное значение мультикультурализма, мы должны оценивать его практические результаты. Как только мы сделаем это, станет понятно, что мультикультурализм является воздействием, которое Канада пытается оказывать на иммигрантов для того, чтобы интегрировать их в свои общественные институты» [Kymlicka, 2004, p. 40]. Не случайно с 1980-х гг. мультикультурализм все чаще оценивали как реакцию на появление в стране «**третьей силы**» неанглийского и нефранцузского происхождения [Leman, 1999; Pal, 1995, p. 138]. Фактически это означало, что планировавшаяся как единое направление политика билингвизма и мультикультурализма теперь была разделена на движение за конституционные изменения и комплекс мер по ускорению включения иммигрантов в канадское общество.

Мичлейкское соглашение (эпизод). Смена Кабинета и некоторые другие обстоятельства несколько отодвинули урегулирование кризиса, вызванного односторонним принятием Конституционного Акта 1982 г. В качестве первого шага правительство Квебека во главе с Робером Бурассой разработало требования, которые должны были быть приняты правительством и получить закрепление в Конституции. «Залечить рану Квебека» попытался премьер Б. Малруни (находился у власти с 1984 по 1993 гг.), любимым выражением которого стало: «Вернуть Квебек в конституционную семью». Процедура принятия выдвинутых условий допускала, что соответствующее соглашение по внесению изменений в Конституцию могло быть достигнуто между премьер-министром и главами провинций, а затем – получено утверждение в компетентных органах законодательной власти. В апреле 1987 г. в летней правительственной резиденции на Мичлейк состоялась встреча глав провинций и канадского премьер-министра

по обсуждению ситуации с Квебеком, в результате которой возникло **Мичлейкское соглашение**. Это соглашение предусматривало: 1) признание квебекцев как особого общества; 2) право на проведение провинцией самостоятельной миграционной политики; 3) выбор трех судей Верховного суда от Квебека; 4) ограничение сферы «федерального применения власти» в провинции; 5) наделение Квебека правом вето при обсуждении последующих изменений в Конституции. После того как принятый документ был передан на обсуждение провинций, Малруни, понимая всю ответственность момента, предупреждал: «Непринятие Соглашения значит отторжение Квебека». На утверждение Соглашения было отведено три года – за столь длительный по политическим меркам срок некоторых его «подписантов» успели переизбрать. В общественном сознании стали возникать опасения, что предоставление особого статуса квебекцам может привести к аналогичным требованиям со стороны женских и других организаций. Большой резонанс вызвала при обсуждении документа позиция одного из лидеров аборигенных обществ страны Элиджа Харпера. В результате две провинции так и не утвердили Соглашение к июню 1990 г., когда истек срок его принятия [Tindall, 2000, p. 209].

Таким образом, инициатива, которая должна была стать триумфом для Малруни, обернулась для него серьезным поражением, негативно повлиявшим на репутацию его Кабинета. Рассматривая причину неудачи Мичлейкского соглашения, некоторые авторы объясняли ее антидемократическим характером самой процедуры его утверждения. Власти решили не выносить столь важный вопрос на референдум, а предпочли сугубо «элитистский» стиль принятия решения [Brooks, 2000, p. 107]. Стало также очевидно, что общество, точнее, англоканадская его часть, оказалось не готово к признанию особого положения Квебека. «Настойчивость, с которой квебекцы требовали, чтобы их национальная автономия и идентичность были защищены, несмотря на то, что они разделяли общие с англоканадцами ценности, озадачила многих канадцев. По их мнению, подобный парадокс можно объяснить только прибегая к терминам иррационального «нарциссизма меньшинств по поводу своих особенностей» [Kumліска, 2004, pp. 151–152]. Англоязычная Канада, по-видимому, так и не услышала Ги Фрего, Мишеля Бруне и других представителей Монреальской исторической школы, попытавшихся показать, что квебекцы так никогда полностью и не приняли своего покорения в 1760 г. Ее не убедил публицист Ю. Аквин, предло-

живший «учесть все психологические проявления, обусловленные осознанием позиции меньшинства: самоистязание, мазохизм, чувство неполноценности, «депрессия», отсутствие энтузиазма и энергии – все то, что соответствует состоянию отчужденности, определяемом антропологами как «культурная усталость» [cit. on Maclure, 2003, p. 26]. В свою очередь, для квебекцев «этот провал добавил огорчений к обиде 1982 г. и послужил убедительной демонстрацией того **масштаба**, которого достигло **в англоканадском символическом универсуме индивидуалистское, мононациональное видение страны**» [Ibidem, 6].

Сохранение неопределенности в отношении Квебека и изменение характера миграции стали причинами общественно-политических дебатов, прошедших в начале 1990-х гг. В это время в канадской политике доминировал конституционный вопрос: всего было проведено **12 общественных слушаний**, организованных правительством, и много конференций [Brooks, 2000, p. 109]. На этом фоне происходят события, известные как **Окский кризис** (Oka crisis 1990 г.), которые показали необходимость внимания к еще одному вектору политики. Смысл кризиса выражается в вооруженном противостоянии сил провинциальной полиции Квебека и повстанцев индейской общности мохавов, заставившим обратить более серьезное внимание на проблему «исторического угнетения коренного населения» [Maskey, 1999, p. 112]. Некоторые из наиболее назревших вопросов были обсуждены на общественном форуме «**Будущее Канады**» (**Гражданский форум**), прошедшем в конце 1990 – начале 1991 гг.

Наряду с политическими проблемами на начало 1990-х гг. пришла неблагоприятная пора в канадской экономике, которая вместе с другими причинами определила отставку правительства Б. Малруни. На короткий срок главой страны стал Ким Кембел, а в 1993 г. его сменил новый премьер-министр от либеральной партии Жан Кретьен (оставался на посту до 2003 г.) В этой непростой обстановке была предпринята еще одна попытка внести изменения в Конституцию, известная как **Шарлоттаунское соглашение**, состоявшееся 28 августа 1992 г. Действия федерального правительства в данном случае явились прямой попыткой предотвратить намерение сепаратистских сил провести следующий референдум по вопросу о независимости Квебека. Казалось, что организаторы этой акции в полной мере учли печальный опыт Мичлейка. Предлагаемый документ должен был быть принят на всеобщем референдуме; основные политические партии и,

как написал даже канадский автор, разная «интеллигенция» поддержали его. Если предыдущее соглашение в основном было сориентировано на Квебек, то новое являлось вариантом для всех. Здесь была реформа Сената для западных провинций; защита прав аборигенов и предоставление им самоуправления; а в качестве противовеса – еще признание Квебека особым обществом и предоставление ему других преференций, в том числе 25% мест в Палате общин. Однако в ходе референдума, состоявшегося 26 октября 1992 г., 54,5% участвующих в нем высказались против принятия этих поправок. Фактически 6 из 10 провинций, в том числе Квебек, сказали «нет» Шарлоттаунскому соглашению. Как оценил затем этот результат один из комментаторов, «англоканадцам показалось, что они дают кое-кому слишком много, франкоканадцам – что они получают слишком мало» [Brooks, 2000, pp. 108–109; Tindal, 2000, p. 211].

Но и отрицательные результаты предпринятых попыток внесения изменений в Конституцию страны сыграли свою роль. Прежде всего, утвердилась идея референдума как способа принятия конституционных изменений. Результаты референдумов также оставляли надежду на победу для сторонников независимости Квебека. В ходе всех произошедших событий и потрясений стало определяться еще одно политическое направление – **интеркультурализм**, которое должно было решать вопросы внутренних наций (национальных меньшинств) страны, в том числе Квебека [Kumlicka, 2004, p. 67]. Однако после очередной неудачной попытки добиться конституционным путем признания своих требований правительство провинции во главе с Жаком Паризо твердо взяло курс на независимость, приведший в конце концов страну к очередному референдуму, который теперь должен был определить ее судьбу.

Несмотря на все попытки решить проблему другими путями, референдум о независимости Квебека состоялся 30 октября 1995 г. На этот раз жители провинции должны были ответить на вопрос: «Согласны ли вы, что Квебек должен стать суверенным после официального предложения Канаде законопроекта о новом договоре экономического и политического сотрудничества, обеспечивающим будущее Квебека и данного соглашения от 12 июня 1995 г.». Во время подготовки к голосованию снова появился «**Комитет нет**» во главе с премьер-министром Ж. Кретьеном и главой либеральной партии Квебека Д. Джонсоном. Противостоящим ему «**Комитетом да**» руководили премьер-министр Квебека Ж. Паризо и глава федерального

блока Квебека Л. Бушар, ставший вскоре после этих событий главой партии и правительства Квебека.

Об обстановке, сложившейся в этот период, можно судить по статье «Дайте высказаться канадской идее» в Глоуб энд Мейл (4 ноября 1995 г.), «являющейся детальным описанием всех «расистских» и «антииммигрантских» высказываний, сделанных квебекскими сепаратистами в ходе кампании. В своей основе, как отметил автор, квебекский сепаратизм представляет разновидность этнического сепаратизма, который по своей природе является изоляционистским, нетолерантным, а в своем наихудшем виде – и расистским... Мы отстаиваем идею, что все канадцы должны рассматриваться как полноправные граждане. В то же время мы выступаем против попыток представлять какую-то часть канадцев более чистыми, чем остальные, безотносительно к тому, как далеко уходит его или ее канадское происхождение. Мы придерживаемся мнения, согласно которому каждый должен иметь равные шансы на успех в своих начинаниях. Но мы выступаем против этнического национализма, при котором люди с общей этничностью обладают самоуправлением, являются хозяевами в своем собственном доме. Мы выступаем за гражданский национализм, при котором люди различного происхождения объединяются под лозунгом общего гражданства, чтобы создать общество равных. Нашим является современный национализм: либеральный... толерантный и нечувствительный к цвету кожи. Это – все то, что Канада представляет миллионам людей, прибывающим сюда из других стран» [cit. on Maskey, 1999, p. 14–15]. Условия проведения референдума, как известно, были очень жесткие. Для признания независимости его сторонникам достаточно было получить **50% голосов +1**. Результаты голосования вполне отразили накал предварительной борьбы: «да» **независимости сказали 49,42%** участников, «нет» – **50,58%** [Quebec Referendum, 1995]. Победа пускай и с минимальным перевесом противников отделения Квебека явилась результатом усилий не только канадских политиков, но и деятелей науки и искусств, а также рядовых граждан, которые обратились к франкоканадцам с призывом не разрушать единство страны. В СМИ также была развернута кампания, в пылу страстей которой сторонников независимости, как можно было уже убедиться, стали называть «расистами» и давать им другие оценки, среди которых обвинение в нетолерантности было самым мягким. Позднее произошедшие события получили, например, и такие оценки: «Два лагеря, у которых практически

отсутствовало политическое воображение, все же пытались продвигать позиции, которые могли обеспечить им успех в ходе дебатов и косвенным путем помочь преодолеть возникший конституционный тупик. На одной стороне – **сепаратисты**, слишком озабоченные своим требованием признать нормальным, что большинство квебекцев хотят, чтобы их правительство помогло как федеральным, так и региональным властям углубить мультинациональный характер Канады... В то же время **федералисты**, которые, надо сказать, не вполне соответствовали своему названию, каждый день демонстрировали свою неспособность признать квебекцев и аборигенное население в тех же формулировках, которые они обычно использовали для определения своей собственной идентичности, и предоставить им то место в политическом пространстве, которого они добивались» [Maclure, 2003, pp. 7–8]. С большим трудом Канада избежала разделения, но оставалось неясно, что же делать дальше.

Для оценки результата референдума необходимо учесть и данные по электоральному поведению франкоканадцев. Как показывали проведенные исследования, за Квебекский блок обычно голосовало 55% франкоговорящего населения до 55 лет, а франкофоны старше этого возраста отдавали только половину голосов этой партии (для сравнения: 77% нефранкоканадцев в это время голосовали за либеральную партию). Однако во время референдума сторонники независимости потеряли примерно 1% голосов своего традиционного электората. Кроме того, практически все «этнические» избиратели голосовали против выхода провинции из Федерации [Василенко, 2003, с. 137].

Очередным событием в конституционном урегулировании проблемы Квебека стала встреча в сентябре 1997 г. глав провинций и премьер-министра в Калгари, на которой они приняли новое соглашение (**Калгарийское соглашение**). Наиболее примечательным положением нового документа стала оценка Квебека только как общества, обладающего «уникальным», но не особым характером. Кроме того, Соглашение провозглашало различие всех провинций по своему характеру, но их равенство в правах [Tindal, 2000, p. 212]. Наконец, по инициативе монреальского адвоката Ги Бертрана 20 августа 1998 г. свой вердикт о законности решения Квебека на его сессии вынес Конституционный суд. Предпринятый шаг означал решение правительства действовать не по плану А, предусматривающему некоторые уступки сторонникам независимости, в частности признание Квебека

«особым обществом», но по более жесткому плану Б. Суд должен был ответить на три вопроса: «Может ли в соответствии с Конституцией Национальная ассамблея, законодательный орган или правительство Квебека в одностороннем порядке осуществить выход Квебека из Канады; дает ли международное право Национальной ассамблее, законодательному органу или правительству Квебека в одностороннем порядке осуществить выход Квебека из Канады? Другими словами, применимо ли положение о самоопределении международного права к Квебеку; возникнет ли конфликт между международным правом и Конституцией Канады, если произойдет прецедент с сецессией Квебека?» Решения Суда, казалось, удовлетворили обе партии, так как, с одной стороны, он подтвердил, что если явное большинство квебекцев проголосует за отделение Квебека, это дает право правительству провинции инициировать процесс внесения соответствующих изменений в Конституцию. На второй вопрос Суд однозначно сказал «нет». Вместе с тем, в постановлении было отказано признать квебекцев «угнетенным народом» на том основании, что в течение 40 из последних 50 лет премьер-министрами страны, а также на других ключевых постах в государстве были представители этой общности. Кроме того, они сами не отвергали возможность своего политического, экономического, социального и культурного развития в рамках существующего государства [Brooks, 2000, pp. 111–113].

Несмотря на продолжающуюся поддержку квебекской партии, большинство франкоканадцев после неудачи референдума 1995 г. и решения Конституционного суда пока не поддерживает идею выхода из состава Канады. Наряду с другими причинами изменения ситуации ряд аналитиков обращает внимание на «конституционную усталость». Бурные дебаты 1980-х – начала 1990-х сыграли свою роль, но сейчас многие граждане хотели бы заниматься и другими проблемами [Барановский, 2003]. Современный Квебек на официальном уровне предпочитает позиционироваться как либеральное, демократическое и плюралистское общество, в котором:

- французский язык играет основную роль в публичной сфере;
- от каждого ожидается участие и приветствуется вклад в развитие демократического общества;
- сложилась максимальная открытость для усвоения достижений других общностей в рамках уважения фундаментальных ценностей и задач, необходимых для нормальных межгрупповых взаимодействий.

Указанные принципы также рассматриваются как важная часть политики **интеркультурализма** [Maclure, 2003, pp. xiii–xiv].

Таким образом, движение за принятие и внесение изменений в Конституцию в связи с решением вопроса о положении Квебека в Канаде, несмотря на то, что оно проходило в соответствии с традициями политической культуры страны, т. е. в правовом пространстве, выявило, казалось бы, парадоксальную ситуацию. Оказывается, приверженность **основным либерально-демократическим принципам и ценностям еще не является гарантией стабильности в многообразном в этническом отношении обществе**. Стремление закрепить в Конституции особое положение квебекского общества с целью гарантировать его сохранение и защиту стало серьезным вызовом как исходным принципам либерализма, так и основанной на них политике мультикультурализма. Приходится констатировать, что теперь недостаточно только признавать феномен этнокультурного многообразия страны, поддерживать «домашние радости» различных общностей путем проведения фестивалей этнических культур, издания произведений писателей и поэтов, организации выставок художников, представляющих различные культуры, но и необходимо учитывать видение некоторыми из таких общностей своего участия в политической жизни страны.

Мультикультурализм и мигрантские диаспоры. Не менее показательными развивались события и в сфере собственно мультикультурализма, который, как уже отмечалось, как-то незаметно из всеобъемлющей инновации превратился в политику по урегулированию ситуации с иммиграцией. Произошедшие в конце 70-х гг. перемены в этой теперь очень значимой сфере жизни страны попытался осмыслить Постоянный комитет по мультикультурализму Палаты общин парламента в своем Отчете, на основе которого было принято постановление с красочным названием «Мультикультурализм: отстраивание канадской мозаики» [(Multiculturalism: Building Canadian Mosaic МСВСМ, 1987 г.]. Вызывает интерес, в частности, обоснование документом необходимости проведения этой политики и обновления ее целей. «Анализ текущих тенденций в приросте народонаселения показывает, что наша страна должна будет прибегать к иммиграции, если она собирается поддерживать рост своего населения. Более того, большинство будущих иммигрантов будет иметь неевропейские корни. Это значит, что размер общностей, представляющих расовые меньшинства в Канаде, которые составляют сегодня примерно

1,9 млн чел., или 7% населения, будет количественно возрастать в течение следующих нескольких декад. Правительство выражает надежду, что все канадцы, наши институты и общности, уже существующие в стране, с великодушием и пониманием воспримут необходимость этих действий. Мы понимаем, что любые изменения непросто воспринимаются некоторыми людьми, поэтому мы берем на себя ответственность и примем все необходимые меры, чтобы заслужить среди всех граждан благоприятную оценку и понимание необходимости мультикультурализма. Поддерживая канадские гражданские ценности, учитывая роль скорректированного официального Акта о языке, правительство верит, что Канада всегда будет оставаться страной, в которой все общности смогут вносить свой вклад в общее процветание» [Multiculturalism: Building Canadian Mosaic, 1987, p. 25]. В текст парламентского документа включен также глоссарий, содержащий объяснение основных его терминов. Например, **«мультикультурализм** – это «признание разнообразия культур в плюралистическом обществе, основанное на трех принципах: у нас у всех имеется определенное этническое происхождение (равенство); все наши культуры заслуживают уважения; культурный плюрализм нуждается в официальной поддержке общества. **Этнокультурное/этническое происхождение** означает культурное, национальное или расовое происхождение каждого индивида. Каждый канадец имеет этническое происхождение... **Раса:** операционный термин для определения этнического происхождения людей, определяемого на основе общих черт физического строения. В качестве примеров можно привести: «белых» или кавказцев, южных азиатов, «черных», китайцев или юго-восточных азиатов». На основе данного постановления был принят еще один текст: «Мультикультурализм: быть канадцем» [Multiculturalism: Being Canadian MCBC, 1987, p. 87].

Первый из документов получил резкую оценку со стороны сенатора Оливера, посчитавшего, что его содержание представляет, «по-видимому, **предел не критичного отношения парламента к официальному мультикультурализму**». Причиной для столь негативного восприятия мог стать отказ парламентариев принять предложения, которые предусматривали «ответственность за мультикультурные исследования и культурные программы, касающиеся других агентств; прекращение финансирования этнокультурных групп и учреждений и сокращение полномочий Министерства по мультикультурализму до управления несколькими программами по культурной интеграции».

Постановление же не только расширяло сферу компетенции Министерства, но и предусматривало увеличение финансирования средств на поддержку этнокультурных групп с 18 до 36 млн долларов в течение четырех лет [Oliver, 2006].

Законодательная база мультикультурализма вскоре была расширена после принятия Билля С-93, созданного на основе предыдущего документа, который после его принятия стал официальным Актом канадского мультикультурализма 1988 г. [Canadian Multiculturalism Act, 1988]. Новый Акт предусматривал принятие федеральным правительством дополнительных программ, в том числе: «Расовые отношения и кросс-культурное взаимопонимание»; «Поддержка и обеспечение участия общностей»; «Культурное наследие и языки». Документ содержит положение, что все канадцы, включая правительство, несут ответственность за изменение нашего общества. Реализация поставленных задач была связана с устранением проявлений расизма и дискриминации [Multiculturalism and Citizenship Canada, 1991, p. 6, cit. on Mackey, 1999, p. 67].

Раздел 3 этого Акта содержит десять основных пунктов, отражающих состояние канадского общества в целом и тех конкретных путей, которыми федеральные институты должны проводить мультикультурализм в жизнь:

- принимать и всячески содействовать признанию того обстоятельства, что мультикультурализм отражает культурное и расовое разнообразие Канады и право всех членов канадского общества сохранять, развивать и поддерживать свое культурное наследие;
- признать и продвигать понимание идеи, что мультикультурализм является фундаментальной характеристикой канадского наследия и идентичности, представляющих собой неоценимый ресурс в определении будущего Канады;
- обеспечить полное и равное участие индивидов различного происхождения и их объединений в развитии и формировании канадского общества и способствовать устранению любых препятствий для такого участия;
- признать существование общностей, представители которых характеризуются общим происхождением и собственным вкладом в историю и развитие канадского общества;
- гарантировать, что все индивидуумы получают равенство перед законом и равную его защиту с одновременным уважением их разнообразия;

- поддерживать социальные, культурные, экономические и политические институты Канады, обеспечивающие как респектабельность, так и эксклюзивный характер мультикультурализма в Канаде;
- поддерживать взаимопонимание при взаимодействии индивидов и их объединений различного происхождения и обеспечивать созидательный характер последних;
- поощрять признание и высокую оценку различных культур канадского общества и содействовать отражению и выражению этих культур;
- сохранять и поощрять использование различных языков, а не только английского и французского, повышая при этом статус и уровень применения официальных языков Канады;
- развивать мультикультурализм по всей Канаде с учетом национального долга перед официальными языками страны» [Canadian Multiculturalism Act, 1988].

Мультикультурный акт 1988 г. в целом получил высокие оценки. Его значение увидели, например, в том, что он поднял значение мультикультурализма до закона [Multiculturalism in Canada]. Однако антрополог Е. Макей приводит любопытный документ, озаглавленный «Книга для законодательного брифинга», выдававшийся членам парламента при обсуждении этого акта. В нем были даны следующие пояснения: «Вопрос: что все это означает? Ваша политика является **только символической, не имеющей практического значения?** Ответ: да, эта политика направлена на **символические и эмоциональные действия**, как это ей и положено... Вопрос: если этот законопроект не отменяет Канадский акт о правах человека или другие близкие ему законы, почему вы идете на его принятие, если не предполагаете отказ от взятых обязательств? Ответ: этот проект снова имеет очень важное **символическое** значение. Он знаменует наше обязательство по равному обращению [к закону] и равной его защите». Поэтому Е. Макей сделала вывод, что Акт о мультикультурализме, несмотря на все произошедшие перемены, «сводит все наше разнообразие скорее **к символическим, чем политическим формам**» [Mackey, 1999, p. 69]. Не менее показательны, что дебаты, прошедшие во время Гражданского форума начала 1990-х, также показали большой разрыв между позитивной общественной оценкой возрастающего этнического разнообразия Канады и массовой оппозицией тому, что считалось официальной политикой мультикультурализма. Так что преобразо-

ванному в 1991 г. Министерству по вопросам мультикультурализма и гражданства пришлось готовить перечень наиболее часто задаваемых по данному поводу вопросов, озаглавленный «Мультикультурализм: что он означает». О содержании нового документа можно судить, например, по одному из представленных в нем вопросов: «Почему мы можем полагать, что иммигранты будут интегрированы [в наше общество] и станут канадцами?» Ответ сводится к тому, что стратегия интеграции делает основную ставку на обучение языку и помогает мигрантам узнать канадские ценности [Ibidem, p. 16]. Своеобразной демонстрацией значимости мультикультурализма для страны стало отношение к дате 500-летия со времени открытия Америки Колумбом, которое пришлось на 1992 г. Учитывая негативную реакцию на это событие среди коренного населения, было решено отмечать в это время 125-летие образования Канадской Федерации (отсчет от Конституционного акта 1867 г.).

Спустя некоторое время снова пришлось учитывать дополнительные обстоятельства, и в результате в 1995 г. появился еще один документ: «Измененная мультикультурная программа» (A Revised Multicultural Program 1995). Основные рекомендации Программы сводились теперь к тому, что ведущими ее приоритетами должны стать **идентичность, участие и справедливость**. Реализация поставленных задач планировалась через:

1. Развитие межкультурного взаимопонимания. Поддержку программ и инициатив, которые способствуют осознанию культурных различий, содействуют признанию значимости этого разнообразия и обеспечивают взаимодействие между всеми секторами общества, в том числе городскими и сельскими сообществами.

2. Противодействие расизму и дискриминации. Включение этнокультурных общностей в широкий общественный и информационный диалог и в поддержку акций по противодействию расизму и дискриминации.

3. Гражданское участие. Внедрение в многообразное население Канады идеи активного гражданства как в смысле возможности, так и способности участвовать в формировании канадского общества.

4. Повышение восприимчивости канадских институтов к разнообразию страны. Принять на себя функции руководства и поддержки федеральных институтов в развитии политики, программ и служб, которые являются ответственными и должны отражать демографическое разнообразие Канады» [Department of Canadian Heritage, Strategic Evaluation of Multiculturalism, 1995, p. 70].

Очередные поправки в программы многокультурности пришлось сделать уже в 1997 г. На этот раз государственный секретарь по мультикультурализму Канады Хеди Фрай провозгласила: цель программы на конец 90-х гг. – поддержание **научных исследований и образования**, направленных против проявлений расовых предрассудков, ненависти и предубеждений [Dewing, Leman, 2006]. Столь резкий поворот в политике вряд ли означает, что все остальные вопросы в этой сфере уже решены. Скорее он может свидетельствовать о другом: предпринятых ранее мер оказалось недостаточно, возникла настоятельная необходимость концептуально осмыслить сложившуюся реальность и накопленный опыт по взаимодействию с ней, а полученные результаты затем как можно скорее ретранслировать в общество. Предложенная интерпретация тем более имеет право на существование, что в последнее время критика мультикультурализма идет не только традиционно «снизу», но теперь и со стороны политического истеблишмента, т. е. «сверху».

В общественном мнении появилось опасение, что мультикультурализм в Канаде уже вышел из-под контроля. Все чаще дебатировались вопросы: может ли быть страна «слишком многокультурной»; есть ли пределы толерантности и т. д. В различных изданиях проскальзывают сообщения о том, что несмотря на прилагаемые усилия не все иммигранты, в частности выходцы с Карибских островов, готовы интегрироваться в канадское общество [см., например, Kymlicka, 2004, pp. 70–73]. Некоторые авторы с тревогой отмечают, что в течение последнего столетия перечень проблемных «других» постоянно увеличивается после того, как государство и корпорации решили повысить прирост населения и экономики путем эмиграции. Если современные тенденции в этой сфере будут продолжаться, то, согласно существующим прогнозам, к 2017 г. (150-летию Канады) около 20% населения страны уже будут «видимыми меньшинствами» [Sarkar, 2007, p. 111]. Подобные перспективы приводят, в частности, к распространению так называемого «вежливого расизма», который дает о себе знать, но не явным образом. Для оценки сложившейся ситуации очень показательным возникновением в конце 1980-х гг. антимультикультуралистской и антииммиграционной популистской **партии реформ**, представляющей правое крыло западных канадских партий. Позиция некоторых политических сил страны получила также выражение в снижении объемов финансирования программ по мультикультурализму. Если в начале 1990-х гг. на них ежегодно выделялось 27 млн долларов, то в

1995–1997 гг. эта сумма сократилась сначала до 19,1 млн, а в 2004–2005 гг. она была доведена уже до 12,4 млн в виде грантов, включающих еще и финансирование программ по гражданству, идентичности и межрасовым отношениям [Oliver, 2006].

Не свидетельствуют в ее пользу и те «зигзаги», которые была вынуждена сделать эта политика за время своего существования. Начавшись еще в недрах политики бикультурализма 1960-х, она стала в начале 1970-х гг. мультикультурализмом, который был направлен на работу с культурами европейского происхождения [Jansen, 2005, p. 26]. После изменения характера иммиграции в страну в начале 80-х гг. мультикультурализм пришлось срочно переориентировать на проблемы сначала культурного наследия, принесенного из Азии, Африки и Латинской Америки, а затем еще более основательно заняться и положением коренного населения. В свете произошедших метаморфоз возникает закономерный вопрос: а есть ли у политики мультикультурализма реальный потенциал для такого поистине универсального назначения? Понятно, что сегодня и в ближайшем будущем об отказе от нее не может быть и речи, но не менее очевидно, что эта политика часто просто подстраивалась под противоречивую логику событий и появление на общественно-политической сцене новых ее субъектов. Обращает также внимание явный параллелизм между основными событиями, связанными с урегулированием проблемы Квебека, и преобразованиями в задачах мультикультурализма. Последнее обстоятельство, как указывает Клиффорд Янсен, не осталось незамеченным ни лидерами движения за независимость квебекцев, ни вождями организаций коренного населения. Они, не сговариваясь, оценивали очередные меры федерального правительства в этой сфере как попытку отвлечь внимание остального общества от их насущных проблем [Ibidem]. В обрисованном контексте не будет уже так нелепо предположить, что наряду с другими причинами идея создания реальной «третьей силы» из эмигрантов, которая должна была нейтрализовать действия квебекцев, могла иметь место. Наконец, Когила Мудли подвергла в традиционном духе атаке идею «деполитизированности» политики канадского мультикультурализма, которая на самом деле «тривиализирует, нейтрализует и поглощает проблему социального и экономического неравенства» [Moodley, 1983, pp. 324–326]. В свете приведенных оценок можно согласиться с утверждением, что примечательная «многопрофильность» данной политики обусловлена ее сугубо «поверхностным характером» (т. е. символическим). Вместе с

тем, можно констатировать, что, несмотря на все тревоги и жесткую критику, мультикультурализм уже не имеет реальных альтернатив в поликультурном канадском обществе и политике. Поэтому вполне закономерным представляется решение от 13 ноября 2002 г. объявить 27 июня Днем мультикультурализма в Канаде и регулярно отмечать эту дату.

1.2. Политика мультикультурализма и актуальные проблемы полиэтнических обществ. Концепция У. Кимлики. Для оценки состояния, перспектив и существующих проблем в рассматриваемой области политики необходимо также обратиться к анализу академического дискурса мультикультурализма. Развернувшаяся дискуссия о значимости данного явления и необходимости признания коллективных прав этнических общностей уже вышла не только за рамки Канады, но и Северной Америки, что говорит об актуальности обсуждаемых проблем. Наиболее развернуто свою позицию по данным вопросам, как уже отмечалось, представил политический философ У. Кимлика. Поэтому, учитывая существующие объемы литературы по проблеме, которые невозможно проанализировать в настоящей работе, будет целесообразно остановиться на взглядах этого автора. Занимаясь некоторое время общими вопросами политической теории, Кимлика затем обратился к теме гражданских прав в мультинациональном обществе [Kymlicka, 1995], а потом сконцентрировался на проблеме мультикультурализма [Kymlicka, 2001; 2004]. Наиболее полно его позиция в отношении рассматриваемого направления политики Канады отражена, в свою очередь, в монографии 2004 г. (первое издание – 1998 г.). Как мне представляется, эволюция взглядов данного автора по поводу этнополитической ситуации Канады и основных путей разрешения ее проблемных моментов отражает не только динамику развития полиэтнической общности страны, но и движение политической мысли в стремлении дать адекватный ее анализ.

По его мнению, в западной политической теории возник существенный пробел. В 1970–1980-х гг. она, в основном, была сосредоточена на вопросах, которые Д. Ролз определял как базовую структуру общества: конституционные права, процесс принятия решений, социальные институты. Сегодня стало очевидно, что такая теория должна обратить также внимание на характеристики и положение тех граждан, которые действуют в этих институтах и

участвуют в указанных процедурах. Поэтому теория 1990-х, как считает Кимлика, сконцентрировалась на **вопросах идентичности и действиях индивидуальных граждан, в том числе их ответственности, лояльности и выполняемой роли** [Kymlicka, Norman, 2000, p. 6]. Сам же Кимлика обратил внимание на разное состояние и значение в Канаде **квебекцев и аборигенного населения**, с одной стороны, и **объединений мигрантов** – с другой, соответственно определенное как принадлежность к **национальным меньшинствам** и собственно **этническим группам** (объединениям мигрантов) [Kymlicka, 1995; 2004]. Как полагает этот автор, сначала «назначение мультикультурализма заключалось в восстановлении утраченной идеи интеграции... Но если быть более точным, он дает возможность с социологической точки зрения описать соответствующую политику **поддержки «полиэтничности»**, что означает признание и приспособление **этничности иммигрантов к общественным институтам английской и французской социетальных культур**» [Kymlicka, 2004, pp. 58–59]. Достигнутые же за время реализации этой политики результаты Кимлика оценивает достаточно высоко, но вполне реалистично: «В результате Канада сегодня рассматривается как модель для многих государств. Западные европейцы хотят узнать, как мы смогли принять так много иммигрантов без разжигания неонацистских настроений. Скандинавов интересует наш подход к проблеме прав коренного населения, восточные европейцы стремятся понять, каким образом мы интегрируем национальные меньшинства. Во всех этих областях именно Канада получила положительный опыт и знания, которые она может предложить остальному миру. **Я не хочу сказать, что Канада уже «решила» все обозначенные проблемы.** Реальное положение еще далеко от этого... Этнокультурные взаимодействия сопровождаются неизбежными сложностью и напряжением, для устранения которых еще не найдено кардинального решения. Мы можем только надеяться «управлять» конфликтами, возникающими в этнокультурном разнообразии, но не разрешать их» [Ibidem, p. 3].

Как значимая область политики мультикультурализм, по мнению этого автора, характеризуется разными программами и требованиями. Поэтому она должна включать в себя:

1) программу позитивных действий для увеличения представительства видимых меньшинств (а также женщин и инвалидов) в основных образовательных и экономических институтах;

2) гарантию определенного числа мест в Сенате или в других легислатурах федерального или провинциального уровней;

3) пересмотр нормативных документов о преподавании истории и литературы в общественных школах, чтобы полнее отразить вклад, сделанный этнокультурными меньшинствами;

4) более гибкое отношение в сфере признания религиозных праздников мигрантских групп;

5) гибкую политику в отношении традиционной одежды при признании религиозных верований отдельных групп мигрантов;

6) антирасистские образовательные программы;

7) разработку правил на рабочих местах или в школах, которые должны выполнять профилактическую функцию по предотвращению расистских или сексистско/гомофобных) высказываний со стороны работников/учащихся;

8) проведение тренингов по культурному разнообразию для полицейских и работников системы здравоохранения, чтобы они могли учитывать индивидуальные потребности и причины конфликтов в семьях мигрантов;

9) СРТС-указания в отношении этнических стереотипов в средствах массовой информации;

10) правительственное финансирование этнических культурных фестивалей и этнических образовательных программ;

11) программы обучения неграмотных взрослых мигрантов письменности на родном языке до или в процессе их обучения английскому или французскому языкам;

12) двуязычные образовательные программы для детей иммигрантов, чтобы на этапе начального обучения они частично преподавались на их родном языке, а затем переходили к среднему и послесреднему обучению на английском или французском языках.

Назначение двух первых положений приведенного перечня Кимлика видит в том, что «они должны увеличить количество иммигрантов, участвующих в основных институтах, путем резервирования для них определенного числа мест в различных академических, экономических или политических институтах. Такие меры способствуют сплочению представителей разных этнических групп, предполагают их кооперацию для решения общих задач и принятия решений, а также на выполнение таких совместных решений». Следующие семь пунктов этого перечня направлены на то, чтобы «мигранты более комфортно чувствовали себя в основных социетальных институтах, в которые им

помогут войти политика положительных действий и нормы репрезентации разных групп» [Ibidem, pp. 42–43].

Принципиальный момент, отличающий позицию У. Кимлики от взглядов на мультикультурализм других либеральных теоретиков, заключается, как уже было отмечено, в том, чтобы углубить эту политику путем признания особых прав этнических общностей. Он утверждал: «...современные этнические группы также, как другие ранее дискриминируемые общности (женщины, геи, инвалиды), требуют большего, чем известные индивидуальные права. Они хотят получить не только права, доступные всем гражданам, но также **особые права по признанию и включению их особых этнокультурных практик и идентичностей...** Чтобы понять это взаимоотношение между правами индивидов и групп, мы должны различать два вида прав, которые может требовать группа. Первый включает **права группы в отношении ее собственных представителей, второй заключается в признании прав группы в отношениях с большей общностью...** Права первого вида должны защищать группу от дестабилизирующего воздействия внутреннего характера (в т. ч. решения ее представителей не соблюдать традиционные правила и обычаи), в то время как второго – от внешних воздействий (например, экономических или политических решений большего общества) [Ibidem, p. 62]. Противопоставив **права общностей против идеала индивидуальных свобод и социального равенства**, автор понимает существующие угрозы, но он предлагает и средство их нейтрализации: «Если мы стремимся предотвратить проявления национализма меньшинств в Канаде, **мы не должны препятствовать этим группам рассматривать себя как нации. Наша цель должна заключаться в разрушении связи между нацией и государством, чтобы развенчать идею, согласно которой только независимое государство может быть лучшей формой национального самоуправления**» [Ibidem, p. 132].

Поэтому, обращаясь к прошедшим дебатам за внесение изменений в Конституцию страны, Кимлика вполне резонно отметил, что суть проблемы заключалась в том, что попытка придать Основному закону **универсальный смысл** при том, что его положения совпадают с позицией **одной из общностей – придают ей в глазах другой (меньшинств) сугубо этнографический характер**. «То, что последовало за этим, было требование признать «особое общество вместе с «общеканадским требованием» и бесконечные дебаты... Конституция, вместо того чтобы быть выше этих политических диспутов, стала

рассматриваться как наиболее значимый форум, чтобы заниматься ими. А так как мы еще не нашли способа включить эти соперничающие идеологии в одной Конституции, многие квебекские националисты стали рассматривать сецессию как единственную гарантию, что конституционные правила игры не обернутся против них [Ibidem, p. 149]. Основную причину произошедшего кризиса Кимлика связал с позицией ведущей общности страны. «Англоговорящие канадцы имеют очень ограниченное (или оно совсем отсутствует) чувство **групповой идентичности**, слабое или совершенно несложившееся представление о том, что они образуют **особую общность в Канаде**. Такая позиция подтверждается фактом непопулярности идеи, согласно которой **англоговорящие канадцы образуют нацию**. Даже те англоканадцы, которые принимают мысль о том, что **аборигенные народы и квебекцы представляют нации** и что Канада действительно является многонациональным государством, продолжают думать, что они сами не являются нацией» [Ibidem, p. 155]. К этой мысли он еще неоднократно возвращался: «...англоговорящие канадцы утверждали, что асимметрия для Квебека нарушает принцип равенства прав» [Ibidem, p. 142]; «...канадское государство всегда жило, работало и, что еще более существенно, думало на английском» [Ibidem, p. 180]. Не удивительно, что для этого автора вполне естественной стала для многих парадоксальная ситуация: «Существует серьезная причина, почему квебекские националисты поддержали развитие англоканадского национализма: это должно было стать **гарантией**, что **англоканадцы больше не будут автоматически** (и часто неосознанно) определять **панканадский национализм в категориях своих собственных интересов**» [Ibidem, p. 159].

Кимлика согласен: «...в мультинациональных государствах, таких, как Канада, ...достигнута **замечательная степень консенсуса на базе либерально-демократических норм**, принятых не только англо- и франко [канадцами], но и мигрантскими группами, которые восприняли эти ценности за удивительно короткий период времени...». Но он вполне обоснованно ставит вопрос: «...**остается неясным, как эти принципы сами по себе определяют причину для двух или более национальных групп оставаться вместе в одной стране...** Если подход с **позиции общих ценностей** является верным, мы должны были наблюдать в течение данного периода снижение популярности идеи сецессии Квебека, но националистические настроения здесь продолжали неуклонно развиваться» [Ibidem, p. 151]. Отсюда он приходит к

выводу: «**Только мультикультурализм может предотвратить сецессию**» [Ibidem, 154]. Но чтобы обосновать действенность предлагаемого им средства, автор делает ставку на его глубокую связь с признанием и поддержкой разных идентичностей, присущих различным общностям. «Я верю, что реальным основанием социального единства являются не общие ценности, но **общепринятая идентичность...** Люди сами решают, с кем они хотят разделить страну, спрашивая, с кем они готовы себя идентифицировать, с кем чувствуют себя солидарными. То, что удерживает американцев вместе, несмотря на разногласия о том, что считать хорошей жизнью, так это то обстоятельство, что **они принимают общую идентичность как американцы**. В то же время, что заставляет **шведов и норвежцев быть обособленными друг от друга**, несмотря на общие принципы справедливости, так это **отсутствие общей идентичности**» [Ibidem, p. 173].

Мне уже пришлось констатировать ограниченность либеральной приверженности к идее идентичности. К сожалению, не избежал ее и У. Кимлика. Очень показательно, что выйдя в своих исследованиях на реальные причины проблем, возникавших последнее время в Канадской Федерации, и верно определив цели политики мультикультурализма, он не сразу нашел действенное средство для их разрешения. Недостатки выводов и рекомендаций этого теоретика на рассматриваемый период становятся очевидны при сравнении с оценками положения в стране других авторов. Например, наряду с Кимликой достаточно реалистическую оценку политики мультикультурализма в Канаде дала антрополог Е. Макей [Maskey, 1999]. Она рассматривает ее в одном контексте с проблемой нациестроительства как «**...государственное вторжение в культурную политику разнообразия**. Такое вторжение не только позволяет подготовить и институализировать разнообразие для проекта национального строительства по образу политики раннего мультикультурализма, но оно теперь дает основание утверждать, что мультикультурализм является национальным ресурсом в контексте глобального капитализма». Несмотря на всю привлекательность риторики, сопровождающей реализацию программ мультикультурализма, Макей смогла разглядеть главную причину символического их характера: «В условиях Канады государство не стремится покончить с разнообразием... Ключевым моментом здесь является то, что несмотря на возрастание культурных различий, **право определять, ограничивать и принимать различия** все еще остается в руках **доминирующей общности**. В конечном же счете

степень и формы принимаемого разнообразия определяются постоянно меняющимися потребностями проекта нациестроительства» [ibidem]. Почему это так происходит, она смогла понять на основе опросов среди разных групп населения страны. Полученные данные, по мнению этой исследовательницы, продемонстрировали **показательную особенность канадского плюрализма**, который «поддерживает **«невывставляемую белизну»** и помогает признанию доминирующей белой англофонской **«канадско-канадской» культуры и ее националистической программы**. Не случайно во время «кризиса идентичности 1992 г.» многие белые канадцы рассматривали мультикультурализм не столько как ограничение своих возможностей, но как [источники] «обогащения» своей общности, а также национальной идентичности и прогресса для Канады» [ibidem, p. 142]. Однако Макей смогла в результате своих опросов продвинуться к еще более глубокому осмыслению существующей действительности: «Я обратила внимание, ссылаясь на определение К. Холл и С. Холла **английскости как варианта этничности**, что канадские канадцы, которых я интервьюировала, защищали **невывраженную нормативную белую канадскую этничность**. В то же время представление канадских канадцев в виде **доминирующей этнической общности** вызывало **категоричное отрицание**, подтолкнувшее нас задать вопрос: **почему в Канаде англичане и французы считаются не этническими, но какими-то другими общностями...** Или же, прибегая к другой формулировке, можем ли мы рассматривать **«западную идентичность»** в качестве **варианта этничности?»** [ibidem, p. 157]. Автор также обратила наше внимание, что при существующей практике «...на политической сцене этнические группы или более крупные общности представлены все же своими отдельными избранниками», которые остаются в меньшинстве при принятии важных решений [ibidem, p. 70].

В свете приведенных обстоятельств становится понятно, почему, комментируя последующие документы по мультикультурализму, автор не увидела в них принципиальных изменений: «Новый Акт мультикультурализма при всей его переориентации на аспект расовых отношений и трансформацию доминирующего общества, по-прежнему остается вариантом государственного вмешательства в политику культурного разнообразия... Несмотря на то, что «культуры» (определяемые поверхностным образом) могут быть многочисленными, **проект нациестроительства остается одним, и именно этот проект формирует канадскую культуру и идентичность** (определяемые

как целостный способ жизнедеятельности, основанный на западном принципе прогресса). Отдельные фрагменты культур могут быть многочисленными, но **сама культура и реальный проект остаются сугубо западными**» [ibidem, p. 90]. Очерчивание роли государства в политике мультикультурализма, превращающей ее в вариант нациестроительства, и неудобный вопрос: а не являются ли англо- и франкоканады **самостоятельными этническими общностями** или, если угодно, нациями – определяют, на мой взгляд, преимущества позиции Е. Макей в сравнении с ее предшественником. Ведь уже в следующей совместной работе Кимлика снова подчеркнул, что к этническим общностям относятся только национальные меньшинства, коренное население и иммигрантские сообщества [Banting, Johnson, Kymlicka, Soroka, 2006, p. 52]. Очевидно, политическому философу все же не хватило антропологической подготовки, чтобы более глубоко войти в собственно этническую проблематику, и поэтому ему пришлось сделать неоправданно высокую ставку на идентичность.

В целом же, анализируя опыт политики мультикультурализма в Канаде и сложившийся дискурс ее интерпретации, следует обратить внимание, что проблемы, возникающие при ее реализации, представляют вызов не только политическому, но и академическому сообществу. Первая проблема, вытекающая из представленной ситуации, связана с декларацией в основных документах по мультикультурализму поддержки прав **этнокультурных общностей**, которая в реальности оборачивается защитой интересов представляющих их **индивидов и их идентичностей**. Подобное несоответствие не является злонамеренным внедрением неких двойных стандартов; оно, вероятнее всего, отражает факт возникновения политики с обновленной риторикой в условиях либерально-демократической общественно-политической системы. Поэтому мультикультурализм со всеми своими достоинствами и противоречиями вырос из основополагающих установок либеральной теории, базирующейся на принципе **методологического индивидуализма**. Как было уже показано, квебекский сепаратизм и требования коренного населения Канады тесно связаны с требованием признания **особых прав этих общностей**. Однако для политического и научного сообществ ведущих либерально-демократических стран, которые должно фиксировать и учитывать новые тенденции развития в политике, проблема признания коллективных прав, как было уже показано выше, остается по-прежнему не самой значимой. Появившееся в нем **коммунитаристское течение** так и не смогло

переломить доминирующую индивидуалистическую убежденность. Основанием непреклонности для многих интеллектуалов в данном вопросе может являться **конструктивистский подход** («радикальный конструктивизм»), принятый в либеральной теории. В рамках конструктивизма **этнические** (этнокультурные) общности предписано понимать как **искусственные, неустойчивые образования, которые конструируются элитами для достижения своих целей** и поэтому не заслуживают особого внимания ученых. Для объяснения механизма взаимодействия между основополагающими индивидами и конструируемыми сообществами в рамках либералистской парадигмы была предложена другая универсальная категория – **идентичность**. Принятие последней означает, что каждый индивид должен иметь или получить набор идентичностей, которые определяют в том числе его готовность участвовать в различных объединениях. Не случайно, как отметил один из ведущих специалистов по этнорасовым отношениям в США Д. Холлинджер, самым предпочтительным словом в **дискурсе мультикультурализма является идентичность** [Hollinger, 2005, р. 6]. Поэтому реальный индивид и его идентичности, а не какие-то эфемерные «этнокультурные группы», должны оставаться в центре внимания ученых и получить гарантии и поддержку со стороны политиков. Канадский мультикультурализм воплотил все указанные требования и положения в достаточно гибкой формуле: **«Коллективный стиль жизни не должен ограничивать возможности жизнедеятельности отдельного человека»**. В то же время в США, несмотря на существующие опасения [Хантингтон, 2004], лозунг остается неизменным: **только права индивида, никаких коллективных прав** [Hollinger, 2005, р. 210].

Поэтому, сформировавшись как специалист в рамках либеральной парадигмы, и У. Кимлика не смог полностью выйти из-под влияния ее основных установок. Для зарубежных исследователей вообще, как можно было убедиться, характерно слишком широкое и свободное применение термина «этническая общность». Поэтому объединения аборигенов, «национальные меньшинства», общности мигрантов и «новые социальные группы» – все они могут рассматриваться как этнические общности. К чему может привести подобная неразборчивость, показала К. Мудли: «...мультикультурализм утверждает, что канадское общество представляет равенство возможностей в общественной сфере безотносительно к частным этническим классификациям. **При этом применение термина «этнический» ко всем**

культурным подгруппам, включая «доминирующие этникосы», разрушает культурную иерархию и переопределяет этничность до тех пор, пока она не утратит всякий смысл» [Moodley, 1983, p. 320]. Происходит это потому, что тот же Кимлика, как было уже отмечено, позволял себе грубую методологическую редукцию использовать термин «культура» как синоним «нации» или «народа» [Kymlicka, 1995, p. 18]. В таком случае проблема признания прав этнических общностей (меньшинств) оказывается тесно связанной с решением другой проблемы: **определением собственно этнических общностей среди объединений другого рода.** Корректно выполнить эту операцию можно только на основе теории этноса С.М. Широкогорова, которую настойчиво продолжают отвергать в нашей стране и которую практически не знают зарубежные специалисты. Здесь снова приходится напоминать одно из базовых положений современной методологии: **явление представляется таким, как мы его определяем.** Если нам опять пытаются утверждать, что «некоторым индивидам присуще чувство «народности», которое соответствует какой-либо «этнической группе» [Jansen, 2005, p. 24], то мы еще долго будем заниматься схоластическими дискуссиями по предложенному поводу.

Но если политика мультикультурализма основана на столь вольных трактовках феномена этнических общностей, то, естественно, ее представление в качестве всеобщей панацеи решения проблем полиэтнических стран не может не вызывать сомнений. Усомнился в ее эффективности, но по своим причинам, например, российский исследователь В.С. Малахов: «Из сказанного вытекает тот малоутешительный вывод, что идеология мультикультурализма – скорее препятствие на пути формирования мультикультурного общества, чем средство такого формирования. Кто бы ее ни отстаивал, благонамеренные правозащитники, педагоги и социальные работники или руководимые конъюнктурными соображениями этнические предприниматели, мультикультурализм, возведенный в идеологию, блокирует демократический плюрализм, подменяя гражданское общество совокупностью автономных и конкурирующих друг с другом «культурных сообществ» [Малахов, 2006]. Очень примечательно, что значительно расширив сферу своих исследований в области проблем мультикультурализма за счет включения в нее европейских стран, которые теперь определяются как государства всеобщего благосостояния, Кимлика был уже не столь оптимистичен в своих выводах. Вместе со своим соавтором он высказался за переоценку преж-

них моделей мультикультурализма, так как опыт европейских стран, включая Голландию и Британию, показал, что они так и не смогли обеспечить быструю экономическую и политическую интеграцию иммигрантов. Однако давать какие-то рекомендации по разрешению ситуации авторы уже воздержались [Banting, Kymlicka, 2006, p. 2]. Наконец, в переиздании одной из своих работ наш автор был вынужден констатировать: «А в действительности **национализм меньшинств скорее укрепляется, чем ослабевает, по мере того как западные государства становятся более демократическими, процветающими и глобализованными**». Теперь он решительно высказался в поддержку идеи полиэтнического федерализма своего соотечественника Ф. Резника [Kymlicka, 2009, p. 51; Reznik, 1994].

