

Санкт-Петербургский государственный университет

САЩЕНКО Мария Васильевна

Выпускная квалификационная работа

*Китайская община в странах Юго-Восточной Азии в XIX-XX вв.:
социокультурная трансформация*

Уровень образования: магистратура

Направление 58.04.01 «Востоковедение и африканистика»

Основная образовательная программа ВМ.5808.2020 «Культура народов
Азии и Африки (с изучением языков Азии и Африки)»

Научный руководитель:
профессор кафедры японоведения,
доктор исторических наук,
Филиппов Александр Викторович

Рецензент:
кандидат исторических наук,
Синицын Александр Юрьевич

Санкт-Петербург

2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. КИТАЙСКАЯ ОБЩИНА В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В XIX - XX ВВ.: ПРОСТРАНСТВЕННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ.....	8
1.1 Социокультурная природа миграции	8
1.2 История миграции китайцев в страны Юго-Восточной Азии	14
1.3 «Новая» китайская миграция.....	24
ГЛАВА 2. ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ КИТАЙЦЕВ В СТРАНАХ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В XIX – XX ВВ.	29
2.1 Новые социальные структуры и китайская идентичность	29
2.2 Социальная трансформация этнических китайцев в странах Юго-Восточной Азии (на примере пяти стран)	34
ГЛАВА 3. ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ КИТАЙЦЕВ В СТРАНАХ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В XIX – XX ВВ.	43
3.1 Культурный облик китайской диаспоры.....	43
3.2 Культурные факторы этнической трансформации	48
3.3 Перспективы социокультурной трансформации китайской диаспоры в странах Юго-Восточной Азии.....	69
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	74
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	78
ПРИЛОЖЕНИЯ	87

ВВЕДЕНИЕ

Уникальным феноменом современной истории является глобализация, неотъемлемой частью которой выступает миграция – одна из важнейших проблем народонаселения. Она оказывает воздействие на социальное, экономическое, культурное, политическое развитие принимающих мигрантов стран. Социокультурный аспект бесспорно играет особую роль в видении миграции как процесса, формирующего современное общество, которое выступает реципиентом новых культурных кодов. Мигрант становится объектом трансформации со стороны принимающего общества, что выражается в процессах интеграции и адаптации, то есть в двустороннем взаимодействии между диаспорой и местным населением, что преобразовывает как культуру переселенцев, так и культуру коренных жителей страны. В данной работе будут рассмотрены процессы влияния местного социума и их доминирующей культуры на китайскую диаспору в странах Юго-Восточной Азии, а также последствия и перспективы этих процессов.

Китайская диаспора является самой многочисленной в мире, на данный момент она насчитывает около 50 млн. человек [85], и эта цифра продолжает увеличиваться. При этом более половины всех китайских мигрантов приходится именно на страны Юго-Восточной Азии, где проживает около 73% китайцев [90]. **Актуальность исследования** приобретает особое значение в силу такого многочисленного присутствия китайских мигрантов в странах ЮВА, что несомненно придает уникальный облик социокультурным процессам, происходящим в юго-восточном регионе.

Степень разработанности темы и новизна. Исследователи систематизируют существующие в мировой социологической литературе теории миграции населения и уточняют понятийный аппарат, однако социокультурная составляющая миграционных процессов изучается не в полной мере, в том числе в среде российских ученых. В большинстве работ разрабатывается преимущественно

социологическая и экономическая природа миграции, например, в работе Л.Л. Рыбаковского «Миграция населения» при всей ее обширности совсем не затрагивается культурологический аспект. Ряд отечественных работ, таких авторов, как Ю.В. Бромлей, Н.Г. Скворцов, Ю.В. Арутюнян, имеют большое методологическое значение для изучения миграции, однако если и затрагивают культурные факторы, то не ставят их на передний план. В англоязычной среде социокультурный аспект миграции рассматривается более широко и подробно. Теории и модели миграции с точки зрения культурологии и социологии разрабатывались в работах Р. Рэдфилда, Дж. Бэрри, М. Гордона.

Изучение миграции китайцев за рубежом, и, в частности в страны ЮВА, структуры китайской миграции, их социального положения, получило развитие в работах В. Перселла, Л. Сурьядинаты, Л. Пэн, К.П. Лэндона. Среди китаеязычных авторов можно выделить таких ученых, как Ван Гэну и Чжуан Готу. Отечественные ученые, разрабатывающие данную тематику – П.В. Мовчанюк, Е.С. Анохина, И.Н. Золотухин. Среди исследователей культурологической стороны китайской миграции и китайской идентичности в странах ЮВА можно выделить работы Ю. Ким и С.Ф. Тэйзера. Работы отечественных ученых по этой теме крайне немногочисленны, при том, что большинство из них направлены на изучение китайской диаспоры в России, например, работы А.Г. Ларина, О.В. Залесской, С.Э. Аниховского, В.Г. Дацышена.

В рамках исследовательской работы в первую очередь была изучена **литература**, раскрывающая социальные и культурные факторы миграции, в частности: «Этносоциокультурная миграциология» Е.И. Рябовой и И.О. Щупленкова, «Эмиграция из России: культурно-исторический аспект» А. Ахиезера, *The Nature of Assimilation* М. Гордона, *Acculturation as varieties of adaptation* Дж. Бэрри, *Intercultural personhood: Globalization and way of being* и *Becoming intercultural: An integrative theory of communication and cross-cultural adaptation* Ю.

Ким, «Теории миграции: от ассимиляции к транснационализму» В.В. Костенко. В перечисленных работах детально прослежены культурологические и социологические особенности миграции, а также охарактеризованы основные термины, используемые в работе, такие как ассимиляция, аккультурация, социальная интеграция и т.д.

Среди отечественных исследований в области культуры китайских мигрантов в странах ЮВА можно выделить работу «Народы Юго-Восточной Азии» под редакцией А.А. Губера, а также «Современные проблемы этнографии» Ю.В. Бромлея. Из ряда англоязычных исследований были проанализированы *The Chinese in Thailand* К.П. Лэндона, *Singapore Food* В. Хаттон, *Chinese Food and Foodways in Southeast Asia and Beyond* С. Тан, *Singapore: Ideology, Society, Culture* Дж. Кламмера, *The Hungry Ghost Festival in Singapore: Getai (Songs on Stage) in the Lunar Seventh Month* И.С. Хуна, которые позволили разносторонне изучить культурную специфику китайской диаспоры в ЮВА. Ряд актуальных проблем был рассмотрен в работе на китайском языке «Хуажэнь и Китай» Ван Гэну.

Кроме того, была произведена работа с интернет-ресурсами, в частности, с рядом сайтов китайских онлайн-газет, таких как *Гоцзи Жибao*, *Цяньдао Жибao*, *Чжунго Жибao*, которые были полезны для понимания мнения китайского общества насчет ситуации, складывающейся вокруг китайской диаспоры в Юго-Восточной Азии.

Хронологические рамки исследования охватывают XIX-XX вв., так как именно на этот период пришелся пик интенсивности миграции китайцев в страны Юго-Восточной Азии, а также исследование именно этого исторического периода может предоставить необходимую теоретическую базу для выводов о перспективах социокультурного развития китайских диаспор в ЮВА в ближайшем будущем.

Объектом исследования является китайская диаспора в странах Юго-Восточной Азии в XIX-XX вв., **предметом** – социокультурная трансформация китайских мигрантов в этом регионе. В настоящей работе применительно к членам

китайской диаспоры используются термины «мигрант» (относительно любого члена диаспоры), «эмигрант» (относительно китайца, покинувшего Китай), «иммигрант» (относительно китайца, поселившегося на территории другого государства) и «хуацяо» (华侨 huáqíáo) (данный термин объединяет всех граждан Китая, проживающих за границей). В последующих главах мы более подробно рассмотрим содержание этих категорий. Также в исследовании используются такие термины как «диаспора» и «община», которые, по мнению автора в данном контексте взаимозаменяемы, так как китайская диаспора является национальной общиной.

Целью настоящего исследования является анализ социокультурной трансформации китайской диаспоры в Юго-Восточной Азии и выявление разнообразия и специфики китайских общин в странах этого региона.

Задачи исследования:

- рассмотреть социокультурную природу миграции, а также раскрыть основные социокультурные понятия, применимые к миграционным процессам;
- проследить историю миграции китайцев в Юго-Восточную Азию и проанализировать формирование отношений китайской диаспоры и принимающих обществ;
- изучить влияние социальной трансформации китайских мигрантов в странах ЮВА на китайскую идентичность;
- описать культурный облик китайской диаспоры в странах ЮВА;
- выявить и проанализировать основные культурные факторы этнической трансформации;

Структура исследования. Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы и приложений. Первая глава посвящена социокультурной природе миграции, а также истории китайской

миграции в страны Юго-Восточной Азии. Во второй главе описаны новые социальные структуры, сложившиеся в результате миграционных процессов, а также социальные факторы, определяющие условия интеграции и ассимиляции китайских мигрантов в странах ЮВА. В третьей главе дана общая характеристика культурного облика китайской диаспоры в странах Юго-Восточной Азии, рассмотрены основные факторы культурной трансформации и сформулированы перспективы социокультурной трансформации китайской диаспоры в странах ЮВА. В приложениях приведены фотографии, сделанные автором в Малайзии, с целью наглядно продемонстрировать некоторые озвученные в работе утверждения.

Методологической основой данного исследования являются принципы историзма и научной объективности, а также использование сравнительно-исторического подхода, что позволило выявить особенности и причинно-следственные связи развития китайской диаспоры в странах Юго-Восточной Азии, а также проследить формирование социальных отношений между диаспорой и местным населением. Исследование также проводилось на методологической основе теории культуры, с использованием методов классификации, описания, систематизации, доказательства и прогнозирования. Более того, основой исследования выступили синхронический и диахронический методы – был выполнен анализ и обобщение трансформации китайской культуры в странах ЮВА, а также обозначены взаимосвязи и противоречия китайской и местных культур. Важной частью работы является метод наблюдения, использованный автором по итогам посещения ряда стран Юго-Восточной Азии в 2019 году в период (Вьетнама, Индонезии, Малайзии, Филиппин). Автор смог сделать собственные выводы о специфике китайской общины в Юго-Восточной Азии посредством проживания в среде *хуацяо*, общения с ее представителями, а также знакомясь с особенностями местной кухни.

ГЛАВА 1. КИТАЙСКАЯ ОБЩИНА В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В XIX - XX ВВ.: ПРОСТРАНСТВЕННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

1.1 Социокультурная природа миграции

Социокультурная трансформация – в самом общем смысле, это постепенное «растворение» целостности той или иной культурной системы, когда происходит переход системы в новое качество [25, с. 211-213]. Для того чтобы понять закономерности процессов социокультурной трансформации китайской диаспоры в Юго-Восточной Азии необходимо определить, как феномен миграции проявлен в социокультурном измерении. У понятия «миграция» существуют различные определения в зависимости от аспекта, в рамках которого рассматривается данное понятие. Для целей настоящей работы наиболее подходящим нам кажется следующее определение. Миграция – долговременные или кратковременные отношения между этно-культурными группами мигрантов и местным населением принимающей страны, вследствие которых определяются старые и рождаются новые культурные ценности, а также возникают новые социальные отношения [21, с. 21]. В рамках изучения миграции как социокультурного феномена, следует рассмотреть ряд терминов, таких как: инкультурация, интеграция, аккультурация, ассимиляция, адаптация.

Разрастание объемов миграции подняло вопросы об инкультурации мигранта в чуждой культурной среде. Инкультурация – процесс освоения личностью норм общественной жизни и окружающей его культуры. Говоря об инкультурации и интеграционно-адаптационных процедурах следует понимать, что на данный момент не существует единой эффективной государственной стратегии социального регулирования с целью помощи мигрантам в данном вопросе через правительственные структуры и органы, и более того, она не может быть разработана, в силу уникальности каждого региона и его характерных черт, что приводит к формированию маргинальных субкультур в диаспорах, что повышает

ценность культурологического изучения диаспор и миграции, которое до сих пор находится на стадии становления [2, с. 71].

