



Московский государственный
университет имени М.В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки



ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ НА СОВРЕМЕННОМ ВОСТОКЕ

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
МЕЖДУНАРОДНОГО
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОГО
СЕМИНАРА МОЛОДЫХ УЧЁНЫХ

23 апреля 2021 г.

Москва 2021



Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова

Институт стран Азии и Африки

ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ НА СОВРЕМЕННОМ ВОСТОКЕ

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
МЕЖДУНАРОДНОГО
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОГО
СЕМИНАРА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

23 апреля 2021 г.



Издательство
Московского университета
2021

УДК 39+323.1+316.3

ББК 63.5+60.59

Э91

Редакционная коллегия:

д-р ист. наук, проф. *И. И. Абылгазиев*
канд. ист. наук, ст. науч. сотр. *А. Д. Васильев*
канд. пед. наук, доц. *А. Я. Камалетдинова*
д-р филос. наук, проф. *Н. С. Кулешова*
д-р филос. наук, проф. *А. Б. Невелев*
аспирант, науч. сотр. *Д. В. Сапрынская*
канд. филос. наук *А. Л. Стрёмовская*

Ответственный редактор:

канд. ист. наук *Д. В. Жигульская*

Э91 **Этнорелигиозный фактор в политических процессах на современном Востоке** : сборник материалов Международной научно-практической конференции молодых ученых (23 апреля 2021 г.) / отв. ред. Д. В. Жигульская. — Москва : Издательство Московского университета, 2021. — 143, [1] с.

ISBN 978-5-19-011667-0

Данный сборник содержит статьи и тезисы докладов, представленные на Международном научно-практическом семинаре молодых ученых «Этнорелигиозный фактор в политических процессах на современном Востоке» и посвященные комплексному рассмотрению проблематики. Публикация сборника выполнена в рамках гранта Президента РФ для молодых ученых — кандидатов наук МК-636.2020.6.

УДК 39+323.1+316.3

ББК 63.5+60.59

ISBN 978-5-19-011667-0

© Коллектив авторов, 2021

© Издательство Московского университета, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии	7
Анисимов А.А. «Буддизм в политической и культурной жизни современной Монголии».....	9
Асташина Е.О. Ауровиль: «мост между прошлым и будущим»? (опыт создания «идеального» города в независимой Индии).....	11
Васильева Л.А. «Этническая политика второго поколения в КНР».....	13
Григорьева Н.В. «Влияние системы хукоу на институт семьи в Китае».....	16
Громов М.А. «Йеменская война: эволюция от этноконфессионального конфликта до масштабной войны».....	18
Ерицян Г.А. «Роль этнорелигиозного фактора в становлении и начале кризиса консociальной демократии в Ливане».....	21
Жигульская Д.В. «Политическая ностальгия в современной Турции»	24
Зайцев А.А. «Тамильский национализм в Индии: современное состояние».....	26
Игнатьев М.А. «Буддийский собор 1788 г. и его значение в общественно- религиозной жизни Сиама конца XVIII – начала XIX в.».....	29
Ишутина Ю.А. «Подсистема государственных праздников КНР как механизм конструирования национальной идентичности».....	32
Карпачук А.Д. «Кашмир как этноконфессиональный фактор в индо-пакистанских отношениях».....	35
Кирда Н.С. «Зороастризм в современной политической жизни исламской республики Иран».....	39
Костюкова А.А. «Положение езидов в современном Ираке».....	42

Кулиш Н.Ю.	
«Изучение курдского языка в Турции: краткий экскурс в историю вопроса и его современное состояние (1980 г. - н.в.)».....	45
Лебедева А.А.	
«Религиозный фактор в политической жизни ТАР КНР на современном этапе».....	48
Леонова С.С.	
«Национальная политика КНР в отношении этнических меньшинств».....	51
Лошин Н.Д., Казанцева В.А.	
«Использование религиозного фактора в процессах перераспределения субъектности на современном Востоке».....	55
Мадлуме Рехам	
«Традиция и религии в современной Кении (брак и брачная обрядность)».....	59
Махлаюк А.Н.	
«Риторика Бхаратия Джаната Парти: выборы, протесты и межконфессиональные столкновения».....	60
Музафарова Н.Р.	
«Культурологические, ритуальные и философские аспекты масляной скульптуры в северном буддизме»	64
Недумова П.Д.	
«Зарождение движения за независимость курдов Турции».....	68
Носов В.А.	
«Теория и практика государственного строительства в мультиэтническом и мультиконфессиональном обществе: опыт Мьянмы».....	71
Павлов К.В.	
«Фудо мёо как религиозный символ в современном японском искусстве: традиционный Шива или новый японский Будда? (на примере работ Сасадзима Кихэй)».....	75
Погуляева Е.В.	
«Разные языки и диалекты» как часть проекта Турции по вступлению в европейский союз.....	79
Сапрынская Д.В.	
«Визуальная репрезентация «национального» в современных странах Центральной Азии».....	83
Сафина А.Р.	
«Интеграция постимперских институтов в политическую систему Республики Ирак в контексте разрешения этнополитического конфликта».....	84

Седых М.М. «Национализм в Японии: тенденции среди молодёжи».....	88
Симонова А.И. «Уйгурский вопрос в китайско-турецких отношениях».....	91
Смирнова А.Д. «Уйгурская проблема во внутренней политике КНР на современном этапе»....	94
Сулимов С.И. «Специфика исламской политической картины мира: от средних веков к современности».....	97
Твардиевич М.А. «Японский национализм в контексте геостратегических интересов Америки».....	101
Ткачев В.В. «Особенности деятельности сибирских художников по исследованию пространства байкальской Сибири и Восточной Азии второй половины XIX в.».....	106
Ткачук А.С. «Особенности миротворчества ООН в Африке на примере конфликтов между Суданом и Южным Суданом».....	110
Федотов А.А. «Этнорелигиозный фактор в сотрудничестве Армении и Грузии на современном этапе международных отношений».....	114
Филаретова Ю.С., Атие Б. «Место и роль сирийских туркмен в конфликте в Сирии».....	118
Хайруллин Т.Р. «Тенденции в политическом исламе: переход в сторону либерализации».....	122
Шарьяфетдинова Д.З. «Ислам и феминизм: возможность их сосуществования в современной Турции».....	125
Шестакова С.С. Фактор «священных мест» в контексте арабо-израильского конфликта.....	129
Шинаев Д.Н. «Бхарат-мата» Макбула Фиды Хусейна: яблоко раздора в отношениях индусов и мусульман.....	132
Ширко Д.В. «Положение женщин в Иране после революции 1979 года».....	135

Шульга Д.П.

«Актуальность исследований несторианства в современном Китае»139

Ыклымова А.Р.

«Американское вторжение в Ирак в свете политических теорий реализма и либерализма».....142

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Дорогие читатели!

Перед вами сборник материалов Международного научно-практического семинара молодых учёных «Этнорелигиозный фактор в политических процессах на современном Востоке», который состоялся 23 апреля 2021 года в режиме онлайн в Институте стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова при поддержке гранта Президента РФ для молодых учёных-кандидатов наук МК-636.2020.6. Семинар явился своеобразным продолжением Международной научно-практической конференции молодых учёных «Этно-социокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема идентичности», организованной годом ранее в ИСАА МГУ в рамках гранта Президента РФ.

Сегодня в мире наблюдается повышенный научный и общественный интерес к современному Востоку, что отчасти обусловлено растущей значимостью этого региона в области современной политики и безопасности. Формирование региональных политических систем происходило путем принятия внешних аналогов. В результате на мировой политической арене возникли национальные государства, формально копирующие таковые западного образца, но с существенной местной специфичностью.

Возникшие гибридные политические системы сочетают в себе современные и традиционные элементы, зачастую находящиеся во внутреннем противоречии и ведущие ко множественным дисбалансам. При этом этнорелигиозный фактор нередко является определяющим в современных политических процессах в регионе.

Работа семинара предполагала многоплановый подход к рассмотрению этнорелигиозной проблематики: так, в пленарной сессии семинара выступили председатель организационного комитета семинара, к.и.н. Жигульская Д.В. с докладом «Политическая ностальгия в современной Турции», к.фил.н., доцент кафедры политологии Востока ИСАА Стрёмовская А.Л. с сообщением на тему «Социокультурные особенности ведения переговоров в странах Азии», а также к.и.н., с.н.с. ИВ РАН Васильев А.Д. с докладом «Этнический и религиозный факторы в истории формирования политики Турции в Центральной Азии». Этнорелигиозную проблематику в арабском мире и Израиле в своих докладах осветили к.и.н., доц. НИУ ВШЭ Исаев Л.М. и к.э.н., руководитель Отдела изучения Израиля и еврейских общин ИВ РАН Марьясис Д.А. Сотрудники кафедры стран Центральной Азии и Кавказа ИСАА д.фил.н. Нурулла-Ходжаева Н.Т. и аспирант Сапрынская Д.В. завершили сессию докладами, посвященными проблематике идентичности в регионе Центральной Азии.

Студенты и молодые учёные продолжили обсуждение исследуемого вопроса в рамках четырех секций: «Роль религии и традиции в современных обществах стран Азии и Африки», «Актуальные вопросы политического

развития в странах Южной Азии. Буддизм в социокультурных процессах в азиатском регионе», «Ближний Восток в период глобальных политических изменений. Проблема этноконфессиональных меньшинств в странах Ближнего Востока», «Национальная идентичность и роль религии в Китае и Японии».

В семинаре приняли участие более 60 молодых ученых из разных городов России и зарубежных стран. В сборник вошли избранные статьи и тезисы докладов, представленные на семинаре. При этом материалы, опубликованные в книге, весьма разнородны как по тематике, так и с точки зрения авторской методологии, стиля и объема. Как и годом ранее, оргкомитет конференции и редакционная коллегия сборника стремились предоставить самому широкому кругу молодых специалистов возможность проявить себя в научно-исследовательской сфере и поделиться результатами своей работы. Обращаем внимание, что материалы опубликованы в авторской редакции, а позиция авторов не обязательно совпадает с мнением редакционной коллегии.

Надеемся, что это издание заинтересует людей науки и читателей, изучающих этнорелигиозную проблематику, а для молодых учёных послужит стимулом для профессионального развития и дальнейших исследований.

Д.В. Жигульская

БУДДИЗМ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ МОНГОЛИИ

В многополярном мире особенно актуален вопрос комплексного влияния религиозного фактора на политические и культурные процессы, протекающие в странах Азии и Африки. Данный аспект представляет особый интерес при рассмотрении государств Востока, входивших в социалистический блок и в XX веке под эгидой социализма развернувших борьбу против религии и традиционной религиозной культуры. Процессы, связанные с возрождением традиционных религий и верований и их политический подтекст, представляют собой объективную действительность, как следствие, их анализ понимается как один из способов выявить ключевые тренды развития государств Азии, сошедших с пути социалистического развития.

Монгольская народная республика, провозглашённая в 1924 году, встала на путь борьбы с народной религией, которую на тот момент представлял тибетский буддизм традиции *Гелуг-па*. Секуляризация политической и общественной жизни социалистической Монголии оказали огромное влияние на развитие государства и общественное сознание, однако буддизм как ведущая религия и основа национальной идентичности сохранил свои позиции. Как результат, на сегодняшний момент в демократической Монголии, предоставляющей своим гражданам основополагающее право на свободу вероисповедания, наблюдается настоящее возрождение буддизма. Это имеет определённое воздействие как на государственную политику суверенной Монголии, так и на общественно-культурную жизнь страны.

Менее ста лет назад Монголия была буддийской страной, в которой насчитывалось 1250 монастырей и дацанов, многие тысячи ступ, около сотни тысяч монахов, миллионы буддийских книг. В то время страна была, наряду с Тибетом, одним из главных центров мирового буддизма. Но в 1921 году произошла революция. Армия барона фон Унгерн-Штернберга, который освободил столицу Монголии от китайских оккупантов, восстановил независимость страны и монархическую власть Богдо-гэгэна VIII, была разбита войсками большевиков и Монгольской народной партии. Законное правительство Богдо-гэгэна сместили, а власть в стране захватили большевики.

По указанию Коминтерна уничтожались народные традиции, буддийская религия и культура монгольского народа. Монахов подвергали репрессиям, расстреливали, сажали в тюрьмы и лагеря, ссылали. Все монастыри закрыли, многие из них впоследствии разрушили. Религиозные предметы и книги конфисковали и уничтожили. Хотя позже разрешили открыть единственный монастырь на всю страну, в течение долгих 70 лет правительство социалистической Монголии осуществляло целенаправленное разрушение религиозного сознания народа.

Активное возрождение буддийской сангхи в Монголии началось в 1990 году, когда в стране начались демократические реформы. Положение о ведущей роли буддизма было закреплено в «Законе об отношениях государства и религии» в 1993 году. Был созван съезд буддистов страны, создана неправительственная организация – Ассоциация буддистов Монголии – и путём демократических выборов избран её глава.

Основные направления деятельности буддийской сангхи заключаются в восстановлении и строительстве храмов и монастырей, налаживании системы религиозного образования, переводе и издании литературы по буддизму. Активизировались отношения с буддийскими общинами Азии, Европы, США, с находящимся в эмиграции Далай-ламой XIV. Большую роль в восстановлении сангхи сыграли зарубежные ламы, велась работа по переводу и публикации текстов по буддизму. Большую помощь в процессе возрождения также оказывали Тибетский фонд, Фонд мира ламы Гангчена и Фонд поддержания Махаянской традиции. Лама Г. Пурэвбат основал при Буддийском университете Монгольский институт буддийских искусств, занимающийся изучением и сохранением буддийского наследия Монголии.

В 2010 году Богдо-гэгэн IX получил монгольское гражданство и поселился в Гандантэгченлине, где 2 ноября 2011 года прошла официальная церемония, в ходе которой его провозгласили главой монгольских буддистов. Однако в связи со скоростной смертью Богдо-гэгэна два года спустя фактическим руководителем большинства буддийских организаций страны, входящих в Ассоциацию буддистов Монголии, вновь стал хамбо-лама Гандантэгченлина Д. Чойжамц. При этом в Монголии существует и ряд организаций, не признающих духовный авторитет Ассоциации.

К 2011 году в стране насчитывалось около 170 буддийских храмов и монастырей и 5000 лам. Были обнаружены и монгольские перерожденцы (хубилганы), среди которых перерождения Донкор-Манджушри-гэгэна, Ламын-гэгэна, Джалхандза-хутухты, Ханчин Ринпоче, Гачэн Ринпоче, Сариадорж-Номун-хана, Дугар-зайсана.

Возрождение буддизма в современной Монголии предопределило особое взаимодействие с традиционно буддийскими государствами и интегрировало страну в глобальную международную сеть тибетского буддизма. Можно заключить, что буддизм, являясь одним из главных аспектов национальной политики, позволяет формировать этнорелигиозную идентичность, объединяя монголов как внутри страны, так и за её пределами.

© Анисимов А.А., 2021

**АУРОВИЛЬ: «МОСТ МЕЖДУ ПРОШЛЫМ И БУДУЩИМ»?
(ОПЫТ СОЗДАНИЯ «ИДЕАЛЬНОГО» ГОРОДА
В НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ)**

В 1968 году, через шесть лет после официальной передачи Индии Францией ее владений в Южной Азии (Пондишери, Маэ, Янаон и Карикал), в десяти километрах от столицы территории союзного подчинения Пондишери французской гражданкой Миррой Альфассой (1878-1993), последователи которой звали её Матерью, было организовано торжественное открытие международного экспериментального поселения Ауровиль [7].

В 1914 году увлеченная оккультизмом Мирра Альфасса впервые познакомилась с одним из видных участников национально-освободительного движения Индии философом Шри Ауробиндо Гхошем (1872-1950). В нем она увидела своего духовного наставника, который впоследствии направлял её в течение всей своей жизни [7]. В честь Шри Ауробиндо в 1926 году Мирра основала ашрам в самом сердце Пондишери, а в 1960 году – Общество Шри Ауробиндо (Sri Aurobindo Society). Его имя было увековечено и в названии нового международного поселения.

Торжественное «открытие» Ауровиля состоялось 28 февраля 1968 года. Ровно в 10 часов утра по местному радио прозвучала приветственная речь Матери, и на французском языке был оглашена Хартия Ауровиля [1]. В частности, в ней говорилось:

1. Ауровиль не является чьей-либо собственностью. Ауровиль принадлежит всему человечеству. Однако для того, чтобы жить в Ауровиле, надо быть добровольным служителем Божественного сознания;
2. Ауровиль – это место постоянного образования, неутомимого прогресса и неувядающей юности;
3. Ауровиль – это мост между прошлым и будущим. Его предназначение в том, чтобы отважно стремиться навстречу будущим достижениям, пользуясь всеми внутренними и внешними открытиями;
4. Ауровиль – это центр материальных и духовных исследований, готовящих живое воплощение действительного человеческого Единства.

В Хартии отсутствовала какая-либо конкретика в отношении нормативно-правового статуса поселения, а также способов его управления. Этот документ представлял собой философскую декларацию, в которой акцент был сделан на культурно-религиозной составляющей как основе существования города и его успешного функционирования.

В день открытия поселения премьер-министр Индии Индира Ганди (1917-1984) отметила, что город Ауровиль является особенным проектом, и он должен сочетать в себе гармонию различных культур, а также «осознание того, какой

должна быть окружающая среда для духовного роста человека» [2]. Примечательно, что ещё до официального основания поселения, в 1966 году, ЮНЕСКО приняла резолюцию в поддержку развития Ауровиля.

В первые годы функционирования Ауровиля его управлением занималась сама Мирра Альфасса, но после её смерти в 1973 году бразды правления взяло в свои руки Общество Шри Ауробиндо [4]. Формально оно является культурно-религиозной организацией, которая «стремится привнести духовность в материальную жизнь человечества» [4]. Предполагалось, что Общество через огромную сеть филиалов по всей Индии будет пропагандировать и распространять философию и идеалы Шри Ауробиндо; на деле же оно старалось всячески приумножать собственное влияние, в том числе среди последователей Ауробиндо, которых в Индии и за ее пределами было достаточно большое количество [3].

Очевидно, что руководство Общества Шри Ауробиндо имело материальный интерес в распространении своего влияния. Об этом свидетельствовали, в частности, громкие скандалы, которые вызвали протесты среди местных жителей: организация была уличена в нецелевом расходовании средств и крупных растратах [4]. Для разрешения ситуации в 1980 году правительство Индии приняло Закон об Ауровиле (Положение о чрезвычайном положении) [5], а затем, в 1988 году, и постоянный нормативно-правовой документ – Закон о принципах [организации] Ауровиля [6].

Таким образом, Общество Шри Ауробиндо было отстранено от управления городом, а сама идея реализации политических амбиций и получения материальной выгоды посредством ведения религиозно-пропагандистской деятельности в «идеальном» городе не была претворена в жизнь. Несмотря на это, организация продолжает свою деятельность в Ауровиле и занимается проектами в области образования, здравоохранения и защиты окружающей среды.

Литература:

1. Charte d' Auroville, 1968.
2. Devin C. et al. Auroville, ou la quête d'un nouveau monde. New York: Discovery Publisher, 2019.
3. Majumdar A. Auroville: A City for the Future. Noida: Harper Element, 2017.
4. Mukherjee N. Auroville. A Dream Hijacked. Kolkata: Truth & Courage, 2019.
5. The Auroville (Emergency Provisions) Act, 1980.
6. The Auroville Foundation Act, 1988.
7. Vrekhem G. The Mother: The Story of Her Life. www.createspace.com: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

© Асташина Е.О., 2021

ЭТНИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА ВТОРОГО ПОКОЛЕНИЯ В КНР

Этническая картина Китая, складывавшаяся в течение десятков веков, пестра и многообразна – официальный перечень содержит 56 народностей, которые включают в себя малочисленные этнические группы. Несмотря на кажущееся разнообразие, государствообразующим народом все же являются ханьцы, составляющие более 91% от общей численности населения. В связи с такой двоякой ситуацией КПК неоднократно приходилось сталкиваться с необходимостью решения национального вопроса.

В первые годы после создания КПК ориентировалось на межэтническую политику СССР, адаптировав ее в соответствии с китайскими условиями. Так, были выдвинуты принципы самоопределения и равноправия национальностей, предусмотрена возможность создания национальных автономий и органов национального самоуправления, сохранения и развития местных культур и языков. При этом запрет на сессии предотвращал возможность отсоединения автономий, что позволяло сохранять территориальную целостность государства [5, 48-53].

В 1949 году после разгрома Гоминьдана исчезла необходимость активно привлекать этнические меньшинства, и риторика КПК стала более реалистичной, предоставление национальных привилегий было прекращено. Изменения были направлены на повышение уровня жизни населения и объединения общества под началом коммунистической партии, при этом вмешательство в область национальных обычаев и традиций было сведено к минимуму. В годы «большого скачка» намеченные мероприятия реализовывались через совместную занятость в коммунах [3, 278]. Кроме того, религиозные институты были поставлены под контроль КПК, что должно было привлечь верующих и сплотить их вокруг необходимых политических установок, транслируемых через религиозные центры. С одной стороны, благодаря таким методам к 1960-м годам удалось развить, а где-то и создать с нуля систему здравоохранения и образования, улучшить инфраструктуру регионов [2, 53-58].

С другой стороны, попытки изменения уклада жизни населения вкупе со свободой слова, обозначенной Мао Цзэдуном в лозунге «Пусть расцветает сто цветов, пусть соперничают сто школ», привело к выражению недовольства неханьским населением [1, 50-55]. В 1960-е годы начались ответные действия в автономных регионах, направленные против контрреволюционных элементов. Это явление связано и с Культурной революцией, предполагавшей уничтожение идей, противоречащих революционности, а значит, и общекитайскому единству. За период 1966 – 1976 годов на юго-западе был проведен ряд репрессий против национального сепаратизма. В Тибете были закрыты монастыри с целью сохранения главенствующей роли маоизма, в Юньнани и Внутренней Монголии

были упразднены некоторые национальные автономии, национальные кадры также были заменены ханьцами [4, 661–663]. При этом репрессии проводились под лозунгами классовой, а не национальной борьбы. В этот период КПК, с одной стороны, сохраняло концепцию равенства народностей, но фактически осуществляло политику, направленную на ликвидацию национальных идентичностей и их консолидацию.

С приходом к власти Дэн Сяопина репрессии были прекращены и признаны преступлением Банды Четырех, а национальная политика теперь осуществлялась по принципу позитивной дискриминации. Субсидии национальным автономиям были увеличены, налоговые сборы уменьшены, снова выросла интенсивность развития инфраструктуры. Национальные меньшинства получали ряд социальных привилегий: на них не распространялась политика планирования семьи и ограничения рождаемости, а школьники получали преимущество при поступлении в виде дополнительных баллов за государственные выпускные экзамены. В школах была введена двуязычная система, восстанавливались храмы и мечети, возобновилась деятельность религиозных сообществ.

В этот период можно отметить не только возвращение к концепциям раннего КНР, но и обращение к опыту СССР. Естественно, такая политика возвращающая нации привела к подъему самосознания и новым национальным выступлениям. Угроза сепаратизма вызвала ответные жесткие меры и репрессии в Синьцзян-Уйгурском АР и Внутренней Монголии. Взятый курс на уравнивание положения национальностей не смог предотвратить недовольства в автономиях в силу своей противоречивости.

В 2011 году исследователи Ху Аньган и Ху Ляньхэ отметили необходимость изменения национальной политики Китая. Вместо продвижения этнических привилегий и разнообразия было предложено перейти к активному формированию общей культуры, сознания и идентичности единой нации, то есть перейти к концепции «плавильного котла». Одним из этапов унификации стал «бумажный геноцид» – официальное непризнание некоторых этничностей и причисление их к более многочисленным народностям. Таким образом, отрицание уникальности снимает необходимость в привилегиях.

Эта программа реформ перешла на новый этап при Си Цзиньпине, поскольку стала проводиться сразу в нескольких векторах. Национальным меньшинствам было отказано в привилегиях: они были включены в законы о планировании семьи, абитуриенты лишились льгот при поступлении в вузы. Кроме того, КПК активно проводит политику культурной ассимиляции, в результате чего население неханьских регионов лишается возможности изучения родных языков и поддержания местной культуры. За такую интенсивную пропаганду КПК все чаще сталкивается с критикой мирового сообщества, особенно остра реакция на события в Синьцзян-Уйгурском АР. Тем не менее заметны и улучшения в сфере экономики, образования и трудоустройства [4,

663–665]. Именно с помощью таких жестких мер КПК удалось снизить риск сепаратистских и террористических действий в автономных регионах. Эти меры означают, что КПК не только достиг успеха по линии улучшения социально-экономических условий, но и приблизился к интеграции нацменьшинств в общекитайскую нацию.

Таким образом, национальная политика КПК прошла несколько циклических этапов, главной целью которых, однако, являлась реализация на практике концепции мультиэтничного государства под началом китайской нации. Способы реализации этой политики остаются направленными на сохранение целостности государственных границ, поддержание коммунистической идеологии, а также осуществление экономических и политических преобразований. Тем не менее нельзя не отметить противоречивость проводимой политики: национальности, с одной стороны, постепенно лишаются прав на культурную самостоятельность, но в то же время сохраняют политические права автономии, представительства в ВСНП и другие. Взяв курс на консолидацию в одну нацию, КПК рискует столкнуться с сопротивлением национальностей, уже испытавших рост самосознания. Кроме того, осуществлению поставленных целей препятствует неприятие глобального сообщества методов реализации этих целей. Такая реакция ставит Китай под угрозу конфликтов на почве несоответствия идеям гуманизма и, как следствие, международной изоляции. Тем не менее уверенность КПК в отстаивании своих позиций на мировой арене наряду с последовательностью в предпринимаемых действиях позволяет говорить о возможном успехе намеченного курса.

Литература:

1. Богославский В. А. Тибетский район КНР (1949-1976). М.: «Наука», 1978.
2. Клычников Ю. Ю. Чжоу Эньлай в государственной иерархии КНР и его роль во внешней и внутренней политике страны / Научно-методический электронный журнал концепт, Т. 33. К.: изд-во ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет», 2016.
3. Лукашова В.А. Эволюция государственной политики КНР в области регулирования межэтнических отношений / Вопросы студенческой науки, №10. СПб., 2019.
4. Муллова А. А. Проблемы автономии в КНР: история и современное состояние, №7. М.: «Аллея науки», 2017.
5. Национальный вопрос в КНР (1949-1994) / А. А. Москалев, Д. А. Жоголев, Е. В. Пузицкий, Т. В. Лазарева / Информационный бюллетень РАН. М.: изд-во Инст. Дал. Востока, 1996.

ВЛИЯНИЕ СИСТЕМЫ ХУКОУ НА ИНСТИТУТ СЕМЬИ В КИТАЕ

В наше время система хукоу является неотъемлемой частью организации общества и социальной структуры Китая. В рамках этой системы каждому китайцу присваивается статус городского или сельского жителя. Данная система предназначена для управления потоком мигрантов в стране, а именно для предотвращения массовой городской миграции. При разработке хукоу задумывалось, что каждый житель будет привязан к месту своего рождения, то есть он будет учиться, работать, получать социальные услуги только в своем регионе. С одной стороны, хукоу вносит значительный вклад в социально-политическую стабильность и экономический рост Китая. С другой стороны, данная система провоцирует сильную социальную дискриминацию и усугубляет экономическое неравенство между городскими и сельскими районами.

Данная тема почти не исследуется в отечественном Китаеведении. Однако проблемы, связанные с системой хукоу, активно изучаются в Китае и на Западе. Исследователи подробно занимаются такими вопросами, как роль системы хукоу в экономическом росте Китая, усиление социальной дискриминации, дальнейшие перспективы развития системы. Однако мало затрагивается проблема разрушительного воздействия хукоу на институт семьи.

Эта система была введена в 1958 году при Мао Цзэдуне, когда правительство осуществляло крайне жесткий контроль за перемещениями населения. Однако после начала проведения политики «реформ и открытости» (1978 г.) наступил новый этап в развитии системы хукоу. Китай стал открываться, выходить на мировой рынок, создавались особые экономические зоны, что способствовало росту рабочих мест в городах. Центральное правительство стало давать послабления в системе хукоу. Оно предоставило больше автономии местным органам власти для установления своих, собственных критериев для регистрации трудовых мигрантов и их количества в рамках своей административной юрисдикции.

Жители сельских районов стали покидать свои дома, чтобы уехать в город на заработки. Большинство при этом оставляло детей на попечение ближайших родственников. Были и такие случаи, когда дети оставались предоставлены сами себе. Это не могло не привести к тяжелым психологическим детским травмам. Такие дети испытывали проблемы в общении со сверстниками, были склонны к депрессии, нездоровому поведению, приобретали вредные привычки, такие как курение и алкоголизм.

Оставленные дети ложились тяжелым грузом на плечи тех, кто был вынужден отныне за ними ухаживать. В большинстве случаев это были бабушки и дедушки.

Подобная ситуация неестественна и неправильна с точки зрения традиционного конфуцианства. В данном учении сильно понятие 孝 «сыновняя почтительность», подразумевающее уважение к старшему поколению и заботу о нем. Однако получается, что данный принцип разрушается: взрослый уезжает из семьи на заработки и не заботится о своих родителях, в то время как маленькие дети также оказываются оторванными от родителей и не получают необходимые родительские внимание и заботу.

В китайском обществе доминирует идея того, что обладатели сельского хукоу являются низшим слоем общества по отношению к категории городского хукоу. По этой причине заключение брака между двумя людьми, относящимися к разным категориям хукоу, – достаточно редкое явление в Китае (зафиксировано только 10% подобных союзов). Даже если брак и состоялся, то обладатель сельского хукоу все равно будет часто сталкиваться с пренебрежительным отношением со стороны родственников партнера. Например, важные семейные решения будут приниматься без его или ее участия. Более того, есть риск, что оба партнера будут сталкиваться с дискриминацией в обществе, и это послужит тяжелым психологическим испытанием для обоих.

Система хукоу представляет собой весьма неоднозначное явление. Обеспечивая экономическую стабильность страны и политическую устойчивость существующего режима, она, однако, затрудняет жизнь большей части населения Китая. Более того, хукоу во многом разрушает традиционные для Китая семейные ценности и вынуждает многих людей жить в разлуке со своими близкими, что приводит к тяжелым психологическим последствиям, а потом и социальным.

© Григорьева Н.В., 2021

ЙЕМЕНСКАЯ ВОЙНА: ПЕРЕХОД ОТ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО КОНФЛИКТА К МАСШТАБНОЙ ВОЙНЕ

В 2004 году на севере Йемена в традиционно шиитской провинции Саада произошло восстание зейдитского (зейдиты – приверженцы одного из «умеренных» шиитских течений) меньшинства под руководством имама Хусейна Бадр-ад-Дина аль-Хуси, положившего начало движению «хуситов» (также можно встретить название «Ансар Аллах»). Хуситы выступили против политики правительства в 2004 году, так как считали курс президента Йемена Али Абдаллы Салеха предвзятым по отношению к зейдитам, обвиняли правительство в попытках разрушить их устои, в расхищении средств, которые могли пойти на развитие Саады, и в несправедливом распределении государственных ресурсов.

Власти попытались арестовать аль-Хуси, но столкнулись с сопротивлением его сторонников, в результате чего развязалось вооруженное противостояние. В ходе столкновений с правительственной армией Хусейн аль-Хуси погиб. Восстание было окончательно подавлено, и хуситы были вынуждены пойти на перемирие, однако в их среде стали формироваться реваншистские настроения.

В 2011 году Йемен был затронут событиями арабской весны, и в верхушке власти произошёл раскол. В ходе борьбы за власть со своим сводным братом, Али Мохсеном аль-Ахмаром, президент Салех был вынужден сложить полномочия и после полученного ранения отправился в Саудовскую Аравию на лечение. К власти пришёл Мансур Хади, некогда приближенный Салеха, находившийся под его прямым влиянием. Однако со временем Салех начал терять влияние над процессами в Йемене, а Хади начал вести свою политику, которая не устраивала хуситов: Мансур Хади собирался провести внутреннее деление страны, согласно которому хуситы оставались без выхода к морю и доступа к природным ресурсам Йемена.

Несмотря на прошлые противоречия, появление общего соперника объединило бывшего президента Салеха и хуситов. Хуситы, пользуясь поддержкой господина Салеха, вошли в столицу Йемена – Сану и стали продвигаться дальше, в сторону Адена, фактически захватив всю страну. Хади бежал в Саудовскую Аравию, чтобы попросить помощи в подавлении мятежников. Рост влияния хуситов в Йемене и без его докладов пугал Саудовскую Аравию, которая не могла допустить прихода к власти агрессивно настроенных зейдитов, поддерживаемых Ираном.

Так началась интервенция арабской коалиции из девяти государств во главе с Саудовской Аравией при поддержке ООН и США, и конфликт перестал

быть внутренним. Основанием для вступления в Йемен члены коалиции называли «рост ракетного потенциала» хуситов и поддержку «борющегося режима» Хади, но на самом деле саудовцы хотели обеспечить безопасность на своих юго-западных границах, уничтожить хуситов, которые ей угрожали, и установить лояльный себе режим.

Саудовский принц Мухаммад бен Сальман аль-Сауд рассчитывал на быструю победоносную войну, но хуситы оказали организованное сопротивление, и арабская коалиция воюет в Йемене по сей день. Операция коалиции буксует не только из-за сопротивления хуситов, но и из-за разногласий, появившихся в её рядах по ходу осуществления военных операций. Прежде всего речь идёт о разногласиях Саудовской Аравии и ОАЭ, которые появились из-за раздела зон контроля. Эмираты оторвали себе более «лакомый кусочек», закрепившись на юге Йемена в Адене и Сокотре (Аден – самое прибыльное место, ведь это самый большой порт, через который проходят грузы для миллионов людей). Когда ОАЭ ощутили выгоду положения, интерес к участию в военных действиях начал угасать.

Саудовская Аравия потеряла баснословные денежные суммы, но это не самая большая их потеря. Официальное правительство Хади, продвигаемое Королевством, утратило как контроль над Йеменом, так и авторитет среди оставшего от войны населения. Недопонимания с Эмиратами только ухудшают положение саудовцев, которые приложили титанические, но тщетные усилия для уничтожения хуситов.

Сами хуситы находятся на подъёме во многом благодаря поддержке Ирана. Сколько бы саудовцы ни уничтожали склады хуситов, у них всё равно появляются новое современное оружие, ракеты, которые атакуют не только важные объекты на территории Йемена, но и аэродромы и нефтяные вышки Саудовской Аравии. И хотя правительство Ирана отрицает сообщения об оказании военной помощи Йемену, остается непонятным, откуда хуситы, никогда не производившие ранее ракеты, получили иранские ракеты типа «Буркан». Косвенные доказательства говорят о том, что именно Тегеран предоставил хуситам большие возможности для атак на важные стратегические объекты. Также в Йемене скорее всего работают «проиранские» военные консультанты: для помощи хуситам Иран использовал офицеров организации «Хезболла», которые отвечают за тактическую подготовку хуситов. Так что неудивительно, почему повстанцы, которые в начале войны лишь оборонялись, теперь разворачивают хорошо организованные наступления.

Но зачем Иран помогает хуситам в Йемене? Ошибочно думать, что дело только в том, что и хуситы, и иранцы являются шиитами. Несмотря на идеологическую близость этих двух направлений ислама, главную роль играют геополитические интересы Ирана. У Ирана прослеживается чёткая стратегия расширения влияния в регионе: Иран стремится к созданию дружественных себе режимов на Ближнем Востоке с опорой не только на правителей, но и на

военизированные, не всегда правительственные организации (как, например, «Хезболла»). Иран, поддерживая борьбу хуситов против йеменских властей и коалиции во главе с Саудовской Аравией, стремится к созданию ареала своего влияния на юге Аравии.

Хоть Йемен и небольшое государство, но его стратегическое расположение является крайне выгодным: отсюда можно влиять не только на Ближний Восток, но и на Запад. Йемен расположен у Баб-эль-Мандебского пролива, который соединяет Красное море и Аденский залив, это третий пролив по объёмам транзита нефти, также этот пролив является кратчайшим путем из арабского региона в Европу через Красное море. Если перекрыть Баб-эль-Мандеб, то Суэцкий канал фактически «обнулится», а торговым судам и морским энергоносителям придётся переправляться через юг Африки, что значительно увеличит время и стоимость доставки. Ирану очень интересна идея контроля Баб-эль-Мандебского пролива – это вопрос стратегического влияния, амбиций и престижа. Таким образом, вооружая и финансируя хуситов, которые могут угрожать проливу, Иран приближается к контролю над ним.

В то же время Саудовская Аравия не может покинуть Йемен, потому что рискует быть окружённой лояльными Ирану государствами.

Но какими бы ни были споры между Саудовской Аравией и Ираном, в йеменской войне сторонам важно понять одно: от войны страдают в первую очередь обычные йеменцы. Ведь эта война вызвала тяжёлый гуманитарный кризис: в Йемене голодает около 20 миллионов человек, государственные институты разрушены, а отсталая медицина не позволяет побороть ни эпидемию коронавируса, от которого погибают многие йеменцы, ни другие болезни. Местное население уже давно осознало угрозы, которые нависли над их жизнями и страной, и мечтает об урегулировании конфликта.

© Громов М.А., 2021

РОЛЬ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В КРИЗИСЕ КОНСОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ В ЛИВАНЕ

Долгое время в политической науке господствовало представление об обреченности развития государств, выбравших демократический путь политического развития при наличии пестрой этнической, конфессиональной, лингвистической структуры населения и сегментами политической элиты и контрэлиты, претендующих на контроль над государственными ресурсами.