Как и следовало ожидать, опыт реализации существующих либерально-демократических моделей мультикультурализма и эволюция взглядов исследующего их одного из ведущих теоретиков канадца У. Кимлики пришли к закономерному финалу. Недооценка роли и значения этнических общностей, неумение отделять собственно этнические общности от других объединений и полное игнорирование этноса в значении С.М. Широкогорова снова вернули либерально-демократические страны к **полиэтническому состоянию**. Но если в течение предшествующего исторического периода эта полиэтничность была ограничена различными группами **коренного населения, отдельными общностями европейского происхождения**, то теперь речь идет о множестве **этнических диаспор и групп, очень различных** по своему происхождению и основным характеристикам. Попытка форсировать процесс сближения этих гетерогенных этнических общностей на основе политики мультикультурализма не могла быть успешной в силу достаточно короткого времени ее реализации. Поэтому странам Северной Америки и Западной Европы надо быть готовыми к тому, что им теперь придется **постепенно, взвешенно и затратно решать проблему интеграции различных этнических общностей в свои социально-политические системы**. Как показал опыт объединения Германии, полвека хватило для того, чтобы снова сформировать серьезные различия среди некогда уже достаточно единых во многих отношениях немцев. На этом примере очень ярко проявилось воздействие, в том числе и этноса. Сегодня в полиэтнических государствах между собой должны взаимодействовать группы и общности, которые сотни лет могли существовать в изоляции друг от друга и которые часто оказываются на совершенно разных уровнях

политического и социально-экономического развития. Рассчитывать же на достижение толерантности, взаимопонимания и готовности сосуществовать друг с другом столь разных в этническом отношении групп населения за какие-то 30 лет можно было только совершенно не представляя реальность феномена этнических различий и их значимость.

Однако нельзя не учитывать и другого обстоятельства, связанного с современным состоянием идеи мультикультурализма. Положительный канадский опыт в сфере управления мультикультурным разнообразием привел, как уже было указано, к ее внедрению сначала в других «эмигрантских» странах, в том числе и в США. Новая волна демократического транзита вызвала широкое распространение демократических ценностей, одной из которых стал и мультикультурализм, в другие страны. Поэтому сегодня его не могут игнорировать и там, где сложилась совершенно иная этнополитическая ситуация.

Литература

1. Акимов Ю.Г. Очерки ранней истории Канады. – СПб., 1999.
2. Барановский К.Ю. Квебекский сепаратизм накануне провинциальных выборов 2003 г. // США. Канада. Экономика. Политика. Идеология. – 2003. – № 2.
3. Василенко М.В. Социокультурный фактор формирования партийной системы Канады // Этнокультурная мозаика Канады и проблемы канадской идентичности. – М., 2003. – С. 133–139.
4. Владимирова М.А. Канадская самобытность и политика мультикультурализма // США. Канада. Экономика. Политика. Идеология. – 2004. – № 6. – С. 45–56.
5. Глобализация и мультикультурализм. – М. : Издательство Российского университета дружбы народов, 2005.
6. Данилов С.Ю. История Канады. – М. : Весь Мир, 2006.
7. Жукова И.В. О современном контексте мультикультурализма в Канаде. – М., 2004.
8. Жукова И.В. Художественная культура современной Канады в контексте политики мультикультурализма. На примере этнопоэзии : автореф. дисс. ... д-ра культурологических наук. – М., 2005.
9. Капустин Б. Законодательство истины, или заметки о характерных чертах отечественного дискурса о нации и национализме // Логос. – 2007. – № 1. – С. 103–137.

10. Клоков В.Т. Французский язык и общественные процессы в современной Канаде // Переосмысление Канады: кросскультурные размышления о канадском обществе. – Волгоград, 2003. – С. 115–142.
11. Коленко В.А. «Квебекская идея»: некоторые аспекты философии истории Французской Канады // Этнокультурная мозаика Канады и проблемы канадской идентичности. – М., 2003. – С. 87–110.
12. Коленко В.А. Французская Канада в прошлом и настоящем: очерки истории Квебека XVII–XX в. – М., 2006.
13. Комкова Е.Г. Канадцы славянского происхождения в исторической перспективе // Этнокультурная мозаика Канады и проблемы канадской идентичности. – М., 2003. – С. 41–51.
14. Культурное и этническое многообразие как основа канадского общества // США. Канада. Экономика. Политика. Идеология. – 2003. – № 7. – С. 32–46.
15. Куропятник А.И. Мультикультурализм. Идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ : автореф. дис. ... д-ра социологических наук. – СПб., 2000.
16. Малахов В.С. Национальные государства перед лицом культурного плюрализма // Логос. – 2006. – № 2 (53).
17. Москалев А.А. Нация и национализм в Китае. – М.: Памятники исторической мысли, 2005.
18. Саркисян М.Ц. Новейшая история Франции. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 2002.
19. Тишков В.А. Страна кленового листа: начало истории. – М., 1977.
20. Тишков В.А., Кошелев Л.В. История Канады. – М., 1982.
21. Хантингтон С. Кто мы? – АСТ. Транзиткнига, 2004.
22. Черкасов А.И. Некоторые характеристики этнокультурной мозаики Канады // Этнокультурная мозаика Канады и проблемы канадской идентичности. – М., 2003. – С. 11–27.
23. Bannerji H. The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender. Toronto. Canadian Scholar's Press, 2000.
24. Banting K., Kymlicka W. Introduction. Multiculturalism and the welfare state: Setting the context – in Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies, ed. by Keith Banting and Will Kymlicka. Oxford University Press, 2006.
25. Benhabib S. The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton (N.J.) Princeton U.P., 2002.

26. Bissoondath N. *Selling Illusions: the Cult of Multiculturalism in Canada*. Revision and Updated. Toronto. Penguin, 2002.
27. Braun H., Kloose W. *Multiculturalism in North America and Europe. Social Practices, Literary Visions*. Trier. Wissenschaftlicher Verlag, 1995.
28. Brooks S. *Canadian Democracy. An Introduction*. Oxford University Press, 2000.
29. Burnet J. *Multiculturalism in Canada*. Ottawa. Canadian Studies Department, 1988.
30. *Canadian Multiculturalism Act 1988* http://www.pch.gc.ca/progs/policy/act_e.cfm.
31. Clifford J. *Canadian Multiculturalism, Possibilities & Limitations. Multicultural Politics and Programs in Canada*, Carl E. James ed. Fernwood Publishing. Halifax, 2005. – P. 21–33.
32. Coulombe P. *Citizenship and Official Bilingualism in Canada*, in *Citizenship in Diverse Societies*, ed. by W. Kymlicka and W. Norman. Oxford University Press, 2000. – P. 273–298.
33. Day R. *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*. University of Toronto Press. Toronto. Buffalo. London, 2000.
34. Department of the Secretary of State, *Multiculturalism. Being Canadian*, 1987.
35. Dewey P. *Quebec in America // Переосмысление Канады: кросс-культурные размышления о канадском обществе*. – Волгоград, 2002. – С. 98–113.
36. Dewing M., Leman M. *Canadian Multiculturalism*, 2006. <http://www.parl.gc.ca/information/library/PRBpubs/936..e>
37. Fleras A., Elliot J. *Multiculturalism in Canada*. Scarborough ON: Nelson Canada, 1992.
38. Fleras A. *The Politics of Multiculturalism*. Palgrave MacMillan, 2009.
39. Glazer N. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
40. Goldberg D.T. *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford UK. Blackwell, 1994.
41. Graburn N., Ertle J., Tierney R.K. *Multiculturalism in the New Japan. Crossing Boundaries Within*. Berghahn Books. Oxford, New York, 2008.
42. Gwyn R. *Nationalism Without Walls*. Toronto. McClelland and Stewart, 1996.

43. Hryniuk S. *Twenty Years of Multiculturalism: Successes and Failures*. Winnipeg, St. Jone's College Press, 1992.
44. Kymlicka W. *Multinational Citizenship*. Oxford. Claredon Press. 1995.
45. Kymlicka W. *Politics in Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford University press, 2001.
46. Kymlicka W. *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Oxford University Press, 2004.
47. Kymlica W. *Multi-nation federalism* – in *Federalism in Asia*, ed. by He B., Galligan B., Inoguchi T. Edward Elgar, 2009.
48. Kymlica W., Norman W. *Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts, Citizenship in Diverse Societies*. Ed. By Will Kymlicka and Wayne Norman. Oxford University Press, 2000. – P. 1–44.
49. Leman M. *Canadian Multiculturalism, 1999* <http://dsp-psd.tpsgc.gc.ca/Collection-R/LoBPDP/CiR/936>.
50. Mackey E. *The House of Difference. Cultural Politics and National Identity in Canada*. Routledge. London and New York, 1999.
51. Maclure. J. *Quebec Identity. The Challenge of Multiculturalism*. McGill-Queen University Press, 2003.
52. Minnelle M. *Interrogating the Hyphen Nation: Canadian Multiculturalism Policy and 'Mixed Race' Identities // Social Identities*. – Vol. 8. – N. 1. – 2002. – P. 136–158.
53. Modood T. *Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups*, in *Citizenship in Diverse Societies*, ed. by W. Kymlicka and W. Norman. Oxford University Press, 2000. – P. 175–198.
54. Moodley K. *Canadian Multiculturalism as Ideology, Ethnic and Racial Studies*. – 1983. – Vol. 6. – N. 3. – P. 320–331.
55. *Multiculturalism and Political Theory*, ed. B. A. Simon, D. Owen. Cambridge University Press, 2007.
56. *Multiculturalism: Building the Canadian Mosaic. Report of the Standing Committee on Multiculturalism 1987* <http://islandpines.robilib.ucei.ca/opac/extras/unmpi>.
57. *Multicultural Japan*, ed. by D. Denon, M. Hudson, G. McComac, T. Morris-Suzuki. Cambridge University Press. 2001.
58. *Multiculturalism Web site* // Режим доступа: http://www.canadian-heritage.gc.ca/progs/multi/index_e.cfm.
59. *Multiculturalism in Canada* // Режим доступа: http://www.geocities.com/s_sonia415/multiz.html.

60. Oliver D. Canadian Multiculturalism Theory and Practice: Individual and Group Rights www.senatordonaldoliver.ca/undox.php.
61. Pal L.A. *Interests of State: The Politics of Language, Multiculturalism and Feminism in Canada*. Mc-Gill Queen's Press, 1995.
62. Parekh B. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. London. Macmillan, 2000.
63. Peter K. The Myth of Multiculturalism and Other Political Fables in J. Dahlie and T. Fernando (eds.) *Ethnicity, Powers and Politics in Canada*. Toronto, Methuen, 1981.
64. Poole R. 1999. *Nation and Identity*. L; N.Y.: Routledge.
65. Quebec Referendum 1980 <http://en.wikipedia.org/wiki/1980/Quebec>.
66. Quebec Referendum 1995 <http://en.wikipedia.org/wiki/1995/Quebec>.
67. Reitz J., Banerjee R., Mai Phan, Thompson J. Race, Religion, and the Social Integration of New Immigrant Minorities in Canada // *International Migration Review*. – Vol. 43. – Issue 4. – 2009.
68. Reznic Philip. *Thinking English Canada*. – Toronto, 1994.
69. Root M. *The Multiracial Experience*. – London. Sage, 1996.
70. Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge. Mass. Cambridge University Press, 1982.
71. Sarkar E. Canadian Multiculturalism. Story of Becoming Country// *Переосмысление Канады: кросскультурные размышления о канадском обществе*. – Волгоград, 2007. – С. 105–118.
72. Ship S.J. Citizens of the state but not members of the nation. The politics of language and culture in the constitution of minorities in Quebec. *Possibilities & Limitations/ Multicultural Policies and Programs in Canada*. Carl E. James ed. Frnwood Publishing. Halifax, 2005. – P. 76–92.
73. Taylor Ch. *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*. Princeton. Princeton University Press, 1992.
74. Tiedt P.L. and Tiedt I. M.. *Multicultural Teaching: A Handbook Activities, Information, and Resources*. Boston, Allyn and Bacon, 3 ed., 1990.
75. Tindal R.C. *A Citizen's Guide to Government*. McGraw-Hill Ryerson, 2000.
76. Zizek S. *For They Know What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London, New York. Verso, 1991.

Глава 2. Этнические общности в условиях унитарного государства: вариант Китайской Народной Республики

2.1. Этнический состав населения и современное положение этнических общностей Китая. Альтернативный по отношению к мультикультурализму вариант этнической политики, реализуемый в условиях унитарного государства, представлен в Китайской Народной Республике. Он вызывает интерес прежде всего потому, что одной из основных характеристик Китая остается численность его народонаселения, превысившая в начале нового века 1,3 млрд чел., при этом практически каждый пятый человек на нашей планете является ханьцем. Этот показатель позволяет определять Китай и как **демографическую сверхдержаву**. Кроме того, в отличие от Канады эмигранты не играют в этой стране сколько-нибудь значительной роли. Тем не менее, по этническому составу население Китая остается весьма разнообразным. На долю неханьских этнических общностей в стране приходится около 100 млн чел. Наиболее крупными из них, по данным переписи 2000 г., являлись: чжуаны (16178880 чел.), маньчжуры (10682300 чел.), хуэй (9816600 чел.), мяо (8940100 чел.), уйгуры (8399400 чел.), туцзя (8028100 чел.), и (7762300 чел.), монголы (5813900 чел.), тибетцы (5416000 чел.), корейцы (1923800 чел.), казахи (1250500 чел.) и др. Однако значение того обстоятельства, что Китай является одной из полиэтнических стран мира, не определяется только приведенным арифметическим показателем. По данным А.А. Москалева, «...территории, на которых проживает **основная масса неханьского населения, составляют примерно 64% площади страны**, причем в пределах этих территорий доля неханьцев значительно выше, чем в среднем по стране. В ряде провинций и в районах национальной автономии, расположенных главным образом в Западном Китае, доля неханьцев колеблется от абсолютного преобладания до более чем 17–20%. В Синьцзян-Уйгурском автономном районе на неханьские национальности приходится 59,39%. Значительное количество неханьского населения проживает в провинции Цинхай: 45,51%. В Гуанси-Чжуанском автономном районе, в провинциях Юньнань и Гуйчжоу неханьцы составляют от 38 до 33% и т. д.» [Москалев, 2005, с. 225]. При этом существуют определенные противоречия в опубликованных данных. В Тибетском автономном районе,

как указывает М.А. Москалев, численность неханьцев достигает 94% (92% – тибетцы) [там же]. По другим источникам, количество ханьцев уже и здесь превосходит число тибетцев [Karmel, 2000, р. 56]. Хотя «национальные районы» Китая занимают не самые благоприятные в природно-климатическом отношении территории, к тому же расположенные на периферии, они играют важное значение для сохранения геополитического значения страны и как основные источники многих видов сырьевых ресурсов. Поэтому политика, направленная на сохранение национального единства, являлась одной из основных для китайского государства на разных этапах его истории. Примечательно, что уже в Преамбуле Конституции страны записано: «Все национальности в КНР равноправны. Государство охраняет законные права и интересы национальных меньшинств, поддерживает и развивает отношения равенства, сплоченности и взаимной дружбы между гражданами любой национальности». В современных условиях, когда повсеместно происходит возрастание проявлений этнического сепаратизма, роль и значение национальной политики для этой страны еще более возрастают.

Однако, несмотря на полиэтническую природу своего населения, Китай по политическому устройству остается **унитарным государством**. Основной формой реализации прав этнических общностей, принятой в Китае, является **национальная автономия** («единый статус «пользующейся широкой автономией нации»). По заявлению заместителя председателя государственного комитета по делам национальностей при Госсовете КНР У Цзинхуа, институт районной национальной автономии – «...одна из **основных политических установок и основная часть политического строя КНР**» [цит. по: Ставров, 2006, с. 9–10]. Стремление «неизменно осуществлять политику национальной автономии» подтвердил на XVII съезде КПК Генеральный секретарь Ху Цзиньтао [Лазарева, 2008]. Национальная автономия остается сугубо административным образованием, в котором не допускается никаких признаков государственности. Подобная практика дала основание оценивать Китайскую Народную Республику как «квазифедеративное» государство (Кондрашов, 2008). К моменту образования КНР, когда население страны составляло примерно 475 млн чел, около 47 млн (11%) из них были неханьцы [Конфликты на Востоке..., 2007, с. 444]. В ходе реализации идеи национальной автономии к 1956 г. уже были сформированы 2 крупных автономных района (Внутренняя Монголия и Синьцзян-Уйгур-

ский), 30 автономных округов и 50 автономных уездов. В 1980-е Китай присоединился к некоторым международным договорам по защите прав и интересов этнических общностей, в том числе «Международному договору о ликвидации расовой дискриминации в любой форме» и др. Этот шаг накладывал на государство новые обязательства в отношении его «национальных» меньшинств. Важное значение для урегулирования национального вопроса придавалось принятому в 1984 г. «Закону о районной национальной автономии» (частично пересмотрен в 2001 г.), значительно расширившему число автономий. Их система в основном оформилась в Китае к 1998 г., когда в стране было создано 156 автономных территорий, в том числе: 5 автономных районов провинциального уровня, 30 автономных округов и 121 автономный уезд, а также свыше 1000 автономных волостей. Дальнейшее развитие намеченный курс государства получил в принятии в 2005 г. «Установлений Госсовета о проведении в жизнь «Закона КНР о районной национальной автономии» [Лазарева, 2008]. Право на получение автономии определенного уровня зависит от численности конкретной этнической общности и уровня ее сконцентрированности на определенной территории. Так, если какая-то общность отличается дисперсным проживанием (всего в таком положении оказывается до 24 млн чел.), то для получения статуса автономной волости необходимо, чтобы доля ее представителей превышала 30% от общего числа населения данной территории. С учетом этих требований 52 этнические общности из 55 имеют свои автономии. Но из-за своей большой рассредоточенности 10 этнических объединений – нанайцы, узбеки, татары, русские, монпа, лопа, ачан, цзино, дэан и гаошань в Фуцзянь – не смогли получить автономий. В связи с произошедшими в стране изменениями, вызванными проведенными реформами, в 1993 г. были приняты новые нормативные документы, в частности «Положение о работе органов власти в национальных волостях», «Положение по проблемам национальностей в городах». Завершается подготовка «Закона об обеспечении прав и интересов национальных меньшинств, проживающих дисперсно» [Конфликты на Востоке..., с. 44].

Национальные автономии в Китае имеют в первую очередь культурное значение. Все этнические общности имеют одинаковые права пользоваться своими языками. Поэтому делопроизводство в национальных автономиях осуществляется на двух языках – общегосударственном (китайском) и языке данной общности. Теле- и ра-

диопередачи в Китае ведутся на 21 языке, а периодические издания выходят в каждой автономии часто на двух языках. На языках основных этнических общностей издается большое количество различной литературы. Преподавание в учебных заведениях автономий также ведется на соответствующих языках, а обучение китайскому языку начинается в старших классах начальной или со средней школы. В стране приняты меры для сохранения традиционного образа жизни некитайских этнических общностей, а также предоставление им различных льгот, например, разрешение иметь некоторым из них от 2 до 4 детей в семье [Дикарев, 1996, с. 130, 147]. Сочетание различных видов автономии и унитарного характера государства обеспечивается вашими соответствующими правами не непосредственно этническим общностям, а органам самоуправления на местах. Но в силу действия жесткой вертикали исполнительной власти эти органы, а также порядок их формирования контролируются центральным правительством. Высшие должностные лица национальных автономий (секретари парткомов, главы исполнительной власти) назначаются непосредственно из Пекина, при этом назначение губернаторов подлежит утверждению местными органами представительной власти. В кадровой политике существует также правило не допускать на высшие руководящие посты местных уроженцев в целях предотвращения возможных злоупотреблений. Показательно, что в 1989–1991 гг. Ху Цзиньтао исполнял обязанности первого секретаря партийной организации Тибетского округа [Конфликты на Востоке..., с. 446–449; Москалев, 2005].

Однако в каждой полиэтнической стране существуют определенные трудности с фиксацией отдельных этнических групп и общностей. Китай здесь также не явился исключением. Например, в провинции Фуцзянь существует небольшая общность гаошань (на 1990 г. в ней насчитывалось 2909 чел.), но при этом специалисты не пришли к заключению, имеем ли мы в их лице одну или несколько все же разных общностей. Свои сложности возникают и с более крупными общностями, в данном случае – мяо. В настоящее время принято выделять до 18 диалектов языка мяо, но так как их носители из разных районов не понимают друг друга, то есть мнение, что за общим названием скрываются все же разные этнические объединения. Некоторые общности различаются, как отмечают некоторые авторы, только потому, что за ними закрепились разные ханьские экзоэтнонимы. Как могли создаваться отдельные этнические об-

щности, наглядно показал Фэй Сяотун, принявший участие в переписи 1950-х гг.: «В районах Гуйчжоу, где проживали так называемые чжунцзя, последние обратились к членам делегации с просьбой отменить этот традиционный китайский экзоэтноним. «Они не хотели, чтобы их так называли». Тогда этноним цжунцзя был заменен эндоэтнонимом пуйяй/пуи, что по-китайски транскрибируется как буи. Тут же центр признал буи в качестве [самостоятельной] национальности». Впоследствии ознакомительная делегация центра продвинулась к югу и посетила провинцию Гуанси, где признала чжуанцев в качестве [самостоятельного] национального меньшинства» [цит. по: Москалев, 2005, с. 158]. В 1950-е гг. собиралась примерно также неханьская народность чжуан, в которой оказалось более 15 млн чел. [Москалев, 2002, с. 154]. Укрупнение национальностей при проведении переписей в результате использования китайских этнонимов, объединяющих несколько общностей (яо, цзу) также имеет место. Особо примечательным выглядит при этом сохранение графы «Прочие национальности», в которую на 1990 г. было включено около 749 тыс. чел. с неопределенной этнической принадлежностью [Конфликты на Востоке..., с. 454]. Впрочем, подобное отношение к «национальным меньшинствам» вполне соответствовало марксистскому пониманию национального вопроса, которое в Китае выразил Чжан Шаньюй: «Невыдвижение их в самостоятельные национальности (даньи миьнцзу)... и объединение с близкими национальностями, возможно, будет полезно для них самих. В соответствии с марксистским учением в будущем, нации в один прекрасный день... должны исчезнуть. Поэтому сближение и слияние различных национальностей, несомненно, есть прогрессивное явление в истории общества» [цит. по: Москалев, 2002, с. 158-159]. Как отмечал хорошо знавший китайскую реальность М.В. Крюков, руководству КНР удобнее иметь одну укрупненную национальность (ицзу), нежели несколько самостоятельных национальностей [Крюков, 1986].

В свете приведенных обстоятельств становятся понятны те резкие колебания в количестве этнических общностей, которые указывались даже в официальных материалах разных лет. Если в 1953 г. были определены 38 разных «национальностей», то в 1954 г. их число возросло уже до 400. Позднее к 1960-м годам к этому списку добавились еще 16 общностей. Но поскольку еще в 1953 г. Мао Цзэдун дал указание считать все национальности страны нациями, а не делить их на нации и народности по принципу «надо объединяться,

а не идти на раскол», то эта установка вскоре привела к существенному сокращению числа отдельных этнических объединений. Уже с 1979 г. было принято говорить о наличии в Китае 55 неханьских национальностей и 129 этносов [Москалев, 2002, с. 150; 152; 158]. Данные подобного рода особенно охотно выискивают представители конструктивистского понимания этничности, так как, по их соображениям, все эти факты указывают на искусственное («сконструированное») происхождение феномена этнических общностей. Однако дело заключается в том, что **основная часть этнических общностей Китая существует в течение продолжительного времени**; они появились задолго до того, как их начали фиксировать, и неоднократно заявляли о себе не только как о реальных образованиях, но иногда и как о реальной силе. Не случайно этническими проблемами китайским правителям пришлось заниматься уже в древности [Головачев, 1991]. Другое дело, что вопрос о реальном числе этнических общностей и групп Китая, очевидно, еще требует уточнения.

Вызывает интерес активное использование опыта советской национальной политики 1920-х гг. в Китайской Республике, а затем и в Китайской Народной Республике [например, Карл Радек о Китае, 2005]. Наряду со своеобразным применением принципа самоопределения с целью предотвращения распада государства в Российской Федеративной Республике, а затем в СССР также широко была распространена практика создания национальных автономий разного уровня, вплоть до сельсоветов. Затем у нас от этой практики отказались, сохранив национальные союзные республики и ограниченное число автономных областей и округов. Сделав выбор в пользу унитарного государства, КПК внедрила у себя эту систему многоуровневой автономии. Организация управления и политика подбора и расстановки кадров в национальных районах Китая также обнаруживает свою преемственность с советскими образцами. Точно также национальная политика, как в СССР, так и в Китае, была частью партийной идеологической работы и являлась закрытой для свободного обсуждения учеными и общественностью. Вместе с тем на разных этапах прошлого века отношение основных политических сил Китая, включая и КПК, к национальному вопросу претерпевало изменения. Поэтому, чтобы правильнее понять современное состояние этнополитической ситуации Китая, целесообразно теперь обратиться к соответствующим историческим данным.

2.2. Основные векторы этнонациональной политики Китая в XX – начале XXI вв. Формирование этнонациональной политики в Китае в первой половине XX века (1900–1949 гг.). Формирование «национальной» политики Китая во многом было обусловлено историческими событиями предшествующего периода. К началу XX в. Цинский Китай подходил в сложном состоянии. Страна оставалась под властью чужеродной маньчжурской династии, свергнувшей утвердившуюся в XIV в. китайскую династию Мин, оказавшуюся в начале XVII в. ослабленной крестьянскими восстаниями. Последовавшие в XIX в. внутренние потрясения сопровождались усилением экспансии иностранных государств, завершившейся навязыванием стране кабальных договоров. В этот сложный период даже некоторые представители правящей элиты пришли к осознанию необходимости проведения реформ в стране, которые должна была реализовать политика «самоусиления». Идеологом реформаторского движения, поддержанного императором Гуансюем, стал ученый Кан Ювей, начавший свою деятельность в 1888 г. Вместе со своим учеником Лян Цичао и другими единомышленниками Кан Ювей подготовил меморандум с программой преобразований, для реализации которой в 1898 г. был создан патриотический Союз защиты государства. Представленная программа предусматривала преобразование политического режима в конституционную монархию, уравнивание в правах китайцев и маньчжуров, модернизацию вооруженных сил, мероприятия по развитию экономики страны, создание новых учебных заведений, включая открытие университета в Пекине и т. д. Однако столь «радикальные» меры вызвали противодействие со стороны консервативной части правящей верхушки, и 21 сентября 1898 г. императрица Цыси при поддержке верных частей маньчжурской армии произвела переворот. Император Гуансюй был арестован, начались аресты сторонников Кан Ювея, сам он вместе с Лян Цичао был вынужден срочно покинуть страну [Тихвинский, 2006а]. Попытка правительства снова вернуться к идее реформ и обсуждению проектов Конституции в 1909–1910 гг. оказалась уже слишком запоздалой и не смогла оказать сколько-нибудь заметное влияние на ситуацию в стране, в которой уже начало формироваться революционное движение.

Одним из первых на путь революционных преобразований в стране встал молодой врач Сунь Ятсен, создавший в 1884 г. на Гавайских островах, где была значительная китайская диаспора, Союз возрождения Китая (Синчжунхуэй), а затем в 1912 г. и национальную

партию Гоминьдан. Деятельность первых революционных организаций подготовила победу Синьхайской революции 1911–1912 гг., которая освободила страну от власти Цинской династии и создала предпосылки для проведения модернизации Китая. Однако слабость республиканского правительства на послереволюционном этапе, затем японское вторжение, длительная война сопротивления Японии, а потом борьба КПК и Гоминьдана отодвинули возможность активного переустройства страны к середине XX в. При этом с самого начала революции и в любых последующих обстоятельствах руководство Китая понимало, что для сохранения страны необходимо обеспечить сплоченность входящих в нее «основных наций» – «национальных меньшинств», т. е. всех этнических общностей, составляющих население этой полиэтничной страны. Поэтому на протяжении практически всего XX в. национальный вопрос оставался одним из важнейших для Китая, и хотя теперь его понимание и связываемые с ним задачи несколько изменились, проблемы единства китайской нации и сущности китайского национализма остаются актуальными для страны и в новом XXI в.

С началом XX в., после того как задача отражения посягательств иностранных государств на независимость Китая оказалась объединенной для многих патриотов с идеей освобождения от власти Цинской династии, было положено начало формирования новой национальной политики страны. Идеальный вождь революционного движения Сунь Ятсен придерживался убеждения в необходимости для Китая использовать принцип единой нации, однако руководство партии Гоминьдан, возглавившей борьбу, приняло идею равенства пяти основных наций страны: ханьцев, маньчжур, монголов, тибетцев и мусульман. Восстание в Ухане 10 октября 1911 г., ознаменовавшее начало Синьхайской революции, привело к отречению от власти 12 февраля 1912 г. последнего императора Пуи. Понимая опасность раскола страны в этой нестабильной ситуации, революционные власти приняли ряд мер для сохранения единства наций. Поэтому в качестве государственного флага Китайской Республики в 1912 г. было утверждено пятицветное полотнище, символизирующее равноправие основных наций (данный вариант сохранялся до 1928 г.). В Пекине были организованы мероприятия с участием представителей маньчжур, монголов и тибетцев, на которых Сунь Ятсен, по-прежнему полагавший, что с победой революции национальные различия утрачивают свое значение, все же провозгласил: «Пять наций – единая

семья» [цит. по: Москалев, 2005, с. 78]. Однако Внешняя Монголия, менее связанная с Китаем, все же решилась в декабре 1912 г. провозгласить свою независимость. В результате переговоров с участием России в 1915 г. эта часть Монголии получила статус автономии в составе Китая, оставаясь фактически самостоятельной. Между тем, монгольские князья западной части Внутренней Монголии в январе 1913 г. на своем собрании в г. Гуйсуй (Хух-Хото) приняли решение: «Мы, монголы, также являемся народом Китая...» Они решительно высказались в «поддержку Республики» и даже потребовали от Кулуна (Урги) немедленно «отменить независимость» (там же, с. 85). Несмотря на принятые меры, правительству не удалось предотвратить децентрализацию страны, продолжавшуюся с 1915 по 1925 гг. Но произошедший раскол стал причиной действий милитаристов, захвативших власть в ряде провинций Китая при опоре на свои войска. Как отмечает А.А. Москалев, вообще над Китаем в это время витала идея «федерации самоуправляемых провинций». Выдвинул ее Пэн Хуан – глава студенческого союза Хунани, полагавший, что «Китай должен быть расчленен, прежде чем его можно объединить, и его части должны стать независимыми, прежде чем можно будет установить большое единство». В соответствии с такой установкой в 1920 г. даже прошла дискуссия о создании независимой Республики Хунань в этой провинции [там же, с. 91].

В столь непростых обстоятельствах Гомиьндан 1 января 1923 г. принимает Декларацию о двух основных целях в своей национальной политике: «негативная цель состоит в ликвидации неравенства национальностей, а позитивная – в сплочении всех национальностей страны и образовании большой китайской нации (чжунхуа миньцзу)» [Москалев, 2002, с. 57]. Но затем в Декларации I Всекитайского съезда Китайского Гомиьндана (23 января 1924 г.) формулировка целей претерпела примечательное изменение: «Национализм Гомиьндана имеет двоякий смысл: 1) китайская нация (ханьская – прим. А. Москалева) сама добивается [собственного] освобождения; 2) все нации в пределах Китая равноправны... Гомиьндан берет на себя ответственность со всей серьезностью заявить, что он признает право на самоопределение всех наций в пределах Китая и что после победы в антиимпериалистической и антимилитаристской революции должна быть образована свободная и единая Китайская Республика, в которой свободно объединятся все нации [страны]» [там же, с. 58–59]. Но довольно скоро после Сунь Ятсена, который определенным образом

ориентировался на пример СССР, идея самоопределения исчезает из партийных документов. Так, в материалах III съезда Гоминьдана (1929 г.) речь теперь шла о том, чтобы «в сфере национализма добиваться тесной сплоченности ханьцев, маньчжуров, монголов, мусульман (хуэй), тибетцев, дабы образовать сильную государственную нацию (гоцзу) и обеспечить Китаю равноправное положение в мире... Только при условии политического укрепления сил национальностей страны можно будет покончить с политическим бандитизмом иностранного империализма; только при условии роста сил национальностей страны в сферах экономики и просвещения можно будет устранить экономическую агрессию иностранного империализма» [Москалев, 2005, с. 102].

В 1930-е гг. Китай оказался перед лицом еще более серьезных испытаний. Японские войска в сентябре 1931 г. начали вторжение в Маньчжурию, а затем в марте 1932-го было объявлено о создании нового государства Маньчжоу-го со столицей в Чаньчуне. Так эта часть страны была отторгнута от Китая [История Северо-Восточного Китая..., 2004]. В новых условиях руководство партии приняло на V Всекитайском съезде Китайского Гоминьдана (1935 г.) решения, направленные на активизацию «пограничной политики», т. е. по отношению к территориям проживания национальных меньшинств [там же, с. 103–104]. Понятно, что речь в данном случае идет о мерах внутри единого государства, одной нации. Не случайно положение о государственной нации было включено в Проект Конституции Китайской Республики (1936–1937 гг.) в виде Статьи 5: «Все национальности Китайской Республики, являясь структурными компонентами китайской государственной нации..., равноправны» [там же, с. 104]. Дальнейшая реализация мер в сфере национальной политики была прервана развернувшейся Войной сопротивления Японии (1937–1945 гг.). В июле 1937 г. началось японское наступление в Северном Китае, уже к концу месяца был захвачен Пекин, затем Тяньцзинь, Шанхай, Нанкин и другие города. На попавших под оккупацию территориях японское командование создавало свои марионеточные администрации. На их сторону перешел даже бывший премьер-министр национального правительства Ван Цзинвей. Под его руководством 30 марта 1940 г. было создано «центральное правительство» в г. Нанкине, которое вступило в войну на стороне Японии. Но даже в этой сложной обстановке президент Чан Кайши счел необходимым провести 27 августа 1942 г. встречу в г. Синине (центр провинции Цинхай) с представи-

телями народов «большой пятерки». На ней обсуждался вопрос об отношении всех кланов (т. е. основных общностей) к национальному государству [там же, с. 111].

Под влиянием Октябрьской революции 1917 г. в России кроме Гоминьдана в Китае появилась еще одна политическая сила, которая привнесла свое понимание национального вопроса. В ряде городов в 1919 г. прошли мероприятия протеста против передачи Японии – союзнице Антанты в Первой мировой войне – бывшей германской базы в Циндао. Эти события, получившие название «Движение 4 марта», способствовали переходу части интеллигенции на коммунистические позиции. При поддержке Коминтерна, направившего в страну группу Г.Н. Войтинского, в Шанхае в 1920 г. был сначала создан коммунистический кружок, а вскоре в июле 1921 г. в Шанхае состоялся I съезд Коммунистической партии Китая. Наряду с другими положениями марксизма-ленинизма КПК восприняла тезисы о роли «национальных меньшинств» как союзника в борьбе за победу социализма и о вторичности национальных объединений по отношению к классам [Борох, 1984; Тихвинский, 2006]. В качестве важного инструмента борьбы за этого союзника российские большевики, как известно, активно использовали принцип о праве наций на самоопределение, вплоть до отделения (сецессии). Термин «самоопределение» также представлен уже в документах II съезда КПК (1922 г.) в связи с предложением образования «трех автономных государств – в Монголии, Тибете и Хуэцзяне» (Синьцзяне). Спустя некоторое время все появившиеся таким образом государства должны были быть объединены в Китайскую Федеративную Республику. Необходимость подобного сценария действий была обоснована в Декларации II съезда КПК следующим образом: «Китай состоит в национально-территориальном отношении из нескольких качественно различных частей»: Собственно Китай, три больших района с неханьским населением – Монголия, Тибет и Синьцзян. Эти районы «не только исторически являются районами, издревле компактно заселенными инородческими национальностями..., но и в экономическом отношении в корне отличаются от провинций Собственно Китая... Поэтому, если силой заставить этих инородцев, ведущих совсем иную хозяйственную жизнь, объединиться с Собственно Китаем, который находится под властью милитаристов и сам не является единым, то в результате это приведет лишь к разрастанию вла-

дений милитаристов и помешает монголам и другим народам пойти по прогрессивному пути самоопределения и самоуправления» [цит. по: Москалев, 2005, с. 94].

Принцип самоопределения получил воплощение в документах следующего (III) съезда КПК, прошедшего в 1923 г., например, в такой формулировке: «Взаимоотношения Тибета, Монголии, Синьцзяна, Цинхая с Собственно Китаем определяются посредством самоопределения национальностей упомянутых территорий» [там же]. Затем эта идея перешла в 1930-е гг., в частности, она прописана в документах I и II Всекитайских съездов Советов рабочих, крестьянских и солдатских представителей Китая [там же, с. 95]. Следует отметить, что продекларированная идея вскоре получила еще одно практическое воплощение после того, как на территории Синьцзяна 12 ноября 1933 г. была провозглашена при поддержке извне (в том числе при британском участии) **Тюркская исламская республика** во главе с Ходжой Ниязом Хаджи. Но вскоре это государственное образование было ликвидировано китайскими правительственными войсками. Для позиции КПК по национальному вопросу этот прецедент тогда не имел особого значения. Во всяком случае, в 1937 г. видный партийный деятель Лю Шаоци еще утверждал: «Если не будем признавать право наций на самоопределение, то не сможем иметь равноправного объединения национальностей» [там же, с. 95]. Но уже в 1938 г., как отмечает А.А. Москалев, на расширенном Пленуме ЦК КПК вместо самоопределения обсуждались вопросы равноправия, самоуправления и объединения основных наций Китая. В принятой на Пленуме резолюции содержался призыв: «Сплотить все народы Китая (ханьцев, маньчжуров, монголов, хуэй, тибетцев, мяо, и, фань и др.) в единую силу, совместно бороться за выживание в Войне сопротивления Японии... Также нельзя допустить появления советского или социалистического по своему строю государства (в Китае)... Китай должен стать «демократической республикой нового типа – Китайской Республикой... трех народных принципов». Произошедшие перемены в установках КПК связываются с заключенным в 1935 г. соглашением о сотрудничестве с Гоминьданом. Это тем более вероятно, что в 1940-е гг. снова взят курс на самоопределение наций [там же, с. 95–96]. Не менее показательным, что взяв в 1947 г. под свой контроль Внутреннюю Монголию и по-прежнему декларируя «КПК ведет последовательную борьбу за право народов, населяющих Китай, на национальное самоопределение», руководство партии приняло все необходимые меры для сдерживания сепаратизма монголов [там же].

В этот период снова осложнилось положение в Синьцзяне. В результате восстания в трех округах этого региона 15 ноября 1944 г. при определенной поддержке СССР была провозглашена **Восточно-Туркестанская Республика**, главой которой стал уйгур Алихан-Тюре. После образования КНР и смены правительства в Туркестанской республике она была снова передана китайским властям. На начальном этапе обустройства нового китайского государства КПК пошла на создание в этом беспокойном районе собственных органов власти. Здесь было образовано провинциальное правительство, утвержденное в декабре 1949 г. на сессии Госсовета [Рахимов 1981; Конфликты на Востоке..., с. 464]. Такое положение на территории сохранялось до образования Синьцзян-Уйгурского автономного района в 1956 г. Произшедшие в 1930-е – 1940-е гг. события на северо-западе страны теперь явно оказали влияние на позицию руководства КПК. Уже после победы над Гоминьданом в сентябре 1949 г. в Пекине на сессии Народного Политического Консультативного Совета Китая Чжоу Эньлай повторил: «Всякая нация имеет право на самоопределение, и в этом не может быть ни малейшего сомнения». Но при этом в своем выступлении он решительно высказался против преобразования страны в федеративное государство. Тогда же была произнесена ключевая фраза: **«Мы стоим за национальную автономию»** [цит. по: Москалев, 2005, с. 97].

Таким образом, рассматривая основные моменты национальной политики ведущих политических сил Китая первой половины XX в., можно сделать несколько выводов. Со времени победы Синьхайской революции, образования КПК и до провозглашения Китайской Народной Республики у страны не было особых возможностей для решения национальных и этнических проблем. Фактический разрыв Китая милитаристскими кликами, а затем отторжение Маньчжурии и начало длительной Войны сопротивления Японии оставляли очень мало возможностей для действий в этой сфере руководству Гоминьдана. В этой непростой обстановке правящая в Китайской Республике партия, провозгласив равенство основных наций и подчеркивая их единство, быстро отказывается от принципа права наций на самоопределение. КПК не только принимает принцип самоопределения одним из основных положений своих программ и решений, но и активно его использует. Являясь фактически оппозиционной Гоминьдану партией, Компартия Китая получала определенные преимущества в борьбе за поддержку неханьских общностей, пообещав им самоопре-

деление. Но после изменения своего положения КПК, став правящей партией, также меняет прежнюю позицию в этом вопросе. Теперь основная ставка была сделана на идею национальной автономии.

2.3. Этнонациональная политика в Китайской Народной Республике. Свою роль в формировании и закреплении принятого курса в области урегулирования межэтнических отношений в КНР явно сыграла и ситуация с присоединением Тибета. Интерес к этой горной стране проявила еще Цинская династия, навязавшая Тибету в соответствии с существовавшей практикой взаимоотношений с соседями даннические отношения. Затем, оказавшись перед угрозой английской экспансии, правительство далай-ламы во второй половине XIX в. позволило установить более полный контроль Китая над этой страной. Но во время синхайской революции китайским чиновникам и войскам в 1913 г. было приказано уйти из Тибета. Тем не менее, как было показано, гоминьдановское правительство постоянно рассматривало тибетцев как одну из основных и полноправных наций Китая. Провозглашение независимости Индии и уход британских войск с полуострова Индостан после завершения Второй мировой войны лишили Тибет возможности маневрирования между Великобританией и Китаем. Попытка руководства этой страны укрепить независимость Тибета за счет широкого его признания на международном уровне привела к началу военных действий Китая в конце 1950 – начале 1951 г. Потерпев военное поражение, Тибет был включен уже в состав Китайской Народной Республики. Однако после вывода в 1957 г. основных частей НОАК из Тибета здесь произошло в 1959 г. восстание. Отъезд далай-ламы с министрами его правительства в этот драматический момент в Индию привел к наступлению китайских войск, завершившемуся их полной победой. Для нормализации обстановки в регионе власть здесь была сначала передана Подготовительному комитету по созданию Тибетского автономного района. Новое административное образование было создано 23 августа 1964 г. решением Госсовета КНР. При этом утвержденные границы этого района не совпадали с территорией расселения тибетцев в Китае и охватывали меньшую площадь, чем прежде [Рахимов, 1981; Кычанов, Мельниченко, 2004]. Понятно, что принятые меры должны были ослабить угрозу сепаратизма на Тибете.

С этой же целью руководством КПК ранее были приняты установки на закрытие темы национальной политики для широкого об-

суждения. Известно, что в 1953 г. Мао Цзэдун при обсуждении в ЦК КПК документа «Итоги основного опыта работы партии с национальными меньшинствами за прошедшие годы» указал: «Научный анализ проводить можно (т. е. категориями «нация», «народность», «племя» ученым заниматься не возбраняется – прим. А. Москалева), но в политическом плане не нужно проводить разграничение на нации, народности или племена» (цит. по: Москалев, 2005, с. 131). Кроме того, с 1957 г. до III Пленума 11-го созыва (декабрь 1978 г.) существовала четкая установка: сущность национального вопроса – классовый вопрос [Конфликты на Востоке..., с. 447]. Подобный подход во время Великой пролетарской культурной революции привел к серьезным «перегибам» в отношении «национальных» меньшинств. Результатом подобных действий стало обострение межнациональных отношений в Китае на рубеже 1970 – 1980-х гг. Не случайно в 1980-е гг. состоялась теоретическая дискуссия о проблемах национального равноправия, преодолении неханьского национализма, уважении интересов, обычаев и нравов национальных меньшинств.

После того как в сентябре 1978 г. Дэн Сяопин провозгласил необходимость переноса центра тяжести внутренней политики с классовой борьбы на осуществление экономических преобразований, стало меняться и понимание приоритетов национальной политики. Важным моментом в этом процессе явилась установка XIII съезда КПК, состоявшегося в 1982 г., на котором национальный вопрос был назван стратегической проблемой страны [Конфликты на Востоке..., с. 448]. Одной из мер, предпринятых для нормализации положения в области межнациональных отношений, стали съезды активистов борьбы за сплочение национальностей. Первый подобный съезд состоялся в 1982 г. в Синьцзян-Уйгурском районе. К 1984 г. аналогичные съезды прошли в 16 провинциях, городах, автономных районах. В сельских районах решению этой задачи было посвящено движение «по строительству культуры» [Москалев, 2002, с. 73]. В обстановке перемен начала 1980-х гг. был дан широкий ход пропагандистскому лозунгу «**Два не отрываться**». Сначала его предложил политкомиссар Синьцзянского военного округа Уйгур Улатаев. Привлекающая внимание емкая, краткая формула затем была обнародована генеральным секретарем ЦК КПК Ху Яобаном во время одной из встреч с делегациями неханьских национальностей. Смысл приведенного лозунга раскрывался следующим образом: «Ханьцы не должны отрываться от национальных меньшинств, национальные меньшинства не должны

отрываться от ханьцев». Для китайских авторов «Два не отрываться» – это краткое научное обобщение сущности национальных отношений в КНР (там же, с. 74). В частности, генеральному секретарю ЦК КПК Чжао Цзыяну принадлежат слова: «Два не отрываться» – это «обобщение опыта истории» национальных отношений в Китае [там же, с. 75]. После такого «послания» стали появляться работы, авторы которых развивали исходный тезис в том числе и следующим образом: «В экономике идея неразрывных связей ханьцев с национальными меньшинствами должна глубоко запасть в сердца людей... нужно проявлять бдительность и бороться против темных замыслов использования экономических проблем в целях раскола и подрыва сплоченности национальностей... тесно соединить принцип «Два не отрываться» с сохранением в национальных районах обстановки стабильности... Для этого нужно правильно разрешать национальные противоречия... нужно руководствоваться взаимным уважением... внедрять в кадрах и массах всех национальностей идею «Два не отрываться»... бороться с сепаратизмом... ухватиться за самое главное – руководящих кадровых работников и членов КПК» [там же, с. 77]. По мнению А.А. Москалева, «формула «Два не отрываться» в том виде, в котором она преподносится нынешними китайскими авторами (особенно при проецировании ее на отдаленные времена), не отражает, думается, сколько-нибудь адекватно сложный и противоречивый характер межнациональных отношений ни в ретроспективном плане, ни в КНР... Это типично китайская по характеру формулировки доктрина довольно удачно сведена к краткой, также типично китайской формулировке, которая весьма доходчива и понятна народу» [там же, с. 78]. Однако в скором времени ведущее значение в идеологической работе КПК по обеспечению сплоченности народов Китая приобрела доктрина единства китайской нации (чжунхуа миньцзу).

Идея единой китайской нации получила всестороннюю поддержку и стала обсуждаться на разных уровнях. Появилась даже формула: «КПК – авангард чжунхуа миньцзу». В уставе Китайской ассоциации содействия развитию демократии было записано: «Ассоциация должна высоко держать знамя патриотизма, прилагать усилия к развитию и упрочению великой сплоченности чжунхуа миньцзу». Аналогичные положения появились в уставе Крестьянско-рабочей демократической партии Китая и некоторых других организаций. В Постановлении VI Пленума ЦК КПК 12-го созыва от 28 сентября 1986 г. чжунхуа миньцзу характеризовалась как «великая нация, обладающая дли-

тельной историей и культурой, которая в истории древней цивилизации долго пребывала среди передовых наций мира. Но в Новое время в силу разложения феодализма и агрессии империализма она превратилась в нацию отсталую». В центральном органе КПК Жэньминь Жибао появились статьи, провозглашающие: «Наши казахи, уйгуры, хуэй, ханьцы – более пятидесяти братских наций всей страны – равно являются компонентами чжунхуа миньцзу». В журнале ЦК КПК «Хунци» была опубликована статья Ли Минсаню и Го Дэхуна «Единство государства – неременная тенденция исторического развития китайской нации», в которой чжунхуа миньцзу представлена как сильная нация, отличающаяся «силой консолидации и центростремительной силой». Отличительными чертами китайской нации, по публикациям в других СМИ, отмечались: «возвышенный дух, трудолюбие, отвага, выносливость, стойкость, чувство национальной гордости» [приводится по: Москалев, 2002, с. 160–161]. Основой единства разных народов, представляющих чжунхуа миньцзу, объявлялось их происхождение от общего предка – Желтого правителя (Хуанди). Вывод о большой древности китайской нации (от 4 до 5 тыс. лет) стал основанием, чтобы объявить ее представителями все народы, когда-либо существовавшие на территории Китая, в том числе давно исчезнувшие. В этом контексте становится понятным появление утверждений вроде того, что «выдающийся вклад в формирование китайской нации внесли Чингисхан и Хубилай». Не удивляет и появление работ вроде статьи Линь Шэня, посвященной исследованию трудов автора XI в. Махмуда Кашгари. В результате проведенного исследования современный автор убедился, что его средневековый предшественник считал Кашгар частью Китая. Поэтому Линь Шэнь делает вывод: «Идею о том, что родина – это одно неделимое целое, предки уйгуров понимали уже тысячу лет назад» [там же, с. 76]. Даже отчеты об археологических исследованиях на территории страны стали подаваться только через призму изучения формирования чжунхуа миньцзу [там же, с. 159].