Культурный аспект миграции в условиях глобализации заключается в том, что миграция обладает глубоким культурным подтекстом и представляет из себя сложный культурный процесс по своим проявлениям. Во всей этой запутанной системе мигрант является основным объектом, подверженным внешним факторам, таким как иммиграционная политика принимающей страны, а вопрос культурной идентичности в условиях инокультурной среды, является экзистенциальным. Каждый мигрант – носитель своего этнического культурного кода, традиционного поведения, в принимающей стране становится объектом креолизации, когда сознательно или бессознательно впитывает в себя культурные ценности принимающего общества, либо наоборот становится актором процесса формирования мультикультурной среды, основными чертами которой являются культурное многообразие и плюрализм ценностей [21, с. 118].

Мигранты часто встречают негативное отношение со стороны принимающего общества, которое связывает с ними рост преступности, ухудшение экономического положения, разжигание межэтнических и межнациональных конфликтов, что оказывает большое влияние на социальные отношения. Появление среди местного населения чужеродных элементов, таких как мигранты, отличающихся культурно, религиозно, этнически и т.д., всегда таит в себе угрозу социального напряжения, что связано с естественной национальной идентичностью и самосознанием, и воспринимается через культурные, социальные, экономические и другие факторы. Универсальная психологическая альтернатива «мы – они» веками являлась одной из основ социальной структуры и поведения, когда замкнутые «мы – группы» настороженно и враждебно относятся к чужеродным «они – группам». Такое желание делить социум на «мы» и «они» является одной из основных характеристик человеческой личности, что в крайней своей форме трансформируется в ксенофобию [8, с. 1-4].

Одной из основных характерных черт миграционных обществ является то, что, испытывая тоску по родине, они создают и поддерживают социальные контакты преимущественно только со своими соотечественниками, в результате чего образуются относительно закрытые этнические сообщества. Этот процесс усиливается также с присутствием ксенофобских настроений в принимающем обществе, которые являются катализатором закрытости иммигрантских общин. В то же время, чем более закрыта и оторвана от местного социума община переселенцев, тем более враждебное и настороженное отношение она вызывает, что формирует порочный круг, когда враждебность местных отталкивает мигрантов и вынуждает их создавать свои закрытые группы, что еще более настораживает и злит принимающий социум.

Вышеописанное характеризует социальную интеграцию – процесс принятия иммигрантов в обществе, ответственность за успех которой лежит и на иммигрантах, и на принимающем обществе, и на официальных органах [23, с. 75]. Это значит, что принимающее общество ответственно за то, чтобы установленные права иммигрантов позволяли им участвовать в социальной, экономической, культурной жизни страны, в то время как сами иммигранты обязаны уважать местные законы и ценности, а также интегрироваться в принимающее общество, не теряя свои собственные основы идентичности [74]. По мнению ряда исследователей, интеграция, а также адаптация – это двустороннее социальное взаимодействие между иммигрантами и местным населением, то есть, процесс, трансформирующий как изначальную культуру переселенцев, так и коренных жителей страны [52, с. 149-152].

Еще одним фактором миграции является ассимиляция – процесс, в результате которого один этнос лишается своих отличительных черт, которые заменяются чертами другого общества. М. Гордон, американский социолог, выделил семь этапов ассимиляции, среди которых присутствует аккультурация, характерная тем, что некоторые элементы культуры являются более стойкими к трансформациям,

например, система ценностей, при том, что некоторые достаточно незаметно и безболезненно забываются или заменяются элементами местной культуры. Человек сам волен выбирать какие элементы культуры он хочет сохранить, а от каких отказаться. М. Гордон, американский социолог, выделил семь этапов ассимиляции:

1. Аккультурация – переселенцы перенимают язык, одежду и повседневные обычаи принимающего общества (включая ценности и нормы).
2. Структурная ассимиляция – крупномасштабное вхождение переселенцев в узкие круги, клубы и институты принимающего общества.
3. Брачная ассимиляция – широкое распространение смешанных браков.
4. Идентификационная ассимиляция – иммигрантское меньшинство чувствует себя связанным с доминирующей культурой.
5. Ценностная ассимиляция – отсутствие предрассудков.
6. Поведенческая ассимиляция – отсутствие дискриминации.
7. Гражданская ассимиляция – отсутствие конфликта между внутренними представлениями индивида и ценностями принимающей страны [39, с. 60].

Пройдя все семь ступеней ассимиляции, индивид теряет все элементы своей изначальной культуры, заменяя их элементами культуры принимающего общества, что означает полную интеграцию. В данной работе будут рассмотрены все семь этапов ассимиляции китайской диаспоры в Юго-Восточной Азии, что наглядно покажет почему китайские переселенцы так и не подверглись полной ассимиляции.

Дж. Бэрри, канадский психолог, занимающийся кросс-культурной психологией, межкультурными отношениями в многонациональных сообществах, психологической адаптацией и аккультурацией и т.д., предложил двумерную модель аккультурации, в рамках которой иммигрант сохраняет связь с родной культурой, но при этом перенимает некоторые черты культуры принимающего общества [30, с. 12]. Также он выделил три этапа аккультурации: контакт, конфликт и адаптация. Контакт – культурное взаимодействие между двумя группами (иммигрантами и принимающим обществом); конфликт – возникает при

этнических, религиозных и других противоречиях; адаптация – с ее помощью группы разрешают или сглаживают конфликт [29, с. 18].

По мнению Дж. Бэрри, в процессе адаптации иммигрант выбирает одну из четырех стратегий:

1. Ассимиляция – дистанцирование иммигрантом от своей родной культуры в пользу доминирующей культуры принимающего общества.
2. Интеграция – не предусматривает отказа от родной культуры. Иммигранты включаются в принимающее общество, сохраняя культурное ядро своей изначальной культуры, как итог, внутри крупного социального контекста взаимодействуют несколько этнических групп на основе общих правил.
3. Сегрегация или сепарация. Сегрегация – вынужденное замыкание иммигрантской общины, вследствие выталкивания их местной доминирующей культурой. Сепарация – добровольное замыкание иммигрантской общины, вследствие желания максимально сохранить свои традиции, живя обособленно.
4. Маргинализация – потеря связей и с родной культурой, и с культурой принимающего общества, что приводит к потере идентичности.

К китайским диаспорам в Юго-Восточной Азии, скорее, можно отнести стратегии интеграции и сепарации, которые могут сменять друг друга в разные исторические периоды, что будет рассмотрено в следующей части работы.

Й. Ким, американский профессор родом из Южной Кореи, специализирующаяся на межкультурных коммуникациях, раскрыла долгосрочный эффект межкультурного взаимодействия и предложила теорию кросскультурной адаптации. По ее мнению, адаптация индивида может происходить через традиции, языковое общение, историю, при этом должна происходить как аккультурация, то есть принятие элементов доминирующей культуры, так и деаккультурация, то есть утрата элементов родной культуры [42, с. 360].

Также она выделила структуру кросскультурной адаптации, состоящей из трех аспектов коммуникативной деятельности личности:

1. Коммуникация с принимающим обществом (host communication) – коммуникативная деятельность иммигранта в принимающем обществе, его знание местного языка (языков), норм культуры.
2. Социальная коммуникация с принимающим обществом (host social communication) – межличностное общение с членами местного населения (личные отношения) и СМИ (взаимодействие с социальной средой, через посреднические каналы, такие как радио, пресса).
3. Этническая коммуникация (ethnic communication) – коммуникация, связанная с родной культурой, когда личность взаимодействует с соотечественниками, то есть представителями изначальной культуры.

Итоговым результатом подобной кросскультурной коммуникации должна быть успешная адаптация в местную культуру, без потери важных элементов изначальной культуры [41, с. 228].

В 1990-х годах, как отражение международных процессов, происходящих повсеместно, в Европе зародилась концепция транснационализма, которая заключается в том, что устойчивой этничности больше не существует, на замену ей пришли транснациональные связи [13, с. 62]. Транснационализм рассматривает ситуацию, когда мигранты сохраняют крепкие связи со страной исхода, при этом будучи интегрированными в институты принимающей страны, что непосредственно является характерной чертой китайских диаспор – китайские мигранты отправляют деньги в Китай, поддерживают прочные связи с родственниками, продолжают говорить на китайском языке.

Миграция как явление представляет собой сложный социокультурный процесс, находящийся и видоизменяющийся под воздействием прочно связанных с ним факторов: исторического, политического, социального, культурного. Без хотя бы краткой оценки воздействия этих факторов невозможно собрать цельную

картину социокультурной трансформации китайской диаспоры в странах Юго-Восточной Азии. Исторический аспект в данном ключе выходит на первый план, поскольку именно под влиянием исторических событий формировались взаимоотношения китайских мигрантов с принимающими обществами и под влиянием, в том числе, этих факторов община эволюционировала в социальном и культурном планах.

1.2 История миграции китайцев в страны Юго-Восточной Азии

Современная территориальная дистрибуция китайских диаспор складывалась на протяжении столетий, когда потоки мигрантов из Китая сменяли друг друга в различных регионах мира. Эти потоки можно разделить по нескольким признакам: социальному, культурному и профессиональному. Как и во всех случаях иммиграции, в принимающей стране мог происходить как активный культурный обмен и обогащение, так и конфликты, которые порождались этническими предрассудками. В наибольшей степени на отношение к мигрантам влияла их роль в жизни принимающей страны, а также – численность, профессиональный состав и т.д. В частности, в странах Юго-Восточной Азии большая часть китайского населения выступала в роли местных торговцев или предпринимателей, которые посредничали между колонизаторами и местным населением принимающей страны, что в дальнейшем привело к более жесткой политике в сторону мигрантов, такой как повышение налогов и разрешение селиться только в определенных районах.

Первые упоминания о китайской миграции относятся к эпохам династий Цинь и Хань (221 г. до н.э.-220 г. н.э.). Первый полулегендарный эпизод эмиграции был описан в «Исторических записках» историографа Сыма Цяня (145-86 гг. до н.э.), когда первый китайский император Цинь Шихуанди (259-210 гг. до н.э.), одержимый идеей найти эликсир бессмертия, отправил придворного гадала Сюй Фу на поиски зелья к горе-острову Пэнлай, обители бессмертных, которая

предположительно находилась в Восточно-Китайском море. Из экспедиции Сюй Фу не вернулся – по преданию он остался в Японии, которую мог принять за ту самую священную гору-остров, а население Японии, увидевшее различные травы и приспособления, использовавшиеся в китайской медицине, которые привез Сюй Фу, стали поклоняться ему как божеству медицины. Экспедиция Сюй Фу состояла из нескольких тысяч матросов, а также из нескольких тысяч мальчиков и девочек, которые должны были помогать искать зелье. Согласно легенде, именно эти матросы и дети и стали первыми в истории *хуацяо* [24, с. 70].

Задokumentировано, что первые китайские торговцы и путешественники уже в VII в. н. э. достигали Малайского полуострова и материковой части Юго-Восточной Азии [38, с. 152]. Однако в тот период устойчивых поселений китайцев, которые жили на территории региона из поколения в поколение, не существовало. Начиная с XIII века рост коммерческой деятельности в странах Наньяна (南洋, «страны южных морей», обозначение Юго-Восточной Азии в то время) начал привлекать китайцев. Так к периоду Южная Сун (1127–1279 гг.) немалое количество китайских иммигрантов начало концентрироваться на территориях современных государств Сингапура, Индонезии, Малайзии, Вьетнама, Таиланда и Филиппин. Именно тогда начали формироваться постоянные, устойчивые общины в регионе. Причиной этому послужил тот факт, что в период правления династии Сун (960–1279 гг.) общественно-политический центр страны сместился на юго-восток, что привело к наплыву населения в эту часть страны. Результатом стал переизбыток населения, а, следовательно, нехватка рабочих мест, пахотных земель и т.д. Именно люди, не нашедшие себе занятия ни в деревне, ни в городе и составляли основную массу мигрантов в Юго-Восточную Азию – торговцы надеялись получить выгодный рынок для сбыта своих товаров, а бедняки уезжали в поисках хоть какого-то заработка. Рынок стран Юго-Восточной Азии являлся перспективной возможностью для китайских торговцев, так как внутренняя и внешняя торговля в регионе находилась еще в зародыше, и местные торговцы не

могли и не умели конкурировать с опытными китайскими дельцами. Что касается бедняков, то, в основном, они нанимались к своим соотечественникам-торговцам, так как в принимающих странах не было дефицита рабочей силы. В дальнейшем из разносчиков и продавцов некоторые из них становились владельцами своих лавок или даже крупными предпринимателями.