Однако теория политической стабильности, подразумевающая невозможность обеспечения социального мира в странах с неоднородной демографической структурой населения, была опровергнута Арендом Лейпхартом. В опубликованной в 1977 году работе «Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration» А. Лейпхарт считает ошибочным дихотомию «многосоставных обществ в тропических колониях и унитарных обществ, воспринимаемых на Западе в качестве должного», которая подчеркивается одним из представителей теории политического развития Джоном Ферниваллом [5, 307]. Лейпхарт при этом отмечает, что во многих работах по исследованию этнических конфликтов и политическому развитию в странах третьего мира слишком преувеличена степень гомогенности западных демократий [3, 223]. При этом Лейпхарт доказывает возможность формирования стабильной демократической системы в условиях неоднородного состава населения посредством кейсового исследования политического развития Нидерландов.

Согласно концепции консоциальной демократии Лейпхарта, ее определяющими характеристиками выступают: осуществление власти большой коалицией политических лидеров всех значительных сегментов многосоставного общества; право взаимного вето, выступающее в качестве дополнительной гарантии жизненно важных интересов меньшинств; пропорциональность распределения средств государственного бюджета, политического представительства, распределения мандатов и постов в государственных органах власти; высокая степень автономности каждого сообщества в решении внутренних вопросов [4, 61].

Ливан является уникальным примером для стран Ближнего Востока, в рамках которого была предпринята успешная попытка формирования политической системы, соответствующей характеристикам концептуальной модели консоциальной демократии А. Лейпхарта. Конфессиональный фактор стал ключевым в рамках переходных политических процессов в стране, как во время провозглашения независимости и утверждения «Национального пакта» в 1943 г., так и в конце 1980-х гг., когда между сегментами политической элиты проходили переговоры по реформированию политической системы страны.

Результатом этих переговоров стало подписание Таифских соглашений в 1989-м году.

Неписанный «Национальный пакт» включал в себе следующие политические нормы: президентом страны должен избираться христианин-маронит; премьер-министром назначаться мусульманин-суннит; председателем парламента – мусульманин-шиит [1, 308]. Кроме того, в 1943 г. было установлено соотношение выделяемых для христиан и мусульман мандатов в парламенте, которое было в пользу христиан (6 к 5 от общего числа мест), составлявших в тот период времени большинство населения. Затем, в рамках вышеупомянутых Таифских соглашений представительство христианских и мусульманских конфессий в парламенте было уравнено. В целом Ливан можно отнести к консоциальным демократиям, если учесть особенности политического устройства страны, заложенные такими неформальными нормами, как «Национальный пакт» и Таифские соглашения, которые основаны на компромиссе по вопросам представительства меньшинств в органах власти, наличии системы сдержек и противовесов, заключающейся в уравновешенном распределении государственной власти между различными этноконфессиональными группами и возможности меньшинств наложить вето, гарантирующее им право отстаивать собственные интересы.

Однако стоит отметить, что Ливанская сообщественная демократия 1943 г. оказалась довольно нестабильной и в итоге прекратила свое существование с началом Гражданской войны 1975-1990 годов. Одной из основных причин прекращения существования консоциальной демократии в Ливане оказались острые политические и экономические противоречия, копившиеся между христианской и мусульманской общиной страны на протяжении десятилетий.

Серьезные разногласия среди политиков, представляющих интересы разных конфессиональных групп, касательно формирования внешне- и внутривнутриполитических приоритетов страны, конфессиональный принцип в рекрутировании политических элит и построении политических институтов, а также вмешательство внешних акторов во внутривнутриполитические процессы на стороне различных политических сил выступали индикаторами нестабильности политической системы и высокой поляризации общества. Создатели «Национального пакта» не учли специфику религии как элемента неинституциональной сферы политики, обладающей очень высокими возможностями политической мобилизации в частных интересах политических антрепренеров, групп интересов или иностранных государств.

Благодаря компромиссам, достигнутым в рамках Таифских соглашений, демократия в стране была восстановлена. Все же, несмотря на заявления ведущих политиков страны о намерении избавления «конфессиональной системы» и отмечаемую некоторыми исследователями теоретическую ущербность конфессионализма [2, 108], она по-прежнему действует. В условиях быстрых изменений внешней среды, связанных с изменением демографической,

и в особенности для Ливана, этноконфессиональной структуры населения, и, следовательно, менее полной трансляцией интересов различных социальных групп в политической системе, политические риски, связанные с разжиганием новых политических конфликтов на религиозной почве в стране, становятся все более значимыми, особенно в условиях острого экономического и гуманитарного кризиса, вызванного техногенной катастрофой в порте Бейрута и пандемией коронавирусной инфекции.

Литература:

1. Политические системы современных государств: Энциклопедический справочник: В 4 т. Т.2: Азия / МГИМО (У) МИД России, ИНОП; гл. редактор А.В. Торкунов; науч. редактор А.Ю. Мельвиль; отв. редактор М.Г. Миرونюк. — М.: Аспект Пресс, 2012.
2. Сарабьев А.В. Ливан: обыкновенная "консоциальная демократия" в региональном контексте // Вестник МГИМО. 2019. №4 (67). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/livan-obyknovennaya-konsotsionalnaya-demokratiya-v-regionalnom-kontekste> (дата обращения: 22.03.2021).
3. Лейпхарт А. Многосоставные общества и демократические режимы. – Полис. Политические исследования. 1992. № 1.
4. Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах: сравнительное исследование / Пер. с англ. под ред. А.М. Салмина, Г.В. Каменской. – М.: Аспект Пресс, 1997.
5. Furnivall J.S. Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India. Cambridge, 1948.

© Ерицян Г.А., 2021

Д.В. Жигульская,
к.и.н., доцент кафедры политологии Востока, ИСАА МГУ, г. Москва

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НОСТАЛЬГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ТУРЦИИ¹

В докладе подробно рассматривается феномен неоосманской ностальгии и анализируется ее влияние на формирование новой пост-кемалистской гражданской идентичности. Сегодня неоосманизм звучит в различных сферах жизни турецкого общества: в культуре, кино и литературе, политике и других. Новая Турция прилагает всяческие усилия для того, чтобы соединить воедино отдельные части её фрагментированной идентичности.

Эта ностальгия по прошлому заново интерпретирует ранее четко сформулированные и закреплённые символы, идеи, исторические факты.

Хотя понятие ностальгии получило широкое теоретическое осмысление, оно довольно малоизучено и недооценено в рамках политического дискурса.

Ностальгия представляет собой особую форму коллективной памяти, которая выстраивает эмоциональную связь с великим, но потерянным прошлым. Это прошлое проливает свет на политическую тропу, ведущую к успешному будущему нации. Такой вид коллективной памяти опирается на двойственное изображение реальности, в которой прошлое изображено как гораздо более успешное время по сравнению с настоящим. Вместе с тем ностальгия успешно сочетается с популистской риторикой, выполняя функцию эмоционального связующего звена с многовековым прошлым.

Турецкий политический проект ностальгии – неоосманизм – стремится полностью заменить преобладавшую в республиканский период традицию отрицания османской эпохи.

Необходимо подчеркнуть, что неоосманизм в Турции не предполагает восстановление монархии и османской династии. Эмоциональный аспект этой идеологии включает в себя чувственную привязанность к Османской империи и её величию, которая вызывает чувство гордости среди населения и ностальгии по былым временам, в то время как тактический элемент неоосманизма предполагает использование истории в качестве инструмента создания альтернативной национальной идентичности с усиленной консервативной составляющей. Нередко такой подход воспринимают как своеобразное прикрытие для растущих исламских настроений. Ностальгия по османским временам в руках правящего режима выполняет эффективную роль в уничтожении светских ценностей Турции западного образца и создании нового общественного уклада с сильными исламскими референциями в политическом дискурсе. Эту идеологию можно считать своеобразным инструментом

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых учёных-кандидатов наук МК-636.2020.6.

«уничтожения кемалистской концепции идентичности и общества».

Можно заключить, что цель неоосманизма – не восстановить прошлое, но подвергнуть критике настоящее с целью формулировки нового коллективного сознания.

Такая ностальгия не основана на анализе или рациональном переосмыслении османского прошлого, но содержит в себе чувственные и идеологические элементы, которые формируют новую идентичность для Турции.

© Жигульская Д.В., 2021

А.А. Зайцев,
Магистрант 1 курса, ИМОМИ ННГУ им. Н. И. Лобачевского,
г. Нижний Новгород

ТАМИЛЬСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ В ИНДИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Тамилы — один из крупнейших народов Индии в целом и крупнейший народ дравидийской семьи в частности, их численность составляет около 70 миллионов человек. Они составляют абсолютное большинство населения юго-восточного штата Тамилнад, который является стратегически важным для Индии из-за выгодного географического положения. Штат Тамилнад является одним из экономически развитых в Индии, занимает второе место по уровню промышленного производства после Махараштры, первое место по уровню урбанизации, второе место по уровню IT-производства после Карнатаки с находящимся в столице штата, Ченнаи, крупнейшем в стране IT-парке, также имеющим развитое машиностроение и сельское хозяйство. Тем не менее даже в таких условиях в штате продолжают сохраняться националистические настроения, о современном состоянии которых будет сказано в этой статье.

Тамилы, как и многие народы Индии, имели в период средневековья опыт государственности. В колониальный период тамильские районы попали под власть Британской Индии. Это привело к концу суверенитета тамилы, утрате государственности и уменьшило их статус до национального меньшинства в соответствии с политической моделью, реализованной во время британского владычества. С момента обретения Индией независимости в 1947 году в условиях нестабильности возникло сепаратистское движение тамилы с целью создать собственное государство. Возникли общественные движения и организации, которые утверждали, что дравидийские народы, в том числе тамилы, культурно отличаются от индоарийцев севера Индии [3, 32]. В 1949 г. была создана партия «Дравида муннетра каджагам» (ДМК, в переводе с тамильского – Дравидийский прогрессивный союз), ставившая своей целью борьбу с «засильем севера», против хинди как государственного языка и в перспективе – за образование Дравидистана из числа дравидоязычных штатов юга Индии – не только Тамилнада, но и соседних Кералы, Майсура и Андхра-Прадеша [2, 29]. Однако за пределами Тамилнада эта партия поддержки не нашла. Тем не менее в 1950-1960-е годы ДМК усиливала свои позиции на волне протестов против навязывания хинди в штате, и в 1967 году партия сумела взять власть на местных выборах, потеснив Индийский Национальный Конгресс (ИНК). У националистов появился шанс на осуществление своей давней мечты о Дравидистане за счёт резко возросшей популярности у населения, но при Индире Ганди был принят в конце 1960-х годов закон, который объявил вне закона любого, кто хотел независимости от Индии, и который лишал сепаратистские политические партии права баллотироваться на выборах.

Поэтому ДМК пришлось от своих первоначальных требований отказаться, сосредоточившись на культурной и языковой автономии Тамилнада [1, 566]. С тех пор стремление к отделению ослабло у большинства основных политических партий штата, вместо этого они взяли на себя обязательство развивать Тамилнад в единой Индии. Однако освободившееся место партии ДМК впоследствии заняли другие региональные националистические силы.

После периода террора и партизанской борьбы подпольных организаций, который начался в 1980-е годы с межэтнического военного конфликта в Шри-Ланке и закончился убийством Раджива Ганди в 1991 году, тамильские националисты вновь вернулись в политическую борьбу, при этом внимательно наблюдая за ходом конфликта в Шри-Ланке. Неудачное для тамиллов окончание конфликта в 2009 году породило всплеск национализма в Тамилнаде и привело к образованию партии Наам Тамилар Катчи (НТК, в переводе – «Мы-тамилы») в 2010 году, ставшей центром националистических настроений тамиллов. Лидером партии является Сентамижан Симан, последователь и поклонник лидера ТОТИ Веллбухилаи Прабхакарана, что можно видеть на флаге партии, который схож с флагом Тамил-Илама. Симан стал выступать за расследование военных преступлений против тамиллов в Шри-Ланке, что привело к однодневным протестам в 2013 году. Также он требовал, чтобы только тамилы возглавляли правительство Тамилнада, отдельного флага для штата и так далее. СМИ и отдельные лица критиковали Симана за то, что заявления его партии являются расистским, и обвиняли его в том, что он разыгрывает политику идентичности и разделяет людей по этническому признаку. Тамильские СМИ спросили его: «Кто такой тамил? Как вы определяете тамила?», чёткого ответа тот не давал. Кроме того, его партия прославилась открытой поддержкой замены приговора и освобождения осужденных по делу об убийстве Раджива Ганди под гуманитарным предлогом (убийц изначально приговорили к смертной казни, но в 2014 году его заменили на пожизненное заключение для троих человек).

В 2016 году НТК впервые участвовала в местных выборах, баллотировалась во всех округах Тамилнада, однако набрала только 1,07 % голосов и не получила мест в законодательной ассамблее Тамилнада. С другой стороны, националисты сумели опередить по голосам коммунистов, с которыми Симан поспорил, что если он им проиграет, то распустит НТК. Несмотря на проигрыш на выборах, националисты не снизили активность в Тамилнаде, и продолжили участвовать в различных акциях. В январе 2017 года в штате прошли протесты против запрета джалликатту (тамильский вариант боя быков) Верховным судом Индии. НТК поддержали протест, так как трактовали запрет джалликатту как атаку на тамильскую культуру и идентичность и активно участвовали в нём. Правительство Индии тогда заявило, что в протестах могут участвовать антинациональные силы, которые поднимут лозунги в пользу отделения Тамил Наду и против Индии, тем более что протесты активно распространились по штату. В итоге, джалликатту был окончательно

легализован на местном уровне 23 января 2017 года. Это движение было описано как символ гордости тамиллов, в котором НТК принимало самое активное участие и улучшило свои политические позиции. Это продемонстрировали парламентские выборы 2019 года. НТК получил 3,9% голосов в Тамилнаде, что в три с лишним раза больше, чем в 2016 году, хотя ни одного места в Лок Сабха партия не получила. Затем НТК вместе со своими союзниками в день Тамилнада 1 ноября 2020 года провели акцию с неофициальными флагами штата, за что была предупреждена полицией, а несколько участников акции были задержаны. Сейчас в штате проходят новые выборы в законодательную ассамблею, где НТК во главе с Симаном попробуют взять хотя бы один мандат.

Однако, как показали последние события и активность НТК, националистические настроения в Тамилнаде не пользуются большой популярностью. Это связано с тем, что в штате и так доминируют местные партии, помимо ДМК, это ещё и правящая сейчас АИАДМК (Всеиндийская федерация дравидского прогресса имени Аннадураи), АММК (Амма Маккал Муннеттра Кажагам, перевод – Народная прогрессивная федерация имени Аммы), которые тесно сотрудничают с центральными партиями — БДП и ИНК, также в Тамилнаде сильные позиции имеют левые партии, прежде всего коммунисты. Вышеперечисленные политические силы не стремятся к отделению Тамилнада от Индии, добились к настоящему времени определённой культурной и языковой автономии и занимаются насущными экономическими и социальными проблемами, носящими прагматический характер. У НТК пока нет чёткой программы экономического и социального развития штата, они озабочены проблемами культуры, беженцев, юридическими проблемами, которые для Индии в целом неактуальны. К тому же, все основные требования тамильских националистов прошлого века были уже успешно выполнены, нынешние требования националистов, в том числе НТК носят откровенно маргинальный характер и поэтому не имеют поддержки у населения. В связи с этим, современное состояние тамильского национализма в Индии можно оценить, как угасающее, националистические идеи становятся всё менее популярными и в будущем они могут окончательно исчезнуть в Тамилнаде.

Литература:

1. Антонова, К. А., Бонгард-Левин, Г. М., Котовский, Г. Г. История Индии. 2-е изд., испр. и доп. М.: «Мысль». 1979.
2. Поляков, Е. М. Тамильское национальное движение в Индии и Шри-Ланке: между сепаратизмом и терроризмом. // Российский журнал исследований национализма. 2013. № 2. С. 26-36.
3. Bullion, A. J. India, Sri Lanka and the Tamil crisis, 1976-1994: an international perspective. N.Y.: Pinter, 1995.

БУДДИЙСКИЙ СОБОР 1788 Г. И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ОБЩЕСТВЕННО- РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ СИАМА КОНЦА XVIII – НАЧАЛА XIX В.

Буддийский собор 1788 г. — неотъемлемая часть религиозных преобразований короля Сиам Рамы I (1782–1809), главной целью которых было внесение изменений как во внутреннюю жизнь буддийской монашеской общины (сангхи), так и в общую систему взаимоотношений «королевская власть — сангха — народ».

Правление короля Рамы I, основоположника династии Чакри, открыло собой новую эпоху в истории Сиам, начало которой ознаменовалось восстановлением политического и экономического могущества государства, едва не погибшего в ходе разрушительного бирманского вторжения 1767 г., а также возрождением культурно-исторических традиций страны.

Известный отечественный востоковед В.И. Корнев отмечает, что социально-политическая консолидация сиамского общества, к которой стремился Рама I, требовала в том числе и упорядочения деятельности сангхи, чтобы «в дальнейшем опереться на этот мощный религиозно-политический институт при решении важных государственных задач» [1, 43]. Тем не менее правление Рамы I ознаменовалось не только выпуском знаменитых «Эдиктов о сангхе», направленных (в том числе) на реализацию вышеописанной задачи, но и проведением буддийского собора, значение которого раскрывается только при детальном изучении этого события.

Приходится констатировать, что в отечественной (а порой и в зарубежной) историографии о буддийском соборе 1788 г. написано не очень много. Большинство исследователей используют в изучении этого события фактологический подход, отмечая важность и значение мероприятия и приводя впечатляющие цифры: «Было выбрано 218 монахов и 32 «просвещенных мирянина», которые, разделившись на 4 группы, в течение 5 месяцев исследовали собранные тексты Трипитаки. Монахи изучили 288 манускриптов, 3568 связок пальмовых листьев» [2, 95].

Однако австралийский исследователь Крейг Рейнольдс использует иную методологию, в основе которой лежит изучение хроники буддийского собора 1789 г. (далее — Хроника 1789 г.) как исторического источника. Анализ этой Хроники, восьмая глава которой посвящена описанию проведения Собора и переиздания Трипитаки, позволяет исследователю более детально рассмотреть особенности тех событий.

Автором Хроники 1789 г. был высокопоставленный монах, один из участников Собора 1788 г., который возглавлял одну из четырёх групп монахов

и буддийских учёных-мирян, трудившихся над изданием Трипитаки при Бангкокском дворе. Этот высокопоставленный монах был доверенным лицом Таксина, однако отказался признавать «возвышенный духовный статус» короля и восстал против него, за что был низложен и лишён всех титулов. Когда к власти пришёл Рама I, он восстановил в правах этого монаха, как и многих других, и пожаловал ему титул «Сомдет Пхра Пхоннарат», и именно под этим титулом он и стал известен как автор многих религиозно-исторических писаний, в том числе и Хроники 1789 г. «Свидетелями составления этой палийской хроники [Хроники 1789 г. — М.И.] были высокопоставленные члены сангхи; причиной же составления этого документа стало стремление Пхра Пхоннарата убедить монашеское сообщество в том, что проведение Рамой I Собора и его настойчивые попытки разрешить конфликт внутри сангхи принесут наконец стабильность в королевстве после смутного периода» [3, 148].

Семь из девяти глав Хроники, как утверждает Крейг Рейнольдс, не добавляют ничего нового к уже известной информации о буддизме в Таиланде и Южной Азии: так, первая глава описывает жизнь Будды и первые три собора, а завершается рассказом о соборе, проведённом царём Ашокой в III в. до н.э., а вторая повествует о том, как буддизм попал на Ланку. Лишь седьмая и восьмая главы, посвящённые критическому пересмотру аюттайских писаний и проведению буддийского собора 1788 г. соответственно, представляют собой нечто новое для историка [3, 149].

«Восьмая глава, которая рассказывает о буддийском соборе 1788 г., начинается с описания событий, когда Таксин всё ещё являлся главной фигурой в военно-политическом отношении. (...) Когда он начал проявлять признаки сумасшествия в 1782 г., то привёл в ярость весь народ, настроил против себя всех подданных и потому был убит. Затем настало время братьев Чакри [т.е. самого короля Рамы I и его брата-военачальника, впоследствии ставшего принцем Переднего дворца. — М.И.]: (...) они были добродетельны и сострадательны («любили буддизм больше жизни» — Пхоннарат), и они видели, что буддизм в критическом состоянии. Писания, ступы, реликты, монастыри — всё было уничтожено. Их усилия по восстановлению порядка положили начало борьбе против врагов буддизма, приверженцев «адхармы» (отсутствия дхармы — хаоса и дисгармоничности)» [3, 149].

В следующей части главы красочно описываются дворцы и павильоны новой столицы, где народ живёт в спокойствии и благоденствии. Рассказчик, как отмечает исследователь, не скупится на эпитеты и метафоры, сравнивая сооружения нового города с мифическими храмами и дворцами: «Паланкин, на котором переносилось изображение Будды, «был покрыт золотом и серебром, не уступая по красоте дворцу Брахмы» (Пхоннарат)» [3, 149].

Оставшаяся часть Восьмой главы посвящена непосредственно буддийскому собору, в ходе которого было выпущено целое и подлинное издание канона. «Добродетельность Рамы I проявилась не только в его

покровительственном отношении к Собору — снабжением инструментами для письма, созданием условий для монахов (брат короля лично готовил рис для знатоков пали), но и в самой инициативе проведения Собора. Источники свидетельствуют о том, что идея организации Собора исходила от мирской части населения, короля и его двора, но изначально никто не видел в этом необходимости. Сохранившиеся тексты Трипитаки уже были переписаны и переданы в монастыри к тому моменту, когда король узнал об их плачевном состоянии. Когда дошедшие до короля слухи были подтверждены высокопоставленными монахами, Рама I созвал Собор, который был проведён в соответствии со всеми монашескими канонами, предполагавшими, что монах не должен просить о том, что ему хочется; вместо этого проникательные миряне сами должны предложить ему всё необходимое. Именно благодаря «светской», как записано в Хронике, инициативе Рама I и его двор стали продолжателями традиций великих буддийских королей прошлого, проявив обеспокоенность религией» [3, 155–156].

Итак, становится очевидно, что переписывание текстов Трипитаки, ради чего официально и был созван Собор 1788 г., имело особое значение для Рамы I. Учитывая историческую значимость буддийских соборов, которые укрепляли единство сангхи, утверждая единое толкование священных текстов, он использовал сам факт проведения Собора 1788 г. как способ нивелировать последствия тех тяжёлых испытаний, что обрушились на тайский буддизм во второй половине XVIII в. С другой стороны, не менее важно для короля было подчеркнуть преемственность традиций и «навести мосты» между золотым веком Аюттайи и нынешней эпохой, выступая при этом в роли покровителя и защитника буддизма, — то была идеологическая цель, которую преследовал король в попытках привести свой народ и религию к гармонии и процветанию.

Литература:

1. Корнев В.И. Буддизм и общество в Таиланде // Народы Азии и Африки. — М., 1981.
2. Мельниченко Б.Н. Буддизм и королевская власть. СПб.: изд-во СПбГУ, 1996.

© Игнатъев М.А., 2021

Ю.А. Ишутина,

*Канд. культурологии, доц., доцент кафедры китаеведения ВИ-ШРМИ
ДВФУ, г. Владивосток*

ПОДСИСТЕМА ГОСУДАРСТВЕННЫХ ПРАЗДНИКОВ КНР КАК МЕХАНИЗМ КОНСТРУИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Правительство КНР принимает самое активное участие в модернизации и репрезентации традиционных ценностей, эффективно используя этнорелигиозный фактор в построении многонационального сообщества. Одним из таких значимых проектов стала многолетняя деятельность пяти поколений политиков континентального Китая по трансформации системы праздничной культуры путем введения в календарь государственных праздников четырех традиционных праздников лунного календаря.

Анализ изменений в подсистеме государственных праздников континентального Китая видится нам актуальным, так как праздничная культура представляет собой значимый институт китайской социокультурной системы, регулирующей жизненный уклад современного сообщества КНР [1]. Новизна работы состоит в анализе подсистемы государственных праздников КНР как механизма формирования национальной идентичности, консолидирующего национальную группу на этнорелигиозном основании. Объектом исследования является праздничная культура КНР, предметом – подсистема государственных праздников. Цель – выявить специфику подсистемы государственных праздников КНР как механизма конструирования национальной идентичности; задачи исследования обусловлены поставленной целью: определение функций института праздничной культуры в многонациональном сообществе КНР, уточнение понятия «государственного праздника» в КНР [3], анализ подсистемы календаря государственных праздников континентального Китая.

Изучением различных аспектов китайской праздничной культуры издавна занимаются многие отечественные и зарубежные ученые. Фундаментальные исследования Л.С. Васильева [2], М.В. Крюкова [4], В.В. Малявина [7], В.А. Ленинцевой [5], О.Л. Орлова [8] и др. позволяют составить целостную картину структуры и функций праздничной культуры Китая [9]. Для выявления специфики восприятия этого феномена китайскими исследователями мы обратились к актуальным работам Сяо Фана, Чжан Бо [10], У Шимина, Ван Нина [11], Шан Бофэя [12].

Преемственная политика председателей КНР Ху Цзиньтао¹ и Си Цзиньпина² в области формирования сферы национальной культуры КНР и

¹ Председатель КНР (2003-2013 гг.)

² Председатель КНР (2013 г. – по настоящее время)

актуализации традиций китайского народа приводит к очевидному результату в деле сплочения единой китайской нации на этнорелигиозной основе. Специфика подсистемы государственных праздников КНР в рамках института праздничной культуры Китая заключается в особой структуре календаря государственных праздников и реализуемых функций [6].

Подсистема государственных праздников включает 4 традиционных праздника, в основе которых лежит ритуал единения (Праздник Весны, Праздник Поминовения усопших, Праздник Двойной Пятерки, Праздник Середины осени); 1 праздник, знаменующий синхронизацию летоисчисления Китая с мировым григорианским календарем (Первый день солнечного года); 2 праздника, общественно значимых для Нового Китая как страны с демократическим правлением (Международный день трудящихся и День образования КНР).

Реализуя функции передачи исторической и культурной традиции, подсистема государственных праздников позволяет включить в поле действия своей символики все население и последовательно преодолевать пороги интегральных идентичностей. Внесение в календарь государственных праздников КНР наиболее значимых праздников лунного календаря позволяет консолидировать многонациональную антропологическую группу вокруг базовых культов ханьской нации и развивать чувство приверженности традициям конфуцианской культуры, что, в свою очередь, создает прочную основу формирования единой китайской нации, отождествляющей себя с национальным государственным образованием КНР.

Литература:

1. Бузин, В.С. О нации и национализме// Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2018. Т.63. Вып. 1. С.311-324.
2. Васильев, Л.С. История религий Востока. М.: Книжный дом «Университет», 2000. – 227с.
3. День скорби // Китай. 2020, № 5 (175), С. 10.
4. Крюков, М. В. Китайский этнос на пороге средних веков / М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. – Москва: Наука, 1979. – 328 с.
5. Ленинцева, В. А. Современная праздничная культура Китая: традиции и инновации: диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии : 24.00.01 / В. А. Ленинцева. – Чита, 2005. – 189 с.
6. Малахов, В.С. Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2005. – 318с.
7. Малявин, В. В. Китайская цивилизация / В. В. Малявин. – Москва: Астрель: Дизайн. Информ. картогр., 2000. – 627 с.
8. Орлов, О. Л. Российский праздник как феномен культуры / О. Л. Орлов // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. – 2011. – № 1. – С. 32–41.

9. 徐宏志. 传统节日 / 徐宏志. – 辽宁 : 辽海出版社, 2015.06. – 156页. – Сюй Хунчжи. Традиционный праздник / Сюй Хунчжи. – Ляонин: Ляохай, 2015, июнь. – 156 с.
10. 萧放. 中国节庆 / 萧放, 张勃. – 上海: 上海古籍出版社. – 2010年8月. –132页. – Сяо Фан. Китайский праздник / Сяо Фан, Чжан Бо. – Шанхай: Шанхайское издательство древних книг, 2010, август. – 132 с.
11. 武士明. 传统节日大观 / 武士明, 王宁. – 北京: 西苑出版社, 2011. – 209页. – У Шимин. Китайские традиционные праздники / У Шимин, Ван Нин. – Пекин: Сиюань, 2011. – 209 с.
12. Шан, Бофэй. Специфика трансформации праздничной культуры Китая XX-начала XXI веков: диссертация на соискание степени канд.культурологии / Шан Бофэй. – Владивосток, –2020. –25с.

© Ишугина Ю.А., 2021

КАШМИР КАК ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР В ИНДО-ПАКИСТАНСКИХ ОТНОШЕНИЯХ

Штат Джамму и Кашмир представляет собой один из ярких примеров сложного сочетания этнических и конфессиональных противоречий. «Кашмирский вопрос» уже более полувека находится в центре внимания мирового сообщества. В развитии Индии сразу после обретения независимости в 1947 году на первый план вышли вопросы обеспечения государственного единства и урегулирования этнических и конфессиональных противоречий. Обострились разногласия между индусской и мусульманской общинами и созданием двух новых государств – Индии и Пакистана. Между ними моментально разгорелся спор за территорию бывшего княжества Джамму и Кашмир.

К началу 1949 года в результате конфронтации 1947-1948 годов между Индией и Пакистаном из-за Джамму и Кашмира бывшее княжество оказалось разделено между двумя государствами линией прекращения огня (в 1972 году преобразована в Линию контроля). Территория под контролем Индии вошла в состав штата Джамму и Кашмир, получившего особый статус в соответствии с Конституцией.

Контролируемая Пакистаном территория включает формально самоуправляющийся Азад Кашмир и Северные территории прямого подчинения. Индийско-пакистанский спор относительно принадлежности Джамму и Кашмира продолжается. Сегодня под контролем Индии находится около 46% территории бывшего княжества, Пакистана – 35%. С 1960-х годов 19% территории удерживает Китай (в 1962 году Индия проиграла Китаю в приграничном столкновении и часть территории Ладакха отошла Китаю).

Стоит отметить, что если бы область Кашмира не имела «особого», княжеского статуса, то при отказе Великобритании от владений в Индостане и связанным с этим новым территориальным размежеванием данная земля скорее всего отошла бы к Пакистану, так как решающим при разделе территорий являлся принцип конфессиональной принадлежности большинства местного населения.

«Кашмирский вопрос» с конца 1940-х годов стоял в повестке дня сессий ГА ООН, неоднократно рассматривался на заседаниях СБ ООН. В принятых резолюциях СБ ООН (от 13 августа 1948 года, 5 января 1949 года и 14 марта 1950 года) были зафиксированы положения о предоставлении кашмирскому народу права на самоопределение посредством проведения плебисцита. Принятая СБ ООН резолюция от 30 марта 1951 года указывала на решение созываемого Генеральным советом Национальной конференции Джамму и Кашмира Конституционного собрания о проведении референдума с целью определения

будущей формы управления и принадлежности территории штата. В дальнейшем проведение плебисцита под эгидой ООН неоднократно подтверждалось в резолюциях СБ ООН (1951, 1952 и 1957 годы), но никакого голосования так и не было проведено.

Баланс сил в этноконфессиональном сообществе в Джамму и Кашмире со временем менялся. В 1990-е годы характер разногласий в Кашмире перешел в другую плоскость. После событий 1971 года Индия утвердилась в Южной Азии как доминирующая сила (в том числе и в культурной среде), что подстегнуло Пакистан ускорить создание собственного ядерного оружия, обладание которым сводит на нет превосходство Индии в конвенциональных вооружениях и численности вооруженных сил. Религия играет особую роль в Пакистане, который и по сей день всячески пытается сохранить национальную индивидуальность перед лицом возвысившейся Индии. Вот что об этом сказал пакистанский ученый Вахид-уз-Заман: «Если арабы, турки, иранцы откажутся от ислама, арабы все равно останутся арабами, турки – турками, иранцы – иранцами. Но что останется от нас, если мы откажемся от ислама?».

Ключевым событием стал кризис власти в штате, сопровождавшийся длительной (до 1996 года) приостановкой действия институтов представительной демократии и беспрецедентным ростом вооруженного сепаратизма и религиозного экстремизма. Такая ситуация была вызвана, прежде всего, неспособностью основных политических сил в штате реагировать на настроения в обществе на фоне ухудшающейся экономической обстановки и растущих социальных дисбалансов. Особый статус штата в Индийском Союзе был к этому времени значительно урезан и многими кашмирцами более не воспринимался как путь реализации своих групповых интересов, большое распространение среди них получили сепаратистские тенденции как на кашмирской этнонациональной, так и на исламской конфессиональной основе.

В штате выделяются три региона с несовпадающими природногеографическими и социально-экономическими характеристиками и существенными различиями по составу населения: Кашмир, Джамму и Ладакх. Общая численность жителей штата, согласно данным переписи 2011 года, – 12,5 млн человек, среди них ислам исповедуют 67% процентов населения. Абсолютное большинство мусульмане составляют в Кашмирской долине – более 97%.

Эту многомерную конфессиональную модель дополняет сложное этническое деление. Его особенностью являются наличие в Джамму и Кашмире четких естественных границ между основными этническими группами, что способствовало их обособленному социально-экономическому и духовно-культурному развитию до 1947 года. Самый многочисленный (более 5 млн человек) и доминирующий в политической жизни штата этнос – кашмирцы. Они населяют Кашмирскую долину и практически не представлены за ее пределами. Из всех этнических групп штата кашмирская является наиболее

консолидированной. Этому способствовали компактный район проживания, высокая конфессиональная однородность (95% – мусульмане-сунниты) и отсутствие выраженного кастового деления. Среди этнических кашмирцев есть малочисленная, но весьма сплоченная индусская община, которая до начала 1990-х годов составляла около 4% населения Кашмирской долины и занимала влиятельные позиции в бюрократическом аппарате и предпринимательской сфере. Эта группа представлена в основном кашмирскими брахманами, которые, несмотря на многовековое соседство с численно преобладающими мусульманами, сохранили свою религиозную и культурную идентичность.

Кашмир по-прежнему остается «спящим вулканом», несмотря на эскалацию спора в начале 2019 года и последующее разделение штата на две союзные территории – Джамму и Кашмир и Ладакх – с прямым управлением Дели над первой.

Мировой опыт показывает, что выход из разногласий – совместное достижение согласия и мира, в котором ценность собственно этнических требований должна снижаться по сравнению с повышающейся ценностью жизни человека. Обсуждается несколько вариантов мирного решения вопроса: урегулирование по сценарию ООН с проведением плебисцита; демаркация линии контроля и признание вхождения Азад Кашмира в состав Пакистана, а Джамму-Кашмира — в состав Индии. Также рассматривается сценарий, при котором кашмирские территории получают широкую автономию в составе Пакистана и Индии, при этом снимаются ограничения на перемещение людей, товаров, услуг и инвестиций по территории всего Кашмира. К сожалению, ни один из этих вариантов не устраивает спорящие стороны.

Глобализация и модернизация оказывают противоречивое воздействие на этнические процессы на Востоке, в том числе на взаимодействие этносов, на национально-этнические отношения, на национально-этнические противоречия и разногласия, способствуя их активизации. В итоге фактор насилия в этнических процессах на Востоке также становится все более значимым.

Несмотря на определенные успехи федерального правительства в подавлении насилия и возобновлении легитимных форм политической активности, ситуация в Джамму и Кашмире остается крайне неустойчивой и характеризуется низким уровнем доверия общества к существующим институтам власти. Хотя правительства в центре и в штате признают необходимость реформирования политической системы штата, население не вовлечено в выработку соответствующих решений (в том числе о возможной трансформации его статуса в рамках Союза), по-прежнему не налажены механизмы урегулирования противоречий между основными группами. Таким образом, спор на этноконфессиональной почве продолжается (при растущем влиянии конфессиональной составляющей), зачастую принимая экстремистские формы. Представляется, что этноконфессиональные факторы будут в ближайшей и среднесрочной перспективе играть определяющую роль в развитии

политической обстановки в штате, способствуя сохранению напряженности в отношениях основных общностей и подрывая стабильность в штате и в южноазиатском регионе в целом.

© Капарчук А.Д., 2021

ЗРОАСТРИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН

В современном мире особенно остро стоит вопрос влияния этнорелигиозного фактора на политические процессы, протекающие в тех или иных странах. Можно сказать, что для Ирана проблема изучения зороастризма актуальна как никогда, поскольку эта религия представляет собой исконно иранское верование, являясь при этом национальным наследием древней цивилизации.

Зороастризм – это одна из древнейших религий, берущая начало в проповедях пророка Зороастра. Согласно его учению верховное божество Ахура-Мазда побуждает приверженцев выражать веру через принцип благих мыслей, благих слов и благих дел. Важно отметить дуалистическую сущность зороастризма, которая выражается в противостоянии светлого бога Ахура-Мазды и тёмного бога Анхра-Манью. Зороастризм был распространён в Ахеменидской, Парфянской и Сасанидской империях, достигнув наибольшего расцвета именно при последней [5].

На протяжении своего существования зороастризм повлиял не только на ираноязычные народы, но и на некоторые соседние с ними, хотя именно для развития ираноязычной культуры его значение оказалось наибольшим. Также не стоит упускать из виду тот факт, что зороастризм оказал существенное влияние и на многие другие религии, в том числе на христианство, иудаизм, ислам и тенгрианство.

С приходом ислама зороастризм оказался вытеснен. Тем не менее и на сегодняшний день сохраняются общины зороастрийцев, преимущественно в Индии и Иране, хотя их численность и не очень велика. В связи с этим особого внимания для исследования заслуживает изучение места зороастризма в современной политической жизни Исламской Республики Иран. Для этого необходимо рассмотреть основные аспекты положения зороастрийских меньшинств в стране.