Несмотря на принятые меры, в начале 1990-х гг. снова наблюдалась дестабилизация положения в Синьцзяне и на Тибете, в частности наблюдались случаи сопротивления мерам по ограничению рождаемости, введенным в 1984 г. Для снятия возникшего напряжения Дэн Сяопин поставил в 1992 г. задачу – преодолеть социально-экономическое неравенство между национальными и ханьскими районами страны. В видоизмененной формулировке – о необходимости построения в Китае гармоничного общества – важность ее подтвер-

дил и Ху Цзиньтао [Лазарева, 2007]. По мере решения этой задачи в сентябре 1999 г. была дополнительно принята еще и «Стратегия осуществления большого освоения запада». Дальнейшее развитие намеченный курс получил в «Плане развития национальных районов на XI пятилетку (2006–2010 гг.)». Наряду с экономическими мерами в решении национального вопроса в начале XXI в. руководством КПК была принята новая идеологическая установка на возвышение национального духа (миньцзу цзиншэнь). Она появилась в VI разделе доклада Цзян Цзэмина на XVI съезде КПК (2002 г.) «Культурное строительство и реформа культурной системы». Призыв Генерального секретаря ЦК КПК «неуклонно возвышать и внедрять национальный дух» стал одним из направлений работы партийных организаций. Это положение стало включаться в новые редакции уставов ряда организаций [Москалев, 2005, с. 213–214]. Однако в официальных документах это новое понятие формулировалось в сжатом виде, например, дух находится «во взаимном единстве с социалистической идеологией и моралью, обладая, тем самым, богатым содержанием»; «ядро национального духа – патриотизм» и т. д. [там же, с. 217–218]. Более развернутое определение национального духа предложил Ван Сиэнь: «Национальный дух – это повсюду проявляющаяся духовная жизненная сила и индивидуальные особенности нации, повсюду соблюдаемые и реализуемые общественные убеждения, ценностные устремления, моральные устои, способствующие прогрессу и интересам нации» [там же, с. 220].

В КНР многое было сделано и делается для поддержания стабильности в области межэтнических отношений. Непосредственной реализацией этнической политики занимаются различные органы власти, например, Государственный комитет национальностей, Комиссия национальностей Всекитайского собрания народных представителей и др. Исследование положения в национальных автономиях ведут специальные научные подразделения, в том числе Китайский центр тибетологических исследований. Соответствующие отделы и группы существуют в других национальных автономиях. Для изучения этой сферы учреждены не только академические институты, но и массовые научные общества вроде созданного в 1979 г. Китайского общества по изучению проблем национальностей или Общества по изучению экономических проблем национальностей. Для подготовки кадров из числа представителей национальных меньшинств открыт Центральный университет национальностей в Пекине. Всего эту зада-

чу решают 14 вузов страны. Для массовой работы по пропаганде идей КПК в области межнациональных отношений созданы Парк чжунхуа миньцзу и Дворец культуры национальностей в Пекине. Существуют специальные издания, публикующие материалы по данной проблеме, ведущим среди них является журнал «Миньцзу яньцзю». Выходят в свет другие работы по разным аспектам межнациональных отношений в Китае, такие, как «Книга для чтения по национальной политике Китая» (Пекин, 1998, редактор У Шиминь). В Китае проводятся различные научные конференции по теме межнациональных отношений и национализма. В качестве практических мер по стабилизации положения поддерживается заселение национальных районов ханьскими переселенцами. Важное значение придавалось также уникальному проекту – строительству высокогорной железной дороги на Тибет.

Оценивая исторический путь, пройденный страной, генеральный секретарь ЦК КПК Цзян Цзэмин провозгласил в 2001 г.: «Мы в корне покончили с тем состоянием старого Китая ...когда его сравнивали со скопищем разрозненных крупинок песка, добившись высокопрочного единства государства и небывалой сплоченности наших национальностей» [цит. по: Москалев, 2004]. В этом же году вышла на русском языке работа китайского исследователя Сюэ Цзунчжэна, которая доводит до читателей официальную точку зрения на определение китайской нации и состояние национальных отношений в КНР: «Китайская нация состоит из 56 национальностей. Эти национальности сильно различаются по языку, вероисповеданию, внешнему облику, культурным традициям, то есть о китайской нации следует говорить как о полиэтнической. Однако все составляющие этнические общности исторически и в культурном плане оказались тесно связанными с ханьской нацией и Китаем. Взаимное проникновение, смешение и общая судьба сделали все эти национальности неразрывным целым, так что следует говорить о единой этнической общности – китайской нации. Именно исходя из сочетания полиэтнического начала с унитарным началом китайское правительство разработало политику национальной автономии и создало режим национальной районной автономии, над которым осуществляет единое руководство – Центральное правительство Китая. Автономный район – форма национальной районной автономии. За годы существования Синьцзян-Уйгурского автономного района наряду с бережным отношением и развитием культурных традиций нацменьшинств и поощрением активного участия этнической группы в самоуправлении на правах хозяев своего

края проделана большая работа по укреплению межнациональной сплоченности, воспитанию в духе любви к Родине – Китаю, усилению центристских цементующих сил с тем, чтобы наименьшинства еще глубже осознали свою принадлежность к китайской нации. Наряду с проведением политики национальной районной автономии китайское правительство неизменно решительно выступает против национального сепаратизма, за единство Родины. Решительно выступает против разного рода идейных течений, как, например, «пантюркизм», «панисламизм», направленных на подрыв единства и национального сплочения Китая. Наряду с усилением социалистической демократии и социалистической законности приняты меры по усовершенствованию режима национальной районной автономии, с тем, чтобы обеспечить совместное процветание всех национальностей страны» [Сюэ Цзунчжэн, 2001].

Отдавая должное реальным успехам, которые были достигнуты китайским руководством в сохранении единства внутри своей полиэтнической страны, следует отметить, что в этой сфере еще сохраняются свои узкие места. Они связаны, прежде всего, с влиянием ранее принятых официальных партийных установок. Как пишет современный китайский исследователь, «партия и государство определили считать «нациями» все без различия устойчивые человеческие общности, проживающие на территории Китая, – вне зависимости от численности их населения, размеров занимаемой территории, уровня социального развития, проживания большей части населения данной национальности в Китае или за его пределами – необходимо лишь, чтобы эта общность сформировалась исторически и обладала четкими особенностями экономической жизни, языка, письменности, одежды и украшений, обычаев, национального сознания. Это – официальное, поддержанное партией определение [Москалев, 2005, с. 139]. Не случайно современные российские авторы дают резкую оценку национальной политике Китая: «...в обстановке бюрократического централизованного авторитарного режима партократии ни национальная государственность, ни федерализация страны по этническому или какому бы то ни было иному признаку не может дать свободы рядовому гражданину, ибо каждый из национальных (региональных) отрядов граждан неминуемо попадает под власть не менее антидемократических местных властей. Поэтому решение национальной проблемы вообще и сепаратизма в частности лежит не столько в легитимном закреплении полномочий и положения местной и цен-

трализованной бюрократии, сколько в социально-экономических и культурных условиях существования отдельных этносов. Прочность КНР как «единого многонационального» унитарного государства может быть обеспечена лишь в рамках парадигмы, охватывающей формирование полноправного гражданина и гражданского общества, в котором интересы и гражданские права отдельной экономически независимой личности, а также общечеловеческие ценности преобладают над узконационалистическими и псевдогосударственными (чиновно-бюрократическими) интересами» [Конфликты на Востоке..., с. 467]. Политика Китая в области международных отношений постоянно критиковалась западными исследователями, публицистами и политиками. В последнее время она негативно оценивается и приверженцами либеральных взглядов китайского происхождения [например, Сюй Цжимин, 2007]. Камнем преткновения здесь является проблема прав человека. Не менее жестко оценивается и общее положение, сложившееся в Тибете и Синьцзяне.

Однако необходимо иметь в виду, что политика в отношении национальных автономий во многом обусловлена особенностями политической культуры Китая, которая придает большое значение этическим нормам в государственной жизни. При этом собственно политике отводится сугубо административная роль [Бергер, 2007]. Не случайно руководство КНР последовательно отрицает попытки внедрения в политическую систему страны принципов парламентской демократии и политического плюрализма, рассматривая их как угрозу сохранения целостности страны. Распад Советского Союза и Союзной Югославии вызвал большую обеспокоенность в Китае. События 11 сентября 2001 г., которые показали новые возможности международного экстремизма, предпринимающего попытки внедрения в Синьцзян-Уйгурский район, заставили правящую элиту Китая признать в качестве трех главных «вызовов» современности этнический сепаратизм, религиозный экстремизм и терроризм. События лета 2008 г. в Тибете и июля 2009 г. в Синьцзяне подтвердили правомерность сделанного вывода. Не случайно в последние годы в китайских изданиях появилось мнение о длительном решении национального вопроса в стране [Конфликты на Востоке..., с. 440, 453].

Таким образом, рассматривая современное состояние населения Китая с этнической точки зрения, можно отметить существование целого ряда общностей, которые не только сохранили свою социально-

культурную самобытность, но и имели в недавнем прошлом собственную политическую организацию (уйгуры, тибетцы и др.). Историческая память подобного рода в определенных обстоятельствах актуализируется в сепаратистских выступлениях различного рода. Национальная (этническая) политика КНР на протяжении прошлого и начала настоящего столетий развивалась сначала в разных вариантах, разрабатывавшихся Гоминьданом и КПК. В зависимости от конкретных обстоятельств эта политика испытывала определенные изменения, но с образованием КНР она акцентирована на идее национальных автономий разного уровня в рамках унитарного государства. В современных условиях, когда ведущие либеральные страны активно пропагандируют идеи мультикультурализма, политики признания, политики позитивного действия, предоставляющие серьезные преимущества общностям, подвергавшимся ранее дискриминации, такая политика, своими корнями восходящая к советскому опыту 1920-х гг., может оказаться не самой эффективной. Поэтому в ближайшее время политической элите Китая и ученому сообществу предстоит как можно скорее освоить новые идеи и риторику в отношении этнических общностей («национальных меньшинств»), соотнести их с реальными условиями своей страны, определить новые приоритеты в своей национальной политике и быть готовыми к перспективе активного использования этнического фактора внешними силами.

Литература

1. Бергер Я.М. Перспективы политических реформ в Китае. – Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007.
2. Борох Л.Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). – М., 1984.
3. Борох Л.Н. Идеи западного либерализма в восприятии Лян Цичао // Общественно-политическая мысль в Китае (конец XIX – нач. XX в.). – М., 1988.
4. Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. – М., 2001.
5. Борох О., Ломанов А. Неосоциализм Ху Цзиньтао и современная идеология КНР // Pro et Contra. – 2005. – № 3.
6. Виноградов А.В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. – М.: Памятники исторической мысли, 2005.

7. Воскресенский А.Д. Политические системы и модели демократии на Востоке. – М.: АСПЕКТ-ПРЕСС, 2007.
8. Гельбрас В.Г. Национальная идентичность в России и Китае (опыт сравнительного анализа) // Полис. – 1997. – № 1.
9. Гельбрас В.Г. Китайская реальность России. – М.: Муравей, 2001.
10. Гельбрас В.Г. Успехи КНР и их цена в условиях глобализации. – Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007.
11. Дикарев А.Д. Демографические проблемы национальных меньшинств Китайской Народной Республики. – М., 1996.
12. Дэн Сяопин. Вступительная речь на XII Всекитайском съезде Коммунистической партии Китая // Дэн Сяопин. Основные вопросы современного Китая. – М.: ИПЛ, 1988.
13. История Северо-Восточного Китая. XVII–XX вв. Кн. 3. Владивосток: Дальнаука, 2004.
14. Карл Радек о Китае: документы и материалы / под ред. А.В. Ланцова, сост. А.В. Ланцов. – М.: Северо-Препринт, 2005.
15. Карнеев А.Н. Китай и глобализация через призму дискуссий китайских ученых. Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007. – С. 45–63.
16. Кондрашов Л. Реформа административно-территориального устройства в КНР // Проблемы Дальнего Востока. – 2008. – № 1.
17. Конфликты на Востоке. Этнические и конфессиональные / под ред. А.Д. Воскресенского. – М.: АСПЕКТ-ПРЕСС, 2008.
18. Корсун В.А. Китаецентризм vs национализм в межкитайском диалоге // Тайвань на рубеже веков. Новые условия и новые вызовы. – МГУ: Институт стран Азии и Африки. – М., 2001. – С. 39–55.
19. Крюков М.В. Этнографические исследования в КНР. – М.: ИНИОН, 1986.
20. Кычанов Е.И. О некоторых проблемах национальной политики в КНР: материалы научной конференции, посвященной 50-летию образования КНР. – СПб., 1999.
21. Кычанов Е.И. Мельниченко Б.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2004.
22. Лазарева Т. Развитие законодательной базы районной национальной автономии в Китае // Проблемы Дальнего Востока. – 2007. – № 5.

23. Лазарева Т. Выступление на Круглом столе. Основные особенности и итоги XVII съезда Компартии Китая // Проблемы Дальнего Востока. – 2008. – № 2.
24. Ломанов А.В. Концепция «гармоничного общества» и современная ситуация в КНР. Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007. – С. 19–32.
25. Малявин В.В. Идентичность и повседневность: некоторые российско-китайские параллели // Азиатско-Тихоокеанский регион: реалии, перспективы, проекты: XXI век. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004.
26. Маньчжурское владычество в Китае. – М.: 1966.
27. Михеев В.В. Китайская головоломка // Pro et Contra. – № 3. – 2005.
28. Михеев В.В. Проблемы обеспечения национальной безопасности и внешняя политика Китая // Китай в XXI веке. Глобализация интересов безопасности. – М.: Наука, 2007.
29. Москалев А.А. Теоретическая база национальной политики КНР. – М.: Памятники исторической мысли, 2002.
30. Москалев А.А. Цзян Цземин о национальной политике Китая // Китай в диалоге цивилизаций. К 70-летию академика М.Л. Титаренко. – М.: Памятники исторической мысли, 2004.
31. Москалев А.А. Нации и национализм в Китае. – М.: Памятники исторической мысли, 2005.
32. Осипчук С.Ю. Проблемы прав и свобод в КНР (историко-политологический анализ): автореф. дис. ... канд. полит. наук / С.Ю. Осипчук. – Владивосток, 2001.
33. Политические системы и политические культуры Востока / под ред. А.Д. Воскресенского. – М.: АСТ. Запад Восток, 2007.
34. Рахимов Т.Р. Судьбы неханьских народов в КНР. – М., 1981.
35. Ставров И.В. Реализация национальной политики КПК в Северо-Восточных провинциях КНР (1978–2002): автореф. дис. ... канд. ист. наук / И.В. Ставров. – Владивосток, 2007.
36. Сунь Ятсен. Три народных принципа и будущее Китая: избранные произведения. – М., 1985.
37. Сыроежкин К.Л. Эволюция формирования и основные черты национальной политики КПК. – Режим доступа: <http://www.Continent.kz/library/KN-4/4>.
38. Сыроежкин К.Л. Этносоциальный фактор развития Синьцзяна // Проблемы Дальнего Востока. – 1990. – № 2.

39. Сюй Цжимин. Отменить систему национальной автономии районов, стимулировать развитие западных районов Китая. Практика и поиски. – М.: Наука, 2007. – С. 181–185.
40. Сюэ Цзунчжэн. Синьцзян. Этнографический очерк. – Межконтинентальное издательство Китая, 2001.
41. Тихвинский С.Л. Сунь Ятсен. Внешнеполитические воззрения и практика. – М.: Международные отношения, 1964.
42. Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ювей: избранные произведения: в 5 кн. Кн. 1. История Китая до XX в. – М.: Наука, 2006.
43. Тихвинский С.Л. Избранные произведения. Т. 3. История Китая 1919–1949. – М.: Наука, 2006.
44. У Цзинхуа. Этническая ситуация и политика КНР в отношении нацменьшинств // Расы и народы. – М., 1998. – Вып. 24.
45. Черская С.В. Деятельность уйгурских политических организаций как фактор потенциального локального конфликта. – СПб., 2002.
46. Этнографические исследования в КНР. – М.: ИНИОН, 1985.
47. Яньсянь Ян. Государственная власть и изменения в культуре Китая. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. – М.: АСПЕКТ-ПРЕСС, 2004. – С. 27–56.
48. Asian Nationalism, ed. By Leifer Michael. Routledge. London and New York, 2000.
49. Breuilly J. Sovereignty and Boundaries: Modern State Formation and National identity in Germany. National Histories and European History. Ed. By M. Fulbrook. Boulder. Can Francisco. West-View Press. 1993, p. 94–140.
50. Friedman E. Still Building the Nation: The Causes and Consequences of China's Patriotic Fervor. Chinese Political Culture. 1989–2000. ed. by Shiping Hua. An East Gate Book. New York. 2001, p. 103–132.
51. Gladney D. Ethnic Identity in China: The New Politics of Difference. China Briefing, 1994. San Francisco, Oxford: Westview Press, p. 171–92.
52. Gladney D. Ethnic Identity in China: the Making of Muslim Minority Nationality. 1996.
53. Gladney D. Dislocating China: Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects. University of Chicago Press. 2004.

54. Karmel S. M. Ethnic nationalism in mainland China – Asian Nationalism, ed. By Leifer Michael. Routledge. London and New York. 2000, p. 38–62.
55. Tayler. P. A Great Wall. New York. Public Affairs. 1999.
56. Yahuda M. The changing faces of Chinese nationalism: the dimensions of statehood. Asian Nationalism, ed. By Leifer Michael. Routledge. London and New York. 2000, p. 21–37.

Глава 3. От унитаризма к мультикультурализму: тайваньский вариант

3.1. Этнополитическая ситуация на Тайване конца XIX – 1980-х гг. XX вв. Отдельного рассмотрения заслуживает этнополитическая ситуация, сложившаяся на Тайване. Тайвань – один из наиболее крупных островов, площадь которого достигает 36 тыс. кв. км. Он удален на 130–150 км от материка; с севера от него находятся острова Рюкю, к югу – острова Батан, которые выходят к Лусону – одному из Филиппинских островов. Географическое положение оказало большое влияние на историю и этно-политическое развитие Тайваня. Традиционно роль и значение этой островной территории рассматриваются в общем контексте ее отношений с КНР в связи с обсуждением проблем безопасности региона Северо-Восточной Азии и АТР в целом [Вызовы безопасности в Азиатско-Тихоокеанском регионе, 2006]. Большой интерес среди специалистов и более широкой аудитории вызывают экономические достижения Китайской Республики на Тайване, превратившие ее в одного из азиатских экономических «тигров». Активно изучается также процесс модернизации и демократизации тайваньского общества [Буров, 1998; Линь Цзялун, 2001; Пань Бинхун, 2002; Kastner 2009; Wachman, 2007 и др.]. Однако собственно этническая/национальная составляющая общеполитического процесса на Тайване анализируется все еще в недостаточной степени. Основная причина такого положения может быть связана с переводом данной проблематики в сферу идентичности в результате активного усвоения зарубежных, прежде всего западных, подходов и принципов анализа соответствующих проблем [например, Brown, 2004]. Между тем, именно в самом конце XIX – начале XXI вв. на острове происходили события, анализ которых имеет более важное значение, чем просто констатация смены идентичностей.

На июль 2009 г. численность населения Тайваня зафиксирована в 22,974 млн чел., около 85% из них составляли «коренные тайваньцы», представленные самобытными аборигенными общностями и потомками выходцев из провинций Фуцзянь и Гуандун, переселившихся сюда с XVI. до середины 40-х гг. XX вв. Собственно аборигенными признаются 12 разных общностей (ами, атаял, паиван, бунун, рукаи, бинан, цоу, баося, ями и др.), включающие примерно

439 тыс. чел. (1,9% населения), отличающиеся по языку и культурным характеристикам от ханьцев. В свою очередь, ханьские «коренные тайваньцы» («ямс») также имеют ряд особенностей в сравнении с материковыми китайцами, так как основная их часть (около 75%) говорит на диалекте **хокло** (южнофуцзяньский диалект китайского языка), а на остальные – **хакка** (соответствующий диалект китайского языка). Третью группу населения Тайваня составляют прибывшие после капитуляции Японии и поражения Гоминьдана партийные функционеры, чиновники, военные и беженцы из разных провинций Китая, а также их потомки («**таро**»). По различным данным, всего в этот период на остров прибыло от 1,5 до 2 млн человек [История тайваньского общества, 2000, с. 35].

Однако реальная этническая история Тайваня имеет еще более сложный характер. Коренное население острова представляют самобытные общности носителей аустронезийских языков. Собственно ханьцы стали осваивать Тайвань только с XII–XIII вв. Тем не менее, в течение длительного времени остров оставался лишь транзитной территорией для китайских и японских торговцев и пиратов. В XVII в. здесь появились и первые европейцы, давшие ему новое название «Формоза». Но в связи с тем, что во время маньчжурского завоевания на острове сформировался один из центров сопротивления, цинские войска захватили к 1683 г. Тайвань, вытеснив заодно и укрепившихся здесь голландцев. С этого времени остров был включен в состав китайского государства, но в силу своей удаленности, как отмечал В.В. Малявин, он оставался для китайцев удаленным экзотическим владением (китайской инаковостью) [Малявин, 2000, с. 106]. Не случайно Тайвань получил статус провинции Китая только с 1885 г. Имеющиеся данные XIX в. позволяют оценить численность аборигенов (фаней) примерно в 70 тыс. чел., ханьцев – 2,5–3 млн чел. По переписи 1905 г. на Тайване к ним добавилось еще 57335 японцев [Тодер, 1978, с. 268–269].

Серьезные перемены в положении Тайваня происходят в конце XIX в., когда после присоединения в 1872 г. островов Нансэй (архипелаг Рюкю) эта территория Китая оказалась в сфере интересов Японии. Военная экспедиция в этот район была послана еще в 1874 г. после убийства здесь аборигенами японских рыбаков. В состав Японии Тайвань был включен в результате подписания Симоносекского договора, завершившего японо-китайскую войну

1894–1895 гг., несмотря на то, что сам остров оставался вне зоны военных действий. Очень показательна в связи с подготовкой договора характеристика этой территории, приведенная в докладе сановника Ли Хунчжана императрице Цыси: «Птицы не поют и цветы не благоухают на острове Тайвань. Мужчины и женщины не следуют моральному долгу, а также бесчувственны. Будет допустимо уступить остров» [цит. по: Головачев, 2008, с. 1]. Цинское правительство решило откупиться островной провинцией, чтобы не уступать Японии теорритории на континенте. Тайваньцы, оказавшиеся «разменной монетой» при подписании мирного договора, не остались безучастны к своей судьбе. Но для сопротивления японскому захвату на острове не было достаточных сил и средств. К тому же Тайвань этого времени не оформился как нечто единое даже для своих жителей. Как отмечает Ф.А. Тодер, север Тайваня в конце XIX в. уже был ориентирован на усвоение достижений Европы. Не случайно здесь основывались учебные заведения вроде Школы западных наук. В то же время юг активно развивал связи с материковым Китаем и поддерживал традиционные конфуцианские идеи и ценности. Взаимное неприятие уроженцев разных частей острова оказалось настолько серьезным, что южане не хотели сражаться в одних отрядах с северянами [Тодер, 1978, с. 228]. Поэтому администрация и представители ученого сословия острова сделали основную ставку на помощь других государств, прежде всего Великобритании. Отказавшись выполнять указание центрального правительства о передаче Тайваня японцам, власти острова провозгласили независимость бывшей провинции и объявили 23 мая 1895 г. образование **первой республики в Азии – Государства народного правления Тайвань**. В обнаруженной декларации независимости этот шаг получил следующее обоснование: «Япония оскорбила Китай, аннексировав наши земли на Тайване. Народ Тайваня тщетно взывал к трону. Теперь японцы уже собираются появиться. Если мы, народ Тайваня, позволим им высадиться на нашу землю, то Тайвань превратится в землю дикарей и варваров. Если, с другой стороны, мы окажем сопротивление, то наше слабое состояние продлится недолго, так как иностранные державы заверили, что Тайвань должен объявить независимость, прежде чем они помогут нам. Поэтому мы, народ Тайваня, решили, что лучше умереть, чем покориться японцам. И это решение бесповоротно. Предводители тайваньского народа приня-

ли на совете решение о превращении Тайваня в республиканское государство, и все управление отныне будет находиться в руках чиновников, избранных тайваньским народом. Президентом Республики Тайвань назначен губернатор Тайваня, Тан Цзинсун» [цит. по: Головачев, 2006, с. 5]. Появившееся в документе определение **народ Тайваня** является очень примечательным. Однако в это время остров не имел особого значения для западных держав, и молодое государство, не получив желаемой поддержки, вскоре прекратило существование.

Японское присутствие на Тайване, продолжавшееся полвека, оказало заметное влияние на положение его населения. В соответствии с общепризнанными установками в мировой науке и политике этого времени японская администрация также начала проводить на вновь обретенной территории политику ассимиляции местных жителей. Непосредственную реализацию этого курса в жизнь должен был обеспечить назначенный в 1898 г. на должность начальника Гражданского управления администрации острова Гото Симпей (1857–1929). Этот администратор является достаточно показательной фигурой своего времени. Получив хорошее образование, в том числе и в Германии, Гото стремился идеологически обосновать правомерность присоединения Тайваня к Японии. С этой целью был использован лозунг общности культур Дальнего Востока, которой отводилась роль основы азиатского сотрудничества для защиты его народов от европейского завоевания и изгнания белой расы из этого региона. Поскольку именно Япония сумела добиться очевидных успехов в военно-экономическом развитии, то ей была придана ведущая роль в выполнении данной миссии как наиболее убедительного примера для подражания [Каткова, Чудодеев, 2001]. Для практической реализации поставленных целей губернатор Тайваня совершил в апреле 1900 г. визит в Фучжоу, во время которого он сделал несколько примечательных заявлений. Например: «Европейцы не говорят, что учение Конфуция нехорошее, но думают, что основываться на нем одном недостаточно, и только люди христианского учения, по их мнению, изучают истинное... Посмотрите на Японию, которая существует более 2500 лет: японцы тоже конфуцианцы и тождественны с китайцами; могли же японцы улучшиться, совершенствуясь с каждым днем! Что же касается новых изобретений, то Япония в этом отношении первая. Откуда же видно, что уче-

ние Конфуция не достаточно?» [цит. по: Головачев, 2008, с. 6]. После такого разоблачения коварства европейцев было сделано недвусмысленное предложение: «...если есть желание сделаться сильным и для этого обратитесь к европейским средствам, то это все-таки не будет то, что Китай может получить от Японии. Настоящее положение Японии ясно подтверждает это. Если Япония желает помогать Вам, то это есть ея искреннее желание, а не ложное. Все, что Вам нужно, есть в Японии. Если Вы будете иметь такие же помыслы, как у европейцев, и будете подозревать, что Япония помогает Китаю только по виду, а в действительности желает извлечь для себя выгоду, то в этом Вы не только ошибаетесь, но попадете в коварные оковы европейцев. Это будет очень жаль!» [там же, с. 7].

Для характеристики деятельности губернатора на самом Тайване не менее показательно еще одно заявление Гото: «Курс всей политики, весь план администрирования надо строить на основе этнологии» [Тадао, 1934]. О том, что это не была простая декларация, свидетельствует активная ставка японских властей на представителей ученого сословия (шэньши) из числа тайваньских ханьцев и создание специальных учреждений вроде Комитета по изучению старых обычаев Тайваня. Колониальная администрация также установила официальный запрет на убийство аборигенов (фаней), на которых ранее устраивались настоящие охоты. При организации местного управления была сохранена сложившаяся на острове система круговой поруки (баоцзя), но для контроля к каждой деревне приставлялся полицейский, который мог быть и тайваньцем. Был проведен ряд социальных преобразований, в том числе предоставлены более широкие права женщинам, предполагавшие право на образование и трудоустройство. На острове начали прокладываться дороги и развиваться другие необходимые сферы инфраструктуры. Принятые меры позволили, в частности, реально повысить жизненный уровень значительной части населения острова. Важное значение администрация также придавала развитию образования. Однако все это делалось отнюдь не из филантропских побуждений. Тот же Гото Симпэй в выступлении на совещании по делам образования в 1903 г. заявлял: «Что касается развития образования, то мы не должны допустить порочную практику, в которую впали Голландия и Индия. Если просто говорить о пользе образования, без глубоких и зрелых раздумий, слишком опрометчиво открывать школы, то

это ошибочный способ ведения колониальной политики» [цит. по: Головачев, 2009]. Поэтому при формальном равенстве в получении образования детям формозцев нужно было сдавать экзамены на японском языке. Назначенный же на пост губернатора в 1918 г. Акаси открыто объявил ассимиляцию местного населения целью колониального управления. В специально принятой в это время Программе просвещения тайваньского общества были предусмотрены три основных направления работы:

1. До конца внедрять имперский дух, укреплять сознание граждан.
2. Распространять дух слияния японцев и тайваньцев, культивировать привычку к солидарности и единению.
3. Развивать технические навыки и знания, укреплять производство в интересах Родины [Головачев, 2009].

Ассимиляционная политика на Тайване была интенсифицирована после японского вторжения в Китай в 1937 г. Определяемая теперь как «коминка» (преобразование в подданных императора), она предполагала ускоренную японизацию местного населения. С этой целью генерал-губернатор на основе принятого в апреле 1938 г. «Указа О всеобщей государственной мобилизации» № 87 запретил использование китайского языка и расширил сеть центров по изучению японского языка. Все храмы острова были переданы под контроль японских священнослужителей, и теперь они должны были активно внедрять среди местного населения государственный синтоизм, была развернута массовая кампания по замене прежних имен тайваньцев на японские. Так, будущий президент Ли Дэнхуэй стал Ивасато Масао. Предпринятые меры должны были полностью отделить Тайвань от Китая и воспитать его население в духе преданности японскому императору. По мере развертывания военных действий Япония, нуждаясь в увеличении численности своих войск, стала призывать жителей Тайваня на военную службу, сначала как добровольцев (1942 г.), а затем путем мобилизации (1944 г.). За годы войны различным образом в армию было привлечено около 1 млн тайваньцев. При оценке деятельности японской администрации на Тайване следует учитывать, что одним из базовых принципов японского национализма этого времени было убеждение, что стать настоящим японцем и усвоить японскую культуру может только тот, кто родился японцем. Поэтому, занимаясь обучением тайваньцев и

привлекая их к военной и гражданской службе, власти препятствовали их выезду с острова. Если выходцы с острова все же допускались для обучения в университетах Японии, то они находились под постоянным надзором полиции [Белогурова, 2000; Eskildsen, 2001].

После поражения Японии в 1945 г. Тайвань был возвращен под контроль гоминьдановского Китая. Однако непродуманные действия новой администрации привели к событиям 28 февраля 1947 г., когда население Тайваня выступило против властей. Этот «мятеж» был жестоко подавлен при помощи с материка уже в марте. Для поддержания порядка и пресечения стихийного переселения с материка на острове был установлен 20 мая 1949 г. режим чрезвычайного положения, который позволил развязать «белый террор» против местного населения. Как позднее отметил на конференции в 1994 г. журналист Линь Юйпэй, «после событий 28 февраля **тайваньцы окончательно «распрострились с китайцами»** [цит. по: Москалев, 2005, с. 232]. Победа в гражданской войне Красной Армии и Коммунистической партии Китая заставила правительство Чан Кайши, часть гоминьдановской армии и беженцев искать пристанище на Тайване. В декабре 1949 г. столица Китайской Республики была перенесена в Тайбэй. Прибытие такой массы людей с континента на первых порах тяжело сказалось на положении как вновь прибывших, так и местного населения. Обстановку, сложившуюся в это время, наглядно описал Ля Сяофэн: «Выходцы с континента могли стоять у руля авторитарной, репрессивной административной системы, но еще большее их число были настоящими изгоями... Общество в те времена напоминало пирамиду, в которой местные тайваньцы составляли середину, а на самом верху и в самом низу находились переселенцы с материка... Местные уроженцы, по крайней мере, имели дом на родной земле, многие же выходцы с континента были одиноки и не имели даже собственного угла» [цит по: Ишутина, 2006]. Не удивительно, что возникшее разделение китайской общности на Тайване на «ямс», прибывших до 1949 г., и «таро», оказавшихся здесь после поражения на материке, сохранялось в обыденной практике еще и в последующее время. Среди последних в особо тяжелом положении оставались «выходцы из провинции», так называемые бэньшэнжэнь, рассматривавшиеся как люди второго сорта [История тайваньского общества, 2000, с. 35].

На первом этапе своего тайваньского пребывания руководство Гоминьдана еще рассчитывало возвратиться на континент и со-

крушить коммунизм в Китае. Поэтому в официальных документах и практических действиях всячески подчеркивался общекитайский характер партии и правительства. Настроения подобного рода подкреплялись международной поддержкой, прежде всего со стороны США, обеспечивших представительство Китая тайваньским правительством в ООН (до 1971 г.) в соответствии с курсом Одного Китая. Несмотря на возникавшие противоречия, в США был принят в 1979 г. «Закон об отношениях с Тайванем». Этот документ обязывает американское правительство в случае необходимости оказывать Тайваню военную помощь [Цветков, 2000]. Однако по мере того, как становилось понятно, что перспектива возвращения на материк все более отдалается, пришлось более основательно заняться делами на острове. Одной из первых мер властей Гоминьдана стала акция по устранению последствий японского влияния, которая привела к новым преобразованиям в языковой сфере и очередной смене имен. Причем в условиях чрезвычайного положения власти не были особо щепетильны в выборе средств для достижения своих целей. Как вспоминал бывший президент республики Ли Дэнхуэй, «особо жестокий удар обрушился на представителей местной интеллигенции, которая рассматривалась как потенциальный противник Гоминьдана, репрессиям подвергались поголовно все, их убивали, бросали в тюрьмы, практически никто не уцелел. Количество жертв «белого террора» на Тайване превысило 30 тысяч человек» [Ли Дэнхуэй, 2000, с. 37]. На смену прежним установкам Чан Кайши и руководство Гоминьдана принесли свои представления о судьбе Тайваня и его народа, которые воплощали и некоторые положения наследия Сунь Ятсена. В частности, в начале 1920-х гг. идейный вождь китайской революции определил для реализации своих принципов необходимость прохождения страной этапа военной диктатуры, этапа политической опеки и этапа собственно народовластия. Введение диктатуры и политической опеки обосновывалось, например, следующим образом: «В Китае в течение нескольких тысяч лет существовал рабовладельческий строй, поэтому, хотя Китайская Республика существует всего 9 лет, обычные люди еще не осознали того факта, что они стали хозяевами государства. У нас сейчас нет других методов, кроме принуждения, чтобы заставить стать хозяевами, практиковаться в этом отношении. Именно такой смысл я вкладываю в понятие «политическая опека» [цит. по: Буров, 1998, с. 31]. Понятно,

насколько своевременными явились подобные представления для Чан Кайши и его сторонников. В идеологическом плане правящий на Тайване режим также активно использовал образ Золотого века (да-тун), идею восстановления традиционных конфуцианских добродетелей (сыновняя почтительность и др.). Тем не менее, даже во время военного положения удалось создать условия, обеспечившие значительные экономические достижения. Одним из факторов «экономического чуда» считается сохранившаяся система общего 6-летнего образования, позволившая вскоре достигнуть 100% уровня грамотности населения на острове. Свою роль сыграли также введенные в 1951 г. выборы представительных органов и глав местных администраций [Буров, 1998; Ишутина, 2006]. При этом главной целью деятельности Чан Кайши – президента Китайской Республики на Тайване (1950–1975), а затем сменившего его на этом посту сына Цзян Цзинго (1978–1988) – оставалось стремление к восстановлению своей власти над всем Китаем.

3.2. Этнонациональная политика на Тайване в условиях демократизации. Серьезные изменения основных приоритетов в тайваньской политике происходят только во второй половине 1980-х гг. Их начало было ознаменовано отменой в 1987 г. чрезвычайного положения (Временных правил на период подавления коммунистического мятежа). В это время на политической арене появляются новые лидеры, такие, как Ли Дэньхуэй, который, занимая важные позиции в правительстве и партии Гоминьдан, уже был коренным уроженцем Тайваня. Наверное, не случайно именно этот президент принес еще в 1995 г. публичные извинения за жертвы, понесенные тайваньцами во время «белого террора» Гоминьдана [Ли Дэньхуэй, 2000]. На волне общих перемен происходят важные сдвиги и в отношениях с КНР. Продолжая в целом курс Одного Китая своих предшественников, Ли Дэньхуэй санкционировал создание в 1990 г. Совета национального объединения и разработку документа «Принципы национального объединения». Как полагает А.А. Писарев, эти шаги ознаменовали определенное признание Китайской Народной Республики в качестве самостоятельного политического субъекта. Тенденция к сближению позволила провести в 1992 г. в Гонконге переговоры представителей Китайской Республики и Китайской Народной Республики [Писарев, 2007; Пупей, 2001]. При оценке предпринятых мер, в том

числе «консенсуса 1992 г.», следует учитывать, что события 1989 г. на площади Тянаньмэнь, а затем последовавший распад СССР возрождали надежды на ослабление коммунистического режима в материковом Китае. Но вопреки ожиданиям Коммунистическая партия Китая сохранила свои позиции в стране. Понимание концепции Одного Китая материком, недвусмысленно сформулированное генеральным секретарем ЦК КПК Цзян Цзэмином на конгрессе АПЕК в Сизтле в ноябре 1993 г. в виде утверждения «Тайвань – это 23-я провинция Китая», также не вселяло оптимизма. В результате от сближения стороны переходят к конфронтации, достигшей кульминации во время демонстрации КНР своей военной мощи в 1996 г.

Важным этапом в политическом преобразовании Тайваня стало проведение в 1996 г. первых в его истории свободных выборов президента. Победу на них одержал Гоминьдан и его кандидат Ли Дэньхуэй. Однако развернувшийся процесс общей демократизации позволил оформиться в 1986 г. главной оппозиционной силой партии власти – **Демократической прогрессивной партии** (ДПП), взявшей курс на достижение независимости Тайваня. Появление новых установок и приоритетов в политике оказалось связанным с распространением идей о самобытности тайваньской истории, самостоятельности тайваньской нации, «некитайскости» тайваньской культуры. Очень показательно, что только с 1987 г. получила признание официальной дисциплина «История Тайваня». Ранее соответствующий материал лишь включался в курс общей Истории Китая. Артикуляция подобных взглядов свидетельствовала о начале политики «тайванизации» острова вместо прежней его «китаизации» [Головачев, 2007].

Происходящие в жизни Тайваня перемены и вызванное ими ожидание еще более радикальных и положительных достижений привели к успеху Демократическую прогрессивную партию и ее кандидата Чэнь Шуйбяня на выборах 2000 г. Будущий президент шел на выборы с лозунгом: «**Тайвань прежде всего**». Но в сложной ситуации, возникшей вокруг идеи независимости, Чэнь Шуйбянь во время своей инаугурации 20 мая 2000 г. был вынужден объявить программу «**Пять нет**», в которой он, в частности, пообещал не объявлять независимость, не менять название государства и его основные символы, если континентальный Китай не будет применять вооруженную силу, чтобы присоединить Тайвань [Писарев, 2007].

Новый политический лидер сформулировал также пять принципов взаимоотношений с материковым Китаем:

1. Тайвань и материк должны вести переговоры по всем проблемам как суверенные и независимые государства.

2. Необходимо в максимально короткие сроки создать эффективные каналы связи с материковым Китаем в целях снижения уровня напряженности и поощрения взаимного доверия.

3. Должны быть установлены механизмы создания доверия, обмена информацией по военным вопросам.

4. Установление прямых связей через Тайваньский пролив в сфере торговли, коммуникации и транспорта.

5. Тайвань выступает за взаимное уважение сторонами друг друга и паритетность сторон, мирное урегулирование конфликтов в соответствии с Уставом ООН [Чэнь Шуйбянь, с. 117]. Отстаивание паритетности в отношениях является очень важным моментом для оценки этих принципов, направленных на дальнейшее укрепление и развитие независимости Тайваня.

Ряд преобразований нового президента имел своей целью укрепить вновь появившиеся реалии в общественной и политической жизни. В частности, проведенная десакрализация фигур Чан Кайши и его сына, признание существующих границ, упразднение правительства провинции Тайвань и др. ознаменовали отказ от претензий на всекитайский характер Китайской Республики как необходимое условие реализации установки на создание суверенного Тайваня. Не менее показательными явились настойчивые попытки по внедрению в некоторые официальные документы и институты вместо названия «Китайская Республика» нового наименования «Тайвань». Проводимая «тайванизация» позволила Чэнь Шуйбяню переизбраться на новый срок и в 2004 г. При этом он повторил свои прежние важнейшие обещания. Однако в 2006 г. среди основных задач на оставшийся срок полномочий президент провозгласил реформу Конституции, вступление в ООН под названием «Тайвань» и возвращение народу незаконно присвоенной Гоминьданом собственности [Головачев, 2007, с. 15]. Затем достаточно демонстративно Чэнь Шуйбянь ликвидировал Программу национального объединения и Совет по национальному объединению. Одновременно, в результате принятых мер, Тайвань продолжил установление дипломатических отношений с другими странами; к настоящему времени он получил при-

знание более чем 20 государств [Корсун, 2007]. Нарушение ранее взятых обязательств и ряд других причин обострили конфронтацию с Китайской Народной Республикой, что вызвало, наряду с другими обстоятельствами, острый кризис власти на Тайване. В Тайбэе прошли демонстрации с требованием досрочной отставки президента. В ходе кризиса снова обнаружилось различие позиций населения разных частей острова, которое фиксировалось Ф.А. Тодер с конца XIX века. Основная часть сторонников независимости оказалась сосредоточенной на юге, а на севере большинство населения оставалось за сторонниками сближения с материком. В этих условиях 70 законодателей от ДПП во время президентского кризиса 2006 г. даже подписали обращение о переносе столицы из Тайбэя в центр острова или даже на юг. Глава фракции правящей партии в Законодательном Юане Цай Тунжун, объясняя журналистам смысл этой акции, заявил, что Тайбэй напоминает сегодня чайнатаун, так как в нём проживает 26% выходцев из материкового Китая и их потомков, хотя в прочих частях острова число выходцев из Китая достигает лишь 13% [цит. по: Головачев, 2007, с. 3].

Следует обратить внимание, что во время президентства Чэнь Шуйбяня были приняты также обязательства по **защите прав человека** – принципа, выступающего в качестве важнейшего морального стандарта современной либеральной демократии. Отсюда выглядит вполне логичным, что новый президент обратился к проблеме коренного населения, остававшегося в течение длительного времени фактически вне тайваньского общества. Значение для Тайваня новой этнической политики отмечал сам Чэнь Шуйбянь: «Я должен подчеркнуть, что отсутствие этнической дискриминации – это основной принцип демократизации, а «этническое балансирование» – это миф» [цит. по: Пань Бинхун, 2002, с. 24]. Устраняя прошлые ошибки власти, в частности, было предложено аборигенам вернуть свои исконные имена, ранее заменявшиеся на китайские [Головачев, 2007]. Практическое воплощение новых установок в этнической сфере должны были обеспечивать вновь созданные Правительственный совет по делам аборигенов и Совет по делам хакка. Необходимо также отметить серьезные усилия, предпринимаемые на Тайване по изучению и поддержке культуры коренного населения, практически в масштабах всего региона [Bosco, 2004].

Большой интерес представляет также специальная резолюция Демократической прогрессивной партии «Об этническом многообразии и национальном единстве» [Резолюция Демократической прогрессивной партии..., 2005]. Примечательно, что резолюция вначале призывает осмыслить историю преследований, которым подвергалось коренное население во время господства ранних ханьских переселенцев. В духе требований постколониалистского подхода был сделан вывод: «Только осмыслив этот период истории, можно добиться сохранения и развития культуры всех этнических групп». Значительное внимание документ уделяет воссозданию и формированию тайваньской идентичности путем реализации политики содействия развития общин хакка и коренных народов Тайваня. Необходимо также обратить внимание на положение об отношении к политическим репрессиям, имевшим место в прошлом, которые «...осуществлялись немногочисленной привилегированной группировкой в Гоминьдане, а не определенной этнической группой, и не должны ставиться в вину всем недавним выходцам с материка». В соответствии с современными либеральными принципами этот документ отрицает политику ассимиляции и провозглашает, что «...разнообразие этнических культур является нашим национальным достоянием, мы ... выступаем за политику культурного плюрализма». Наряду с идеей плюрализма в нем содержится положение об общем национальном самосознании, которое «...должно основываться на преодолевающем рамки «провинциального сознания» «гражданском сознании», сутью которого является совместная защита демократических завоеваний и общее созидание «тайваньского опыта». Резолюция также решительно отрицает этническую дискриминацию в высказываниях и действиях и провозглашает: «...все этнические группы являются хозяевами Тайваня и родные языки всех этнических групп – это языки Тайваня». В качестве основных задач, которые ставила себе партия в данной области, были указаны, во-первых, необходимость развития межэтнических связей в целях достижения этнической гармонии. Во-вторых, стремление «...создать Тайвань образцом **мультикультурной нации** для всего мира: отвечая на вызовы глобализации, наша страна должна активно проводить политику культурного плюрализма и стать реальным образцом для глобальных усилий по сохранению этнокультурного многообразия; осуществив демократизацию общества, мы постро-

им новую нацию с многообразной культурой и единой судьбой» [Резолюция Демократической прогрессивной партии об этническом многообразии и национальном единстве, 2005, с. 8–9].

Представленный документ наглядно свидетельствует, насколько глубоко на Тайване уже усвоены базовые идеи современного западного дискурса политики мультикультурализма в отношении этнических общностей и новые принципы формирования гражданской нации. В пользу того, что приведенные положения не являются простой риторикой, может служить констатация В.Г. Гельбрасом состояния тайваньского социума, «...где за 100 лет отдельного от материка политического и экономического существования сложился современный строй отношений типа «гражданин-государство» [Гельбрас, 2004, с. 387]. В.В. Малявин также полагает, что кризис 2006 г. и его разрешение наглядно подтверждают установление реальной демократии на Тайване [цит. по: Головачев, 2007]. Поэтому можно утверждать, что курс Чэнь Шуйбяня и Демократической прогрессивной партии на «тайванизацию» отражает дальнейшее углубление либерально-демократических преобразований в общественной и государственной жизни тайваньского общества. Однако, по-видимому, за время своего правления ДПП слишком близко подошла к той грани, которая угрожала нарушением сложившегося равновесия в отношениях с КНР. Следует также учитывать, что на этот период пришелся и период ухудшения экономического положения Тайваня, что дало возможность обвинять правительство в гипертрофированном внимании к вопросу о независимости в ущерб реальным экономическим интересам и другим практическим нуждам своего общества.

Оказавшись в оппозиции, руководство Гоминьдана предпринимает ряд мер, которые должны были восстановить доверие к партии. Одним из основных пунктов ее программы оставалась нормализация отношений с Китайской Народной Республикой. С этой целью глава партии Лянь Чжань совершил официальный визит в КНР в апреле-мае 2005 г., продолжив начавшуюся «партийную дипломатию». Поскольку незадолго до этой поездки в Пекине был принят закон о противодействии раскольнической деятельности (14 марта 2005 г.), дающий право на применение силы против Тайваня, то действия Гоминьдана вызвали резкую критику в официальном Тайбэе, вплоть до обвинений в стремлении продать Тайвань. Тем не менее, партия подтвердила свое стремление сохранять существующий

status quo и в течение 50 лет не поднимать вопрос о независимости Тайваня. Появились даже сообщения об обсуждении в Пекине идеи двухпартийной системы с Гоминьданом [Михеев, 2007]. Главным итогом состоявшихся переговоров стал вывод, что объединение страны по-прежнему требует мудрости и терпения со стороны политического руководства. Основную ставку в отношениях с КНР Гоминьдан делал на развитие взаимовыгодных экономических связей [Писарев, 2007].

При столь существенных различиях программ показать, какая из двух ведущих партий Тайваня теперь пользуется поддержкой основной части населения Тайваня, должна была выборная президентская кампания 2008 г. Первым симптомом изменения общественных настроений в отношении ДПП стали результаты выборов декабря 2007 г. в Законодательную палату (Юань), на которых правящая партия получила всего 24% мест. Поэтому победа на очередных президентских выборах в марте 2008 г. представителя Гоминьдана, бывшего мэра Тайбэя Ма Иньцзю, отстаивавшего идею активного диалога с материком, с результатом в 58,45% голосов явилась не столь неожиданным событием (Ларин, 2008). Определенное влияние на результат голосования, по-видимому, оказало и то обстоятельство, что сам Чэнь Шуйбянь уже не мог баллотироваться на 3-й срок. Очень символично, что вновь избранный президент свою основную программу сформулировал как «**Пять надо**»: восстанавливать контакты с Пекином; вернуться к «консенсусу 1992 г.»; делать ставку на развитие экономических связей и др. [Воронцов, 2007].

При оценке деятельности Гоминьдана и Демократической прогрессивной партии на современном этапе следует учитывать, что для них одной из важнейших задач оставались взаимоотношения с Китайской Народной Республикой. Как уже было отмечено, в данном случае мы сталкиваемся с очень сложной и драматической проблемой «разделенных наций», когда в течение достаточно продолжительного по политическим меркам периода два китайских правительства не признавали друг друга и ставили своей целью свержение другого режима. В последнее время существующее положение усугубляется этнической неоднородностью населения обеих частей Большого Китая. Изменение обстановки в мире, ситуации в АТР и положения в КНР и на Тайване заставили обе стороны искать новые пути и во взаимоотношениях друг с другом. При этом руководство

Коммунистической партии Китая и Гоминьдана последовательно отстаивает курс *Одного Китая*, но по-разному его трактует. Достигнутые Пекином успехи, связанные с возвращением ряда других территорий, в свое время отторгнутых от Китая – Гонконга (возвращен в 1997 г.) и Макао (возвращено в 1999 г.) – еще больше укрепили руководство КНР в стремлении добиться присоединения Тайваня. С учетом появившегося опыта по управлению территориями, ранее имевшими отличное социально-политическое устройство, КПК предложила программу урегулирования противоречий в виде формулы: **«две системы – одно государство»**. Совершенно очевидно, что имея сложности с сепаратизмом в континентальной части страны, Пекин не может допустить прецедента приобретения суверенитета какой-либо из территорий, являющихся или являвшихся частью Китайского государства. Поэтому он должен будет проявлять настойчивость в отношении Тайваня, отвергая любые попытки провозглашения последним независимости. Как ответ на усилия ДПП и президента Чэнь Шуйбяня продвигаться в этом направлении, в КНР был принят закон о противодействии раскольнической деятельности. Статья 8 этого закона, в частности, предполагает: «Если раскольнические силы – сторонники «независимости Тайваня» – под тем или иным названием, тем или иным способом добьются фактического отторжения Тайваня от Китая, или произойдут крупные события, влекущие за собой отторжение Тайваня; или возможности мирного воссоединения будут полностью исчерпаны – государство прибегнет к немирным и другим необходимым мерам для защиты своего суверенитета и территориальной целостности» [цит. по: Ларин, 2007, с. 268].