В эпоху династий Юань и Мин (1271–1644 гг.) активно расширялась внешняя торговля и морские путешествия. Однако в период династии Мин (1368–1644 гг.) стали возможны только официальные и санкционированные государством морские путешествия и торговые миссии [1, с. 13-14]. Морские экспедиции Чжэн Хэ (1405–1433) формально сделали многочисленные царства Наньяна вассалами Минской империи и принесли в Китай новые сведения о народах стран Юго-Восточной Азии. В то время на всей территории Юго-Восточного региона уже существовали постоянные китайские общины.

До прихода португальцев и испанцев в Юго-Восточную Азию в XVII веке китайцы были активными торговцами и коммерсантами в этом регионе, продавая чай, текстиль, фарфор и т.д. В ранний колониальный период они работали ремесленниками и рабочими, в основном, на добыче каучука и олова, а также откупщиками по сбору налогов и пошлин. Специи, сахар, металл стали основными предметами китайской торговли. Торговцы были представлены выходцами из Южного Китая. Они обменивали китайские товары, такие как керамика и шелк, на товары из Юго-Восточной Азии, такие как специи и сандал.

Именно XVII век стал поворотным моментом для формирования китайской диаспоры, когда государства островной части региона попали в колониальную зависимость сначала от Португалии и Испании, а затем от Англии и Голландии. Поменялось все – от социальной структуры общины до отношений с коренным населением. Европейцы-колонизаторы стали главными конкурентами китайских торговцев. Имея значительные военные силы, они захватили все стратегически важные торговые пункты. Европейцев крайне интересовали местные товары, но они

столкнулись с тем, что среди местного населения не было опытных торговцев, с которыми можно было бы заключать сделки, а незнание языка и местных обычаев и культуры делало это почти невозможным. Именно китайские купцы, имеющие значительный опыт как в торговле, так и в общении с местными, стали посредниками между колонизаторами и местными ремесленниками. Такое положение китайцев в системе торговли вызвало недовольство среди местного населения. В их глазах китайские иммигранты, диктовавшие свои цены и занимавшиеся ростовщичеством, были такими же захватчиками, как и европейцы, с чуждыми для коренного населения языком, религией, обычаями и культурой. Но на тот момент, услуги, предоставляемые китайцами, были незаменимы – они предоставляли местным выход к рынку, а также учили ранее неизвестным им промыслам.

Такое положение китайских мигрантов можно объяснить феноменом «посреднического меньшинства» [31, с. 582]. Существует поддерживаемое многими исследователями мнение, что ряд этнических групп во всем мире занимает аналогичное положение в социальной структуре, среди них и китайская диаспора в Юго-Восточной Азии. Принципиальной особенностью этих групп является то, что в подавляющем большинстве они играют роль посредника между производителем и потребителем, работодателем и работником, владельцем и арендатором и т.д. Одной из основных тенденций, формирующих такую структуру, выделяется враждебная реакция окружающего общества на культурную (в том числе религиозную) самобытность этих этнических групп – их вытесняют с желаемых позиций и заставляют зарабатывать на жизнь маргинальными способами. Тот факт, что им в нередких случаях удается приобретать значительное богатство, объясняется реакцией на дискриминацию: сплочение рядов, формирование солидарных сообществ с большой гордостью за принадлежность к группе [там же, с. 583]. В случае с китайскими мигрантами, роль играет и культурно-религиозный аспект – в основе конфуцианства лежит принцип того, что успеха человек может

добиться только за время своей жизни на земле, что стимулирует их прагматизм и желание состояться материально [11, с. 77].

Обо всех группах «посреднического меньшинства» можно сделать эмпирическое обобщение: они начинают свое существование как временные мигранты на территориях, на которые перемещаются, то есть не планируют жить за границей на постоянной основе, и при этом имеют крепкую привязанность к родине предков. Изначальное намерение каждого китайского эмигранта состояло в том, чтобы работать за границей, с целью перевести в Китай суммы денег, которые обогатили бы его род, а затем вернуться на родину, чтобы в старости насладиться плодами своего тяжелого труда в изгнании [62, с. 254]. Поскольку мигранты планируют вернуться, у них мало причин для развития прочных отношений с членами окружающего принимающего общества.

«Посреднические меньшинства» обычно демонстрируют следующие черты: сопротивление смешанным бракам, самосегрегацию по месту жительства (например, в случае китайской диаспоры, создание чайнатаунов), создание языковых школ для своих детей, где им прививают и традиционные этнические культурные ценности, сохранение отличительных культурных черт и тенденция избегать участия в местной политике, за исключением дел, непосредственно затрагивающих их группу. Они образуют высокоорганизованные сообщества, сопротивляющиеся ассимиляции [31, с. 586]. Все эти аспекты будут в дальнейшем рассмотрены в работе, демонстрируя, что китайская диаспора является ярким примером данного феномена.

В отношении миграции XVII век стал поворотным моментом и для самого Китая, где поменялось отношение к миграционной политике. Период правления династии Цин (1644–1911 гг.) стал периодом наиболее массовой миграции китайских граждан за рубеж. В регионе стали добываться олово и золото, выращиваться перец. К XVIII веку китайцы также постепенно начали заниматься торговлей рисом между Китаем и Юго-Восточной Азией. Наиболее активно

китайцы мигрировали в Сиам по причине хороших отношений между Китаем и Сиамом. Так, если в начале XVII века в Сиаме насчитывалось всего около 3 тыс. китайских мигрантов, то к 1821 году это число возросло до более чем 700 тыс. человек [72, с. 71]. В период правления династии Цин китайские диаспоры существовали в 30 странах мира [1, с. 15]. Следует учитывать, что по данному периоду не существует достоверных статистических данных – согласно одному источнику к 1840 году общее число проживающих за границей китайцев составляло около 1 млн. человек [72, с. 71], согласно другому только в Юго-Восточной Азии находилось 1,5 млн. китайцев [73, с. 56].

Взгляд цинских властей на вопросы миграции часто менялся. В начале XVIII века цинское правительство ввело запрет на зарубежную торговлю и миграцию с целью предотвращения финансирования и возвращения сил сторонников династии Мин. Но торговцы, в особенности из прибрежных провинций Гуандун и Фуцзянь, постоянно нарушали запреты, интенсивно развивая торговлю в Юго-Восточной Азии [1, с. 15]. В этот период именно социально-экономическая активность китайских торговцев и посредников приводила к их дискриминации. В Маниле (1603 г.) и Батавии¹ (1740 г.) уже имели место массовые убийства членов китайских общин, что служит ярким примером изменений, произошедших с приходом колонизаторов. К 1733 г. в Батавии проживало порядка 80 тыс. китайцев [51, с. 404], что беспокоило голландские власти, так как именно в тот период цинские власти ввели запрет на возвращение на родину китайцев, покинувших страну без разрешения. Вследствие вышеупомянутых факторов голландские власти пошли на ужесточение мер по отношению к проживающим на Яве китайцам. Им запрещалось: открывать новые лавки, передвигаться по стране в поисках работы, выезжать из города проживания без разрешения, также значительно были увеличены налоги. Если при допросе голландского чиновника не удовлетворял ответ китайца на вопрос об источнике средств, то последнего арестовывали и

¹ Батавия – название города Джакарта до 1942 года.

отправляли в другую голландскую колонию [10, с. 33]. В 1740 г. такие дискриминационные меры привели к всплеску недовольства среди китайского населения, что переросло в общественные волнения, которые были жестоко подавлены – было убито около 10 тыс. китайцев. В результате в Батавии осталось не более 3 тыс. китайцев, а дискриминационные меры так и остались в силе: для поездок в другие города требовалось разрешение, а китайским иммигрантам разрешалось селиться только в определенных районах [51, с. 406]. Но уже во второй половине XVIII века численность китайских иммигрантов и уровень активности экономической деятельности китайских торговцев возросли до прежнего уровня, так как китайцы играли незаменимую роль в жизни колонии – служили посредниками между голландцами и местным населением, поэтому после восстановления порядка голландскими властями была объявлена всеобщая амнистия, чтобы китайские переселенцы продолжали исполнять свою экономическую функцию.

В XVII–XIX вв. позиции китайских предпринимателей укреплялись не за счет их торговой деятельности, а за счет участия в системе монопольных откупов, которая действовала почти во всех странах Юго-Восточной Азии, но наиболее широко распространилась в Индонезии. Эта система заключалась в делегировании частным лицам на определенный срок права сбора налогов и монопольных прав на производство и продажу определенных видов продукции. И хотя такая практика существовала и раньше, наиболее широкое распространение она получила во второй половине XVIII в. Почти во всех случаях откупщиками были китайцы [там же, с. 406]. Также китайцы получили право на сбор подушного налога, монопольные права на ловлю рыбы, торговлю спиртными напитками, табаком и опиумом, при поддержке Ост-Индской компании, которая, в свою очередь, владела монопольным правом на добычу и продажу соли, и отдавала китайским дельцам на откуп целые поселения на побережье, где жители были обязаны добывать соль и продавать ее только определенному откупщику – китайцу [10, с. 34]. Такие

поселения зачастую разорялись, так как целью китайцев было получить максимальный доход, не заботясь о бережном отношении к ресурсам региона, что, естественно, вызывало возмущение у местного населения. К середине XIX века китайцы начали соперничать с местным населением в их традиционных промыслах (например, в производстве батика²), а также с голландцами, скупив немало крупных плантаций.

Во второй половине XIX века произошел переход на промышленную стадию эксплуатации колоний, что вызвало потребность в потоках новой рабочей силы, в основном, из-за границы. Это изменило характер миграции в страны Юго-Восточной Азии. Вопрос недорогой рабочей силы решался за счет Китая и Индии, где в тот период было много бедняков, готовых поехать в другую страну на заработки. Посредником между колониями и рабочими из Китая опять же выступали китайские предприниматели, находившиеся в тот момент в странах региона. Таким образом, в Юго-Восточной Азии появились так называемые *кули* (苦力 kǔlì – горькая сила) – неквалифицированные рабочие, не имеющие средств к существованию. Расцвета ввоз *кули* в регион достиг в 1860-х годах после поражения Китая во второй Опиумной войне, когда западные державы вынудили Китай дать согласие на вывоз рабочих за границу. Статистические данные ярко иллюстрируют развитие этого процесса – если в 1860 г. в Индонезии проживало около 221 тыс. китайцев, то к 1890 г. их количество возросло до 537 тыс. человек [51, с. 386]. Количество *кули*, выехавших из Китая на работу в период второй половины XIX – начала XX веков, составило более 5 миллионов человек, из них 2 миллиона в страны Юго-Восточной Азии [71, с. 72].

В 1872 году власти династии Цин начали посылать на обучение за границу студентов. С этого момента начался массовый выезд китайцев на обучение. Общее число китайских студентов, таким образом выехавших из страны в период 1846–

² Батик – ручная роспись по ткани с использованием резервирующих составов.

1949 г., составляло порядка 150 тысяч [66, с. 52]. Студенты должны были вернуться обратно в Китай с новыми передовыми знаниями и помогать модернизировать страну.