Возвращение некоторого влияния зороастризма началось ещё при династии Пехлеви, поскольку Реза-шах использовал данную религию, чтобы ослабить влияние шиитского духовенства. В ту эпоху весь Иран, в особенности интеллектуальная элита, переживал настоящую моду на зороастризм. Многие мусульманские семьи отдавали своих детей в зороастрийские школы, а государственные учреждения украшала зороастрийская религиозная символика. Представители данного меньшинства стали занимать высокие должности в государственной структуре и получали офицерские чины, что в предыдущие столетия не представлялось возможным. Шиитское духовенство в конце 1930-х годов даже издало специальную фетву, согласно которой зороастрийцы оказывались под защитой ислама.

После Исламской Революции зороастрийцы наравне с прочими религиозными меньшинствами были несколько ограничены в своих правах, хотя всё ещё сохраняли особый статус. Наряду с христианами и иудеями для них зарезервировано одно место в Парламенте; они могут содержать собственные школы и детские сады; создавать культурные и спортивные объединения и иметь отдельное кладбище. Помимо этого, у зороастрийцев имеются свои собственные новостные и информационные ресурсы, такие как «Берасад» и «Амордад». Стоит отметить, что для религиозных церемоний, праздников и свадеб у зороастрийцев есть свои залы и помещения [1].

В настоящее время большинство зороастрийцев Ирана проживает в Тегеране и его окрестностях, важными центрами распространения религии также являются города Йезд и Керман. Во многих крупных городах продаётся множество сувениров с изображением Фаравахра – символом зороастризма и олицетворением благого духа Фраваша, что свидетельствует о зарождении новой моды на зороастризм.

С 2008 года представителем зороастрийского меньшинства в Парламенте Исламской Республики Иран является Эсфадиар Эхтияри. В системе Парламентских Комитетов Ирана Эхтияри входит в Комитет по Образованию и Исследованиям. Он описывает свою основную политическую роль как «защитника общины», цель которого - «выступать от имени любого зороастрийца в Иране, независимо от его положения». Эхтияри часто встречается с зороастрийцами, которые обращаются к нему за помощью, обычно из-за религиозной дискриминации в школе, на работе или из-за имущественных споров, и большую часть своего времени он защищает права своих единоверцев в соответствующих инстанциях.

Например, когда зороастрийский студент, лучше всех сдавший вступительные экзамены в университет, получил пониженную оценку из-за «дополнительных факторов», Эхтияри подал апелляцию в администрацию университета и Министерство образования. В 2017 году Эхтияри раскритиковал решение сместить с поста Сепанта Никнама, избранного в городской совет Йезда. В качестве аргумента в пользу смещения с должности упоминалось, что немусульманин не должен управлять городом с мусульманским большинством [2]. Данное дело вызвало широкий резонанс в обществе, вследствие чего Совет по Целесообразности вернул Никнама на его пост [6].

В 2019 году Эхтияри написал публичное письмо с требованием отменить новый указ, запрещающий немусульманам работать в детских садах с мусульманскими детьми, назвав это «бесчеловечным и неэтичным решением». В итоге была опубликована обновлённая версия указа [4]. Кроме того, Эхтияри призвал зороастрийцев, живущих за пределами Ирана, вернуться на свою Родину и заявил, что иранское зороастрийское сообщество готово приветствовать их с распростёртыми объятиями [1].

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что в иранском обществе сохраняется особое восприятие зороастризма по сравнению с другими религиями меньшинств. Это обусловлено в первую очередь тем, что зороастризм

является частью исторического и культурного наследия иранского народа [3]. Особенно остро это отражается в политической сфере, где зороастрийцы получают всё больше прав, постепенно расширяя своё влияние. Тем не менее нужно сказать, что на сегодняшний момент зороастризм всё ещё находится в уязвимом положении, и это говорит о том, что следует серьёзно озаботиться проблемой сохранения столь важной для культурного обогащения и развития всего человечества религии.

Литература:

1. <https://apnews.com/article/e7435cf753844e6099cd7a8da24388b5>
2. <https://iranwire.com/en/features/4555>
3. <https://regnum.ru/news/cultura/1959582.html>
4. <https://www.al-monitor.com/originals/2019/06/iran-kindergarten-religious-minorities-controversy-directive.html>
5. <https://www.ancient.eu/zoroastrianism/>
6. <https://www.tehrantimes.com/news/425643/Barred-Zoroastrian-Sepanta-Niknam-regains-council-seat>

© Кирда Н.С., 2021

ПОЛОЖЕНИЕ ЕЗИДОВ В СОВРЕМЕННОМ ИРАКЕ

Езиды — этнорелигиозное меньшинство, родина которого находится в горах Курдистана. Если выразиться более точно, местами их основного проживания являются горные районы округа Синджара в 120 километрах западнее Мосула, город Шейхан на северо-востоке Синджара, некоторые области района Таклиф, а также деревни Заху и Самиль в провинции Дахук.

У историков пока нет единого мнения по поводу происхождения названия этой этноконфессиональной группы, однако в Ираке их преимущественно называют именно езидами. Кроме этого, используются также наименования «езданиды», «ездахида» и «йезиды», однако большинство исследователей используют все-таки первый термин.

Из-за отсутствия точной статистики о количестве населения Ирака и членов разных племен, для определения их количества используются данные самих езидов, согласно которым их численность составляет 560 тысяч человек. У езидов есть лидер, который занимается решением духовных и светских дел. Он носит титул «мира», то есть «эмира», а его резиденция находится в городе Шейхан. В настоящее время эту должность занимает мир Тахсин Саид (Tahsin Said), который также руководит Высшим духовным меджлисом езидов всего мира.

Помимо этого, есть и чисто религиозный лидер, который называется «бабашейхом». Он играет ту же роль, что и Папа Римский для христиан-католиков. Сейчас обязанности бабашейха возложены на Хаджи Рошу (Haji Roshu), который был назначен на эту должность Высшим духовным меджлисом при согласии мира езидов. В его обязанности входит рассмотрение духовно-религиозных вопросов езидского общества под контролем ближайшего окружения эмира. По мнению выдающегося немецкого ученого доктора, проф. Гернота Виснера, езиды представляют собой этнос. Далее он продолжает: «Кто являлся главным угнетателем езидов? С одной стороны, турецкий паша Мосула, но, с другой стороны, больше всего езиды пострадали от курдских племен и князей Битлиса, Сулеймании и Джелиры» [3].

На протяжении многих тысячелетий езидское общество испытывает дискриминацию. Есть несколько причин, которые влияют на это. Одна из основных проблем езидов сводится к тому, что большая часть населяемых ими территорий является предметом спора центрального правительства Ирака с Курдской автономией. В частности, разногласия касаются Синджара, Шейхана, Таклифа и района Башиги в провинции Найнава.

Серьезной трудностью является и то, что езидское общество строго классифицировано, а его культурная прослойка весьма замкнута. Езидизм не относится к числу проповедческих религий, активные последователи которых

стараются обратить в свою веру как можно большее число людей. Езидские законы также запрещают браки с представителями других конфессий. Кроме того, внутри самой этой религии существует табу на создание семьи между теми мужчинами и женщинами, которые принадлежат разным езидским группам, классифицирующимся по религиозному и социальному принципу. Эмир, занимающийся религиозными и светскими делами, бабашейх и прослойка шейхов более низкого ранга, факихи из числа приверженцев езидизма, последователи других направлений езидизма, простолоудины — все они считаются представителями разных социальных групп, существующих внутри езидского общества.

Езидам принято приписывать ряд отрицательных свойств, и их образ овеян бесконечными мифами и легендами, возникшими еще в период исламского завоевания Ирака и господства мусульманских империй. О них можно прочесть и сейчас в трудах некоторых исследователей. Мусульманские народы, проживающие в непосредственной близости с езидами, обвиняют их во многих грехах, утверждая, что они разбойники, мятежники, бунтовщики, сатанисты и просто неверные.

В период существования Османской империи с целью исламизации местных народов в отношении езидов выпускались приказы-фетвы, согласно которым их как еретиков хотели силой заставить принять ислам. Тогда ради того, чтобы заставить езидов отказаться от их религии и обратиться в мусульманство, против них было предпринято более 70 военных походов.

Конституция Ирака (2005 г.) «гарантирует исламскую идентичность большинства иракского народа, полноту религиозных прав каждого, свободу вероисповедания и отправления религиозных культов, в частности культа христиан, езидов и сабеян-мандеев» (ст. 2, ч. 2) [1, 138]. За всю историю существования этой народности предпринималась масса попыток покончить с их религиозными взглядами и этнической самобытностью. Их пытались силой заставить принять ислам еще Османы, а что касается этнической принадлежности, то с момента образования независимого Ирака в 1921 году местные власти взялись за изменение их самобытности с курдской на арабскую, потому как они проживали на территориях, которые оспаривали между собой курды и арабы.

Однако все эти локальные столкновения не угрожали настолько существованию езидской общины [2]. Этому народу удавалось сохранить свою культуру и самобытность до установления власти ИГ (террористическая организация, запрещенная в России) на части территорий Ирака. С приходом ИГ на северные территории Ирака их положение значительно ухудшилось. Езиды подверглись гонениям, массовым убийствам и захвату женщин. В результате около 50 тысяч езидов стали беженцами, ещё несколько тысяч погибли. Главной причиной является то, что религия езидов совмещает элементы древнеиранских верований и аспекты иудаизма, христианства, ислама и зороастризма. В глазах

боевиков ИГ, они язычники, и это привело к массовым гонениям после захвата их земель джихадистами.

Таким образом, в настоящее время езидская община Ирака находится в бедственном положении, что было официально признано ООН. В нынешних условиях информационная поддержка и распространение сведений об этой общине становятся особенно актуальны с целью привлечения внимания к проблеме этого религиозного меньшинства.

Литература:

1. Сапронова М. А. Иракская Конституция в прошлом и настоящем (из истории конституционного развития Ирака). М., 2006.
2. Christen und Jesiden im Irak: Aktuelle Lage und Perspektiven von Otmar Oehring. Herausgeberin: Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. 2017, Sankt Augustin/ Berlin, ISBN 978-3-95721-32-0.
3. Die Yeziden müssen eine eigene Theologie entwickeln
http://yeziden.de/yeziden_theolog.0.html

© Костюкова А. А., 2021

ИЗУЧЕНИЕ КУРДСКОГО ЯЗЫКА В ТУРЦИИ: КРАТКИЙ ЭКСКУРС В ИСТОРИЮ ВОПРОСА И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ (1980 Г. - Н.В.)

Как справедливо отмечал писатель и дипломат Чингиз Айтматов, «Бессмертие народа – в его языке». Один немислим без другого. Ведь язык и культура – важные элементы, без которых не может существовать ни один народ. В продолжение этой мысли в данной статье мы бы хотели осветить ключевые моменты изучения курдского языка в Турции последних десятилетий.

Если говорить об истории курдского языка в Турции, особенно – об истории его изучения, то до 1991 года само использование курдского было под строгим запретом. После военного переворота 1980 года курдский язык не разрешалось использовать не только в печати, но даже в общественной и частной жизни, повседневном общении. В то время турецкое правительство на законодательном уровне запретило употребление слов «курды», «Курдистан» и «курдский язык»: продолжала культивироваться идея, заложенная еще Ататюрком, о том, что все граждане Турции – турки.

Примечательно, что певцы, писатели и другие деятели искусства, которые выпускали произведения на родном языке, подвергались преследованиям, вплоть до уголовного наказания. В качестве примера приведем тот факт, что известный турецкий певец курдского происхождения Ахмет Кая скончался спустя короткое время после того, как поделился планами о записи нового альбома на курдском языке –, по официальной версии, от сердечного приступа. На момент кончины ему было 43 года. Сторонники певца и курдская общественность склонна полагать, что здесь не было места случайности: они видят в этом целенаправленную деятельность властей, закулисные заговоры и интриги.

В свете озвученных выше фактов стоит отметить, что преподавать и изучать курдский язык в школе – любой, будь то государственной или частной – на рубеже веков не было возможности.

Однако в 2012 году наметилась тенденция к знаковым переменам: Реджеп Тайип Эрдоган, в ту пору премьер-министр Турции, объявил о поистине беспрецедентном «историческом» шаге: курдский язык разрешили преподавать в качестве факультатива в школах [2]. Организовать это предполагалось следующим образом: как только в образовательном учреждении наберется достаточное количество желающих, будет организован факультативный курс.

Тогда политик из прокурдской Партии мира и демократии (в 2014 году преобразованной в нынешнюю Демократическую партию народов – HDP)

Гюльтан Кышанак заявила, что подобные действия турецких властей можно «приравнять к угнетению».

Наряду с этим Эрдоган утверждал, что многие курдские города Турции смогут вернуть себе исторические названия: например, Тунджели должен был превратиться в Дерсим, и курдскому языку предстояло встать на один уровень с турецким – в 2013 году Эрдоган заявил, что «пришла пора» курдскому стать официальным языком страны [1]. Однако по прошествии восьми лет эти слова, давшие надежду курдскому народу, не нашли отражения в жизни.

Кроме того, в уже упомянутой выше речи в 2012 году Эрдоган заявлял, что теперь на курдском языке смогут учить детей в частных школах, а вот в государственных учебных заведениях единственным языком общения останется турецкий. Отметим, что по этому пункту все вновь обернулось популизмом: по поисковым запросам, связанным с курдским языком в турецких школах, не находится ни одного учебного заведения, в том числе и частного.

Таким образом, единственной реальной возможностью для изучения родного языка у курдов остается лазейка в виде YouTube-каналов (Kurdî Online (35,6 тыс. подписчиков), Hîn Bûn (15,3 тыс. подписчиков), fêrgeha kurdî (4,05 тыс. подписчиков) и многочисленных онлайн-курсов. Один из свежих примеров подобных инициатив – курс, который организовали активисты таких НКО, как Ассоциация курдских исследований (Komeleya Lêkolînên Kurdî), Месопотамский культурный центр (Navenda Çanda Mezopotamya) и Tora Kurdî: любой, кто вовремя заполнил гугл-форму, мог присоединиться к участию в уроках на платформе Zoom [3].

Подводя итог, видится закономерным отметить отсутствие значимого прогресса в языковом вопросе в Турции в период с рубежа веков и по сей день. Объективно курды сегодня могут общаться на своем языке только в своей собственной семье, в обособленной группе земляков – и не более того. Это отмечают и проинтервьюированные при подготовке материала для статьи респонденты: Х. из Ширнака (25) и М. из Адьямана (23) – оба сошлись во мнениях, что «турецкому учат в школе, а родной язык дают только мама с папой».

Школы на сегодняшний день все так же осторожны в вопросах преподавания, поэтому, как мы можем увидеть, курдский язык курды учат, только перенимая знания родителей или же опираясь на материалы, доступные в интернете.

Литература:

1. Erdoğan: 'Kürtçe'nin resmi dil olmasına vakit var' – Sözcü [электронный ресурс] – URL: <https://www.sozcu.com.tr/2013/gundem/erdogan-kurtcenin-resmi-dil-olmasına-vakit-var-418368/>
2. Kurdish can be taught in Turkey's schools, Erdogan says – BBC [электронный ресурс] – URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-18410596>

3. Online Kürtçe kurs kampanyası başladı – Demokrat Haber [электронный ресурс]
– URL: <https://www.demokrathaber.org/guncel/online-kurtce-kurs-kampanyasi-basladi-h128785.html>

© Кулиш Н.Ю., 2021

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ТАР КНР НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

До установления власти КНР на территории Тибета, восстания против нее в 1959 году и эмиграции Далай-ламы XIV в 1959 году на территорию Индии, в Тибете действовала уникальная система единства религии и политики (*чжэнцзяо хэи*). Сразу после подавления восстания 1959 года КНР огласил «Соглашение из 17 пунктов»: указом Госсовета КНР правительство Тибета распускалось, а Далай-лама утратил свое положение в Тибете и был вынужден бежать в Индию. Однако роль религии в политической жизни в Тибете неоспорима и сегодня. Тема синтеза политической жизни общества и религии является достаточно острой для ТАР и КНР в целом, как и вопрос о роли Далай-ламы в жизни современного Тибета. Этим в значительной степени обуславливается актуальность данного вопроса.

Зародившийся в Индии буддизм оказал важное духовное влияние и стал главным компонентом государственной политики на территории Тибета. В 7 веке н.э. он столкнулся с местной религией бон, претерпел ряд изменений, и вскоре стал главной религией уединенного государства ввиду того, что некоторые из царей Тибета оказывали поддержку учению, его принципам, и способствовали его распространению. Буддизм прочно укоренился в основе государственного управления, что ярко иллюстрируется структурой управления Тибета в то время. Правительство состояло из главы государства Далай-ламы, Кабинета министров (Кашага), Национальной ассамблеи (Цонгду) и выборных органов власти для управления территорией. Таким образом, религия была неразрывно связана с государственной властью, поскольку Далай-лама был верховным религиозным лидером и одновременно главой правительства [6].

История возникновения института Далай-ламы и Панчен-ламы имеют разные трактовки. Сами тибетцы придерживаются такой точки зрения: Цонкапа основал школу Гелуг тибетского буддизма. Сонам Гьяцо был приглашен ко двору монгольского хана, который присвоил ему титул «Талай (Далай)-лама». Этот титул был перенесен и на двух его предшественников, что сделало его Третьим Далай-ламой. Так началась линия преемственности Далай-лам. Пятый Далай-лама утвердил верховную власть Далай-лам в Тибете. Школа Гелуг стала основной школой буддизма на Тибете. В 1662 году после смерти Панчен-ламы Далай-лама выдвинул идею воплощений Панчен-лам и основал их резиденцию [3, 56-57].

Положение тибетцев значительно осложнилось с приходом КПК к власти. В особенности разрушительными для истории Тибета стали годы культурной революции. Согласно данным заключения Конгресса США 1987 года, «более 1

000 000 тибетцев погибло с 1959 по 1979 год, что явилось прямым следствием политической нестабильности, казней, тюремных заключений и крупномасштабного голода, порождённых политикой Китайской народной республики в Тибете» [4]. Обстановка в Тибете была накалена до предела: тибетцы-руководители подверглись преследованиям, конституционные органы власти были ликвидированы, проводились массовые репрессии, гонения на тибетскую культуру и религию, вся полнота власти перешла к военным, было разрушено множество памятников культуры. Этническая самобытность Тибета подверглась ликвидации, а национальные окраины оказались полностью подчинены центральному руководству.

После прихода Дэн Сяопина к власти наметился новый подход к политике в отношении Тибета, и, в частности, отношение к Далай-ламе в эмиграции. В 1977 году Далай-ламе сообщили, что он может возвращаться в Тибет. Более двух тысяч человек, получивших ложные обвинения, получили денежную компенсацию, некоторая часть тибетцев получила право поездок в Индию к родственникам. Проводился особый политический курс, который принимал во внимание специфику Тибета и тибетцев.

В 1990-е годы произошли первые акты терроризма, такие как массовые самосожжения монахов. Этому поспособствовал ряд причин, например, попытки насильственной ассимиляции тибетцев с ханьцами, общая модернизация страны при отсталости Тибетского региона, распад СССР и Югославии.

Касательно религиозного вопроса, важно отметить, что Тибет являлся мощным религиозным центром, занимал особую нишу в отношениях с императором, в частности, отношения между императорами Цин и Далай-ламами имели сугубо личный характер. Таким образом, с приходом к власти Гоминьдана, а потом и КНР, Тибет пережил значительные потрясения, был вынужден полностью пересмотреть отношения с Китаем и подвергнуться интеграции в состав Китая, с тех пор процессы, происходящие в Китае, значительно затрагивают Тибет.

Важно заметить, что после прихода Си Цзиньпина к власти в 2013 году, КНР внес определённые изменения в свою религиозную стратегию. Власть Китая теперь как никогда благоволит деятельности буддийской сангхи КНР, т.к. в сравнении с остальными конфессиями буддизм наиболее подходит на роль политического инструмента в руках правительства.[1] Однако вместе с этим происходит и ужесточение религиозной политики, например, в 2019 году, согласно информации с сайта Save Tibet, руководство Китая приняло решение продолжить новую кампанию в Тибете, называющуюся как отправка «миллиона полицейских в 10 миллионов домов» с целью обеспечения «низовой» интеграции сил безопасности в местные сообщества. Несмотря на номинальную поддержку религиозной свободы граждан, в действительности наблюдается интенсивное ужесточение религиозной политики, осуществляются религиозные преследования в отношении религиозных общин Китая. Так, пятое поколение

руководителей значительно ужесточило религиозную политику в КНР, произошло ужесточение наказаний за самосожжения, включающее ответственность родственников самосожженного, расширение репрессий, наказания за молитвы и курение ладана в общественных местах. Кроме того, партия продолжает жестко навязывать свои устои тибетцам. Так, по данным сайта save Tibet, ежегодно, 1 октября, тысячи монахов и мирян по всему Тибету становятся вовлечены в участие в крупные театрализованные представления, символизирующие контроль КПК над Тибетом. Например, 1 октября 2019 года, более 4000 человек были собраны возле Дворца Потала в Лхасе на официальном мероприятии, посвященном 70-й годовщине основания Китайской Народной Республики. Лозунги Коммунистической партии и китайские флаги были повсюду. Таким образом, можно сказать, что КНР проводит ежегодные кампании индоктринации [2].

В настоящее время «вопрос Тибета» включает три разные точки зрения. Сам Далай-лама XIV готов отказаться от борьбы за независимость Тибета, в случае удовлетворения Китаем требования тибетской стороны позволить Далай-ламе XIV вернуться на территорию ТАР в качестве духовного лидера [5].

Далай-лама XIV является ярчайшим символом тибетского буддизма, а значит, и политическим символом, обладает огромным духовным авторитетом, что для Китая представляет опасность дальнейшей эскалации конфликта коренного населения Тибета и религиозной верхушки с правительством КНР.

Литература:

1. Нагуслева Е.А. Религиозная политика Си Цзиньпина, 2019
2. Помаре Ф. Тибет. Израненная цивилизация. М.: АСТ: Астрель, 2005. С. 56-57.
3. Тибет: правда, основанная на фактах // <http://savetibet.ru> URL: http://savetibet.ru/2008/04/11/seeking_truth_from_facts.html (дата обращения: 20.02.2021).
4. Заключение Конгресса США 1987 года, Wikisource, https://en.wikisource.org/wiki/Page:United_States_Statutes_at_Large_Volume_1_01_Part_3.djvu/124
5. Фонд «Сохраним Тибет» [электр.ресурс]: <https://savetibet.org/chinese-authorities-stage-events-in-tibet-marking-70th-year-of-peoples-republic-of-china/>
6. Tibet: Proving Truth from Facts // <https://tibet.net/> URL: <https://tibet.net/tibet-proving-truth-from-facts-1996/> (дата обращения: 20.02.2021).

© Лебедева А.А., 2021

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА КНР В ОТНОШЕНИИ ЭТНИЧЕСКИХ МЕНЬШИНСТВ

Китайская Народная Республика – одно из крупнейших многонациональных государств мира, в котором проживают 56 официально признанных народов. Среди них титульной нацией являются ханьцы. По результатам 6-й всекитайской переписи населения в 2010г., ханьцы составляют 91.51% от общего населения в 1 млрд. 370 млн. человек. Соответственно 8,49% составляют прочие 55 народов и народностей, за которыми в КНР на законодательном уровне закреплён статус национальных меньшинств. К национальным меньшинствам Китая относятся: уйгуры, мяо, маньчжуры, тибетцы, монголы, казахи, киргизы и др. Современное руководство КНР рассматривает национальный вопрос как проблему стратегической значимости. Важным аспектом национальной политики является защита и сохранение традиционной культуры малочисленных народов.

Национальная политика руководства Китая складывалась на протяжении веков. Уже с середины II в. до н.э. в эпоху империи Хань Китай стал последовательно проводить политику присоединения территорий, населённых некитайскими народами. Для этого Китайское государство применяло очень гибкие методы, основанные на глубоком понимании различия в образе жизни и уровне экономического развития ханьцев и их соседей. При династии Тан (618–907 гг.) в китайскую политическую доктрину впервые была включена идея полиэтнического (многонационального) государства. Однако отношения между национальными меньшинствами и ханьским населением становились достаточно напряжёнными из-за того, что присоединение к Китаю западных территорий происходило военным путем с помощью подчинения коренного населения. Также напряжённость была обусловлена и тем, что Китайское правительство оказывало поддержку ханьцам, как титульной нации, в то время как некоторые запросы национальных меньшинств оказывались без внимания со стороны правительства. В результате завоевательных походов Цинской империи китайский этнос оказался в непривычной для него ситуации, когда политические границы государства, закреплённые международными договорами, не совпадали с этническими границами его традиционного проживания. Отсюда исторически просматривается тенденция Китайского руководства к аккультурации и ассимиляции коренных народов.

С момента образования КПК в 1921 г. довольно четко просматриваются несколько главных этапов (периодов) в развитии теории и практики национального строительства. Первый этап охватывает период с образования КПК в 1921 г. и до образования КНР в 1949 г. Особенность национальной

политики в этот период времени заключалась в том, что она сначала формировалась под влиянием двух главенствующих партий- КПК и Гоминьдана, а после изгнания второй на Тайвань, под руководством КПК. Второй этап охватывает период с 1949 г. по 1956 г.- время реализации принципов, заложенных в «Общей программе НПКСК». Этот этап характеризовался организацией института районной национальной автономии и первыми социально-экономическими преобразованиями, направленными на сокращение отставания неханьцев от ханьцев. Третий период длился с 1957г. по 1977 г. и объединяет в себя периоды «большого скачка» и создания «народных коммун», период «урегулирования» начала 60-х годов, и, наконец, «культурную революцию». Отличительной чертой этого этапа является то, что КПК, сохраняя свою прежнюю теоретическую концепцию решения национального вопроса в КНР, фактически осуществляет совершенно противоположную политику, направленную на окончательную ликвидацию любого рода национальной самобытности и полное подчинение национальных районов единому централизованному руководству. Одним из основных направлений в решении этих задач было создание «народных коммун» и сопровождающее его движение «по социалистическому и коммунистическому воспитанию» в китайской деревне. Четвертый период начался в 1978 г. и закончился в 1999 г. Что касается этого периода, то здесь заметно возвращение правительства к принципам национального строительства 1950-х годов. В 1978 г. 3 пленум ЦК КПК 11 созыва дал старт осуществлению политики «четырёх модернизаций», политики реформ и открытости. По мере реализации политики реформ в национальных районах лидеры КНР осознавали стратегическую значимость национального вопроса. Нормализация межэтнических отношений, по мнению правительства Китая, возможна только через создание развитой экономики в местах компактного проживания национальных меньшинств. Расширение материальной помощи национальным районам способствовало, наряду с успехами реформ в стране в целом, росту основных социально-экономических показателей в них. Однако результаты реформ в национальных районах оказались менее значительными, что вызвано особенностью политики КПК, направленной на первостепенное развитие восточных регионов. На рубеже 20 и 21 веков, отставание западных районов от восточных стало особенно заметным, что требовало в свою очередь корректировки политики реформ для его уменьшения.

Социально-экономический фактор является ведущим в формировании национальной политики КНР. Правительство страны в 1999 г. приняло концепция «Go West» (движение на Запад). На рубеже 20 и 21 веков в Китае начинают претворяться в жизнь высказывания Дэн Сяопина, Ху Яобана и Чжао Цзяяна о необходимости развития центральных и западных районов страны. В рамках программы освоения Запада было выделено четыре основных направления: изучение ресурсного потенциала региона и строительство

объектов добывающей и обрабатывающей промышленности; расширение сельскохозяйственного производства путем модернизации и расширения ирригационной системы; создание мощной инфраструктуры; мероприятия, направленные на охрану окружающей среды. В программе предусматривается не только эксплуатация ресурсов района, но и поднятие уровня жизни неханьских народностей.

Районы Западного Китая всегда отличались своей этнической неоднородностью. Правительство КНР в свою очередь заинтересовано как можно быстрее «разбавить» национальные меньшинства ханьцами. Обычаи, традиции у многих народов постепенно утрачивают свое значение. Происходит стирание культурных границ между ханьцами и представителями национальных меньшинств.

Социально-экономический прогресс имеет и обратную сторону, он не только способствует трансформации, но и исчезновению этнической культуры национальных меньшинств западных регионов КНР. Все программы, направленные на улучшение экономических показателей в западных районах, параллельно направлены и на ассимиляцию ханьцами национальных меньшинств. Большой приток ханьцев в западные районы способствует ускорению процесса ассимиляции. Появляется процент смешанных браков среди ханьцев и национальных меньшинств. В докладе о развитии районов проживания национальных меньшинств за 2004 г. активно упоминается «План 15» - это общий план по улучшению качества жизни китайского народа. В рамках плана используется понятие «единый китайский народ», то есть не предполагается разделение китайского этноса на национальности. Таким образом, внимание уделяется не только увеличению экономических показателей в западных районах, но и созданию единой гражданской нации.

Процесс активизации сепаратистских настроений активно начался в 1990-е годы. В соседней с Синьцзяном Центральной Азии в это время начался рост этнического национализма. Пекин столкнулся с проблемой так называемых «трех сил» – сепаратизмом, терроризмом, экстремизмом, дестабилизирующих обстановку в стране. 27 декабря 2017 г. КНР приняла первый в истории страны антитеррористический закон. Согласно ему, власти получают право привлекать к юридической ответственности не только за организацию, планирование, подготовку, осуществление террористических актов и участие в террористических группировках, но и за пропаганду, подстрекательство к осуществлению террористической деятельности. Документ также ограничивает право СМИ сообщать подробности терактов, распространять данные, связанные с террористической деятельностью, которые могут «спровоцировать подражание». Провайдером телефонной и интернет-связи предписано передать властям коды шифрования информации, а также пароли пользователей компетентным ведомствам.

Таким образом, национальная политика КНР осуществляется под влиянием двух основных факторов. Исторически сложилось так, что численное преобладание ханьцев является определяющим типологическим признаком полиэтнического Китайского государства. Ханьцы, как численно преобладающая часть совокупности народов Китая, является такой ее частью, которая в ходе истории обеспечила себе доминирующую политическую, экономическую и культурную роль в стране. Также стоит отметить и то, что основная масса национальных меньшинств заселяет западные и юго-западные районы Китая, а эти земли богаты природными ресурсами, которые, безусловно, необходимы быстроразвивающемуся Китаю для дальнейшего развития. Поэтому главная цель, которая ставится руководством КНР в ее политике по отношению к национальным районам, остается неизменной – удержать их в качестве неотъемлемой части территории КНР и, насколько возможно, мирными средствами провести социально-экономические и политические преобразования, обеспечивающие слом традиционных экономических и общественных отношений в них, с одной стороны. А с другой – создание экономической, политической и идеологической основы для необратимости процесса интеграции национальных районов в единый Китай. Анализируя политику КНР в отношении национальных меньшинств, можно проследить одну тенденцию. Заключается она в том, что на протяжении уже долгого времени Китай стремится ассимилировать коренное население с ханьцами, для того чтобы создать «единую нацию». Но, тем не менее, есть регионы, которые по ряду причин не могут быть полностью ассимилированы ханьцами.

Литература:

1. Булдакова В.Г. Национальная политика КНР в отношении малочисленных народов// Россия и АТР. 2006. № 4.
2. Москалев А.А. Теоретическая база национальной политики КНР (1949-1999), Москва, 2001.
3. Соловьева Н.А. К вопросу о взаимодействии национальных меньшинств и ханьского этноса в этнокультурном пространстве Западного региона КНР// Ученые записки ЗабГУ. 2014. №4.
4. Ставров И.В. Национальная политика в системе модернизации Китая (1978-2002) // Россия и АТР. 2006. № 4.
5. Сыроежкин К.Л. Эволюция формирования и основные черты национальной политики КПК, Алматы, 1998.

© Леонова С.С., 2021

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В ПРОЦЕССАХ ПЕРЕРАСПРЕДЕЛЕНИЯ СУБЪЕКТНОСТИ НА СОВРЕМЕННОМ ВОСТОКЕ

Религия в современном мире утратила то влияние на политические процессы, что имела раньше. Это связано с тем, что многие государства отказались от официальной религии и стали светскими. Во многих странах мира человек может спокойно самостоятельно выбирать свою религию или же вообще отказаться от неё. Но так происходит не везде. В некоторых местах на нашей планете религия до сих пор играет огромную роль в политических процессах. В основном такую ситуацию мы можем наблюдать на Востоке, где положение религии, её влияние на политические процессы, перераспределение субъектности, мы и постараемся рассмотреть в данной статье.

Субъектность – это способность и возможность самостоятельно осуществлять целенаправленную деятельность. Субъектность может быть только у суверенных государств, независимых от кого-либо.

Перераспределение субъектности – это передача субъектом, который определяет цель деятельности, другим субъектам возможности осуществлять действия для выполнения поставленных задач и обязанности отвечать за последствия деятельности.

В перераспределении субъектности мы можем выделить несколько факторов, благодаря которым оно и происходит. Экономический, юридический, военный и религиозный, который мы будем рассматривать в данной статье.

Юваль Ной Харари выделяет три проблемы традиционной религии в XXI веке: технические, политические и проблемы идентичности. Он пишет, что традиционные религии не способны справиться с первыми двумя проблемами и поэтому могут предложить что-то только в решении проблемы идентичности. По Харари, религия не может дать решений современных технических и политических проблем. Поэтому религиозные деятели обращаются не к священным писаниям для поиска решений проблем, а берут научные решения и подтверждают их творческой интерпретацией строк из священных писаний. И этот процесс творческой интерпретации идёт постоянно, превращая результат данного религиозного толкования в догму. Религиозные деятели перераспределяют субъектность, призывая верующих соблюдать и выполнять новообразованные догмы. Вопросы, решение которых под силу религии в современном мире, это вопросы об идентичности – «кто мы?», «кто они?», «кто чужие?», «кто свои?». Происходит это разделение при помощи разницы в религиозных обрядах, ритуалах [4, с. 187].

С. Хантингтон в своих работах также пишет о религиозном факторе в процессах формирования идентичности и перераспределения субъектности. В работе «Кто мы?» он исследует влияние религии на идентичность человека, его ассимиляцию и интеграцию в глобализованном обществе [2]. В работе «Столкновение цивилизаций» С. Хантингтон выделяет религию в качестве одного из главных факторов перераспределения субъектности между государствами на международной арене. С его точки зрения, религиозный фактор может, с одной стороны, помогать создавать межгосударственные блоки, союзы, способствовать развитию межнациональных связей. С другой же стороны, конфликты на религиозной основе были и остаются источником дестабилизации международных отношений [3].

Действительно, религия объединяет одних людей, отделяя их от других. Современными примерами того, как религия создаёт и укрепляет национальную идентичность, являются синтоизм в Японии, православие в России, иудаизм в Израиле, новая религия КНДР чучхе. Религиозный фактор в перераспределении субъектности и у Ю.Н. Харари, и у С. Хантингтона проявляется в том, что религии, скорее мешают решать глобальные политические проблемы, поскольку их задача защищать национальные, а не универсальные ценности. И потому они настраивают народ на то, что нужно отстаивать свои национальные интересы, а не интересы всего мирового сообщества.

Клаус Шваб пишет, что религиозный фактор в перераспределении субъектности также мешает глобализации мира по причине того, что возникает напряженность между религиозными сообществами, которые хотят защитить свои фундаментальные взгляды и ценности, и светскими сообществами, которые стремятся к прогрессу в разных областях. По мнению К. Шваба, радикальные религиозные сообщества могут представлять опасность для мирового сообщества, проводя порой довольно жестокую борьбу с прогрессом и глобализацией [5, с. 149].

З. Бжезинский в книге «Выбор» рассматривает связь терроризма с исламом. Он пишет, что образ современных террористов связан с представителями мусульманской религии, а иногда даже отождествляется с ними, но на самом деле религия не основной стимул их экстремистской деятельности. Основным он считает политический фактор. Террористы совершают свои теракты не из-за религиозной ненависти, а из политических мотивов, а ислам выступает лишь как маска, скрывающая их истинные мотивы. Утверждая, что они ведут малый джихад, защищая свою веру, главы террористических группировок перераспределя субъектность благодаря религиозному фактору, отправляют смертников с идеей, что они совершают теракты для защиты своей веры, но на самом деле, они (главы) преследуют и защищают лишь свои политические и экономические цели [1].

Также он рассматривает проблему исламизации стран, в которых должны будут возникнуть на основе подчинения законам шариата более послушные и

морально чистые общества. Но мировая тенденция на данный момент такова, что государство желает и стремится отделиться от религии, хотя некоторые страны всё-таки противятся этому процессу.

Саудовская Аравия в лице наследного принца Мухаммеда бен Сальмана разработала программу «Vision 2030», согласно которой она должна стать страной умеренного ислама. До этой программы, по словам принца, Саудовская Аравия была страной, в которой правили экстремистские идеи на протяжении 30 лет. Сейчас происходит ценностное переосмысление этого опыта. В Саудовской Аравии ислам являлся единственной допустимой религией в стране. Это означает, что ни одна другая религия, кроме ислама, не может исповедоваться гражданами страны, а также запрещена постройка любых храмов других религий. Что касается приезжих жителей, то они могут молиться своим богам только так, чтобы никто этого не видел. Именно это положение дел и стремится исправить Мухаммед бен Сальман, сделав страну открытой не только для мусульман, приезжающих сюда на хадж в Мекку, но и для сторонников других конфессий. Политическая деятельность, направленная на переосмысление толкований ислама, уже дала возможность женщинам водить машину, посещать спортивные матчи, вести свой бизнес, изменила допустимые нормы одежды, да и в целом, сделала женщин независимыми от мужчин. Таким образом, женщины становятся полноценными субъектами общества. Легитимизация данной субъектности объясняется, например, тем, что жена пророка Мухаммада вела свой бизнес, а потому женщины в исламе так же могут этим заниматься.