В свою очередь, позиция Демократической прогрессивной партии основывалась на принципах: **«мир, но не объединение»; «две системы, но не одно государство»**. При этом ставка партии на мультикультурную тайваньскую нацию, включающую самобытные аборигенные общности и этноспецифических хакка, может рассматриваться как стремление выхода за рамки ханьской культуры, а затем и этнической общности. В свете недавних событий, связанных с произошедшим при поддержке США и других стран Запада самопровозглашением независимости Косовского края, а затем признанием Россией независимости Абхазии и Южной Осетии, этнический фактор стал условием для обретения политического суверенитета.

При сложившихся обстоятельствах демонстрация национальной (этнической) специфики населения Тайваня при наличии уже собственной политической организации может стать дополнительным основанием для обретения полной независимости. Теперь Китайской Народной Республике предстоит поиск эффективных мер для адекватного ответа на произошедшие события для обеспечения реального единства страны в рамках стратегии мирного возвышения Китая. Проявившийся на XVII съезде КПК интерес к идее «мягкой силы» можно рассматривать как возможный вариант разрешения возникающих вопросов. В определенном смысле концепция Дж. Ная также замыкается на этническом факторе. Следовательно, вопрос «насколько сегодня реальна этническая самобытность населения Тайваня» приобретает теперь особую актуальность.

Длительная изоляция от материкового Китая и последующие превратности исторической судьбы, выражающиеся в последовательной смене политики «японизации», «рекитаизации» и «тайванизации», с неизбежностью заставляли жителей Тайваня задумываться как над определением своего места среди других наций и этнических общностей, так и над статусом Китайской Республики. Как писал уже в 1980-е гг. публицист Чэн Чжаоин, «движение назад к корням», или «движение за исконные земли» и актуализация вопроса «что такое тайванец», подобно дамоклову мечу, висел над каждым проживающим на острове, и каждый спрашивал себя: «А я – тайванец?». Примечательно, что сам автор считал, что этот вопрос был поднят сначала небольшой группой, но начавшиеся дебаты по этому поводу вызвали общий кризис идентичности, который и привел к власти Ли Дэнхуэя. В свое время этот президент сам очень осторожно высказывался по данному вопросу: «Невозможно создать политическую доктрину, включающую идею самоидентификации, без главной и первоочередной предпосылки – любви к Тайваню. Будущие лидеры Тайваня должны быть борцами, готовыми отдать за него жизнь. Что же представляет собой идея самоидентификации Тайваня? Некоторые склонны сводить ее к независимости Тайваня, лично я, однако, не думаю, что это наш единственный выбор, не имеющий альтернативы, и что нет иного способа определить место Тайваня в международном сообществе. Нам важно сегодня самоутвердиться в качестве Китайской Республики на Тайване, в этом предложенном мной термине отражено реальное положение вещей» [Ли Дэнхуэй, 2000, с. 52].

Некоторые авторы, например, Линь Юйпэй утверждают, что хокло и хакка трансформировались на Тайване в тайваньский народ еще в период японской оккупации. Появились утверждения, что в результате такой консолидации диалект хокло превратился уже в тайваньский язык [Москалев, 2005, с. 235]. При сохраняющемся в массовом сознании разделении на тайваньцев и китайцев, профессор Ши Чжэнфэну (Тамканский университет) фиксирует существующие варианты идентификации: «я китаец, не тайванец»; «я китаец и я тайванец»; «я и тайванец, я и китаец»; «я тайванец, я не китаец» [там же, с. 238]. М. Браун приходит к выводу, что с 1987 г. тайваньская идентичность является амальгамой, правда, китайского, аборигенного и японского компонентов [Brown, 2004, с. 2]. На волне успеха Демократической прогрессивной партии появились также заявления, что настоящим тайваньцем может считаться только «житель Тайваня, ратующий за независимость» [Ишутина, 2006]. Можно встретить утверждения, что в сравнении с континентальными ханьцами тайваньцы более сдержаны в проявлениях эмоций, они также стали заметно пунктуальнее. В подобных переменах видят прямое следствие «полувекового господства японцев на Формозе» [Хуан, 2003, с. 32]. Развитие связей с КНР и возможность посещения разных областей континентального Китая приводит, как отмечают некоторые авторы, к росту настроений в пользу тайваньской идентификации [Москалев, 2005, с. 239]. Тайваньцы гордятся своими успехами в развитии экономики, современных технологий и достигнутым уровнем качества жизни. Не случайно после 2000 г. все чаще они определяют Тайвань как «остров зеленых технологий». По компетентному заключению В.Ц. Головачева, новое поколение уже не принимает деления на местных и материковых тайваньцев в бытовой сфере. Тем более интересно, что оно сохраняется и все еще значимо на политическом уровне. Так, во время переговоров с материковым Китаем выражались сомнения в лояльности Таваню новых иммигрантов [Головачев, 2007].

Рассуждения о специфике тайваньской идентичности позволили поставить вопрос о формировании тайваньской нации и присущего ей национализма [Hughes, 2003]. Утверждения подобного рода высказываются как исследователями (Чжуан Вэньшоу, Цзян Дэнсян, У Найдэ, Чжан Жуйчэн), так и политиками (Ли Дэнхуэй и Чэнь Шуйбянь), отстаивающими положение о завершении формирования

тайваньского народа. В соответствии с модными идеями британского историка Б. Андерсона стала внедряться идея о «креольском» (смешанном) характере тайваньского национализма. Президент Ли Дэньхуэй предложил мысль о существовании в Китайской Республике двух видов национализма: территориального, в виде концепции «Большого Тайваня», и культурного, основанного на сохранении верности китайской культуре [Ли Дэньхуэй, 2000, с. 62]. При этом другие авторы (Ляо Бинхуэй) осторожно высказываются, что природа тайваньского национализма непонятна, так как неясно, с какой социальной группой он мог бы быть отождествлен, и у него нет стержня в виде национальной культуры [Москалев, 2005, с. 234].

Итак, рассматривая основные этапы этнополитической истории Тайваня в свете проблемы формирования здесь особой нации, можно отметить несколько важных обстоятельств. Во-первых, следует учитывать ограниченный характер территории острова, вследствие чего все процессы здесь могли бы проходить более быстрыми темпами, чем в материковых районах. Во-вторых, даже эта компактная территория была освоена достаточно разными этническими общностями, включая аборигенные группы. Затем, в отличие от Маньчжурии и других провинций, оккупированных японскими войсками в 1930-х – 1940-х гг., Тайвань оставался под контролем Японии более продолжительное время, которое ознаменовалось началом активных социально-экономических преобразований, продолжавших оказывать свое влияние и после передачи острова Китаю. Кроме того, Тайвань оставался вне контроля Коммунистической партии Китая и с середины XX в. развивался своим особым путем. Наконец, Тайвань смог добиться значительных успехов сначала в экономическом, а затем и социально-политическом модернизировании своего общества. Достигнутые Китайской Республикой на Тайване показатели, несмотря на определенные сложности развития, существенно выделяют ее не только в сравнении с автономными районами КНР, но и континентальным Китаем в целом. Следует также не упускать из виду, что в отличие от кратковременных государственных образований Синьцзяна, прерванной традиции независимой государственности Тибета, несамостоятельных в политическом отношении Макао и Гонконга в период их оторванности от Китая, Тайвань существует как особое государственно-политическое образование уже 60 лет. За это время на острове, в обществе и сознании его населе-

ния и политических лидеров произошли очень значимые перемены. Если планы первых руководителей Тайваня еще были сориентированы на обязательное возвращение на континент, то пришедшие на волне демократических выборов новые лидеры уже делают основную ставку на Тайвань и его широкое международное сотрудничество. Все эти обстоятельства определяют уникальность ситуации Тайваня, которую можно рассматривать как успешное внедрение политики мультикультурализма в условиях последовательной демократизации общества и политической системы, переживших иностранную оккупацию и период военного режима.

Литература

1. Белогурова А.Э. Политика японской администрации на Тайване // Проблемы Дальнего Востока. – 2000. – № 1. – С. 96–102.
2. Буров В.Г. Модернизация тайваньского общества. – М., 1998.
3. Вертин Е.В. Тайвань в формировании «Большого Китая» // Тайвань на рубеже веков. Новые условия и новые вызовы. – М.: МГУ, Институт стран Азии и Африки. – 2001. – С. 285–319.
4. Воронцов А.В. Тайваньский пролив в контексте современной региональной ситуации в Восточной Азии // Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007.
5. Вызовы безопасности в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Взгляд из России и США. – Владивосток: Изд-во Дальневост. унта, 2006.
6. Гельбрас В.Г. Россия в условиях глобальной китайской миграции. – М.: Муравей, 2004.
7. Головачев В.Ц. Визит гражданского губернатора Формозы в Фуцжоу в 1900 г. и доктрина «единодушия» японцев и китайцев // Общество и государство в Китае. XXXVIII научная конференция. – М., 2008. – С. 80–86.
8. Головачёв В.Ц. Образование как фактор этнической политики в период японского колониального правления на Тайване (1895–1945) // Общество и государство в Китае. XXIX научная конференция. – М., 2009. – С. 212–220.
9. Головачёв В.Ц. «Государство народного правления Тайвань» – первая республика в Азии // Общество и государство в Китае. XXXVI научная конференция. – М., 2006. – С. 100–107.

10. Головачев В.Ц. «Подъем Китая»: Значение для глобальной и региональной стабильности (научная жизнь) // Восток. – 2007. – № 2. – С. 142–146.
11. Головачев В.Ц. Симоносекский договор и борьба Китая против уступки Тайваня (1894–1895) // Восток. – М. – 2008. – С. 20–30.
12. Головачев В.Ц. Тайвань на заре XXI века – смена символов, ритуалов, предрассудков // Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI. – С. 331–351.
13. Головачев В.Ц. Этапы и вехи языковой политики Тайваня // Проблемы Дальнего Востока. – 2007. – № 5. – С. 164–173.
14. История тайваньского общества. Вып. 3. – М., 2000.
15. Ишутина Ю.А. Формирование и репрезентация национальной идентичности тайваньцев // автореф. дис. ... канд. культуролог. наук Ю.А. Ишутина // Владивосток, 2006.
16. Каллабис Х. Германия: единое отечество – расколота нация // Полис. – 1991. – № 5.
17. Каткова З. Д., Чудодеев Ю. В. Китай – Япония: любовь или ненависть? К проблеме эволюции социально-психологических и политических стереотипов взаимовосприятия. VII в.н.э. – 30–40-е годы XX века. – Крафт+; Институт востоковедения РАН, 2001.
18. Корсун В.А. Китаецентризм vs национализм в межкитайском диалоге // Тайвань на рубеже веков. Новые условия и новые вызовы. – М.: МГУ, Институт стран Азии и Африки. – 2001. – С. 39–55.
19. Ларин А. К итогам всеобщих выборов на Тайване. Настало время перемен? // Проблемы Дальнего Востока. – 2008. – № 3.
20. Ларин А.Г. Отношения «через пролив» в эпоху Чэнь Шуйбяня. Предварительные итоги // Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007.
21. Ли Дэхуэй. Позиция Тайваня. – М.: МГУ, Институт стран Азии и Африки, 2000.
22. Линь Цзялун. Вызовы и перспективы нового правительства: о годовщине пребывания ДПП у власти // Тайвань на рубеже веков. Новые условия и новые вызовы. – М.: ИСАА МГУ, 2001. – С. 56–71.
23. Москалев А.А. Теоретическая база национальной политики КНР. – М.: Памятники исторической мысли, 2002.

24. Москалев А.А. Цзян Цземин о национальной политике Китая // Китай в диалоге цивилизаций. К 70-летию академика М.Л. Титаренко. – М.: Памятники исторической мысли, 2004.
25. Москалев А.А. Нации и национализм в Китае. – М.: Памятники исторической мысли, 2005.
26. Пань Бин Хун. Демократический процесс на Тайване: опыт, проблемы, перспективы // Автореф. дис. ... канд. полит. наук. – Владивосток, 2002.
27. Писарев А.А. Отношения между берегами и «партийная дипломатия» // Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007. – С. 240–260.
28. Пупей В.В. Политические партии КНР, Тайваня и Сянгана и объединение китайской нации // Автореф. дис. ... канд. полит. наук // Владивосток, 2001.
29. Резолюция Демократической прогрессивной партии об этническом многообразии и национальном единстве // Тайваньская панорама. – 2005. – № 1. – С. 8–9.
30. Синь Хуань, Майкл Сяо. Сосуществование и синтез. Культурная глобализация и локализация на современном Тайване // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – С. 57–76.
31. Тадао Янайбара. Формоза под властью японского империализма. Японская колониальная политика. – М., 1934. – 120 с.
32. Чэнь Шуйбянь Сын Тайваня. – М.: Муравей. – 2001. – 272 с.
33. Цветков И.А. Политика США по отношению к тайваньской проблеме, 1949–1999 гг. // автореф. дис. ... канд. ист. наук И.А. Цветкова – СПб., 2000.
34. Янь Цзянфа. Taiwan's new national identity and political change // Подъем Китая. Значение для глобальной и региональной стабильности. – М.: Рубежи XXI, 2007. – С. 319–330.
35. Bosco J. Local Theories and Sinicization in the Anthropology of Taiwan – The Making of Anthropology in East and Southeast Asia, Berghahn Books, 2004. – P. 208–252.
36. Brown M. Is Taiwan Chinese? The impact of culture? Power and migration of changing identities. University of California, 2004.
37. Castner S. Political Conflict and Economic Interdependence Across the Taiwan Strait and Beyond. Studies in Asian Security. Stanford University Press, 2009. – 256 p.

38. Eskildsen R. Whither East Asia? Reflecons on Japan's Colonial Experience in Taiwn // www.Japanfocus.org/article.
39. Hughes Ch. Post-nationalist Taiwan – Asian Nationalism, ed. By Leifer Michael. Routledge. London and New York, 2003. – P. 63–81.
40. Ogasawara Yoshiyuki. Taiwanese Identity and the “One China Prib-ciple” // www.google.library.
41. Wachman M. Why Taiwan? Geostrategic Rationales for for China's Territorial Integrity. Studies in Asian Security, Stanford University Press, 2007.

Часть II. Этнический фактор
**в условиях поликонфессиональности
при разворачивающемся влиянии
мультикультурализма. Варианты
этнополитической истории стран
Юго-Восточной Азии**

Глава 1. Отрицание этнического фактора во имя единства полиэтнического общества перед угрозой радикального религиозного экстремизма: на примере Индонезии

В предыдущих главах работы были рассмотрены разные варианты формирования этнополитической ситуации в странах, в которых, несмотря на различия между ними, признается определенная значимость этнических общностей. Однако в Юго-Восточной Азии мы можем наблюдать другие варианты отношения к общностям подобного рода. Их появление можно связать с наличием серьезных межконфессиональных противоречий и присутствием влиятельных мигрантских диаспор, прежде всего ханьской (китайской). Следует также учитывать, что в отличие от Китая большинство стран этого региона были в недавнем прошлом колониями европейских стран, положение которых существенно отличалось от ситуации с Канадой. Наиболее показательной в рассматриваемом случае представляется этнополитическая история Индонезии.

Индонезия, представляющая собой крупнейший в мире архипелаг, расположена на территории площадью в 1 919 440 кв. км. Официальная статистика насчитывает в Индонезии 17 804 острова (7 870 поименованных и 9 634 безымянных), из которых около 1000 имеют постоянное население [Страны мира..., 1993, с. 152]. Первые государственные образования на территории Индонезийского архипелага возникли в прибрежных районах во II-V вв. Индонезийские моряки и торговцы стали одной из основных групп торговых посредников на Востоке. К середине VII века возникла могущественная суматранская империя Шривиджайя, периоды расцвета которой пришлись на IX–X вв. На территории центральной Явы в первой половине VIII в. возникло государство Матарам, где правила шиваистская династия. В 1025 году Шривиджайя потерпела поражение в борьбе с индуистским государством Чолов за контроль над торговыми путями в Юго-Восточной Азии.

К середине XI века государство Матарам на Яве объединило под своей властью торговые города. С XI века Ява стала экономическим, культурным и политическим центром Индонезии. В конце XIV века государство Шривиджайя попало под влияние индонезийской империи Маджапахит. В ходе объединения Индонезии вокруг Явы выдвинулся

Гаджа Мади, фактический правитель Маджапахита в 1328–1964 гг. [Taylor, 2003, pp. 22–26]. В начале XVI века империя Маджапахит распалась на ряд мусульманских княжеств. В этот же период начинается проникновение на территорию архипелага португальцев, которые стали формировать здесь свои фактории. К середине XVII века Нидерландская Ост-Индская компания вытеснила португальцев с Молуккских островов. Город Батавия на Яве стал столицей голландской колониальной империи. Компания обеспечивала вывоз из Индонезии товаров, прежде всего пряностей. В XVIII веке начался упадок компании. После англо-голландской войны 1780–1784 гг. произошла ликвидация компании, и все ее владения перешли под юрисдикцию Нидерландов [Ibidem, pp. 60–65]. В январе 1942 года Япония объявила войну Нидерландам, а уже в феврале японский десант (под двойным японско-индонезийским флагом) высадился на Яве. Батавия была переименована в Джакарту, кроме того, японцы ликвидировали голландскую и сформировали индонезийскую администрацию. После освобождения архипелага от милитаристской Японии 17 августа 1945 года была провозглашена независимость Индонезии [Ibidem], которую Нидерланды признали только в 1949 году после войны за независимость [Indonesian War of Independence]. С этого момента начинается послевоенное развитие Индонезии как суверенного государства.

Население Индонезии стало быстро увеличиваться с начала XIX века. По данным переписей, в 1930 году в стране проживало 60,6 млн человек, в 1961 году – 97 млн, в 1971 году – 119,2 млн, в 1980 году – 147,5 млн человек, в 1990 году – 179,3 млн. Численность населения Индонезии в конце 1990-х годов возрастала примерно на 3 млн человек в год [Тюрин, 2004, с. 61]. В 2004 году в Индонезии проживало 235,4 млн человек, в 2008 году – 237,512,352 жителей, а по прогнозам на июль 2009 года должно было возрасти до 240,271,522 человек [CIA. The World Factbook]. По этому показателю страна занимает **четвертое место в мире** после Китая, Индии и США. Средняя плотность населения Индонезии составляет 132 человек на кв. км. Распределение населения неравномерное – на островах Ява и Мадуро, занимающих около 7 процентов площади Индонезии, проживает свыше 70 процентов всех жителей страны, а плотность населения здесь составляет 916 человек на кв. км, местами достигая 1500–2500 человек на кв. км. Противоположная картина наблюдается на острове Новая Гвинея, где на 22 процентах территории Индонезии сосредоточен лишь 1 процент ее жителей (5,3 человек на кв. км). К слабообжитым райо-

нам Индонезии относится и остров Калимантан, покрытый влажными тропическими лесами. Плотность его населения составляла 20,7 человек на кв. км при численности более 11 миллионов человек [Тюрин, 2003, с. 63].

Поставив задачу более равномерного размещения населения в стране, правительство Индонезии в 1969 году взялось за осуществление программы трансмиграции, предусматривавшей переселение части жителей Явы, Мадур, Бали и Ломбока в такие слабо освоенные районы, как Новую Гвинею, Суматру и Калимантан. Однако положительный эффект от реализации этой программы оказался минимальным. Переселение миллионов мигрантов, преимущественно мусульман, создало угрозу традиционным культурам народов и естественному природному балансу отдаленных островов, что в итоге вызвало кровавые столкновения на этнической почве. В августе 2002 года после азиатского финансового кризиса правительство Индонезии официально закрыло программу трансмиграции [Indonesian's Transmigration Programme].

Индонезия являет собой образец полиэтнической и поликонфессиональной страны, несмотря на то, что официально не признает себя полиэтничным государством. Правительство старается также не выделять факт полиэтноконфессиональности, стремясь позиционировать **Индонезию как единую и неделимую страну, населенную индонезийцами** [Ставенхаген, 1999, р. 156]. Ведущая роль в религиозной жизни страны принадлежит исламу. Хотя мусульманские купцы столетиями вели торговлю на архипелаге, ислам стал утверждаться среди населения Индонезии лишь в XII веке. К концу XIII века новая религия была принята правящей элитой княжества Ачех на северной оконечности Суматры, а в начале XV века – правителем Малакки, вскоре превратившим ее в центр ислама. В XIV–XVI вв. ислам распространился на территорию Явы. Хотя в 1380-х годах при индуистско-буддийском дворе империи Маджапахит (восточная часть острова) находились обращенные в ислам аристократы, он стал наиболее массовой религией среди жителей северного побережья Явы, активно занимавшихся торговлей. Связанные с Малаккой яванские купцы-мусульмане доминировали в торговле, которая велась к востоку от Явы, вплоть до Молуккских островов и даже южных островов Филиппинского архипелага. С их помощью ислам продвинулся еще дальше на восток. При продвижении из Аравии на восток первоначальное учение Мухаммеда трансформировалось, наполнялось новым содер-

жанием. В Юго-Восточной Азии стал преобладать т.н. «мифический ислам». На Яве эта форма ислама дополнилась индуистскими и буддийскими идеями, а также культом предков [Shaw, 2006]. К началу XVI века ислам исповедовала большая часть королевств архипелага. Великая яванская империя Маджапахит пала под натиском султана-та Демак, мусульманские правители которого вопреки своей религиозной принадлежности утверждали, что происходят от прежних индуистско-буддийских королей. Наступлению ислама не поддался лишь остров Бали. Самая обширная мировая территориальная система международных торговых связей того времени, простиравшаяся от Средиземного моря до Молуккских островов, оказалась под контролем мусульман [Indonesia: A Country Study, 1993].

В этническом отношении число больших и малых этнических общностей страны, по оценке разных ученых, колеблется здесь от 100 до 367, хотя некоторые исследователи доводят их общую численность до 767 (Joshua Project). Крупнейшие этнические общности проживают на Яве и прилегающих островах – яванцы, сунданцы, мадурцы; на Суматре – малайцы, минангкабау, батаки, ачехцы; на Калимантане – банджары, даяки; на Сулавеси – макасары, тораджи. В провинции Папуа (Западный Ириан) проживают папуасы [CIA. The World Factbook, также см. таблицу 1]. Подавляющее большинство индонезийских этнических общностей обладает многими общими чертами в языке, культуре, образе жизни, имеет общее историческое происхождение. Большинство из них **проживает компактными группами на своей исконной территории**, однако в результате миграционных процессов на некоторых островах Индонезии образовались целые колонии переселенцев из других мест, в первую очередь с перенаселенной Явы. Среди некоренных народов особое место, как по численности, так и по роли в жизни страны, занимают ханьцы (до 6 процентов всего населения) [Taylor, 2003, p. 29]. Китайские торговцы и мореплаватели посещали индонезийские острова уже много веков назад, но особенно интенсивно китайское население стало увеличиваться с середины XIX века. Составляя малую долю жителей, китайцы, тем не менее, контролируют значительную часть экономики – промышленность, торговлю, финансы [Schwarz, 1994, p. 34]. В Индонезии насчитывается примерно 10 млн индусов [Indonesia. International Religious Freedom. Report, 2007], и по этому показателю Индонезия тоже занимает четвертое место в мире. Примерно 93 процента всех индусов проживает на острове Бали. Значительные поселения индусов присутству-

Этнические общности Индонезии

Этнические группы	Численность (в млн человек)	Численность (в процентах)	Территории расселения
Яванцы	86,012	41,7	Ява (Восточная и Центральная), Лампунг
Сунданцы	31,765	15,4	Западная Ява
Малайцы	7,013	3,4	Восточное побережье Суматры, Восточный Калимантан
Мадурцы	6,807	3,3	Мадуро
Батаки	6,188	3	Северная Суматра
Минангбакау	5,569	2,7	Центральная Суматра
Бетави	5,157	2,5	г. Джакарта
Бугинцы	5,157	2,5	Южные Сулавеси
Бантенцы	4,331	2,1	Бантен
Банджарцы	3,506	1,7	Южный Калимантан
Балийцы	3,094	1,5	Бали
Сасаки	2,681	1,3	Ломбок
Макассарцы	2,063	1	Южные Сулавеси
Киребон	1,856	0,9	Западная Ява
Китайцы	1,85	0,9	г. Джакарта, Западный Калимантан, Северная Суматра

Самые крупные этнические группы Индонезии (по данным переписи населения 2000 г.). – <http://www.bps.go.id/sector/population/pop2000.htm> Indonesian Central Statistics Bureau (2 December 2008).

ют на островах Суматра, Ява, Ломбок и Калимантан (в центральном Калимантане 15,8 процента населения исповедует индуизм). Проживающие в Индонезии сикхи также зарегистрированы как индусы [CIA. The World Factbook].

По числу живых языков Индонезия занимает второе место в мире. Здесь говорят на 728 языках и диалектах. Языки коренных этнических общностей страны существенно различаются, хотя все они относятся к малайско-полинезийской (австронезийской) языковой семье, включая яванский язык, наиболее широко распространенный в Индонезии. Он является родным для 86 млн жителей, особенно на острове Ява. Исключение составляют лишь папуасские языки, на которых говорят в Западном Папуа и других районах восточной части Индонезии [Тюрин, 2004, с. 92]. **Единый общенациональный язык – индонезийский**, или **бахаса индонесиа**, был принят в 1945 году. В его **основе лежит диалект малайского**, известный как **риау малай**, который одно время выступал в качестве основного языка торговли и общения между жителями архипелага. Несмотря на свой **официальный статус**, **бахаса индонесиа считается родным лишь для 30 млн человек** (более 10% населения). Этому языку обучают во всех школах, именно на нем разговаривают образованные и живущие в городах индонезийцы. Письменность строится на основе латинского алфавита. В 1972 году Индонезия и Малайзия согласовали общую орфографию [там же, с. 93]. В сельской местности в повседневной обстановке нередко используются так называемые **зональные языки** (бахаса даерах). Наряду с яванским языком на островах Ява и Бали наиболее распространены сунданский и балийский языки. На мадурском языке как родном говорят около 7 млн человек. На Суматре насчитывается 52 языка, в большинстве своем относящихся к малайско-полинезийской семье. Наиболее широко здесь распространен малайский язык. В Западной Суматре, особенно вокруг города Паданг, употребляется язык минангкабау. Среди других языков Суматры можно выделить ачех, батак тоба, лампунг, батак даири, реджанг, батак сималангун и батак англола [Тюрин, 2003, с. 122–123, Sipress, 2002, p. 385]. На Калимантане распространено 82 языка, в том числе банджарский и малайский даяк. На Сулавеси говорят на 114 языках. Среди наиболее распространенных – бугийский, макасарский, горонтало и монгондоу [Тюрин, 2003, с. 122–123]. На Малых Зондских островах выделяют 68 языков, относящихся к малайско-полинезийской, или трансновогвинейской семье, за исключением одного малайско-креольского

языка – купанг малай, родного для 200 тысяч жителей города Купанга (Западный Тимор). Среди других языков Тимора выделяют атони, тетум и роти. На острове Ломбок употребляется язык сасак. Наиболее распространенные языки на островах Сунда, Сумбава и Флорес – бима, манггараи и камбера. На Молуккских островах различают 128 языков, главным образом, малайско-полинезийских. Распространены также западнопапуасские и трансновогвинейские языки, а также малайско-креольский. Наиболее крупные языки (по числу носителей) – амбонийский, малайский, кей, галела, тернате, тидоре и буру. На амбонийском разговаривают 200 тысяч человек, на остальных языках – от 30 до 80 тысяч человек [там же, с. 123]. Общности западной части Новой Гвинеи говорят на 265 языках. Большинство языков относятся к трансновогвинейской семье, причем многие имеют всего несколько тысяч (а то и сотен) говорящих. Основные языки – дани, экаги, асма-каморо, сентани, авью-думут. Гораздо меньшую группу составляют западнопапуасские языки: май-брат, мпур и др. На севере Новой Гвинеи имеется группа языков, относящаяся к малайско-полинезийской семье. Есть также изолированные языки, которые, по видимому, не принадлежат ни к одной группе [там же, с. 123–124]. Многие индонезийцы владеют английским, голландским и португальским языками, являющимися также родными для некоторых потомков европейцев. Хождение имеют также китайский (в основном, южные диалекты), арабский и некоторые языки Индостана.

С первых лет независимости в Индонезии проводится политика равноправия всех этнических общностей и групп вне зависимости от их численности и уровня развития. Все индонезийские правительства активно пропагандировали и продолжают пропагандировать идею единой индонезийской нации, однако процесс ее складывания далек от завершения. В религиозном отношении подавляющее большинство индонезийцев причисляют себя к приверженцам ислама (87,5 процентов жителей). В стране имеются христиане – протестанты (6 процентов), католики (3,6 процента) и приверженцы прочих христианских учений (0,8 процентов), а также индуисты (1,8 процента), буддисты (1,3 процента), конфуцианцы (0,8 процента), анимисты (1,4 процента) [CIA. The World Factbook. Indonesia]. Конфессиональная принадлежность, в основном, соотносится с этнической. Например, мусульманами являются, главным образом, представители крупных этнических групп – яванцы, сунданцы, минангкабау, малайцы, ачехцы. Христианство исповедуют более малочисленные этнические общности – амбонцы,

тоба-батаки, тораджи, а также часть местных китайцев. Индуизм распространен, главным образом, среди балийцев, буддизм и конфуцианство – среди китайцев. Традиционных анимистических верований придерживаются даяки, папуасы. В Индонезии проживает самое большое число мусульман. По данным середины 2000-х гг., **ислам исповедуют почти 88% населения** страны [Suryodiningra, 2006, pp. 3–4]. Мусульмане составляют большинство населения Явы, Суматры, прибрежных районов Калимантана, западной части Малых Зондских островов, Сулавеси, северной части Молуккских островов. Но в провинциях Папуа, Бали, в восточной части Малых Зондских островов, а также в некоторых районах Северной Суматры и Северного Сулавеси мусульманское население находится в незначительном меньшинстве [Indonesia. A Country Study, 1993]. **Около 99 процентов индонезийских мусульман – сунниты. Шииты** сконцентрированы, главным образом, **в провинции Ачех (Reza).**

В политической жизни страны влияние мусульманских партий и движений велико. Среди наиболее популярных политических сил страны можно выделить следующие. **Партия единства и развития (ПЕР)** – единственная политическая организация индонезийских мусульман, разрешенная в период режима Сухарто, основанная в 1973 году путем объединения партии Нахдатул Улама (Союз мусульманских богословов) – (НУ), Мусульманской партии Индонезии (Пармуси), Партии Мусульманского союза Индонезии (ПСИИ) и Движения за мусульманское воспитание (Перти) [Elson, 2003, p. 225]. Хотя после создания ПЕР эти партии утратили статус самостоятельных, все они продолжали свою деятельность как общественные организации и вели борьбу за партийное лидерство. Вследствие этого **партии так и не удалось выработать общую программу и выдвинуть единого лидера**, который устраивал бы все фракции движения. Под нажимом режима **ПЕР в 1984 году заявила об отказе от ислама как идеологической основы.** Это привело к выходу из нее Нахдатул Улама и ПСИИ (United Development Party). С отставкой Сухарто ПЕР вернулась к идеологии ислама. Она выступила за постепенные реформы. В области религиозной политики партия занимает умеренные позиции, заявляя, что не поддерживает установления шариатского законодательства. В то же время лидеры партии подчеркивают, что в преимущественно мусульманской стране политика должна соответствовать «исламским принципам». Партия выступает за усиление религиозного образования в школах, обязательное изучение арабского языка студентами-мусульманами и отмену закона, в соответствии с которым государственные служащие могли иметь только одну жену. На

выборах 2004 года партия получила 8,1 процент голосов избирателей и 58 мест в парламенте (Building Human Security in Indonesia). По результатам апрельских выборов 2009 года ПЕР получила 5,3 процента голосов и 39 мест в парламенте. Возглавляет партию Сурьядхарма Али [CIA. The World Factbook].

Партия звезды и полумесяца (ПББ) – ортодоксальная исламистская партия, основанная в 1998 году в результате раскола Партии национального мандата. Считает себя наследницей Машуми (Консультативный совет индонезийских мусульман, основан в 1943 году), фундаменталистской мусульманской партии, запрещенной в 1960 году. Партия опирается на наиболее консервативных мусульманских богословов и считает, что государство должно «строиться на исламских принципах». При этом она отвергает утверждения, что стремится к построению чисто исламского государства. В экономической сфере выступает за рыночную экономику, привлечение иностранных капиталов, развитие исламской банковской системы и против государственного ценового регулирования. Большое значение придает важности конституционных изменений и децентрации власти, а также расширению региональной автономии [Indonesia: A Country Study, 1993]. Эта партия насчитывает, по собственным данным, 4,5 млн членов. На парламентских выборах в 2004 года она получила 2,6 процента голосов избирателей и 11 мест в парламенте (в 1999 году завоевала 1,8 процента голосов и 14 мест). В апреле 2009 года партия не смогла преодолеть барьер в 2,5 процента, набрав только 1,8 процента голосов. Председатель ПББ – Малем Самбат Кабан. Генеральный секретарь – Сахар Хасан [Indonesian General Election Commission Website...].

Партия национального мандата (ПАН) была создана 23 августа 1998 года членами Совета народного мандата – одной из многих групп, участвовавших в движении за отставку Сухарто, – как широкая коалиция реформаторских сил. Среди создателей партии были видные ученые, известные интеллектуалы и журналисты, борцы за демократию, мусульманские политические активисты и религиозные деятели. Идеологическая основа партии базируется на принципах **панчасила** (пять общефилософских фундаментальных принципов индонезийской государственности: вера в единого Бога, в гуманность, в национальное единство, в народовластие, в социальную справедливость). ПАН провозглашает своей целью борьбу за «суверенитет народа, демократию, прогресс и социальную справедливость». В своих программных документах она заявляет о приверженности ценностям гуманизма, религиозной этики и

культурного плюрализма. Единственная из крупных партий она выступает за децентрализацию власти и создание федеративного государства, а также высказывается в поддержку свободной рыночной экономики, постепенные темпы реформ и обещает стабильность и улучшение материального благосостояния народа [Indonesia: A Country Study, 1993]. Данная политическая организация стремится позиционировать себя как несектантская светская партия, открытая для представителей всех групп и религий. Она отражает интересы средних городских слоев населения, части интеллигенции и студенчества; ведет агитацию среди христиан, буддистов и этнических китайцев. В сельской местности партия пытается опереться на массовую исламскую организацию модернистского толка – Мухаммадья (Ibidem). На выборах в нижнюю палату парламента в 2004 году партия получила 6,4 процента голосов и 52 места – на 17 мест больше, чем в 1999 году, когда она собрала 7,3 процента голосов. На выборах–2009 партии удалось получить только 6 процентов голосов и 43 места в Национальном консультативном конгрессе (Indonesia General Election Commission Website). Председатель партии – Сутрисно Бахир. Генеральный секретарь – Зулкифли Хасан [Profil Partai Politik, 2008, pp. 38–39].

Партия национального пробуждения (ПКБ) является умеренной исламистской партией. Основана 23 июля 1998 года Абдурахманом Вахидом, мусульманским богословом, как политическое крыло Нахдатул Улама – крупнейшей мусульманской организации Индонезии. Наряду с мелкими торговцами и землевладельцами среди ее сторонников преобладают студенты и умеренные религиозные деятели сельских районов. Наибольшим влиянием пользуется в Центральной и Восточной Яве. Идеология партии базируется на принципах панчасила. Ее лидеры заявляют, что партия открыта для представителей всех вероучений, этнических групп и классов. Поддерживает традиционные яванские формы ислама, выступает за разделение религии и политики, народный суверенитет и единство страны, а также призывает к дальнейшему сокращению политической роли армии в обществе. В экономической области выступает за прозападную неолиберальную политику [Indonesia: A Country Study, 1993]. Несмотря на то, что на выборах в 1999 году партия завоевала всего 17,4 процента голосов, получив 51 место в парламенте, Абдурахман Вахид, благодаря поддержке коалиции исламских партий и Голкар, стал четвертым президентом Индонезии (1999–2001 гг.). На парламентских выборах в 2004 году партия получила 10,6 процента голосов избирателей и заняла 52 места в Народной консуль-

тативной ассамблее. В 2009 году – 4,9 процента и 29 мест (Democratic Party controls 26% of parliamentary seats 2009). Возглавляет партию Мухайман Искандар [Profil Partai Politik, 2008, pp. 38–39].

Партия реформ и звезды (ПБР) – радикальная исламистская партия. Основана 20 января 2002 года в результате раскола Партии единства и развития (ПЕР). Нынешнее название носит с 2003 года. Опирается на молодое поколение ортодоксально настроенных мусульман. Среди её сторонников выделяется много бывших членов мусульманских военнизированных группировок, хотя формально партия осуждает акты насилия и призывает к терпимости. Выступает за сохранение унитарного государства, которое должно базироваться на принципах ислама и панчасила, за расширение гражданского общества и создание «эгалитарной демократической системы». Партия требует ускорить темпы реформ и демократизации, обещает поддерживать и защищать права человека. В то же время она призывает к борьбе с «коммунизмом, атеизмом и секуляризмом», пропагандируя ислам в качестве официальной религии, и стремится индоктринировать исламские ценности всему индонезийскому обществу. Своими приоритетными задачами считает создание новых рабочих мест, твердое соблюдение законов и борьбу с коррупцией. В сфере экономики призывает к созданию «экономической системы, которая будет на стороне народа» [Indonesia: A Country Study, 1993]. На выборах в 2004 году получила 2,4 процента голосов избирателей и 13 мест в парламенте. Накануне выборов 2009 года партия намеревалась заручиться поддержкой 7 процентов населения, но сумела получить лишь 1,2 процента голосов. Харизматическим лидером партии и ее председателем является Бурсах Зарнуби. Генеральный секретарь партии – Русман Али [Profil Partai Politik, 2008, pp. 38–39].

За спиной мусульманских партий стоят массовые исламские организации: консервативного толка – **Нахдатул улама** (от 35 до 40 млн членов; председатель – Хасым Музади) и модернистского – **Мухаммадья** (основана в 1912 году, включает более 28 млн человек, 14 тысяч школ, 160 университетов, тысячи мечетей; председатель – доктор Дин Сьям-суддин). В последнее время начался процесс сближения этих организаций на почве защиты ислама от нападков и обвинений в поддержке религиозного насилия, что связано с проводящейся США кампанией борьбы с международным терроризмом [Sipress, 2002, p. 20]. В стране открыто или полуполюгально действуют также десятки военнизированных исламистских группировок, многие из которых причастны к актам насилия и этническим чисткам в различных частях страны. Среди них – Джамаа

Исламийя («Исламская община») – радикальное исламистское движение, выступающее за создание Исламского халифата в Юго-Восточной Азии (на территории Индонезии, Малайзии, Брунея, Сингапура, Камбоджи, Южных Филиппин и Южного Таиланда); Ласкар Джихад («Воины священной войны») – военизированная религиозно-политическая группировка; Фронт защитников ислама – радикальная группировка, созданная в 1997 году, в отличие от других не борющаяся за создание исламского государства, однако требующая строгого соблюдения законов шариата. Фронт известен созданием военизированных отрядов, совершавших нападения на бары и ночные клубы в Джакарте. Участвует в конфликте на Молуккских островах и Суматре. Насчитывает несколько тысяч членов [Taylor, 2003, p. 162].

Основная часть индонезийских христиан проживает в восточных районах страны. Католики преобладают на востоке Малых Зондских островов и на Южных Молукках, протестанты живут преимущественно на центральных и северных Молукках и севере Сулавеси. В провинции Папуа протестанты составляют большинство на севере, а католики – на юге (Information about Indonesia). Такое размещение христианского населения является результатом как голландской колониальной политики, так и правительственного курса независимой Индонезии, предоставивших разные территории для деятельности католических и протестантских миссионеров. Значительные группы протестантов проживают на севере Суматры в районах расселения народности тоба-батаков, на Центральном Калимантане, католиков – на Западном Калимантане. Среди христианского населения страны много этнических ханьцев. Протестантизм проник в Индонезию со времен голландской колонизации. Администрация Нидерландов боролась с проявлениями католицизма в Голландской Ост-Индии, поэтому процент сторонников протестантской веры значительно возрос уже в XVII веке [Goh, p. 80]. Однако протестантские миссионеры не распространяли свои усилия на Яву и на другие территории, где преобладало мусульманское население [Shaw, 2006]. В XX столетии европейские миссионеры проникают в Западную Новую Гвинею и Малые Зондские острова. После 1965 года происходит значительный рост числа прихожан протестантских церквей [Indonesia: A Country Study]. В некоторых частях страны каждая деревня принадлежит конкретной протестантской деноминации, есть адвентисты, евангелисты, лютеране, пресвитериане, Армия спасения (Бала Кеселаматан) (Information about Indonesia). Сегодня около 6 процентов населения Индонезии – протестанты [Liddie, 1996]. Католицизм принесли в Индоне-

зию в XVI веке португальцы. В период голландского владычества число приверженцев римско-католической церкви значительно сократилось, однако с середины 1960-х годов католики усилили свои позиции (Indonesia: A Country Study). На 2006 год 3 процента всех индонезийцев принадлежали к римско-католической церкви [CIA. The World Factbook].

В Индонезии проживает значительное число представителей индуизма, распространившегося на территории индонезийского архипелага параллельно с распространением буддизма [Indonesia: A Country Study]. Крупнейшей индуистской империей индонезийского архипелага была империя Маджапахит. Влияние индуизма до сих пор присутствует в индонезийской культуре, в частности, индийский концепт бога-правителя все еще формирует индонезийские понятия лидерства. Индуизм в Индонезии (формально определяемый как Агама Хинду Дхарма) отличается от традиционного индуизма. Например, в индонезийском индуизме никогда не применялась кастовая система. На острове Ява индуизм попал под сильное влияние яванской версии ислама, известного как Ислам Абанган, или Ислам Кеджавен [Lidde, 1996]. Последователи индонезийского индуизма разделяют много общих убеждений и, прежде всего, Пять пунктов философии – Панчастрада: веру в единого Всемогущего Бога, вера в душу, дух, карму и закон воздаяния [Suryani, 2004, p. 213]. Индуизм в Индонезии больше опирается на искусство и ритуал, нежели на священные тексты, законы и верования (Liddie, 1996).

Еще одной старейшей религией Индонезии является буддизм, проникший на индонезийский архипелаг параллельно с индуизмом. В средние века на территории архипелага существовали сильные буддистские империи, такие, как Саилендра, Шривиджайя и Матарам. Согласно переписи населения 1990 года, приблизительно 1,8 миллиона человек являлись буддистами. Большинство буддистов сконцентрировано в Джакарте, хотя в других районах страны – на Северной Суматре и Западном Калимантане – также есть значительное число буддистов. Возможно, что столь высокие цифры являлись следствием того, что адепты конфуцианства и даосизма, которые тогда не считались официальными религиями Индонезии, при проведении переписи именовали себя буддистами [Buddhism in Indonesia].

Конфуцианство проникло на территорию индонезийского архипелага в III веке, его дальнейшему распространению способствовали ханьские купцы и иммигранты [Yang, 2005, p.13]. В отличие от других религий конфуцианство носило прагматичный характер, было связано с повседневной жизнью, нацелено на индивидуальные действия и веру

в определенный кодекс поведения. Оно не сложилось в организованную религию, образ жизни или социальное движение. Лишь в начале XX века в Батавии оформилась первая конфуцианская организация [Religious Beliefs in Indonesia]. После обретения Индонезией независимости конфуцианство оказалось заложником политических интересов. В 1965 году Сукарно специальным указом признал конфуцианство одной из официальных религий. Но уже через 2 года Сухарто, проводивший антикитайскую политику (поскольку большинство китайцев были членами Компартии Индонезии), выпустил Президентскую Инструкцию N 14/1967, фактически запрещающую конфуцианство и вынуждавшую многих ханьцев поменять имена. Однако уже в том же году, принимая во внимание тот факт, что 3 процента китайского населения концентрировалось в своих руках основные богатства страны и доминировало во многих ключевых отраслях экономики [Richards, 1991], Сухарто заявил, что «конфуцианская религия заслуживает приличного места в этой стране». Таким образом, был предвосхищен Указ N 5/1969, согласно которому конфуцианство вошло в «большую шестерку» религий Индонезии. Однако в 1978 году министр внутренних дел выпустил специальную директиву, исключаящую конфуцианство из числа основных религий, а 27 января 1979 года президент подтвердил это решение [Yang, 2005, p. 13]. Таким образом, статус конфуцианства в Индонезии в послевоенный период никогда не был ясен. Де-юре конфуцианство было разрешено нормативным актом более высокого статуса, нежели не признававшая его директива Министерства внутренних дел. Де-факто правительство не признавало конфуцианство, и его адепты были вынуждены стать христианами или буддистами, чтобы сохранить гражданство. Подобная практика была распространена повсеместно, поскольку данные о вероисповедании вносились в национальную учетную карту, в свидетельство о регистрации брака, а в школах на уроках по основам граждановедения ученикам говорили, что в Индонезии существует лишь 5 официальных религий [Ibidem, p. 13]. С падением режима Сухарто в 1998 году Абдуррахман Вахид отменил нормативные акты своего предшественника, дискриминирующие конфуцианство. В январе 2000 года был снят запрет на конфуцианство и некоторые другие религиозные течения.

К религиям, не входящим в официально признанные, но существующим на территории Индонезии, относят анимизм (в большинстве своем он получил распространение среди представителей папуасских племен), даосизм, иудаизм и пр. В настоящее время индонезийское правительство прилагает усилия, направленные на уменьшение конфессиональной

напряженности, предлагая план межконфессионального сотрудничества [Transcript of Joint Press Conference..., 2004].

Ныне действующая Конституция 1945 года провозглашает религиозный характер индонезийской государственности, а первый принцип панчасила гласит, что Республика Индонезия базируется на признании божественного всемогущества. При этом следует особо подчеркнуть, что несмотря на то, что Индонезия обладает самым многочисленным в мире мусульманским населением, принцип религиозности не связывается в Конституции ни с исламом, ни с какой-либо иной религией. Однако атеизм запрещен [The 1945 Constitution of the Republic Indonesia]. Конституция декларирует свободу вероисповедания и равноправие всех официально признаваемых религий – ислама, католицизма, протестантизма, индуизма, буддизма, конфуцианства. Хотя официально признаны только шесть религий, закон не запрещает исповедание иных культов. В ноябре 1998 года Народный консультативный конгресс принял новую Хартию прав человека, гарантирующую гражданам страны право придерживаться любой конфессиональной принадлежности [Nadirsyah].

Власти активно пропагандируют взаимную терпимость и гармоничные отношения между приверженцами различных официально признанных религий. Индонезийским верующим не возбраняется поддерживать связи с единоверцами как внутри страны, так и за ее пределами. Правительство принимает участие в организации ежегодного хаджа мусульман в Мекку. По мнению ряда исследователей, несмотря на отдельные всплески межрелигиозной и межэтнической нетерпимости, в Индонезии на протяжении всего периода независимого развития в целом сохранялась внутренняя стабильность и гармоничные отношения между всеми этносами и религиозными группами [Ibidem]. Однако с конца 1990-х годов в стране стала нарастать широкая волна этноконфессиональных конфликтов, принявших беспрецедентно интенсивный и кровавый характер. Эти конфликты представляют собой серьезную угрозу для политической стабильности и территориальной целостности современной Индонезии [Bertrand, 2004, p. 278]. Конфессиональные противоречия в Индонезии носят острый характер, и это особенно заметно в отношениях между христианами и мусульманами. Например, 22 сентября 2006 года в стране прошли массовые выступления католиков, проживающих на острове Флорес, причиной которых стала казнь трех представителей так называемой «индонезийской милиции» католического вероисповедания – Фабиануса Тибо, Маринуса Риву и Домингуса да Силвы, признанных в 2001 году виновными в гибели около 70 мусульман. Группы

по защите прав человека подвергли сомнению справедливость наказания, а Европейский союз и Ватикан осудили решение суда [Heneroty, 2006].

Широкий размах и кровавый характер приобрели также острые и массовые столкновения между мусульманами и христианами на востоке Индонезии, на Молуккских островах. Конфликты происходят и между другими этноконфессиональными группами. Так, на Западном Калимантане в начале 1999 года наблюдался конфликт между дайками (главным образом, приверженцами христианства и анимизма) и мелайю (в основном, мусульманами), с одной стороны, и мадурцами (преимущественно мусульманами) – с другой. На Калимантане имели место также столкновения между дайками и переселившимися на этот остров балийцами-индуистами. В Западном Ириане на острове Новая Гвинея происходили столкновения между папуасами-анимистами и трансмигрантами-мусульманами с других островов. Основной причиной этих конфликтов исследователи называют социально-экономические проблемы [Ефимова, 1999, с. 128]. К разряду конфессиональных конфликтов можно отнести борьбу исламских радикалов и экстремистов за ведущую роль ислама в индонезийском обществе и государстве. Очень часто эта борьба принимает насильственный вооруженный характер. Ее проявлением является ачехский сепаратизм, а также террористические акции исламских экстремистских организаций в разных районах страны. Особую разновидность этноконфессиональных конфликтов представляют собой периодически возникающие антикитайские выступления, сопровождающиеся погромами, насилием и убийствами, в том числе женщин и детей. В основе всех этих разнородных этноконфессиональных конфликтов лежат как общие для всех них причины, так и специфические для каждого отдельного случая. Большинство конфликтов имеют глубокие исторические корни, однако их новый всплеск вызван современными обстоятельствами социально-экономической и политической жизни. Пожалуй, наиболее масштабными и кровопролитными в современной Индонезии являются столкновения между мусульманами и христианами. В их основе лежат исторические причины, которые усугубляются факторами современности.