По подсчетам китайских исследователей, общее количество человек, покинувших Китай в период 1840–1941 гг., насчитывает более 10 миллионов, около 100 тысяч человек в год. Большинство мигрантов были выходцами из южных провинций, прежде всего, Гуандун и Фуцзянь. Все они были преданы китайской культуре и считали себя *хуацяо* (华侨 *huáqíáo*), то есть намеревались вернуться обратно в Китай. К концу XIX века цинское правительство начинает создавать зарубежные консульства в странах массового проживания китайцев, чтобы защищать их интересы [47, с. 32].

В начале XX века массовая миграция из Китая продолжилась. Во время Первой мировой войны более 100 тысяч китайцев из Шанхая, провинций Шаньдун и Чжэцзян были набраны в союзные войска Антанты, для работы в тыловом обеспечении и на заводах [48, с. 78]. После 1920 года в Китае были введены выездные визы, усложнявшие процедуру выезда, и количество мигрантов снизилось. В западных странах усилилась дискриминационная политика по отношению к китайцам, что также повлияло на снижение темпов миграции. Однако сохранялась тенденция перемещения в страны Юго-Восточной Азии. В период 1922–1939 гг. из Китая эмигрировало 5,5 миллиона человек, из них 5,1 миллиона в Юго-Восточную Азию [71, с. 72]. Основная масса переселенцев пришлась на период 1920-х годов. В период экономического кризиса 1930-х годов бизнес многих *хуацяо* начал разоряться, и зарубежные китайцы начали возвращаться в Китай. В 1931–1934 годах количество возвратившихся в Китай *хуацяо* на 354 тысячи человек в среднем превышало количество выехавших из Китая [там же, с. 74].

Отдельно стоит отметить изменения, произошедшие после Первой мировой войны. В 20–30 гг. XX века китайцы по-прежнему в большой степени

контролировали торговлю, сферу услуг, и в меньшей степени обрабатывающую и горнодобывающую промышленность в странах Юго-Восточной Азии, таких как Индонезия, Малайзия, Вьетнам. Из чего следует, что в китайской диаспоре развитие современных предпринимательских отношений шло намного более интенсивно, чем среди местного населения. Хотя последствия колониальной политики, такие как неравная конкуренция в экономической сфере, и социальное напряжение, звучали отголосками при взаимодействии китайской диаспоры и коренного населения, именно в период первой половины XX века был заложен фундамент для дальнейшей интеграции китайской общины в местное общество принимающих стран.

После основания КНР в 1949 году уменьшились контакты между представителями китайской общины в Юго-Восточной Азии и материковым Китаем. Большая часть представителей общины прибыла в страны Наньяна до 1950 года, поэтому иммигранты не имели политических связей с КПК. Хотя миграция из Китая носила маятниковый характер, при котором подавляющее большинство мигрантов намеревалось вернуться в Китай к своим семьям, в 1950–1978 годах у них не было возможности вернуться в КНР или эмигрировать из неё по политическим причинам – правительство ввело систему регистрации по месту жительства *хукоу* (戶口 *hùkǒu*), а также выездные визы, что позволяло правительству жестко следить за передвижениями граждан внутри страны и из нее. Возможность выехать из страны осталась только у студентов, которые хотели учиться за рубежом. Но круг таких стран тоже был ограничен – за период 1949–1960 гг. за границу на обучение выехало более 10 тыс. студентов [66, с. 52], но только в социалистические страны, в том числе в Советский Союз. Подавляющее количество этих студентов затем вернулось в Китай.

В период Культурной революции (1956–1966) число выезжающих за рубеж почти равнялось нулю, так как выезд в другую страну рассматривался как предательство родины, а семьи эмигрантов подвергались репрессиям.

В период 1949–1978 гг. мигрировали только китайцы из Макао, Тайваня и Гонконга, а также распространилась реэмиграция в Австралию, Северную Америку и Западную Европу из стран Юго-Восточной Азии, что объясняется высоким уровнем ксенофобии и дискриминации, возникшими в этих странах в 1960–1970 гг.

Подводя итог, можно выделить четыре этапа китайской эмиграции: первый большой этап включает в себя период с древнейших времен до XIX века, когда миграция осуществлялась преимущественно в страны Юго-Восточной Азии; второй – с XIX века и до образования КНР в 1949, когда ареал принимающих стран расширился, но основным каналом миграции была торговля *кули*; третий этап с 1949 по 1978 г., характеризуется почти полной остановкой миграции и закрытостью границ; четвертый этап начался с эпохой «реформ и открытости» в 1978 году, когда зародилась новая волна миграции и изменились ее характеристики [1, с. 19].

1.3 «Новая» китайская миграция

С началом эпохи «реформ и открытости» в 1978 году в Китае произошли значительные экономические, социальные и политические изменения, которые повлекли за собой трансформацию характера китайской миграции. Новый период миграционного процесса после 1978 года называют «новой» китайской миграцией. Существует ряд конкретных причин, объясняющих этот феномен.

Первая причина – демографическая ситуация в стране. Известно, что перенаселение являлось бичом Китая многие десятилетия. В итоге, только в конце 70-х годов появились зачатки той программы, которой затем придерживалась страна многие годы. Но к этому моменту, за период 1949–1980 гг., вследствие непоследовательной демографической политики властей КНР, население страны удвоилось, а прирост населения достиг 40% [26, с. 199]. В 1979 году была введена

знаменитая политика «одного ребенка», но и она только немного замедлила прирост, глобально не решая проблему [9, с. 309].

Из проблемы перенаселения логично вытекает высокая плотность населения. В бассейне трех рек – Хуанхэ, Янцзы и Чжуцзян, то есть на менее чем 40% территории, проживало около 70% населения. В 2000 году плотность населения Китая составляла 135 человек на 1 км.кв [26, с. 200]. Данная ситуация привела к вынужденной мобильности граждан, особенно на приграничных территориях, откуда легче было попасть в соседние государства. Две вышеописанные проблемы приводят к нехватке жилья, сырья, рабочих мест, бедности [17, с. 86]. Все это является значительной мотивацией для миграции.

Следующей причиной выступает несоответствие между ростом населения и средств существования. При стремительном росте производства, который произошел в Китае в 1950–1970-х годах, должно происходить значительное улучшение материальной жизни народа, но, так как за этот же период значительно увеличилось и количество населения, то материальное состояние граждан почти не изменилось. Население, которое долгие годы надеялось на улучшение материальных условий, испытало разочарование, что побудило многих покинуть страну в поисках более высокого заработка и уровня жизни.

Еще одна причина – структурный дисбаланс китайского общества, когда сельское население значительно превышает городское. В 1980 году сельское население более чем в 4 раза превышало городское, а количество рабочей силы в селе по сравнению с городом было больше в 3 раза [70, с. 13]. Также процессу усиления дисбаланса способствовала система хукоу, которая не позволяла переселяться из села в город. Данная проблема получила внимание с началом периода реформ и открытости – система хукоу была либерализована, одновременно с ликвидацией народных коммун и введением семейного подряда, что оставило без работы значительную часть сельских жителей и дало толчок массовым передвижениям населения из села в город. Согласно докладу Госсовета о

положении в деревне, к концу 2006 года численность рабочей силы в селе составляла 530 млн человек, а численность необходимой рабочей силы – 200 млн, то есть 330 млн человек представляли собой избыточную рабочую силу, которая из-за отсутствия работы в деревне перемещается в города [там же]. Тем временем в городах происходит процесс урбанизации, который также влечет за собой сокращение рабочих мест. Таким образом, растущая безработица становится одним из основным двигателем миграции.

В 1990-х годах проводится реформа государственных предприятий, что стало причиной появления большого количества безработных специалистов – только в 1999 г. было уволено более 6 млн человек [27, с. 12]. Это привело к тому, что многие высококвалифицированные работники предпочитали трудоустраиваться в частные зарубежные компании [49, с. 14]. Рабочих мест не хватало и выпускникам университетов, что увеличивало количество безработной молодежи [15, с. 351]. К тому же высокий уровень миграции можно объяснить тем, что наиболее мобильным слоем населения в любом обществе является молодежь в возрасте до 35 лет, которая в Китае составляла 60% от общего количества безработных [27, с. 138], что еще более убеждало их покидать страну. Еще одним фактором миграции, косвенно связанным с безработицей и уровнем дохода, являлась неблагоприятная бизнес-среда в КНР, которую многие надеялись найти в других странах [16, с. 300].

Как еще один фактор высокого уровня миграции в указанный период следует отметить относительную либерализацию всех сторон жизни китайского общества, которая повлекла за собой и рост доступности информации. Система выезда из страны была упрощена, в то время как информация о возможности выехать за рубеж становилась все доступнее разным слоям населения. В Китае начали появляться выставки, темой которых были работа и обучение за рубежом, а позже появились и посреднические агентства, которые упрощали процесс выезда из страны [1, с. 31].

Значительное влияние оказывали и культурно-исторические предпосылки, которые на протяжении десятилетий складывались преимущественно на юго-

востоке, особенно в таких провинциях как Чжэцзян и Фуцзянь, где народ традиционно видел миграцию, как «путь к успеху». Именно из этих провинций поступал основной поток мигрантов, в частности, в Юго-Восточную Азию, где образовались устойчивые эмигрантские сообщества, обеспечивающие каналы для выезда из Китая и благоприятные условия для адаптации новоприбывших. Поэтому неудивительно, что многие видели в эмиграции билет в «лучшую жизнь» и «счастливое будущее», имея перед глазами пример своих предков, родственников или соотечественников [там же].

Миграция же по политическим причинам не была распространена и имела единичный характер. Хотя официальный данных об этом виде миграции не существует, большинство исследователей согласны, что всплеск политической миграции произошел после подавления демократических выступлений на площади Тяньаньмэнь в 1989 году, когда инакомыслящие были вынуждены бежать из страны, а политические заключенные после освобождения были высланы из страны под давлением США в конце 1990-х годов [6, с. 5]. Политическим активистам и диссидентам запрещено покидать КНР, поэтому основная масса заявлений на политическое убежище в других странах связано с религиозными преследованиями, в частности, членов секты «Фалуьгун»³ или несогласием с политикой «одного ребенка» [49, с. 35].

Что касается количественных оценок, то по различным оценкам, количество мигрантов, вошедших в «новую» волну мигрантов, колеблется от нескольких сот тысяч до полутора миллионов человек в год. Согласно оценкам американского специалиста, Дж. Голдстоуна, за период 1980-1990-х годов из Китая эмигрировало 180 тыс. человек каждый год [56, с. 63]. Похожие оценки можно встретить и в китайских исследованиях, в частности, согласно китайскому профессору Чжуан

³ Фалуьгун (упр. 法轮功, пиньинь *Fǎlún Gōng* — «духовная энергия колеса закона») – религиозное движение, в основе которого лежит традиционная китайская гимнастика цигун в сочетании с элементами буддизма, даосизма, конфуцианства и китайских народных верований. В материковом Китае с 1999 года деятельность движения Фалуьгун полностью запрещена и уголовно наказуема.

Готу, за тот же период из Китая в развитые страны уехало 1,4 миллиона человек, а в развивающиеся, такие как Малайзия, Индонезия, Филиппины и Тайланд, – 100–200 тыс. человек [72, с. 3]. По данным доклада ООН о международной миграции, в 1990 году 380 тысяч человек были признаны официальными мигрантами из Китая, а в 2000 году это количество возросло уже до 513 тысяч человек [88]. МИД КНР приводит число в 18 миллионов человек, мигрировавших за рубеж в период с начала периода «реформ и открытости» по начало XXI века [89]. Согласно оценкам тайваньских ученых, за период 1980–1990 гг. размер китайской диаспоры увеличивался ежегодно на 2,4% [14, с. 51].