Один из ярких примеров, показывающий, как религия может влиять на политику, демонстрацию и перераспределение субъектности на международной арене – это произошедший не так давно конфликт французского и турецкого президентов Эммануэля Макрона и Реджепа Эрдогана, который связан с убийством французского учителя Самюэля Пати, демонстрировавшего карикатуры на пророка Мухаммада на уроке. Это событие вызвало обострение в отношениях между странами и привело к экономической забастовке, к которой присоединился и ряд других мусульманских стран. Таким образом, мы можем понять, что религия в современном мире оказывает влияние даже на политику светских стран, следующих принципам лаицизма.

Ещё можно вспомнить, как Реджеп Эрдоган сменил статус собора святой Софии с музея на мечеть. Этим он вызвал возмущение представителей греческой и русской православных церквей, которые посчитали данное решение оскорбительным, тогда как немалое количество мусульман поддержали турецкого президента. Эрдоган отменил решение отца турецкой нации Мустафы Кемалея, который сделал Айя-Софию музеем, да и в целом, отделил религию от государства. Нынешний президент меняет ценности, заложенные основателем Турецкой республики, используя религию как источник легитимности перераспределения субъектности в своей политике.

Как мы видим, значение религиозного фактора в перераспределении субъектности на Востоке невозможно переоценить. Религия, даже в наше время, оказывает существенное влияние на политические процессы в данном регионе. Идёт постоянное переосмысление и интерпретация общественных процессов с религиозной точки зрения. Исходя из этого, можно сделать вывод, что с влиянием религии на политические процессы стоит считаться и нужно учитывать их при взаимодействии с суверенными государствами данного региона.

Литература:

1. Бжезинский, З. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / З. Бжезинский. – М.: Междунар. отношения, 2006. – 288 с.
2. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2004. – 635 с.
3. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 436 с.
4. Харари, Ю.Н. 21 урок для XXI века / Ю.Н. Харари. – М.: Синдбад, 2020. – 416 с.
5. Шваб, К. Четвертая промышленная революция / К. Шваб. – М.: Эксмо, 2020. – 228 с.

© Лошин Н.Д., Казанцева В.А., 2021

ТРАДИЦИЯ И РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ КЕНИИ (БРАК И БРАЧНАЯ ОБРЯДНОСТЬ)

Племенная идентичность по-прежнему важна для населения Кении, хотя её роль и меняется по мере урбанизации, в повседневной жизни сохраняются многие обычаи и обряды. До сих пор практикуется **традиционная полигамия**, хотя официально не приветствуется. В современном семейном праве брак более чем с одной женщиной запрещен. На практике этот вопрос решается под двойным влиянием экономических реалий и социального давления. С одной стороны, немногие мужчины могут позволить себе содержать несколько жён. А среди более обеспеченных людей такой шаг не одобряется из-за негативной реакции «цивилизованного сообщества» и аналогичного отношения к нему христианских церквей.

Обряд обрезания является одним из важнейших у кенийцев, символизируя вступление «во взрослую жизнь». Также среди обычаев Кении стоит выделить обряд *Лобола* (выкуп невесты). Размер выкупа вместе с остальными деталями бракосочетания жених обговаривает с отцом девушки. Порой размер *Лобола* представляет собой довольно значительную сумму, которую жених, уже ставший мужем, может выплачивать несколько лет, иногда даже после рождения детей, до тех пор, пока он не выплатит всю сумму, молодой муж не может считать детей, рождённых в семье, своими.

Обряды бракосочетания проходят очень торжественно и отмечаются с размахом, песнями и национальными танцами. Девушка вплоть до замужества в обязательном порядке должна хранить свою девственность. Руки и ноги невесты покрывают узорами из хны, которые она носит в течение первого года супружеской жизни, подтверждая свой новый социальный статус. Во время первой брачной ночи рядом с молодоженами находится старшая женщина семьи, поддерживая морально и оказывая помощь неопытным в любви молодым.

При традиционной свадьбе в доме мужа устраивается застолье, после чего пара признаётся состоящей в браке. Отношение к социальным ролям в семье также традиционное. Долгом мужчины считается обеспечить каждой жене отдельный дом, зачастую за много миль друг от друга. Между жёнами существует иерархия, при этом старшая жена обычно пользуется большим авторитетом и влиянием. Во многих отношениях многожёнство напоминает страховой полис, каждая жена ухаживает за определённой частью животных своего мужа, чтобы в случае вспышки болезни семья не потеряла все свои стада.

Сегодня под влиянием западной культуры полигамия идет на убыль. Все больше заключается браков по христианской традиции. Свадьба – весьма затратное мероприятие, многие семьи залезают в долги, чтобы устроить «богатую свадьбу», что является маркером престижа. © Мадлуме Р., 2021

РИТОРИКА БХАРАТИЯ ДЖАНАТА ПАРТИ: ВЫБОРЫ, ПРОТЕСТЫ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ СТОЛКНОВЕНИЯ

В феврале 2020 года были проведены выборы в законодательное собрание столичного округа Дели. На протяжении нескольких месяцев до этого события не только столица, но и другие регионы страны были охвачены масштабными протестами против поправок в Закон о гражданстве 1955 г. Спустя некоторое время после оглашения результатов выборов, в некоторых районах города произошли ожесточенные межконфессиональные столкновения. Тема протестов занимала важное место в предвыборной агитации, проводимой кандидатами. В отличие от Аам Аадми Парти (ААП, Aam Aadmi Party), представители Бхаратия Джаната Парти (БДП, Bharatiya Janata Party) обращались к этому вопросу в основном в негативном ключе. Многие высказывания кандидатов от этой партии вызвали бурную реакцию оппозиционно настроенной общественности. Даже министр внутренних дел Индии Амит Шах (сторонник БДП) отметил, что политикам следовало воздержаться от особенно радикальных заявлений во время предвыборной кампании. Поскольку протесты и последовавшие за ними межконфессиональные столкновения, а также риторика представителей БДП вызвали широкий общественный резонанс, представляется интересным изучить особенности последней.

В качестве источников в данном исследовании используются интервью, видеозаписи публичных выступлений членов Бхаратия Джаната Парти разного уровня. Кроме того, рассматриваются публикации некоторых политиков (в том числе президента делейского отделения БДП Адеша Кумара Гупты, популярного и неоднозначного политика Капила Мишры и др.) в социальной сети Твиттер в период с 1 января 2020 г. по 11 марта 2020 г. Выбор такого временного промежутка обусловлен с одной стороны высокой протестной активностью, а с другой агитационной и пропагандистской деятельностью партий в преддверии выборов в законодательное собрание, а также межконфессиональными столкновениями, которые происходили с 23 по 29 февраля 2020 г.

Прежде чем обратиться непосредственно к анализу высказываний политических деятелей следует кратко описать некоторые причины масштабных протестных акций, а также пояснить почему они напрямую связаны с современной религиозной политикой в Индии. Согласно принятым 11 декабря 2019 г. поправкам в Закон о гражданстве 1955 г., лица, которые прибыли на территорию Индии до 31 декабря 2014 г., а также являются членами общины индусов, сикхов, буддистов, джайнов, парсов или христиан из определенных стран (Афганистан, Бангладеш и Пакистан) не считаются нелегальными

мигрантами и имеют право на получение сертификата о регистрации [1]. Стоит отметить, что в декабре 2019 г. также было принято решение о выделении бюджета на запуск Национального реестра граждан, одной из целей которого является выявление нелегальных мигрантов. По мнению протестующих, данные поправки приводили к дискриминации лиц, исповедующих ислам, поскольку они не попадают под действие обновленного законодательства, и, соответственно, не имеют возможности получить официальный статус на территории Индии. Кроме того, многие представители оппозиционных партий заявляли, что такое законодательство идет вразрез с нормами секулярного, согласно Конституции, государства.

Политики БДП параллельно с демонстрациями против поправок в Закон о гражданстве начали проводить крупные митинги в поддержку изменений, а также прибегали к резкой риторике в отношении своих оппонентов (не только ААП, но и всех протестующих). В середине января после столкновений в университетах, в заявлениях членов БДП появляется лейтмотив, который позже будет активно внедряться в различные отчеты и книги, посвященные произошедшим событиям: все протесты и столкновения, описываются как тщательные спланированные акции с целью дестабилизации ситуации в стране.

Участники демонстраций напрямую или косвенно связываются с радикальными и террористическими группировками. Обращает на себя внимание тот факт, что в этом контексте иногда разделяются мнения или смешиваются трактовки событий: некоторые политики связывают столкновения с движением наксалитов (название радикальных коммунистических группировок в Индии), а другие с исламистскими и джихадистскими организациями. С течением времени можно было наблюдать формирование своеобразного симбиоза, который получил название «модель городского наксализма и джихадизма» (позже попытку описать это явление подробнее предприняла М. Арора в книге «Беспорядки в Дели 2020: нерассказанная история»). Такие определения протестующих можно обнаружить в публикациях К. Мишры в социальной сети Твиттер: 6 января 2020 г. он пишет в связи с протестами о «радикальном исламском мышлении и альянсе городских наксалитов» [4]. Стоит отметить, что предположения о сотрудничестве радикальных коммунистических группировок и исламистских организаций появлялись задолго до 2019 г., однако подтверждений их совместной деятельности тогда найти не удалось [5].

Кроме того, часто можно наблюдать попытки выявить связи демонстрантов с другими акторами или силами. В этом отношении часто упоминаются «левые» или «ультралевые» силы, а также разведка Пакистана. Например, Адеш Кумар Гупта, который в меньшей степени в сравнении с другими политиками обращался к радикальным заявлениям, в социальной сети Твиттер написал, что «левые – это синоним анархии в стране» [3].

Нельзя не упомянуть тот факт, что не все высказывания в адрес протестующих оставались безнаказанными. Так, К. Мишра был отстранен Избирательной комиссией на 48 часов от предвыборной кампании за публикацию в Твиттере, которая, по мнению чиновников, разжигала вражду между классами в условиях выборов [2]. Он также подвергся осуждению со стороны общественности за ультимативное требование очистить улицы от протестующих, которое он выдвинул полиции Дели, а также за призыв выйти в поддержку поправок в день начала межконфессиональных столкновений (как позже оказалось в том же районе).

Устные выступления лидеров БДП в контексте протестной активности также имели крайне негативный характер. Многие политики прибегали к прямым оскорблениям выступающих против поправок в законодательство, а также к обещаниям отомстить. Например, Парвеш Верма (депутат от избирательного округа Западный Дели) заявил в преддверии выборов: «Если БДП придет к власти 11 февраля, в течение часа вы не найдете ни одного протестующего. И в течение месяца мы не пощадим ни одной мечети, построенной на правительственной земле» [6]. К аналогичным и даже более гневным высказываниям прибегали и другие политики более высокого ранга.

Стоит выделить некоторые особенности риторики, характерной для последних недель перед выборами в законодательное собрание. Многие члены партии предпринимали попытки обвинить своих оппонентов в лице кандидатов от ААП в поддержке протестующих с целью получения выгоды на грядущих выборах и повышения лояльности определенного сегмента электората. Интересно, что такие обвинения зачастую являются составной частью заявлений о неспособности ААП управлять городом, о публикации фейковых видео и новостей и др.

Таким образом, рассматривая риторику лидеров БДП, можно выделить несколько важных особенностей. В первую очередь, это формирование негативного образа протестующих. Зачастую обвинения в адрес участников протеста или же оппозиционных партий обретают политически некорректный характер. В особенности это хорошо просматривается в заявлениях, где затрагивается вопрос индусско-мусульманских отношений. Многие высказывания такого рода формируют образ мусульман как террористов, желающих дестабилизировать ситуацию в стране. Однако очевидно, что такая риторика направлена исключительно на индусскую и проправительственную часть электората. Можно полагать, что такая риторика была одной из причин поражения БДП, которая на выборах в законодательное собрание Дели получила 8 мест, тогда как ААП получила 72 места.

Литература:

1. Citizenship Act, 1955. [Электронный ресурс] / URL: https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/4210/1/Citizenship_Act_1955.pdf (дата обращения 27.11.2020).
2. EC acts against BJP's Kapil Mishra for 'India vs Pak' tweet, imposes 48-hour campaigning ban [Электронный ресурс] / India Today: 25.01.2020. – URL: <https://www.indiatoday.in/elections/delhi-assembly-polls-2020/story/kapil-mishra-election-commission-delhi-polls-1640088-2020-01-25>
3. Gupta A.K. [Электронный ресурс] / Запись в Twitter: 05.01.2020. – URL: <https://twitter.com/adeshguptabjp/status/1213886884734291968?s=20> (дата обращения 25.03.2021).
4. Mishra K. [Электронный ресурс] / Запись в Twitter: 06.01.2020. – URL: https://twitter.com/KapilMishra_IND/status/1214205689989599232?s=20 (дата обращения 25.03.2021).
5. Mukherjee U. Is There an Alliance Between ISIS and India's Maoists? [Электронный ресурс] / The Diplomat: 2016. – URL: <https://thediplomat.com/2016/07/is-there-an-alliance-between-isis-and-indias-maoists/> (дата обращения 20.03.2021).
6. Won't spare mosques built on govt land: BJP's Parvesh Verma [Электронный ресурс] / Outlook India: 28.01.2020. – URL: <https://www.outlookindia.com/newscroll/wont-spare-mosques-built-on-govt-land-bjps-parvesh-verma/1719543> (дата обращения 18.03.2021).

© Махлаюк А.Н., 2021

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ, РИТУАЛЬНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ МАСЛЯНОЙ СКУЛЬПТУРЫ В СЕВЕРНОМ БУДДИЗМЕ

Самой необычной формой скульптуры, встречающейся только в искусстве северного буддизма, являются объемные образы, вылепленные из пищевых продуктов. Для их создания используются сливочное масло из молока/ома (тиб.) самки яка/дри (тиб.) и жареная ячменная мука /цамба (тиб.). Они могут быть миниатюрными и монументальными, моно и полихромными, рельефными и объемными. Уникальный материал и многовековая практика позволяют художникам создавать произведения, напоминающие восковые изваяния, отличающиеся изысканностью и детализацией. При этом их существование не долговечно: от нескольких часов до года. Их скоротечность бытия служит символом быстротечности, непостоянства и иллюзорности жизни, иллюстрируя тем самым одно из концептуальных понятий буддийской философии.

Масляная скульптура не имеет аналогов в мире. Это традиционное искусство Тибета распространилось на все северные буддийские регионы. Существует несколько легенд о возникновении этого древнего уникального сакрального искусства. Считается, что скульптуры из масла впервые появились в коренной тибетской религии Бон около полутора тысяч лет тому назад. В добуддийском Тибете местным богам делались жертвоприношения животных. С приходом буддизма, с его подчеркнутым уважением к жизни любого существа вместо мяса стали подносить ритуальные пироги/торма (тиб.) / бали (санскр.). Холодный климат Тибета и традиции скотоводства предопределили становление необычной формы искусства.

Есть исторические упоминания, что, когда в 641 году китайская принцесса Венчень прибыла в Тибет, чтобы стать женой короля Сонгцена Гампо, она привезла с собой скульптуру Будды Шакьямуни. Чудесный образ Просветленного установили в храме Джоханг. По традиции необходимо было в знак уважения сделать подношения Татхагате (санскр.), но так как в это время года не было живых цветов и свежих фруктов, их сделали из масла [4, 137].

Согласно второй версии возникновения этого искусства, основатель школы гелуг Дже Цонкапа (1357-1419 гг.) победил в большом философском диспуте. В ту ночь ему приснился удивительный сон, в котором сухая трава превратилась в цветы, а шипы и колючки - в лампы, заполненные алмазами, освещавшие пространство. Проснувшись, Дже Цонкапа попросил монахов сделать композицию из своего сна, для изготовления которой использовалось масло.

Существует легенда об усмирении Буддой плотоядных демонов, вредивших людям. Будда предложил не убивать их, а делать муляжи кусков мяса

из теста, жир заменять маслом, а кровь имитировать фруктовым соком или пивом. Так появились торма, которые пришлось по вкусу демонам, они перестали вредить живым существам и перешли на сторону добра, став защитниками буддизма/ дхармапалами (санскр.). «Тор» - буквально переводится как «разрушение». Торма разрушают жадность и привязанность. Эти фигуры используются вовремя тантрических ритуалов. В зависимости от необходимости их определенные виды сжигают, съедают или оставляют на алтаре [2, 98].

Фигуры торма окрашиваются в различные цвета, но чаще всего используется белый и красный, в зависимости от того, какому божеству делается подношение. Красные подносят гневным божествам и защитникам с целью устранения препятствий, а мирные персонажи пантеона получают белые торма и даруют благоденствие и удачу. Они имеют различную форму, но чаще всего конусообразную. Как правило, их украшают белыми дисками из масла. Змееподобным хозяевам земли и воды/ нагам (санскр.) / лу (тиб.) подносят белые торма в форме животных. Торма в виде человеческой фигурки/ лю (тиб.) отдаются на откуп злобным духам. В ритуале Торгъяк торма выполняет роль оружия и имеют замысловатую форму. В заключительной части ритуала их бросают в огонь для уничтожения препятствий и усмирения вредоносных духов. Особо важные буддийские ритуалы и церемонии всегда сопровождаются подношением масляных скульптур как символ накопления добродетелей и заслуг.

Поначалу масляная скульптура была примитивна, а методы её изготовления достаточно грубы. В 16 веке в монастыре Тар были основаны две школы для обучения монахов этому сложному ритуальному ваению. Сегодня этому обучают во всех тантрических университетах.

Сюжеты масляных скульптур разнообразны. Чаще всего они представляют собой значимые моменты из жизни Будды, персонажей буддийского пантеона, героев мифов и легенд, буддистские символы флоры и фауны, модели архитектурных строений (дворцы, храмы), 8 сокровищ вселенского монарха/ чакравартина (санскр.), 8 благоприятных символов, 8 благоприятных субстанций и другие [3, 145].

Миниатюрные скульптуры и многометровые рельефы устанавливаются на алтаре в канун религиозных праздников. Полнолуние первого лунного месяца считается особым днем, когда Будда Шакьямуни совершил последнее из пятнадцати чудес. В этот день заканчивается великий молитвенный фестиваль монлам ченмо (тиб.). Каждый год в этот день во время церемонии меток чопа (тиб.) новые масляные скульптуры выносят на всеобщее обозрение.

Самые фееричные скульптуры создаются к тибетскому новому году/ лосар (тиб.). Монахи должны закончить скульптуры к пятнадцатому дню первого месяца. Этот месяц считается счастливым, так как именно в этот период Будда победил в диспуте шесть противников его учения. Пятнадцатый день месяца, полнолуние, считается наиболее благословенным и подходящим для различных

духовных свершений. В этот день проводится ритуал подношения масляных скульптур/ чонга чопа (тиб.) [5, 102].

Создание скульптур из масла – уникальный и сложный процесс. Эта многочасовая работа считается очень почётной. Она требует сосредоточения и усилия, усидчивости и терпения. Монахи работают на протяжении месяца по 18-20 часов в сутки. Эта удивительная форма художественного творчества требует большого труда в тяжёлых условиях. Монахи должны постоянно охлаждать руки холодной водой, так как тёплые пальцы легко расплавляют масло.

Перед тем, как приступить к процессу создания скульптуры, монахи выполняют омовения и участвуют в особом религиозном ритуале. После этого они обсуждают сюжет скульптуры, разрабатывают план и распределяют фронт работ. Прежде всего, делается каркас будущей скульптуры. Для этого используют рейки, пенька и мягкая кожа – для объемной скульптуры и деревянная или пластиковая фигурная пластина - для барельефа.

После этого для основы делается масляное тесто из кампы, чёрного колера, масла и золы пшеничной соломы. Все это замешивается в пластичную массу. Чтобы сделать масло более гладким и тонким, монахи замачивают его в холодной воде на длительное время. Лепка выполняется вручную. Иногда используются формы для вытягивания жгутов. Дабы получить богатую палитру разноцветных оттенков в масло добавляют минеральные красители, которые используются при росписи тканей и металлических статуй. Для отделки также применяется серебряный и золотой порошок, который наносится на завершающем этапе [1, 167].

Масляные скульптуры помещаются на храмовые алтари в закрытые стеклянные короба, где они хранятся в течение года. В канун Нового года их выносят в «чистое место» близ храма и оставляют для съедения птицам и животным. Эта чудесная красота недолговечна и под палящим солнцем она быстро становится бесформенной кучей масла и хлеба. Считается, что благодаря такой трапезе они обретут благое рождение в будущем.

В масляной скульптуре, как и в других уникальных жанрах тибетского искусства, отразились религия и философия, история и современность, этнография и быт народов, исповедующих северный буддизм. По сей день наивысшим измерением и смысловой целью религиозного искусства остаётся запечатление и сохранение образов буддийской культуры. Эта древняя традиция уникальной формы сакрального искусства актуальна и сегодня. Во всех российских буддийских дацанах Бурятии, Калмыкии, Тувы, так же, как и в Индии, Тибете, Бутане, Непале, она процветает по сей день [6].

Сегодня редко, но все же можно встретить в различных неодоуховных центрах на алтарях торма из пластилина или пластмассы. Использование в ритуальной деятельности подобных муляжей неприемлемо, ибо противоречит самой сути подношения. Церемониальные пироги должны быть съедобными и существовать не более года. Подобный нововедел недопустим, поскольку уничтожает традицию

и порождает неверное понимание. Изучение и практика древних канонов и правил в религиозных традициях необходимы для сохранения национальной культуры. Необоснованные новшества следует искоренять, дабы не утратить со временем уникальные этнические коды.

Литература:

1. Барадийн Б., Статуя Майтреи в Золотом Храме в Лавране, Дели, 1992;
2. Берзин А., Общий обзор буддийских практик, СПб., 1993;
3. Бир Р., Энциклопедия тибетских символов и орнаментов, М., 2011;
4. Далай-лама, Мир тибетского буддизма. СПб., 1996;
5. Курасов С.В., Искусство Тибета XI-XX вв., как единая художественная система: иконология и семиотика, М., 2014;
6. Art of Tibet, [Электронный ресурс]. - <http://www.udel.edu/CHAD/clreedy/>

© Музафарова Н.Р., 2021

ЗАРОЖДЕНИЕ ДВИЖЕНИЯ ЗА НЕЗАВИСИМОСТЬ КУРДОВ ТУРЦИИ

В докладе рассматриваются события и процессы, объясняющие возникновение курдского национального движения в первой половине XX в.

Большинство турецких курдов живут в юго-восточном регионе страны. У курдов, живущих на территории четырех государств, нет единства ни в языке, ни в религии, однако благодаря общему культурному наследию среди них доминирует идея курдской самобытности и национального самосознания. Одним из памятников культуры, повлиявших на курдский национализм, является работа Шараф-хана Битлиси, в которой автор подробно описывает жизнь курдских племен в XVII в. В работе присутствует понятие «страна курдов», которым автор наделяет курдские эмираты – политические единицы во главе с эмирами и ага. Эмиры отвечали за безопасность эмиратов, в то время как ага занимались внутренней политикой эмиратов.

Вплоть до середины XIX в. структура жизни курдских племен-аширетов была строго иерархична: при каждом племени было собственное воинское формирование, которое было опорой для стоявшего у власти эмира.

Таким образом, мы можем говорить о существовании единого политического пространства со схожей структурой власти и административного деления.

Во второй половине XIX в. подобное независимое положение курдских эмиратов, расположенных на приграничных территориях, не могло не вызывать серьезного беспокойства у Османской империи. Была очевидна необходимость передачи власти в руки турецкой администрации, что означало уход эмиров политической арены.

Подобные меры уничтожили строгую иерархию курдского общества и идеологию о «праведном государе» и самодержце, который играл роль объединяющего фактора между семьями и племенами. Потеря связующего звена вынудила курдов изменить систему ценностей: место эмиров заняли шейхи – духовные наставники, стоявшие во главе тарикатов. Обосажденность тарикатов от турецкой власти и халифата, а также популярность среди подавляющей части курдского населения придавали им особое объединяющее значение. Таким образом, шейхам удалось объединить вокруг себя большую часть курдов Турции.

Ограничение свобод среди курдского населения стало причиной возникновения массовых антиправительственных настроений. В 1898 г. сбежавший из Турции борец за национальные права курдов, Мигдад Бедирхан, выпускает в печать первый номер газеты «Курдистан», в котором он негативно оценивает действия Османского правительства. Испугавшись угроз со стороны

Порты, Бедирхан был вынужден бежать из Египта, однако за границей он продолжил выпускать газету. С ослаблением Османской империи в начале 20 в. национальное движение курдов начало набирать обороты. Так, к моменту провозглашения Турции республикой можно выделить четыре основных течения политической мысли среди курдов:

1. Движение за полную независимость Курдистана (Комитет независимости Курдистана).

2. Движение за автономию Курдистана на территории Турции (Общество возрождения Курдистана).

3. Движение за независимость под протекторатом Ирана.

4. Движение за полное подчинение курдов Турции.

Несмотря на определенную обособленность, курды во время Освободительной войны встали на защиту интересов Турции. Наличие общего врага играло роль объединяющего фактора в отношениях между курдами и турками. Курдские подразделения – хамидие – вошли в историю Освободительной войны как отважные борцы за свободную от интервентов Турцию. И это несмотря на то, что Севрский мирный договор, содержание которого обрекало Турцию на огромные территориальные и политические потери, мог стать спасительным для курдского населения.

Севрский мирный договор включал в себя статьи, дающие право курдам на создание автономии на территории Турции и даже возможность образовать собственное государство. В статье 64 говорилось, что «если курдское население обратится к Совету Лиги Наций и укажет, что большинство жителей Курдистана желает быть независимым от Турции, а Совет признает последних способными к независимости, то Турция обязана отказаться от прав на эти области».

Что же побудило курдов принять участие в войне на стороне Мустафы Кемалю, который яростно боролся за отмену Севрского договора? Ответ кроется в личности самого Кемалю, который точно подходил под описание праведного государя, субъекта концепции курдов, главенствующей на протяжении нескольких веков существования строгой иерархии в эмиратах. Также курды надеялись на благодарность со стороны нового правительства за активное участие в Освободительной войне.

Все чаяния политически активной настроенной части курдского населения рухнули с подписанием Лозанского договора в 1923 г. Он не содержал в себе упоминаний ни курдского народа, ни курдской автономии. Дальнейшая политика нового правительства лишь усугубляла ситуацию: антирелигиозный курс уничтожал общую турецко-курдскую платформу-ислам, а новая национальная идея Кемалю и вовсе противоречила всем стремлениям курдов в попытке обособления. Идея эта выражалась в превращении Турции в страну одной нации.

«Турецкая нация есть народ Турции, создавший Турецкую республику».

М.К. Ататюрк

Курды ценили свою культуру, язык и традиции, тем самым представляя угрозу концепции нового Анкарского правительства о «Национальном государстве». Эта концепция исключала возможность признания существования на территории республики не турецкой нации. Меры, принятые официальной властью, были направлены на полную ассимиляцию курдов и других национальных меньшинств в Турции. Так, например, в 68 статье Конституции 1924 года говорится следующее: «Привилегии любого рода, на которые претендуют группы, классы, семьи и отдельные лица, отменяются и запрещаются». Также проводилась кампания по насаждению турецкого языка среди этнических меньшинств, под лозунгом: «Гражданин, говори по-турецки!».

Помимо прочего, активная внутренняя политика Мустафы Кемаля, включавшая в себя реформы, направленные на централизацию налогообложения и построение жесткой вертикали власти, вызвала недовольство в курдских провинциях, традиционно отличавшихся автономностью в политической и экономической сферах.

Ответом на подобную политику были многочисленные восстания в юго-восточных регионах государства. Одним из самых широкомасштабных выступлений было восстание Шейха Саида в 1925 году: территориально оно охватило почти всю Восточную Анатолию, около 35 крупных курдских племен приняли в нем участие.

После подавления восстания выступления продолжались на протяжении 20-30-х годов. Восстание курдов в Малатье (1919), в районе Кочкири и Дерсима (1920–1921), Араратское восстание (1927–1931), восстание курдов Дерсима (1936–1938). Роль этих выступлений в парадигме курдского политического движения значительна. Курдское население перешло от тактики ожидания к вооруженному сопротивлению и открытому выражению недовольства политикой официальных властей Турции.

Тогда же начали появляться первые курдские политические организации, целью которых было противостояние давлению со стороны турецких властей. Так, 1927 г. был организован комитет «Хойбун», занимавшийся созданием военных формирований в Курдистане, а в 40-х гг. возникла партия левых взглядов «Рызгари».

Подобное сопротивление турецкое правительство определяло исключительно как сепаратистское устремление с целью дестабилизации ситуации в стране и использовало различные методы для скорой ассимиляции курдского населения, что привело к дальнейшей эскалации конфликта во второй половине XX в.

© Недумова П.Д., 2021

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В МУЛЬТИЭТНИЧЕСКОМ И МУЛЬТИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ: ОПЫТ МЬЯНМЫ

Вопросы сосуществования в одном государстве общин, различающихся этнической и конфессиональной принадлежностью, стоят весьма остро. Трения, возникающие в таких обществах по самым различным аспектам, зачастую дают начало конфликтам, порой весьма серьезным. Одним из государств, серьезно пострадавшим от таких конфликтов, является Мьянма, бывшая Бирма.

В стране в наличии доминирующий этнос, хотя и нельзя всерьез говорить о моноэтничности. От 62 до 68% населения составляют, собственно, бамар, по названию которых получила имя и страна, и множество – по официальной версии, свыше 120 народов, этнических групп, общностей, доля каждой из которых не превышает 10%. Хотя подавляющее большинство населения страны относится по лингвистическому признаку к тибето-бирманской группе китайско-тибетской семьи, но в ходу более 100 языков, и культурные комплексы различных групп населения чрезвычайно различаются. Это же касается и конфессионального деления – хотя 87% жителей буддисты, в реальности, и трактовка различными группами практик религии, и присутствие в этих практиках добуддистских элементов, не позволяют говорить о монолитном характере населения страны в этом отношении. А группы населения, относящиеся к оставшимся 13%, исповедуют ислам, традиционные верования, индуизм, различные течения христианства. Хабитат жителей Мьянмы также чрезвычайно разнообразен, от высокогорной пустыни до тропических джунглей, и велика разница между хозяйственными комплексами и производными от них элементами общественной культуры различных групп населения [не имея возможности детально описать источниковую базу, автор считает нужным указать основные работы, на материалы которых он опирался: 1; 2; 3; 5; 7; 8; 11; 14; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22]. Построение гармоничных отношений между группами в таких сложных условиях сама по себе масштабная задача, и ее сложность еще возрастает, если учесть характер взаимодействия общин в истории. Общины связаны самыми разными связями, и экономическими, и историческими с довольно серьезным набором взаимных обид.

При демонтаже британской колониальной империи появилось и независимое государство Бирма, ныне Мьянма, в его текущих границах. Ядром его стало существовавшее задолго до появления в регионе европейцев одноименное политическое образование, связанное с соседними территориями от Ассама в современной северо-восточной Индии до Таиланда и имеющее общую историю. Символы прошлого активно используются и по сей день на всех уровнях взаимодействия, от повседневного до международного. Достаточно

вспомнить хотя бы эпизоды, имевшие место во время обострения тайско-бирманских отношений на рубеже XX и XXI веков и сопровождавшиеся деятельной эксплуатацией исторической тематики. Страны “связывает” долгая традиция разорительных военных походов, в которых верх брала то одна, то другая сторона. В описываемый период страны открыто обменивались недружелюбными посланиями: это и установка властями Мьянмы на тайской границе монументов королям, успешно воевавшим с Таиландом, и выход на экраны целого ряда снятых в Таиланде блокбастеров о борьбе с бирманскими нашествиями. Такого же рода столкновения дискурсов наблюдаются и внутри самой Мьянмы. Немалая часть территории современного государства до его создания подчинялась Янгону лишь эпизодически и/или номинально, оказавшись в независимой Бирме, поскольку британцы, покидая регион, предпочли ничего не менять в построенной ими системе, а протесты ряда общин ничего не дали [5, р. 45-46; 19, р. 30]. Государственный аппарат оказался под контролем доминирующего в численном отношении этноса, территориальное ядро государства и узлы все административных связей целиком помещались на территории его расселения.

Трудность положения усугубляется и негибкостью основного игрока, неготовностью его предложить достаточно привлекательный интеграционный проект. Помимо ряда жестов в отношении этнических и религиозных меньшинств, таких как назначение первым президентом представителя общины шанов и выделения административных единиц с очень ограниченными полномочиями [См. 5; 19], не так уж много было сделано для решения сразу наметившихся трудностей, [см., к примеру, в подробностях о такой попытке: 4, с. 37], а попытки предложить федеративную систему устройства еще в период после Второй мировой войны были сочтены потенциально опасными – предложенную тогда концепцию критиковали, указывая, что создается не одна нация, а много обведенных одной границей и слабо друг с другом связанных [5, р. 45-46].

Гражданская война началась почти сразу же после провозглашения независимости и продолжалась несколько десятилетий. Общины, придерживавшиеся христианства, ощущали серьезный дискомфорт от перспективы находиться в подчинении у буддистов, тем более не будучи подчинены в прошлом силой, а оказавшись в одном государстве исключительно благодаря произволу колониальной администрации. Исповедовавшие ислам группы, претендовавшие на статус коренного населения в западной части страны, более близкие скорее населению Восточного Пакистана, а потом Бангладеш, тоже оказались в состоянии конфронтации с властями. В нескольких районах конфликт приобрел многоэтажный характер – господствующая в каком-либо конкретном регионе группа оказывалась в состоянии конфликтного взаимодействия с меньшими по размеру в борьбе за ограниченные ресурсы. Лишь относительно недавно стало возможно всерьез говорить о завершении гражданской войны, и в большинстве случаев либо путем военной победы над взявшимися за оружие под знаменем отстаивания своих интересов членами

общин, либо относительно локальными уступками по вопросам местного характера, либо комбинацией того и другого. Принципы управления, организации общества и государства, административные практики – все это осталось практически неизменным с начала 50-х годов XX века [не имея возможности в силу ограничений, накладываемых объемом статьи, развернуто охарактеризовать использованную источниковую базу, автор считает необходимым перечислить основные работы, которыми он пользовался: 3; 4; 5; 6; 8; 10; 11; 12; 13; 14; 15].

Практики строительства государства, которые исследователи могли и могут наблюдать, удостоились целого ряда нелестных эпитетов – обычно упрекают руководство Мьянмы в обыкновении считать государство исключительно «бирманским», навязывании культурных норм и комплексов, характерных для крупнейшего этноса страны, привычке рассматривать этнические меньшинства либо как «экспонаты музея», либо как проблему, либо как посторонний элемент, подлежащий выселению [в отсутствие возможности описать проблему с должной полнотой, автор считает нужным привести работу наиболее, с его точки зрения, кратко и вместе с тем исчерпывающе полно суммирующую такие взгляды: 9, р. 549]. В этой критике не то, чтобы нет здравого зерна. Хотя теоретически озвучивалась задача создать «великую бирманскую нацию», старую трибальную историю закрыть и открыть новую, разделяя или нет принципы стратегии и практику государственностроительства в Мьянме, вряд ли можно сказать, что на этом поприще заметны большие успехи.

Литература:

1. Атлас народов мира. М., 1964.
2. Бирма. М., 1982.
3. Васильев В.Ф. История Мьянмы / Бирмы. XX век. М., 2010.
4. Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974.
5. Burma. A Country Study (3rd ed.). Washington, 1984.
6. Chao Tzang Yawngnhe. The Shan of Burma. Singapore, 2010.
7. Cockett R. Blood, Dreams and Gold. Changing Face of Burma. New Haven-London, 2015.
8. Historical Dictionary of Burma (Myanmar). Oxford, 2006.
9. International Encyclopedia of Revolution and Protests. Chichester, 2009.
10. Maung Aung Myoe. Building the Tatmadaw: Myanmar Armed Forces Since 1948. Singapore, 2009.
11. Maung Htin Aung. History of Burma. New York-London, 1967.
12. O'Hara C., Selling N. Myanmar's Ethnic Insurgents: UWSA, KNU and KIO. Stockholm, 2010.
13. Revolutionary and Dissidents Movements in the World (4th ed.). Farmington Hills, 2009.
14. Steinberg D. Burma/Myanmar. What Everyone Needs to Know. Oxford, 2013.

15. Thawnghmung A.M. Beyond Armed Resistance: Ethnonational Politics in Burma (Myanmar). Honolulu, 2011.
16. The Far East and Australasia. 1987. London, 1987.
17. The Far East and Australasia. 2010. London, 2010.
18. The Myanmar Economy. Its Past, Present and Prospects. Tokyo, 2015.
19. Tinker H. The Union of Burma. Oxford, 1967.
20. Tucker S. Burma. Curse of Independence. London, 2001.
21. World Encyclopedia of Religious Practices. Farmington Hills, 2006.
22. Worldmark Encyclopedia of Nations. Asia and Oceania. Farmington Hills, 2006.