После обретения Индонезией независимости взаимоотношения между мусульманами и христианами базировались на чувствах религиозной толерантности и взаимоуважения. Христианское население республики, составляющее немногим более 10 процентов от общей численности, было представлено в общественно-политической жизни

двумя политическими партиями – Католической и Христианской (протестантской) и рядом религиозных организаций, действовавших под эгидой Министерства религии. Всеобщие выборы 1955 года показали, что обе христианские партии входят в десятку наиболее влиятельных партий страны. При авторитарном режиме «направляемой демократии» индонезийские христиане в целом сотрудничали с правительством президента Сукарно. В этот период не наблюдалось открытой мусульманско-христианской конфронтации.

Христианские общины (и протестанты, и католики) заметно активизировались после 1965 года. Получая значительную финансовую помощь от иностранных и международных христианских организаций, они стали строить церкви, открывать школы, больницы и приюты в районах, где большинство населения исповедовало ислам. Учитывая тяжелое экономическое положение большинства индонезийского населения в то время, христианские миссии давали населению кредиты на льготных условиях, предоставляли крестьянам скот, помогали тракторами обрабатывать крестьянские надельные участки и т.п. Единственным требованием было еженедельное посещение церковной службы. Христианские миссионеры преследовали и сугубо политические цели – помешать возрождению коммунистического влияния среди крестьянских масс после разгрома левых партий и организаций, а также способствовать вестернизации коренного населения, его приобщению к благам западной цивилизации [Indonesia. International Religious Freedom Report, 2007]. Деятельность христианских миссий имела значительный успех, о котором мусульманская печать отзывалась настороженно-негативно, в частности, утверждая, что в течение двадцати месяцев после утверждения военно-бюрократического режима президента Сухарто католическая и протестантская церкви в Индонезии приобрели сотни неопитов, в том числе 650 тысяч человек в Центральной и Восточной Яве, 160 тысяч в Северной Суматре, 5 тысяч на Западном Калимантане, т. е. в районах, традиционно считавшихся оплотом ислама. Рост активности христианских общин вызвал резко отрицательную реакцию со стороны местных мусульманских религиозных деятелей, занимающих ранее доминирующее положение в деревне. Помощь сельской бедноте, осуществляемая христианскими миссиями, подрывала и экономический контроль исламских лидеров над местным населением [Indonesia: A Country Study].

Ослабление влияния местных религиозных деятелей представляло серьезную угрозу для мусульманских партий и организаций, опиравшихся на них. Мусульманские партии и организации, не получавшие в

то время регулярной помощи из-за границы, не имели достаточно сил и средств, чтобы противопоставить собственные социально-экономические мероприятия деятельности христианских миссий. Мусульмане предприняли попытку добиться пресечения активности христианских обществ, направив в правительство Индонезии запрос, в котором выдвигалось требование, чтобы иностранная помощь религиозным организациям осуществлялась под контролем правительства и шла через государственные органы, в частности, через Министерство религии (где доминировали мусульмане), а религиозная деятельность христиан в районах с преимущественно мусульманским населением ограничивалась. В ответ на этот запрос Совет христианских церквей Индонезии обвинил мусульманские круги в стремлении превратить ислам в государственную религию, используя в этих целях Министерство религии, и потребовал реорганизовать структуру и программу деятельности Министерства с целью установления фактического равноправия всех религий. Отвергался контроль государства над связями христианских обществ с иностранными и международными организациями, осуществляющимися в рамках индонезийской законности. В стране обострились межконфессиональные противоречия, дело дошло до кровавых столкновений. Показательна в этом отношении официальная позиция президента Сухарто, призвавшего к установлению мира и гармонии между приверженцами всех религий, а не ставшего на сторону мусульманских кругов (вопреки их ожиданиям) [Ibidem].

На страницах мусульманской печати развернулась дискуссия по проблемам о толковании первого принципа панчасила и статьи 29 Конституции 1945 года о свободе вероисповедания, а также об основных правах человека. Свобода вероисповедания и религиозная терпимость интерпретировались как недопустимость вмешательства приверженцев других религий в жизнь исламской общины, следовательно, социально-экономическую и миссионерскую деятельность христианских организаций среди мусульманского населения Индонезии исламские руководители рассматривали как принуждение верующих и, следовательно, как нарушение Конституции и основных прав и свобод. В качестве альтернативного варианта решения проблемы предусматривался прозелитизм христиан и мусульман среди населения, не принадлежащего ни к одной из мировых религий. В свою очередь, христианские лидеры считали, что в соответствии с принципом религиозности и свободы вероисповедания территория Индонезии не может быть разделена на сферы деятельности (а тем более влияния) только представителей двух мировых религий,

и интерпретировали религиозную терпимость как невмешательство в деятельность любых религиозных организаций, которые могут осуществлять пропаганду где угодно, независимо от того, сколько мусульман проживают в данном районе. Позиция христианских лидеров отличалась большей терпимостью, в частности, они утверждали, что человек имеет право избирать свою религиозную принадлежность в соответствии со своими убеждениями, независимо от того, какую религию он исповедовал ранее [Religious Beliefs in Indonesia].

В 1980 году правительство республики создало **Межрелигиозный консультативный комитет**, в который вошли представители мусульманского Совета улемов, конфессиональных центров христиан и других религий, Министерства религии. Комитету поручалось обеспечить согласие внутри конфессиональных общин, между этими общинами, а также между верующими и правительством. Религиозным общинам вменялось в обязанность руководствоваться принципами панчасила, Конституцией 1945 года, правительственными постановлениями. Межрелигиозному консультативному комитету следовало выполнять функцию примирения интересов представителей разных конфессий, таким образом, власти вновь продемонстрировали равное отношение к существующим в стране религиозным общинам, признавали полное равенство всех религий, отвергая претензии мусульманских кругов на особое положение ислама в индонезийском государстве и обществе [Indonesia: A Country Study].

Новый всплеск мусульманско-христианских конфликтов произошел на рубеже XX–XXI веков, когда в июле 1998 года в Джакарте была сожжена христианская церковь, принадлежавшая христианам-батакам. В ноябре в одном из районов Джакарты произошло нападение мусульман на игорные дома, охранявшиеся христианами – выходцами с Амбона (административный центр провинции Молукка). Это выступление спровоцировало антимусульманское насилие в городе Купанг в Западном Тиморе. Наиболее кровавые столкновения начались в январе 1999 года в Амбоне, они быстро распространились на другие острова. Насилие носило ярко выраженный этноконфессиональный характер, поскольку столкновения имели место между мусульманами – выходцами с близлежащего острова Сулавеси и самого Амбона, с одной стороны, и местными христианами-протестантами – с другой. В провинции Молукка был нарушен баланс численности населения между христианами и мусульманами за счет притока исламских переселенцев из других частей Индонезии. К этому добавилось и обострение экономической кон-

курении между мусульманами и христианами [Попов, 2000, с. 129]. На фоне обострения христианско-мусульманского конфликта в провинции Молукка активизировались сепаратисты, выступающие за отделение Южных Молукк и создание независимой Республики Южно-Молуккских островов. Корни этого сепаратистского движения восходят еще к первым годам независимости Индонезии, когда голландские колонизаторы стремились расчленить Индонезию и не допустить создания единой республики [Kahin, pp. 458–460]. К середине 2000 года на Молукках погибли 4 тысячи человек, десятки домов, церквей, мечетей и других религиозных объектов были разрушены, сотни тысяч людей были вынуждены покинуть места жительства и спасаться бегством в другие районы. Молуккский конфликт быстро распространился на другие острова и провинции Индонезии – Центральное Сулавеси, в разные части Явы, Суматры, Сулавеси, на остров Ломбок (Малые Зондские острова) и некоторые другие районы страны.

Для Индонезии актуальной проблемой остается **проблема сепаратизма**, имеющего разные корни и проявления в разных частях страны. Например, сепаратизм в провинции Папуа (бывшая Ириан Джая) первоначально носил этнический характер. После провозглашения независимости Индонезии 17 августа 1945 года и признания ее суверенитета Нидерландами в 1949 году западная часть Новой Гвинеи не вошла в состав индонезийского государства, оставшись голландской колонией. Проблема освобождения этой территории от колониального статуса и ее дальнейшая судьба были вынесены на обсуждение ООН. В 1963 году по решению ООН западная часть Новой Гвинеи была присоединена к Республике Индонезии как провинция Западный Ириан, позже переименованная в провинцию Ириан Джая. Но часть папуасского населения продолжала бороться за независимость теперь уже против властей Индонезии. В 1964 году была создана сепаратистская Организация за свободное Папуа (ОПМ). В 1969 году по инициативе ООН в Западном Ириане был проведен референдум, по официальным результатам которого население провинции высказалось за окончательное включение провинции в состав Республики Индонезии [Indonesia's 1969...], но это лишь подхлестнуло активизацию сепаратистского движения. К началу 1980-х годов ОПМ насчитывала от 30 до 50 тысяч человек. Провозглашением независимости в 2002 г. завершилась борьба другой бывшей португальской колонии, включенной в состав Индонезии, – Восточного Тимора.

Питательной средой сепаратизма стал ряд факторов, среди которых можно особенно выделить, во-первых, деятельность иностранных компаний, поощряемых режимом президента Сухарто и наносивших серьезный ущерб природной среде, имеющей для папуасов витальный характер; а во-вторых, трансмиграцию, темпы которой значительно усилились в период правления Сухарто. К 2000 году число переселенцев составило, по разным оценкам, от 30 до 50 процентов населения провинции. Мигранты были чужды местному населению в этническом, конфессиональном и профессиональном отношениях, что вызывало неприязнь со стороны папуасского населения (в основном, христиан по вероисповеданию). Таким образом, ситуация в Ириане стала обостряться, а после отставки Сухарто практически вышла из-под контроля правительства. 12 ноября 1999 года папуасские вожди обнародовали Декларацию о независимости Папуа. Новые индонезийские власти выдвинули идею расширения автономии провинций. В этих условиях в сепаратистском движении окрепло крыло, выступающее за мирное достижение самоопределения Западного Ириана посредством переговоров с индонезийской администрацией. Была достигнута договоренность о вывешивании папуасского флага «Утренняя Звезда». Однако мирный диалог с ирианскими сепаратистами вызвал резкое противодействие в военных кругах Индонезии, имеющих в этой провинции серьезные экономические интересы. Армия настаивала на вооруженном подавлении борьбы за самоопределение, что привело к новым жертвам среди местного населения [Harvey].

Президентам Абдуррахману Вахиду и Мегавати Сукарнопутри не удалось решить проблему, хотя Сукарнопутри попросила прощения за произвол армии в Западном Ириане, обещала разработать проекты расширенной автономии для этой провинции, в то же время пригрозив в случае несогласия предоставить армии свободу действий. В конце 2001 года тогдашний президент Мегавати Сукарнопутри объявила о введении с 2002 года статуса особой автономии в этой провинции с переименованием ее в Папуа, с собственным гимном и флагом. Нынешнее индонезийское правительство президента Сусило Бамбанг Юджойно активизировало пропагандистско-воспитательные меры в борьбе с сепаратистскими настроениями. Повстанцы до сих пор не прекратили борьбу. Время от времени в Западном Ириане происходят крупные нападения вооруженных групп инсургентов на города и аэродромы, правительственные учреждения. При этом гибнут индонезийские военнослужащие, разрушаются мечети, школы, полицейские участки.

События в западной части острова Новая Гвинея вызывают осложнения в отношениях Индонезии с Папуа-Новой Гвинеей и Австралией. Туда направляются беженцы и там же пытаются скрыться преследуемые властями сепаратисты. В ходе их преследования индонезийские патрули нередко нарушают границу Папуа-Новой Гвинеи, что вызывает протесты со стороны правительства этой страны. В свою очередь Индонезия недовольна, что мятежники находят приют и поддержку в этих странах, хотя официально и Папуа-Новая Гвинея, и Австралия заявляют об уважении территориальной целостности Республики Индонезия. В настоящее время провинция Папуа площадью 422 тысяч кв. км остается наименее развитым и наименее контролируемым районом страны. На огромной территории, покрытой труднопроходимыми лесами, болотами и многочисленными горными массивами, проживает около двух миллионов человек, в основном, папуасские племена, говорящие на разных диалектах и нередко враждующие между собой. Большинство из них остается на уровне первобытно-общинного строя с элементами каннибализма. Уровень жизни населения – самый низкий в Индонезии [Ibidem]. Главной трудностью в борьбе повстанцев за самоопределение является разобщенность среди 250 папуасских групп, а также негативное отношение коренных жителей к более поздним переселенцам, которые также стали теперь жителями провинции и стремятся к гарантии своих прав и свобод.

Этноконфессиональные конфликты периодически вспыхивали в конце 1990-х – начале 2000-х годов в провинциях Центральный и Западный Калимантан. Они происходили между местным населением – даяками (христианами и анимистами) и мигрантами (мусульманами) с других островов (главным образом, с острова Мадуро). Недовольство местного населения вызывала вырубка мадурцами в целях развития земледелия лесов, которые рассматриваются даяками как традиционная среда их обитания. К тому же, уровень развития и образования мигрантов выше, чем у местных даяков, что дает первым значительные преимущества в сфере бизнеса и местного управления, вследствие чего уровень жизни мадурцев превосходит уровень жизни даяков.

Особый характер имеют в Индонезии выступления, направленные против китайского населения страны. Они носят не столько этноконфессиональный, сколько социально-экономический характер и являются формой выражения протеста бедных индонезийцев против зажиточных китайцев, занимающихся преимущественно торговлей и ростовщичеством. К этому добавляются этнокультурные, этнопсихоло-

гические и религиозные различия. Антикитайские выступления наблюдались в Индонезии на протяжении многих десятилетий, еще в период колониализма, когда голландцы использовали китайцев как посредников в контактах с эксплуатируемым населением. В период независимого развития китайские погромы происходили спорадически и учащались во время социально-экономических кризисов. На китайцев выплескивалось возмущение социальным неравенством, произволом властей, униженным положением трудящихся. Антикитайские погромы отличались особой жестокостью и вандализмом, немотивированностью, поводы для антикитайских выступлений могли быть самыми несущественными. Они сопровождали массовые беспорядки, по какому бы поводу те ни возникали [История Индонезии]. В период правления президента Сухарто антикитайские настроения усилились, поскольку китайцы в силу своих экономических позиций, связей и навыков оказались наиболее подготовленными к экономической модернизации, к использованию иностранных инвестиций. К этому следует добавить и международный фактор – отношения Индонезии с КНР оставались «замороженными» вплоть до 1990 года. По всеобщему убеждению, именно китайский капитал извлекал наибольшую выгоду из проводимой режимом Сухарто политики развития, действуя в тесном союзе с властями.

Ситуация обострилась к началу 1998 года, когда экономика страны сильно пострадала от последствий азиатского экономического кризиса. К началу 1998 года в Индонезии проживало 7 миллионов этнических китайцев (хуацяо) (примерно 3,5 процента населения), контролировавших 80 процентов из 300 крупнейших компаний и 70 процентов деятельности в частном секторе экономики. Из 15 ведущих компаний общей стоимостью 92 миллиарда долларов 14 контролировались хуацяо. Из 15 самых богатых семей страны 12 были китайскими. На рубеже XX–XXI вв. антикитайские погромы также имели место, но отходили на задний план, заслоняемые широкомасштабными и кровопролитными этноконфессиональными столкновениями среди других групп населения. Нападениям и разгрому подвергались религиозные учреждения, лавки и магазины, автомобили и жилые дома в крупных и мелких городах в разных районах страны, где преимущественно сосредоточено китайское население. Поскольку многие китайцы исповедуют христианство, то антикитайские настроения усиливались антихристианскими. Серьезный антикитайский и антихристианский погром произошел в феврале 1998 года на Западной Яве, когда нападению вандалов подверглись десятки домов, церкви, магазины, автомобили и другие принадлежащие

китайской общине объекты. Наиболее масштабные антикитайские выступления прошли в Джакарте. За 7 дней с 13 по 20 мая 1998 года было убито 1188 человек, 1119 машин и 5000 строений сожжено, разрушено или разграблено. Немалый процент погибших составили люди, оказавшиеся в горящих торговых центрах. В ходе беспорядков китайцы стали спешно уезжать из страны: из 150 тысяч человек, покинувших территорию Индонезии, только 50 вернулись обратно [Массовые беспорядки в Индонезии...].

Но, пожалуй, главной проблемой в политической жизни страны остаются столкновения исламистов с правительственными властями. С момента провозглашения независимости Индонезии мусульманские круги не оставляют попыток исламизации индонезийского государства и общества (придать исламу статус государственной религии). Эти попытки осуществлялись разными способами. Мусульманские партии и общественные организации старались достичь своей цели парламентскими методами, а также путем широкой пропаганды идеи исламского государства среди индонезийского населения, активизацией миссионерской деятельности. Но параллельно в стране стали возникать исламские экстремистские группировки, прибегавшие к вооруженной борьбе, мятежам и террористическим актам. Базами исламских экстремистов стали районы, традиционно считавшиеся мусульманскими, – север Суматры в Ачех, на западной оконечности Явы; Центральный и Южный Сулавеси. С конца 1940-х до начала 1960-х годов правительство боролось с мусульманскими движениями Дауда Бере в Ачех, Кахара Музаккара в Центральном Сулавеси, отрядами исламского государства Даруль Ислам в Западной Яве. После нескольких лет переговоров центральное правительство предоставило Ачех в 1962 году статус «особого региона» и автономию в вопросах религии, культуры и просвещения. После этого движение Дауда Бере прекратило существование. Другие отряды исламских экстремистов были рассеяны, в основном, с помощью военной силы и политических шагов центрального правительства.

С утверждением в 1965–1966 гг. военно-бюрократического авторитарного режима Сухарто правительство установило строгий контроль над мусульманскими партиями и организациями, резко ограничив их не только политическую, но и религиозную деятельность. Все исламские партии были насильственно объединены в одну Партию единства и развития (ПЕР), в качестве официальной идеологии, обязательной для всех партий и организаций, была провозглашена идеология панчасила в правительственной трактовке. Создание новых партий было запре-

щено. Был ликвидирован особый статус автономии, предоставленный ранее провинции Ачех [Indonesia: A Country Study, 1993]. В подобных условиях на протяжении 1970–1980-х годов роль ислама в социально-политической жизни страны резко возросла. Уже с 1984 года в разных районах Явы стали происходить организованные исламскими экстремистами взрывы и пожары в крупных универсальных магазинах, высотных зданиях, где расположены дорогие отели, кинотеатры, конторы транснациональных корпораций, крупных иностранных монополий и китайских фирм. Не без влияния исламской революции под руководством имама Хомейни в Иране террористические акты приняли не только антиправительственную окраску, но и антиглобалистскую, направленную против вестернизации жизни в стране, идущей вразрез с исламскими нормами и установлениями [Ефимова, 1999, с. 131]. В стране стали активизироваться старые и возникать новые радикальные исламские группировки. Их отличительной чертой был крайний мусульманский фанатизм, знаменем – призыв к построению в Индонезии исламского государства. В 1980 году стало известно о появлении на Западной Яве террористической группы «Революционный исламский совет Индонезии», которая провозгласила своей целью борьбу против президента Сухарто и его режима за установление исламских порядков в стране. Антиправительственной агитацией, направленной против секуляризма и вестернизации, занималась радикальная организация «Индонезийское исламское государство» (НИИ). По свидетельству индонезийской прессы, ряд подпольных экстремистских организаций поддерживал связи и получал помощь от зарубежных мусульманских центров, в частности из Ирана (История Индонезии).

В то же время развитию исламского экстремизма в Индонезии в период правления режима «нового порядка» при президенте Сухарто препятствовали как его решительное подавление со стороны военных властей, так и специфика исламской религиозности индонезийского населения, наличие в нем разных социокультурных пластов с неодинаковой степенью проникновения в образ жизни и менталитет догматов ислама, сохранение значительного влияния доисламских культурно-религиозных традиций. Используя эту специфику, власти стремились заклеить мусульманский экстремизм как явление, противоречащее национальным особенностям индонезийского народа, его веротерпимости и стремлению к гармоничным отношениям в обществе и государстве. Новый всплеск исламского экстремизма стал наблюдаться после крушения режима президента Сухарто в мае

1998 года, в период начавшейся «реформации» индонезийской общественно-политической жизни. В стране резко выросло число мусульманских партий и организаций. Во всеобщих выборах летом 1999 года участвовало уже более десяти исламских партий. Три наиболее влиятельные составили значительную фракцию в высших органах законодательной власти. В этот же период происходит быстрый рост количества радикальных исламистских организаций и террористических групп. В начале 2000 года вновь появилась радикальная исламская группа НИИ, которая объединяла теперь уже студенчество Явы. В Индонезии по всей стране вновь начались взрывы бомб в крупных магазинах, дорогих отелях, ночных клубах, казино, дискотеках, на международных курортах (взрыв на острове Бали 12 октября 2002 года). Ответственность за них брала на себя так называемая исламская милиция – многочисленные группировки экстремистов, действующие по всей территории страны.

Наиболее крупными организациями такого рода являются «Ласкар Джихад» («Отряд Джихада»), созданная в ответ на развязывание мусульмано-христианского противоборства на Молукках в 2000 году; «Джемаах Исламиях» («Исламская община»), связанная со взрывами на Бали. Некоторые эксперты считают организацию отделением Аль-Каиды в Юго-Восточной Азии. Ее духовным лидером считается Абу Бакар Башир. У ассоциации есть военизированное крыло «Ласкар Муджахидин», готовящее боевиков-партизан и направляющее их в «горячие точки» Индонезии. Многие из них получили опыт партизанской борьбы в Афганистане в 1980-е годы, участвовали в мусульманских мятежах на юге Филиппин. Башир и другие руководители «Джемаах Исламиях» были связаны с исламистским движением «Даруль Ислам» на Яве, боровшимся против режима Сухарто за создание в Индонезии государства ислама. Свои идеи они заимствовали у египетской организации «Братья-мусульмане». Башир и некоторые другие лидеры имеют свои религиозные школы в Индонезии и воспитывают молодежь в духе исламского фанатизма [Bubalo]. Существует целый ряд других исламистских групп и организаций, выступающих за создание в Индонезии исламского государства.

Пожалуй, одним из важнейших в этнополитической истории Индонезии событий после провозглашения независимости Восточного Тимора является «ачехский прецедент», послуживший примером урегулирования этноконфессионального кризиса. В августе 2005 года в Хельсинки было подписано мирное соглашение (Меморандум о взаи-

мопонимании) между властями страны и группировкой «Свободный Ачех» с целью положить конец 30-летней гражданской войне в провинции Ачех (Северная Суматра), в ходе которой погибли около 15 тысяч человек (большинство из них – мирные жители). Согласно документу, повстанцы полностью отказались от требования независимости провинции и прекратили вооружённую борьбу. Взамен Ачеху предоставлен статус «особой автономии», и правительство пообещало вывести войска из региона. Кроме того, правительство обязалось освободить всех повстанцев, находящихся в индонезийских тюрьмах, и предоставило местным властям большой контроль над природными ресурсами (природный газ, лес и кофе). В середине сентября 2005 года в соответствии с соглашением началось разоружение ачехских сепаратистов под контролем международных наблюдателей. Накануне индонезийское правительство вывело из Ачех около полутора тысяч полицейских. По соглашению, до конца этого года Ачех должны покинуть все индонезийские полицейские и военные. 29–31 декабря 2005 года правительство Индонезии сообщило о полном завершении вывода из Ачех свыше 21 тысячи солдат и офицеров и примерно 6 тысяч полицейских, дополнительно направленных туда в период обострения внутреннего вооруженного конфликта с сепаратистским «Движением за свободный Ачех» (ДСА), истоки которого уходят во вторую половину 1970-х годов. В свою очередь, руководство ДСА 19 декабря 2005 года рапортовало о добровольной сдаче центральным властям страны всего имеющегося у него стрелкового и легкого оружия (840 единиц), а также боеприпасов, которые уничтожались немедленно по мере их передачи официальным представителям Индонезии. На следующий день ДСА предоставило письменные гарантии того, что оно полностью разоружилось. Через восемь дней ДСА известило о завершении процесса демобилизации боевиков своего военного крыла (около 3 тысяч человек) [Indonesia Completes Pullout from Aceh..., 2005].

21 января 2006 года в Хельсинки состоялась встреча официальных представителей Индонезии во главе с вице-президентом Ю. Калла и представителей «Движения за свободный Ачех» (ДСА), в ходе которой были обсуждены некоторые практические вопросы реализации августовских договоренностей по урегулированию ачехского вооруженного конфликта. Выступая на пресс-конференции 21 января 2006 года в Хельсинки, международный посредник по урегулированию конфликта бывший президент Финляндии Марти Ахтисаари отме-

тил, что правительство Индонезии и ДСА с большой ответственностью отнеслись к выполнению договоренностей, зафиксированных в меморандуме. Вместе с тем международный посредник признал, что выполнение военно-политических договоренностей этого документа является лишь началом более широкого внутрииндонезийского урегулирования в провинции Ачех. Такую же мысль ранее в прессе высказал президент Индонезии Сусило Юдойоно [Yudhoyono, 2005]. Возможно, что именно опыт кризисного урегулирования в Ачех станет стартовой площадкой для разрешения этноконфессиональных противоречий в республике, а процесс ведения переговоров при активном международном посредничестве, а также подписанные по их завершению сбалансированные итоговые документы вполне могут быть использованы в качестве прецедента при урегулировании разного рода межэтнических конфликтов в различных районах земного шара [Козин, 2006, с. 111]. В то же время этноконфессиональные конфликты в Индонезии до сих пор не урегулированы, причины их возникновения не устранены. Кроме того, в процессе трансформации внутривнутриполитической системы Индонезии обострилась борьба за власть, сохраняется внутривнутриполитическая нестабильность. Все это создает питательную среду для новых межэтнических и межконфессиональных столкновений.

Литература

1. Ефимова Л.М. Религиозные традиции в политической жизни современной Индонезии. – М., 1999. – С. 124–149.
2. История Индонезии // Режим доступа: <http://www.panasia.ru/main/indonesia/sight> [Дата обращения – 15.05.2009 г.].
3. Козин В. Ачехский прецедент (опыт кризисного регулирования в индонезийской провинции Ачех) // *Международная жизнь*. – 2006. – № 6. – С. 102–111.
4. Массовые беспорядки в Индонезии // Режим доступа: <http://www.conflictologist.narod.ru/in98.html> [Дата обращения – 05.06.2009 г.].
5. Попов А. В. Острова пряностей в огне // *Юго-Восточная Азия в 1999 г.: актуальные проблемы развития*. – М., 2000. – 231 с.
6. Ставенхаген Р. Этнические конфликты и их воздействие на международное сообщество // *Международный журнал социальных наук*. – 1999. – № 2. – С. 154–163.
7. Страны мира: краткий политико-экономический справочник. – М., 1993. – 489 с.

8. Тюрин В.А. История Индонезии. – М., 2004. – 286 с.
9. Bertrand J. Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia, Cambridge: Cambridge University Press. 2004. 496 p.
10. Bidien Ch. Political Problems of Indonesia. Independence the Issue // Far Eastern Survey, 1945, December 5, p. 345–348// Режим доступа: <http://www.jstor.org/pss/3023219> [Дата обращения – 06.06.2009 г.].
11. Bubalo A, Fealy G. Between the Global and the Local: Islamism, the Middle East, and Indonesia Middle East, Islamic World, Southeast Asia // Режим доступа: http://www.brookings.edu/papers/2005/10islamicworld_bubalo.aspx [Дата обращения – 05.06.2009 г.].
12. Buddhism in Indonesia // Режим доступа: <http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhistworld/indo-txt.htm> [Дата обращения – 04.06.2009 г.].
13. Building Human Security in Indonesia // Режим доступа: http://www.preventconflict.org/portal/main/background_politics.php#Political_Parties [Дата обращения – 02.06.2009 г.].
14. CIA. The World Factbook. Indonesia // Режим доступа: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> [Дата обращения – 01.06.2009 г.].
15. Democratic Party controls 26% of parliamentary seats // The Jakarta Post, 10 May 2009.
16. Elson R. Suharto: A Political Biography. UK: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 2003. 338 p.
17. Goh R B.H. Christianity in Southeast Asia. Institute of Southeast Asian Studies. 256 p.
18. Harvey R. Papua's struggle for independence // Режим доступа: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7942026.stm> [Дата обращения – 01.06.2009 г.].
19. Heneroty K. Indonesia execution of Catholic militants incites rioting// Режим доступа: <http://jurist.law.pitt.edu/paperchase/2006/09/indonesia-execution-of-catholic.php> [Дата обращения – 26.05.2009 г.].
20. Information about Indonesia // Режим доступа: http://www.reformiert-online.net/weltweit/64_eng.php [Дата обращения – 11.05.2009 г.].
21. Indonesia: A Country Study. Edited by Frederick William H., Robert L. Worden. Washington: GPO for the Library of Congress, 1993 // Pe-

- жим доступа: <http://countrystudies.us/indonesia> [Дата обращения – 05.06.2009 г.].
22. Indonesia. International Religious Freedom Report 2007 // Режим доступа: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90137> [Дата обращения – 03.06.2009 г.].
 23. Indonesia completes pullout from Aceh. AFP Report, 29 December 2005; EU Monitoring Mission in Aceh. EU Council Secretariat. Factsheet, January 17, 2006.
 24. Indonesian General Election Commission website Official Election Results // Режим доступа: http://mediacenter.kpu.go.id/images/mediacenter/data_terbaru/MAYDAY/Hasil_Pemilu_DPR_20090001.pdf [Дата обращения – 06.06.2009 г.].
 25. Indonesian War of Independence // Режим доступа: <http://www.globalsecurity.org/military/world/war/indo-inde.htm> [Дата обращения – 06.06.2009 г.].
 26. Indonesia's 1969 Takeover of West Papua Not by «Free Choice» Edited by Brad Simpson // Режим доступа: <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB128> [Дата обращения – 07.06.2009 г.].
 27. Indonesia's Transmigration Programme – An Update. A report prepared for Down To Earth By M.Adriana Sri Adhiati and Armin Bobsien (ed.) July 2001 // Режим доступа: <http://dte.gn.apc.org/ctrans.htm#intro> [Дата обращения – 02.05.2009 г.].
 28. Joshua Project // Режим доступа: <http://www.joshuaproject.net/countries.ind> [Дата обращения – 26.03.2009 г.].
 29. Kahin G. Mc T. Nationalism and Revolution in Indonesia. N.Y. 816 p.
 30. Lidde R. William. The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation // *Journal of Asian Studies*, 1996, N55 (3). P. 613–634 // Режим доступа: [<http://www.jstor.org/pss/2646448>] [Дата обращения – 02.06.2009 г.].
 31. Ministry of Religious Affairs // Режим доступа: <http://www.depag.go.id/index.php?menu=page&pageid=17> [Дата обращения – 28.05.2009 г.].
 32. Nadirsyah H. Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate // *Journal of Southeast Asian Studies*. 36 (3), p. 419–440 // Режим доступа: <http://espace.library.uq.edu.au/eserv/UQ:9181/hosen-JSEAS.pdf> [Дата обращения – 26.05.2009 г.].
 33. Profil Partai Politik (Profile of Political Parties) // Kompas newspaper, 14 July 2008, p. 38–39.
 34. Religious beliefs in Indonesia // Режим доступа: <http://www.spainexchange.com/guide/ID-religion.htm> [Дата обращения – 31.05.2009 г.].

35. Reza I. Shia Muslims Around the World // Режим доступа: <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=3591> [Дата обращения – 26.05.2009 г.].
36. Richards M. Native Groups Seek Wealth Shift – Voluntary or Not: Indonesia Pressures Chinese. September 3, 1991 // Режим доступа: [<http://www.nytimes.com/1991/09/03/business/worldbusiness/03iht-chin.html>] [Дата обращения – 25.05.2009 г.].
37. Schwarz A. A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s. Westview Press. 1994. 198 p.
38. Shaw E. Indonesian Religions // Overview of World Religions. 2006. September 8 // Режим доступа: <http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/indon/geness.html> [Дата обращения – 18.05.2009 г.].
39. Sipress A. Top Muslim Groups Urge Crackdown In Indonesia// Washington Post Foreign Service. Tuesday, October 22.2002.
40. Sneddon J. The Indonesian Language: Its history and role in modern society. Sydney: University of South Wales Press Ltd. 2003. 386 p.
41. Suryani Luh Ketut. Balinese Women in a Changing Society (abstract page) // Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry. – 2004. – № 32.
42. Suryodiningra Meidyatama Who Are Indonesians? // The Jakarta Post, 02.10.2006, p. 3-4.
43. Taylor J. Indonesia: Peoples and Histories. New Haven and London: Yale University Press. 2003, p. 22–26.
44. The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia // Режим доступа: <http://www.us-asean.org/Indonesia/constitution.htm> The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia [Дата обращения – 05.06.2009 г.].
45. Transcript of Joint Press Conference Indonesian Foreign Minister, Hassan Wirajuda, with Australian Foreign Minister, Alexander Downer // Режим доступа: <http://www.kbri-canberra.org.au/speeches/2004/041206interfaith.htm> [Дата обращения – 01.06.2009 г.].
46. United Development Party// Режим доступа: <http://www.ppp.or.id> [Дата обращения – 17.05.2009 г.].
47. Yang Heriyanto. The History and Legal Position of Confucianism in Post Independence Indonesia // Marburg Journal of Religion. 2005. 10 (1).
48. Yudhoyono Susilo Bambang. Peace deal with Aceh is just the beginning. The International Herald Tribune, August 16, 2005.

Глава 2. Ситуация полиэтничности в условиях конфликта между ведущими конфессиональными общностями страны: филиппинский прецедент

Не менее сложная этническая и конфессиональная ситуация сложилась также на Филиппинах. Среди остальных стран Юго-Восточной Азии Филиппины занимают несколько своеобразное и обособленное положение. Филиппины являются островным государством, не имеющим сухопутных границ, и его политические границы полностью совпадают с физико-географическими границами Филиппинского архипелага, отчетливо выделяющимися в островном мире Юго-Восточной Азии. По природно-климатическим условиям он в целом очень близок к Малайзии и Индонезии, представляя собой, главным образом, гористую, расчлененную вулканическую территорию, более чем наполовину поросшую густым тропическим лесом [Страны мира, 1993, с. 425].

Своеобразие путей этнического развития Филиппин обусловлено, главным образом, тем историческим обстоятельством, что на протяжении трех с половиной веков страна была колонией Испанской монархии – одного из самых отсталых в политическом и экономическом отношении государств Европы. Поэтому колониальная ситуация Филиппин приближалась не столько к положению в Британской или Нидерландской Ост-Индии, сколько к отношениям, сложившимся в латиноамериканском колониальном обществе [Левтонова, 1979, с. 18]. Испанские миссионеры, поощряемые как Ватиканом, так и испанской администрацией, проводили политику обращения в католичество основной массы населения, жившего на густонаселенных прибрежных равнинах Северных и Центральных Филиппин. В культуре жителей этих районов можно обнаружить параллели с подвергшимися христианизации индейцами латиноамериканских стран: они также сохранили свои языки, некоторые особенности социальной (общинной и семейной) организации, ряд своеобразных черт материальной культуры – в жилище, пище, орудиях труда, утвари, отчасти и в одежде, хотя последняя подверглась значительному испанскому влиянию, сохранив таким образом традиционную культуру. В то же время искоренению подверглись элементы государственного устройства, местная письменность индийского происхождения, религиозная, мифологическая и историческая традиции. Местная элита «испанизи-

рвалась» в наивысшей степени, образовав довольно значительную метисную прослойку, тяготившую к восприятию европейской культуры и ориентировавшуюся в своей системе ценностей на европейские образцы [там же, с. 22]. С другой стороны, этнически очень близкие к испанизированным и христианизированным жителям равнин многочисленные объединения недоступных горных районов до недавнего времени полностью сохраняли культуру и уклад жизни, которые сложились у них еще до испанского завоевания. Особое положение занимали некоторые общности юга архипелага, прибрежных районов острова Минданао и островов Сулу-Самаль. Здесь сохранялись государства мелких феодалов, построенные по раннефеодальным принципам. Их население, воспринявшее ислам еще до прихода испанцев (как считают многие ученые, в последней четверти XIII века, причем миссионерскую деятельность проводили малайские купцы, хотя имеются предположения, что Южные Филиппины познакомились с новой для них верой еще в IX веке), получило от последних сборное наименование «моро» (мавры) [Gowing, 1979, Левинсон, 1983]. В XV веке на архипелаге Сулу возникает первый султанат, в первой четверти XVI века появляются султанаты на Минданао [Левтонова, 1979, с. 2].

Проникновению на Филиппинский архипелаг ислама способствовали тесные контакты населения филиппинских островов с Индонезией и Малайей. Влияние ислама на этническое развитие Филиппин нельзя назвать однозначным хотя бы потому, что мусульманская культура, войдя в соприкосновение с местными культурами, способствовала своеобразному культурному синтезу, формированию специфической этнической картины. **Принятие ислама привело к обособлению и определенному противопоставлению мусульманских общностей Филиппин (моро), несмотря на то, что их исламизация была своеобразной и, в конечном счете, относительной, сочетаясь со значительными элементами традиционных анимистических верований.** По мнению П. Гоунга, распространение ислама на Сулу и Минданао прошло легко и спокойно потому, что местные нормы права без труда сочетались с новой религией (Gowing, 1979, с. 22). В течение 300 лет моро боролись с испанскими колонизаторами [Берзин, 1987, с. 172] и лишь в конце XIX века признали суверенитет испанской короны. В 1893 году султан Джамалул Кирам II был официально признан испанскими властями [Doorn-Harder, 2004, p. 647]. Тем самым, **этот район, с одной стороны, органично вошёл в состав Филиппин, с другой – сформировался как особый регион этой области, специ-**

фикой которого стала мусульманская религия. **Ислам сыграл здесь роль этнообразующего фактора** [Joaquin, 2004, p. 38].

В 1899 году, после поражения Испании в испанско-американской войне, полковник Луис Уэрта, последний губернатор Сулу, оставил свой гарнизон американцам [History of the Philippine Islands]. Американское господство **в течение первой половины XX века обостряло противоречия между мусульманами и христианами**, формируя враждебное отношение к мору, разжигая антагонизм. В то же время, этот период господства можно охарактеризовать как период **интеграции различных общностей Филиппин и укрепления национальной буржуазии** [Левтонова, 1979, с. 72]. Для послевоенного развития Филиппин в условиях независимости характерно **усиление миграционных процессов**, вызванных, кроме всего прочего, стремлением властей в начальный послевоенный период депортировать бывших участников Сопrotивления в отдалённые области. Миграционные процессы приводят к серьёзным конфликтам, особенно на Юге Филиппин (Минданао), где столкновения принимают форму религиозных конфликтов, а впоследствии трансформируются в сепаратистские движения [Прусакова, 1990, с. 28].

Филиппины относятся к странам, где численность населения перманентно возрастает из года в год, несмотря на некоторое сокращение темпов естественного прироста (в середине прошлого века они достигали 18 процентов, а в настоящее время – около 2-х процентов). Особенно отчетливо такая динамика прослеживается после Второй мировой войны и получения Филиппинами независимости от американской администрации. Население Филиппин на 1965 год составляло более 32 млн человек, в середине 1970-х годов – более 40 млн, к концу 1980-х годов – около 60 млн человек. На рубеже веков численность превысила 76 млн человек, на июль 2005 года она составляла более 87 млн человек [Majul, 1973], а на июль 2008 года – более 96 млн (Index Mundi. Philippines Population). **Филиппины занимают 12-е место в мире по численности населения**. По прогнозам, на середину 2009 года численность населения республики должно было составлять – 97,976,603 человек [CIA. The World Factbook]. Филиппины – полиэтническая страна, причем составляющие ее этнические общности представляют собой десятки больших и малых групп, стоящих на разных уровнях социально-экономического развития. Филиппинские языки представляют собой объединение 13 ветвей австронезийских языков, распространенных на Филиппинах и близлежащих островах

[Peiros, 2004, Solheim]. Современное население страны по своему этноконфессиональному облику довольно резко распадается на три различные группы [Страны мира. Филиппины].

Первая группа – **наиболее многочисленная**, сюда входят так называемые **равнинные, или христианизированные, общности** Филиппин [Народы и религии мира, 1998, с. 286]. **Христианство исповедуют 90 процентов населения**, среди них **более 80 процентов – католики**. Крупнейшей христианской общностью, сыгравшей ведущую роль в истории страны, являются **тагалы** – их свыше 21,4 млн человек. Они заселяют центральную часть Лусона, острова Марипадуке и Полильо, большую часть Миндоро, т. е. **наиболее развитые в экономическом и культурном отношении** центральные районы Филиппин. К этой же группе относятся следующие объединения. Висайя, в общей сложности насчитывающие около 26,25 млн (там же). Их трудно назвать единой общностью: скорее, это сборное наименование ряда близких по языку и культуре мелких групп, таких, как хилигайон, сугбуанон, самарнон и других, каждая со своим специфическим диалектом языка висайя. Наиболее крупные этнические группы этого объединения – себуано (10 млн человек) и хилигайон (5,7 млн человек), заселяющие, главным образом, острова Самар, Лейте, Себу, Негрос, Бохоль и Панай. Висайское население также проживает на юге Миндоро, на севере Палавана и Минданао [Demographic History of the Philippines. Encyclopedia]. Илоки, или илокано, насчитывают порядка 6,89 млн человек. Первоначально они были сосредоточены на северо-западном побережье Лусона, но в настоящее время заселяют север Кагаянской долины и часть Центрального Лусона. Отдельные их поселения встречаются и в других районах Филиппинского архипелага [Languages of the Philippines]. Биколы (около 4,6 млн человек) заселяют юго-восточную часть Лусона (полуостров Бикол), острова Масбате и Катандуанес. К более мелким народам этой группы, каждый из которых насчитывает около 1 млн человек и менее, принадлежат пангасинаны, пампанганы, самбалы и кагаяны. Они заселяют одноименные районы острова Лусон [Ibidem]. Поскольку все эти группы долгое время подвергались довольно сильному испанскому влиянию, в их этническом самосознании нет такого четкого, как у большинства других народов Южной и Юго-Восточной Азии, противопоставления «западных» и «восточных», европейских и традиционных, элементов культуры. В связи с этим и восприятие европейского языка, сначала испанского (главным образом, только верхушкой общества), а затем, с приходом

американцев на Филиппины (с начала XX века), английского, получившего значительно большее распространение, чем испанский, прошло достаточно безболезненно [Плотник, 1984, с. 282].

Вторая группа – это так называемые **горные общности**. Сюда входит большое число групп весьма разной численности. У многих из них стойко сохраняются племенные верования и культы, особенности материальной и духовной культуры. Христианизация коснулась их только в XX веке, и то лишь частично. Но и христианизированная часть горцев в религиозном отношении отличается от равнинных народов, так как восприняла, в основном, протестантизм (благодаря деятельности американских миссионеров). Среди крупнейших горных общностей можно выделить: на Лусоне – ифугао (более 100 тысяч человек), калинга (около 100 тысяч человек), бонтоков (более 100 тысяч человек) и апапо (более 50 тысяч человек); на Минданао крупнейшими народами являются субаноны, букидноны и билааны (свыше 100 тысяч человек каждый), манобо, мандайя и др. На Миндоро и Палаван живут мангианы, куйононы и др. [Languages of the Philippines].

Среди горных народов особо следует отметить группы **аэта**. Это остатки древнейшего автохтонного населения Филиппин, принадлежавшего к австралоидам – негрито, специфическому расовому типу очень небольшого роста. Аэта и близкие к ним племена мамануа, баттак и другие населяют самые труднодоступные части Лусона, Минданао, Палавана и некоторых других островов [Headland, 1987, pp. 348–349]. В хозяйстве аэта до недавнего времени преобладали охота и собирательство, а сами они по ряду признаков могут быть отнесены, согласно концепции хозяйственно-культурных типов, к первому их варианту [Козлов, 1979, с. 8]. Численность автохтонного населения сокращается и в настоящее время колеблется между 20 и 30 тысячами человек [Languages of the Philippines]. Правительство финансирует образовательные программы, направленные на их обучение. В период испанского владычества горцы рассматривались как дикие и кровожадные язычники [Headland, 1987, pp. 348–349]. В настоящее время отношение к ним в стране изменилось, но положение их в системе филиппинского общества двойственное. С одной стороны, **возрастает интерес к культуре горцев**, в которой видят **исконно филиппинское**, не затронутое испанским влиянием **культурное наследие**. С другой стороны, основная масса населения гор достаточно остро ощущает **свою экономическую и культурную отсталость и вытекающее отсюда фактическое неполноправие**, хотя в последнее время

процесс включения горцев в современную жизнь идет достаточно высокими темпами [Мешков, 1999, с. 29–30].

Наконец, третья группа – **моро** – насчитывает около 5 млн человек и включает несколько крупных общностей: магинданао (проживающие в районе реки Минданао на одноименном острове); ланао, или маранао (район озера Ланао); яканы (на острове Басилан), сулу-самаль, таусуг – на архипелаге Сулу и южном побережье Минданао. К моро относится еще ряд мелких групп [Philippines: A Country Study]. Как уже отмечалось, этнообразующим фактором у моро стал ислам.

Из некоренного населения Филиппин следует отметить **ханьцев**, которые являются **самой значительной по численности этнической группой некоренного населения страны** [Agoncillo, 1990, p. 24]. Большинство из них успешные и процветающие бизнесмены говорящие, в основном, на китайском, английском языках и пилипино. Их насчитывается около 1,5 млн человек (почти 2 процента населения страны) [Demographic History of the Philippines. Encyclopedia]. Точное число проживающих на Филиппинах китайцев до сих пор не установлено [Gavin, 2006, p. 2]. В стране проживает также значительное число метисов (их численность примерно насчитывает 2 процента всего населения страны), составляющих группу экономически и политически влиятельного меньшинства [Ibidem, p. 2]. Метисы китайского происхождения (чиной, или чинитос – на тагалог) – результат связей и смешанных браков между местным населением и китайцами. Проживают, в основном, в Маниле (район Бинондо) и Пампанга. Их численность превышает 1 млн человек. Таким образом, вместе с китайцами они составляют самую большую группу некоренного населения.

Ричард Чу отмечает у китайцев на Филиппинах два вида идентичностей – локализованную и транснациональную, в зависимости от характера политической власти в стране проживания [Chua, 2001, p. 11]. Например, в период испанского господства многие китайцы «испанизировались» – женились и крестили детей по католическим обрядам, но в то же время они продолжали заботиться о женах и детях, оставленных в Китае, отправляя им деньги и оставляя им значительные суммы по завещаниям. Во время филиппинской революции китайцы «офилиппинизировались» – они стали политически активным населением, выступавшим за независимость от испанской короны, однако китайские иммигранты сохраняли верность своему культурному наследию. Исследователь отмечает, что, с одной стороны,

речь идет о политической мимикрии китайского населения, с другой стороны, сохранение культуры материнского ядра оказалось возможным во многом из-за сохранившихся связей с континентом [Ibidem]. Чень Янде отмечает увеличение численности китайцев в Себу-Сити. В этом городе численность китайского населения находится на 2-м месте после Метра-Манилы. Исследователь отмечает роль китайской диаспоры в установлении связей с Китаем, не оставляя без внимания и такие, характерные для китайского менталитета особенности, как трудолюбие, неприветливость, предприимчивость. Китайская диаспора на Филиппинах называет себя цинь (tsinoy – производное от чинь (китаец) и пинь (филиппинец)). Исследователь видит в этом самоназвании соединение китайского прошлого и филиппинского настоящего [Yande, 2007, p. 12]. Анг Си выделяет две волны иммиграции китайцев на Филиппины и отмечает, что если «**чуцяо** – старая волна китайской иммиграции – оставили Китай по причинам экономической отсталости, то **хинцяо** – новая волна – покидают Китай, несмотря на высокие темпы экономического развития и модернизации страны» [Ang, 2005]. Исследовательница видит три главные причины такого положения вещей: 1) торговые и деловые отношения; 2) желание изучить английский язык для карьеры и статуса; 3) противостояние политике «одна семья – один ребенок» [Ibidem].

Среди прочих этнических общностей Филиппин можно выделить индийцев, их насчитывается около 30 тысяч человек. Они подразделяются на две общности – синдхи и пенджабцы. В первой половине XX века британская колониальная администрация в Индии поощряла их миграцию на Филиппины, надеясь, таким образом, снизить остроту этноконфессиональных конфликтов в самой Индии. В 1947 году их территория перешла Пакистану. В Маниле была создана одна из крупнейших общностей синдхов (кроме нее существуют диаспоры синдхов в следующих странах по всему миру – Барбадос, Гана, Нигерия, Марокко, Испания, Парагвай, Индонезия, Япония, Таиланд, Сингапур). В отличие от китайской диаспоры (цинью) синдхи не интегрировались в филиппинскую жизнь и даже отдалены от пенджабцев (также, как и в Индии) [Tharan, p. 13]. На Филиппинах проживает также небольшое число арабов. Они концентрируются, главным образом, на Минданао. Это потомки миссионеров, распространявших ислам на Филиппинах, в Малайзии и Индонезии. Их насчитывается примерно 31 тысяча человек. Их основные языки – арабский и тагалог. В большинстве своем они все чаще идентифицируются с моро, поскольку вступают с ними

в браки и исповедуют ислам [Demographic History of the Philippines. Encyclopedia].