Изменился и образ типичного мигранта из Китая. Если раньше это был необразованный выходец из южных провинций, то с «новой» волной им стал хорошо образованный мужчина 30 лет [72, с. 3]. По данным переписи населения КНР 1997 года, 62% мигрантов – мужчины, 71% находится в возрасте от 18 до 39 лет, а 37% имеет высшее образование [44, с. 153].

Проанализировав все эти факторы, можно ясно увидеть, что именно комплекс культурных, демографических, экономических, социальных проблем сформировал такое явление, как «новая» китайская миграция. Все это привело к увеличению влияния китайских мигрантов в принимающих странах и к расширению их ролей и географии. Китайские мигранты начали играть важную роль в международном процессе миграции. Семейную миграцию заменила профессиональная и образовательная, что стало отражением процессов, происходящих в самом Китае.

ГЛАВА 2. ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ КИТАЙЦЕВ В СТРАНАХ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В XIX – XX ВВ.

2.1 Новые социальные структуры и китайская идентичность

Несмотря на ассимиляцию и натурализацию в принимающих странах, китайская диаспора демонстрировала устойчивую приверженность китайской идентичности. Многие исследователи идентифицируют китайскую культурную и этническую идентичность хань (汉 hàn) как определяющую черту. Существует несколько общеупотребительных наименований, относящихся к китайской общине, которые сформировались в основном в течение первых двух периодов миграции – с древнейших времен до XIX века, когда миграция осуществлялась преимущественно в страны Юго-Восточной Азии, и с XIX века и до образования КНР в 1949, когда ареал принимающих стран расширился.

Во-первых, это временные мигранты или *хуацяо* (华侨 huáqiáo), данный термин объединяет всех граждан Китая, проживающих за границей, а также не связан с какой-либо профессиональной деятельностью – среди них могут быть и рабочие, и студенты, и профессора и т.д. В переводе с китайского *хуацяо* буквально означает «китайский эмигрант», «эмигрант из Китая» (хуа – Китай, цяо – эмигрант, человек, проживающий вдали от родины). В китайской и западной литературе их также часто называют «заморские китайцы» (англ. Overseas Chinese, кит. упр. 海外华人, пиньинь hǎiwàihuàrén, палл. хайвайхуажэнь). В традиционном китайском сознании гражданство не имеет решающего значения, гораздо важнее происхождение предков: уже за то, что в Китае родился ваш прадед, вас будут считать китайцем. Поэтому традиция не отторгает *хуацяо*, китайцы воспринимают их как своих соотечественников, волей судьбы находящихся вдали от родины. Этим объясняется и психологический феномен чайнатауна: там, где есть китайцы, есть и Китай. В основе данного феномена лежат два понятия: *лое гуйгэнь* (落叶归根 luòyè guīgēn) и *лоди шэнгэнь* (落地生根 luòdì shēnggēn). Первое дословно

обозначает «падающий лист возвращается к корням», что значит «возвращаться на родину после долгих скитаний», а второе – «осесть на месте пребывания», что можно расшифровать как «при невозможности вернуться на родину следует обустроиваться на месте пребывания». Большинство китайцев относит себя к первой категории, тогда как только непреодолимые обстоятельства могут стать причиной их перехода во вторую категорию. По словам американского ученого В. Парсела, мечта каждого *хуацяо* «вернуться на родину богатым, умереть и быть похороненным на земле его предков» [51, с. 30].

Второй термин, объединяющий всех этнических китайцев, являющихся гражданами других стран – *хуажэнь* (华人 huárén). В эту категорию в основном входят этнические китайцы, уже родившиеся в другой стране, но чей образ жизни и культурные ценности остаются по-прежнему китайскими, а также упоминаемые выше *лоди шэнгэнь*. Основное различие между *хуацяо* и *хуажэнь* это, естественно, гражданство, но также и тот факт, что *хуацяо* хранят экономическую и политическую лояльность к Китаю, а *хуажэнь* – стране проживания [45, с. 2]. Такая форма миграции существовала с 1950-х по 1980-е годы.

К еще одной группе мигрантов относятся *хуашан* (华商 huáshāng) – торговцы или квалифицированные рабочие, уехавшие за границу, как правило, на время. В случае успешного развития бизнеса его основатель оставлял в принимающей стране своего представителя (младшего родственника или иного члена семьи), а сам осуществлял развитие регулярных связей с Китаем. В конце концов, представители перевозили за собой свои семьи и оседали в регионе, обязательно продолжая поддерживать крепкие связи с Китаем, так как именно он был гарантом успешного ведения бизнеса. Следует заметить, что чем успешнее развивался бизнес, тем ярче проявлялась китайская идентичность и приверженность стране предков. Это была доминирующая форма миграции между XVIII и серединой XIX века, и осуществлялась она, как правило, в страны Юго-Восточной Азии.

Следующая группа мигрантов включает в себя *хуагун* (华工 huágōng) или, как их еще называют «китайские кули» (苦力 kǔlì). Они являлись трудовыми мигрантами, обычно крестьянского происхождения, либо безземельными рабочими. Феномен данного типа миграции заключался в индустриализации, когда были необходимы большие объемы недорогой рабочей силы, например, на плантациях, в строительстве железных дорог или в добыче полезных ископаемых. Рабочий договор *хуагун* предполагал временный переезд, и после окончания срока договора подавляющее количество трудовых мигрантов возвращалось на родину. Это была преобладающая форма миграции недолго – зародилась в 1850-х годах, а к началу XX века прекратилась по направлению в Америку, а в 1920-х и в Юго-Восточную Азию [1, с. 21].

Последняя группа представлена китайскими потомками *хуаи* (华裔 huáyì), в том числе натурализованными этническими китайцами, которые ассимилировались в принимающих странах. Их легко спутать с *хуажэнь*, которые тоже не имеют интенции возвращаться в Китай. Термин *хуаи* появился после Второй мировой войны, когда китайцы реэмигрировали, в основном, из стран Юго-Восточной Азии преимущественно в Северную Америку, Австралию и Западную Европу из-за дискриминации со стороны коренных народов региона [53, с. 97]. Данный вид мигрантов имел наименее крепкие связи с Китаем, а часть *хуаи* в третьем и четвертом поколениях полностью ассимилировались в принимающих обществах [1, с. 21].

Также исследователи выделяют группу новых иммигрантов (新移民 xīn yímín), которые покинули Китай после начала политики «открытых дверей» Дэн Сяопина в 1970-х годах. С точки зрения китайского правительства, *синьиминь* могут вернуться в страну, а могут и не вернуться, но они способны добиться экономического успеха за пределами Китая. В свою очередь, независимо от того, поселяются ли они за пределами Китая или перемещаются туда и обратно между

родиной и новой страной, *синьимин* всегда отправляют денежные переводы, обеспечивают экономические инвестиции и жертвуют деньги на благотворительность для китайцев в материковом Китае.

Помимо данной классификации китайских мигрантов, также выделяются четыре категории китайского присутствия за границей. Те, кто поддерживает связи с политикой Китая и идентифицирует себя с Китаем; те, кто ограничивает политическое присутствие, но состоит в торговых и общественных ассоциациях, связанных с Китаем; те, кто не уверен идентифицировать ли себя в качестве этнического китайца или как гражданина принимающей страны; те, кто не считают себя этническими китайцами и намеренно культурно ассимилировались в принимающей стране.

Однако, признавая существование этнических китайцев за границей, которые полностью ассимилировались в принимающих обществах, следует сделать акцент на том, что подавляющее большинство китайцев сохраняет свою идентичность.

В политических кругах существует мнение, что чем сильнее зарубежные китайцы подверглись ассимиляции, тем активнее они интегрируются в местные сообщества. Исходя из этого предположения, например, Баба-Нёня, потомки китайских мигрантов XV-XVII веков на территории полуострова Малакка и Зондского архипелага, в Малайзии считаются более интегрированными в общество, по сравнению с другими мигрантами. Представители Баба-Нёня могут говорить на малайском, при этом часто не зная китайский, но мы должны помнить, что они воспринимаются как китайцы другими этническими группами, а также государством.

Они могут сохранять основные черты китайской культурной идентичности, но идентифицировать себя с Малайзией. Баба-Нёня считают, что они осуществляют свои права, и как граждане, должны продвигать свою собственную культуру и идентичность в Малайзии, а также ожидают равенства с доминирующей этнической группой.

В частности, профессор Сурьядината, сингапурский китаевед, преимущественно занимающийся темой китайской диаспоры в Индонезии, выделил четыре понятия китайской идентичности: «возвращение к корням» (归根 guīgēn), «обретение корней» (生根 shēnggēn), «потеря корней» (失根 shīgēn) и «отсутствие корней» (无根 wúgēn) [58, с. 3]. «Потеря корней», «обретение корней» и «возвращение к корням» являются понятиями, уже закрепившимися в отечественной и мировой науке, и означают соответственно процесс потери китайской идентичности при эмиграции за рубеж у *хуажэнь* и *хуаи*, интеграцию в принимающее общество и обретение новой культуры и новой идентичности в стране проживания, возвращение к китайской идентичности при реэмиграции. В свою очередь термин «отсутствие корней» является относительно новым понятием, отражающим реалии последнего десятилетия. В начале XXI в. изменилось качество китайской миграции. Появился новый тренд – глобально ориентированные мигранты. Термин «отсутствие корней» отражает тенденцию транснациональности и мобильности современных зарубежных китайцев, чья жизнь и место пребывания определяется экономическими и бытовыми соображениями (более высокооплачиваемой работой, лучшими условиями проживания) и зачастую меняется в зависимости от текущей экономической конъюнктуры. Рядовым событием становится работа в одной стране, а проживание в другой или частая смена мест проживания. Таким образом, теряется не только гражданская лояльность зарубежных китайцев к своей исторической родине, но и утрачивается интерес к культуре и историческому наследию. Китайская идентичность также находится под угрозой из-за политики правительств принимающих государств. Интеграцию следует рассматривать с точки зрения участия в многонациональном обществе, а не с точки зрения аккультурации, ассимиляции. Очевидно, что интеграция – это очень важный политический вопрос, связанный с признанием большинства и доступом к равным возможностям в обществе в целом.

2.2 Социальная трансформация этнических китайцев в странах Юго-Восточной Азии (на примере пяти стран)

Эмигрируя, человек оказывается в непривычной для него социокультурной среде, и перед ним встает проблема приспособления к новым для него социально-территориальным условиям принимающей страны, а также к социальным и культурным формам поведения, то есть проблема социальной интеграции. Как уже упоминалось ранее, за успех этого процесса отвечают как сами мигранты, так и принимающее общество, и официальные органы. На примере пяти стран, материалы о которых позволяют рассмотреть полноценную картину социального взаимодействия, будет рассмотрен процесс социальной интеграции китайцев, а также деятельность властей и местного населения по отношению к китайской диаспоре.

Индонезия

Китайцы в Индонезии делятся на перанакан (Баба-Нёня) (китайцы, говорящие на индонезийском) и китайцев-тоток (говорящих по-китайски), и составляют около 3 % от общего населения [86]. Китайцы, пережившие политику ассимиляции и ликвидацию трех китайских культурных столпов,⁴ проводимую президентом Сухарто⁵, превратились в перанаканцев по определению. Другими словами, большинство китайцев в Индонезии утратили активное владение китайским языком и часто используют индонезийский или какой-либо местный язык для общения. Около 24% по-прежнему используют китайский в качестве домашнего языка, но в основном это представители старшего поколения [37, с. 264]. Многие успешные бизнесмены до сих пор говорят по-китайски.

Чиновники посольства Китая могут поддерживать тесные связи с некоторыми китаеязычными группами, но не с китайскими индонезийцами в целом. Когда

⁴ Школы с китайским языком обучения, китайские СМИ и китайские организации.

⁵ Хаджи Мухаммед Сухарто (1921-2008 гг.) – индонезийский военный и государственный деятель, президент Индонезии в 1968-1998 гг.