© **Носов В.А.**, 2021

ФУДО МЁО КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛ В СОВРЕМЕННОМ ЯПОНСКОМ ИСКУССТВЕ: ТРАДИЦИОННЫЙ ШИВА ИЛИ НОВЫЙ ЯПОНСКИЙ БУДДА? (НА ПРИМЕРЕ РАБОТ САСАДЗИМА КИХЭЙ)

Появление буддизма в Японии изначально оказало немаловажное влияние на единение японского государства и формирование национального духа японцев. В свою очередь, в распространении буддизма в «Стране Восходящего Солнца» одним из ключевых стал фактор буддистского искусства. Буддистскому искусству Японии в различных его образцах и стилях и его влиянию на национальное самосознание японцев посвящено значительное количество исследований. Вместе с тем, в подобных исследованиях [6]; [7]; [10]; [5] зачастую опущены или менее предметно рассмотрены проблемы персонификации японскими мастерами тех или иных буддистских символов в образах божеств, ими создававшихся. Одним из ярчайших персонифицированных символов подобного рода в буддистском искусстве «Страны Восходящего Солнца» является Фудо мёо – божество, традиционно почитаемое японскими буддистами и изображавшееся мастерами искусств во множестве вариантов. В современном японском искусстве также можно найти немало обращений к фигуре Фудо. Оригинальную интерпретацию данного религиозного образа представил в 60-е гг. XX в. мастер гравюры Сасадзима Кихэй (яп. 笹島 喜平; 1906-1993). Прежде чем говорить об образах Сасадзима, следует упомянуть основные исторические этапы восприятия Фудо мёо в японском буддизме и соответствовавшие этим этапам образы божества.

Фудо мёо (яп. 不動明王, «недвижимый хранитель») появился в «пантеоне» японских буддистских божеств благодаря привнесению в IX в. в буддизм «Страны Восходящего Солнца» элементов индуизма [4, 24]. Так, усилиями секты Сингон данное божество изначально приобрело характер национального японского воплощения Шивы – Бога пламенного гнева, вызывающего праведный страх верующих [8, 24-25]. В религиозном сознании японских буддистов грозные образы индуистских божеств приобрели охранительный характер: изображаемые в сочетании антропоморфных и зооморфных признаков (с человеческим телом и головой зверя, или наоборот), японские национальные «эквиваленты» индуистских божеств стали «просвещёнными гениями» и «стражами», защищающими Будду [8, 25]. Вместе с тем, пять великих мёо в эзотерическом буддизме ассоциировались с пятью лицами самого Будды, а потому считались не только хранителями Просветлённого, но и его посланниками [9, 32]. Уникальность подобного дуализма в японской буддийской эзотерике в сравнении с другими эзотерическими системами буддизма заключается в том, что мёо воспринимались как лица Будды, будучи изображаемыми самостоятельными божествами, притом – зачастую рядом с самим Просветлённым [9, 33]. Фудо

позиционировался в традиции Сингон как главный среди пяти великих хранителей Будды и посланник Дайнити-Нёрай, или Вайрочаны – величайшего его лица, воплощения пламенного рождения [4, 31]. Соответственно, классическое традиционное изображение Фудо мёо – полуантропоморфное существо в кругу пламени с синей кожей, символизирующей погружение в себя, держащее в руках меч и верёвку как орудия палача неправедных [9, 32-33]. Впоследствии, в XI-XII вв. Фудо мёо стал ассоциироваться с «Другим Буддой» – Будда Амида – первым национальным японским образом Будды, используемым правящим кланом Фудзивара как элемент влияния на народные массы государства [8, 32]. Более того – главный хранитель и страж Просветлённого стал восприниматься как символ самураев [2, 12/30]. Вместе с тем, самурайские образы божества отличает двойственность японских и индуистских символов: косичка бэмпацу (яп. 弁髪, «коса, косичка») сочетается с идущими от Шивы глазами, полными испепеляющего гнева [2, 11-12/29-30]. Наконец, самая главная черта национальных японских образов Фудо мёо, возникших в эру Фудзивара, – партикуляризм их символического значения. Ранее Фудо изображался как воин, судья и страж в одном лице: с XII в. различные функции божества воплощались мастерами в различных же образах [5, 180-184]. Вероятно, подобный партикуляризм объясняется авторскими рефлексиями клановой войны между японскими аристократическими элитами соответствующего времени: мастера хотели продемонстрировать, что каждый клан ведом своим Буддой и Фудо, тогда как для единения страны необходимо религиозное единение [10, 51]. Скульптуры XII в. – последние классические образы божества: дальнейшие интерпретации до XX в., включая эпоху Эдо и эру Мэйдзи, носят идеологизированный характер воителя – защитника от варваров – чужеземцев либо хранителя императорского дома [7, 18]. В конце концов, при реставрации Мэйдзи, утвердившей «монополию» синтоизма как государственной религии, символ Фудо мёо временно ушёл из искусства: так, один из идеологов Мэйдзи – Окакура Какудзо и вовсе называет его Богом индийского пантеона, заимствованного японцами, и требующим переосмысления в синтоизме или отказа от почитания [3, 59/145]. Лишь со 2-й пол. XX в. буддизм и его символы, в том числе – Фудо мёо, вновь стали политически «легальным» явлением религиозной и культурной жизни «Страны Восходящего Солнца» [10, 175]. Как же современные японские авторы изображают символы религии своих древних предков? Обратимся для ответа на этот вопрос к творчеству такого мастера гравюры, как Сасадзима Кихэй.

Сасадзима стал известен как художник в контексте театральной деятельности: во время Второй мировой войны он рисовал портреты актёров театра Кабуки в технике чёрно-белой гравюры [12, 3/261]. Жанр «портрет актёра», характерный для японской гравюры с конца XVIII в. [12, 2-3/260-261], впоследствии был отточен мастером в сочетании с каллиграфическими приёмами [11, 11]. Однако в чёрно-белых образах Фудо мёо, серию из которых Кихэй создал в 60-е гг., каллиграфичность и театральность репрезентации неотделимы друг от друга: первая используется автором как средство

технического совершенствования образа божества, доведения его до некоего природного абсолюта; вторая – для гипертрофирования традиционных эмоциональных черт восприятия Фудо – вечной свирепости и готовности к бою [11, 11-12]. Следует отметить разности цветовых сочетаний Сасадыма: так, на гравюре «Фудо мёо многорукий», где хранитель в каллиграфической технике выведен как Шива, чёрно-белые элементы переплетены между собой таким образом, что овал лица и тело Фудо видятся белыми, тогда как глаза божества, его облачение и фон перед ним оттенены темнотой [12, 10/268]. В то же время, «Фудо мёо с огнём» за авторством Сасадыма – контрастно тёмный по контурам тела и лица: по всей видимости, мастер затемнил фигуру божества для придания ей аутентичности с традиционными синими цветами её репрезентации [11, 68]. Наконец, третий из наиболее известных вариантов антропоморфного изображения Фудо мёо за авторством Сасадыма – «Фудо мёо №12» – представляет собой композиционное сочетание тёмных и светлых красок [11, 69]. Характерна также вариативность антропоморфных и зооморфных образов Фудо, которую представляет Кихэй: так, на гравюре 1964 г. Бог – хранитель изображён им с лошадиной головой [12, 11/269]. Очевидно, мастер следует архаичной традиции изображения Фудо, когда буддизм только утверждался как одна из государственных религий в Японии, но применяя к этой традиции национальные японские техники изобразительного искусства. Таким образом, Фудо у Сасадыма – это традиционный Шива, но выполненный без индуистских топов, в исключительно японской манере.

Итак, отвечая на поставленный в заглавии вопрос, мы вправе утверждать, что этот Фудо явил собой образец идеального гармоничного сочетания Шивы и японского лица Будды – своеобразную ревизию благочестивой религиозной старины в новой национальной японской форме. Любопытно, что аналогичным образом, по сути, происходила ревизия его утверждения в послевоенной Японии в результате отмены «монополии» культа Синто. Имело ли место в образах Фудо мёо какое-то политическое кредо Сасадыма, его отношение к изменению религиозной политики в послевоенные годы в Японии? Сам мастер гравюры в своей книге воспоминаний не объясняет обращение к буддистским сюжетам политическими мотивами [1]. Аналогично, им не упоминается какой-либо рефлексии проблемы демилитаризации Японии в образах Фудо-воина [1]. Скорее, его интерес к подобной тематике обуславливался регулярными посещениями Нара – одного из древних буддистских центров Японии [1, 4]. Наблюдая в своих путешествиях возрастающий интерес своих соотечественников к памятникам буддистской старины с изображениями Фудо, Кихэй пожелал придать новый импульс этой области японского искусства [1, 8] – и ему это удалось: его образы Бога - хранителя, обретшие большую популярность у японцев, оцениваются как новаторство в традиционной гравюре Японии [12, 18/276]. Поэтому работы Сасадыма – это, в большей степени, пример приоритета языка искусства перед языком политики в деле поддержания символов непреходящего национального духа – духа, который японцы с VI в. находили в буддизме и находят его в нём и в наше время.

Литература:

1. Бродский В.Е. Японское классическое искусство. М.: Искусство, 1969.
2. Дёлэ Н. Япония вечная / пер. с фр. С.Балашовой. М.: АСТ / Астрель, 2006.
3. Коломиец А.С. Сасадзима Кихэй / Коломиец А.С. Современная гравюра Японии и её мастера. М.: Изобразительное искусство, 1974. С.259-276.
4. Комаровский Г.Е. Пять тысяч Будд Энку. М.: Искусство, 1968.
5. Кужель Ю.Л. Двенадцать веков японской скульптуры. М.: Прогресс-Традиция, 2018.
6. Кужель Ю.Л. Японская иконография в камне, статья / Японские исследования, №1, 2018. С.19-37.
7. Окакура Какудзо. Идеалы Востока / пер. с англ. О.И.Лебедевой // Лебедева О.И. Искусство Японии на рубеже XIX-XX веков. М.: РГГУ, 2016. С.88-190.
8. Kumagaya N. History of Buddhist art in Japan. T.: The International Buddhist Society, 1940.
9. Sansom G.V. Japan. A Short Cultural History. L.: The Cresset Press, 1931.
10. Sasajima Kihei. Ichi ji n [omoide no hon]. T.: Iwanami Shoten, 1968.
11. Smith L. Sasajima Kihei / Modern Japanese Prints. 1912–1989. L.: British Museum Press, 1994.
12. Taki S. Buddhism and Japanese art. T.: Kokkasha / The Kokka, № 230, Juli 1909.

© Павлов К.В., 2021

«РАЗНЫЕ ЯЗЫКИ И ДИАЛЕКТЫ» КАК ЧАСТЬ ПРОЕКТА ТУРЦИИ ПО ВСТУПЛЕНИЮ В ЕВРОПЕЙСКИЙ СОЮЗ¹

После прихода к власти Партии справедливости и развития (2002 г.) одной из главных тем на повестке дня Турции были отношения с Европейским союзом. В начале века среди предъявляемых со стороны Европы требований для вступления Турции в ЕС было признание прав этнических меньшинств, в первую очередь курдов, в области языка и культуры [1, 42]. Тогда власти и население еще переживали последствия вооруженного конфликта, начавшегося в 1984 г., и только готовились к тому, чтобы открыто поднимать эту тему. По данным греческих СМИ, 58% турецких граждан выступали против получения такими меньшинствами, как курды, образования на родном языке [8]. Тем не менее Турции предстояло провести существенные изменения в этом вопросе – они были обязательным элементом на пути страны в ЕС, но в то же время не должны были осложнить политическую ситуацию внутри страны.

В 2002–2004 гг. Турция приняла ряд реформ, включающих расширение прав этнических меньшинств в области языка, касающихся выпуска теле- и радиоэфиров, и организации курсов местных языков, по отношению к которым турецкими властями тогда официально стал применяться термин «разные языки и диалекты, традиционно используемые турецкими гражданами в повседневной жизни» [3, 113]. В соответствии с Конституцией 1982 г. никакой язык не может преподаваться в Турции в качестве родного [17, 8]. Кроме того, по Лозаннскому мирному договору (1923 г.) меньшинствами признаны только этнорелигиозные группы [14, 37] – греки, евреи и армяне, – поэтому языки этнических мусульман (не турок), не могли быть названы ни «родными», ни «языками меньшинств».

Одним из важных изменений было снятие запрета на теле- и радиоэфиры на «разных» языках в 2002 году в рамках третьего пакета реформ «По соответствию ЕС» [16, 67–68]. В 2004 году стало разрешено транслировать передачи не более 60 минут день или 5 часов в неделю для радиоканалов и не более 45 минут в день или 4 часов в неделю для телевизионных каналов [там же, 69–70]. В июне 2004 года прошли первые трансляции на боснийском, арабском, курманджи, черкесском и зазаки [10]. Ряд признаков указывают на то, что данный проект в большей степени нацелен на создание видимости, чем в действительности был полезным с точки зрения расширения языковых прав: программы были ограничены по времени и тематике, были запрещены любые

¹ Исследование проведено в рамках работы Центра междисциплинарных гуманитарных исследований Южного федерального университета по изучению этнополитической мобилизации в Турции.

детские программы [6, 76], участники должны были носить «современную одежду» [2, 31] и др. После первого эфира на курдском языке многие отмечали, что трансляции начинаются рано и в рабочее время, идут слишком недолго и что было бы лучше, если бы передачи на родных языках были не только на государственных, но и на частных каналах [11].

Еще одним важным вопросом, касающимся прав этнических групп, было преподавание родных языков. В августе 2002 года Турция сделала возможным открытие частных курсов по изучению «разных языков и диалектов» в рамках того же третьего пакета реформ [4, 17–26]. Однако процесс выдачи частным школам разрешения на преподавание языков был затянут [9]. Первые курсы были открыты только в марте 2004 года [16, 72]. До этого страны ЕС, хотя и выражали одобрение по поводу принятых решений, обвиняли Турцию в их невыполнении [2, 38].

Данная реформа была положительно воспринята курдами, которые надеялись, что, таким образом, получится в некоторой степени преодолеть негативное отношение турецкого населения [9]. Тем не менее они не были полностью удовлетворены, так как частных курсов было недостаточно для поднятия статуса языка и его распространения. Во-первых, не была дана возможность преподавать язык в государственных школах и университетах [15]. Во-вторых, первоначальным требованием курдов было не преподавание языков как таковых, а получение образования на родных языках [8]. Поэтому, учитывая, что экономическая ситуация в стране была в то время не настолько благоприятной, особенно для жителей востока и юго-востока страны¹, неудивительно, что платные частные языковые курсы закрывались по причине отсутствия желающих обучаться [13].

Предпринятые реформы были важной ступенью для вступления Турции в ЕС – это отмечали как внутри страны [7, 94], так и за рубежом [1, 108]. Но их было мало, и они имели недостатки, и европейские страны тоже это отмечали [5, 38–40]. Несмотря на постепенные нововведения в последующие годы (открытие телеканалов и радиостанций с круглосуточной трансляцией на курдском, арабском, армянском и др., кафедр языков при университетах и т.д.), власти не стремились реально расширить права меньшинств: это было видно, как по половинчатости реформ, которые Анкара изначально проводила в надежде на вступление в ЕС, так и по задержкам и сложностям в их реализации. Актуализировался также вопрос об использовании языка в сфере политики [там же, 16], в основном в отношении курдов, в то время как другие этнические меньшинства продолжали сталкиваться с рядом ограничений в области языка и культуры [12], которые курдам удалось преодолеть с начала 2000-х гг.

¹ Например, в рай. Сиврек (обл. Шанлыурфа) во время первой телепередачи на курдском языке жители стояли в очереди за едой перед столовой префектуры, заявляя, что их беспокоит проблема безработицы и не интересует то, на каком языке идут эфиры [11].

В последние годы формула о «разных языках» ушла из дискурса: с 2012–2013 учебного года ученики школ имеют право изучать свои языки в качестве курсов по выбору в средних школах в рамках программы «Живые языки и диалекты» [3, 115], причем, судя по тому, что по этой программе на сайте Управления по Европейскому союзу МИД Турции содержится минимальное количество информации (с фразой «Живые языки и диалекты» на сайте содержится 9 материалов; с фразой «Разные языки и диалекты, традиционно используемые турецкими гражданами в повседневной жизни» на сайте встречено 8 материалов за последние 10 лет – до 2011 г. их было более ста), турецкие власти не включают ее в информационную кампанию по вступлению в ЕС. После отхода Партии справедливости и развития от политики стремления в ЕС тема языковых и культурных прав уже не связывается напрямую с требованиями Европы, а языковая политика скорее нацелена на недопущение проявления внутренних этнополитических конфликтов.

Литература и источники:

1. 2002 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession. Brussels: Commission of the European Communities, 2002.
2. 2003 Regular Report on Turkey's progress towards accession. Brussels: Commission of the European Communities, 2003.
3. Avrupa Birliği Müzakere Sürecinde Yargı ve Temel Haklar Faslı. Avukatlar İçin Yargı ve Temel Haklar Projesi. Ankara, 2013.
4. Avrupa Birliği Uyum Yasa Paketleri. Ankara: T.C. Başbakanlık Avrupa Birliği Genel Sekreterliği, 2007.
5. Commission staff working document. Turkey 2007 progress report. Brussels: Commission of the European Communities, 2007.
6. Turkey. 2005 Progress Report. Brussels: European Commission, 2005.
7. Türkiye'nin Avrupa Birliğine Katılım Sürecine İlişkin 2002 Yılı İlerleme Raporu. Ankara, 2002.
8. 2002-08-16 Tbbm'nin Ab Uyum Yasalarını Kabulünün Dış Basındaki Yansımaları - 3 [Электронный ресурс] // Т.С. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı. URL: <https://www.ab.gov.tr/p.php?e=20685> (дата обращения: 12.03.2021).
9. 2003-11-06 Ap - 1 [Электронный ресурс] // Т.С. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı. URL: <https://www.ab.gov.tr/p.php?e=28060> (дата обращения: 12.03.2021).
10. 2004-06-08 Farklı Dil Ve Lehçelerde Yayın [Электронный ресурс] // Т.С. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı. URL: <https://www.ab.gov.tr/p.php?e=33400> (дата обращения: 11.03.2021).
11. 2004-06-09 Farklı Dil Ve Lehçelerde Yayın - İlk Kırmancı Yayın [Электронный ресурс] // Т.С. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı. URL: <https://www.ab.gov.tr/p.php?e=33430> (дата обращения: 13.03.2021).

12. 4 Aralık tarihinde yapılan KAFFED Genel Kurulunda Sn. Cihan Candemir'in Konuşmasından kısımlar [Электронный ресурс] // Информационно-аналитическое агентство «Natpress». URL: <http://www.natpressru.info/index.php?newsid=7039> (дата обращения: 08.04.2021).
13. 7 yerde Kürtçe dil kursu kapandı [Электронный ресурс] // Hürriyet. URL: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/7-yerde-kurtce-dil-kursu-kapandi-38716420> (дата обращения: 07.04.2021).
14. Düstur: Üçüncü Tertip. Cilt 5: 11 Ağustos 1339-19 Teşrinevvel 1340. İstanbul, 1931. URL: <https://ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2016/11/3-Lozan13-357.pdf> (дата обращения: 07.04.2021).
15. Helicke J. C. AP: "Türkiye'de İlk Kürtçe Dil Kursları Başladı" [Электронный ресурс] // Т.С. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı. URL: <https://www.ab.gov.tr/files/Basin/2004/Nisan/2%20Nisan%202004/AP.doc> (дата обращения: 11.03.2021).
16. Siyasi Reformlar – II. No 5. URL: https://www.ab.gov.tr/files/rehber/05_rehber.pdf (дата обращения: 12.03.2021).
17. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. Kabul Tarihi: 7.11.1982. Kanun No.: 2709 [Электронный ресурс] // Türkiye Büyük Millet Meclisi. URL: https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2018.pdf (дата обращения: 07.04.2021).

© Погуляева Е.В., 2021

ВИЗУАЛЬНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ «НАЦИОНАЛЬНОГО» В СОВРЕМЕННЫХ СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ¹

Следуя конструктивистскому взгляду Б. Андерсона на определение «нации», а также выделению им роли медиа, возможно продолжить предлагаемый ряд символов – визуальной культурой. В отношении стран Центральной Азии, где нации были определены в рамках строительства советских республик, создание визуальных символов, отражающих национальный контекст, представлялось необходимым условием. Разница между старыми национальными символами республик СССР и сегодняшними независимыми являет собой интересный объект для современных исследований. К ряду таких визуальных знаков стоит отнести политические: флаг, герб, алфавит и т.д. Так, например, на гербе Казахстана изображены «тулпары» – крылатые кони в тюркской мифологии, а также верхушка юрты – «шанырақ» и пятиконечная звезда как символ стремления к возвышенному. Эти символы формируют собой визуальный контекст национального.

Особое значение также приобретают религиозные знаки. Если в советскую эпоху их роль была практически иллюминирована, то сегодня их присутствие в визуальном пространстве стран региона все более распространено. Например, в Киргизии с 90-х гг. наблюдается существенный рост числа верующих. Также распространилась практика ношения хиджаба, которая в крупных городах вызывает негативную оценку общества. В 2016 г. в Бишкеке появились плакаты с изображением с одной стороны женщин в хиджабе, и, в противовес ей, с другой – в элечке (национальном головном уборе) с фразой «Мой бедный народ, куда мы идем?». Негативное представление ислама и позитивное представление национального – лозунг плаката, переданный визуальными символами – атрибутами одежды.

В заключение, стоит отметить, что визуальная репрезентация национального не ограничена набором символов из национальной культуры и её адаптацией к современным условиям, но обладает широким потенциалом для использования новых источников для визуального отображения национальной идентичности народов региона. Она также создает новые опоры патриотического сознания и представления населения о своих исторических корнях – и отражена в новых флагах молодых государств.

© Сапрынская Д.В., 2021

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых учёных-кандидатов наук МК-636.2020.6.

ИНТЕГРАЦИЯ ПОСТИМПЕРСКИХ ИНСТИТУТОВ В ПОЛИТИЧЕСКУЮ СИСТЕМУ РЕСПУБЛИКИ ИРАК В КОНТЕКСТЕ РАЗРЕШЕНИЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО КОНФЛИКТА

Проблема взаимодействия формальных и неформальных институтов в странах постимперского пространства сохраняет свою актуальность в академических кругах. Многие авторы подвергают сомнению возможные перспективы интеграции демократических институтов в политическую культуру постимперских обществ, в том числе на территории бывшей Османской империи. Однако действительно ли конвергенция формальных и неформальных политических практик оказывает негативное влияние на устойчивость и легитимность политических процессов?

Обращаясь к кейсу Республики Ирак как к одному из наиболее релевантных кейсов успешной и многообещающей диффузии формальных и неформальных практик, автор настоящей статьи утверждает, что в связи с особым постимперским институциональным наследием неформальные институты неизбежно имеют преобладающее значение. Однако в случае интеграции с формальными институтами власти они могут способствовать развитию устойчивого политико-институционального устройства и нейтрализовать риски этнополитических конфликтов. «Арабская весна» и рост национального самосознания локальных сообществ интенсифицировали процессы трансформации политических институтов на Ближнем Востоке. Новая сектарианская политика в регионе, получившая свое начало в международной операции в Ираке в 2003 году, привела к ужесточению этноконфессиональных конфликтов и многочисленным межобщинным столкновениям [2, 35]. Следствием изменений в расстановке политических сил стала последующая диффузия неформальных и формальных институциональных норм. Значение неформальных институтов в процессах урегулирования конфликтов вызывает в научном сообществе много споров, так как основными регуляторами расколотых обществ являются такие механизмы, как федеративное политико-территориальное устройство или наличие автономий. Однако следуя логике одного из самых известных в академическом сообществе специалиста в области этнической конфликтологии Д. Горовица, политико-территориальные институты, конструированные по линиям этнических размежеваний, представляют определенную опасность для территориальной целостности государства [5, 38]. Несмотря на убедительные доводы сторонников интегративного распределения власти, консоциативная парадигма А. Лейпхарта доказала свою состоятельность в Ираке [7, 230].

Уникальная консоциативная система политико-властных отношений в

Республике Ирак смягчает существующие противоречия между различными этноконфессиональными группами и представляет интересы всех сегментов иракского общества. Так, в Ираке существуют определенные договоренности между тремя крупными этноконфессиональными группами – суннитами, шиитами и курдами, согласно которым пост премьер-министра занимает представитель арабо-шиитской общины, спикером парламента является представитель арабо-суннитской общины, а президентом Ирака должен быть этнический курд. Такая система неформальных институциональных правил получила название Al-Muhasasa и легла в основу современной иракской политики. Институты Османской империи цементировали неформальные отношения внутри политической системы Ирака, в то же время, порождая самостоятельность принятия решений в рамках автономий. Институциональное наследие на пространствах бывшей империи ведет к тому, что имперские институты в той или иной форме реплицируются. Империи, в состав которых входило огромное количество разнообразных политических единиц, не были приспособлены к унификации или стандартизации политических отношений внутри системы, что привело к превалирующему положению неформальных связей [3, 26]. Огромную роль в процессах новой институционализации сыграла система милетов, благодаря которой часть политико-государственных полномочий была делегирована автономным сообществам. Османская система милетов декларировала особые договоренности между общинами и имперским центром, и провозглашала политико-организационную и культурную автономию политий в обмен на дополнительный имперский налог. [4, 32] Этот феномен присущ и современному постимперскому устройству РИ.

Мировые политические процессы XXI века и взаимодействие международных факторов различных уровней, в том числе на субнациональном уровне, создают новые вызовы и угрозы состоятельности государств. В результате, многие национальные государства трансформируются в статус «несостоятельных» или «недееспособных» государств и испытывают глубочайший кризис в связи с разрастанием сепаратистских настроений. Таким образом, объединение принципа Al-Muhasasa и принятие конституции 2005 года в Ираке привели к планомерному росту показателей эффективности государственного управления, в отличие от соседней Сирийской Арабской Республики (рис. 1).

Более того, институциональный дизайн при наличии эффективных неформальных практик обеспечивает устойчивость политической системы. Институционально-правовой подход с использованием индексов президентской власти П. Сиароффа и уровня президенциализма А. Кроувела продемонстрировал возможности формальных институтов в Республике Ирак, которые служат рычагами сдержек и противовесов в разделенных обществах и сдерживают этнополитические конфликты, снижая транзакционные издержки на выходе [6, 44; 8, 16]. Президент Республики Ирак, являющийся этническим

курдом, на федеральном уровне выполняет лишь символические и представительные функции, что не угрожает политической системе Ирака урупацией власти курдскими меньшинствами.

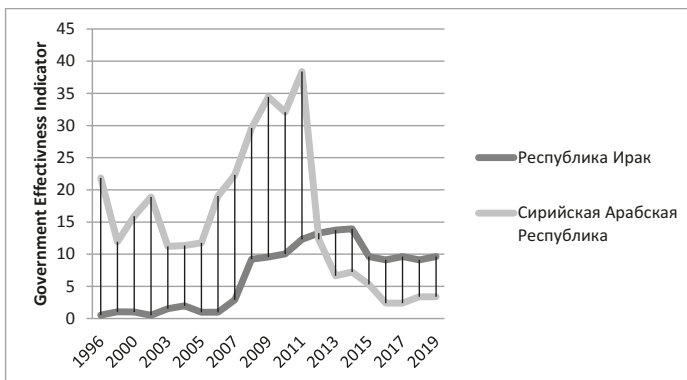


Рис. 1.

Показатель эффективности государственного управления в Республике Ирак и Сирийской Арабской Республике 1996-2019 гг.¹

В то время как на локальном уровне в Иракском Курдистане президент обладает огромными полномочиями, что создает систему сдержек и противовесов в этнополитическом конфликте, в этнополитической модели иракской формы правления происходит балансирование между предоставлением незначительных полномочий курдам на федеральном уровне власти, и расширение их полномочий на субнациональном уровне власти. Именно поэтому данная модель формы правления с консоциативными элементами является оптимальной для разрешения существующих этнополитических конфликтов в Республике Ирак.

Литература:

1. Зазнаев О.И. Измерение президентской власти // Ученые записки Казанского Государственного университета. - 2005. –Т. 147, кн.1. – С. 4-21.
2. Кудряшова И.В. Пан-нации и нации-государства в мусульманском мире: конкуренция воображаемых сообществ // Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. – 2010. – С. 30-53.
3. Мелешкина Е.Ю. Постимперские пространства: особенности формирования государств и наций // Политическая наука. - 2013. - №3. - С.10-29.
4. Barkey K. Thinking about consequences of empire // After empire: multiethnic societies and nation-building. The Soviet Union, and the Russian, Ottoman and

¹ Рассчитано по: Worldwide Governance Indicators. – 2019. – Mode of access: <https://info.worldbank.org/governance/wgi/Home/Reports> (Accessed: 20.11.2020.) (In English).

- Habsburg empires / Barkey K., von Hagen M. (eds.). – Boulder, Oxford: Westview press, 1997. – P. 99–114.
5. Horowitz D. L. The Challenge of Ethnic Conflict: Democracy in Divided Societies // Journal of Democracy. - 1993. – Vol. 4, No. 4. – Baltimore: Johns Hopkins University Press. – P. 18-38.
 6. Krouwel A. Measuring Presidentialism of Central and East European Countries // Working Papers Political Science. - Amsterdam: Vrije Universiteit, 2003. - No. 2. - P. 318-387.
 7. Lijphart A. The politics of accommodation: Pluralism and democracy in the Netherlands. - 1975. - Berkeley: University of California Press. – P. 207-230.
 8. Siaroff P. Comparative Presidencies: The Inadequacy of the Presidential, Semi-Presidential and Parliamentary Distinction // European Journal of Political Research. - Lethbridge: Lethbridge University Press, 2003. - 312 p.

© Сафина А.Р., 2021

НАЦИОНАЛИЗМ В ЯПОНИИ: ТЕНДЕНЦИИ СРЕДИ МОЛОДЁЖИ

В течение последних 10 лет Япония находится в затруднительном положении: с одной стороны, в обществе сохраняется запрос на миролюбивую политику, а с другой — правительство уже длительное время говорит о военной реформе. Это позволяет либеральной общественности вновь поднять тему японского национализма, которая вызывает широкий резонанс как внутри страны, так и за ее пределами.

Для понимания современного японского патриотизма и национализма необходимо обращение к истории страны. С 1990-х гг. Япония теряет свои позиции в экономике: «лопается» экономический финансовый пузырь, что приводит к краху на фондовом рынке, долговому и банковскому кризисам. Изменяется и положение ее ближайших соседей — Китая и Кореи. Китай начинает играть лидирующую роль в регионе, что было непривычно для сознания японцев. Все это вызывает беспокойство в обществе. Японцев начинает объединять не только социальная идентичность, но и страх перед внешним врагом и внутренними проблемами страны. С 1997 по 2003 г наблюдается стремительное увеличение чувства незащищенности среди японцев, когда обеспокоенность возможными военными столкновениями возросла с 20 до 46 % [6, 84].

На этой почве усиливался и продолжает усиливаться японский государственный национализм. На современном этапе своего развития он представляет собой комплекс идеологических воззрений и политической практики японских властей, в которой центральное место отводится манипуляции массовым сознанием японцев от имени нации и ради ее блага [2]. Японское правительство стремится внушать населению идеи превосходства над другими нациями, тем самым объединяя государство. Примечательно, что националистическая идеология в Японии не сошла на нет к началу нового тысячелетия вопреки предсказываемому упадку, а, наоборот, стала усиливаться. Национализм для японского государства до сих пор остаётся консолидирующей, оборонительной силой. Объясняется это тем, что такая государственная «идеология» всегда находила поддержку со стороны большей части общества. Японские правящие круги нацелены на поддержание у японцев веры в превосходство японской нации и государства, на распространение националистической идеологии, прежде всего среди японской молодежи.

Согласно опросам Правительства Японии, в 2014 г. процент японцев, любящих свою страну и испытывающих к родине патриотические чувства, впервые с 1987 г. поднялся до 87 %. Можно даже сказать, что «японцы стали более откровенно выражать свою национальную гордость» [5]. Важно отметить, что факторами гордости выступают: безопасность жизни, красота японской

природы, культура и искусство. Это свидетельствует о преобладании в японском обществе «конструктивного» патриотизма.

Среди молодых японцев 98 % гордятся, что родились в Японии, а 72 % готовы служить интересам страны [4]. Однако для них главную роль играет возможность удовлетворения своих потребностей, что зависит соответственно от экономического потенциала страны. Удовлетворенность жизнью положительно влияет на восприятие собственной страны и стимулирует чувство принадлежности к нации.

В 2018 году было проведено исследование общественного мнения, в котором респондентам-японцам в возрасте 18-25 лет предлагалось ответить на вопросы, затрагивающие понятия национализм и патриотизм. Исходя из ответов молодых японцев, можно предположить, что они не подвержены неонационалистическим веяниям. Самым важным для них является тренд на мягкую силу во всех ее проявлениях (культура, искусство, технологии). Также большинство респондентов положительно отзывались о международном сотрудничестве и культурном обмене. Главными качествами лидера, с учетом специфики японского менталитета, молодыми японцами признаны умение строить диалог с гражданами, советоваться с ними и решать поставленные задачи. Данные характеристики вполне вписываются в концепцию Р. Шаца о конструктивном патриотизме, и достаточно ярко ее выражают. Подтверждением этому является то, что японцы критически относятся к своему нынешнему лидеру и считают, что ему не хватает решительности, независимости, смелости. Так же в пользу конструктивного патриотизма говорит и то, что молодое поколение ясно видит социальные проблемы в обществе. В отношении внешней политики можно также добавить, что молодежь настроена миролюбиво и желает сотрудничать со странами-соседями, несмотря на разногласия. Важно добавить, что молодые японцы очень чувствительны к любому проявлению военной агрессии. У них стойкое предубеждение в отношении армии и сил самообороны, и они убеждены, что конфликты следует решать мирным путем; военное столкновение – неприемлемо. И это вновь говорит в пользу патриотизма, «конструктивного», нежели национализма, на котором настаивает международная общественность. Современную молодежь отличает от старшего поколения то, что они могут спокойно говорить о войне, понимая, что это «черные» страницы истории, но которые уже прошли. Их патриотизм отходит от концепции «культуры стыда», и японцы перестают ассоциировать страну с военными преступлениями, а любовь или гордость за родину воспринимать как национализм.

Главным тенденцией можно считать ориентированность на культуру и кооперацию. Японская молодежь транслирует приверженность мягкой силе и отрицает возможность военных конфликтов. Данное исследование позволяет сделать вывод о миролюбивости молодежи и ее приверженности «конструктивному» патриотизму.

Литература:

1. Корнилов М. Н. 2009. 03. 040-042. Современный молодежный национализм в Японии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 9, Востоковедение и африканистика: Реферативный журнал. 2009. №3.
2. Крупнянко М. И., Арешидзе Л. Г. Япония: идеология государственного национализма // История и современность, № 2, 2010, 185–215;
3. Мельникова Н.М. Патриотизм и национализм глазами японской молодёжи // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2019. №3;
4. Kei K., Koichi T., Miwako H. The Survey of Japanese Value Orientations: Analysis of Trends over Thirty-Five Years // NHK Broadcasting Studies. 2010. No. 8. P. 1–62;
5. Machida S. National Sentiments and Citizens' Attitudes in Japan toward the Use of Force against China // Asian Journal of Comparative Politics. 2017. Vol. 2. No. 1. P. 87–103;
6. Tsunekawa K. Dependent Nationalism in Contemporary Japan and its Implications for the Regional Order in the Asia Pacific. Perth: Asia Research Centre, Murdoch University, 2006.

© Седых М.М., 2021

УЙГУРСКИЙ ВОПРОС В КИТАЙСКО-ТУРЕЦКИХ ОТНОШЕНИЯХ

Синьцзян-Уйгурский автономный район представляет собой наглядную шкалу измерения текущих политических, экономических, социальных и культурных отношений Китая и Турции. Являясь частью Китайской Народной Республики, Синьцзян или Восточный Туркестан в его турецком представлении, тесно связан невидимой нитью с Турцией как государством и турецкими культурными ценностями, религией и мировоззрением.

Синьцзян испокон веков представлял особый интерес для китайских властей ввиду своего уникального географического расположения, природных ресурсов, важных энергетических линий и торговых узлов, проходящих по знаменитому в древнем мире Шелковому пути. Сегодня уйгуры, которые живут в Китае как относительно небольшое этническое меньшинство, стали важным элементом общей внутренней политики Китая, государственной политики идентичности и доминирующих в Китае представлений о национальной безопасности. Сложившийся, таким образом, социально-политический комплекс приводит к недовольству уйгуров своим положением в рамках КНР, в результате чего формируется международная повестка о их притеснении и массовом нарушении прав человека в отношении уйгурского населения [4].

Ответом иностранных государств часто становится массовый бойкот крупными международными компаниями или правительствами западных стран китайского сырья, производимого в Синьцзян-Уйгурском автономном районе. Например, бренд Н&М отказался закупать хлопок, выращенный путем принудительного труда уйгуров в Синьцзяне, также администрация бывшего Президента США Д. Трампа отказалась импортировать хлопок из СУАР [1].

Турецкая Республика, хотя и не вводит экономических ограничений на сотрудничество с Китайской Народной Республикой, тем не менее, достаточно часто высказывает свою поддержку уйгурам как братскому народу. Здесь налицо переплетение как общих этнических корней, так и религиозной общности.

Кроме того, в Турции имеется достаточно мощное уйгурское лобби. В уйгурскую общину на территории Турции входят те, кто защищает права уйгуров в разных сферах и на разных уровнях: от представителей академических кругов до высокопоставленных государственных служащих [3].

Официальные китайские представители в ответ на критику МИД Турции заявляют: «Люди всех этнических групп в Синьцзяне пользуются полной свободой религиозных убеждений в соответствии с законом. В Синьцзяне 25 000 мест для религиозной деятельности, таких как мечети, церкви и монастыри, в том числе 24 400 мечетей и 8 религиозных школ. Население Синьцзяна составляет 24,4 миллиона человек, из которых мусульманское население составляет около 13 миллионов, что означает, что на каждые 530 мусульман

приходится по мечети. По общедоступным данным, в Турции проживает 82 миллиона человек, имеется 90 000 мечетей, и в среднем на 910 человек приходится по одной мечети» [2]. Иными словами, в ответ на критику Китай выбирает наступательную позицию, критикуя уже турецкую сторону.