Кроме того, в стране проживает 17 000 испанцев (7 000 басков и 10 000 кастильцев), которые воспринимают себя как часть филиппинской нации. Многие из них (испанцы и метисы) являются представителями элитных семей, таких, например, как Аяла, Зобель, Аранета и Ортигас. Пример известной метиски, имеющей испанские корни, – Изабель Прейслер, бывшая жена Хулио Иглесиаса и мать Энрике Иглесиаса [Ibidem]. Метисы испанского происхождения, или испанометисы (тисой – на тагалог), – результат связей и смешанных браков между местным населением и выходцами с Пиренейского полуострова (испанцами, басками) и стран Латинской Америки (например, мексиканцами). Испанометисы насчитывают примерно 1 млн человек и концентрируются, главным образом, в пределах столицы. Часть их них проживает в муниципальных районах Баколод и Замбоанга. В основном, они англоговорящие, но также используют пилипино. Что касается испанского языка, то он применяется в качестве разговорного языка и, в основном, в домашних условиях. Испанометисы составляют большинство представителей высшего класса. Они входят в политическую элиту, занимают высшие административные должности, осуществляют контроль над экономикой страны. Им принадлежит значительная доля торгово-промышленного капитала. Для них характерна строгая эндогамия (по крайней мере, смешанные браки с представителями других этнических групп почти не практикуются) [Demographic History of the Philippines. Encyclopedia]. Некоторые исследователи отмечают присущие этой общности предубежденность и фаворитизм, которые, по их мнению, являются пережитком колониального менталитета. Многие испанометисы являются как бы воплощением «идеалов красоты», а благодаря кинематографу и телевидению эталоны «идеального филиппинца» активно внедрялись в сознание населения [Подберезский, 1984, с. 125].

Метисы японского происхождения – результат связей и смешанных браков между местным населением и японцами или окинавцами. Первые метисы были потомками японцев-католиков, прибывших на архипелаг почти 400 лет назад. Большинство христиан-японцев, изгнанных токугавским режимом, возглавляемые самураем Такаяма Укон, обосновались в Дилао в 1614 году [Demographic History of the Philippines. Encyclopedia]. После Второй мировой войны начались преследования против японцев, и некоторые потомки пересели-

ленцев Страны восходящего солнца были вынуждены либо уйти в горы, либо поменять имена и ассимилироваться. Примерно 10 000 японцев и метисов японского происхождения были уничтожены или казнены, часть из них была депортирована [Afable, 2004, p. 32]. В настоящее время на Филиппинах проживает от 100 до 200 тысяч метисов, имеющих японские корни. Большинство этих метисов – результат послевоенных браков между филиппинцами и японскими иммигрантами. Разговаривают они, в основном, на пилипино. Значительное число метисов проживает в Давао и его окрестностях [Lim]. Местные жители называют их «хапинос», это слово имеет уничтожительную окраску. Среди наиболее известных филиппинских метисов, в чьих жилах течет японская кровь, можно назвать поэта Хосе Рисаля и актрису Томлин Томиту [Demographic History of the Philippines. Encyclopedia].

Метисы американского происхождения – результат связей между малайцами и американцами (независимо от расового типа). Их также называют амерасиаты. Их численность варьирует в пределах от 20 до 30 тысяч человек. Большинство из них проживает в окрестностях бывших военных баз США – Кларк-филд и Субик-бэй. Разговаривают они на английском и пилипино [Americans: US of Philippines].

Наконец, в стране проживают и другие незначительные по численности сообщества экспатриантов из различных стран. Они включают примерно 50 000 европеоидов из Европы, Америки, Канады и Австралии, исследующих экономические и инвестиционные возможности страны; приблизительно 35 000 индонезийцев, большая часть которых является либо незаконными иммигрантами, либо беженцами, но также есть много студентов [Tan-Cullamar]; приблизительно 30 000 японцев и корейцев, которые являются иммигрантами «новой волны» и представляют собой сравнительно недавний феномен [Miralao, 2007, p. 25; Azurin, 2007, p. 92]. Есть тысячи вьетнамцев, большинство из которых проживает в Палаване, где раньше располагался транзитный лагерь для беженцев из Вьетнама, стремившихся попасть в США. Многие из них вернулись назад в Палаван. Здесь также проживает много метисов американо-вьетнамского происхождения [Evangelista, 2007, p. 76]. Еще недавно казалось, что небольшое число постоянно живущих в стране арабов, индийцев, европейцев, американцев, японцев и корейцев не оказывает влияния на этническую картину страны. Сейчас этот тезис представляется как минимум спорным, поскольку эти диаспоры играют важную роль в социокуль-

турной и экономической жизни республики [Exploring Traditional Communities in the Philippines, 2007, p. 37].

Основным содержанием этнических процессов современных Филиппин можно считать постепенную консолидацию равнинных общностей при ведущей роли тагальской этнической общности. В перспективе эта консолидация может привести к формированию той самой единой филиппинской нации, существование которой настойчиво декларируется в выступлениях многих общественных деятелей на Филиппинах. Но при бесспорном наличии отчетливой тенденции к такой консолидации нельзя не отметить и ряд факторов, задерживающих развитие этнических процессов в этом направлении. Нельзя забывать, что наряду со все более распространяющимся осознанием принадлежности к общефилиппинскому единству параллельно с ним продолжает существовать конкретное этническое самосознание илоков, пампанганов, пангасинанов, биколов и других народов. Несколько менее отчетливо это выражено у висая, поскольку у них больше ступеней этого самосознания – общефилиппинское сознание, общевисайское и конкретно-островное. Что касается тагалов, то в настоящее время для них филиппинское и тагальское самосознание, по существу, совпадают [Страны мира. Энциклопедия]. Интенсификации общения между различными этническими общностями филиппинцев способствуют внутренние миграционные процессы. Растет уровень этнической смешанности населения не только в городах, но и в сельской местности. После Второй мировой войны усиливается миграция населения с севера на юг; более всего в нее были вовлечены илоки, отчасти пампанганы, пангасинаны и тагалы; в заселении свободных земель на Минданао активно участвовали и висая [Левтонова, 1979, с. 186–187]. В то же время эти передвижения привели к межэтническим столкновениям, которые в свою очередь стали основой сепаратистских движений на юге страны. В целом, равнинные народы Филиппин представляют собой уже достаточно однородное общество с преобладанием общефилиппинских тенденций. Причем ни один из этих народов не может считаться находящимся на положении национального меньшинства или дискриминируемой группы.

Одна из основных проблем на пути достижения общефилиппинской консолидации – это языковая проблема. Испанский язык давно уже не играет в стране сколько-нибудь заметной роли. Повсеместное распространение с начала XX века (за годы американского господства) получил английский язык, являющийся по Конституции 1987 года

государственным. Им владеют далеко не все (особенно в сельской местности) и не в одинаковой степени. Получение же любого уровня образования, кроме самого начального, тесно связано с овладением английским языком. На нем издается основная масса прессы и литературы, в том числе оригинальной художественной, как прозы, так и поэзии. Предпринимаются определенные усилия по распространению языка **пилипино**, провозглашенного государственным, в реальности представляющего собой не что иное, как литературный вариант тагалог, лексически несколько обогащенный за счет других языков. Поскольку для илоков, висая и многих других народов он практически непонятен, распространение его в этих районах наталкивается на значительные трудности. Пока что наряду с усилиями, направленными на внедрение пилипино, можно констатировать все большее расширение сферы употребления английского языка, хотя языком семейного и бытового общения всегда остается родной язык. В последнее время правительство осуществляет поощрение программ изучения испанского языка, который считается незаслуженно забытым. В 1973 году испанский язык потерял статус официального, в 1986 году он перестал быть обязательным предметом в школах, а с 1987 года – и в университетах. По данным Института Сервантеса, ныне на Филиппинах проживает около 3 180 000 людей, знающих литературный испанский язык, но менее 3 тысяч жителей из более чем 90-миллионного населения страны по-прежнему считают испанский язык родным. Изучают испанский язык около 30 тысяч филиппинцев [Рарра, 2006, р. 61]. Президент Арройо вновь ввела испанский в качестве обязательного предмета в филиппинских школах с 2008 года. Представляется, что сближение равнинных «христианских» народов Филиппин – это необратимый процесс, который, в конечном счете, может привести к стиранию остатков этнической розни между этими народами, к решительному перевесу общефилиппинского национального самосознания над местным, к повсеместному распространению языка единого общения (неизвестно, правда, английского или пилипино).

В перспективе возможно постепенное продвижение народов Филиппин по пути формирования единой нации. Однако этот путь сопряжён с решением целого ряда проблем.

Во-первых, проблема сплочения равнинных народов – преодоление взаимного недоверия, негативного отношения к тагалам со стороны некоторых других народов и т. д.

Во-вторых, проблема моро, которая приобрела большую остроту с 1970-х гг., носящая политический характер.

В-третьих, проблема интеграции многочисленного китайского населения, занимающего важные позиции в экономике.

В-четвёртых, проблема преодоления отчуждённости и социально-экономического отставания горных народов.

В-пятых, проблема аэта, которая в сочетании с четвёртой проблемой имеет специфику преодоления расовых предрассудков [Мешков, 1999, с. 30–31].

Филиппины полиэтничны по своему составу и представляют собой тип страны с населением, которое охарактеризовано рядом отечественных исследователей как «**метаэтнические общности**» [Бромлей, 1983, с. 82]. Как уже отмечалось, процесс их национального развития определяется формированием одной крупной господствующей нации из наиболее развитых основных христианских общностей. При этом многочисленные мелкие группы, населяющие горные районы архипелага, из-за своей социально-экономической и культурной отсталости, резко контрастирующей с уровнем развития основных равнинных народов, подвергаются в процессе общего национального развития ассимиляции, либо оказываются обречены на стагнацию и даже вымирание. Особенно далеки от консолидации с другими народами Филиппин мусульмане юга – моро. Этому есть исторические предпосылки, уже обозначенные в начале главы. Мусульманское движение на юге острова уходит корнями в отдаленное прошлое, вызвано сложным комплексом противоречий – социально-экономических, политико-идеологических, социокультурных, религиозно-этнических – между христианизированным большинством и исламизированным меньшинством филиппинского населения [Gowing, 1979, p. 26]. На поверхности политической жизни оно выступает как конфронтация (в том числе и в виде вооруженного конфликта) отсталой, длительное время подвергавшейся дискриминации мусульманской периферии и развитого христианского центра.

Во многом обострению ситуации способствовали колониальные власти. Еще с XVI века испанцы начали осуществлять управление этническими процессами, стремясь создать однородное общество путем христианизации местных жителей [Левтонова, 1979, с. 16]. С конца XIX века американцы начали проводить целенаправленное построение филиппинской нации параллельно с курсом демократизации страны. Говорить о безусловном успехе американского эк-

сперимента на Филиппинах вряд ли является возможным. Методы испанцев и американцев хорошо проясняет следующая шутка: «Филиппины – это 300 лет испанского монастыря и 100 лет Голливуда» [Подберезский, 2002, с. 240]. Ни те, ни другие не смогли добиться интеграции мусульманского населения в общефилиппинское сообщество. И если испанцам пришлось признать независимость мору, то проамериканское правительство стало проводить более гибкую и в то же время изоциренную политику, получившую название «**политика привлекательности**». Ее цель заключалась в поощрении интеграции мусульманской общины в филиппинское общество. Эта политика основывалась на принципах «**доверительного колониализма**» (проху colonialism), легализованного Актом об общественной земле 1919 года, который отменял права наследования собственности, основанные на шариате. Акт также предоставил государству право присуждать права владения земельной собственностью. Считалось, что мусульмане будут «учиться» у «более продвинутых», обращенных в христианство филиппинцев, и интегрируются в филиппинское сообщество форсированными темпами [George, 1980, p. 53]. В феврале 1920 года филиппинский Сенат и Палата Представителей приняли закон N2878, который упразднил Департамент по Минданао и Сулу и передал его обязанности Бюро нехристианских племен при содействии Министерства внутренних дел. Недовольство мусульман росло. В 1921 и 1924 гг. мусульманские лидеры выступили с прошениями о переводе Минданао и Сулу под юрисдикцию США. Понимания тщетность вооруженного сопротивления, некоторые мусульмане стремились найти выгоду в сложившейся ситуации, участвуя в политической жизни страны. В 1934 году Аролас Тулави (Сулу), дату Мананданг Пианг Блах Синсуат (Котабаты) и султан Алаойа Алонто Ланао были избраны в Учредительное собрание (Конституционное собрание). В 1935 году два мусульманина были избраны в Национальное собрание [Government and Politics of the Philippines, 1988, pp. 54–62]. Однако в целом американское господство в течение первой половины XX века скорее обостряло противоречия между мусульманами и христианами, консервируя проявления антагонизма [Губер, 1961, с. 142].

После Второй мировой войны «мусульманский фактор» на Филиппинах не просто значительно осложнил процесс государственной консолидации, но и напрямую способствовал развитию наиболее мощного и организованного сепаратистского движения этноконфессионального типа на юге страны. Для возникновения и развития се-

паратистских движений исследователи называют ряд необходимых условий, среди которых наиболее важными являются следующие:

1. Длительность проживания, компактность и значительное численное превосходство дискриминируемого меньшинства в районе его расселения над доминирующим этносом.

2. Труднодоступность районов действий сепаратистов.

3. Высокая степень развитости этнического, конфессионального самосознания в среде национального меньшинства, проявляющаяся, в частности, в противопоставлении на уровне массового сознания своего народа чуждому господствующему этническому и/или конфессиональному большинству.

4. Нестабильность экономического и политического положения в стране.

5. Материальная и моральная поддержка извне [Крылов, 1992, с. 62].

Этнические процессы среди моро шли и идут вне процесса создания общефилиппинского национального единства. Развитие капиталистических отношений в мусульманских районах (еще более замедленное и запоздалое, чем в христианских северных и центральных областях) способствовало религиозно-общинному обособлению моро, росту «мусульманского национализма», ориентации на систему исламских духовных и культурных ценностей. Централизация власти при режиме «нового общества» Фердинанда Маркоса (1975–1981 гг.) и укрепление принципа унитаризма в государственном устройстве Филиппин противостояли (и объективно способствовали) сепаратистскому движению среди филиппинских мусульман под реакционным лозунгом государственного выделения южных районов в особую «Исламскую республику» [Страны мира. Энциклопедия, с. 167].

После провозглашения в 1946 году независимости Филиппин от США в мусульманских районах было введено централизованное управление. Власть перешла в руки присылаемых с севера чиновников-христиан. Параллельно на юг устремились многочисленные филиппинские и иностранные компании, которые при всемерном содействии правительства начали чрезвычайно интенсивное освоение и эксплуатацию природных богатств мусульманских районов. Вскоре на долю юга приходилось подавляющее большинство добываемой в стране железной руды, никеля, кобальта, бокситов, каучука и ценной древесины. Одновременно резко возросли посевные площади и производство сельскохозяйственной продукции – зерна, риса, бана-

нов, ананасов и т. п. [Барышникова, 1975, с. 56]. Стремясь смягчить острые социально-экономические (прежде всего аграрные) противоречия в населенной христианами части страны, правительство возобновило массовую миграцию населения в южную часть Филиппинского архипелага. В том числе власти предоставляли земельные наделы на Минданао сдавшимся правительственным войскам коммунистическим повстанцам организации Хукбалахап [Estella, 1974, с. 75–77]. Многие представители элиты моро использовали миграцию с севера и капиталистическую модернизацию в целях личного обогащения. Они занимались продажей правительству или непосредственно христианским переселенцам родовых и общинных земель, а на вырученные средства основывали собственные предприятия и плантации.

Наряду с поощрением экономической активности традиционной мусульманской элиты правительство назначало многих ее представителей на почетные и высокооплачиваемые, но чаще всего чисто церемониальные синекуры. В личное распоряжение мусульманских лидеров передавались крупные денежные суммы, практически не контролируемые центральными властями. Деньги предназначались для развития мусульманских районов [George, 1980, p. 85]. Фактически происходил завуалированный подкуп местной элиты, который позволял правительству беспрепятственно проводить экономическое освоение Юга. Углублявшаяся модернизация юга не несла никаких выгод большинству моро. Наоборот, она привела к массовому вытеснению мусульман из районов их традиционного проживания: переселенцы неуклонно занимали все новые районы, в их руки переходили традиционные земельные, лесные и морские угодья, что вынуждало мусульман переселяться к югу или в ранее необжитые горные районы.

Бурное развитие в мусульманских районах горнодобывающей и перерабатывающей промышленности решило проблему трудовых ресурсов лишь применительно к мигрантам с севера, имевшим по сравнению с местными жителями более высокий уровень образования и профессиональной подготовки. Местное население получало временную и наиболее низкооплачиваемую работу, но и в этом случае статус мусульман как низкоквалифицированных временных рабочих вел к их полной социальной незащищенности, не давал никаких прав в области охраны труда и надежд на повышение заработной платы, улучшение бытовых и производственных условий [Philippines. Repression and Resistance, 1981, p. 18]. На протяжении 1950–1960-х

годов правительство могло предотвратить массовые проявления недовольства среди моро, прежде всего благодаря поддержке наиболее влиятельной и могущественной части местной элиты. Сопrotивление имело место лишь со стороны тех представителей мусульманской знати, которые посчитали себя обойденными правительством и обиженными возвышением своих соперников. Так, например, в середине 1950-х годов в провинции Ланао (остров Минданао) подняли мятеж два местных дату – Абдулмаджид Панонианган и Таван Таван. Их выступление, направленное против местных властей, вскоре было подавлено [Крылов, 1992, с. 73]. В отличие от событий в провинции Ланао восстание Мусы Камлона в 1948–1955 гг. на Сулу носило явный антиправительственный характер и выражало протест местной верхушки против ущемления ее интересов и прав по мере усиления контроля над мусульманскими районами из центра. Местные власти оказались бессильны разрешить конфликт, и правительство было вынуждено направить на Сулу войска, разгромившие восставших. Однако через пять лет на Сулу снова произошло вооруженное выступление мусульман, причем впервые под лозунгом отделения и создания независимого исламского государства [там же, с. 74].

Стремясь избежать нежелательного обострения обстановки в мусульманских районах, филиппинское правительство создало в 1957 году специальную **Комиссию по национальной интеграции**, которая должна была способствовать экономическому прогрессу и интеграции мусульман в филиппинское общество путем строительства в районах их проживания промышленных предприятий, школ, ирригационных систем, осуществления различных сельскохозяйственных проектов и т. п. Средства на деятельность комиссии выделялись филиппинским правительством и составляли 5 млн песо (около 1 млн долларов). Фактически деятельность Комиссии не выходила за рамки выделения моро стипендий на образование, а обещания правительства не привели к каким-либо позитивным результатам [George, 1980, p. 96].

В 1950-х годах правительство пошло на укрепление политических позиций втянутой в модернизацию мусульманской элиты. Постепенно была отменена практика централизованного назначения местной администрации, на мусульманские районы была распространена система выборов в центральные и местные органы власти. В результате элита моро, пользовавшаяся поддержкой мусульманского электората, получила места в обеих палатах филиппинского парламента, ряд

высоких должностей в правительстве. Многие ее представители стали губернаторами провинций и мэрами крупных городов на юге страны. Враждовавшие между собой мусульманские лидеры вступали в различные политические партии, блокировались с соперничавшими между собой группировками христианских политиков, все больше интегрируясь в общегосударственную партийно-политическую систему. Часть из них пополнили ряды «земельной олигархии», прежде всего «сахарных баронов», сбывавших в США продукцию своих плантаций и заводов на весьма выгодных условиях. В 1940–1960-х гг. именно олигархические группировки, оплачивая услуги профессиональных политиков и покупая голоса рядовых избирателей, чередуя мягкий патронаж с карательными акциями своих «частных армий», контролировали Палату представителей Конгресса [Cal, p. 101].

В 1950-е годы у мусульман появляются первые общественные организации, ставившие своей целью способствовать развитию отсталых мусульманских районов, сплотить всех мусульман для защиты их интересов, усовершенствовать и обновить традиционное мусульманское право, образование и т. д. Членами общественных организаций были, в основном, юристы, студенты и преподаватели, т. е. та часть мусульманской общины, которая получила современное образование. Большинство организаций заявляло о стремлении действовать в интересах всех мусульман, независимо от их этнической принадлежности. Деятельность мусульманских общественных организаций в 1950–1960-е годы способствовала формированию конфессионального самосознания мусульман, важнейшей чертой которого было осознание себя частью исламского мира и противопоставление всей общины христианскому большинству и полностью отождествляемому с ним филиппинскому государству. Мусульмане позиционировали себя как не имеющие ничего общего с этнически родственными народами архипелага, которые перешли в католичество в тот период, когда Филиппины были колонией Испании. В результате первоначально просветительской, а затем быстро политизировавшейся деятельности мусульманских общественных организаций на рубеже 1960–1970-х годов идеологически оформился и получил широкое распространение в среде мусульман лозунг единой «нации мусульман» («бангса мусульман») как совершенно самостоятельной и не имеющей ничего общего с христианским большинством и филиппинским государством [Gutierrez]. Росту популярности лозунга «бангса мусульман» среди мусульман также способствовало устойчивое увеличение численности христианского

населения, прежде всего на острове Минданао. Коренным образом менялась демографическая ситуация: если в 1948 году население Минданао составляло 1216 тысяч человек, то к 1960 году оно возросло более чем в 4 раза и составило 5090 тысяч человек, и прежде всего за счет христианских переселенцев [Социально-экономические проблемы стран..., 1977, с. 214]. Массовая миграция продолжалась, и в начале 1960-х годов на Минданао каждую неделю прибывало около 3200 человек [George, 1980, p. 115].

Наряду с постоянным ухудшением положения мусульман миграция вела к уменьшению удельного веса мусульманского электората. В результате в конце 1960-х годов традиционная элита моро все больше теснилась своими христианскими соперниками и теряла ранее принадлежавшие ей посты в местных органах власти. Под влиянием столь нежелательной для себя тенденции элита моро начинает все шире пропагандировать сепаратистские лозунги и идеи джихада против «христианского засилья». На юге Филиппин появляются многочисленные мусульманские и христианские экстремистские вооруженные организации. Сепаратистские лозунги стали пользоваться большой популярностью в мусульманских массах, связывавших постоянное ухудшение своей жизни с миграцией христиан. Сторонниками отделения выступило крестьянство, большинство мусульманской учащейся молодежи, активистов общественных организаций, а также довольно многочисленная прослойка торговцев, стремившихся сохранить свою почти что контрабандную торговлю с рядом близлежащих территорий Индонезии и Малайзии [Тайван, 1974, с. 167–171].

Мусульманская элита, выдвинувшая лозунг отделения, не имела общей позиции по данному вопросу. Большинство ее представителей отнюдь не являлись решительными сторонниками вооруженной борьбы за отделение, так как это противоречило их экономическим интересам. Поэтому мусульманская элита стремилась лишь использовать угрозу сепаратизма и таким образом добиться правительственных гарантий неприкосновенности своих позиций на юге, а также расширения представительства в центральных органах власти. Взгляды именно этой, преобладавшей численно группировки, выражал бывший губернатор провинции Катабат Удтог Маталам, выступивший в мае 1968 года с Декларацией о независимости мусульманских районов от Филиппинской Республики. Он возглавил созданное в 1969 году **Движение независимости мусульман** (ДНМ), целью которого провозглашалось создание независимого исламского государст-

ва на территории южной части Минданао, архипелага Сулу, острова Палаван и на прилегающих к ним островах [Armed Separatism in the Southeast Asia, 1984, p. 156]. На территории Малайзии, поддерживавшей в этот период ДНМ (в 1968 году между Малайзией и Филиппинами были разорваны дипломатические отношения), был создан тренировочный лагерь по военной подготовке сторонников движения. Вскоре большинство из них стало руководителями сепаратистского движения моро – Нур Мисуари, Джимми Лукман, Абухейр Алонто и др. [Родопуло, 1990, с. 180]. Первоначально ядро ДНМ составляли вооруженные формирования и «частные армии» мусульманской знати, использовавшиеся до этого преимущественно во внутренних междоусобицах. В конце 1960-х годов «частные армии» мусульманской элиты и примкнувшие к ним группы мусульман, объединенные в ДНМ, все чаще сталкивались с вооруженными отрядами христианских экстремистов.

Конфликт на Филиппинах начался с расстрела мусульманских новобранцев, принадлежавших к этнической общности таусуг, проходивших на острове Коррехидор подготовку для вторжения в Сабах (Малайзия). Новобранцы, узнав о цели миссии, отказались повиноваться приказам и были расстреляны офицерами, кроме одного, которому удалось убежать с острова [History of the Philippines Islands]. События на Коррехидоре всколыхнули мусульманскую общественность и ознаменовали собой противостояние моро и центральных властей, начало этнической войны, длящейся уже 40 лет. Накануне выборов в местные органы власти в 1971 году обстановка накалилась до предела. Элита моро надеялась использовать выборы для возврата утраченных ранее позиций. Христианские политики, в свою очередь, также стремились укрепить свое влияние путем всемерной мобилизации численно возросшего христианского электората. Поэтому среди христиан сознательно нагнеталась паника, распространялись слухи о готовящейся ДНМ массовой резне христиан с целью последующего захвата власти и отделения южной части Филиппинского архипелага. Мусульманские кандидаты также вели пропагандистскую борьбу против своих соперников, прежде всего путем разжигания враждебности к христианской общине в целом.

Вооруженные стычки между отрядами мусульман и христиан переросли накануне выборов в массовые столкновения. Их ареной стали те районы, где население в конфессиональном отношении делилось примерно поровну, и соперничество между христианскими и

мусульманскими кандидатами было особенно напряженным. Находящиеся на юге страны части филиппинской армии и местная полиция оказались не в состоянии восстановить порядок и прекратить кровопролитие. Более того, имелись случаи, когда полицейские и военные, большую часть которых составляли христиане, принимали участие в массовых убийствах мусульман. Межобщинные столкновения привели к массовому бегству христиан на север архипелага. Мусульмане укрывались, в основном, в соседней Малайзии [Symbolic Politics and Ethnic Conflict in Malaysia and Philippines, 2006]. Пытаясь нормализовать обстановку, президент Фердинанд Маркос назначил Удтога Маталама советником президента по мусульманским делам. Однако отряды ДНМ на рубеже 1960–1970-х годов уже стали действовать как совершенно самостоятельная политическая сила.

После состоявшегося в середине 1971 году совещания ДНМ в г. Замбоанга оно было преобразовано во **Фронт национального освобождения моро** (ФНОМ), целью которого стала вооруженная борьба за создание независимой «Республики бангса моро». Председателем ФНОМ стал Нур Мисуари – выходец из бедной семьи с Сулу (Gershman). Проведенные в 1971 году местные выборы еще больше подорвали влияние мусульманской элиты: ее представители утратили ряд важных административных постов. Так, впервые был избран христианский губернатор провинции Северный Катабатто, во многих городах также впервые были избраны мэры-христиане. Итоги выборов стали причиной новой эскалации насилия на юге Филиппин. В первой половине 1970-х годов сепаратистское течение, сторонники которого рассматривали вооруженную повстанческую борьбу как единственное средство «национального освобождения моро», преобладало над автономистским. Этот же период был временем наиболее ожесточенных и кровопролитных столкновений между мусульманскими и христианскими группировками и серьезных военных конфликтов между вооруженными отрядами моро и правительственными войсками.

В 1972 году президент Маркос, стремившийся избежать проведения президентских выборов и сохранить власть в собственных руках, объявил в стране чрезвычайное положение (Proclamation N1081). С введением чрезвычайного положения в 1972 году ситуация изменилась коренным образом: моро крайне враждебно встретили введение чрезвычайного положения и расценили последовавшую за этим переброску воинских частей с севера в мусульманские районы (имевшую целью прежде всего разоружить многочисленные частные

армии мусульманских и христианских лидеров) как акцию центрального правительства, направленную непосредственно против мусульманской общины. Начался непосредственный конфликт между моро и центральными властями: сепаратистское движение мусульман приняло массовый характер, боевые действия между отрядами ФНОМ и филиппинской армией в короткий срок распространились на обширные территории острова Минданао и архипелага Сулу. Масштабы боевых действий, в которых в 1972–1975 гг. принимало участие до 70% личного состава регулярной филиппинской армии, и их крайняя ожесточенность позволяют говорить о настоящей внутренней войне на юге страны [Крылов, 1992, с. 80].

Введение чрезвычайного положения, безусловно, стало для мусульман лишь поводом, в то время как главной причиной их выступления было острое социальное недовольство крестьянства, национальная и религиозная дискриминация моро. В результате провозглашенный ФНОМ джихад против христиан и филиппинского государства нашел широкий отклик у мусульманской общины. Фронт стремился преодолеть этническую раздробленность мусульманской общины, во многом по этой причине политическое руководство ФНОМ провозгласило Фронт народно-демократической организацией, стремилось создать на контролируемых территориях систему деревенских комитетов местного самоуправления, в главную задачу которых входила мобилизация всех ресурсов мусульманской общины на ведение вооруженной борьбы (Butler). На вершине разработанной политическим руководством административной структуры находился Центральный Комитет ФНОМ во главе с председателем ЦК Нуром Мисуари. В подчинении у ЦК находился секретариат, полностью дублировавший функции филиппинского правительства и местных органов власти и руководивший деятельностью различных комитетов. Задуманная схема управления контролируемых ФНОМ районов так и не была претворена в жизнь. В действительности власть на местах находилась в руках полевых командиров, проводивших собственную политику и подчинявшихся ЦК ФНОМ лишь в силу материальной заинтересованности [там же, с. 81].

В апреле 1974 года в окрестностях г. Замбоанга был проведен Конгресс «бангса моро», на котором был принят манифест ФНОМ, излагавший цели и задачи движения. Манифест провозглашал полный разрыв каких-либо связей с «репрессивным правительством Филиппин» и образование «Республики бангса моро» (РБМ), принадле-

жащей к развивающимся странам и являющейся неотъемлемой частью исламского мира. Вооруженная борьба против «филиппинского колониализма» объявлялась единственным средством достижения свободы и независимости «бангса моро». Одновременно в манифесте подчеркивалась социальная направленность «революции бангса моро»: целью Фронта провозглашалось создание в «Республике бангса моро» демократического правительства, которое заменит старую привилегированную аристократию и не допустит эксплуатации как человека человеком, так и одной нацией другой. В то же время в манифесте говорилось о том, что ФНОМ будет приветствовать деятельность иностранных (под ними понимались и филиппинцы-христиане) предпринимателей в том случае, если она будет способствовать экономическому развитию «Республики бангса моро» и процветанию ее населения.

ФНОМ учитывал этническую и конфессиональную структуру населения, сложившуюся в результате массовой миграции на наметенную к отделению территорию «Республики бангса моро». Поэтому наряду с защитой традиционных исламских ценностей в манифесте подчеркивалось, что Фронт не ставит своей целью ущемление прав представителей других религий и культур. Специальным пунктом предусматривалось, что всем христианам, которые пожелают остаться на территории «Республики бангса моро» после достижения ею независимости, будут предоставлены равные права в политической, религиозной и культурной областях, а также сохранено все находящееся в их собственности имущество (в том числе земля) в случае, если ими будет принято гражданство нового государства.

Сознавая важность международной поддержки своей борьбы, лидеры ФНОМ включили в манифест ряд специальных пунктов, подтверждавших, что Фронт признает Устав ООН, Всеобщую декларацию прав человека, выступает за мир, поддерживает принцип самоопределения наций и все народы, борющиеся за освобождение и независимость [Philippines. Repressions and Resistance, 1981, pp. 32, 285–287]. В отличие от традиционной элиты мусульманское духовенство пользовалось в ФНОМ большим влиянием уже в силу конфессионального характера движения. Религиозные деятели в противоположность лидерам ФНОМ, выдвинувшим лозунг создания светской демократической республики для «нации моро», стремились придать движению четкую конфессиональную направленность: они выступи-

ли за создание исламской республики, в которой главным законом и нормой существования стал бы шариат [Прусакова, 1990, с. 87].

По сравнению с первоначальными требованиями ДНМ руководство ФНОМ значительно расширило свои территориальные претензии: на основании исторической принадлежности мусульманам островов Минданао, Басилан, Палаван, а также архипелага Сулу и прилегающих к ним островов все эти территории были включены в состав «Республики бангса моро». Это коренным образом противоречило сложившейся к началу 1970-х годов этноконфессиональной структуре населения: на Минданао и в ряде других районов моро уже давно утратили большинство. Более того, в северной части Минданао совсем не осталось мусульманского населения, а во многих районах к югу оно составляло лишь незначительное меньшинство [Родопуло, 1990, с. 178–179]. В то же время ФНОМ полностью игнорировал и особое положение горных народов Минданао и Палавана, населяющих обширные, преимущественно внутренние территории этих островов. Активная деятельность ФНОМ на международной арене позволила ему добиться признания справедливого характера своей борьбы в мусульманских странах. В адрес ФНОМ начала поступать материальная помощь, в том числе вооружение. Внешняя поддержка стала важным рычагом, позволившим Нуру Мисуари хотя бы номинально объединить под эгидой ФНОМ большинство повстанческих отрядов. Массовая поддержка моро, помощь извне и достигнутый уровень централизации сепаратистского движения позволили ФНОМ успешно противодействовать массивному наступлению правительственных войск [George, 1980, p. 237].

Первоначально правительственная армия делала ставку исключительно на жесткие репрессивные меры. В боевых действиях против отрядов ФНОМ, обладавших, в основном, легким стрелковым вооружением, армия применила всю имевшуюся в ее арсенале технику, включая авиацию и крупнокалиберную корабельную артиллерию. В ходе кровопролитных военных действий экономика южных Филиппин оказалась в состоянии разрухи, многие города были полностью разрушены, число убитых оценивалось различными источниками от 20 до 100 тысяч человек. Число беженцев в пределах страны превысило 1 млн; еще 200 тысяч мусульман нашли убежище в малазийском штате Сабах [Armed Separatism in the Southeast Asia, 1984, p. 162]. Несмотря на подавляющее превосходство в вооружении, части филиппинской армии понесли значительные потери: только в районе

г. Катабат в 1973–1975 гг. погибло 1100 военнослужащих [Ibidem, p. 163].

Война на юге Филиппин приняла затяжной характер. Армия оказалась не в состоянии сломить сопротивление повстанцев. Однако и надежды мусульман на быстрое отделение и создание собственного государства оказались иллюзорными. Значительная часть крестьянства оказалась неготовой психологически к длительным военным действиям, разорившим как города, так и сельскую местность. Вместе с тем все большее число крестьян разочаровывалось в лидерах ФНОМ, которые не спешили претворять в жизнь провозглашенные ими лозунги. Напротив, мусульманские лидеры выступали против каких-либо аграрных преобразований. Этим воспользовалось правительство. Ф. Маркос совершил тактический ход, объявив в качестве первоочередной задачи построение «нового, справедливого общества», основанного на национальном единстве и классовом мире [Revised Rules of the Kilusang Bagong Lipunan, 1981]. При президентстве Маркоса была поломана структура, политически обслуживавшая крупных землевладельцев, был создан фундамент для реальных перемен в аграрном секторе. Реформа сулила решение продовольственной проблемы и наращивание капиталовложений в важный сектор экономики, ускорение темпов социально-экономического и политического развития. Ожидание аграрной реформы мотивировало более зрелые настроения населения сельскохозяйственных районов, преимущественно мусульманских, особенно в среде молодежи – наиболее динамичной социально-демографической группы [Castillo, 1973, pp. 55–65]. Антиправительственные движения в южных районах начали терять социальную базу, возникли реальные предпосылки для нейтрализации конфликта.

Прогрессирующая потеря социальной опоры сопровождалась нарастанием межэтнических противоречий внутри самого сепаратистского движения. Между различными этническими группами мусульман, прежде всего таусугами и самаль, с одной стороны, и магинданао и маранао с другой, разгорелась борьба за власть, которая – наряду с обострившимся соперничеством между многими полевыми командирами – неуклонно вела к ослаблению сепаратистского движения [George, 1980, p. 255]. Некоторые новые явления в обстановке на мусульманском Юге, которые стали заметны уже во второй половине 1970-х годов, давали основание предположить, что имела возможность постепенного политического урегулирования. Следует указать

на обострение противоречий внутри мусульманской общины между традиционной аристократией и новой молодой поднимающейся элитой. Первая стремилась сохранить за собой традиционные привилегии, получив в рамках автономии более широкий доступ к системе местного управления. Появление новой элиты – прямой результат развития капитализма в южных районах и связанных с этим процессом роста урбанизации, улучшения системы коммуникаций, повышения уровня образования. Новая элитная группировка, стремившаяся к кардинальным переменам в архаичной социальной структуре, выступила за экономическую модернизацию, социальную мобильность, развитие современной системы образования. Однако критику «старой» элиты молодые мусульманские лидеры и идеологи вели с позиций «очищения мусульманской религии», поскольку, согласно их убеждениям, традиционные ценности, носителем которых является старшее поколение мусульманской аристократической верхушки, «впитали в себя многие элементы доисламского происхождения [Philippine Chronicle, 1976, p. 110]. Таким образом, призывы к модернизации и развитию, т. е. к ускорению процесса капиталистической трансформации, сочетались у них с попытками своего рода реформации ислама в смысле возвращения к чисто исламским ценностям и нормам. В состав новой мусульманской элиты вошли и сепаратисты, и сторонники автономии в рамках единого общефилиппинского государства. С.А. Махул справедливо отмечает, что представителям молодой мусульманской верхушки, несомненно, во многом импонировала программа «нового общества», созвучная их устремлениям и интересам. Это обстоятельство, по его мнению, могло способствовать привлечению к сотрудничеству с администрацией молодых мусульманских лидеров – бесспорно сторонников автономии, но также и значительной части сепаратистов (при умелом подходе к ним со стороны правительства) [(Majul, 1973, p. 67].

В середине 1970-х годов кризис в сепаратистском движении морю становится очевидным. Выработанная центральными властями программа по достижению мира, особенно их обещание провести земельную реформу путем распределения крупных земельных владений традиционной элиты среди безземельных и малоземельных крестьян-мусульман, способствовала углублению кризиса сепаратистского движения. Одновременно предусматривались меры по улучшению медицинского обслуживания, развитию сети дорог, связи, образования, электрификация глубинных районов, модерниза-

ция рыболовства и т. п. Правительство объявило также об амнистии участникам сепаратистского движения в случае их добровольной сдачи властям.

Перед лицом углублявшегося кризиса сепаратистского движения лидеры ФНОМ выразили готовность пойти на компромисс с центральным правительством в случае предоставления мусульманским районам автономии. Власти Манилы, не сумевшие добиться решения проблемы военным путем, также проявили готовность к компромиссу. В 1976 году в Триполи было заключено мирное соглашение, согласно которому ФНОМ отказался от борьбы за отделение, а правительство пообещало предоставить автономию 13 южным провинциям [The Tripoly Agreement]. При этом лидеры ФНОМ рассчитывали, что они встанут во главе южнофилиппинской автономии. Однако, вопреки их ожиданиям, Ф. Маркос лишь заявил о готовности провести референдум по вопросу об автономии южных районов весной 1977 года. В марте 1977 года на юге страны было сформировано временное правительство во главе с мусульманским лидером Али Димапоро [Левтонова, 1979, с. 281]. Как отмечает Ю. О. Левтонова, «проекты создания автономной области в той форме, которую предложило правительство Маркоса, с самого начала были обречены на неудачу. В автономную область должны были войти 13 южных провинций, в восьми из которых большинство населения составляют христиане (лишь в пяти провинциях преобладает мусульманское население). Таким образом, введение автономного режима не смогло бы ликвидировать мусульманско-христианский антагонизм» [там же, с. 282]. Действительно, учитывая, что христиане не считали целесообразным введение какой-либо формы автономии в южной части Филиппин, так как опасались роста влияния мусульманской общины, итоги референдума было нетрудно предсказать. На состоявшемся в апреле 1977 года референдуме 90 процентов его участников высказались против создания автономии. На основании результатов референдума правительство отказалось предоставить южным провинциям автономию на намеченной соглашением в Триполи территории. Позднее лишь в двух районах с преимущественно мусульманским населением были созданы региональные ассамблеи, носившие чисто декоративный характер [там же, с. 288].

В 1976–1977 гг. президенту Маркосу удалось добиться значительного ослабления позиций ФНОМ «внутри страны, а также на международной арене: часть ранее поддерживавших сепаратистов

мусульманских государств высказалась в поддержку территориальной целостности Филиппин и за решение проблемы моро конституционным путем [Gutierrez]. Все же Ф. Маркос явно переоценил значение своих дипломатических успехов: они сами по себе лишь создали предпосылки для нормализации обстановки, но не вели к исчезновению главных причин конфликта – социальной напряженности внутри мусульманской общины и острых конфессиональных противоречий. В политике по отношению к моро Ф. Маркос следовал традиционным со времен американского правления курсом на подкуп мусульманской верхушки. Старая элита наряду с инкорпорированными в ее состав полевыми командирами сепаратистов должна была, по замыслу президента, держать в повиновении крестьянские массы моро, обеспечить их лояльность к центральному правительству. В новых условиях, когда мусульманское крестьянство все больше политизировалось, старый курс мог принести лишь временные успехи.

Разобщенность сепаратистских сил усиливалась. Группы их лидеров осуществляли руководство движением, находясь в эмиграции в ряде арабских стран. Кризис сепаратистского движения моро сопровождался обострением противоречий внутри политического руководства ФНОМ, часть которого попыталась отстранить от власти Нура Мисуари. Но лидеру ФНОМ удалось отстоять свои позиции и добиться в 1978 году исключения своих соперников из состава ЦК Фронта. ФНОМ раскололся: еще в 1977 году от него отошла умеренная группировка во главе с Хашимом Саламатом (найдя прибежище в Каире). На базе ФНОМ возникла новая экстремистская «Организация национального освобождения моро» со штаб-квартирой в Джидде, действующая под традиционным лозунгом филиппинских мусульман-сепаратистов: «ислам, родина, свобода» [Сапоу, 1980, р. 194]. В 1984 году она была официально переименована в Исламский фронт освобождения моро (ИФОМ) [Gershman]. Другой лидер – Димас Пунтадо возглавил Фронт национального освобождения моро – крыло реформистов (ФНОМ-КР). Дипломатическое маневрирование президента Маркоса так и не привело к установлению мира на юге Филиппин. Хотя в конце 1970-х годов масштабы боевых действий значительно сократились, столкновения между правительственными войсками и отрядами сепаратистов в южной части Минданао вспыхивали постоянно. Уже в начале 1980-х годов, когда в ряды повстанцев начался новый приток разочарованных в правительственных обещаниях крестьян, вооруженные действия вновь приняли широкий раз-

мах. С разной степенью интенсивности бои продолжались вплоть до отставки президента Маркоса в начале 1986 года.

«Мусульманский вопрос» имел ряд важных нюансов. Прежде всего, это его внешнеполитический аспект – конфликт на мусульманском Юге ухудшил отношения Филиппин со странами Ближнего Востока (главными источниками поступления нефти и рынками для экспорта филиппинской рабочей силы) и с мусульманскими государствами (Индонезией и Малайзией) – партнерами по АСЕАН [Shoosmith, 1985, p. 59]. И те, и другие, оказывая филиппинским мусульманам разного рода поддержку, включая военную помощь, в то же время выступали посредниками в урегулировании конфликта. Именно важность внешнеполитического аспекта проблемы мусульманской оппозиции исключала для филиппинского правительства чисто военный вариант ее решения, хотя военно-карательные методы играли существенную роль – отчасти по инициативе военной верхушки, заинтересованной в поддержании очага напряженности в южных районах с целью укрепления собственного политического влияния [Molloy, 1985, p. 833]. Маркос выдвигал на первый план программу социально-экономического развития мусульманских районов как основы для ликвидации неравенства между севером и югом страны, вовлечения южных районов в общий процесс капиталистической модернизации. Одно из главных мероприятий в рамках этой программы – создание в 1975 году правительственной Администрации по развитию Южных Филиппин [Сапоу, 1980, p.196].

Стратегия правительства в отношении мусульман предусматривала также меры по урегулированию на базе предоставления районам их проживания статуса автономии в рамках унитарного государства. Планы правительства предполагали поощрение «культурного плюрализма» в контексте единой национальной структуры (иначе – обеспеченное законом сохранение культурной самобытности мусульман и исламских религиозных традиций и правовых норм). Маркос пытался решить проблему сепаратизма мусульман путем «отделения политико-экономической махачы от религиозно-культурного кила» [Philippine Chronicle, 1976, pp. 10–11]. Стоит отметить, что впервые за всю колониальную и постколониальную историю Филиппин был выработан конкретный курс, направленный к реальному экономическому, социальному и культурному развитию мусульманских общностей, что в будущем могло бы стать основой для преодоления взаимных отчужденности и недоверия между христианами и мусульманами, интег-

рации мусульманского Юга в национальную политическую систему. Появились симптомы углубления не только межгрупповых и межличностных, но и идейно-политических разногласий в мусульманском сепаратистском движении, выразившиеся, в частности, в переходе многих руководителей и рядовых повстанцев на автономистские позиции. По данным филиппинского Министерства обороны, в 1982 году от вооруженной борьбы отказался ряд ведущих лидеров ФНОМ и других сепаратистских организаций, заявивших о своей готовности сотрудничать с правительством в деле установления мира и порядка в мусульманских районах [Ernesto, 1981–1982, p. 102].

Вместе с тем продолжали сохраняться и тенденции к активизации сепаратистского движения. В марте 1981 года центральное руководство ФНОМ в Дамаске провозгласило создание независимой исламской «Республики бангса моро» на территории островов Минданао, Сулу, Басилан и Палаван [Bangsa Moro Republic. Manifest MNLF, 1974, pp. 285–287], безуспешно добиваясь ее официального международного признания. По сведениям, главным образом, из официальных филиппинских источников, с начала 1980-х годов укрепились связи, и была выработана тактика совместных действий между ФНОМ и ННА [Political Fight of the Radical Elements in the Philippines, 1980, pp. 92, 96]. Согласно тем же данным и сообщениям в западной прессе, велись секретные переговоры между Нуром Мисуари, Раулем Манглапусом и Бениньо Акино о вовлечении мусульман в единый лагерь антимаркосовской оппозиции, а также были налажены контакты между руководством ФНОМ и «сок-демами». Известно, что руководители сепаратистских групп и организаций, базировавшихся за рубежом, прямо заявляли, что готовы устанавливать и развивать связи с любыми государствами, партиями, политическими организациями и течениями внутри страны и за рубежом, которые выразят желание поддерживать (в первую очередь материально) дело «национального освобождения моро» [Molloy, 1985, p. 834].

Особенности обстановки на мусульманском юге учитывались в политике центрального правительства. С начала 1980-х годов Маркос начал новую кампанию по политическому урегулированию под лозунгом национального единства. Стремясь использовать раскол внутри ФНОМ, стараясь договориться с его более умеренными группировками, он продолжал укреплять связи с автономистами. Одновременно возрастал объем государственного финансирования по программам социально-экономического развития Юга. В июне 1980 года был

создан специальный президентский Комитет по восстановлению и развитию Южных Филиппин во главе с Имельдой Маркос, объявлено несколько этапов амнистии участникам повстанческого движения [George, 1980, p. 228]. Были сформированы военизированные отряды «по обеспечению безопасности» под командованием мусульман. Правительство осуществило ряд политико-административных реформ: в частности, было создано два автономных района, включавших территории островов Минданао, Сулу и Палаван, с собственными органами власти из местной мусульманской образованной верхушки [Political Fight of the Radical Elements in the Philippines, 1980, p. 96].

В целом политика правительства в «мусульманском вопросе» дала положительные результаты, во всяком случае, появились надежды на переход от военной конфронтации к политическому диалогу. Серьезным препятствием на пути быстрого и эффективного решения «проблемы моро» оставалась сложность преодоления складывавшихся в течение длительного исторического периода противоречий между мусульманскими и христианскими районами, усугубляемых ростом мусульманского сепаратизма, ориентацией филиппинской мусульманской общины на внешний исламский мир. Таким образом, «мусульманский фактор» продолжал сохраняться как один из факторов, осложнявших внутреннее и внешнеполитическое положение Филиппин.

Вскоре после прихода к власти в Маниле новой администрации во главе с Корасон Акино правительство начало мирный диалог с вооруженной оппозицией, в том числе и с мусульманскими сепаратистами. Было заключено соглашение о прекращении огня. Основой последовавших затем переговоров стали согласие правительства на предоставление автономии мусульманским районам и официальный отказ ФНОМ от требования их отделения. 5 сентября 1986 года на острове Холо состоялась встреча президента Корасон Акино с Нуром Мисуари. После 10-летнего отсутствия на родине Нур Мисуари возвратился, получив гарантии филиппинского правительства. На переговорах ФНОМ попытался добиться от правительства Корасон Акино значительно больших уступок, чем те, на которые пошел Маркос по соглашению в Триполи. Нур Мисуари требовал теперь немедленно введения автономии в 23 южных провинциях – практически на всей территории, которая, по мнению сепаратистов, входила в состав «Республики бангса моро». Фронт настаивал, чтобы главой этого обширного района, в котором проживала почти четверть населения

страны (из них – менее 10 процентов мусульман), стал Нур Мисуари, которому принадлежало бы право формировать исключительно из мусульман автономное правительство и утверждать должностных лиц местной администрации. Фактически ФНОМ потребовал от Корасон Акино использовать свои чрезвычайные полномочия для передачи под его управление южных провинций вопреки воле их населения. На переговорах ФНОМ выступал с позиции силы: отказывался идти на какие-либо уступки и угрожал немедленным возобновлением боевых действий в случае отказа правительства выполнить его требования [Прусакова, 1990, с. 98–99]. Корасон Акино предложила решить мусульманскую проблему путем предоставления автономии (в гораздо более урезанном виде, чем требовал ФНОМ) на территории 13 южных провинций, т. е. выступила за возврат к соглашению в Триполи. Вместе с тем, правительство отказывалось вводить автономию вопреки воле населения указанных провинций и настаивало на принятии Акта об автономии Конгрессом с его последующим утверждением в ходе референдума. В результате мирный диалог зашел в тупик, и в середине 1987 года переговоры были прерваны [там же, с. 99].

Мирная передышка была использована ФНОМ и другими оппозиционными мусульманскими организациями для доставки на Минданао крупных партий вооружения, наращивания численности своих вооруженных отрядов, насчитывавших в конце 1980-х годов около 15 тысяч человек. ФНОМ продолжал оставаться наиболее крупной повстанческой организацией мусульман – в нем было приблизительно 10 тысяч вооруженных бойцов. В ответ правительство сосредоточило на юге страны до 100 тысяч военнослужащих, т. е. до 40 процентов всей филиппинской армии. Вскоре после разрыва переговоров столкновения между правительственными войсками и мусульманскими повстанцами возобновились [Крылов, 1992, с. 91]. Параллельно неудачей завершились переговоры администрации Корасон Акино с общенациональной Новой народной армией. Правительству Акино так и не удалось добиться принятия проекта аграрной реформы Конгрессом страны. Как следствие, острое социальное недовольство крестьянства служило постоянным источником поддержки повстанцев: мусульмане поддерживали ФНОМ и другие исламские организации, христиане – Новую народную армию, насчитывавшую в конце 1980-х годов 26 тысяч человек и контролировавшую до 25 процентов территории Филиппин [New People Army and Other Antigovernment Philippine Organizations, 1987, p. 75].