известные индонезийские китайские бизнесмены были приглашены в Китай для участия в конференции Huaqiao Huaren, мало кто принял в нем участие⁶. Некоторые предпочитали избегать таких собраний. В пекинской эстафете огня Олимпийских игр 2008 года в Джакарте участвовало очень мало китайских индонезийских бизнесменов – большинство предпочло остаться в стороне. Стоит также отметить, что лишь небольшое число китайских индонезийцев участвовало в Олимпийских играх в Пекине в качестве волонтеров [58, с. 102].

В 2012 году председатель Управления по делам зарубежных китайцев Ли Иньцзе посетил Джакарту и выступил в Китайской торговой палате. Цитировали, что он призвал молодых китайских индонезийцев выучить *путунхуа*⁷, чтобы они могли идентифицировать себя с китайской нацией. Он также сказал, что китайским индонезийцам не следует бояться, поскольку их поддерживает Китай. Некоторые местные китайцы раскритиковали его выступление, сказав, что в качестве гостя он должен знать, как себя вести [91]. В 2015 году местное правительство Цюаньчжоу связалось с самой богатой китайской индонезийской семьей Оэй, поздравив их с успехом в бизнесе и сообщив, что был найден их родовой дом. Семью пригласили в Цюаньчжоу, чтобы превратить его в родовой мемориальный дом. Однако в ответ семья Оэй созвала пресс-конференцию, на которой объявила, что у них нет родового дома в Цюаньчжоу [92]. Из этой ситуации можно сделать вывод, что многие китайцы отказываются от своей «китайскости» с целью не навлекать на себя нападки местного населения, что прослеживается и в ряде других ситуаций, описанных выше. Китайцы стараются максимально слиться с местным населением ради своего общественного благополучия.

Также важно отметить, что в Индонезии не существует полноценных школ с китайским языком обучения. Китайский язык изучают в обычных школах как иностранный, и этнические китайцы, и коренное население.

⁶ Например, The Djarum Group и Lipro Group не присутствовали на Всемирной конференции предпринимателей Huaqiao Huaren, состоявшейся 6-7 июля 2015 года в Пекине.

⁷ Путунхуа (普通话, пиньинь *pǔtōnghuà*) – официальный язык в КНР.

Антикитайские группы в Индонезии сосредоточили свою недавнюю оппозицию и нападения на местных китайских магнатов и рабочих из материкового Китая, которые, как они утверждают, украли рабочие места коренного населения [58, с. 76]. По данным Министерства рабочей силы Индонезии, в 2020 году в Индонезии работал всего 35 781 китайский рабочий, что составило 36,18% от общего числа иностранных рабочих [там же, с. 79]. Они работали в компаниях материкового Китая, которые занимались различными проектами, от добычи полезных ископаемых до промышленных парков. Предполагалось, что они восполнят пробелы в знаниях, недоступных в Индонезии, но оппозиционные политики и федерации индонезийских рабочих настаивают на том, что большинство рабочих из материкового Китая – обычные рабочие, чью работу могут выполнять индонезийцы [там же, с. 80].

В целом, можно сделать вывод, что китайское общество в Индонезии подверглось довольно высокой степени ассимиляции, причинами чего можно выделить: относительно небольшую концентрацию китайского населения по сравнению с другими странами Юго-Восточной Азии, что позволяет им постепенно вливаться в местное общество, не имея при этом крепких связей с местной китайской общиной, в силу ее немногочисленности; целенаправленную политику государства на ассимиляцию иностранных граждан, начатую президентом Сухарто и продолженную его преемниками, что включало в себя в том числе запрет китайских школ и запрет на ввоз китайской литературы в Индонезию, что непосредственно повлияло на то, что на данный момент очень малое количество *хуацяо* в Индонезии говорит на китайском языке, что по М. Гордону является одним из важнейших этапов ассимиляции.

Малайзия

Малазийцы китайского происхождения, которые составляют около 25% от общего населения страны [80], как правило, обладают гораздо более сильной китайской культурной идентичностью. Большинство из них, за исключением

перанакан, все еще могут говорить на китайских диалектах. В Малайзии, в отличие от Индонезии, школы с китайским языком обучения никогда не запрещались, и большое количество китайских малазийцев до сих пор ходит в эти школы и, следовательно, может говорить и писать по-китайски. Что касается идентичности, то они, как правило, ориентированы на местную жизнь, а тех, кто чувствует крепкую связь с Китаем, очень мало, и они, в основном, относятся к старшему поколению.

В 2015 году посол Китая Хуан Хуэйкан посетил китайский квартал в Куала-Лумпуре и призвал китайских малазийцев выступить против расизма; в другой речи он смешал термины *хуацяо* и *хуажэнь* и сказал, что Китай является их «отчим домом» [58, с. 93]. Многие представители интеллигенции раскритиковали Хуана за бестактность, а малайская молодежь выразила недовольство по поводу его заявления.

В Малайзии действует успешная схема выхода на пенсию и проживания для иностранцев, которая привлекает, в частности, жителей материкового Китая. В 2015 году в Западной Малайзии был создан филиал университета материкового Китая. Стоит отметить, что присутствие этого университета и студентов из материкового Китая в стране не было проблемой для ОМНО⁸ и других радикалов [58, с. 94].

Можно заметить, что положение китайцев в Малайзии кардинально отличается от Индонезии – китайские школы там никогда не запрещались, и большинство *хуацяо* говорит на китайском языке, а также китайская община в Индонезии намного более многочисленна, что также играет роль в сохранении культурной этнической идентичности. Хотя малазийские китайцы сохраняют основные черты китайского культурного ядра, они, все-таки, в своей общественной жизни ориентированы на Индонезию, можно сказать, что *хуацяо* успешно интегрированы в индонезийское общество.

Сингапур

⁸ Объединённая малайская национальная организация (ОМНО) – крупнейшая политическая партия в Малайзии.

Сингапур уникален тем, что является государством мигрантов, и этнические китайцы составляют большинство – 74% [81]. Как и в приведенных выше примерах двух стран, этнические китайцы в Сингапуре разделены на две категории – перанаканская китайская община немногочисленна, а китаеязычная группа велика. Тем не менее, из-за национальной системы образования рабочим языком в Сингапуре является английский.

Сингапур был официально основан в 1965 году, и первоначально концепция нации была основана на «плавильном котле» (“melting pot”), что представляет из себя модель этнического развития, пропагандируемую в американской культуре в XX веке. В соответствии с данной парадигмой, формирование американской национальной идентичности должно было идти по формуле «сплавления», «смешивания» всех народов, при этом предполагалось как их культурное, так и биологическое смешение, но в 1995 году Ли Сянь Лунг, тогдашний заместитель премьер-министра, подчеркнул важность общих ценностей для жителей Сингапура, заявив, что страна пойдет по пути другой модели этнического развития под названием «салатница» (“salad bowl”), что является концепцией интеграции, согласно которой представители различных культур могут образовывать единое, но не гомогенное общество, в котором каждая культура сохраняет свои характерные черты и особенности [58, с. 126].

Мягкая сила Китая считается влиятельной в Сингапуре, однако правительство Сингапура стремится продвигать свою собственную культуру. Даже в продвижении китайского языка и культуры упор делался на их местные особенности. В целях развития местной формы китайской культуры был создан Сингапурский китайский культурный центр. Политическая идентичность Сингапура также укрепилась, и молодые сингапурцы имеют гораздо более сильное чувство национальной идентичности, чем их предки [там же, 127].

По оценкам Пекина, количество новых мигрантов в Сингапуре составляет от 500 тыс. до 600 тыс. человек. Некоторые из них стали постоянными жителями

Сингапура и его новыми гражданами. Во время нескольких последних всеобщих выборов миграция была предметом горячих споров [87]. Это привело к тому, что правительство ужесточило свою миграционную политику, продолжая признавать, что новые мигранты необходимы для постоянного процветания и развития Сингапура. Поскольку отношения между *синьиминь* и китайскими сингапурцами иногда вызывают напряжение в обществе, правительство сделало упор на мультикультурное образование для сингапурцев и создало механизмы, облегчающие интеграцию новых мигрантов в основные потоки сингапурского общества [58, с. 134].

В силу того, что Сингапур является космополитичным государством, где уживается вместе большое количество различных культур, а также доминирующего в своей многочисленности китайского сообщества, китайская культурная идентичность не находится под давлением властей или местного населения. Таким образом, китайские мигранты интегрируются не в доминирующую местную культуру, а в культурную структуру многонационального государства, когда внутри крупного социального контекста взаимодействуют несколько этнических групп на основе общих правил.

Филиппины

Китайские общины на Филиппинах разнообразны, некоторые из них хорошо интегрированы и даже ассимилированы. Такие сообщества известны как китайские метисы. Это потомки китайца и филиппинки, совсем как перанаканские китайцы. Но, в то время как перанаканские китайцы в Малайзии и Индонезии до сих пор считаются отдельной группой, не относящейся к коренному населению, китайские метисы считаются филиппинцами [61, с. 3]. Бывшая президент Филиппин Корасон Акино и ныне покойный архиепископ Манилы кардинал Син Хайме были китайскими метисами. Большинство филиппинских китайцев в просторечии называют «*циной*» [28, с. 275], и многие из них приняли католицизм, как и большинство коренного населения. В XXI веке посольство Китая установило

тесные связи с филиппинской китайской общиной, особенно с теми, кто все еще говорит по-китайски. Хотя стремительно развивающийся Китай привлекает тех, у кого есть деловые связи с ним, большинство «*циной*» по-прежнему идентифицируют себя с местным населением [58, с. 156].

Общее количество китайского населения на Филиппинах составляет около 1,5% [28, с. 275]. Значительное число новых китайских мигрантов, *синьиминь*, в основном бизнесмены и работники определенных коммерческих секторов, особенно игровой индустрии, которая внесла значительный вклад в филиппинскую экономику. Тем не менее, это также дало широкие возможности для деятельности преступных синдикатов. В то время, как многие *синьиминь* имеют высокий экономический статус, также наблюдается рост числа нелегальных новых мигрантов, чье присутствие часто порождает межэтническую напряженность в обществе. Эта напряженность заметна не только в отношениях между *синьиминь* и коренными филиппинцами, но также между *синьиминь* и «*циной*», которые недовольны тем, что новые китайские мигранты испортили хорошие отношения между «*циной*» и филиппинцами. Проблема китайских мигрантов еще больше осложняется спором о Южно-Китайском море – конфликт, продолжающийся не первое десятилетие, затрагивающий пять государств – Китай, Бруней, Вьетнам, Малайзию и Филиппины, каждое из которых заявляет свои права на эти воды и находящиеся в них Парасельские острова и архипелаг Спратли [75], что часто негативно сказывается на китайско-филиппинских отношениях [7, с. 161].

Исследуя китайскую общину на Филиппинах, мы можем заметить, что *хуацяо* успешно преодолели один из этапов ассимиляции по М. Гордону – брачную ассимиляцию, когда смешанные браки становятся, скорее, правилом, а не исключением, вследствие чего следующее поколение потомков китайских мигрантов уже в большей степени ассоциирует себя с коренным населением, а не с иммигрантской китайской общиной, результатом чего может стать полная ассимиляция китайского населения. Однако этому процессу противодействует

определенная степень враждебности между китайцами и местным населением, в том числе вызванные политическими трениями между Филиппинами и Китаем.

Таиланд

Общее количество китайцев в Таиланде составляет 10-12% [82], число же «новых» китайских мигрантов в Таиланде оценивается от 350 тыс. до 400 тыс. человек [76]. Они живут отдельно, в основном в так называемых новых китайских кварталах. Они лучше образованы, чем пожилые китайские мигранты, многие имеют высшее образование. Значительное число приезжих китайцев является студентами, поскольку поступить в тайские университеты, как правило, легче, чем в китайские [58, с. 213].

В 2016 году представители Управления по делам зарубежных китайцев посетили Бангкок, чтобы способствовать сотрудничеству зарубежных китайцев с Китаем [84]. Они поощряют тайских китайцев изучать китайский язык – в Таиланде существует множество Институтов Конфуция. Но поскольку этническая ассимиляция людей китайского происхождения в Таиланде очень высока, тайское правительство убеждено, что новые мигранты в итоге ассимилируются в тайском обществе.