Китай отчетливо понимает заинтересованность, а, следовательно, и некоторую зависимость Турции от китайских инвестиций в турецкие проекты и инфраструктуру.

КНР также довлечет над Турецкой Республикой и в политическом плане. Китайская экспансионистская линия внешней политики становится все более устойчивой. Страна имеет для этого все необходимые стратегические возможности.

Уполномоченными китайскими лицами делается также и недвусмысленный намек на имеющийся у Турции довольно болезненный курдский вопрос: «Турция также является многонациональной страной и сталкивается с угрозой терроризма. Приверженность двойным стандартам в вопросах борьбы с терроризмом в конечном итоге только навредит другим и нам самим. Есть надежда, что турецкая сторона не будет слушать и не будет верить, но будет правильно понимать соответствующую политику нашего руководства и усилие Китая, а также будет предпринимать конкретные действия по укреплению взаимного доверия и сотрудничества между Китаем и Турцией» [2].

Подводя итог, следует отметить, что несмотря на многочисленные публикации в западноевропейских и националистических турецких СМИ о полномасштабных действиях Турции в ответ на китайскую политику в отношении уйгурского населения, разговоры о такого рода действиях в данных политических реалиях необоснованны.

Турецкая сторона действительно поддерживает уйгуров. Но эта поддержка носит точечный характер в виде предоставления политического убежища или морального выражения солидарности родственному народу. Нет никаких оснований, позволяющих сделать вывод о действиях нынешнего турецкого правительства, которые могли бы иметь серьезные и долговременные последствия для уйгуров Синьцзяна.

Литература:

1. The Guardian view on China's treatment of the Uighurs: from unthinkable to irrefutable // The Guardian. December 13, 2020 [Электронный ресурс]. - URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/dec/13/the-guardian-view-on-chinas-treatment-of-the-uighurs-from-unthinkable-to-irrefutable> (Дата обращения 10.03.2021)
2. 2019年2月11日外交部发言人华春莹主持例行记者会 // 中华人民共和国驻俄罗斯联邦大使馆. 2019/02/11 [Электронный ресурс]. - URL: <http://ru.china-embassy.org/chn/fyrth/t1636893.htm> (Дата обращения 05.03.2021)

3. Ruşen Çakır. Uygur sorunu gölgesinde Türkiye – Çin ilişkileri // Medyascope. 29 Aralık 2020 [Электронный ресурс]. - URL: <https://medyascope.tv/2020/12/29/uygur-sorunu-golgesinde-turkiye-cin-iliskileri/> (Дата обращения 08.03.2021)
4. Şevval Beste Gökçelik. Uygur türklerinin türkiye-çin ilişkilerine etkisi // Avrasya incelemeleri merkezi. Yorum NO: 2021 / 4 [Электронный ресурс]. - URL: <https://avim.org.tr/tr/Yorum/UYGUR-TURKLERININ-TURKIYE-CIN-ILISKILERINE-ETKISI> (Дата обращения 15.04.2021)

© **Симонова А.И.**, 2021

УЙГУРСКАЯ ПРОБЛЕМА ВО ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКЕ КНР НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

В 1980-х гг. в Синьцзян-Уйгурский автономный район попадают первые арабские проповедники радикального ислама и начинается массовый экспорт сепаратистских идей, направленных на борьбу против ханьцев и Коммунистической партии КНР. Своеобразного пика эти идеи достигают в 1990-е гг. в связи с геополитическими изменениями, вызванными распадом СССР и возникновением новых независимых государств. Из всех крупных народов региона лишь уйгуры до сих пор не имели своего национального государства [3, 32]. Это привело к усилению антиправительственных выступлений, среди которых стоит выделить события 1990, 1995 и 1997 гг. Демонстрации и протесты повлекли за собой ужесточение государственного контроля над религией, из-за чего также пострадали традиционные исламские учения, сохранившиеся несмотря на распространение радикальных идей.

По мнению В.С. Новичкова, к основным факторам, влияющим на сохранение напряженных отношений между правительством и регионом, можно отнести следующие [5, 98-100]. Во-первых, в результате миграции происходит постепенное изменение национального состава СУАР в пользу ханьцев. Во-вторых, сохраняется высокий уровень региональной дифференциации, связанный преимущественно с географическими особенностями страны. На различие социальных условий также влияют отсутствие налаженного транспортного сообщения, несовершенная структура государственных инвестиций, сырьевая направленность экономики в регионе, сохранение государственного контроля над религиозными и культурными практиками и др. В-третьих, автономия региона остается достаточно ограниченной и предоставляется лишь в определенных незначительных областях. Политическое и экономическое руководство полностью реализуется Пекином. Кроме того, представители Всемирного Уйгурского Конгресса также отмечают преимущества ханьского населения в вопросах трудоустройства, ограничение сферы распространения уйгурского языка и ислама, доминирование ханьцев в органах государственной власти в регионе, ухудшение экологической обстановки и др. [2, 32].

В то же время для Китая сохранение контроля над регионом является одной из ключевых задач не только для сохранения единства Китая, но и для успешного экономического развития. Геополитическая и экономическая значимость СУАР обусловлена несколькими причинами. Во-первых, он является одним из самых ресурсобеспеченных регионов страны. Здесь добывают нефть, уголь, природный газ, золото, никель и др. Кроме того, в районе располагаются

важнейшие атомные объекты, в частности ядерный полигон Лобнор [7, 1443]. Во-вторых, СУАР имеет общую границу с восьмью государствами. Его пограничное положение обеспечивает защиту остальной части Китая от угроз из беспокойных районов Центральной Азии [5, 98]. В-третьих, СУАР является одним из ключевых элементов китайской инициативы «Один пояс, один путь». Через него проходит основная часть транспортных коридоров Экономического Шелкового пути [1, 73]. Поэтому сохранение стабильности и подконтрольности региона стало одной из приоритетных задач страны.

В 2000 г. была запущена программа «Большого освоения Запада», направленная в том числе на экономическое развитие СУАР и рассчитанная на период до 2050 г. [6, 116]. С целью привлечения иностранных инвестиций в 2010 г. в Кашгаре была создана свободная экономическая зона, а с 2013 г. в рамках инициативы «Один пояс, один путь» началось активное строительство инфраструктурных объектов и транспортных коридоров, которые позволили не только укрепить позиции центральных властей, но также ускорить процесс ассимиляции местных жителей и дальнейшую миграцию в регион [7, 1448]. По мнению Пекина, именно экономическое развитие и повышение уровня жизни способно побороть стремление уйгуров к политической независимости. В результате, в 2014 году в инфраструктуру СУАР было вложено свыше 45 млрд долл., в 2017 г. – уже свыше 75 млрд долл. [7, 1449]. В период с 2016 по 2017 гг. свои представительства и филиалы в СУАР открыли более 50 тыс. компаний, а в 2017 г. в районе был зафиксирован рекордный показатель роста ВВП – 7,6% [8]. В 2019 г. СУАР удалось понизить уровень бедности до 1,2%, по сравнению с 6,1% в прошлом году.

Тем не менее многие экономические проблемы региона все еще остаются нерешенными. В частности, ключевым остается вопрос нехватки пресной воды, используемой в сельском хозяйстве. Для дальнейшего развития региона и, следовательно, снижения остроты уйгурской проблемы необходимым видится строительство каналов, водохранилищ, плотин и т.д. Также, несмотря на значительные успехи властей, продолжает сохраняться большой разрыв в уровне жизни между жителями крупных восточных городов и проживающим в сельской местности коренным населением [4, 53]. Л.Г. Бакшеева и Т.В. Колпакова выделяют три возможных сценария дальнейшего развития событий в СУАР [2, 33]:

1. Пекин сможет сохранить контроль над регионом и продолжит подавлять любые проявления, угрожающие стабильности и территориальной целостности страны;
2. Антиправительственные настроения в регионе усилятся, что видится возможным либо при ужесточении религиозной политики правительства и дискриминации прав и свобод с точки зрения национальных меньшинств, либо при ухудшении ситуации на границе с регионом и победой экстремистских сил, выступающих за создание исламского государства и включение в него

территории современного СУАР. Это может привести к закрытию региона для внешнего мира, что, однако, будет невыгодно с экономической точки зрения и, поэтому, маловероятно;

3. Предоставление большей автономии СУАР вплоть до образования суверенного государства. Такой исход возможен лишь при резком ослаблении позиций и политического влияния КНР или же в силу усиления давления на Пекин со стороны мирового сообщества. По мнению автора, этот исход также маловероятен.

Таким образом, стабильность в Синьцзян-Уйгурском автономном районе продолжает оставаться взаимосвязанной с процессами, происходящими в странах Центральной Азии. Чтобы снизить остроту уйгурской проблемы, центральное правительство реализует ряд проектов и инициатив, направленных на повышение уровня жизни населения региона и расширения его участия в политической и экономической жизни страны. СУАР играет ключевую роль в сохранении единства Китая и обеспечении его дальнейшего стабильного и безопасного развития. Поэтому Пекин продолжит предпринимать меры по разрешению межнациональных конфликтов и упрочнению своего положения в регионе.

Литература:

1. Аносов Б.А. Кларк М. Влияние этнических меньшинств на внешнюю политику Китая: пример уйгуров в Синьцзяне // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: Реферативный журнал. 2019.
2. Бакшеева Л.Г., Колпакова Т.В. Этнические проблемы Китая (на примере Синьцзян-Уйгурского автономного района) // Сборник Восточного центра. 2011.
3. Буяров Д.В. Развитие сепаратизма в СУАР в конце XX в. // Чтения памяти профессора Е.П. Сычевского. 2019.
4. Гельбрас В.Г. Китай. Чем недовольны уйгуры // Азия и Африка сегодня. 2010.
5. Новичков В.С. К вопросу о причинах всплеска уйгурского национализма и сепаратизма в СУАР КНР в конце XX – начале XXI в // Вестник Томского государственного университета. 2016.
6. Новичков В.С. Основные направления национальной политики в СУАР КНР после 2000 г. // Вестник Томского государственного университета. 2017.
7. Эпштейн В.А., Бочков Д.А. Политика КНР по интеграции Синьцзян-Уйгурского автономного района: 1949-2018 годы // Ученые записки Казанского университета. 2018.
8. Lei Z. Xinjiang GDP growth beats the national average // China Daily. 2017.

© Смирнова А.Д., 2021

СПЕЦИФИКА ИСЛАМСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА: ОТ СРЕДНИХ ВЕКОВ К СОВРЕМЕННОСТИ

Любое развитое общество в процессе взаимодействия его культуры с остальным человечеством обязательно создаёт политическую картину мира, в которой присутствует типология соседних государств, религий и правящих режимов, а также вырабатывает алгоритмы взаимодействия с каждым из соседей. Примерами таких политических картин мира можно считать характерное для греко-римской античности противопоставление цивилизации и Барбарикума, а также созданная китайской политической философией доктрина о противостоянии Поднебесной империи «северным варварам». В данной работе мы предпримем попытку охарактеризовать аналогичную модель, характерную для мусульманской цивилизации, и проследим её особенности в Средние века и наши дни.

Под терминами «цивилизация» и «цивилизованное общество» в этой работе мы, вслед за отечественным автором Н. В. Мотрошиловой, будем понимать городское общество, важными чертами которого являются рационализация труда, судопроизводство на основе письменного законодательства и ни от кого не скрываемое стремление к материальному комфорту [3, 37]. Подходит ли мусульманское общество под эти критерии? Думается, что суннитский ислам являет миру образец цивилизованного общества, начиная с самой эпохи халифата Аббасидов (750-945 гг.) – именно в эти годы был построен Багдад, ставший синонимом сказочного мегаполиса, в эту же эпоху арабские переводчики познакомили единоверцев с трудами Клавдия Галена и Аристотеля, тем самым, обеспечив популярность восточной медицины и философии на несколько столетий. Багдадский халифат и отпавшие от него в ходе междоусобиц эмираты все, как один, представляли собой бюрократические монархии, а их правители стремились превзойти друг друга в покровительстве искусствам. Так, центры религиозной и светской учёности в те годы процветали как в Омейядской Кордове, так и в Саманидской Бухаре, одинаково славясь своими поэтами и светскими философами. И, разумеется, как всякое иное городское общество, средневековый исламский мир активно участвовал в международной коммерции, что привлекало арабских путешественников в страны, находящиеся далеко за границами их родных халифата и эмиратов. Поэтому довольно быстро у мусульманских политиков, теологов и философов сложилась образная картина политической вселенной, которая остаётся без значительных изменений даже сегодня.

Отечественный исследователь А. Г. Юрченко отмечает, что в Средние века мусульманские мыслители условно разделили мировое политическое

пространство на три граничащих друг с другом сектора: «земля ислама» (*дар аль-ислам*), «земля войны» (*дар аль-харб*) и «земля мира» (*дар аль-сульх*) [7, 182]. Понятие «земля ислама» объединяет все государства, населенные и управляемые мусульманами; отличительным признаком таких государств является право, основанное на шариате, хотя и необязательно дословно повторяющее его нормы. «Земля мира» – это государства, управляемые мусульманами, но имеющие поликонфессиональное население. В частности, к таким государствам долгое время относились Пиренейские эмираты. «Земля войны» – это государства иноверцев, с которыми необязательно постоянно сражаться, но и прочный мир тоже невозможен. Так, типичной «землей войны» считались православная Восточная Римская империя и государства крестоносцев в Леванте. Исходя из такой классификации соседей, каждый мусульманский торговец, дипломат, политик и философ точно знал, как ему надлежит относиться к представителям того или иного общества.

Особый интерес у мусульманских путешественников и мыслителей всегда вызывали жители «земли мира», которые не отвергали ислам, но в силу культурных особенностей не могли исповедовать его каноническим образом. Например, кочевники Евразийской степи на целые столетия превратились в «благородных дикарей» и «воинственных варваров» для таких мусульманских авторов как Ахмад ибн Фадлан и Рашид-ад-дин. К примеру, Ибн Фадлан, познакомившись со степняками-башкирами, был шокирован их неприхотливостью и полным отсутствием гигиены, которые были в диковинку для жителя цивилизованного мегаполиса, но совсем не беспокоили самих кочевников [6, 151]. Рашид-ад-дин, описывая татар, как будто подражает Тациту, описывающему германцев: «Это племя [татар] прославилось поножовщиной, которую оно устраивало промеж себя по причине малой сговорчивости и по невежеству, бесцеремонно пуская в ход ножи и сабли, подобно курдам, шулам и франкам. В ту эпоху у них [ещё] не было законов [ясака], которые существуют в настоящее время среди монголов; в их природе преобладали ненависть, гнев и зависть» [5, 102]. Иногда политики-мусульмане начинали верить в то, что обитатели «земли мира» руководствуются теми же политическими принципами, что и жители халифата. В таких случаях халифы и эмиры предпринимали попытки сотрудничать с кочевыми ханами, а точнее – поставить степных варваров на службу своим интересам. Результаты оказывались неоднозначными.

В 920-960-е гг. среднеазиатские территории «земли ислама» оказались захвачены кочевниками-сельджуками, которые в скором времени стали мусульманами. Однако затем их правитель взял халифа под свою «опеку», на словах являясь защитником халифата, а по факту взяв светскую власть в свои руки. Именно тогда, в начале XI в. в исламском мире оформилась концепция светской власти султана, который занимался мирской политикой, оставив халифу лишь решение духовных вопросов. То есть варвары вошли в пространство исламской цивилизации и быстро превратились в ревностных

мусульман, но эти же молодые прозелиты отобрали реальную власть у прежних религиозно-политических структур. Нечто подобное происходило на христианском Западе в «тёмные века», когда франкские короли и полководцы объявляли себя слугами Церкви, но при этом держали Папу Римского под негласным контролем. Впрочем, после исламизации тюркских варваров восточные поэты их даже идеализировали. В частности, Юсуф Баласагунский превратил степного бека в собирательный образ хорошего правителя – мудрого, храброго и справедливого, – в своих стихах приписывая ему многие достоинства и идеи, в принципе не свойственные реальному кочевому правителю [1, 220]. Приблизительно таким же образом поступали по отношению к германским конунгам эпохи «тёмных веков» средневековые западные поэты и хронисты.

Другой пример политических игр исламской цивилизации с варварами из «земли мира» напоминает не очень умелые дипломатические гешефты последних римских императоров. Так, багдадский халиф Лидиниллах ан-Насир, не имея возможности самостоятельно справиться со своим мятежным вассалом, шахом Хорезма Мухаммедом II, в 1217 г. принял через своих эмиссаров подстрекать к нападению на Хорезм монголов, прославившихся удачным походом на Китай. В знак своего расположения халиф даже приказал чеканить монеты с титулом Чингисхана [7, 205]. Результатом такой политики стало событие, аналогичное нашествию на Западную Римскую империю готов Алариха и гуннов Аттилы: монголы действительно атаковали Хорезм и уничтожили режим шаха Мухаммеда II. Только останавливаться они не пожелали, ислам не исповедовали, авторитет халифа не признавали, и в 1258 г. хан Хулагу взял штурмом Багдад, покончив с халифатом Аббасидов.

В Новое время мусульманским правителям пришлось отказаться считать христианскую Европу «землёй войны». Ведь, во-первых, Европа с каждым веком становилась всё менее христианской, а, во-вторых, мусульмане всё чаще терпели поражения в войнах с ней. В XX в. многие восточные политики вообще сделали попытку отказаться от традиционной картины политического пространства, заимствовав западные идеи национального государства и права наций на самоопределение. Казалось бы, на исламской политической культуре можно было ставить крест.

Однако с самой середины XX в. в страны Западной Европы не прекращается поток мигрантов из стран Леванта и Северной Африки. Франция и Германия давно уже не позиционируют себя как христианские государства, в то время как арабские и магрибинские иммигранты считают себя именно мусульманами, а не гражданами. В результате прежние термины «земля мира», «земля ислама» и «земля войны» оказались извлечены из архивов истории и теперь применяются по отношению к европейским странам [2, 200], в которых уже успело вырасти целое поколение мусульман, не имеющих иной родины, кроме Европы. И, конечно же, они будут действовать так, как и положено вести

себя мусульманам в «земле мира» (стремиться к власти над иноверцами) или в «земле ислама» (то есть пытаться исламизировать общественную жизнь).

Литература:

1. Баласагуни Ю. Благодатное знание. Ленинград : Советский писатель, 1990.
2. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. Москва : Ладомир, 2004.
3. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. Москва : ИФРАН, 2010.
4. Райс Т. Сельджуки. Кочевники – завоеватели Малой Азии. Москва : Центрполиграф, 2004.
5. Рашид-ад-дин Сборник летописей в 3 т. Т. 1. Кн. 1. Москва : Изд-во АН СССР, 1952.
6. Франкопан П. Шелковый путь. Дорога тканей, рабов, идей и религий. Москва : Эксмо, 2019.
7. Юрченко А. Г. Золотая Орда: между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. Санкт-Петербург : Евразия, 2012.

© Сулимов С.И., 2021

ЯПОНСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ В КОНТЕКСТЕ ГЕОСТРАТЕГИЧЕСКИХ ИНТЕРЕСОВ АМЕРИКИ

Термином «японский национализм» традиционно обозначают широкий круг общественно-политических движений в Японии, возникших в связи с формированием японской политической нации и японского национального государства. Фактически национализм в Японии зародился одновременно с образованием японского государства. В то же время японский национализм никогда не был абстрактной теорией, а рассматривался властями и обществом страны как чрезвычайно важная идеология и политическая практика [12].

Следует иметь в виду, что роль государства как центрального элемента националистической идеологии в Японии особенно значима [11]. Японцы убеждены, что именно государство защищает нацию и национальную культуру. Япония стремится занять свою нишу на международной арене, а не оставаться только верным последователем США.

Однако в течение последнего века именно Соединенные Штаты спонсировали членство Японии в различных международных организациях, включая Организацию Объединенных Наций, Организацию экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) и Генеральное соглашение по тарифам и торговле (ГАТТ) [5]. В последнее время кооперация двух стран стабильно наращивала свои темпы. 7-14 марта 2003 года делегация японо-американского руководства посетила Японию, в частности Киото, Осаку и Токио. Симпозиум 2003 года «Современное общество и гражданское общество в Соединенных Штатах: глазами японо-американского сообщества» был организован Центром глобального партнерства Японского фонда и Японо-американским национальным музеем [1]. А уже в 2004 году прошёл симпозиум «Азиатско-американское разнообразие: создание коалиций» [2].

Таким образом, Японии к началу второго десятилетия XXI века удалось частично преодолеть самые насущные проблемы и добиться мирового признания во многих сферах общественной жизни и довольно мощной позиции во всём Азиатском регионе. И всё благодаря давлению США на японский национализм – не может же великая держава быть отстранённой от мировой политики.

Будучи премьер-министром в 2006-2007 гг., С. Абэ часто высказывал националистические идеи. Например, в своих речах он нередко раздражал Китай комментариями истории двусторонних отношений. Считается, что С. Абэ стремился к тому, чтобы Япония стала «нормальной страной», способной самостоятельно защищать себя. Для Соединённых Штатов же подобный вариант развития событий обеспечивает перспективную проекцию военной мощи в западной части Тихого океана [8].

Данный тезис хорошо подтверждает следующая тенденция. С окончанием «холодной войны» многие изначальные задачи японо-американского сотрудничества в области безопасности потеряли актуальность, но после короткого периода затишья и неопределенности стороны договорились не отказываться от альянса, а адаптироваться к новым условиям. В итоге, начиная с 2008-2009 годов, союзнические обязательства двух стран распространялись практически на весь регион [13].

Разумеется, японские избиратели в целом не разделяют политику националистов. Они более озабочены внутренними проблемами Японии: застоём в экономике, вопросами социального обеспечения, энергетическими проблемами. В заявлении Бюро по делам Азиатско-Тихоокеанского региона от 2010 отмечалось, что Япония продолжает оставаться всё более активным партнёром в глобальных делах, и двустороннее сотрудничество выходит за рамки Азиатско-Тихоокеанского региона [7]. Но, с другой стороны, похоже, что японское общество хотело бы иметь жесткого лидера, который смог бы не только решить внутренние проблемы, но и противостоять Китаю, его повышающейся мощи, а также ракетным проектам КНДР. Это дает возможность политикам эксплуатировать идеи национализма. Приход в 2011 к власти бывшего министра финансов Ноды Ёсихико, похоже, в каком-то роде отразил экономические приоритеты Японии. В дополнение к структурным проблемам, лидер ДПЯ, очевидно, должен был справиться с экономическими последствиями ядерного кризиса, с одной стороны, и восстановления, с другой.

Как усиление националистических настроений в японском политическом истеблишменте рассматривается экспертами избрание в сентябре 2012 г. С. Абэ лидером ведущей оппозиционной партии Японии – ЛДП [10]. Они полагали, что его жесткая позиция по отношению к Китаю поможет ему снова стать премьер-министром. По итогу, как отмечается во многих СМИ от 2013 года, экономические отношения между двумя странами выровнялись, в результате чего последовательные торговые споры заставили многих американских политиков утверждать, что Япония свободна и должна разделить больше бремена своей собственной обороны и поддержания безопасности международной системы, от которой она получила немалую прибыль [8].

Стоит отметить, что визит президента США Барака Обамы в Японию в 2014 году был предметом как волнения, так и тревоги. Для оптимистов первый государственный визит президента США в Японию после Билла Клинтона в 1996 году послужит подтверждением силы американо-японского альянса, а также заветной привилегии Японии быть лучшим другом Америки в Азии, особенно в контексте ухудшающейся геополитической ситуации в этом регионе. Для менее оптимистичных наблюдателей сам факт того, что сила альянса нуждается в подтверждении, является тревожным признаком. Следствием этого можно считать оценочное мнение, получившее широкое распространение в СМИ в 2015 году, что история сама продолжает формировать новые американо-японские

связи [3]. Усугубляли положение и резкие высказывания Дональда Трампа в адрес японо-американского сотрудничества в ходе предвыборной кампании 2016 года [10]. Однако уже в 2017 году американский лидер Дональд Трамп заявил: «Узы между нашими странами [США и Японией] и дружба между нашими народами очень, очень крепки» [15]. Доказательством этого может служить состоявшийся в начале февраля визит С. Абэ в США. В словах Д. Трампа, который общался с японским премьером как в неформальной обстановке во время игры в гольф, так и в более деловой атмосфере Белого дома, не было и тени той резкости, которая содержалась в его оценках японо-американских отношений ранее.

В начале 2018 года, когда администрация Трампа резко скорректировала курс в отношении Северной Кореи и продолжила переговоры с Ким Чен Ыном, многие в Токио обеспокоились возможным игнорированием Трампом интересов Японии [4]. Однако уже в сентябре 2019 г. было объявлено о заключении торгового соглашения между Японией и США. Д. Трамп придерживается позиции, что это заслуга исключительно его администрации, которая поможет снизить дефицит торгового баланса с Японией. В целом новое соглашение обеспечивает американцам доступ к японскому рынку и до некоторой степени создаёт атмосферу стабильности в двусторонних отношениях [14]. Этот шаг, в какой-то степени, помог нейтрализовать зарождающееся напряжение.

По состоянию на 2020 год, Япония уже подписала новые соглашения о безопасности и экономическом сотрудничестве со странами, включая Австралию, Индию, Канаду и Филиппины, а также коллективные соглашения с НАТО и Европейским союзом. Япония также инвестирует в международные организации, такие как АСЕАН, Азиатский банк развития и АТЭС [6]. И по состоянию на текущий 2021 год Япония постепенно отходит от своей сильной зависимости от американо-японских отношений. Японский национализм играет здесь одну из главных ролей.

Таким образом, сегодня можно считать, что националистические идеи в Японии не только имеют место, но и активно используются влиятельными кругами японского общества. При этом Соединённые Штаты постепенно отдаляются от идеи проецирования своего влияния на Азиатский регион через стремление Японии установить своё главенство на данной территории. Американским дипломатам важнее использовать концепцию японского национализма для обострения отношений страны восходящего солнца с Северной Кореей и Китаем.

Литература:

1. 2003 Japanese American Leadership Delegation – U.S.-Japan Council, 2003. – URL: <https://www.usjapancouncil.org/2003-japanese-american-leadership-delegation/> (дата обращения: 18.03.2021). – Текст: электронный.

2. 2004 Japanese American Leadership Delegation – U.S.-Japan Council, 2004. – URL: <https://www.usjapancouncil.org/2004-japanese-american-leadership-delegation/> (дата обращения: 18.03.2021). – Текст: электронный.
3. Americans, Japanese: Mutual Respect 70 Years After the End of WWII– Pew Research Center, 2015. – URL: <https://www.pewresearch.org/global/2015/04/07/americans-japanese-mutual-respect-70-years-after-the-end-of-wwii/> (дата обращения: 11.03.2021). – Текст: электронный.
4. CULTURE AND COOPERATION: U.S.-JAPAN BILATERAL RELATIONS – Diplomatic Courier, 2018. – URL: <https://www.diplomaticcourier.com/posts/culture-and-cooperation-u-s-japan-bilateral-relations> (дата обращения: 22.10.2020). – Текст: электронный.
5. Japan's Foreign Relations and Role in the World Today– Contemporary Japan, 2001. – URL: <http://afe.easia.columbia.edu/japan/japanworkbook/fpdefense/foreign.htm> (дата обращения: 18.03.2021). – Текст: электронный.
6. U.S. Political Decline Means More ‘Ninja Diplomacy’ – Garnegie, 2020. – URL: <https://carnegieendowment.org/2020/09/22/u.s.-political-decline-means-more-ninja-diplomacy-pub-82817> (дата обращения: 22.10.2020). – Текст: электронный.
7. U.S.-Japan Relations for the 21st Century – U.S. Department of State, 2010. – URL: <https://2009-2017.state.gov/p/eap/rls/rm/2010/07/145191.htm> (дата обращения: 11.03.2021). – Текст: электронный.
8. U.S.-Japanese Relations in Transition: The Case of Fukushima– SciELO, 2013. – URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-35502013000100006 (дата обращения: 11.03.2021). – Текст: электронный.
9. US-Japan Relations and Obama’s Visit to Japan – The Diplomat, 2014. – URL: <https://thediplomat.com/2014/04/us-japan-relations-and-obamas-visit-to-japan/> (дата обращения: 11.03.2021). – Текст: электронный.
10. Why Japan’s Shinzo Abe Should Rejoice Over Trump’s Election Win – Fortune Media IP Limited, 2016. – URL: <https://fortune.com/2016/12/05/donald-trump-japan-shinzo-abe/> (дата обращения: 11.03.2021). – Текст: электронный.
11. Кожевников В.В. Национализм во внешней политике Японии на современном этапе: миф или реальность– Cyberleninka.ru, 2014-2021. – <https://cyberleninka.ru/article/n/natsionalizm-vo-vneshney-politike-yaponii-na-sovremennom-etape-mif-ili-realnost> (дата обращения: 26.03.2021). – Текст: электронный.
12. Крутянко М.И., Арешидзе Л.Г. Японский национализм – Cyberleninka.ru, 2014-2021. – <https://cyberleninka.ru/article/n/yaponskiy-natsionalizm> (дата обращения: 26.03.2021). – Текст: электронный.
13. Нелидов В.В. Полвека японо-американскому договору безопасности: некоторые итоги и перспективы – МГИМО, 2009. – URL:

<https://mgimo.ru/upload/iblock/57f/2009%20Полвека%20японо-американскому%20договору%20безопасности.pdf> (дата обращения: 10.04.2020). – Текст: электронный.

14. Чудинова К.О. Состояние американо-японских отношений и их перспективы после заключения торгового соглашения 2019 г. – Россия и Америка в XXI веке, 2006-2021. – URL: <https://rusus.jes.su/s207054760008223-2-1/> (дата обращения: 10.04.2020). – Текст: электронный.
15. Японо-американский союз: полет нормальный – РСМД, 2017. – URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/yapono-amerikanskiy-soyuz-polet-normalnyu/> (дата обращения: 22.10.2020). – Текст: электронный.

© Твардиевич М.А., 2021

ОСОБЕННОСТИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СИБИРСКИХ ХУДОЖНИКОВ ПО ИССЛЕДОВАНИЮ ПРОСТРАНСТВА БАЙКАЛЬСКОЙ СИБИРИ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

В современной исторической науке особое внимание уделяют изучению культурных, художественных процессов в городском пространстве. В последнее время выходят статьи, монографии по истории культуры отдельных городов, где приводится обширный фактический материал, анализируются архивные документы. В результате введения новых источников исследования выделяют особенности городской жизни в разных регионах Байкальской Сибири. Также определяются характерные черты, механизмы развития, знакомства, приобщения жителей городов к предметам изобразительного искусства. Особенно исследователи отмечают вклад сибирских художников в изучение традиционной культуры народов Байкальской Сибири и Восточной Азии.

В рамках периода второй половины XIX в. исследование рассматривает: основные этапы изучения художественной жизни, труды сибирских историков, участие мастеров в научных экспедициях. Цель данного исследования заключается в том, чтобы представить историю изучения сибирскими художниками традиционной культуры коренных народов Байкальской Сибири и Восточной Азии. В результате выделены следующие задачи: изучить жизнь и творчество художников, деятельность творческих организаций; выделить исторические подходы, которые использовали мастера при создании художественных полотен; проанализировать исторические труды по художественной жизни городов: Верхнеудинска, Иркутска и других.

Историю художественной жизни Байкальской Сибири второй половины XIX в. изучали многие исследователи разных направлений. В научных трудах рассматривались: формы и виды искусства; художественные школы; творчество известных мастеров; особенности развития музеев, библиотек, общественных организаций и другие вопросы. В последнее время увеличилось количество работ по историческим фрагментам, которые раскрывают художественную жизнь во всех подробностях. Используя исторические методы, возможно правильно представить события, культурные мероприятия и их влияние на художественную жизнь городского общества.

В историографии Байкальской Сибири прослеживается несколько направлений в изучении художественной жизни региона второй половины XIX в. Первое направлено на то, чтобы исследовать исторические сюжеты, которые влияли на развития общественного мнения городского общества. Историки из Иркутска, Новосибирска, Улан-Удэ в своих статьях, монографиях прослеживали особенности развития общественного мнения, художественного пространства [4, 370-390]. Так историю культуры Сибири, влияние исторических событий на

общественное мнение горожан представили в своих трудах Л.В. Кошман, В.П. Шахеров, Т.В. Паликова, Е.С. Манзырева и другие [6; 8]. Второе направление ориентировано на выявление новых исторических фактов о художественных событиях: выставки, концерты, экскурсии, лекции и т.д. Общественности известны научные труды П.Д. Муратова, В.П. Токарева, Л.Н. Малкиной, Ю.П. Лыхина, В.Ф. Чиркова и других по истории художественной жизни Байкальской Сибири [5, 102-103]. Третье направление даёт возможность изучать коллекции живописи в музеях, галереях. Так, фонды ведущих сибирских музеев изучали А.Д. Фатьянов, В.В. Фалинский, Т.А. Крючкова и другие.

Во второй половине XIX в. научные объединения участвовали в изучении природных богатств, культурных традиций народов Байкальской Сибири и Восточной Азии. Организовывались экспедиции, проводились выставки, лекции и экскурсии. В научной, общественной деятельности участвовали и художники. Мастера стремились представить уникальность сибирского региона, традиции, праздники, обряды и другие события. Результат своей деятельности они показывали на художественных выставках для городского общества.

Во второй половине XIX в. многие сибирские и приезжие художники участвовали в экспедициях по изучению Байкальской Сибири и Восточной Азии (территории Иркутской губернии, Забайкальской области, Монголии и Китая). Мастеров привлекали к мероприятиям, которые проводило ВосточноСибирское отделение Императорского русского географического общества (ВСОИРГО). В экспедициях участвовали С.Е. Вронский, П.Н. Рязанцев, П.М. Кошаров, Е. Мейер и другие мастера. Во второй половине XIX в. нерчинский художник Прокопий Николаевич Рязанцев изучал традиционную культуру народов Байкальской Сибири. Прокопий Николаевич участвовал в экспедициях М.Д. Бутина. Он создал работу «Благословение Шеретуя», портреты жителей населённых пунктов: Нерчинска, Кяхты, Благовещенска [7, 67-68]. Такие живописные полотна были распространены в тот период, так как велась научная работа учёными разных направлений. Они изучали особенности истории культуры народов, их обряды, праздники и т.д. В экспедициях ВСОИРГО участвовал С.Е. Вронский, не единожды художником экспедиций назначался и А. Душников. В 1899 г. по поручению Императорской Академии наук он отправляется в Монголию по сбору материала для музея Академии по антропологии и этнографии. Художник стремился найти подходящий материал для своей работы из монгольской жизни для русского художественного отделения на всемирной выставке в Париже 1900 г. (картина «Хутухта (Тырен) благословляет народ») [9, 52]. Другое направление, которое хорошо представлено в творчестве сибирских мастеров, можно характеризовать как отражение природных богатств Байкальской Сибири и Восточной Азии. Такие работы пытаются проследить связь природы и традиционного образа жизни коренных народов. Особенность объясняется через географические, культурные характеристики. Природу Байкальской Сибири показывали в своих живописных

полотнах Н.В. Лодейщиков, Б.И. Лебединский и многие другие иркутские художники [1; 2]. Также в этот период творческая интеллигенция стремится не только демонстрировать посетителям художественные работы, но и рассказывать о событиях, явлениях, которые они видели в действительности. Многие стали интересоваться приёмами создания образов. Чтобы объяснить методы, техники, необходимо было создать школу.

Известный сибирский мастер Н.И. Верхогуров стал одним из инициаторов открытия в 1900 г. рисовальной школы при Обществе распространения народного образования и народных развлечений в Иркутской губернии [3]. Организация занималась проведением отчётных выставок своих учеников, занятий, лекций по истории живописи. Так происходил процесс приобщения начинающих художников к известным сибирским художественным школам, которые внесли огромный вклад в изучение традиционной культуры народов Байкальской Сибири и Восточной Азии.

Таким образом, события второй половины XIX в. способствовали развитию общественного мнения об искусстве, творчестве известных мастеров. Для горожан проводились выставки, просветительские мероприятия, экскурсии, работали музеи и частные галереи. Сибирские художники участвовали в научных экспедициях по исследованию природных богатств Байкальской Сибири и Восточной Азии. Мастера отразили на своих живописных полотнах особенности региона, традиционные обряды и праздники, костюмы жителей. Через просветительские мероприятия – выставки, лекции, экскурсии – происходило знакомство горожан с предметами искусства, творчеством известных мастеров. Также происходил процесс приобщения городского общества к традиционной культуре народов Байкальской Сибири и Восточной Азии.

Литература:

1. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. Р-3518. Оп. 1. Д. 7. Л. 3.
2. ГАИО. Ф. Р-3518. Оп. 1. Д. 8. Л. 10.
3. ГАИО. Ф. 197. Оп. 1. Д. 5. Л. 4.
4. Государственная власть и общество: на материалах городов Иркутской губернии XIX – начала XX веков : Коллективная монография / науч. ред. проф. Л. М. Дамешек. – Иркутск : Изд-во «Оттиск», 2019.
5. Замула И.Ю. Городская культура и общественный быт Верхнеудинска, (1875-февраль 1917 гг.). / И.Ю. Замула. – Иркутск : Облмашинформ, 2001.
6. Манзырева Е.С. Художественная жизнь в Восточной Сибири в конце XIX - начале XX вв. / Е.С. Манзырева // Байкальские встречи - VIII: историко-культурное наследие региона как фактор социально-экономического развития : материалы Международной научно-практической конференции, 11-

13 сентября 2014 г. – Улан-Удэ: Изд-во ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2014. С. 294-299.