В южных провинциях правительственные войска были вынуждены сражаться на два фронта: хотя между ФНОМ и ННА не было заключено военного или политического союза, они во все большей мере координировали свои действия в центральных и северных районах Минданао [Government and Politics of the Philippines, 1988, pp. 402–404]. При всей важности диалога с ФНОМ администрация Корасона Акино отнюдь не ограничивала им свои попытки нормализовать обстановку в южных провинциях. Дальнейшим мероприятием по решению мусульманского вопроса стало принятие Конституции Филиппин 1987 года, согласно которой за мусульманами Минданао и Кордильер признавалось право на автономию территорий, сохраняющих историческое и культурное наследие. Автономия должна функционировать строго в рамках Конституции, с соблюдением территориальной целостности страны [The Constitution of the Republic of Philippines. Queson City, 1986]. Вопрос об автономии решается путем плебисцита. Автономным территориям предоставляются права в области административной организации, личного, семейного и имущественного права, в определении источников дохода, планировании, право распоряжаться природными богатствами, определять школьную политику и т. д. Охрана правопорядка возлагается на местные полицейские силы. Защиту и обеспечение безопасности национальное правительство берет на себя [The Constitution of the Republic of Philippines, 1986]. Одновременно накладывался запрет на частные армии и полувоенные группы. Таким образом, новая Конституция явилась важным шагом в создании нормативно-правовых условий для конструктивного решения проблемы моро.

В соответствии с новой Конституцией был разработан закон об автономии для 13 провинций и 9 городов Минданао, согласно которому местное население получало возможность самостоятельно решать все вопросы, связанные с выплатой налогов (причем 60 процентов налогов предусматривалось оставить в распоряжении местных органов власти), разработкой полезных ископаемых, принятием собственных законов, в том числе шариата, пользованием естественными ресурсами, образованием, социальной сферой и т. д. За центральным правительством сохранялись определение внешней политики, обороны, национальной безопасности, а также вопросы таможенного и иммиграционного контроля, внешней торговли и коммуникаций [Philippines: A Country Study, 1991]. В отличие от соглашения 1976 года в Триполи, в законе об автономии были четко определены права

и обязанности автономных органов власти, причем во внимание были приняты не только интересы мусульман, но и христиан, составлявших 66% населения 13 провинций, а также горных народов, на которые приходилось 6 процентов местных жителей. Закон об автономии был одобрен Конгрессом Филиппин и вступил в силу 1 августа 1989 года. Однако вновь, как и в 1977 году, на состоявшемся в ноябре 1989 года референдуме большинство местного населения проголосовало против закона о мусульманской автономии. Лишь в четырех провинциях с преобладающим мусульманским населением (Магинданао, Южный Ланао, Тави-Тави и Сулу) жители высказывались в поддержку закона и за вхождение провинций в состав будущего мусульманского автономного района [Ibidem].

Наряду с разработкой законодательных мер по решению проблемы исламского сепаратизма правительство Корасона Акино предприняло шаги, направленные на улучшение положения беднейших слоев мусульманского населения. В 1988 году оно дополнительно выделило 1 млрд песо (примерно 50 млн долларов) на осуществление различных социально-экономических проектов в районах с мусульманским населением. Параллельно была сделана попытка улучшить отношения с Малайзией с целью лишить ФНОМ возможности использовать территорию штата Сабах в качестве тыловой базы. С этой целью правительство Филиппин заявило, что оно признает суверенитет Малайзии над Сабахом при условии соответствующей материальной компенсации наследникам султаната Сулу, во владении которого находилась эта территория до установления над ней британского господства [Голубев, 1990, с. 92]. Вместе с тем администрация ужесточила свое отношение к повстанцам. В январе 1988 года министр обороны Филиппин, будущий президент Фидель Рамос, заявил о начале специальной пятилетней программы борьбы против вооруженной оппозиции.

В конце 1980-х годов руководство ФНОМ не считало ситуацию благоприятной для развязывания новой войны на юге Филиппин, стремилось выиграть время и сохранить силы, чтобы использовать их в случае осложнения внутривнутриполитической ситуации. На рубеже 1980–1990-х годов правительство Акино, к свержению которого призвал филиппинцев в 1988 году Нур Мисуари, столкнулось с многочисленными трудностями, к которым добавились 7 попыток военных переворотов с целью отстранения Акино от власти. Параллельно усилия лидеров ФНОМ были сосредоточены не в военной, а в

дипломатической области. В 1988 году они предприняли неудачную попытку добиться для своей организации статуса полноправного члена организации «Исламская конференция», затем начали кампанию по сбору подписей южнофилиппинских мусульман под документом, свидетельствующим об их поддержке запланированного ФНОМ создания правительства «Республики бангса моро» в изгнании [Крылов, 1992, с. 92].

Более эффективные мероприятия правительства по умиротворению конфликта реализуются с начала 1990-х годов, они были связаны с программой экономической модернизации и политической стабилизации. В результате многоэтапных переговоров было подписано сначала соглашение о прекращении огня (в январе 1994 года), а через два с половиной года, в сентябре 1996-го – мирный договор с руководством ФНОМ [Ramos, 1996]. Договор предусматривал создание на юге страны специальной зоны мира и развития под управлением Совета мира и развития юга Филиппин, возглавляемого лидером ФНОМ Нуром Мисуари, в задачу которого входили подготовка автономии и реализация программы социально-экономических преобразований в южных районах [South Philippines as Zone of Peace and Development, 1996, pp. 12–13]. В январе 1997 года правительство заключило соглашение о временном прекращении огня с ИФОМ [Suspension Treatment with MIFL, 1997, p. 13]. Впервые за 30 лет появилась возможность для стабилизации обстановки на Юге. Однако полностью урегулировать проблему оказалось невозможным. Питательной средой вооруженной борьбы продолжал оставаться антагонизм между местными жителями – мусульманами и христианами. Последние опасались перспективы создания автономии под руководством мусульманских лидеров, как это предусмотрено договором 1996 года. Террористическая группа мусульман-сепаратистов – «Абу Сайяф» («Отец-меч», в честь покойного основателя Абу Раджи Джариджалани), отличающаяся особой агрессивностью и кровавыми методами борьбы, объявила джихад местным христианам и центральным властям как путь к созданию на острове Минданао независимого исламского государства [Урляпов, 2006].

Политика администрации нынешнего президента Филиппин – Глории Макапагал Арройо – основывается на поисках конструктивного диалога с политическими группировками экстремистского толка по пути мирного решения проблем этноконфессионального характера. Прежде всего, стоит выделить принятие соглашения

о временном прекращении огня с ИФОМ в марте 2001 года [GMA Confirms Peace Talks Plans with MIFL, 2001]. Этот метод первоначально зарекомендовал себя как весьма эффективный способ ослабления этнических конфликтов. Как показывает практика, в результате объявления прекращения боевых действий или моратория на них действительно быстро меняется общий эмоциональный фон конфликта, снижается накал страстей, идут на спад психозы, ослабевает общая консолидированность групп в конфликте [Дороченков, 2003, с. 35]. В то же время президент занял непримиримую позицию в отношении терроризма и бандитских действий группировки «Абу Сайяф» вплоть до физического уничтожения повстанцев и введения чрезвычайного положения в районах, оккупированных повстанцами-исламистами. Филиппинское руководство полностью поддержало США в его борьбе с международным терроризмом и предприняло конкретные шаги для усиления безопасности внутри страны, тем более что, согласно американским данным, Филиппины (особенно южные районы) не раз являлись убежищем для террористов, в том числе и международного масштаба (FBI seeks Philippine help in hunting down terrorists 2001). Показательно, что мусульманские лидеры Регионального Совета мира и развития Центрального Минданао полностью поддержали президента в его политике солидарности с США и ООН [Filipino Muslim Leaders back policy to terrorism, 2001].

Вспышка насилия со стороны радикального крыла мусульман позволила придерживающейся откровенно проамериканской политики президенту страны Глории Арройо возобновить масштабное военное сотрудничество с Соединенными Штатами. Реакция на возвращение на Филиппины после десятилетнего перерыва американских солдат была неоднозначной. Имели место бурные демонстрации протеста, причем не только со стороны мусульманской общины. Но как показали результаты проведенного в Маниле независимого опроса общественного мнения, была и мощная поддержка политики президента, решившего в борьбе с терроризмом опереться на помощь США [ИТАР-ТАСС, 2003].

В то же время проамериканская ориентация Глории Макапагал Арройо стала одной из слабых сторон как во внутренней, так и во внешней политике Малаканьянга [Philippine Daily Inquirer, 2001]. Филиппинское общество неадекватно отреагировало, например, на вступление Филиппин в антииракскую коалицию, снова обострилась ситуация в южных районах. Мусульманские повстанцы высту-

пают против американского присутствия на Минданао. Это видно, в частности, из принятого манифеста: «Война США против терроризма используется филиппинским правительством для модернизации своих вооруженных сил, она привела к разрушению мест проживания мусульман, гибели невинных людей, заключению в тюрьмы мусульманских граждан, ошибочно признанных террористами. Глобальная война США против терроризма на самом деле является актом враждебности против ислама и мусульман. В сознании людей укоренилась вера в то, что терроризм – это идеология борцов за свободу мусульман» [Philippines Manifesto Against US Presence in Mindanao].

Нельзя не затронуть такой важный момент, как **«искушение глобализмом»** – то, с чем сталкиваются Филиппины. Проблема этноконфессионального сепаратизма превращается в составной элемент проблемы «мирового терроризма», соответственно, для ее решения может понадобиться привлечение сил международного сообщества. В этом случае довольно сложно предсказать дальнейший сценарий развития конфликтной ситуации, поскольку полиметрический анализ международной практики показывает, что посредничество не может быть эффективным или успешным в любом и каждом конфликте. Такие характеристики конфликта, как его интенсивность, продолжительность или комплексность заложенных в конфликте проблем, определяют предел эффективности посредничества, а значит, и практическую необходимость использования иных инструментов управления конфликтами. Кроме того, как показывает история этнических конфликтов XX века, большинство из них неразрешимы путем силовой победы одной стороны над другой и могут консервироваться на многие десятилетия, переводя конфликт из открытого состояния в латентное. У побежденной стороны, как правило, остаются чувство национальной обиды, горечь поражения, которые передаются из поколения в поколение, и через значительный промежуток времени такой конфликт может обостриться с новой силой [Прусакова, 1990, с. 28].

Соглашения о перемирии между центром и мусульманскими повстанцами заключались неоднократно, но все они так и не привели к нормализации ситуации. Каждый раз мирная передышка использовалась мусульманскими группировками для доставки крупных партий вооружения, переформирования и наращивания численности своих вооруженных отрядов. На переговорах сепаратисты всегда стреми-

лись выступать с позиции силы: в случае отказа правительства выполнить их требования угрожали немедленным возобновлением боевых действий. В ответ правительство наращивало свои войска на Юге, и после очередного разрыва переговоров столкновения возобновлялись с новой силой. В результате дипломатических маневров Манилы часть ранее поддерживавших сепаратистов мусульманских государств пересмотрело свою позицию, высказалось за территориальную целостность Филиппин в пользу решения проблемы мирным конституционным путем. За последние годы процесс решения «мусульманского вопроса» ускорился. На недавно прошедшей трехсторонней конференции, в которой принимали участие правительство Филиппин, ФНОМ и ОИК, обсуждались пути выполнения мирного соглашения, подписанного в сентябре 1996 года. Стороны обсуждали пять главных проблем: юридическую (шариат и судебная власть), институциональную (характер объединенного регионального управления), проблему образования, проблему экономических и природных ресурсов, политическую проблемы (выборы в новые органы власти и нормы представительства) [Cal]. Безусловно данный шаг является важным в деле урегулирования этнической проблемы, пусть филиппинское правительство по-прежнему не готово форсировать события, но оно открыто для многостороннего диалога.

Филиппинские власти смотрят весьма оптимистично на решение проблемы мирно, существуют официальные заявления о том, что окончательное мирное соглашение с ИФОМ будет подписано до 2010 года [Esperon]. Однако ситуация осложняется тем, что сама проблема никогда не носила только внутривнутриполитический характер. Группировка «Абу Сайяф» является «филиппинским филиалом» международной террористической организации «Аль-Каида». Так что перспективы мирного урегулирования зависят теперь не только от планируемой федерализации самих Филиппин и решения социально-экономических проблем мусульманской общины, но и от успехов международной коалиции в борьбе против глобального терроризма. В сентябре 2005 года Национальный центр по противодействию терроризму США причислил Филиппины к числу стран с наиболее высоким в Азии уровнем террористической активности. В настоящее время на территории Филиппинского архипелага действует около десятка группировок, причисленных к террористическим организациям, среди них наиболее активны организации «Абу Сайяф», ФНОМ и ИФОМ [The Philippines and Terrorism].

Таким образом, для решения проблемы интеграции филиппинских мусульман в экономическую и политическую жизнь страны необходимо урегулирование внутренних военных конфликтов в районах проживания моро (Минданао). Для этого требуются не только политические, но и другие формы воздействия на сознание и правосознание филиппинских граждан, которыми, согласно Конституции, в полной мере моро и являются. Урегулирование и прекращение межэтнических конфликтов является жизненно важной необходимостью существования любого полиэтнического сообщества. Конфликтные межэтнические отношения, характер и тенденции их развития всегда негативно влияют на основные процессы социально-экономического, культурного и политического развития любого государства. Они не просто задерживают и нарушают ход общественного развития, но и способны изменить всю его ориентацию, породить новые негативные тенденции, заложить основу для будущих конфликтов других поколений.

Литература

1. Барышникова О.Г. Филиппины / О.Г. Барышникова, И.Ф. Жулев. – М., 1975. – 152 с.
2. Берзин Э.О. Юго-Восточная Азия и экспансия Запада в XVII – нач. XVIII вв. – М., 1987. – 280 с.
3. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – 368 с.
4. Голубева Е.В. Государственная власть и партийно-политическая структура в условиях буржуазно-авторитарных режимов Индонезии и Филиппин // Политические отношения на Востоке: общее и особенное. – М., 1990. – С. 82–96.
5. Губер А.А. Филиппинская республика 1898 г. и американский империализм. – М., 1961. – 264 с.
6. Дороченков А. И. Межнациональные отношения и национальная политика в России: актуальные проблемы теории, истории и современной практики. – СПб., 1995.
7. ИТАР-ТАСС, Ханой, 23.01.2003.
8. Козлов В.И. О классификации этнических общностей // Исследования по общей этнографии. – М.: Наука, 1979. – С. 5–23.
9. Крылов А.Б. Сепаратизм в странах Востока. – М., 1992. – 176 с.
10. Левинсон Г.И. Идеологи филиппинского национализма. – М., 1983. – 296 с.

11. Левтонова Ю.О. История Филиппин: краткий очерк. – М., 1979. – 295 с.
12. Мешков К.Ю. Особенности этнонационального развития Филиппин // Восток. – 1999. – № 1. – С. 23–31.
13. Народы и религии мира. Энциклопедия / под. ред. В.А. Тишкова. – М., 1998. – 698 с.
14. Плотник Е.Ю. Филиппины. Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. – М., 1984. – С. 280–286.
15. Подберезский И.В. Приключения демократии на Востоке // Восток – Запад – Россия : сборник статей. – М., 2002. – С. 239–268.
16. Подберезский И.В. Филиппины: поиски самобытности. – М., 1984. – 150 с.
17. Пруссакова Н.Г. Мусульманские меньшинства в политической жизни стран Востока. – М., 1990. – 151 с.
18. Родопуло Н.А. Сепаратизм и политическая борьба (на примере Бирмы, Таиланда и Филиппин) // Политические отношения на Востоке: общее и особенное. – М., 1990. – С. 175–186.
19. Социально-экономические проблемы стран Южной и Юго-Восточной Азии. – М., 1977. – 293 с.
20. Страны мира. Краткий политико-экономический справочник. – М.: Республика, 1993. – 489 с.
21. Страны мира. Филиппины. Энциклопедия «Кругосвет» // Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/strany_mira/FILIPPINI.html [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
22. Тайван Л.Л. Становление политических организаций филиппинских мусульман // Юго-Восточная Азия в 70-е гг. – М., 1974. – С. 167–180.
23. Урляпов В.Ф. Отец-меч раскалывает Филиппины // Независимая газета, 27.06.02.
24. Afaible P. Japanese Pioneers in the Northern Philippines Highlands. Filipino-Japanese Foundation of Northern Luzon, Inc. Baguio City. 2004. 348 p.
25. Agoncillo T. A. History of the Filipino People. Quezon City: Garotech Publishing. 1990. 452 p.
26. Americans, U.S. of Philippines// Режим доступа: <http://joshuaproject.net/data-sources.php> [Дата обращения – 05.04.2009 г.].
27. Ang See Teresita. Influx of New Chinese Immigrants to the Philippines: Problems and Challenges. Paper presented at the International conference on Philippine-China Relations: Charting New directions

- in a Changing Global Environment. Crowne Plaza Galleria Manila, Ortigas Center. Queson City: 21–22 October. 2005.
28. Armed Separatism in the Southeast Asia, Singapore. 1984. 372 p.
 29. Azurin Arnold Molina. The Japanese in our Midst: An Exploratory Analysis of the Experiences of Japanese Migrants/Settlers in the Philippines // Exploring Transnational Communities in the Philippines. Edited by Virginia A. Miralao and Lorna P. Makil. 2007, p. 90–112.
 30. Bangsa Moro Republic. Manifest MNLF. 28.04.1974. // Philippines. Repression and Resistance. Permanent People's Tribunal Session on the Philippines. – London, 1981, p. 285–287.
 31. Bangsa Moro resources from the Philippine Solidarity Centre (Netherlands) // Режим доступа: <http://www.philsol.nl/moro/AAA.htm> [Дата обращения – 04.04.2009 г.].
 32. Butler A. The Moro Struggle for Independence// Режим доступа: <http://www.amirbutler.com/archives/2002/11/11/22> [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
 33. Cal Ben. Quest for peace on momentum// Режим доступа: http://orapp.gov.ph/index.php?option=com_content&task=view&id=333&Itemid=115 [Дата обращения – 05.04.2009 г.].
 34. Canoy R. The Counterfeit. Revolution, Martial Law in the Philippines. Manila. 1980. 512 p.
 35. Castillo G.T. Perspectives on Rural Out-of-School Youth: The “Undiscovered” Majority. // The Philippines Economic Journal. 1973. N 1–2, p. 55, 65.
 36. Chu Richard T. Catholic, Sangley, Mestizo, Spaniard, Filipino: Negotiating «Chinese» Identities at the Turn-of-the-Twentieth-Century Manila – The Philippines as Home: Settlers and Sojourners in the Country Queson City. Philippine Migration Research Network and Philippine Social Science Council, 2001// Exploring Transnational Communities in the Philippines. Edited by Virginia A. Miralao and Lorna P. Makil. 2007.
 37. CIA. The World Factbook Philippines// Режим доступа: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/rp.html> [Дата обращения – 24.03.2009 г.].
 38. Demographic history of the Philippines. Encyclopedia// Режим доступа: <http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Demographic-history-of-the-Philippines> [Дата обращения – 21.03.2009 г.].
 39. Doorn-Harder N. van. Islam in Southeast Asia. Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Edited by Martin Richard C. Macmillan Reference, 2004. Vol. 1. 778 p.

40. Ernesto R. Muslim leaders to cooperate with government // The Fookien Times Philippines Yearbook. 1981–1982.
41. Esperon J.: Indicators show MILF peace pact possible by 2010 // Режим доступа: http://opapp.gov.ph/index.php?option=com_content&task=view&id=295&Itemid=115 [Дата обращения – 05.04.2009 г.].
42. Estella C. F. The Meaning of Land Reform. Manila. 1974. 283 p.
43. Evangelista Oscar and Susanna. The Vietnamese in Palawan, Philippines: A Study of Local Integration // Exploring Transnational Communities in the Philippines. Edited by Virginia A. Miralao and Lorna P. Makil. 2007, p. 74–90.
44. Exploring Transnational Communities in the Philippines. Edited by Virginia A. Miralao and Lorna P. Makil, 2007. Queson City. 2007. 174 p.
45. FBI seeks Philippine help in hunting down terrorists. // Philippine Daily Inquirer, 30.09.2001.
46. Filipino Muslim Leaders back policy vs terrorism. // Philippine Daily Inquirer, 2.10.2001.
47. Gavin Sanson Bagares. The Philippine Chinese // Philippine Daily Inquirer, January 28, 2006.
48. George T. S. Revolt in Mindanao. The Rise of Islam in Philippines. Oxford. 1980. 394 p.
49. Gershman John. Moros in the Philippines // Режим доступа: http://www.fpif.org/selfdetermination/conflicts/philippines_body.html [Дата обращения – 14.03.2009 г.].
50. GMA confirms peace talks plans with MIFL // Philippine Daily Inquirer, 28.03.2001.
51. Government and Politics of the Philippines /Edited by C. Lande. Singapore-New York. 1988. 452 p.
52. Gowing P.G. Muslim Philippines – Heritage and Horizon. Queson City. 1979. 319 p.
53. Gutierrez Eric U. The Re-imagination of the Bangsa Moro: 30 Years Hence, Institute for Popular Democracy (Manila, Philippines) // Режим доступа: http://www.ipd.ph/pub/wip/reimagining_bangsamoro-e_gutierrez.shtml [Дата обращения – 11.02.2009 г.].
54. Headland Thomas N. Negrito religions: Negritos of the Philippines Islands. Edited by Mircea Eliade // Encyclopedia of religion, vol. 10, p. 348–49. New York. Macmillan. 1987.
55. History of the Philippine Islands by Antonio de Morga // Режим доступа: <http://www.gutenberg.org/etext/7001> [Дата обращения – 03.04.2009 г.].

56. Index Mundi. Philippines Population // Режим доступа: (<http://www.indexmundi.com/philippines/population.html>) [Дата обращения – 13.03.2009 г.].
57. Languages of Philippines // Режим доступа: http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=PH [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
58. Lin L. A Little Tokyo Rooted in the // Режим доступа: <http://www.pacificcitizen.org/content/2007/national/apr20-lin-davaoquo.htm> [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
59. Majul C.A. Muslims in the Philippines. Queson City. 1973. 386 p.
60. Migration Information Source // Режим доступа: <http://www.migrationinformation.org/Resources/philippines.cfm> [Дата обращения – 22.03.2009 г.].
61. Miralao V. A. Understanding the Korean Diaspora in the Philippines // Exploring Transnational Communities in the Philippines. Edited by Virginia A. Miralao and Lorna P. Makil. 2007, p. 24–40.
62. MNLF. Official site // Режим доступа: <http://www.mnlf.net> [Дата обращения – 12.04.2009 г.].
63. Molloy I. Revolution in the Philippines // Asian Survey. 1985. Vol.25, p. 831–836.
64. New People Army and other Antigovernment Philippine Organizations // US News and World Report. Washington. 1987. Vol. 113. N13, p. 73–77.
65. Nick J, Culture and History: Occasional Notes on the Process of Philippine Becoming: Anvil Publishing. 2004. 222 p.
66. Peiros I. Austronesian: What linguists know and what they believe they know. Geneva, June 10-13 – Paper presented at the workshop on Human migrations in continental East Asia and Taiwan. 2004.
67. Philippine Chronicle. 1976., N4. P. 110.
68. Philippine Daily Inquirer. 30.09.2001.
69. Philippines: A Country Study. Ed. by Ronald E. Dolan. Washington: GPO for the Library of Congress, 1991 // Режим доступа: <http://countrystudies.us/philippines> [Дата обращения – 16.02.2009].
70. Philippines Manifesto against US Presence in Mindanao // Режим доступа: <http://www.pinoypress.net/2008/02/07/philippines-manifesto-against-us-presence-in-mindanao/Philippines: Manifesto Against US Presence in Mindanao> [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
71. Philippines. Repression and Resistance. Permanent People's Tribunal Session on the Philippines. London. 1981, p. 285–287.

72. Political Fight of Radical Elements in the Philippines. Materials of Report of Ministry of Defense of the Republic of Philippines. // The Fookien Times Philippines Yearbook. Manila. 1980, p. 92, 96.
73. Proclamation N1081// Режим доступа: http://www.lawphil.net/executive/proc/proc_1081_1972.html [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
74. Ramos F.V. Break not the Peace (The Story of GRP-MNLF; Peace Negotiations, 1992–1996). Manila. 1996; см. также http://www.mnlf.net/The_Final.htm.
75. Rappa A. L., Wee Lionel. Language Policy and Modernity in Southeast Asia: Malaysia, the Philippines, Singapore, and Thailand. Springer, Science+Business Media, Inc. 2006, p. 59–77.
76. Revised Rules of the Kilusang Bagong Lipunan. (KBL). Manila, 1981. 112 p.
77. Shoemith D. Islam and Revolution in Mindanao – Sulu // Dyason House Papers. Australia, Asia and the World. Melbourne. 1985. Vol. 9. N4, p. 53–62.
78. Solheim II W. G. Origins of the Filipinos and Their Languages // Режим доступа: http://web.kssp.upd.edu.ph/linguistics/plc2006/papers/FullPapers/1-2_Solheim.pdf [Дата обращения – 04.04.2009 г.].
79. South Philippines as Zone of Peace and Development. // Citra Indonesia, 1996, N 9, Sept.
80. Suspension Treatment with MIFL // Far Eastern Economic Review. 6.02. 1997.
81. Symbolic Politics and Ethnic Conflict in Malaysia and the Philippines by Stuart J. Kaufman, Satoshi Machida, Yu Wong. prepared for presentation at International Studies Association Annual Meeting San Diego, California. March 2006 // Режим доступа: http://www.al-lacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/0/0/7/4/p100740_index.html [Дата обращения – 27.03.2009 г.].
82. Suspension Treatment with MIFL // Far Eastern Economic Review. 6.02. 1997.
83. Tan-Cullamar E. The Indonesian Diaspora in Southern Mindanao: Implications for Philippine-Indonesian Relations. Unpublished doctoral dissertation. Philippine Studies Program. Asian Center, University of the Philippines. Queson City. 1989.
84. Thapan A. R. Tradition, change and Identity: Sindhi Immigrants in Manila // The Philippines as Home: Settlers and Sojourners in the Country. Queson City. Philippine Migration Research Network and Philip-

- pine Social Science Council // Exploring Transnational Communities in the Philippines. Edited by Virginia A. Miralao and Lorna P. Makil.
85. The Constitution of the Republic of Philippines. Queson City, 1986. P. 36; см. также сайт <http://www.uznal.org/constitution.php?text=Philippines&language=e> [Дата обращения – 18.03.2009 г.].
 86. The History and Struggle of the Bangsamoro People// Режим доступа: <http://www.bangsamoro.info> The Bangsamoro Online [Дата обращения – 06.08.2009 г.].
 87. The Philippines and Terrorism // Режим доступа: http://www.adl.org/Terror/tu/tu_0404_philippines.asp [Дата обращения – 05.04.2009 г.].
 88. The Tripoly Agreement // Режим доступа: http://www.mnlf.net/The_Tripoli.htm [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
 89. Yande Chen. A Study of the Philippine Chinese in Cebu City: Then and Now // The Philippines as Home: Settlers and Sojourners in the Country Queson City. Philippine Migration Research Network and Philippine Social Science Council, 2001// Exploring Transnational Communities in the Philippines. Edited by Virginia A. Miralao and Lorna P. Makil. 2007.

Глава 3. Формирование полиэтнического общества с доминированием ведущей этноконфессиональной общности. Федерация Малайзия

Своеобразный вариант организации полиэтнического общества, по сравнению с предыдущими, представляет Малайзия. Федерация Малайзия – государство в Юго-Восточной Азии, состоящее из двух частей, разделённых Южно-Китайским морем. Западная Малайзия (традиционное название – Малайя) занимает южную оконечность полуострова Малакка, граничит с Таиландом на севере и с Сингапуром на юге; к Сингапуру ведёт дамба через пролив. Восточная Малайзия (традиционное название – Сабах и Саравак) занимает северную часть острова Калимантан, граничит с Брунеем на севере и с Индонезией на юге [Антипов, 1988, с. 17]. Численность населения Малайзии превышает 25 млн человек (43-е место в мире). Распределено оно крайне неравномерно: около 20 млн человек населяют полуостров Малакка, а оставшаяся часть приходится на Восточную Малайзию. Состав населения страны с религиозно-этнической точки зрения весьма разнообразен. Более **50 процентов** всего населения страны приходится на долю **малайцев-мусульман**. Всего же в Малайзии насчитывается около 180 этнических и субэтнических групп [Embong, 2001, p. 59; 31], большинство из которых составляет коренное население, или бумипутера («сыны земли»): малайцы и бумипутера-немалайцы в штатах Сабах и Саравак (11% населения). Немалайские группы бумипутера составляют больше половины населения штата Саравак (из которых 30% – это ибаны), и около 60% населения штата Сабах (из которых 18% – кадазан-дусуны и 17% – баджаусы) [CIA. The World Factbook. Malaysia]. Кроме того, на полуострове Малакка проживают группы аборигенных общностей, известных как **оранг асли** («истинные люди» – в переводе с малайского языка), численность которых составляет около 150 тысяч человек. Оранг асли, в свою очередь, подразделяются на три главных группы: семанги (негрито), сенои и протомалайцы, которые, в свою очередь, включают 18 субэтнических групп. Языки аборигенов относятся к австроазиатской и аустронезийской языковой семье [Asian language family tree].

Этнические **ханьцы** являются второй по численности этнической общностью Малайзии, численность их составляет порядка 6 млн человек (23,7 процента населения страны). Большинство их является буддистами, даосами и конфуцианцами, и лишь небольшое количество

число идентифицируют себя как христиане [CIA. The World Factbook. Malaysia]. История возникновения этой общности уходит корнями в доколониальный период, когда на территорию Индокитая, Малакки и островов Малайского архипелага прибывали торговцы из Поднебесной. Большинство китайских иммигрантов прибывали на территорию страны из южного Китая (провинции Фуцзянь и Гуаньдун). С XIX века начинается массовый приток китайцев на территорию Малайи, причем в этом потоке трудовые мигранты (кули) соседствовали с китайскими предпринимателями. Первоначально большинство китайцев рассматривали это место скорее как временное пристанище («заработаем денег и вернемся»), но уже в начале XX века ханьская община становится значимой в социально-экономическом плане, уступая в системе этнической иерархии в Малайе только англичанам. Изначально китайцы жили обособленно от аборигенов и западных колонистов, не принимая активного участия в социально-политической жизни, занимаясь, в основном, ремеслами, торговлей. У малайских ханьцев сформировались очень сильные землячества, сохранявшие контакты с материковым Китаем. В 1920–1940-х годах и коммунисты, и гоминдановцы видели в соотечественниках Малайского архипелага мощную базу для финансовой, моральной и физической поддержки в борьбе как друг против друга, так и против японских агрессоров. В 1911 году численность ханьцев в Малайе достигла 269 854 человек, а в 1949 году – 1 млн человек (Joshua Project). В настоящее время большинство из них сконцентрировано, главным образом, на западном побережье Малайзии, где численность ханьского населения превышает 30%, в штатах Пенанг, Перак, Селангор, Джохор, а также в столице Куала-Лумпур [Ibidem].

Выходцы из **Индии** занимают следующую по значимости позицию в стране – примерно 2,5 млн чел. (около 7 процентов населения). Большинство представителей индийского сообщества – тамилы, но также присутствуют малайялисы, пенджабцы и гуджаратцы. Среди них основная часть – приверженцы индуизма и буддизма, хотя встречаются мусульмане и христиане, а также представители сикхизма [CIA. The World Factbook]. Большинство малазийских индийцев являются потомками иммигрантов из Южной Индии, прибывшими в Малайю в период британского колониального владычества. Гораздо раньше (в XI веке) на Малайском архипелаге появляются торговцы-тамилы, которые оказали значительное культурное и экономическое влияние на развитие островов архипелага и Малакки. В XVII веке голландская Ост-Индская компания обращалась к тамилам как

к посредникам в отношениях с населением Малайского архипелага [Arokiaswamy, 1981]. В 1947 году подавляющее большинство (почти 99%) мигрантов из Индии были тамилами и выходцами с Юга. Небольшое число северных индийцев – пенджабцев, бенгальцев, гуджаратов и синдхов – селились, в основном, в городах и очень скоро сформировали значительные деловые сообщества [Amrpalanavar, 1981, p. 37].

Оставшиеся примерно 16 процентов представлены различными этническими группами, в том числе аборигенного населения Малакки и о. Калимантан, и рабочими-мигрантами, большинство из которых является индонезийцами [Peletz, 2005, p. 26].

В Малайзии также проживают выходцы из стран Ближнего Востока, Таиланда и Индонезии и их потомки. Есть здесь и европейцы (например, британцы), которые обосновались в стране с колониальных времен. Так, в Малакке существует этническая общность кристанг (малайские креолы – потомки от связей и смешанных браков португальцев и малайцев). Небольшое число выходцев из Камбоджи и Вьетнама обосновалось в Малайзии со времен войны во Вьетнаме (1965–1973 гг.)

Кроме того, согласно данным за 2008 год, опубликованным Комитетом по делам беженцев и иммигрантов (США), Малайзия приняла примерно 155 700 человек беженцев и вынужденных переселенцев, став, таким образом, страной «первого убежища». Из всего числа принятых большую часть составили выходцы из Филиппин – 70 500 человек, из Мьянмы – 69 700 человек, из Индонезии – 21 800 человек [World Refugee Survey, 2008]. В то же время Комитет назвал Малайзию одной из десяти самых худших стран для приема беженцев из-за существующей здесь дискриминации по отношению к вновь прибывшим [Ibidem].

Несмотря на то, что большинство населения страны составляют мусульмане, Малайзия не является классическим исламским государством, для нее характерна формула **«полиэтническое общество с доминированием малайцев»**, в котором всем гарантируется свобода вероисповедания [Hefner, 2001, p. 29]. Эта формула стала результатом постколониального развития страны, получившей независимость в 1957 году как Малайя. Гегемония малайцев получила концептуально-политическое выражение, став результатом компромисса между основными этнополитическими силами Малайзии: **ОМНО – Объединенной малайской национальной организацией, МКА – Малайзийской китайской ассоциацией и ИКМ – Индийского конгресса**

Таблица 1

Религии Малайзии	Граждане-бумипутера				Остальные граждане			Неграждане
	Всего	Малайцы	Прочие бумипутера	Китайцы	Индийцы	Прочие		
Ислам	88,7%	100%	36,3%	1%	3,8%	64,9%	82,1%	
Буддизм	0,1%		0,8%	75,9%	1,2%	17,1%	3,4%	
Христианство	8,9%		50,1%	9,6%	7,7%	13,6%	10,6%	
Индуизм	0,05%		0,1%	0,3%	84,5%	23%	1,8%	
Конфуцианство и даосизм	0,05%		0,1%	10,6%	0,1%	0,2%	0,3%	
Народные куль- ты	1,2%		7%	0,1%	0,1%	0,05%	0,05%	
Прочие религии	0,2%		1,4%	0,2%	2,1%	0,7%	0,3%	
Нет данных	0,8%		4,3%	2,3%	0,6%	1,1%	1,5%	

Данные приведены по материалам General Report of the Population and Housing Census 2000. Putrajaya: Department of Statistics, Malaysia. 2005.

Малайзии. Немалайскому населению (китайцам и индийцам) было предоставлено признание их «законных интересов (экономических прав), права на гражданство... и место жительства, так же, как и их ... свобода сохранять, практиковать и распространять свою религию, культуру и язык». В свою очередь, малайцы «сохранили свои главные национальные символы: султанов, особое положение, официальный статус своего языка (положение о языке закреплено статьей 152 Конституции) и религию» [Zawawi].

Малайцы закрепили для себя статус коренного населения – **бу-мипутера**. Их особое положение по Конституции Малайзии обеспечивает верховный правитель Янг дипертуан агонг. Статья 153 гласит, что те, кто «исповедуют религию ислам, говорят на малайском языке и придерживаются малайских обычаев», обладают специальными правами в трех сферах: коммунальное обслуживание, образование и бизнес, не ущемляя права других этнических групп. Таким образом, важно подчеркнуть, что Малайзия основана **«не на примате индивидуальных прав и свобод, а на том, что политологи именуют «этнически дифференцированное гражданство»** (Hefner, 2001, с. 29). Что характерно, **в других странах региона, где гарантируются равные гражданские права** (например, в Индонезии), **расовое насилие принимает более жесткие формы.**

Малайзия представляет себя также как государство религиозно-плюрализма. Согласно Завави Ибрагиму, 153 статья Конституции «имеет самый важный юридический характер и является важнейшим юридическим документом, который провозглашает **руководящие принципы для государства-нации в управлении как этническими процессами, так и процессами формирования национальной идентичности**» [Zawawi]. Эта статья (как и 152) задумывалась в качестве «этнической сделки», которая должна была выразить дух взаимной терпимости и уважения, а также защитить уникальное этническое (**бангса**) и расовое (**каум**) разнообразие Малайзии от насилия, которое имеет место в других полиэтничных странах. Таким образом, данная статья не только демонстрировала взаимную терпимость и уважение среди различных этнических групп Малайзии как нечто внедренное в сознание граждан за всю историю существования Малайзии как многообразного сообщества, но и давала основания для проведения **политики мультикультурализма**. Истоки формирования подобной этнической и религиозной толерантности связываются с историческими условиями развития страны.

По мнению историков, предки современных малайцев пришли на архипелаг с юга Китая уже между 2500 и 1000 гг. до н. э. В начале нашей эры, благодаря усилению международной торговли, Малаккский пролив стал идеальным местом для встречи индийских и китайских купцов. Индийские торговые корабли приплывали с юго-западными, а китайские – с северо-восточными ветрами. Благодаря стабильным коммерческим связям с населением стран, располагавшихся по обе стороны пролива, стали возникать торговые поселения [Ревуненкова, 1980, р. 36]. В период с VII века по XI век самым могучим государством в регионе Малаккского пролива была Шривиджайя, располагавшаяся в юго-восточной части острова Суматра. Надписи на камнях, которые учёные относят к VII веку, были обнаружены на территории этого королевства и являются самым древним вариантом малайского языка. В конце XIV века государство Шривиджайя попало под влияние индонезийской империи Маджапахит, вскоре прекратив свое существование вместе с Маджапахитом. В это же время арабские купцы распространили в Малакке ислам. В начале XV века на полуострове Малакка принцем Маджапахита Парамесварой был основан Малаккский султанат со столицей в Малакке. Парамесвара, считавшийся потомком Александра Македонского, принял ислам, женившись на принцессе Малик Уль Салих Пасай, после чего получил титул Султан Мегат Искандер Шах. В первые годы своего существования Малаккский султанат был дипломатически признан китайским императором, что способствовало его выживанию и процветанию [Тюрин, 1980, с. 31].

Еще большее влияние султанат получил с середины XV века, когда ислам стал доминирующей религией в Юго-Восточной Азии. Малаккский султанат, таким образом, получал поддержку со стороны индийских и арабских мусульман. XV век стал периодом расцвета Малаккского султаната, который ориентировался на развитие международной торговли и выполнение функции главного транзитного пункта во всей Юго-Восточной Азии. Под влиянием местных купцов-мусульман малайский язык превратился в универсальный способ общения и распространения ислама в регионе. Несмотря на господство ислама в Малакке, иностранные торговцы-немусульмане могли жить и торговать, не боясь преследований за «неправильное» вероисповедание. Это был, пожалуй, один из первых зарегистрированных случаев этнического и религиозного плюрализма в истории Малайзии. Очень скоро Малакка превратилась в один из крупнейших транзитных, торговых, деловых космополитических центров, настоящую «Венецию Востока» [Gatsiounis, 2005].

Иностранцы легко впитывали в себя в местную малайскую культуру. Арабы, китайцы, а потом и европейцы (португальцы, голландцы, англичане) знакомились с малайскими обычаями и языком. Смешанные браки были распространенным явлением. Брак шестого правителя Малакки, Султана Мансура Сийяха, на китайской принцессе Хан Ли По (которая приняла ислам) поощрил дальнейшие смешанные браки. Наследие этих браков можно обнаружить в культуре Перанакан, носителями которой является группа этнических китайцев, практикующих синкретическую смесь малайской и китайской культур, разговаривающих на малайском языке, но соблюдающих традиции буддизма [Chinese Diaspora: Malaysia].

Таким образом, по мнению ряда специалистов, в Малаккском султанате и ранних малайских королевствах традиционно существовал культурный плюрализм, который способствовал распространению уважения и терпимости, как среди местных жителей, так и среди иностранных торговцев. Например, малазийский историк Ванг Гунгву утверждает, что «с самых ранних времен... портовые города представляли собой яркие примеры культурного плюрализма и были открыты для нового иностранного влияния». Он также добавляет, что культурный плюрализм стал «неотъемлемой частью местной реальности» [Zawawi], подготовившей население к европейской колониальной экспансии.

Затем свое влияние на положение дел в регионе стали оказывать и **европейцы**. Португальцы напали на Малаккский султанат в 1511 году, вынудив султана и его сторонников спасаться бегством. Спустя несколько лет представители правящей династии Малакки избрали своим местом пребывания Джохор на крайнем юге полуострова. Тогда на территории Малаккского полуострова сформировалось несколько султанатов, из которых самым могучим стал Джохор [Тюрин, 1980, с. 46–55]. В 1641 году в союзе с Нидерландами Джохор отвоевал у португальцев Малакку, и его влияние распространилось на Южную, Центральную и Восточную Малайю и восточный берег Суматры. Однако в последующие 150 лет территория Малакки находилась под фактическим влиянием со стороны Нидерландов, пока, наконец, в начале XIX века не попала под контроль Великобритании [Губер, 1976, с. 48].

Первым английским колониальным государственным образованием на континенте в 1826 году стал Стрейтс-Сетлментс, включавший Сингапур, Малакку, Пинанг и провинцию Уэлсли. В 1874 году Великобритания добилась подписания Пангкорского договора, по ко-

торому британский советник имел право давать рекомендации («насихат») правителю Перака. Пангкорский договор послужил моделью для установления аналогичных соглашений с султанатами Селангор, Негри-Сембилан и Паханг. В 1896 году Перак, Селангор, Негри-Сембилан и Паханг объединились в федерацию. В 1914 году в состав Британской Малайи был включен султанат Джохор (Тюрин, 1980, с. 64). В первой половине XX века благополучие Британской Малайи строилось на добыче олова и производстве каучука. Английские инвесторы массово вкладывали деньги в перспективную колонию, поощряя **приток иммигрантов из Китая и Индии** с целью компенсировать нехватку рабочей силы. В начале 1920-х годов китайцы численно превзошли малайцев на полуострове. Десятилетие спустя **китайское население в британской Малайе достигало 64 процента всего населения**. Показательно, что в других странах, которые не были под прямым британским управлением, доля китайцев ограничивалась только 27 процентами [Hefner, 2001, p. 18]. Колониальные власти стремились не допустить смешения этнических общностей, проводя политику «разделяй и властвуй». Положение каждой из этнических групп колонии определялось их родом деятельности. Англичане стояли на высшей ступени, так как занимали управленческие должности; ниже находились китайцы, которые, в основном, торговали, добывали полезные ископаемые и следили за плантациями. Затем располагались индийцы, бывшие разнорабочими, работавшими, в основном, на железных дорогах и производстве каучука. Самый нижний уровень занимали малайцы, занимавшие незначительные должности в местном чиновничьем аппарате и работавшие в полях или на плантациях [Ganguly, 1976, p. 246].

8 декабря 1941 года на полуостров Малакка вторглись японские войска, оккупировавшие к февралю 1942 года практически всю территорию, включая Сингапур. **Японская администрация покровительствовала малайцам**, замещала вакантные управленческие должности малайцами и поощряла панмалайский национализм во всех проявлениях. После поражения Японии **Малазийская народная анти-японская армия** (в которой преобладали ханьцы и которая получала поддержку со стороны Великобритании) арестовала и казнила сотни малайских коллаборационистов, но в результате ее действий пострадало также множество невинных малайцев как пособников японцев (Slimming, 1969, с. 6). Впоследствии эти события способствовали возникновению среди малайцев мифа о непримиримости китайцев, выражавшемся в конкретных опасениях: если китайцы возьмут власть –

малайцы будут занимать положение, подобное положению маори в Новой Зеландии [Symbolic Politics and Ethnic Conflict in Malaysia and Philippines]. После капитуляции Японии в Малайю вернулись англичане и предложили план создания Малайского Союза. Разработанный в годы войны проект в том числе предусматривал урегулирование отношений властей с различными этническими группами.

Малайцы отреагировали на предложение англичан чрезвычайно резко. В марте 1946 года была создана **Объединённая малайская национальная организация** (ОМНО) – первое политическое объединение, действовавшее в масштабах всей страны и выражавшее интересы малайской общины. Поскольку Малайский Союз как государство оказался нежизнеспособным, то 1 февраля 1948 года взамен его была создана Малайская Федерация. Поскольку она создавалась как национальное государство малайцев, то другие этнические общности и национальные меньшинства почувствовали себя обделенными. Так, китайская общность пришла к выводу, что справедливости можно добиться только с помощью **Коммунистической партии Малайи** (КПМ), развернувшей в июле 1948 года вооружённую борьбу с британским колониальным правительством [Heng, 1988, p. 28]. Британские власти объявили в стране чрезвычайное положение. Правительство Малайской Федерации решило переселять китайцев в так называемые «новые сёла», чтобы ослабить поддержку коммунистов. В 1949 году правительство Великобритании заявило о скором создании независимого Малайского государства, что нанесло ещё один удар по КПМ. В результате принятых мер в 1950-х годах ситуация в стране стабилизировалась, однако чрезвычайное положение было отменено лишь в 1960 году [Тюрин, 1980, с. 116–117].

Период британского владычества в Малайзии подходит под **теорию плюрализма** Д.С. Фёрнивалла, концептуальное обоснование которой было сделано на основе анализа колониальных экономических систем в Бирме и Индонезии. Согласно Фёрниваллу, **плюралистическое общество** – это общество, которое включает «два или более общественных устоев, сосуществующих рядом в одной политической единице, но не смешивающихся друг с другом». Для британской Малайи была характерна комбинация географической локализации проживания различных общностей и их социальной сегрегации. Этнические общности играли различные экономические роли, в сочетании с социальной сегрегацией эти обстоятельства не позволили выработать единые социальные интересы, став основой политического противостояния этих общностей [Hefner, 2001, p. 4].

Получив независимость почти после двух столетий колониального правления, Малайзия начинает процесс нациестроительства, который натолкнулся на сохранившиеся с колониальных времен проблемы. Первые всеобщие выборы в стране в 1955 году были выиграны Союзом, который возглавил Отец независимости Малайзии Тенку Абдул Рахман. Союз состоял из Объединенной малайской национальной организации (ОМНО) – главной политической партии малайцев; Китайской ассоциации Малайзии (КАМ) и Индийского конгресса Малайзии (ИКМ), которые представляли соответствующие общности. Одним из главных в молодом национальном государстве был вопрос гражданства для различных этнических групп. Малайцы наряду с коренными жителями (аборигенным населением) вошли в категорию «бумипутера», права на гражданство китайцев и индусов сначала были под сомнением. В то же время, когда британцы попытались создать Малайский Союз в 1949 году, в котором все население получило бы гражданство независимо от этнической принадлежности, то их инициатива вызвала массовые протесты со стороны малайцев. Главы султанатов были единодушны в отказе сотрудничать с британцами в этом отношении. ОМНО, КАМ и ИКМ достигли соглашения по вопросу гражданства и специальных прав для малайцев. Это соглашение вошло в Конституцию Малайзии (упомянутая статья 153). Система специальных прав предоставляла малайским аристократам возможности политического доминирования и ведущие позиции в гражданском и силовом ведомствах по сравнению с другими этническими общностями [Pak, 2006, p. 72]. **Немалайцы получили малазийское гражданство, но оно не было эквивалентно собственно малайскому.** Как уже было указано, эта форма гражданства была «дифференцированным гражданством» [Hefner, 2001, p. 29].

Соглашение между тремя политическими организациями и условия его достижения требуют тщательного анализа. Во-первых, ОМНО не желала предоставить равное гражданство немалайским сообществам **из-за опасения**, что китайцы и индусы, доминирующие в социально-экономическом отношении, **могли лишиться малайцев их суверенных прав.** Кроме того, малайцев не могло не беспокоить то обстоятельство, что количество индийцев и китайцев в их стране достигло 45 процентов. Малайцы были убеждены, что из-за колониальной политики британской администрации, способствовавшей усилению позиций китайских и индийских иммигрантов, была разрушена мирная жизнь и существовавший традиционный уклад. В результате китайцы и индийцы стали доминировать над малайцами, эксплуати-

руя ресурсы страны. Однако ОМНО нужна была поддержка от китайцев и индусов для того, чтобы управлять страной в качестве единого политического фронта. Кроме того, в первые годы своего существования ОМНО нуждалась в экономической поддержке со стороны богатой китайской общины для того, чтобы помочь малайцам-селянам в преодолении бедности. С другой стороны, у китайцев и индийцев не было иного выбора, кроме как уступить, согласиться на «дифференцированное гражданство», потому что для малайских руководителей было политически невозможно предоставить им равное гражданство **после резкого выступления против идеи Малайского Союза** [ibidem, pp. 29–31]. При премьер-министре Тенку Абдул Рахмане началась замена англичан на ответственных государственных должностях малайцами.