Подводя итог, можно сделать следующие выводы: китайские общины в Таиланде, Индонезии и на Филиппинах демонстрируют наименьшую приверженность китайской культуре, и наиболее подвержены процессам ассимиляции, все более приближаясь к модели доминирующей культуры, в том числе вследствие проводимой в этих странах политики и большого количества смешанных браков. Китайцы Малайзии и Сингапура демонстрируют значительно большую приверженность китайской культуре и сохранению собственной этнической идентичности – в обеих странах численность китайской диаспоры велика, что несомненно способствовало сохранению китайской идентичности. Можно увидеть, что социальная обстановка в разных странах Юго-Восточного региона не является однородной, а существующая межэтническая напряженность в

странах Юго-Восточной Азии между этническими китайскими общинами и коренным большинством является неоспоримым фактом. Но следует отметить, что и КНР, и правительства принимающих государств предпринимают действия для гармонизации обстановки и достижения взаимного уважения.

ГЛАВА 3. ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ КИТАЙЦЕВ В СТРАНАХ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В XIX – XX ВВ.

3.1 Культурный облик китайской диаспоры

Как уже упоминалось ранее, китайские мигранты, на протяжении нескольких поколений проживающие в странах Юго-Восточной Азии, не теряют связи с китайской культурой. В этой главе будут описаны предпосылки, позволяющие китайским мигрантам сохранять связи с культурно-цивилизационным ядром.

Прежде всего, эти предпосылки связаны с синкретическим характером религиозности Китая, где основные столпы философии – конфуцианство и даосизм – выступают в качестве не религиозного аспекта, а этического и практического, что характерно для многовековой истории Китая. При том, что религиозность не является основной чертой китайской культуры, сакральное начало проникло в нее очень глубоко. Отсутствие религиозного аспекта заменяется синтезом философских учений, который непосредственно влияет на жизнь китайцев, проявляясь во всем том, что составляет «культурный код» – бытовом поведении, стандартах восприятия и даже в традиционной кухне. Базовые принципы этого «культурного кода» были озвучены еще Конфуцием и развиты его последователями, а впоследствии усвоены в китайском обществе настолько прочно, что остаются неизменными до сих пор [20, с. 194].

Одним из основополагающих факторов для китайцев как в Китае, так и за границей является конфуцианский культ сыновней почтительности *сяо* (孝 *xiào*), тесно связанный с культом предков. Традиционно китайцы воспринимают свою жизнь в рамках функционирования патерналистской семьи и рода, что проявляется и среди иммигрантских сообществ: предок-основатель клана, иммигрировавший в какую-либо страну Юго-Восточной Азии, пользуется непререкаемым уважением среди всех членов семьи или клана, его изображение находится на почетном месте в доме потомков, а также в его честь регулярно совершаются ритуальные

жертвоприношения на семейном алтаре. На праздник весны все представители рода обязаны собраться в доме предка-основателя, чтобы почтить его память и выразить уважение, что является дополнительным фактором для большего сплочения рода (клана). Также принцип *сяо* обязывает всех представителей рода мужского пола предпринимать действия, направленные на процветание рода [22, с. 247].

Следует также отметить, что в китайском иммигрантском обществе причудливым способом переплетаются принцип *сяо* и экономическое положение. Этот феномен можно объяснить тем, что та или иная степень негативного отношения к китайским общинам со стороны местного населения, а также тот факт, что *хуацяо* в большой степени остаются «чужеродным» элементом, выработали некую тактику выживания, основным компонентом которой является финансовый успех, который играет роль инструмента социально-психологической адаптации – чем менее успешен процесс этнокультурной адаптации, тем сильнее мотивация достижения личного успеха, который восполняет социальную неполноценность *хуацяо*. А чем успешнее член семьи, тем выше почтение, оказываемое детьми отцам, так как в основе конфуцианства лежит принцип того, что успеха человек может добиться только на земле и при жизни, что наполняет жизнь китайцев прагматизмом и четкой ориентацией на полезность и применимость изобретений в практической жизни [11, с. 80].

В наши дни успех *хуацяо* в экономической сфере очевиден: они превращают даже безнадежные предприятия в прибыльные, по сравнению с другими этносами, их экономический успех в определенных областях бизнеса выше в несколько раз, несмотря на отсутствие социальной поддержки и повышенные налоги на прибыль, в Малайзии, где отсутствует государственная программа образования для китайцев, бизнесмены создали сеть частных школ, где преподается китайский язык, чтобы не терять связи с культурой своей родины. С первого взгляда можно сделать вывод, что все это делается только из соображений рационализма, но на самом деле под этими действиями лежит глубоко сакральный подтекст. Это еще одно из

воплощений «этического рационализма» китайцев, который не имеет религиозной окраски, и является выражением традиционализма, что делает его крайне жизнеспособным и позволяет *хуацяо* не терять связи с культурными корнями. Таким образом, экономическая деятельность стала инструментом социального выражения.

Позитивное отношение к деньгам и финансовому успеху характерно для китайской культуры. В семьях *хуацяо* даже детей, особенно мальчиков, с ранних лет ориентируют на активную экономическую деятельность, а конфуцианские ценности, прививаемые детям, имеют экономический окрас. Еще в древнем Китае традиционные пожелания счастья состояли из пожеланий в финансовом благополучии. Сама традиционная форма древнекитайских монет воплощала в себе представления о мироздании – круг, символ Неба, а квадрат в его центре – символ Земли. Иероглифы, обозначающие четыре стороны света, помещались на четыре стороны квадрата. Монеты нанизывали на веревку и носили связками, что было не только удобно, но и символизировало пятую точку пространства – центр, связывающий Небо и Землю, и четыре стороны света между собой. Также в культовых ритуалах используются бумажные деньги («жертвенные» купюры), которые сжигают для того, чтобы подпитывать благодатную силу *дэ*⁹ (德 *dé*) умерших родственников.

Мировоззренческие основы традиционной культуры Китая с древности включают в себя позитивное отношение к преумножению денег. Как уже упоминалось, самое распространенное пожелание благополучия в Китае – пожелание денег, но также и мужского потомства, что и в первом, и во втором случае направлено не на благополучие отдельно взятого индивида, а целого рода. Учитывая то, что даже сама монета носила знаки сакральности, можно сделать

⁹ Дэ – одна из фундаментальных категорий китайской философии. В самом общем смысле обозначает основное качество, обеспечивающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи.

вывод, что богатство в китайской культуре носит не только прагматический характер.

Как известно, к основам традиционной китайской культуры также относится исповедование нескольких религий сразу (даосизма, буддизма) – религиозный синкретизм. Но как обстоит религиозная ситуация в китайских общинах в странах ЮВА? Например, в Малайзии мусульмане составляют большую часть населения – 60% по данным на 2000 год [80], что невидимым барьером разделяет китайское и малазийское общества. Ярким примером послужат бытовые ситуации, такие, как поход в ресторан – очень низка вероятность посещения малазийцами китайских заведений, так как подающаяся там животная пища убита без соблюдения обряда заклания и не соответствует канонам ислама. Китайцы же не являются частыми посетителями малазийских ресторанов, так как считают малазийскую кухню несбалансированной, что опять же отсылает нас к традиционной культуре Китая, где принцип «срединности» присутствует даже в пищевых привычках – блюд и закусок должно быть много и они должны быть разнообразны, чтобы каждый мог комбинировать и составлять блюдо на свой вкус.

Расселены китайцы и малазийцы также в собственных районах, а провинциальные деревни, в которых подавляющее большинство жителей китайцы, изобилуют проявлениями китайской культуры – даосскими храмами, кумирнями, что вызывает дискомфорт у мусульман. В целом, можно сказать, что китайский религиозный синкретизм и малазийский ислам не сосуществуют, а успешно игнорируют друг друга.

Следует указать на то, что китайцы крайне неохотно принимают ислам или христианство. Чаще случаи смены религии носят экономический подтекст, так как мусульманам предоставляются налоговые льготы. Также китайское население редко заключает межэтнические браки, предпочитая союзы внутри своих региональных групп, где все исповедуют одну религию и отлично знают *путунхуа*, который в обязательном порядке изучают в начальной школе. Внутри этнической

общины общение ведется на диалекте, но в случае межэтнической коммуникации используется именно *путунхуа*, что помогает поддерживать связь между различными группами китайских мигрантов. Таким образом, китайские мигранты почти не используют между собой государственный малайский язык, что на лингвистическом уровне обозначает этнокультурные границы китайских переселенцев. Китайцы намного охотнее заключают брачные союзы внутри этнической группы, или с выходцами из другой этнической группы (например, фучзянец с гуандункой), чем с малазийцами. В таком случае культурный аспект у пары будет одинаков, с различием только в диалекте, что легко преодолевается использованием *путунхуа*, что также способствует укоренению китайской идентичности и культуры за границей.

В Западной Малайзии часто можно встретить китайские храмы, посвященные сразу нескольким религиям. Такие храмы состоят из трех залов – в первом присутствуют религиозные символы буддизма, даосизма, конфуцианства, зороастризма, ислама, нескольких ветвей христианства; во втором зале присутствует только одно любимое китайцами божество – Гуаньинь; третий зал предназначен только для китайцев, так как алтарь посвящен культу предков. Из такой картины можно сделать вывод, что именно осознание принадлежности к клану или роду имеет первостепенное значение, а вероисповедание не является важным аспектом культурной самоидентификации.

В последнее время глобализация затронула все сферы жизни человека, а в том числе повлияла на китайскую диаспору. Молодые китайцы часто уезжают на учебу на Запад, где перенимают западные ценности, привозя их в страну проживания. Но по мере взросления процесс перенятия западных ценностей заменяется противоположным – возвращением к корням, а в частности, к конфуцианской морали. Происходит осознание своей принадлежности к роду, переоценка важности культа предков, так как западные ценности и философия не дают человеку ответа на то, что делать с приближающимися старостью и смертью, в то время как в

китайской культуре существует сформированная система ценностей, которая отвечает на этот вопрос, а также затрагивает такие аспекты, как историческая память, преемственность поколений и почитание предков.

Хуацяо в странах Юго-Восточной Азии, без сомнения, культурно, ментально, психологически отличаются от жителей КНР, но все же сохраняют общекайтайские культурные особенности, которые позволяют причислить их к китайскому культурному ядру.

3.2 Культурные факторы этнической трансформации

Язык

Первое, что нужно сделать иммигранту, чтобы включиться в социокультурную жизнь принимающей страны – выучить местный язык. Социолингвистические процессы играют крайне важную роль в адаптации и ассимиляции. Как правило, первое поколение иммигрантов знает язык принимающего общества на низком уровне, достаточном для того, чтобы поддерживать минимальные контакты с местным населением. Следующее поколение уже ходит в местные школы, где преподавание ведется на местном языке, таким образом потомки мигрантов становятся двуязычными, а последующие поколения могут полностью лингвистически ассимилироваться, особенно, если заключаются браки с представителями коренного населения, а также при отсутствии китайских школ или школ, где преподается китайский язык наряду с местным. Например, в Таиланде ситуация складывается так: китаец первого поколения миграции еще чтит своих предков и проводит ритуалы, прекрасно говоря на китайском языке, его дети уже ходят в тайские школы, проходя обучение на обоих языках, а третье поколение почти не говорит и не пишет на китайском языке [43, с. 11]. Такой переход к полному овладению местным языком не значит еще полной ассимиляции, но сигнализирует о складывании промежуточной социокультурной принадлежности.