7. Паликова Т.В. Культура городов Прибайкалья (вторая половина XIX века - 1917 год). / Т.В. Паликова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета. Ч.1., 1999.
8. Паликова Т.В. Европа глазами верхнеудинца / Т.В. Паликова // Сибирский город XVIII-XX веков : сборник статей. Иркутский государственный университет, исторический факультет, музей истории г. Иркутска. – Иркутск : Оттиск, 1998. С. 96-106.
9. Паликова Т.В. Развитие культуры городов Забайкальской области (вторая половина XIX – начало XX в.). / Т.В. Паликова. – Улан-Удэ : Изд-во Бурятского госуниверситета, 2008.

© Ткачев В.В., 2021

ОСОБЕННОСТИ МИРОТВОРЧЕСТВА ООН В АФРИКЕ НА ПРИМЕРЕ КОНФЛИКТОВ МЕЖДУ СУДАНОМ И ЮЖНЫМ СУДАНОМ

Считается, что *Африка* – это самый конфликтный регион нашей планеты, за последние несколько десятков лет там прошло более десяти гражданских войн, сто военных переворотов, зарегистрированы случаи геноцида. Существует ряд причин для этого: в первую очередь, несовпадение государственных границ с этническими; разнообразная религиозная и племенная составляющая континента и богатство природными ресурсами.

Говоря об этнических проблемах, стоит упомянуть, что на африканском континенте 107 этносов насчитывают более 1 млн человек каждый и составляют 86,2% всего населения. Численность 24 народов превышает 5 млн человек, и они составляют 55,2% населения Африки [2, с. 92]. Также стоит учитывать, что почти каждый этнос разговаривает на собственном языке, что также усложняет ассимиляцию. Оформившиеся после падения колониализма молодые государства полиэтничны по своему составу. Государственные границы государств проходят по меридианам и параллелям, 30% – по прямым и дугообразным линиям и только 26% – по естественным географическим рубежам, которые соответствуют границам расселения этнических групп [4]. «Этническая идентичность – это осознание индивидами или группами своей общетнической принадлежности, своего членства в культурно-отличительной общности людей» (1, с. 58). Любая этническая группа определяет себя с помощью ряда критериев, среди которых территория, язык, религия, другие культурные характеристики, образ жизни, обычаи и традиции. Этнические различия – очень стойкий фактор даже несмотря на попытки ассимиляции в более развитых обществах.

Для описания же понятия «религиозный конфликт» обратимся к определению, предложенному этнологом Валерием Александровичем Тишковым. Согласно данному ученому, религиозный конфликт – это «организованные политические действия, общественные движения, массовые беспорядки, сепаратистские выступления и даже гражданские войны, в которых противостояние происходит по линии этнической общности. Обычно это конфликты между меньшинством и доминирующей этнической группой, контролирующей власть и ресурсы в государстве» [9]. Естественно, что любой конфликт имеет комплексные причины возникновения, однако некоторые причины могут быть более острыми, чем другие.

Ученые, анализируя серию конфликтов в Судане, пришли к выводам о том, что сближение геопространства ислама и христианства в судано-сахельском регионе привело к усилению религиозной конкуренции и последующим

конфликтам. В период 1997–2017 гг. на страны, полностью или частично входящие в ССК, пришлось 30,1 % всех конфликтов Африки и почти половина всех жертв. При этом конфликты на этой территории отличались жестокостью – 39,5 % из них привели к жертвам, а их среднее число за конфликт составило 7,7 при среднем значении 4,9 по макрорегиону [3]. Таким образом, можно прийти к следующему выводу: конфликты в Африке часто возникают в зоне «цивилизационных разломов» между исламским и христианским миром. На страны судано-сахельского региона с похожей конфессиональной структурой пришлось 65% общего количества конфликтов, возникших в данной зоне, и 90% всех жертв в них. Такие религиозные конфликты отличаются высокой жестокостью, к жертвам привели 43,5% из них [3].

Именно распространенность этноконфессиональных конфликтов является одной из особенностей миротворчества ООН в Северной Африке. Такие конфликты являются наиболее продолжительными и трудноразрешимыми. Многие ученые пытаются разработать общие принципы работы по урегулированию этноконфессиональных конфликтов. В первую очередь предлагается проанализировать все имеющиеся о конфликте данные и провести ситуационный анализ. Затем необходимо ознакомиться с местной элитой и ее ролью в конфликте, что может дать полезные связи на местах. Самым важным является формирование правительственного комитета, который бы работал над установлением мира в зоне конфликта и который бы смог найти общую цель, приемлемую для всех сторон конфликта и к достижению которой необходимо стремиться [11]. Такие принципы не являются универсальными, но предлагаются в качестве идеального образца.

Конфликты, над урегулированием которых сейчас работают миротворцы ООН, являются результатом долгой истории двух продолжительных гражданских войн. Первая гражданская война в Судане длилась с 1955 года по 1972 год и завершилась подписанием Аддис-абебского соглашения, вторая гражданская война вспыхнула из-за волны исламизации в 1983 году и продлилась 22 года вплоть до 2005 года. Согласно Найвашскому мирному соглашению, следующие 6 лет Южный Судан должен был работать над созданием государственной системы, а в 2011 году был проведен референдум, по результатам которого 98,83% населения Южного Судана проголосовали за независимость [8].

После подписания официального мирного соглашения и проведения референдума конфликты между двумя странами не утихают, на первый план вышла проблема определения территориальных границ, которая связана с несколькими нефтедобывающими районами на границах [10]. Гуманитарное состояние Республики Южный Судан оставляет желать лучшего, наблюдается нехватка продовольствия, серьезная эпидемическая ситуация, отсутствие чистой воды в некоторых регионах, такое положение ухудшается постоянными

локальными стычками войск на границах и начавшейся в 2013 году гражданской войной между нуэр и динка.

Именно из-за нестабильной ситуации, которая сложилась в Южном Судане и на границе, в регионе действуют три миротворческие операции ООН. Совместно с Африканским союзом в Дарфуре с 2007 года работает ЮНАМИД (смешенная операция Африканского союза – Организации Объединенных Наций в Дарфуре), принятая резолюцией 1769 Совета Безопасности [5]. Основные векторы работы в данной операции – это обеспечить защиту гражданского населения, оказать гуманитарную помощь, контролировать соблюдение всех пунктов договора 2005 года, обеспечить права человека и патрулировать территории на границах с Чадом и ЦАР. С 2017 года происходит поэтапное сокращение численности военного и полицейского контингента в регионе. С 2011 года в нефтедобывающем регионе Абьей по резолюции 1990 СБ ООН работает еще одна миротворческая миссия. Эта миссия началась после роста насилия и напряженности на границах двух государств, которое возникло в связи с перемещением населения. Основная цель мандата – контролировать вспышки насилия на границах между РС (Республика Судан) и РЮС (Республика Южный Судан) [6]. Последняя миротворческая операция ООН в этом регионе – операция в Южном Судане, которая активна с 2011 года, утвержденная Резолюцией 1996. Основная задача операции – защита прав местного населения. Эта операция была запущена после объявления независимости Южного Судана, когда обстановка в стране начала накаляться [7].

Литература:

1. Аклаев Н.Р. Этнополитическая конфликтология. Анализ и менеджмент. — М., 2008.
2. Африка. Энциклопедический справочник. — М., 1986. — Т. 1.
3. Захаров И.А., Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Роль религиозного фактора в формировании конфликтных зон в Африке // Вестник СПбГУ. Науки о Земле. №4. 2020.
4. Косухин Н.Д. Этнополитические конфликты в Африке: истоки и типология. Часть I // Вестник РУДН. Серия: Политология. 2011. №1.
5. Резолюция 1769 СБ ООН от 31 июля 2007 года.
6. Резолюция 1990 СБ ООН от 27 июня 2011 года.
7. Резолюция 1996 СБ ООН от 8 июля 2011 года.
8. Серёгичев С.Ю. Раздел Судана: проигрыш или победа суданских исламистов? // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 9 (89).
9. Тишков В. А. Этнические конфликты в контексте обществоведческих теорий. Москва, 1992.
10. Шол Денг А. Дарфурский кризис: проблемы и возможные решения // Азия и Африка сегодня. 2007. № 8.

11. Kazeem Oyedele Lamidi. Communal conflict, communal peacemaking and governmental intervention in Nigeria: Lessons from the Ife-Modakeke crisis // African Journal on Conflict Resolution. 2019. Vol. 19. No 2.

© **Ткачук А.С.**, 2021

ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В СОТРУДНИЧЕСТВЕ АРМЕНИИ И ГРУЗИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Современная Армения находится в затруднительном геополитическом положении. Два наиболее протяжённых участка государственной границы страны – с Азербайджаном и Турцией – находятся в условиях блокады со стороны Баку и Анкары соответственно. Если сухопутный выход в Азию в этом случае обеспечивается благодаря короткой (всего 44 километра) границе страны с Ираном, то с Европой сухопутным путём Армению связывает Грузия. Между странами проходит железная и несколько автомобильных дорог, на которые приходится до 80% армянского экспорта и импорта. Однако не только этот факт делает Тбилиси исключительно важным партнёром для Еревана – страны связаны узами многовекового сотрудничества.

Армения и Грузия имеют множество исторических связей. Согласно древнему мифу, прародители армянского и грузинского народов – Айк и Картлос – были родными братьями. Обе страны приняли христианство одними из первых в мире (301 г. – Армения, 324 г. – Грузия). Армянские военачальники помогали грузинскому царю Давиду Строителю и царице Тамаре в борьбе с турками-сельджуками. Постоянное нахождение в окружении враждебных иноверных народов и сходство национальной идентичности, основанной на христианской вере, предопределили сотрудничество и близость в отношениях между армянским и грузинским народами.

В настоящее время между Арменией и Грузией сохраняются партнёрские отношения. Между Ереваном и Тбилиси действуют около 80 международных договоров и соглашений, основополагающим из которых является Договор «О дружбе, сотрудничестве и взаимной безопасности», заключённый в октябре 2001 года. Тем не менее нынешние отношения между двумя странами далеки от того высокого уровня дружбы и сотрудничества, который демонстрировали оба народа в прошлом. Во многом это можно объяснить политическими причинами. Грузия усиливает свои экономические и энергетические связи с враждебными для Армении Турцией и Азербайджаном и наращивает военное сотрудничество с Баку и Анкарой. В это же время Армения является союзником России, с которой Грузия разорвала дипломатические отношения в 2008 году, и состоит в ОДКБ и ЕАЭС, ядром которых является Москва.

Современное сотрудничество Еревана и Тбилиси осложняется также и этническим фактором. На территории грузинского региона Самцхе-Джавахети большинство населения (50,52%) составляют этнические армяне, а в приграничных Ниноцминдском и Ахалкалакском муниципалитетах их доля от

общего населения составляет 95,8% и 94,3% соответственно. На протяжении всего постсоветского периода грузинские власти подозревают Армению в активной поддержке сепаратистских и ирредентистских настроений среди армянского населения Самцхе-Джавахети. С точки зрения грузинского общества и политических элит, армянское население региона настроено враждебно по отношению к Тбилиси, что представляет угрозу для территориальной целостности страны. В качестве примера грузинская сторона приводит факты участия армян-добровольцев из Джавахетии в грузино-абхазском конфликте на стороне Абхазии. Кроме того, особые опасения у грузинской стороны вызывает деятельность Народного движения «Джавахк» (армянское название Джавахетии), созданного в 1989 году армянами Джавахетии для поддержки братьев из Карабаха. По мнению грузинских властей, движение «Джавахк» получает поддержку со стороны армянской националистической партии «Дашнакцютюн», а её деятельность направлена на отделение региона от Грузии и присоединения к Армении, что может грозить региону повторением карабахского сценария. Тбилиси также опасается за сохранность газопровода «Баку-Тбилиси-Эрзурум», часть которого проходит через Джавахетию. По мнению грузинской стороны, сохранность данного участка и его работа может подвергнуться опасности со стороны местного армянского населения в случае очередной эскалации в армяно-азербайджано-турецких отношениях. Кроме того, во время недавнего Карабахского конфликта армянские демонстранты неоднократно перекрывали автомобильную трассу на грузино-турецкой границе, чтобы не допустить продвижение грузовиков, которые могли перевозить грузы для Азербайджана.

В ходе упомянутого выше конфликта премьер-министр Армении Никол Пашинян на своей странице в Facebook опубликовал фотографию одного из митингов армян Джавахетии в поддержку армянского населения Карабаха, которую сопроводил подписью «Джавахк» (армянское название региона Джавахетия), что вызвало возмущения в Грузии. Армянское общество и руководство страны в свою очередь выражают недовольство политикой «грузинизации» региона Самцхе-Джавахетия, которая, по их мнению, направлена на постепенное выдавливание армянского населения из региона. Армянская сторона выдвигает Грузии следующие претензии: отсутствие официального статуса у армянского языка в регионе и как следствие необходимость получения образования только на грузинском языке, что затрудняет поступление в вузы Грузии и дальнейшее трудоустройство для армянской молодёжи региона; увеличение количества чиновников и представителей силовых структур грузинской национальности в регионе; усиление атрибутов центральной власти в регионе вкупе с нежеланием Тбилиси предоставить армянам Джавахетии какую-либо автономию. Всё это, по мнению армянской стороны, ведёт к целенаправленному снижению доли армянского населения в регионе.

Сотрудничество Грузии и Армении также осложняется религиозным фактором, присутствующим в отношениях между странами. После распада СССР между Армянской Апостольской Церковью (ААЦ) и Грузинской Православной Церковью (ГПЦ) возникли серьезные противоречия по поводу принадлежности ряда культовых храмов и религиозных сооружений на территории Грузии, конфискованных у армянской церкви во времена СССР, и претензии, на которые заявила ГПЦ после обретения Грузией независимости (например, церковь «Сурб Норашен» в Тбилиси). Тем не менее обе церкви стараются всячески избегать накала ситуации и демонстрируют дружественное отношение друг к другу на официальном уровне. Положительным фактором в разрешении данного вопроса стал визит в Грузию главы ААЦ – Католикоса всех армян – Гарегина II. Грузинскими властями была создана трехсторонняя комиссия, куда вошли представители ГПЦ, министерства культуры страны и армянской епархии ААЦ в Грузии. Работа данной комиссии ведется до сих пор. В 2016 году правительство Грузии перечислило армянской епархии ААЦ в Грузии 350 тыс. долларов в качестве моральной компенсации за ущерб, причинённый церкви в советский период. Данный факт даёт надежду на положительное урегулирование религиозного вопроса в отношениях двух стран и возвращение Армянской Апостольской Церкви «спорных» церквей и храмов.

Подводя итоги, можно сделать вывод о том, что несмотря на многовековую историю дружбы и сотрудничества между Грузией и Арменией, основанных на религиозной и этнической близости, позитивное развитие отношений и укрепление сотрудничества двух стран на современном этапе осложняется этническим – положение армянского населения в грузинском регионе Самцхе-Джавахетия – и религиозным – противоречия между ААЦ и ГПЦ по вопросу принадлежности ряда «спорных» церквей и храмов – факторами. Тем не менее осознавая особую роль Грузии в рамках связи с остальным миром, власти Армении стремятся по возможности максимально сглаживать негативные настроения армянского населения Джавахетии, чтобы не допустить ухудшения отношений с Тбилиси. Грузинские власти, имея за плечами неудачный опыт Абхазии и Южной Осетии, также не стремятся применять активные и решительные меры против армянского населения своего региона. Кроме того, Грузия не стремится лишиться ценного статуса единственного транспортного коридора между Арменией и Европой, а также – усугубить негатив в отношениях с Россией, которая является союзником Армении. Таким образом, постепенное урегулирование этнического и религиозного вопросов в отношениях между Грузией и Арменией является выгодным для обеих сторон в рамках укрепления международного сотрудничества и партнерства.

Литература:

1. Бахтуридзе З.З. Внешнеполитический курс Грузии в XXI веке: региональное измерение. – СПб. : Изд-во Политехн. ун-та, 2018. – 127 с.

2. Грузинские армяне провели многотысячный митинг в поддержку Карабаха - Текст: электронный // Красная Весна. — URL: <https://rossaprimavera.ru/news/98ec9908> (дата обращения: 04.04.2020).
3. Грузия и Армения: взаимоотношения в свете религиозных противоречий - Текст: электронный // Федеральная Грузинская национально-культурная автономия в России. — URL: <http://kartvelebi.ru/sobytiya/5/47156/> (дата обращения: 04.04.2020).
4. Минасян С. Армяно-грузинские отношения: проблемы и перспективы. - Текст: электронный // <https://cyberleninka.ru/article/n/armyano-gruzinskie-otnosheniya-problemy-i-perspektivy/viewer> (дата обращения: 03.04.2020).
5. Рамишвили В. Армяно-грузинский спор: Джавахети или Джавахк? - Текст: электронный // <https://cyberleninka.ru/article/n/armyano-gruzinskiy-spor-dzhavaheti-ili-dzhavahk/viewer> (дата обращения: 03.04.2020).
6. Что общего у грузин с армянами – на самом деле больше, чем кажется - Текст: электронный // Sputnik Грузия. — URL: <https://sputnik-georgia.ru/interview/20190403/244842501/Chto-obschego-u-gruzin-i-armyan-na-samom-dele-bolshe-chem-kazhetsya.html> (дата обращения: 03.04.2020).

© Федотов А. А., 2021

Ю.С. Филаретова,
Ассистент, УрФУ, г. Екатеринбург

Б. Атие,
Инженер-исследователь, ассистент, УрФУ, г. Екатеринбург

МЕСТО И РОЛЬ СИРИЙСКИХ ТУРКМЕНОВ В КОНФЛИКТЕ В СИРИИ

В марте 2021 г. конфликт в Сирии переступил 10-летний рубеж. Формально инициированный внутригосударственным политическим противостоянием, но фактически являющийся «детисшем» внешних акторов, конфликт вышел за пределы внутривнутриполитического уровня. Более того, с самого начала он был осложнен наличием радикально-исламистского фактора, также, как и элементами этно-конфессиональных противоречий, предопределяющих геополитическую ориентацию и политические симпатии, и антипатии отдельных групп сирийского общества. Одной из таких групп являются туркмены, которые также сыграли роль в развитии конфликта. Данная статья посвящена практически неисследованной теме роли и влияния туркмен на конфликт в Сирии.

Сирийские туркмены (другие названия: сирийские туркоманы, сирийские турки) представляют собой тюркский народ, населяющий в основном сельские территории провинций вблизи турецкой границы, таких как Латакия, в особенности участок Джабаль аль-Туркман (Туркменские горы), Идлиб, Алеппо, и в меньшей степени провинции Хомс, Дамаск и Кунейтра [3].

Проживающие на территории Сирии около тысячи лет туркмены выросли в числе в результате миграции в период господства Османской империи. Турецкое происхождение этого народа всегда предопределяло их идеологическую и политическую позицию, выраженную в склонности к турецкому национализму и исламизму, и положение в сирийском конфликте.

Сразу после начала вооруженных действий в 2011 г. туркменская община, образуя военные бригады националистического и радикально-исламистского характера, начала наступление против центрального правительства Сирии [12]. В том же 2011 г. на территории Турции было сформировано, так называемое, «Сирийское туркменское движение», позднее ставшее составной частью «Сирийского туркменского блока», которое наряду с «Сирийским демократическим туркменским движением», сформировало ядро «Сирийской туркменской ассамблеи». Ассамблея занималась пропагандой и призывом к вооруженным выступлениям против официальной сирийской власти. «Сирийская туркменская ассамблея», представленная коалицией сирийских туркменских политических партий и групп, активно использовала военное крыло в борьбе с официальной властью. Так, наиболее крупными вооруженными формированиями сирийских туркмен, образующих «Объединенную туркменскую армию», считаются: «Бригада сирийских туркмен», «Бригада

Джабаль ат-Туркман», «Бригада султана Селима», «Вторая прибрежная дивизия». В состав этих формирований входят более мелкие вооруженные подразделения, такие как «Бригада Абдулхамид Хана», «Бригада султана Мюрада», «Дирилиш Османлы» и др., оперирующие в провинциях, которые они населяют.

Туркменские бригады находятся в тесном контакте с представителями турецкой власти и НКО: они аффилированы с солдатами турецкой армии и пользуются большой финансовой и военной поддержкой Турции, снабжающей бригады артиллерией и другими видами боеприпасов [9], кроме того туркменские бригады связаны с членами военного крыла турецкой организации ультраправых националистов «Серые волки» [8], идеология которых заключается в пантюркистской экспансии [5].

Чтобы подчеркнуть идентичность и идеологию, туркменские бригады активно пользуются турецкой, османской и исламистской символикой.

Несмотря на 400-летнее Османское владычество, Турция не смогла добиться доминирования тюркской культуры среди населения Сирии, при этом Турция по-прежнему сохраняет заинтересованность в развитии тюркской идентичности в Сирии [4]: идеи туркменского сепаратизма близки неосоманистскому политическому курсу президента Р.Т. Эрдогана, стремящегося в том числе к «возвращению» Турции сирийского Алеппо [6].

В ряды туркменских бригад вступают и наемные иностранные боевики: представители тюркоговорящих народов из постсоветских стран Центральной Азии, а также Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая.

Оценивая военную роль туркменских бригад в конфликте Сирии, необходимо упомянуть их участие в крупных операциях против населения Сирии: от захвата в 2014 г. северного города Кесаб, преимущественно населенного сирийскими армянами, до операций по уничтожению курдского населения на севере Сирии («Щит Евфрата», «Источник мира» и «Оливковая Ветвь»).

Более того, в 2015 г. туркменские боевики в кооперации с фронтом ан-Нусра (террористическая организация, запрещенная в России) вели бои против сирийских правительственных сил, действующих в кооперации с ВВС России. Один из командиров туркменских бригад и боевик «Серых волков» Альпарслан Чельк был ответственен за убийство российского пилота Олега Пешкова, самолет под управлением которого был сбит турецким бомбардировщиком в ноябре 2015 г. в провинции Латакия [7].

Туркменские бригады составляют одну из основных частей протурецких боевиков в сирийской провинции Идлиб, которая является последним крупным анклавом антиправительственных вооруженных экстремистских формирований. Так, в начале 2020 г. обстановка в Идлибе резко обострилась, когда в результате российско-сирийского обстрела идлибских террористов были убиты 33 турецких военных. Советник турецкого президента сразу заявил о готовности Турции

вступить в войну с Россией, однако Министерство обороны РФ заявило, что турецкие войска находились среди террористов и не сообщили свои координаты, в связи с чем и попали под обстрел [1].

В 2021 г. идлибский вопрос остался на повестке дня, Идлиб – это последняя зона деэскалации, не присоединившаяся к режиму прекращения огня в результате договоренностей по астанинскому треку урегулирования конфликта. И неудивительно, ведь для Турции Идлиб и северная часть Сирии в целом является проектом «буферной» зоны для переселения со своей территории сирийских беженцев из числа туркменских и других протурецких боевиков [2].

В заключении необходимо отметить, что помимо высокой роли туркменских боевиков в конфликте в Сирии, Турция широко использует сирийских туркмен в качестве прокси-армии в других конфликтах региона [11], перебрасывая их с северных территорий Сирии на поля боя в Арцах (Нагорный Карабах) и Ливию [10, 4].

Литература:

1. «Не должны были находиться в этом районе»: Минобороны РФ раскрыло обстоятельства гибели турецких военных в Идлибе // RT: [Electronic resource]. 2020. URL: <https://russian.rt.com/world/article/722981-idlib-turciya-voennye> (дата обращения 15.04.2021).
2. Аксенёнок А. Дамаск должен адекватно оценивать риски // Коммерсантъ : [web-портал]. 2020. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4324084> (дата обращения 15.04.2021).
3. Кто такие сирийские туркмены? // Би-би-си: [Электронный ресурс]. 2015. URL: https://www.bbc.com/russian/international/2015/11/151124_who_are_turkmen (дата обращения 15.04.2021).
4. Турецкая родня на юге: сирийские туркмены // Deutsche Welle: [Electronic resource]. URL: <https://www.dw.com/ru/%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B5%D1%86%D0%BA%D0%B0%D1%8F-%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%8F-%D0%BD%D0%B0-%D1%8E%D0%B3%D0%B5-%D1%81%D0%B8%D1%80%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5-%D1%82%D1%83%D1%80%D0%BA%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%8B/a-18878005> (дата обращения 15.04.2021).
5. Abdel M. M. Grey Wolves, Turkey's armed proxy in Syria // Egypt Today: [Electronic resource]. 2017. URL: <https://www.egypttoday.com/Article/1/4984/Grey-Wolves-Turkey%E2%80%99s-armed-proxy-in-Syria> (accessed 15.04.2021).
6. Danforth N. Turkey's New Maps Are Reclaiming the Ottoman Empire // Foreign Policy: [Electronic resource]. 2016. URL:

- <http://foreignpolicy.com/2016/10/23/turkeys-religious-nationalists-want-ottoman-borders-iraq-erdogan/> (accessed 15.04.2021).
7. Turkey protective of ethnic Turkmens in Syria // The Irish Times: [Electronic resource]. 2016. URL: <https://www.irishtimes.com/news/world/middle-east/turkey-protective-of-ethnic-turkmens-in-syria-1.2535691> (accessed 15.04.2021).
 8. Turkey's nationalist "Gray Wolves" enter Syrian fray // Al-Monitor: [Electronic resource]. 2016. URL: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/02/turkey-syria-grey-wolves-emerge-as-jihadists.html> (accessed 15.04.2021).
 9. Turks head to Syria to defend Turkmens "brothers" // Middle East Eye: [Electronic resource]. 2016. URL: <https://www.middleeasteye.net/news/turks-head-syria-defend-turkmen-brothers> (accessed 15.04.2021).
 10. Verifying Turkey's Enlist of Syrian Fighters in Libya // Syrians for Truth and Justice, 2020. 45 p. URL: <https://www.ohchr.org/Documents/issues/Mercenaries/WG/OtherStakeholders/syrians-for-truth-and-justice-submission.pdf>
 11. Vohra A. It's Syrian vs. Syrian in Libya // Foreign Policy Magazine: [Electronic resource]. 2020. URL: <https://foreignpolicy.com/2020/05/05/libya-civil-conflict-syrian-mercenaries-turkey-russia-gna-haftar/> (accessed 15.04.2021).
 12. Who are the Turkmens in Syria? // BBC News: [Electronic resource]. 2015. URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-34910389> (accessed 15.04.2021).

© Атие Б., Филаретова Ю.С., 2021

ТЕНДЕНЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКОМ ИСЛАМЕ: ПЕРЕХОД В СТОРОНУ ЛИБЕРАЛИЗАЦИИ

Будучи многомерным и неоднозначным явлением, политический ислам/исламитизм претерпел за последнее десятилетие значительные трансформации. Актуальность проблемы обусловлена ростом исламистских группировок и движений различного толка, которые своими действиями значительным образом влияют на политическую обстановку в ближневосточном регионе. Примененный в исследовании системный подход позволил проанализировать не только отдельные аспекты исламизма, но и синтезировать их в единую картину. В качестве отправной точки в исследовании были взяты события «арабской весны», которые дали новый импульс развития исламистским движениям и исламизму в целом.

В частности, «арабская весна» способствовала качественному переходу ряда салафитских движений от проповеднической деятельности в сторону активного участия в политических выборах. Отметим, что формировавшиеся на протяжении XIII – XVIII вв. салафитские идеи основываются, прежде всего, на том, что ислам в течение последних столетий «был искажен» различными нововведениями и, чтобы освободиться от них, необходимо вернуться к временам пророка Мухаммада и четырех праведных халифов – «золотому веку» ислама. Эта цель является для салафитов источником постоянного вдохновения [2]. Распространение своих идей салафиты видели через проповедническую деятельность, которая включала в себя призывы (да'ва) и полный отказ от участия в политике [6]. Отметим также, что нельзя отождествлять такие явления как салафизм и исламизм (направление в исламе и сформировавшуюся на его основе политическую идеологию) [3].

До событий «арабской весны» салафиты не занимались политической деятельностью и ограничивали свое присутствие в социальной сфере, за исключением, пожалуй, салафитов из Кувейта [3]. Однако события 2011-2012 гг. кардинальным образом изменили существующее положение дел, когда в ряде ближневосточных государств стали создаваться политические партии салафитов.

Салафитские партии образовались в Египте, Тунисе, Йемене, а в Марокко салафитские движения благодаря активной гражданской позиции оказали влияние на итоги выборов в парламент в 2011 и 2016 гг. Участие салафитов в политических выборах привело к идеологическому расколу на тех, кто считал политику неотъемлемой частью современной жизни и инструментом для

отстаивания исламских принципов и, тех, кто считал участие в политических выборах временной акцией.

Несмотря на то, что либерально настроенная часть салафитов не достигла значимых политических успехов и на сегодняшний день не представляет собой активной политической силы, возникновение салафитских партий говорит о довольно существенных сдвигах в традиционной салафитской доктрине, направленных в сторону либерализации.

Значительная тенденция к либерализации наблюдалась и в рядах традиционной исламистской организации «Братья-мусульмане» накануне событий «арабской весны». Потерпев поражение на выборах в парламент в ноябре-декабре 2010 г. «Братья-мусульмане» из либерально настроенных членов организации способствовали созданию Партии свободы и справедливости, которая победила на внеочередных выборах 2012 г. благодаря демократической программе и лозунгам. Так, президент Египта и лидер победившей на выборах от «Братьев-мусульман» Партии свободы и справедливости М. Мурси в интервью корреспонденту журнала «Азия и Африка сегодня» заявлял, что «поскольку народ в исламе является источником власти, демократия будет неотъемлемой частью курса партии» [1]. Таким образом, наряду с тем, что в рядах «Братьев-мусульман» преобладают умеренные исламистские взгляды, наблюдается тенденция к большей либерализации организации, которая принимает форму демократического исламизма.

Помимо всего прочего в последние несколько лет наблюдается снижение доверия к исламистским движениям и исламизму в целом со стороны населения. Этому способствуют неудачи умеренных исламистских партий и движений в вопросах достижения власти (и неспособности решения социально-экономических проблем в случае ее достижения), а также деятельность радикальных исламистских группировок.

По данным исследователей из Принстонского и Мичиганского университетов, за последние пять лет в шести ключевых арабских странах снизилось «доверие к исламистским партиям» и «доверие к религиозным лидерам», что отразилось также на посещаемости мечетей. Так, арабы, которые называют себя «нерелигиозными» (т.е. «неактивными мусульманами»), составляли 8% опрошенных в 2013 г., а в 2018 г. их число возросло до 13% [4].

Доверие к исламистским партиям, имеющим идеологическое родство с «Братьями-мусульманами», значительно снизилось, а их популярность и легитимность находятся на самом низком уровне среди арабской общественности, снизившись с 47,5% до 19,8% в период с 2011 по 2019 г. [5].

Безусловно, данная тенденция не такая высокая, однако она несравнима с популярностью исламизма в 70-80-е гг. XX в., либо в период «арабской весны». Более того, некоторое снижение популярности исламизма среди населения говорит о либерализации общественного сознания, направленного в сторону

постепенной секуляризации социально-политических отношений в ближневосточном регионе.

В свою очередь, либерализация политического сознания среди салафитов и умеренных исламистов говорит о значительной трансформации исламизма и ведет к появлению его новых модификаций.

Литература:

1. Васильев А.М., Петров Н. Рецепты Арабской весны: русская версия. М.: Алгоритм, 2012. 304 с.
2. Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М.: КомКнига, 2005. 64 с.
3. Хайруллин Т.Р. Политизация салафизма на Ближнем Востоке и в Северной Африке. *Азия и Африка сегодня*. 2020, № 12, с. 19-26. DOI: 10.31857/S032150750012794-5
4. Akyol M. A New Secularism Is Appearing in Islam // The New York Times. URL: <https://www.nytimes.com/2019/12/23/opinion/islam-religion.html> (дата обращения: 16.01.2021).
5. First Annual TRENDS Political Islam Forum: Muslim Brotherhood's perception changing in the West // Trends Research. URL: <https://trendsresearch.org/trends-news/first-annual-trends-political-islam-forum-muslim-brotherhoods-perception-changing-in-the-west/> (дата обращения: 18.01.2021).
6. Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafī movement. *Studies in Conflict & Terrorism*. 2006. № 3, pp. 207-239.

© Хайруллин Т.Р., 2021

ИСЛАМ И ФЕМИНИЗМ: ВОЗМОЖНОСТЬ ИХ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ТУРЦИИ

Официально Турецкая Республика является светской страной, позволяющей исповедовать ту религию, которую сам гражданин этой страны считает наиболее подходящей своим убеждениям. Подавляющее большинство жителей Турции относят себя к исламу (около 99,1% населения). Преобладающее количество мусульман Турции исповедуют ислам в форме суннизма халифатского толка, также распространены шафиитский толк суннизма и шиизм.

С приходом к власти в 2002 году Партии справедливости и развития в стране значительно возросла исламизация, которая продолжается с 70-х годов. Нынешний президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган является глубоко верующим человеком. Сам президент не раз заявлял: «Турция – надежда исламского мира». В последние годы ислам играет значительную роль не только во внешней, но и во внутренней политике Турции. На какую же категорию населения это оказывает скорее отрицательное влияние, чем положительное? Прежде всего, на турецких женщин, поэтому движение феминизма набирает всё большие темпы развития в Республике.

Феминизм – это политическое и социальное движение, направленное на расширение политических, экономических, личных и социальных прав женщин, а также на преодоление сексизма в обществе. Если говорить проще, то это своего рода идеология равенства мужчин и женщин во всех сферах современной жизни. Женщины Турции прежде всего борются за возможность получения качественного образования, за равную оплату труда, за свободный выбор одежды. Однако самое важное, против чего выступают современные феминистки Турецкой Республики, – это насильственные браки в раннем возрасте, социальные предрассудки в отношении женщин, а также домашнее насилие, что является большой проблемой в стране.

Если рассматривать статистику, то около 40% турецких женщин на определённом этапе своей жизни подвергались домашнему насилию, что значительно превышает показатели в Европе и США. В отчете о глобальном гендерном разрыве за 2013 год Турция заняла 120-е место из 136 стран. В 2013 году опрос Hurriyet Daily News показал, что 34% турецких мужчин считают, что насилие в отношении женщин иногда необходимо, 28% считают, что насилие может быть использовано в отношении женщин. Домашнее насилие нередко заканчивается такой практикой, как убийство женщины во имя чести её семьи и супруга, что распространено не только в Турции, но и во многих других

мусульманских странах. Обычно это происходит на почве ревности, которая в действительности ничем не оправдана.

В 2020 году количество женщин, убитых в результате домашнего насилия, составило 440 человек. По данным движения «Остановим фемцид», с начала этого года в Турции убили уже 77 женщин. С каждым годом данный показатель возрастает. В 2011 году Турецкая Республика стала первой страной, подписавшей и ратифицировавшей Конвенцию Совета Европы о предотвращении насилия в семье, однако к значительным результатам это не привело. Более того, в субботу, 20 марта 2021 года, президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган подписал указ о выходе страны из данной конвенции, что вызвало огромный резонанс в социальных сетях. Против данного решения выступили не только рядовые граждане Республики, но и большое количество представителей кинематографической и музыкальной индустрии.

Как же все эти проблемы связаны с исламом? Вице-президент Турции Фуат Октай, комментируя выход из вышеупомянутой конвенции, заявил: «Наша искренняя борьба за то, чтобы довести положение турецкой женщины в обществе до уровня, которого она достойна, будет продолжена при сохранении наших традиционных ценностей. Нет необходимости искать лекарство снаружи, подражать другим для этой высшей цели. Решение есть в наших традициях и обычаях». Основной причиной подобного решения, как говорится в некоторых турецких новостных источниках, является убеждение членов правительства в том, что данный документ одобряет развод и подрывает традиционные семейные ценности, что противоречит идеям ислама. Кроме того, критики конвенции также усматривают в ней пропаганду гомосексуальности, поскольку в тексте документа содержатся такие понятия как «гендер», «сексуальная ориентация» и «гендерная идентичность».

На фоне усиливающейся тенденции исламизации Турции традиционные ценности, которые прежде всего объясняются нормами шариата, всё больше прослеживаются в общественном сознании. В данном религиозном учении женщине отведена роль матери семейства и защитницы домашнего очага, смысл жизни которой заключается прежде всего в заботе о муже, детях и старших членах семьи. Она должна обладать такими качествами, как порядочность, верность, покорность, скромность как в поведении, так и во внешнем виде, хозяйственность, жертвенность и тому подобное. Женщина – жена, дочь, сестра – в исламе является олицетворением чести семьи, отражением её репутации. К поведению девушки относятся очень строго, стараясь вырастить из неё хорошую мать и покорную жену. Если же женщина навлекла на свою семью бесчестие, то, как уже было сказано выше, к ней применяется такая практика исламского мира, как убийство во имя чести. Это подразумевает убийство члена семьи, чаще всего (но необязательно) женского пола, совершённое родственниками во имя очищения репутации семейства. Под бесчестием обычно подразумеваются запретные в данной культуре действия сексуального характера: супружеская

измена, добрачный половой акт, изнасилование, гомосексуальные отношения и тому подобное. Однако на практике данные преступления совершаются именно на почве ревности, зачастую беспричинной.