В 1963 году было создано независимое государство Малайзия, в состав которой также вошли населенные малайцами Сингапур, Сабак и Сарвак (в 1965 году Сингапур, возглавляемый Ли Куаном Ю, вышел из состава Федерации) [Тюрин, 1980, с. 147]. Получение независимости Малайзией не снимало с повестки дня проблему бедности. Согласно Ибрагиму, «средний доход 10 процентов всех домашних хозяйств уменьшился на 31 процент, от 49 до 33 долларов в месяц за период с 1957 по 1970 гг., ...правление малайцев привело к ухудшению положения всего населения» [Zawawi]. Не случайно на первый план вышла проблема резкого экономического неравенства, и этническая принадлежность играла здесь существенную роль: в то время как значительная часть представителей китайской и британской общин продолжали процветать, малайцы и индийцы оказались в состоянии бедности. В городах был высокий рост безработицы, от которой страдали китайские и растущее число малайских мигрантов. Неспособность правящей партии создать реальный малайский средний класс стала источником безработицы среди растущего числа малайского населения в городах [ibidem]. На фоне обострения социальных противоречий постепенно набирали силу оппозиционные партии, среди которых наибольшей популярностью у населения пользовались левая **Партия демократического действия** (ПДД), умеренное **Народное движение Малайзии** (Геракан Ракъят Малайзия), в которых доминировали ханьцы, а также правая **Панмалайская исламская партия** (с 1971 года – Всемаалазийская исламская партия (ПАС)), лозунги которых нашли отклик среди бедных слоев населения Малайзии [Ongkili, 1985, p. 77]. Оппозиционеры выступали с конкретными предложениями, которые должны были коренным образом из-

менить status quo и направить развитие страны в благоприятное русло. В частности, ПДД выступала против специальных прав малайцев, а ПАС – за усиление позиций ислама. Лидерство ОМНО не отвечало интересам большинства населения, в том числе и малайцев, уровень жизни которых неуклонно сокращался. Китайцы и индийцы считали, что привилегии малайцев должны носить временный характер, и все граждане должны обладать равными правами. Росло недовольство, вылившееся к концу 1960-х годов в политический кризис, причиной которого стало поражение ОМНО на выборах. Оппозиционные партии организовали 13 мая 1969 года в Куала-Лумпуре митинг в честь своей победы, который закончился массовыми беспорядками [The National Operations Council of Malaysia, 1969, pp. 29–33].

Причиной массовых беспорядков, выступлений и насилия на этнической почве во многом стало социально-экономическое неравенство. Почти 6000 жителей Куала-Лумпура, большинство из которых китайцы, лишились домов и собственности, 178 человек (также, главным образом, китайцы) были убиты в ходе беспорядков. Неправительственные источники заявили о гораздо большем числе погибших среди мирного населения [Heng, 1998, p. 65]. За четыре дня ситуация стабилизировалась, хотя некоторые случаи насилия фиксировались в течение двух месяцев. События в Куала-Лумпуре выдвинули на первый план проблемы, с которыми столкнулось молодое полиэтничное государство, изо всех сил стремящееся найти собственную идентичность и сплотить народы Малайзии. Бунты 13 мая изменили социально-экономическую политику Малайзии. Признаком изменения курса государства стало создание **Министерства национального единства**, которое разработало новую идеологию **Рукунегара** («Договор о верности государству»). Правительство начало долгосрочный курс реформ, которые должны были к 1990 году перестроить общество, **сплотив все этнические общности**, и создать «**нового малазийца**». Способом достижения этой цели стала **Новая экономическая политика** (НЭП). В 1974 году была создана коалиция «Барисан насионал» (Национальный фронт), которая объединила большинство политических партий страны [The National Operations Council of Malaysia, 1969, pp. 29–33].

Новое правительство под руководством Тун Абдул Разака провозгласило проведение Новой экономической политики во многом для того, чтобы сократить уровень бедности среди малайцев. Майкл Пелетц, антрополог, являющийся экспертом по проблемам Юго-Восточной Азии, утверждает, что НЭП был мерой, направленной на

«реструктурирование общества, с одной стороны, перекраивая традиционные материальные и символические связи между этническими общностями, с другой стороны, перестраивая их экономическое положение» [Peletz, 2005, p. 245]. Эта политика реструктурирования общества включала в себя также **этническую и расовую политику**, в которой малайцам были предоставлены специальные возможности. Пелец считает, что таким образом «правительство старалось помочь малайцам (среди которых преобладало сельское население) догнать китайцев и индийцев, осуществляя распределение правительственных ссуд, субсидий и других возможностей (университетских званий, лицензий, кредитов и т. д.)» [Ganguly, 1976, p. 245]. Эта политика способствовала признанию различий между малайцами и немалайским населением. Политика правительства была направлена также на то, чтобы увеличить численность малайцев среднего класса. Ханьская общность, несмотря на недовольство подобной политикой, не имела серьезных рычагов политического давления и вынуждена была согласиться с действиями правительства. В результате китайские бизнесмены стали больше работать с малайцами, активнее вступать с ними в отношения. Эти отношения шуточно назвали **«партнерства Али-бабы»**. Малайцы могли учиться у китайских бизнесменов тонкостям торговли, в то время как китайские бизнесмены использовали в своих интересах сотрудничество с малайцами, расширяя свой бизнес [Peletz, 2005, p. 246].

Успехи НЭП были очевидны. Уровень образования среди малайцев значительно вырос. За период с 1970-х по 1993 год численность малайцев, принадлежащих к среднему классу, возросла от 18 до 28 процентов. Число малайцев, проживающих в сельской местности, сократилось с 65,2 до 33,5 процента [Hefner, 2001, p. 30]. Но несмотря на очевидные достижения НЭП, многие малайцы оставались недовольными этой политикой, поскольку она помогла далеко не всем и привела к формированию двух классов малайцев: тех, кто извлек выгоду из НЭП, и тех, кто ее не получил. Среди недостатков НЭП можно отметить широко распространенную коррупцию и покровительство избранным фирмам и дельцам, исходящее от государственной власти, так называемый **crony capitalism** (в переводе с английского – **«капитализм закадычных друзей»**, «капитализм для своих», «приятельский капитализм»). Этот термин давно и прочно прижился в международном политическом лексиконе и характеризовал собой феномен, получивший распространение и в других в странах Юго-Восточной Азии [Барышникова, 1996, pp. 164–166]. Ряд ученых справедливо от-

мечает, что недовольство малайцев НЭП питало исламское движение в Малайзии, всплеск которого приходится на 1970-е годы.

Исламское возрождение в Малайзии начинает формироваться на протяжении 1920-х и 1930-х как инструмент распространения **исламского национализма**, выступающего за реформирование общества по мусульманским обычаям [Zawawi]. Всплеск исламского возрождения в Малайзии хронологически совпал с активизацией исламских движений на Филиппинах, в Индонезии, Египте, Ливии и Пакистане. Одной из исламских групп стало **Исламское молодежное движение Малайзии** (ИМДМ) во главе с молодым Анваром Ибрагимом, позднее ставшим министром финансов Малайзии и заместителем министра. Большое влияние имела ПАС, которая боролась за превращение Малайзии в исламское государство. Ученые рассматривают исламское движение (даквах) в Малайзии как «мощный инструмент артикуляции моральной оппозиции правительственной политике развития, традиционным и формирующимся классовым структурам, другим этническим группам и прочим схожим явлениям, либо их комбинации». Это движение изначально стремилось «вдохнуть новую жизнь в местный ислам и мусульманскую общину, активно поощряя изучение Корана и хадисов для воспроизведения более исламского образа жизни» [Peletz, 2005, p. 246]. Кроме того, движение не только выступало против издержек НЭП, оно также сопротивлялось капиталистической модернизации Малайзии, считая этот путь подражанием Западу. Движение стало тревожным звонком для малазийского правительства, поскольку растущий мусульманский средний класс мог избрать для себя путь исламского возрождения. Исламизм усиливал растущую враждебность между малайцами и немалайцами и в период НЭП. Немалайцы чувствовали угрозу не только своему социально-экономическому положению, но и праву исповедовать свою религию. Как отмечает Роберт Хефнер, «поскольку правительство не рассматривало исламское движение как угрозу и не предпринимало решительных мер борьбы против него, в обществе усиливался раскол между малайским и немалайским населением. Идеиные лозунги исламского движения «отдавали» этническим шовинизмом, который укоренялся в межэтнических и межрелигиозных отношениях и усиливал социальную дистанцию между сообществами [Hefner, 2001, p. 51]. Рост неравенства и напряженности между различными этническими сообществами подрывал политику реформ 1970-х и 1980-х годов, а создание к 1990 году «нового малайца» за счет сплочения всех этнических общностей виделось очень отдаленной перспекти-

вой. **Возможность сплочения народа** для того чтобы из множества культур создать гармонично развивающуюся нацию, мыслилась правительством **посредством причастности всего населения Малайзии к идее общесоциального выбора в пользу национального единства.** Однако зачастую действия правительства в формировании «нового малайзийца» воспринимались другими этническими группами как стремление переплавить их в тигле малазийского (мусульманского) общественного устройства.

В 1981 году премьер-министром Малайзии становится доктор Махатхир Мохаммад, под руководством которого правительство предприняло меры, чтобы управлять исламским движением. В качестве противостояния исламизму правительство использовало свои программы исламизации, суть которых состояла в защите и пропаганде умеренного ислама в свете **политики мультикультурализма.** Кроме того, правительство начинает институционализацию ислама, «основывая исламскую банковскую систему, способствуя проникновению ислама в административные структуры и открыв Исламский международный университет» [Embong, 2001, p. 64]. ИМДМ вошло в ОМНО, перестав играть роль сильного союзника исламистов. Усилия правительства, подкрепленные бурным экономическим ростом, привели как к стабилизации ситуации внутри Малайзии, так и к медленному, но устойчивому пониманию значимости правительственного курса по укреплению национального единства для всего населения Малайзии независимо от расовой и религиозной принадлежности [Погадаев, 2001, с. 66–68]. На рубеже XX–XXI вв. Малайзия превращается в одну из самых развитых стран ЮВА. Несмотря на то, что азиатский экономический кризис 1997 года нанес удар по экономике, и, следовательно, по благосостоянию людей, в Малайзии не было замечено насилия на этнической почве, которое имело место в соседней Индонезии.

Можно выделить следующие факторы, способствующие формированию этнического плюрализма и снижению уровня этнической напряженности:

1. Появление сильного среднего класса как среди малайцев, так и среди немалайцев привело к созданию образованного и в чем-то толерантного общества, способного идти на контакты с представителями разных этнических групп.

2. Новое жилищное строительство в городах, таких, как Куала-Лумпур, Ипох, Джорджтаун и Джохор Бару привело к размыванию этнически однородных районов. Поскольку для горожан большое

значение в процессах социальной мобильности имеют их группы интересов, а не традиционные связи [Вагин, 2000, с. 112], то таким образом в городах начинает формироваться новое поколение малазийцев, ежедневно сталкивающихся с проявлениями мультикультурализма.

3. Реформа образования (после выступлений 13 мая 1969 г.) создала более грамотное общество, поскольку школы перестали быть привилегией для богатых. Кроме того, школьники и студенты из разных этнических групп могли получить образование независимо от этнического происхождения. Двери китайских и индийских школ стали открыты для малайцев, что позволило им изучать дополнительный язык или использовать в своих интересах лучшие возможности получения образования, предлагаемые в этих школах. Эти факторы способствовали формированию новых настроений внутри малазийского общества, пониманию социального единства населения страны, несмотря на религиозные и этнические барьеры [Shamsul, 1999, pp. 107–108].

Отставка Махатхира Мохаммада в 2003 году после 22-летнего управления страной ознаменовала собой конец важной эры малазийской политики. Правительство Мохатхира стремилось урегулировать межэтнические и межрелигиозные процессы, однако ему не удалось преодолеть рост исламского фундаменталистского движения. Мусульманский фундаментализм к тому времени приобрел глобальный характер, а его «малайский филиал» был косвенно связан с «Аль-Каидой». Выступая с решительным осуждением исламского экстремизма, Махатхир Мохаммад привлек на свою сторону не только умеренных мусульман, которых большинство, но и представителей других этнических групп и конфессий. В результате ему удалось консолидировать свою политическую базу, подорванную в ходе парламентских выборов в конце 1999 года. Политическая стабилизация позволила провести ряд мер, направленных на подъем экономики, невозможных в других условиях. Для Малайзии, сильно зависящей от внешней торговли, весьма существенным фактором на фоне ее антитеррористических действий и высказываний представителей власти стала нормализация отношений с основным торговым партнером – США [Гусев, 2003, с. 38].

Однако с конца 1990-х годов плакаты и транспаранты со словами «Мы любим джихад» и портретами Усамы бен Ладена постепенно становятся постоянной атрибутикой собраний малайской молодежи. В зарубежной прессе появились сообщения, что Малайзия стала «стартовой площадкой» Аль-Каиды, где ее участники встретились

для обсуждения террористических планов [Heng, 1988, p. 241]. Эти сообщения скоро получили доказательную базу. В ноябре 2000 года появилась фотография некоего Язида Суфаата, на которой он принимал в качестве гостей Навака Алхазми, Халида Аль-Мидхара и Закариаса Мовсасауи (непосредственно связанных с событиями 11 сентября 2001 года) в своем кондоминиуме в Малайзии (Ibidem). Граждане Малайзии являются членами-активистами базирующейся в ЮВА исламской террористической группировки Джемаа Исламия (ДИ), ответственной за взрывы в Индонезии: на острове Бали – в 2002 году, в гостинице Марриот – в 2003 году, в посольстве Австралии – в 2004 году. Среди них известность получили Азари Хусейн (по прозвищу Разрушитель), возглавлявший докторантуру в одном из английских университетов, а также Нордин Мохаммад, изготовитель бомб.

Для противостояния росту исламского фундаментализма в Малайзии правительство Бадави начало реализацию **программ исламизации**, которые должны были предотвратить негативные последствия исламского фундаментализма и в других мусульманских странах. Одним из наиболее примечательных шагов этих мероприятий стало введение концепции Цивилизованного ислама (Ислам Хадхари). Эта концепция содержит десять принципов, которые призывали к физическому и духовному развитию на пути к экономическому, социальному и политическому прогрессу: 1) вера и благочестие в Аллахе; 2) правдивое и заслуживающее доверия правительство; 3) свободные и независимые люди; 4) мастерство знания; 5) уравновешенное и всестороннее развитие; 6) хорошее качество жизни; 7) защита прав меньшинства и женщин; 8) культурная и моральная целостность; 9) защита окружающей среды; 10) сильная обороноспособность.

Бадави подчеркивал, что **цивилизованный ислам не является новой религией** [Pak, 2006], но его целью является интеграция мусульман в современную экономику при сохранении их национально-культурной специфики. Концепция «распространяет терпимость и понимание, мир и спокойствие, и, разумеется, просвещение» [Badawi, 2005]. По замыслу Бадави, цивилизованный ислам должен был предотвратить распространение исламского фундаментализма. Политика Бадави дала неплохие результаты. Экономика оправилась от последствий азиатского экономического кризиса, коррупция находилась на небывало низком уровне [Parkaran, 2006]. Международный исламский университет Малайзии превращается в один из главных исламских вузов в мире, привлекает множество студентов из мусульманских стран. В то же время существует опасность того,

что концепция цивилизованного ислама создает дополнительную напряженность в отношениях между малайским и немалайским населением страны, поскольку немалайские сообщества опасаются того, что программы исламизации посягают на их собственные права. Бадави пришлось официально заявить, что цивилизованный ислам – это концепция, предназначенная для мусульман и не посягающая на свободу совести, а тем более не противоречащая Конституции Малайзии. К тому же, принципы цивилизованного ислама, по заявлению Бадави, носят универсальный характер и могут быть применимы в любом обществе, невзирая на религиозную или этническую принадлежность. Цель концепции цивилизованного ислама – общественный прогресс – затрагивает интересы всего населения Малайзии [Pak, 2006]. Правительство Бадави, таким образом, выступило на позициях умеренного ислама. Принципиальная позиция умеренных мусульман состоит в том, что правовые нормы шариата должны применяться на практике выборочно и на сугубо добровольной основе, без вторжения в личную жизнь. Религиозность не сочетается автоматически со слишком жесткой приверженностью канонам шариата. Для умеренных мусульман нет будущего в том обществе, которое является идеалом фанатичных исламских ортодоксов [Гусев, 2003, с. 37].

Однако случаи нарушения религиозных прав до сих пор имеют место, особенно когда дело касается спорных моментов. Среди относительно недавних случаев можно отметить «дело Мурти» и «дело Лины Джой». Индус Мурти незадолго до свой кончины перешел в ислам (что было подтверждено шариатским судом) и был похоронен по мусульманским обычаям. Однако его супруга, М. Калиаммал, предоставила свидетельство, доказывающее, что Мурти оставался индусом перед своей смертью. Госпожа Калиаммал обратилась к малазийскому правосудию, чтобы похоронить своего мужа согласно традициям индуизма, однако ее иск был отклонен как относящийся к юрисдикции шариатского суда, но не гражданского. Гражданский суд Малайзии не имеет право отменять решения шариатского суда. Все малазийцы могут обращаться в гражданский суд, а мусульмане – и в гражданский, и в шариатский [Peletz, 2005, p. 248]. Случай с Линой Джой еще более примечателен. Она была мусульманкой по имени Азлина Джалани, но перешла в христианство. Захотев поменять религиозную принадлежность в своем удостоверении личности, она получила отказ от Национального регистрационного департамента. Джой обратилась в суд, но, как и в случае с Мурти, ее иск был отклонен как не относящийся к полномочиям гражданского суда. Аргумент был схож с предыдущим

делом – «данный вопрос находится в юрисдикции шариатского суда» [Ng Chelsea, 2006].

Это противоречие подчеркивает проблему религиозной свободы в Малайзии, особенно когда дело доходит до малайцев. Если представители другого вероисповедания могут переходить в другие религии (в частности в ислам, и это негласно поощряется), то мусульманин, решивший перейти в другую веру, считается отступником и может быть наказан при содействии шариатского суда. В настоящее время в стране насчитывается 330 религиозных судов. Они имеют свое представительство в Верховном Суде страны. Религиозные суды выносят приговоры за употребление алкоголя, отказ от посещений молитвенных мест, нарушение супружеской верности, гомосексуализм и прочее. Правда, наказания носят мягкий, скорее воспитательный характер с целью удержания провинившихся от повторных греховных проступков [Гусев, 2003, с. 36].

Между тем, поборники радикального ислама настаивают на строгом соблюдении всех канонов шариата и на оценке всех событий общественной жизни только через его призму. Хотя приверженцы подобных взглядов не составляют большинство мусульман, все-таки стоит отметить, что в Малайзии решение религиозных вопросов находится в плотной привязке к сложной этнической и политической ситуации. Оппозиционная исламская партия (ПАС) строит свою политику в борьбе за власть, играя на извечной проблеме Малайзии – экономической отсталости мусульман-малайцев, представляющих большинство населения страны, и использует ислам в качестве оружия в противоборстве с ОМНО, из которой она вышла в 1951 году [Антипов, 1988, с. 53]. Обе партии претендуют на монополию правильного толкования ислама применительно к условиям страны. ПАС требует изменить соответствующие формулировки Конституции и привести их в соответствие с нормами мусульманских священных текстов – Корана и Сунны. Она добивается строгого применения законов шариата в тех штатах, где имеется мусульманское большинство, а также для мусульман штатов, в которых они находятся в меньшинстве. Главой государства и премьер-министром страны, по мнению ПАС, обязательно должен быть мусульманин. Партия делает упор в большей мере на мусульманскую веру, чем на малайский национализм, но признает сохранение льгот для малайцев и других представителей коренного населения, настаивает на введении в стране исламского криминального кода (худуд) как единственно правильного принципа не только при вынесении приговоров в суде, но и при регламентации

всей жизни общества, включая при этом самые жесткие меры наказания за отступничество от канонов ислама.

Но хотя хууд уже 11 лет провозглашен в качестве официального критерия определения вины и меры наказания в штатах Келантан и Тренгану, расположенных в так называемом «мусульманском поясе» на севере Малайзии, где исламисты целиком контролируют ситуацию и ПАС является правящей партией, она не может провести его в жизнь. ОМНО заявила о том, что введение хууд неконституционно. Полиция штатов Келантан и Тренгану получила указания правительства не сотрудничать с местными властями в тех случаях, когда предлагаемые ими меры наказания правонарушений противоречат положениям Конституции страны [Гусев, 2003, с.38]. Тем не менее, главный министр штата Тренгану и президент ПАС Дато Сери Абдул Хади Аванг заявил, что у данной проблемы только одно решение, а именно – в пользу ПАС. В одном из своих интервью он отметил, что обнародование этого решения дало «поразительные результаты» в борьбе с преступностью, поскольку правонарушители «стали запуганными» [Far Eastern Economic Review, 2002, p. 12]. Ситуация, возникшая в Малайзии, – дополнительное подтверждение того, что в условиях возрастания роли и политизации ислама его радикальное ответвление, само его наличие, при всей незначительности на политическом небосклоне может оказать очень большое воздействие на расстановку сил в стране [Гусев, 2003, с. 38]. Помимо проблем, связанных со свободой вероисповедания, в Малайзии растет беспокойство среди мусульман, особенно среди клерикалов, что религиозный плюрализм может разрушить принципы ислама [Mufti, 2006].

С другой стороны, индийская и китайская общности болезненно относятся к действиям правительства, которые, по их мнению, нарушают права других общностей. Не так давно, во время запланированного разрушения незарегистрированных индуистских храмов в Куала-Лумпуре, полиции пришлось прибегнуть к насильственным действиям против выступающих индусов. Действия малазийского правительства осудили не только малазийские индусы, но также индусы всего мира [Press Trust of India, 2006]. Один из источников малазийской оппозиции заметил: «Правительство разрушает [индуистские] храмы, потому что они могут позволить себе сделать это по отношению к индусам..., мы никогда не слышали о мечети, разрушенной в интересах общественного развития» [Bukhari, 2009].

В XXI веке Малайзию еще сложно назвать государством религиозного плюрализма. Главная проблема, с которой сталкиваются пра-

вительство и население страны, – сумеет ли Малайзия, – полиэтническая и многоконфессиональная страна, – решить проблемы межэтнического и межрелигиозного взаимодействия в эпоху глобализации всех форм религиозного фундаментализма. До сих пор поликонфессиональное общество Малайзии страдает от проявлений религиозного релятивизма. К сожалению, большинство населения Малайзии остается неосведомленным в вопросах религиозной терпимости, во многом из-за собственного невежества. Малайская поговорка «невежество – это счастье» (русский эквивалент «меньше знаешь, крепче спишь») точно характеризует ситуацию в малазийском обществе. С одной стороны, **малазийцам со школьной скамьи говорят о том, что вопросы религии не должны выноситься на публичное обсуждение, что свобода совести – это неотъемлемое право каждого человека, независимо от цвета кожи, языка, национальности.** С другой стороны, в обществе **незаметны проявления понимания мультикультурализма.**

Во многом благодаря политике правительства, сумевшего преодолеть негативные последствия кризиса 1997 года, в Малайзии не произошло столкновений на этнической почве, подобных тем, которые имели место в Индонезии. Возможно, что отсутствие уже на протяжении 40 лет ярко выраженного проявления этнической нетерпимости, а тем более открытых насильственных действий – это показатель зрелости малазийского общества. Майкл Хейм, христианский теолог, отмечает: «Позитивное отношение малазийцев к религиозной и этнической гармонии коренится в двух факторах. Первый – малазийцы понимают, что мир, которым они наслаждаются, хрупок. После обретения страной независимости в 1957-м многие предсказывали гражданскую войну на расовой или религиозной почве, а коммунистический мятеж был подавлен в результате ожесточенных боев. Второй фактор – малазийское экономическое чудо. Будучи одним из азиатских «тигров» наряду с Сингапуром, Гонконгом, Южной Кореей и Тайванем, Малайзия понимала, что экономическое развитие снижает этническую напряженность. И все население страны понимает, что этнический конфликт мог полностью изменить существующую действительность, отпугнуть иностранные инвестиции, туристов и многонациональные корпорации, которые с таким трудом привлекались» [Hefner, 2001].

Однако само правительство замалчивает проблемы, существующие в стране и зачастую обостряющие межконфессиональные от-

ношения. Например, не принято откровенно говорить о религиозных проблемах в СМИ. По этой же причине запрещаются кинофильмы (в частности, нашумевшие «Страсти Христовы» Мела Гибсона), книги (например, работы Карен Армстронг «Сражение за Бога», «Фундаментализм в иудаизме, христианстве и исламе», Джона Эспозито «То, что каждый должен знать об исламе») были запрещены «Законом о печати» 1984 года как «материалы, которые могут разрушить мир в стране». По заявлению малазийской прогрессивной организации «Сестры Ислама», правительство страны уже запретило более 45 книг, что, по их мнению, «лишает малазийских читателей возможности познакомиться с идеями известных ученых и авторов, изданных такими уважаемыми издательствами, как, например, Oxford University Press [International Freedom of Expression Exchange, 2006]. «Сестры Ислама» обеспокоены тем, что правительство сознательно лишает граждан возможности дискутировать и обмениваться опытом по вопросам религии, таким образом, культивируя в обществе невежество и неприязнь к другим религиям. Следовательно, малазийцам далеко не просто воплотить в жизнь идею «нового малазийца», настолько важную для гармоничного развития страны.

Предыдущее правительство запретило межрелигиозные форумы, руководствуясь Статьей 11 Конституции Малайзии. Согласно Бадави, подобные форумы вызывали напряженность в мультирелигиозном обществе [Habib, Shari, 2006]. Он также заявил, что «если дискуссии не контролируются, они могут усилить напряженность в нашем мультирелигиозном обществе. А религиозные проблемы еще более чувствительны, чем этнические проблемы» [Ibidem]. Таким образом, мирное и гармоничное сосуществование представителей разных этнических групп ставится под сомнение, поскольку малазийцы не имеют возможности полноценно изучать другую культуру.

Наряду с указанными обстоятельствами на нормализацию межэтнических отношений в стране негативно влияют и чисто экономические обстоятельства. Так, в 1997 году еще 80% аборигенов проживали за чертой бедности [Helders, 2008, p. 7]. Для решения сохраняющихся проблем с 1954 года в стране функционирует Департамент по делам коренных народов, в задачи которого входит решение проблем бедности среди коренного населения, улучшение их здоровья, повышение образовательного уровня и уровня жизни. Среди законов, защищающих права аборигенов, можно выделить Акт о коренных народах (1954 год), Национальный земельный кодекс (1965 год), Акт о

защите окружающей среды (1972 год), Акт о национальных парках (1980 год) и др. [Acts of Malaysia].

В настоящее время Кабинет Наджиб Тун Разака придерживается курса создания «нового малазийца». Необходимость создания малазийской нации, уважающей религиозное разнообразие, возрастает в условиях глобального терроризма. По мнению ряда авторов, Малайзия могла бы стать ярким примером исламской страны, стоящей на позициях этнорелигиозной толерантности. Как отмечает христианский богослов Марк Хейм, «Малайзия – это страна, сочетающая развитие со старыми исламскими традициями, иногда столь нетерпимыми для других культур. Но времена меняются, и старые идеи переосмысливаются. То, что происходит в Малайзии, является возможным будущим для Ислама. И с этим исламским будущим христианство может, с Божьей помощью, иметь плодотворные и мирные отношения» [Hein, 2009]. Остается надеяться, что процесс нациестроительства, осложняющийся как имеющимися в малазийском обществе противоречиями, так и международными проблемами, сумеет найти эффективное завершение, выгодное для всего населения полиэтничного государства.

Литература

1. Антипов В.И. Страна, разделенная морем. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
2. Барышникова О.Г. Как делать деньги. Деловая элита Филиппин. – М.: Прогресс, 1996. – 214 с.
3. Вагин В.В. Городская социология. – М.: МОНФ, 2000. – 243 с.
4. Губер А.А. Англо-голландская борьба за Индонезию. – М.: Наука, 1976. – 279 с.
5. Гусев М. Ислам в Юго-Восточной Азии: новые аспекты проблемы // Азия и Африка сегодня. – 2003. – № 1. – С. 35–41.
6. Конституция Малайзии // Режим доступа: <http://constitutions.ru/article/54> [Дата обращения – 16.01.2009 г.].
7. Погадаев В. Феномен личности Махатхира. Политический портрет // Азия и Африка сегодня. – № 5. – 2001. – С. 66–68.
8. Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. – М., 1980. – 276 с.
9. Тюрин В. А. Завоевание Малайи Англией. – М.: Наука, 1962. – 216 с.
10. Тюрин В.А. История Малайзии: Краткий очерк. – М.: Наука, 1980. – 198 с.

11. Acts of Malaysia... // Режим доступа: http://www.ipieca.org/activities/biodiversity/downloads/workshops/feb_04/Session5/Abd_Hamid_JHEOA.pdf [Дата обращения – 18.04.2009 г.].
12. Ampalavanar Rajeswary. The Indian Minority and Political Change in Malaya 1945-1957. London: Oxford University Press. 1981. 342 p.
13. Arokiaswamy Celine W.M. Tamil Influences in Malaysia, Indonesia, and the Philippines. Manila. 2000.
14. Aslian language family tree. Ethnologue. Retrieved on 2008-02-12. Aboriginal Malay language family tree. Ethnologue. Retrieved on 2008-02-12 // Режим доступа: http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=ML [Дата обращения – 03.04.2009 г.].
15. Badawi Abdullah A. Islam Hadhari and Good Governance. Speech given at Victoria University, Wellington, New Zealand. 31 March 2005 // Режим доступа: <http://www.pmo.gov.my/WebNotesApp/PM-Main.nsf/0/d33361f0890dd06548256fe700190019?OpenDocument> [Дата обращения – 16.05.2009 г.].
16. Bukhari Z. Temple demolition stokes Malaysian tensions // Asia Times Online. July 11, 2006// Режим доступа: http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/HG11Ae01.html [Дата обращения – 11.05.2009 г.].
17. Chinese Diaspora: Malaysia. By Jonathan Kent BBC News, Kuala Lumpur // Режим доступа: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/4308241.stm> [Дата обращения – 10.05.2009 г.].
18. CIA. The World Factbook. Malaysia // Режим доступа: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/my.html> [Дата обращения – 24.03.2009 г.].
19. Embong A. R. The Culture and Practice of Pluralism in Postcolonial Malaysia // The Politics of Multiculturalism, ed.by R. W. Hefner, University of Hawaii Press. Honolulu. 2001. 416 p.
20. Far Eastern Economic Review, 22.08.2002.
21. Ganguly Sumit. Ethnic Politics and Political Quiescence in Malaysia and Singapore. Hodder and Stoughton Limited, London. 1976. 223 p.
22. Gatsiounis I. The search for a Malaysian race // Asia Times Online, Jan 15, 2005 // Режим доступа: http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/GA15Ae01.html [Дата обращения – 15.05.2009 г.].
23. Habib S. and I. Shari. PM: Discussions will raise tension //The Star Online. July 26, 2006 // Режим доступа: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2006/7/26/nation/14951573&sec=nation> [Дата обращения – 12.04.2009 г.].

24. Hefner R. W. Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia // *The Politics of Multiculturalism*, University of Hawaii Press. Honolulu. 2001. 492 p.
25. Heim S. Mark. A Different Kind of Islamic State // *The Christian Century*. October 5, 2004 // Режим доступа: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3136> [Дата обращения – 11.04.2009 г.].
26. Helders S. Malaysia: largest cities and towns and statistics of their population // *World Gazetteer*. Retrieved on 2008-06-29.
27. Heng Pek Koon. *Chinese Politics In Malaysia*, Oxford University Press. 1988. 246 p.
28. Heng P.K. Chinese Responses to Malay Hegemony in Peninsular Malaysia (1957–1996) // *Cultural Contestations: Mediating Identities in a Changing Malaysian Society*, ed. By Z. Ibrahim, Asean Academic Press, London. 1998, p. 63–78.
29. Ibrahim Zawawi. Globalization and National Identity: Managing Ethnicity and Cultural Pluralism in Malaysia// Asia Pacific Center for Security Studies (APCSS) // Режим доступа: http://www.apcss.org/Publications/Edited%20Volumes/GrowthGovernance_files/Pub_Growth%20Governance/Pub_GrowthGovernancech9.pdf [Дата обращения – 17.05.2009 г.].
30. International Freedom of Expression Exchange (IFEX). 18 Books on Islam and Religion Banned. July 4 2006 // Режим доступа: <http://www.ifex.org/en/content/view/full/75464/> [Дата обращения – 26.04.2009 г.].
31. Joshua Project // Режим доступа: <http://www.joshuaproject.net/countries.php> [Дата обращения – 26.03.2009 г.].
32. Mustapha M. Mufti: Beware of Pluralism and Liberalism/ // *The Star Online*. June 13 2006 // Режим доступа: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2006/6/13/nation/14517183&sec=nation> [Дата обращения – 18.03.2009 г.].
33. Ng Chelsea L.Y. All Eyes on Lina Joy case // *The Star Online*, June 25 2006. // Режим доступа: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2006/6/25/focus/14641732&sec=focus> [Дата обращения – 17.05.2009 г.].
34. Ongkili J. R. *National-building in Malaysia 1946-1974*. Oxford Univ. Press. 1985.
35. Pak Lah. Islam Hadhari not a new religion or order// *The Star Online*, July 25 2006 // Режим доступа: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2006/7/25/nation/14927885&sec=nation> [Дата обращения – 22.04.2009 г.].

36. Parkaran K. PM: Muslim Nations Must Check Corruption // The Star Online, May 14 2006 // Режим доступа: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2006/5/14/nation/14239323&sec=nation> [Дата обращения – 16.05.2009 г.].
37. Peletz M.G. Islam and the Cultural Politics of Legitimacy: Malaysia in the Aftermath of September 11 – Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization, ed. by R.W. Hefner, Princeton University Press. Princeton., 2005, p. 240–272.
38. Press Trust of India. Malaysia to showcase houses of worship // The Hindustan Times. February 20, 2006 // Режим доступа: http://www.hindustantimes.com/news/181_1630588,0011.htm [Дата обращения – 19.04.2009 г.].
39. Shamsul A.B. Anthropology and the politics of identity and nation-state formation in Southeast Asia. 1999. Paideuma 45: 103–14.
40. Slimming J. Death of A Democracy, John Murray Press. London. 1969.
41. Symbolic Politics and Ethnic Conflict in Malaysia and the Philippines by Stuart J. Kaufman, Satoshi Machida and Yu Wang // Режим доступа: http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/0/0/7/4/p100740_index.html [Дата обращения – 04.05.2009 г.].
42. The National Operations Council of Malaysia, 1969, the May 13 Tragedy. The governmental press of Malaysia. Kuala Lumpur. 1969. 116 p.
43. World Refugee Survey 2008. U.S. Committee for Refugees and Immigrants. 2008-06-19 // Режим доступа: www.refugees.org/survey [Дата обращения – 14.05.2009 г.].

Заключение

Таким образом, проанализировав основные характеристики состояния на отдельных этапах и общую динамику развития достаточно нового для Азиатско-Тихоокеанского региона измерения – **этнополитического** – в нескольких наиболее показательных в рассматриваемом отношении странах в течение XX – начала XXI вв., можно сделать несколько выводов. Прежде всего, обращает внимание, что несмотря на появление ряда обобщающих исследований, затрагивающих данную тему, она не стала еще одним из приоритетных или просто признанных научных направлений. Внимание исследователей все еще сосредоточено преимущественно на одном ее аспекте – этнических (конфессиональных) конфликтах. Как представляется, можно уже указать несколько основных причин, ответственных за сохраняющееся положение. Во-первых, в течение всего периода до окончания Второй мировой войны и распада колониальной системы в мире доминировали **идеи расы и нации**. В странах Запада, образовавших мир-систему, нация была достаточно реальной или желаемой формой общественно-политической организации. Для значительной части мировой периферии этого времени был характерен подъем **освободительного движения** под лозунгом освобождения от расовой дискриминации или колониальной зависимости **угнетенных «наций»**. При этом концепт нации использовался даже в отношении тех общностей, которые по своему составу оставались еще очень далекими от политической и культурной консолидации. Позднее, уже в процессе формирования новых независимых государств, проявившиеся в них противоречия касались прежде всего (как в свое время и в Европе) **межконфессиональных взаимоотношений**. Поэтому именно указанному обстоятельству стало уделяться особое внимание в Индии, Индонезии, на Филиппинах и в ряде других стран. Там же, где религиозный фактор не получил конфликтного оттенка, могли складываться другие причины для игнорирования реальности этнического многообразия. Так, для Соединенных Штатов долгое время более актуальными оставались расовые проблемы. В Канаде противоречия между франко- и англоканадскими общностями со временем оказались «затушеванными» активными миграционными процессами. Для ряда стран Юго-Восточной Азии существование достаточно влиятельных диаспор ханьцев и выходцев из Индостана также явилось дополнительным фактором, отодвинувшим в тень другие этнические

объединения. Конечно, религиозные различия и специфика мигрантских диаспор могут иметь непосредственное отношение к собственно этническим феноменам. Однако дело здесь в том, что религия, при всей значимости данного явления для многих стран АТР, в силу специфики их исторического развития является **только одной из сторон**, характеризующей определенные этнические общности. Не случайно конфессиональные объединения в полиэтнических странах, как правило, могут включать в себя разные образования этнического порядка. Точно также даже неоднородные в этническом отношении мигранты вызывают консолидацию разных общностей коренного населения по признаку **«вновь прибывший – ранее живущий»**. В сложившемся переплетении этноконфессиональных, этномиграционистских обстоятельств, происходящем в сложных политических, экономических, социальных контекстах, именно этническая их составляющая чаще всего отодвигалась на третьестепенные позиции, попросту терялась или же откровенно игнорировалась.

Свою роль в сдерживании признания значимости этнического фактора сыграли и другие обстоятельства трагически бурного XX века. Классовые битвы в странах Запада, две мировые войны, революции и распад колониальной системы, формирование и крах биполярного миропорядка определяли совсем другие приоритеты. Однако во всех этих социально-политических потрясениях этнические общности не исчезли, как ожидалось, а напротив, неожиданно для многих смогли затем в изменившихся условиях заявить о себе, заставив заговорить о возникновении **нового вызова**, получившего определение «этнического возрождения», этнонационализма, или «бунтующей этничности». Кульминационными моментами развития этого тренда стали события в Восточном Тиморе, Косовском крае, Абхазии и Южной Осетии, значение которых **для формирования нового миропорядка еще не осмыслено в полной мере**.

Долю ответственности за создавшееся положение с затянувшимся осознанием и признанием важного значения рассматриваемого явления несет и академическая наука. Она также, в целом, с запозданием, обратила на него внимание и так и не смогла предложить достаточно эффективной концепции исследования этнического феномена. Существующие же варианты российско-советской теории этноса или англофонских концепций этничности были слишком привязаны к определенным этно-социально-политическим контекстам. В результате в западной традиции идея этничности оказалась индивидуально

центрированной, наша отечественная – имела сугубо коллективистскую направленность. Ни та, ни другая не смогли преодолеть свою ограниченность, что стало причиной появления альтернативных подходов к проблеме: того же мультикультурализма или разных вариантов идентичности. Однако, как и в случае с религией, сводить реальную этническую общность к ее культурной или самоидентификационной составляющим представляется неправомерным.

Наиболее эвристичным для решения поставленных проблем оказался потенциал теории этноса российского исследователя С.М. Широкогорова (1887–1939). В рамках его теории этническая общность сначала была представлена как **системное образование сложного порядка**, характеризующееся многообразными свойствами, в том числе демографическими, культурными, социальными, психоментальными, иногда религиозными и др. Различные этнические общности, как показал этот исследователь, являются также **динамическими** явлениями, включенными в определенный этнос (**процесс**). Основное содержание этноса заключается в **формировании новых этнических общностей за счет интеграции или распада ранее существующих образований подобного рода** или же **исчезновению ранее существовавших этнических объединений**. Особый случай здесь представляет процесс консолидации отдельных этнических общностей в рамках **определенного государства**, рассматриваемый как формирование **однородных в культурном отношении сообществ – наций**. При любой своей направленности этнос в современных условиях определяется **существующими государственными границами**, характером государственной **политики** и действиями **самих этнических общностей** в рамках этих границ. Возможность определения складывающихся в отдельных странах и регионах векторов этноса открывает для нас целенаправленный анализ состояния и динамики их **этнополитической ситуации**. К сожалению, именно данный аспект, как правило, выпадает из исторических, политологических и т. д. исследований.

Проведенное исследование данных по выбранным странам АТР, базирующееся на указанных теоретических основаниях, позволило нам установить формирование со второй половины XX в. **нескольких основных вариантов этнополитической ситуации и этноса**. Первый из них, более известный как **мультикультурализм**, реализован в Канаде. Для него характерно признание права **различных общностей**, в том числе этнических, на **сохранение своей культурной самобытности**. Однако, оказавшись в результате активной иммиграционной по-

литики в «стране меньшинств», научное и политическое сообщества Канады столкнулись с проблемой необходимости принятия **особых (коллективных) прав этнических общностей**. В силу противоречия с фундаментальным либеральным принципом примата индивида над обществом новая идея еще не получила широкой поддержки, но вопрос по-прежнему дебатруется. А все более очевидные сложности, возникающие в практике мультикультурализма, показывают, что есть реальные проблемы, связанные с попыткой **полностью уравнивать этнические общности с другими социальными или культурными группами**. Однако определенные достижения в политике подобного рода, особенно в отношении мигрантов, способствовали широкому внедрению идей мультикультурализма в другие страны с разнородным в «этнокультурном» плане населением, даже с отличными от Канады социально-политическими условиями.

Своеобразный вариант урегулирования проблемы этнического многообразия путем признания прав этнических общностей, в виде **национальных автономий**, демонстрирует Китайская Народная Республика. При этом, в отличие от ситуации «страны меньшинств», в китайском государстве уже сложилась **доминирующая ханьская этническая общность**. В силу своей особой значимости в стране и в регионе в целом на протяжении длительного периода, предшествующего XX столетию, у представителей данной общности сложились ярко выраженные этноцентристские настроения. Длительное сохранение клановых объединений и некоторые дополнительные обстоятельства определили сильную зависимость индивида от родственных групп, а также государства. В подобных обстоятельствах **идея признания значимости индивида и прав человека не смогла получить реализации** в стране. Указанные причины, по-видимому, сыграли свою роль при выборе унитарной формы государственного устройства уже после провозглашения КНР. За этим решением логически последовало другое: предоставив широкие права своим автономиям в сфере культуры, центральное правительство сохраняет за собой контроль над ними в других областях политической и общественной жизни. Принятие Китайской Народной Республикой ряда международных обязательств определенным образом укрепляет положение различных этнических общностей страны. Однако поддержка миграции ханьцев в автономии существенно меняет в них соотношение между коренным населением и мигрантами. Подобную меру можно рассматривать как превентивное средство, снимающее вопрос о возможном самоопре-

делении национальных автономий. Свидетельства сохранения напряженности, прежде всего в Синьцзян-Уйгурском автономном районе и Тибете, показывают, что принятые меры еще не дали ожидаемого результата, но в перспективе он может стать вполне реальным.

В качестве **переходного** между двумя представленными вариантами развития этнополитической ситуации – от традиционного **этноцентризма** к **мультикультурализму** – можно рассматривать сложную эволюцию, пройденную в XX в. обществом Тайваня. Еще одним примечательным достижением произошедших здесь демократических преобразований является ставка на **реализацию идей прав человека**. Исключая бывшие колонии Великобритании Австралию и Новую Зеландию, для АТР тайваньский прецедент является уникальным результатом, даже в сравнении с активно пропагандируемыми достижениями Сингапура.

Свои оригинальные подходы к урегулированию положения в обществе в условиях полиэтнического и поликонфессионального его состава демонстрируют страны Юго-Восточной Азии. Особо примечательной здесь видится позиция правительства Индонезии, представляющего ее как **«единую и неделимую страну, населенную индонезийцами»**. Несмотря на наличие многочисленных этнических общностей, основное внимание индонезийские власти уделяют конфликтам между конфессиональными общностями, дополняемым проблемами с отношением к некоторым мигрантским диаспорам. Принятый курс принес некоторые результаты в урегулировании положения в шиитской провинции Ачех. Однако в Восточном Тиморе он показал свою полную неэффективность и не смог снять напряжение в Западном Ириане. Основной причиной создавшейся ситуации можно прямо указать стремление игнорировать значимость этнических общностей как таковых.

Конфессиональный фактор во многом определяет и положение в другом островном государстве региона – Филиппинах. Но в отличие от Индонезии, наследие колониального прошлого здесь проявилось, прежде всего, в произошедшей массовой христианизации населения. Тем не менее, контакты с мусульманским миром привели к распространению ислама на некоторых островах архипелага. Оказавшись в окружении более многочисленных, принявших христианство общностей, мусульманские объединения стали консолидироваться как **особое единство**, получившее название **«моро»**. В свою очередь, доминирующие конфессиональные сообщества здесь стали спланиваться под влиянием **тагальской этнической общности**.

Особый интерес представляет опыт Малайзии, попытавшейся реализовать идею признания этнических общностей через принятие принципа «**этнически дифференцированного гражданства**», предполагающего доминирование малайцев в полиэтничном обществе страны. Однако поставленная задача формирования национальной идентичности и заявления о стремлении внедрять основные принципы мультикультурализма, наряду с достигнутым между основными общностями страны политическим компромиссом, по-видимому, обеспечивают, в отличие от ранее рассмотренных государств региона, достаточно высокий уровень внутренней стабильности.

Следовательно, на основе проделанного нами этнополитического исследования можно констатировать, что данные по ряду стран Азиатско-Тихоокеанского региона позволяют определить несколько основных вариантов этнонациональной политики, влияющих на характер складывающейся в них этнополитической ситуации и тренды этносов. В зависимости от общих социально-экономических и политических условий стран с полиэтничным составом населения в них складываются разные основания для **межэтнической консолидации**. В случае стран с **развитой демократией и общим высоким уровнем социально-экономического развития**, переживших «**революцию прав человека**», она достигается в результате проведения **политики позитивной дискриминации, признания, мультикультурализма, идентичностей**, декларирующих признание прав этнических общностей наряду с другими объединениями. При этом часто оказывается, что здесь все же остается определенная ведущая этническая общность, выступающая в роли стабилизирующего начала при введении подобных политических новшеств. Тем не менее, либеральные страны в условиях «новой полиэтничности», обусловленной процессами массовой трансконтинентальной миграции, оказались перед нелегким выбором между приверженностью традиционному индивидуализму и необходимостью признания прав этнических общностей. Положение здесь усугубляется размытостью критериев определения собственно этнических общностей.

Двойственная линия в этнополитической сфере, восходящая своими истоками к советскому опыту национальной политики, а теперь еще испытывающая и определенное влияние идеологии мультикультурализма, проводится в Китайской Народной Республике. Делая ставку на идею **национальной автономии** по отношению к неханьским общностям, руководство КНР принимает концепцию единой

китайской нации как определенного политического единства. Однако в случае с Тайванем основной акцент уже переносится на идею культурной общности. Не менее показательным является стремление китайских теоретиков **объединить проблему признания прав этнических общностей** с требованием аналогичного шага **в отношении прав человека**. В то же время, если Фэй Сяотун отмечал, что «не решив проблемы нации, китайские ученые оставались в потемках», то сегодня можно утверждать, что дискуссии не только китайских специалистов, но и их коллег из других стран не принесут положительного результата, если мы не разберемся не только в сущности нации, но и этнической общности.

В полиэтнических странах так называемой «**общности развивающихся стран**», остающихся в условиях модернизации, постколониального развития, этнополитическая ситуация определяется во многом другими причинами и обстоятельствами. Большую роль в этом процессе продолжают играть конфессиональные факторы. Как правило, здесь еще не сложилось собственно ведущей этнической общности при наличии значительного числа многочисленных объединений подобного рода. В общем социально-политическом контексте этих стран, как показывает опыт Индонезии, Филиппин, можно снова отметить здесь еще Индию и другие страны, **важнейшим фактором консолидации отдельных общностей становится их конфессиональная принадлежность**. В подобных условиях **в рамках одного государства закладывается несколько интеграционных векторов этноса**, которые, будучи скрыты за своей религиозной оболочкой, ускользают от внимания ученых и практиков. Они могут признавать или вообще не признавать значимость этнического фактора, но вполне очевидно, что успех нациестроительства в «странах меньшинств» остается более отдаленной перспективой, чем хотелось бы. При отмеченных обстоятельствах особого внимания заслуживает опыт Малайзии, требующий более углубленного анализа и мониторинга дальнейшего развития обстановки в стране.

Сравнение результатов, полученных при исследовании таких стран АТР, как Китайская Народная Республика, Индонезия, Филиппины и Малайзия (которое может быть дополнено другими данными по региону), показывает значительную роль для них конфессионального, этнического и семейно-кланового факторов. Данное обстоятельство позволяет, на наш взгляд, отметить **ограниченный характер исследований**, базирующихся на активно внедряющихся в последнее

время **концепциях этничности** с их сильным акцентом на **персонифицированную идентичность**. **Комуитаристское измерение** этнополитической ситуации, этнической политики и этноса в основной части государств Азиатско-Тихоокеанского региона определяет востребованность более соответствующей ему **отечественной традиции изучения этнических феноменов**.

Подводя своеобразный итог исследования, хотелось бы еще раз отметить, что наши ограниченные возможности все же позволили нам выявить некоторые общие тренды этнополитической истории, развития этнополитической ситуации и этноса в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Однако, придерживаясь теории С.М. Широкогорова, мы хорошо понимаем, что не существует универсальных рецептов для решения этнических проблем и следует быть готовыми к тому, что найденные решения, вполне эффективные при одних обстоятельствах, могут перестать быть таковыми при изменении социально-политических контекстов их воплощения.

Научное издание

Кузнецов Анатолий Михайлович
Золотухин Иван Николаевич

**Этнополитическая история
Азиатско-Тихоокеанского региона
в XX – начале XXI вв.**

Монография

Редактор *И.А. Гончарук*
Технический редактор *А.А. Лядичева*
Компьютерная верстка *С.В. Филатов*

Подписано в печать 28.12.2010.
Формат 60x84 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 13,02. Уч.-изд. л. 12,98.
Тираж 300 экз. Заказ 197.

Издательство Дальневосточного федерального университета
690950, г. Владивосток, ул. Октябрьская, 27

Отпечатано в типографии
Издательско-полиграфического комплекса ДВФУ
690950, г. Владивосток, ул. Алеутская, 56

<http://www.ojkum.ru/>