Какое же влияние исламские традиции и обычаи оказывают на женщин и на развитие феминизма в стране? Если с домашним насилием всё предельно ясно, то другие аспекты стоит объяснить. Из-за подобных норм культуры, перечисленных выше, молодые девушки, особенно с окраин Турецкой Республики, лишены возможности посещать школы, университеты, устраиваться на хорошую работу, занимать руководящие должности, заниматься собственным делом, вступать в брак по обоюдному согласию, иметь свободу в выборе одежды и макияжа, ведь скромность во всех жизненных сферах – это одно из основных качеств правильной мусульманки. Женщина не может быть лидером, не может быть оппозиционером системе, ведь ей отведена совсем иная роль. Всё это порождает всплеск феминистического движения в стране, которое поддерживают не только женщины, но и небольшой процент мужчин на территории государства, в большинстве своём представители медиасферы.

Отвечая на вопрос «могут ли ислам и феминизм сосуществовать в современной Турецкой Республике», стоит учесть то, какие результаты движение за равноправие привносит в общество. Фактически они уже сосуществуют, но феминизм подавляется нормами и порядками ислама, установившимися в этой стране много веков назад. Таким образом, Турции необходимо стремиться к европейскому идеалу государства, где каждый гражданин, независимо от пола, имеет равные права и свободы. Нынешний турецкий феминизм привлекает внимание общественности как в самой стране, так и за её пределами к острым социальным проблемам, с которыми сталкиваются турецкие женщины ежедневно, однако больших перемен в общественном сознании до сих пор не произошло. Лишь совместная работа правительственных органов и активистов феминистического движения даст возможность разработать на государственном уровне концепцию, при которой женщины в турецком обществе получат социальные, политические и экономические права, соответствующие демократическому государству, и будут иметь все те возможности, что предоставлены мужчинам в данной стране. Однако, учитывая нынешний курс власти на исламизацию государства, в ближайшее время значимых изменений внутри Турции не произойдёт.

Электронные источники:

1. «Домашние насилие в Турции» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.qaz.wiki/wiki/Domestic_violence_in_Turkey
2. «Религия в Турции» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://phanlibe.ru/culture/religiya-v-turtsii/#11>

3. «Религия в Турции» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_Турции
4. «Турция вышла из европейского соглашения о борьбе с домашним насилием» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://rtvi.com/news/turkey-withdraws-from-domestic-violence/?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop&utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2Fnews%2Fsearch%3Ftext%3D
5. «Турция вышла из стамбульской конвенции по защите прав женщин» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ria.ru/20210320/turtsiya-1602103707.html?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop&utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2Fnews%2Fsearch%3Ftext%3D
6. «Убийство чести» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Убийство_чести
7. «NPR: Число убитых в Турции женщин продолжает расти» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mk-turkey.ru/life/2019/09/16/mo-npr-chislo-ubityh-v-turcii-zhenshin-prodolzhaet-rasti.html>
8. «Türkiye, kadınların tüm itirazlarına rağmen İstanbul Sözleşmesi'nden ayrıldı» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.evrensel.net/haber/428544/turkiye-kadinlarin-tum-itirazlarina-ragmen-istanbul-sozlesmesinden-ayrildi>
9. «Aile İçi Şiddet» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://insamer.com/tr/aile-ici-siddet_3420.html

© Шарьяфетдинова Д.З., 2021

ФАКТОР «СВЯЩЕННЫХ МЕСТ» В КОНТЕКСТЕ АРАБО-ИЗРАИЛЬСКОГО КОНФЛИКТА

Религиозный аспект является одним из ключевых в арабо-израильском конфликте: борьба идет не только за территорию, но и за святыни этих земель.

Иерусалим, имеющий многовековую историю, является религиозным центром иудаизма, ислама и христианства. Для иудеев Иерусалим был столицей сначала Израильского, затем Иудейского царств. Здесь находятся Храмовая гора, Сион, Стена Плача – остатки Второго Иерусалимского храма. В Иерусалиме находятся и важные мусульманские святыни - мечеть Купол Скалы, где Мухаммед совершил ночной аль-Мирадж, и мечеть Аль-Акса – первой киблы, а также почитаемый христианами храм Гроба Господня на месте Голгофы, где распяли Христа.

Вифлеем также знаковое место для последователей 3-х мировых религий. Иудеи чтят Бейт-Лехем, поскольку здесь родился царь Давид, а также находятся иудейские святыни и гробница праматери Рахиль. Бет-Лахм для мусульман значим появлением на свет пророка Аллаха – Исы и находящейся в городемечетью Омара. Христиане считают Вифлеем местом рождения Христа, также здесь находится Вифлеемский Рождественский храм.

Сам статус «Священных мест» – ключевой фактор столкновений. По резолюции №181 (II) 1947 г. ГА ООН присвоила Иерусалиму специальный международный статус под управлением ООН [4, 81], Вифлеему и «Священным местам» обеспечили охрану и открытый доступ. После первой арабо-израильской войны западная часть Иерусалима перешла Израилю, Восточный Иерусалим и Вифлеем – Трансиордании. По результатам Шестидневной войны 1967 г. под контроль Израиля перешли Восточный Иерусалим, Западная стена Храмовая гора, Вифлеем.

Необходимо понять, какие факторы влияют на обострение конфликта вокруг «Священных мест». Среди объективных можно выделить географический: «Священные места» находятся как на территориях Израиля, так и на землях ПНА. Обострения происходят в дни празднования религиозных праздников. Так, в 2015 г. вояремя Рош-а-Шана палестинские арабы устроили теракты («Интифада ножей»), пытаясь не допустить евреев к Храмовой горе и Стене Плача.

Нередко фактор «Священных мест» использовался в рамках предвыборных кампаний израильскими политиками. Биньямину Нетаньяху это помогло в 1996 г. победить Шимона Переса. Еще при руководстве Ицхака Рабина именно Перес был главным организатором мирного процесса в Осло (в 1993 г. подписаны соглашения Осло-1 с Ясиром Арафатом: Храмовая гора была передана ПНА, а в

1995 г. на Осло-2 и Вифлеем). Иерусалимский вопрос обсуждался на заключительной стадии переговоров. Де-факто Восточный Иерусалим признавался палестинским. Также разрабатывались альтернативные концепции единого экономического режима «Иерусалима и Аль-Кудса», на случай разделения города. Поэтому обвинения Нетаньяху Переса в том, что он «разделит Иерусалим», нашли поддержку электората Израиля. А в предвыборные дни теракты, устроенные палестинцами в Иерусалиме, только усилили позиции Нетаньяху и подтвердили его обвинения. В 2020 г. во время внеочередных выборов Нетаньяху использовал выгодные положения «сделки века», чтобы набрать большее число голосов.

Палестинские политики также выступают инициаторами обострения столкновений вокруг «Священных мест». Так, в 2012 г. заявления Махмуда Аббаса о том, что в Иерусалиме не было еврейского присутствия и что это «исключительно мусульманский и христианский город», вызвали всплеск напряженности в регионе [1]. Стоит отметить, что это заявление было сделано на фоне выборов председателя ПНА, поэтому уже через два дня Аббас, получив поддержку палестинцев, одержал победу.

Последний – внешний фактор: предложения или заявления внешних акторов. Долгое время Иордания была вовлечена в конфликтный процесс в регионе. В период нахождения Восточного Иерусалима под ее контролем израильтянам запрещалось совершать паломничество к Стене Плача, что инициировало возмущение и открытое сопротивление со стороны израильтян.

В декабре 2017 г. Дональд Трамп признал «единой и неделимой» столицей Израиля Иерусалим, а в мае 2018 г. США перенесли американское посольство из Тель-Авива в Иерусалим, что инициировало рост недовольства среди палестинцев. Вифлеем тоже становится причиной эскалации палестино-израильской конфронтации. В январе 2020 г. на американской телевикторине Бейт-Лехем признали территорией Израиля, а не Палестины. Редактор «Электронной интифады» заявил, что это доказательство того, что «палестинцев вычеркивают из американского сознания» [5]. «Сделка века» спровоцировала новые конфликты. Согласно плану, Иерусалим – «неделимая столица Израиля», в то же время столица Палестины – его восточная часть. Это вызвало ожидаемую реакцию: палестинцы отвергли план, аргументируя тем, что «Иерусалим не продается» [2]. Абу-Мазен выступил «за» сопротивление, даже ценой самопожертвования, что стало причиной роста волнений в Иудее и Самарии, Восточном Иерусалиме и на Храмовой горе.

Ежегодные столкновения происходят в День Аль-Кудс, который был учрежден Хомейни в 1979 г. в честь солидарности борьбы палестинцев против Израиля. В 2020 г. в преддверии празднования сотни израильских сайтов атаковали хакеры, на сайтах появлялись изображение горящего Израиля и было опубликовано заявление: «Мы собрались здесь, чтобы отомстить за преступления сионистов против палестинцев» [6].

К сожалению, исходя из анализа факторов, преодоление ситуации со «Священными местами» требует поиска компромиссов между израильянами и палестинцами, что в условиях конфликта вряд ли возможно, соответственно рост напряжения и возникновение новых столкновений неизбежно.

Литература:

1. Абу-Мазен: В Иерусалиме не было еврейского присутствия [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.forumdaily.com/abu-mazen-v-ierusalime-ne-bylo-evrejskogo-prisutstviya/>, свободный. – (дата обращения: 24.09.2020).
2. Иерусалим не продается. Махмуд Аббас ответил на «сделку века» Трампа. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.bfm.ru/news/435199>, свободный. – (дата обращения: 10.10.2020).
3. Меламедов, Г.А. Дипломатическая битва за Иерусалим. Закулисная история [Текст] / Г.А. Меламедов, А.Д. Энштейн. – М.: Мосты культуры / Гешарим, 2008. – 416 с.
4. Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН №181 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://undocs.org/ru/A/RES/181%28П%29>, свободный. – (дата обращения: 24.09.2020).
5. Скандал на американском телевидении: Бейт-Лехем признали Израилем, а не Палестиной [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.newsru.co.il/world/12jan2020/show_202.html?rss, свободный. – (дата обращения: 09.10.2020).
6. Cyberattack: Anti-Israel message takes over multiple Israeli websites [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.jpost.com/israel-news/cyberattack-replaces-multiple-israeli-websites-with-anti-israel-message-628787>, свободный. – (дата обращения: 20.09.2020).

© Шестакова С.С., 2021

«БХАРАТ-МАТА» МАКБУЛА ФИДЫ ХУСЕЙНА: ЯБЛОКО РАЗДОРА В ОТНОШЕНИЯХ ИНДУСОВ И МУСУЛЬМАН

В конце XIX в. в индуcском пантеоне, насчитывающем несколько тысяч божеств, начинает формироваться новый образ, который спустя несколько десятилетий будет объединять индийцев из разных регионов и олицетворять стремление к созданию новой независимой страны [3, 7]. Божество получило имя «Бхарат-Мата», что означает «Мать-Индия». Для индийцев этот образ в первую очередь ассоциируется с родной землей, которая дарит им жизнь и является для них домом, с борьбой за независимость от крупнейшей колониальной империи. Однако Мать-Индия — это также напоминание об обострении общинного вопроса в регионе, где на протяжении столетий сохранялось и нарастало напряжение между мусульманами и индусами. В итоге Бхарат-Мата, задумывавшаяся как нечто объединяющее для всех индийцев, независимо от их конфессиональной принадлежности, не нашла почти никакого отклика у мусульман и стала образом вражеской Индии для государства Пакистан. В связи с этим возникает вопрос, почему молодая индийская нация, стремящаяся быть светской, прогрессивной, претендующая на звание крупнейшей демократии в мире, в качестве главенствующего образа выбирает индуcское божество и, таким образом, подчеркивает доминирующую роль индусов в обществе (почти 80% жителей страны — индусы, в то время как 14% — мусульмане)?

Бхарат-Мата уникальна тем, что возникла «наперекор» канонам индуизма, где традиционно изображение должно следовать за появлением самого божества. Создателем визуального образа считается бенгальский художник Абаниндрнат Тагор (1871-1951), изобразивший четырехрукую богиню в шафрановом сари на полотне, которое получило название «Душа Родины». После публикации в одном из местных журналов в 1905 г. рисунок быстро набрал популярность, его копии стали расходиться большими тиражами, и многие художники той эпохи начали вдохновляться новым персонажем, возникшим на волне модного Бенгальского Возрождения. Одним из художников, в жизни которого Бхарат-Мата сыграл заметную роль, был Макбул Фида Хусейн (1915-2011).

М. Ф. Хусейн считается отцом индийского модернизма, будучи одним из известнейших индийских живописцев 20го века. За свои заслуги, а также за характерный стиль он получил прозвище «Индийский Пабло Пикассо». Заслуги М.Ф. Хусейна были отмечены государственными наградами Падма-шри (1966 г.), Падма-бхушан (1973 г.) и Падма-вибхушан (1991 г.). Как выдающийся деятель культуры и популяризатор индийского искусства он стал депутатом Раджья-сабхи (верхней палаты парламента Индии), где работал с 1986 по 1992 гг.

Хусейн родился в мусульманской семье в городе Пандхалпур (штат Махараштра), где большинство населения исповедовало индуизм вишнуитского толка. Индуизм оказал влияние на будущего художника, и для себя он решил, что мусульманин может черпать вдохновение из индуизма, а представители разных слоёв и религий должны жить в гармонии друг с другом. К моменту раздела Британской Индии в 1947 г. М. Ф. Хусейн являлся убеждённым сторонником идей Махатмы Ганди и Джавахарлала Неру и идентифицировал себя в первую очередь как индеец, а уже потом как мусульманин. Этот объясняется его отказ мигрировать вместе со своими близкими в Пакистан. Живописец остался в независимой стране Индии и вместе с единомышленниками основал прогрессивную группу художников Бомбея, целью которой было формирование нового изобразительного стиля, основанного на разработках западных модернистов и на отказе от консервативных идей, свойственных Бенгальскому Возрождению. В своих работах М. Ф. Хусейн стремился сформировать образ единой индийской цивилизации; используя сцены из индийской мифологии, он хотел продемонстрировать жизнь разных слоёв общества. Особый интерес для мастера представляло женское тело, и большая часть его работ была посвящена изучению изображения индийской девушки. Неудивительно, что наступил момент, когда Хусейн решил обратиться к образу Матери-Индии и попытаться сделать собственную интерпретацию [2, 78].

В 1997 г. к 50-летию обретения страной независимости в англоязычном журнале *Times of India* появился черно-белый рисунок Хусейна, на котором была изображена безликая девушка в позе, повторявшей контуры полуострова Индостан. Волосы девушки развевались таким образом, что кажется, будто они повторяли очертания Гималаев, в одной руке она держала кувшин с льющейся водой, что могло символизировать священную реку Ганг. На картине были изображены люди, шедшие за фигурой, напоминавшей отца нации Махатму Ганди; также на картине был нарисован один из государственных символов республики — колесо дхармы.

В том же году вышел более проработанный вариант картины, который получил название «50 лет независимости». Эта работа представляла собой то же полотно, однако выполненное в цвете, причём главным образом с использованием оттенков государственного триколора. Были добавлены некоторые детали, которые по задумке автора должны были сделать акцент на прогрессе индийского народа.

Эти две работы Хусейна удостоились положительной реакции, но отношение к художнику сильно изменилось в 2006 г., когда в журнале *India Today* на рекламном развороте одного из аукционов была напечатана репродукция картины М. Ф. Хусейна с изображением девушки по контуру Индостана — как на предыдущих двух картинах. Однако в отличие от них тело девушки было обнаженным. Было изменено положение ее рук, убрано несколько

элементов, и в целом работа была выполнена в мрачных темных оттенках. Сам М. Ф. Хусейн никак не называл картину, однако организаторы аукциона посчитали, что на ней изображена Мать-Индия, и дали полотну название «Бхарат-Мата».

Публикация этого изображения вызвала широкий резонанс среди фундаменталистских индусских групп, которые начали преследовать художника по всей стране. Некоторые из представителей этих групп пообещали выплатить деньги и одарить золотом того, кто убьёт или изувечит 90-летнего живописца. Министерство внутренних дел Индии выступило с рекомендацией убрать с аукциона картину, которая может спровоцировать общественные проблемы. Против Хусейна было возбуждено несколько уголовных дел в разных регионах страны за оскорбление религиозных чувств. Высокий суд Дели в конечном итоге снял все обвинения, адресованные Хусейну, однако, опасаясь за свою жизнь, в 2008 г. художник был вынужден покинуть страну [1, 330].

Случай М. Ф. Хусейна спровоцировал громкую реакцию по всей стране, при этом нашлось немало людей, которые поддержали художника и попытались защитить демократические ценности. Однако отношение к живописцу изменилось только после его смерти.

Литература:

1. Глушкова И. П. «Эмоциональный поворот»: индуизм, ислам и другие религии в республике «оскорбленных чувств» // Монтаж и демонтаж секулярного мира, М., 2014.
2. Ramaswamy S. (ed.) Barefoot across the Nation. Maqbool Fida Husain & the Idea of India. N. D.: Yoda Press (Indian edition), 2011.
3. Ramaswamy S. The Goddess and the Nation. Mapping Mother India. Durham-London: Duke University Press, 2010.

© Шинаев Д. Н., 2021

ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ИРАНЕ ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1979 ГОДА

До исламской революции 1979 года права женщин были обширны и закреплялись на законодательном уровне. В частности, в стране действовал закон «О защите семьи», защищавший женщин от психологического и физического насилия. Также жительницы Ирана занимали ответственные посты, могли вступать в общественные организации, участвовать в протестах и митингах, влиять на политические решения и полноценно принимать участие в формировании социально-политической повестки дня. Кроме того, женщины самостоятельно выбирали одежду, в которой они появлялись в обществе.

Однако в конце 1970-х все изменилось – государственный переворот стал одним из самых значимых событий в истории XX века. В результате революции светское государство превратилось в исламскую республику, существующую по законам шариата. С 1979 года в стране начали происходить коренные преобразования. Революция привела к исламизации всех сфер жизни общества. Семейное право также стало базироваться на исламском понимании семьи, теперь она была признана основополагающей частью общества, это положение также было закреплено в Конституции 1979 г. В том же году аятолла Хомейни издал распоряжение об облачении женщин в хиджаб. Также были введены системы временного и полигамного брака. При этом Конституция отвергала «эксплуатацию женщины и потребительское отношение к ней», женщина теперь стала соратницей мужчины. По статье 20 Конституции женщины и мужчины «одинаково пользуются покровительством закона и располагают всеми гуманитарными, политическими, экономическими, социальными и культурными правами с учетом соблюдения исламских норм» [7]. Однако возродилась практика исламских наказаний (забывание камнями за измену), которая привлекла внимание Комиссии по правам человека ООН.

Кровавая революция унесла жизни многих людей, в том числе и первой женщины премьер-министра Ирана Фаррухры Парса, которую расстреляли в мае 1980 года. Перед смертью женщина написала своим детям письмо, в котором попрощалась с ними и сообщила о своем отношении к происходящему: «Я врач, а потому я не боюсь смерти. Смерть – это только мгновение. Я готова встретить смерть, но не готова жить в позоре. Я никогда не подчинюсь тем, кто ждет, что я буду раскаиваться в полувековой борьбе за равноправие. Я не готова носить хиджаб и также не готова сделать шаг в прошлое».

Новый глава страны Аятолла Хомейни сообщил, что отныне женщины должны равняться на образ дочери пророка Мухаммеда Фатимы, что означало быть богобоязненными, преданными и верными.

Кроме того, жительницы Ирана фактически не имеют права голоса в суде, и при, например, несчастном случае с летальным исходом, компенсационная выплата ее семье будет в несколько раз меньше, чем мужчине. Также изменения коснулись и роли женщин в браке – теперь супруг имеет право устанавливать

свои внутрисемейные законы, в число которых может даже входить полный запрет на выход из дома без его сопровождения.

Новое правительство позаботилось и о полной смене порядка в республике, продолжив революционные изменения 1980 году. Тогда репрессии затронули культурную сферу – были закрыты высшие учебные учреждения, уволены сотни преподавателей, в младших классах основным предметом стало учение ислама; серьезные изменения коснулись и средств массовой информации – была введена цензура, а большинство сотрудников лишились своих рабочих мест. Эти меры были приняты властью для укрепления собственных полномочий и установления тотального контроля над жителями страны.

Законы, установленные новым правительством, были по-настоящему жестоки, однако еще страшнее была реальность, в которой последователи власти трактовали новые порядки по-своему.

В Иране практически сразу же участились случаи публичного убийства женщин за то, что они вышли на улицу с непокрытой головой, хотя по закону это «преступление» карается лишь лишением свободы. Также женщин, обвиненных в государственной измене, принуждали к сожительству, а фактически забирали в сексуальное рабство, поскольку их считали военнопленными, лишеными абсолютно любых прав.

Сотни невинных женщин подвергались жесточайшим пыткам, нередко приводившими к летальному исходу, оказывались в тюрьме или были казнены в результате личных «расследований» председателя суда Аятолла Хальхали, которого прозвали «судья-вешатель» за сотни смертных приговоров. Применяемые к жертвам меры были незаконными, поскольку все решения принимались без следствия и судебных прений. Однако это никого не волновало.

В конце 1990-х гг. стал вопрос о возрастании роли женщины не только в семье, но и в развитии Ирана в политической, культурной и общественно-экономической сферах. Знаковым в этом преобразовании стало избрание в 1997 г. президентом Мохаммада Хатами, который с момента вступления в должность проявил себя как реформатор. Можно говорить о том, что с начала 1990-х гг. готовилась почва для либерализации общества, в это время возобновилась активная борьба иранских женщин за свои права, в том числе за возможность занимать государственные посты. В журнале «Zane-ruz» неоднократно публиковались статьи, в которых утверждалось, что конституция ИРИ не исключает права женщины баллотироваться на высший исполнительный пост в стране [2, 143].

Особую актуальность этот вопрос приобрел на выборах 1997 г., когда на пост президента впервые за время образования ИРИ выдвигалась Азам Телегани, которая открыто утверждала, что Коран предусматривает равноправие мужчин и женщин не только в семейных, но и общественных отношениях. Телегани также выступала за реформирование метода при толковании исламских религиозных текстов. Телегани выражала идею о том, что политическим деятелем может стать человек, обладающий опытом управленца.

После победы на выборах президента Хатами, на пост вице-президента по экономическим вопросам была назначена М. Эбтекар. Такой радикальный шаг поверг в шок консервативные круги, но при этом яростного сопротивления он также не встретил. За период нахождения на своем посту Эбтекар удалось провести ряд успешных кампаний по охране окружающей среды. Благодаря Эбтекар в Иране возрастает роль неправительственных женских организаций [1, 56].

В 1990 г. в Иране стали создаваться женские комиссии, благодаря которым был образован совет по делам женщин. В 1997 г. этот совет по указу президента Хатами был преобразован в Центр по вопросам участия женщин в социально-политической сфере, он способствовал увеличению числа женщин в меджлисе [5, 78].

При М. Хатами началось преобразование роли женщин не только в политике, но и в социальном отношении. Теперь женщины получили право водить машину, передвигаться по улицам без сопровождения мужчины. Здесь стоит отметить, что был принят закон, по которому женщина в случае развода может оставить детей себе, если установлено, что ее муж – нарушитель норм общественной морали. Хотя традиционное исламское право в случае развода предполагает воспитание детей отцом [8, 31]. Следовательно, упростился бракоразводный процесс. Теперь женщина имеет возможность расторгнуть брак не только по принципу «хулу». Также в случае расторжения брака женщина может получить часть собственности мужа.

Женщины получили возможность входить в правовой аппарат страны. Таким образом, это постепенно стало уравнивать количественное соотношение мужчин и женщин в этой сфере. В системе телерадиовещания также произошли качественные сдвиги. Сведения 2000 г. демонстрируют возрастающую роль женщин. Так, из 240 работников телевидения авторами программ числилось 60 женщин, из 143 авторов радиoproграмм была 31 женщина [3, 86].

Все эти преобразования были бы невозможны без изменений в сфере образования. Стоит отметить, что наиболее качественные сдвиги в этом отношении произошли во время правления президента М. Хатами.

Развитие системы образования было включено в государственные программы, которые предусматривали подготовку квалифицированных специалистов. В 1993 г. были сняты ограничения на поступление женщин в учреждения высшего образования. И уже в 1997 г. количество женщин, подавших документы в вузы, составляло 49, 36 %, к 2006 г. этот показатель изменился на 60, 2 % [6, 156]. Принимая во внимание рост числа женщин, имеющих высшее образование, правительство расширяло возможность увеличения рабочих мест для женщин. Развитие высшего образования среди женщин способствовало повышению социальной роли иранской женщины.

Помимо развития образования, знаковым событием стало принятие в 2005 г. «Декларации прав и обязанностей женщин в системе Исламской Республики Иран» [4, 82], теперь Иран присоединился к договорам международного уровня

по вопросам прав женщин. Культурный и социальный совет женщин теперь имел возможность предоставлять отчеты о достижениях и проблемах на пути обеспечения прав женщин. Это означало, что за женщинами теперь закреплялся полноправный статус не только в семейных отношениях, но и в социально-политических, укреплялась реализация их законных прав.

Таким образом, за время президентского срока М. Хатами участие женщин в деятельности общественных и политических организаций существенно возросло. Этому способствовала гибкая политика, которая позволила большинству женщин получать образование. Гарантированное Конституцией уважение чести и достоинства женщин стали приобретать формальный статус в политической и социальной жизни общества.

Женщины участвуют в работе организаций в рамках закона, и осуществляют совместную деятельность по защите прав и интересов различных социальных групп и сословий. Теперь женщины получают возможность входить в политическую элиту, тем самым играть ключевую роль в жизни страны.

Литература:

1. Аждари Ф. Положение женщин в политической жизни Исламской республики Иран. Душанбе, 2012.
2. Аждари Ф. Указ. Соч.
3. Амини А., Хиджаризад З. Женские профессии и борьба с женской безработицей. Тегеран, 2008.
4. Аждари Ф. Положение женщин в политической жизни Исламской республики Иран. Душанбе, 2012.
5. Дунаева Е. В. Доклад к 30-летию исламской революции в Исламской Республике Иран: Женский вопрос в ИРИ. М., 2009.
6. Дунаева Е. В. Доклад к 30-летию исламской революции в Исламской Республике Иран: Женский вопрос в ИРИ. М., 2009.
7. Конституция Исламской Республики Иран 1989 г.
8. Магомедов И. А. Особенности и наследственное мусульманского семейного права // Вестник ОГУ. 2005. № 3.

© Ширко Д.В., 2021

АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЙ НЕСТОРИАНСТВА В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ¹

Как известно, несторианство – антиохийское христологическое учение, обязанное своим названием архиепископу Константинополя Несторию (хотя де-факто автором многих положений был его старший современник и учитель Феодор Мопсуестийский). Под давлением победившей александрийской теологической школы (породившей, впрочем, в ходе дальнейшей дискуссии ересь монофизитства) несторианское учение распространилось на восток, проникло в Персию, Среднюю Азию [2], Дальний Восток [3], ряд районов Монголии [1] и Сибири [7].

Проникновение несторианства в Поднебесную (включая регион Центральной равнины) следует, очевидно, датировать не позднее пер. пол. VI в. Девятый год под девизом правления Чжэнгуань (贞观, император на троне – танский Тай-цзун), т.е. 635 г., записанный на несторианской стеле, не был, конечно, отправной точкой контактов жителей долины Хуанхэ с антиохийским христианством [9].

Несмотря на то, что несториане раннего средневековья и затем монгольского времени [1], оставили на территории «Большого Китая» (т.е. территорий, входивших в империю Цин) достаточно большой культурно-исторический след, феномен христианства в Китае в Новое время пришлось «открывать заново». Только с момента знакомства с несторианской стелой в Сиане во время династии Мин (1623–1625) изучение несторианства привлекло внимание международных исследовательских кругов. При этом в работах вплоть до конца XIX – нач. XX в. данная стела была чуть ли не единственным источником. Потому предмет изучения в основном ограничивался ей самой (подлинность, записанная на ей догматика и т.д.) [8, с. 76–77]. Некоторые крупные востоковеды XIX – нач. XX в. считали стелу подделкой, например, С.Э. Жюльен. Поворотным моментом стало открытие несторианских текстов Дуньхуана в нач. XX в. Новые многочисленные источники позволили расширить горизонты исследований [6]. При этом обобщающих работ до сих пор немного (а имеющиеся либо тяготеют к монгольскому времени [1], либо концентрируются на миссионерских аспектах деятельности несториан [10]).

Необходимо отметить, что в современной исследовательской литературе Китая несторианство, хотя и не является наиболее популярной темой, остаётся

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Сибирского института управления - фил. РАНХиГС в рамках научного проекта «Этнополитические образования на территории Восточной России и сопредельных территориях (на рубеже древности и средневековья)»

«в фокусе». Можно с уверенностью говорить о том, что в КНР работа с несторианскими источниками идёт комплексно не только в исторической, но и в филологической плоскости [5]. На взгляд автора, подобная ситуация объясняется и современной политической ситуацией.

Дело в том, что в процессе утверждения своего экономического влияния, КНР вынуждена бороться с многочисленными стереотипами, обусловленными, прежде всего, наследием XVIII–XIX в. Китай в этот период был изолированной, стремительно слабеющей страной, над которой одерживали победы европейцы и японцы. Симптоматично пренебрежение жившего в тот период Гегеля, отнесшего китайцев к «неисторическим» народам. Как мы знаем сейчас, представление Георга Вильгельма Фридриха было весьма далёким от истины. Поднебесная (и в периоды единства, и во время раздробленности) была с кон. I тыс. до н.э. до сер. II тыс. н.э. тесно связана не только с государствами и народами Азии [2], но и со Средиземноморьем (ярчайший пример – достаточно многочисленные находки восточно-римских, т.е. византийских, монет от Синьцзяна до Лояна) [4].

Таким образом, активно ведущиеся в XXI в. исследования наследия Великого Шёлкового пути имеют не только академический, но и идеологически-просветительский смысл. Официальный Пекин стремится показать, что своими инфраструктурными инициативами он лишь возвращает свое историческое место в мире. Несторианское наследие – один из примеров, подтверждающих системную и долговременную связь народов Китая (в т.ч. ирано- [2], тюрско- [7] и монголоязычных [1]) с Европейским миром (в широком смысле, фактически, пространством бывшей Римской империи). Потому совершенно естественно, что подобные исследования не «замирают», а, напротив, имеют определённое развитие.

Литература:

1. Вэй Цзянь, Чжан Сяовэй. [魏坚、张晓玮. 阴山汪古与景教遗存的考古学观察 // 边疆考古 研究2013年第4期]. Археологические исследования наследия онгутов и следов несторианства в горах Иньшань // Бяньцзян каогу яньцзю [Археологические исследования приграничья]. 2013, №4. С. 193–212.
2. Гэ Чэньюн. Тан дай Чанань игэ сутэ цзятин дэ цзинцзю синьян [葛承雍. 唐代长安一个粟特家庭的景教信仰 // 历史研究2001年第3期] Несторианская вера согдийской семьи в городе Чаньянь времен династии Тан // Исторические исследования, 2001, №3. С. 181–186.
3. Гэ Чэньюн. Цун цзинцзю бэйши лунь Тан Чанань цзинцзю дэ синшуай [葛承雍. 从景教碑试论唐长安景教的兴衰 // 碑林集刊2000年1期] Взлёт и падение несторианства в танском Чаньяне по материалам стелы // Альманах музея Лес стел, 2000, №1. С. 212–224.

4. Го Юньян. Чжунго фасяньдэ байчаньтин цзиньби цзи ци фанчжи пинь яньцзю [郭云艳。中国发现的拜占廷金币及其仿制品研究。天津: 南开大学研究生院, 2006] Исследование обнаруженных в Китае византийских монет и их имитаций. Тяньцзинь: Отдел аспирантуры ун-та Нанькай. 2006. 286 с. (на кит. яз.)
5. Нью Жуцзи. Сюйлия вэнь хэ хуэйху вэнь цзинцзю бэймин вэньсянь цзай чжунго дэ ицунь [牛汝极。叙利亚文和回鹘文景教碑铭文献在中国的遗存 // 欧亚学刊1999年创刊号] Остатки сирийских и уйгурских несторианских надписей в Китае // *Eurasian Journal*, 1999, №1. С. 172–180.
6. Нью Жуцзи. Чжунго Сюйлия вэнь цзин цзю бэймин хэ вэньянь дэ фасянь [牛汝极。中国叙利亚文景教碑铭和文献的发现 // 基督宗教研究2002年1期] Открытие несторианских надписей и документов на сирийском языке в Китае // *Исследования христианства*, 2002, №1. С. 302–320.
7. Нью Жуцзи. Чжунго туцзюэ юй цзинцзю бэймин вэньсянь гай шо [牛汝极。中国突厥语景教碑铭文献概说 // 民族语文2000年第4期] Обзор тюркских несторианских письменных надписей в Китае // *Языки народностей*, 2000, №4. С. 62–67.
8. Чжан Сюйшань. Цзинцзю дун цзянь цзи чуань жу чжунго дэ Сила – Байчжаньтин вэньхуа [张绪山。景教东渐及传入中国的希腊—拜占庭文化 // 世界历史2005年第6 期] Распространение несторианства и греко-византийской культуры в Китае // *Всемирная история*, 2005, №6. С. 76–88.
9. Ян Гунлэ. «Дацинь цзинцзю лосин чжунго бэй» жогань шиши као си [杨共乐。《大秦景教流行中国碑》若干史实考析 // 史学史研究2009 年第 2 期] Анализ нескольких исторических фактов в связи с «Несторианской стелой» // *Историографические исследования*, 2009, №2. С. 120–121.
10. Gordy J. Nestorian “merchant missionaries” – A model for Christian Chinese migrants. In *die Skriflig*, 2015, vol. 49, iss. 1, art. #1882, 7 p. DOI 10.4102/ids.v49i1.1882

© Шульга Д.П., 2021

АМЕРИКАНСКОЕ ВТОРЖЕНИЕ В ИРАК В СВЕТЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ РЕАЛИЗМА И ЛИБЕРАЛИЗМА

Соединенные Штаты Америки вторглись в Ирак 20 марта 2003 года и начали восьмилетнюю оккупацию страны, значительно дестабилизировав обстановку на Ближнем Востоке. Причины вторжения США в Ирак имеют довольно противоречивый характер и до сих пор являются предметом активного обсуждения.

В докладе причины вторжения будут рассмотрены в контексте наиболее известных теорий международных отношений: реализма и либерализма

Реализм

С реалистической точки зрения решения государств о начале войны обусловлены прежде всего обеспечением безопасности с учетом международной политической обстановки, опасениями, вызванными фактической или потенциальной враждебностью других государств.

Лидеры государств рационально рассчитывают издержки и преимущества войны с точки зрения силы и безопасности своего государства. Таким образом, действия государств на международной арене обусловлены их военным потенциалом и мощью.

Акцент реализма на преимущество и неизбежность военной конкуренции и войны между суверенными государствами завоевывает все больше популярности в связи с тем, что, несмотря на смену руководства и крах главного соперника – Советского Союза, США не уменьшили военные расходы после окончания холодной войны. Так, к примеру, администрация Клинтона стремилась к наращиванию вооружений таким образом, чтобы США в военном отношении превосходили любых потенциальных соперников. Администрация Буша прямо заявила о своей цели глобальной гегемонии. В своей речи в Уэст-Пойнте Джордж Буш подчеркнул: «Америка все еще намерена сохранять военную мощь, вне всяких сомнений». Учитывая эту стратегическую цель, свержение правительства Саддама Хусейна можно объяснить, как попытку укрепить репутацию США – особенно после терактов 11 сентября 2001 года.

Таким образом, в реалистическом плане, вторжение было рациональным средством для США, чтобы достичь своей главной цели – продемонстрировать свою силу как союзникам, так и конкурентам, и нивелировать репутационные потери после событий 11 сентября.

Либерализм

Согласно либеральным теориям, решения о войне основываются на внутренних характеристиках государств, в частности, на их типе правления, а также на степени влияния международного права. Глобальная безопасность и

процветание зависят от развития демократии и торговли, а также от функций международных институтов по урегулированию конфликтов.

Следуя постулатам либеральной теории, можно с уверенностью предположить, что США не вторглись бы в Ирак, будь последний демократическим государством. Администрация США игнорировала либеральные наставления, обходя стороной решения ООН в этом вопросе (а также осуществляя электронный шпионаж за государствами-членами Совета Безопасности и Секретариатом). Одним из весомых аргументов США в пользу прекращения репрессивной диктатуры Хусейна была защита прав человека и облегчение страданий иракцев. Буш, как сообщается, знал о нарушениях прав человека в Ираке, и такие сообщения «придали ему ту моральную ясность, которая была необходима для принятия решения». Вместе с тем трудно утверждать, что нарушение прав человека было главным мотивом для принятия решения о вторжении.

Таким образом, если рассматривать эту войну с точки зрения реализма, то причинами стали – национальная безопасность, власть и ресурсы. В свою очередь, с точки зрения либерализма – тип режима действующей власти, степень влияния государств на международной арене.

© **Ыкльмова А.Р.**, 2021

Научное издание

ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ НА СОВРЕМЕННОМ ВОСТОКЕ

Сборник материалов Международного
научно-практического семинара молодых ученых

23 апреля 2021 г.

Ответственный редактор *Д. В. Жигульская*

Тексты публикуются в авторской редакции

Оригинал-макет издания подготовлен
Институтом стран Азии и Африки МГУ



Подписано в печать 29.10.2021. Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 9,0. Тираж 150 экз.
Изд. № 11920. Заказ №



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15
(ул. Академика Хохлова, 11).

Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: secretary@msupress.com
<http://msupress.com>

Отдел реализации.

Тел.: (495) 939-33-23; e-mail: zakaz@msupress.com

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в ООО «Амирит».
410004, г. Саратов, ул. Чернышевского, 88. Тел.: 8-800-700-86-33 | (845-2) 24-86-33.
E-mail: zakaz@amirit.ru Сайт: amirit.ru