Как правило, в странах, где присутствует школьное образование на китайском языке, китайские мигранты даже в третьем, четвертом поколении остаются двуязычными, что подтверждает исследование, проведенное в 1970-х годах в Бангкоке, в ходе которого было выявлено, что почти все опрошенные респонденты из среды потомков китайских мигрантов говорят на тайском языке наряду с одним из южнокитайских диалектов – от 62 до 81% всех опрошенных китайцев говорят на диалекте *чаочжоу* [50, с. 13]. Китайский язык используется для бытового общения дома, а также для общения с соседними китайскими общинами, но только с говорящими на том же диалекте. Не секрет, что в Китае существует большое количество диалектов, многие из которых отличаются друг от друга настолько, что взаимопонимание между носителями разных диалектов исключается. Таким образом, языковой барьер даже внутри одной китайской общины может стать препятствием для этнокультурной консолидации, так как далеко не все китайцы за границей владеют *путунхуа*.

Как уже упоминалось, то, на каком языке ведется школьное образование имеет большое значение в рамках ассимиляции – в странах, где присутствует обучение на китайском языке и специальные китайские школы, возникают трудности с социокультурной интеграцией китайского населения. Исходя из этих реалий, многими странами ЮВА было принято решение о сокращении количества китайских школ. В конце 1940-х годов в Таиланде был принят закон, запрещающий открывать новые специальные китайские школы, а количество старых было сокращено с 490 до 148 [51, с. 157]. Школьное преподавание китайского языка разрешалось только в начальной школе (с первого по четвертый класс), не более пяти часов в неделю. Изначально многие китайцы отказывались отправлять своих детей в сямские школы, даже там, где не было китайских школ, но, со временем эта тенденция спала, и китайцы более охотно отправляют своих детей изучать тайский язык (наряду с английским), а число китайских школ продолжает

сокращаться – в середине 1980-х годов китайских школ в Таиланде насчитывалось 90 [10, с. 98].

В Индонезии существовало большое количество китайских школ – 667, но после событий 1965 года все они были закрыты, причем китайские дети не имели возможности обучаться, так как в индонезийских школах вакантных мест не было, а когда они появлялись, то преимущество отдавалось индонезийским детям. Только в 1969 году по распоряжению правительства было открыто несколько специальных школ, которые давали возможность обучаться и китайским детям, но их доля не должна была превышать 40%. В таких школах присутствовали факультативные занятия по китайскому языку, но оценки по этому предмету не учитывались при переходе на следующую ступень обучения. Все остальное обучение велось только на индонезийском языке, а весь школьный персонал состоял строго из коренного населения. В 1971 году было открыто несколько китайских школ, число которых уже в 1973 году превышало 30 только на Суматре. Но такое стремительное увеличение числа китайских школ вызвало беспокойство в правительстве, которое утверждало, что китайская община использует обучение на китайском языке в целях националистической пропаганды, вследствие чего, все школы на Суматре были реорганизованы в обычные индонезийские школы [58, с. 723].

Ограничены китайцы и в литературе на китайском языке – в Индонезии существуют жесткие ограничительные меры против ввоза в страну книг на китайском языке, они попадают на полки только нелегально. В Джакарте издается одна китайская газета тиражом в 100 тысяч экземпляров. Запрещена китайская иероглифика в общественных местах, даже надписи на храмах закрыты бумагой, а китайские названия храмов были заменены латинскими, что формирует препятствие китайцам для приобщения к собственной культуре [54, с. 13].

Значительное число *хуацяо* забыло китайский язык – существуют сведения, зафиксированные на Яве русским консулом М. М. Бакуниным, который писал, что второе поколение китайцев не говорит на китайском языке, по причине

многочисленных браков с коренным населением [3, с. 146]. По данным исследования 1920 года, более половины китайцев, проживающих на Яве, пользовались индонезийским языком в бытовой жизни, в то время, как только менее трети переселенцев общалось на одном из диалектов китайского, будучи при этом, в основном, мигрантами первого поколения [46, с. 6].

Феноменом является то, что китайское население нередко лучше знает индонезийский язык, и чаще использует его в бытовой жизни, чем сами индонезийцы, которые предпочитают использовать местные языки. По данным исследования 1960-х годов, китайские жители четырех крупнейших городов Явы – Джакарты, Джокьякарты, Сурабаи и Бандунга, используют индонезийский язык чаще, чем коренное население – 81% китайцев в Джакарте использует индонезийский язык дома, 67% – в Джокьякарте, 66% – в Сурабае, 70% – в Бандунге [10, с. 97].

Однако подобная ситуация складывается не во всей Индонезии. Например, в Западном Калимантане, где китайцы живут уже несколько веков, более распространен китайский язык и общение преимущественно происходит на нем. Также на индонезийских островах Белитунг и Риау среди китайского населения более распространен китайский язык [57, с. 364].

Иная ситуация складывается в Малайзии, где китайская община составляет значительную часть населения, наряду с коренным населением и индийской (тамильской) этнической группой. В силу этнической ситуации в стране, где три большие этнические группы не способны полностью ассимилироваться друг с другом, китайское население сохраняет свою культурную идентичность и обособленность. Подобная ситуация вызывает беспокойство у малазийского правительства, так как, по их мнению, без единого официального языка невозможна национальная консолидация. Вследствие этого, со второй половины 1950-х годов политика была направлена на малаизацию. Официальным языком государства был объявлен малайский (малазийский) язык, а также начала проводиться кампания по

вытеснению китайского языка, который наряду с английским составлял конкуренцию малазийскому.

Тогда же началась политика по преобразованию школьного образования. В Малайзии еще с колониальных времен практиковалось раздельное обучение в начальных классах – на малазийском, китайском, английском и тамильском языках, а также существовали китайские школы, в которые приглашались учителя из Китая. С 1960-х годов политика свертывания таких школ привела к значительному сокращению их числа. Уже в начале 1970-х годов система школьного образования была перестроена на основе малазийского языка [10, с. 98].

Подобная политика вызвала недовольство среди китайского населения, поэтому, перед выборами 1982 года правительство, с целью привлечь симпатии китайской общины, объявило, что программа обучения исключительно на малазийском языке вводится только в 302 школах [там же]. Китайские школы можно увидеть почти во всех крупных городах Малайзии, в том числе на острове Пенанг в городе Джорджтаун, где существует сеть китайских школ, входящих в один союз – Sekolah jenis kebangsaan (cina) (SMJK) Union, что переводится как «Союз школ национального (китайского) типа» (Приложение А – Рисунок А.1, Рисунок А.2).

Еще одна ситуация, вызвавшая недовольство китайского населения, сложилась в студенческой среде – в 1970-х годах сократился прием китайцев в высшие учебные заведения. Статистические данные ярко демонстрируют этот процесс – в 1977 году количество китайских первокурсников составляло 25,5% [там же], в то время как уже в 1978 году это число сократилось до 17% [там же]. После выражения недовольства китайскими ассоциациями правительство приняло решение, что количество мест для немалайцев в университетах будет ежегодно увеличиваться на 2%, пока пропорция не будет равняться: 56% для малайцев и 44% для немалайцев [там же, с. 44].

При шатком положении китайского языка в сфере образования Малайзии, в прессе, телевидении, радио и кино китайский язык занимает прочные позиции – издаются две китайские газеты «Синьчжоу жибао» (星洲日报 Xīngzhōu rìbào) и «Синьпин жибао» (新平日报 Xīnpíng rìbào), тираж которых составляет 100 тысяч и 90 тысяч экземпляров соответственно; на радио и телевидении транслируются передачи на китайском языке; в кинотеатрах показывают фильмы на китайском, но при обязательном наличии субтитров на малайском языке [там же, с. 99], а на улицах можно увидеть большое количество вывесок, продублированных на китайском языке (Приложение Б – Рисунок Б.1, Рисунок Б.2).

Таким образом, можно сделать вывод, что при относительно слабой позиции китайского языка в сфере образования Малайзии, в других сферах жизни общества его положение более крепкое, особенно по сравнению с лингвистической обстановкой в Индонезии. Китайское общество в Малайзии имеет больше средств и возможностей для сохранения культурной идентичности. В отличие от Индонезии, где власти стремятся к ассимиляции и растворению китайского языка, в Малайзии же прослеживается тенденция к билингвизму.

В Брунее в 1970-х годах имелось 12 школ, в которых обучение велось на китайском языке, что составляет менее 10% от числа всех школ при том, что китайцы составляли на тот момент 30% населения. Однако, на радио и телевидении присутствуют китайские передачи, а две из трех издающихся в Брунее газет дублируются на китайский язык [5, с. 22].

Во второй половине XX века на Филиппинах имелось 157 китайских школ. Как и в других странах Юго-Восточной Азии китайский язык используется преимущественно дома, а деловая переписка, например, ведется на тагальском или английском языках, при этом, согласно исследованию, 79% филиппинских китайцев свободно говорят на китайском. Китайский язык на Филиппинах до сих пор считается признаком принадлежности к китайской культуре, и даже те китайцы, которые знают китайский на очень низком уровне, считают себя

китайцами, а заявления о том, что они не являются китайцами воспринимают как оскорбление [10, с. 100].

Выделить можно процессы, происходящие в Сингапуре, где китайская община уже с середины XIX века занимает доминирующую позицию в силу своей многочисленности. В Сингапуре существует этническая разобщенность между китайцами, малайцами и индийцами, поэтому правительство старается воспитывать у своего народа патриотизм и чувство принадлежности к «сингапурской нации». Китайцы в Сингапуре все больше интегрируются в социокультурную структуру многонационального государства, формируя новую китайскую национальную общность. Бывший премьер-министр Сингапура Ли Куан Ю, сам этнический китаец, подчеркивал тот факт, что сингапурские китайцы могут говорить на китайском языке, могут быть носителями духовных ценностей традиционной китайской культуры, но в силу другого жизненного опыта, национальных интересов, мировоззрения, самобытный образ жизни сингапурского общества, в котором хоть и преобладает китайский этнос, по своей сути остается только сингапурским [там же].

По инициативе Ли Куан Ю в 1978 году была начата кампания по распространению *путунхуа* среди китайской общины, с целью уничтожить языковой барьер внутри китайского населения Сингапура, а также консолидировать в некоторой степени разобщенные группы. Такая политика указывает на то, что власти были уверены в устоявшейся самобытности сингапурцев.

Однако в последней четверти XX века в Сингапуре наблюдается растущая популярность английского языка, который понемногу вытесняет китайский. Число посылающих своих детей в китайские школы значительно падает с каждым годом: в 1959 году это число составляло 46%, в 1965 – 30%, в 1981 – 11%, в 1983 – менее 1%. При этом, в 1983 году правительство объявило о том, что основным языком обучения во всех школах станет английский. Результатом этих процессов стало глобальное двуязычие китайцев – в 1970 году на китайском и английском говорило

12% человек, в то время как в 1980 году уже 30%. Среди ряда исследователей возникает беспокойство о том, что вследствие подобной политики народ Сингапура потеряет свои азиатские этнические ценности [там же, с. 98].

На основе вышесказанного можно сделать вывод, что во всех странах Юго-Восточной Азии кроме Сингапура китайские общины в той или иной степени стеснены лингвистически – использование китайского языка в средствах массовой информации и даже в общественных местах часто жестко ограничено. Даже в тех странах, где существуют китайские школы, обучение на этом языке ведется только на начальных ступенях, а позже – на местном или английском языке, что приводит к широкому распространению билингвизма в китайской среде. Однако, как показывает исторический опыт, сам факт смены языка не является фактором полной ассимиляции. Для окончательной интеграции в принимающую страну нужно не только говорить, но и думать на местном языке, что меняет мышление и восприятие, а соответственно формируется новое этническое самосознание, что происходит крайне медленно [4, с. 71]. При том, что многие китайцы свободно говорят на местных языках стран ЮВА, в их домах до сих пор сохраняются молельни предков, они ходят в китайские храмы, и имеют свои кладбища. Таким образом, хоть язык и является одним из важнейших аспектов социокультурной ассимиляции, лингвистическая интеграция является лишь одним из этапов на пути к полному растворению в местной культуре.

Быт и китайские кварталы

Китайские кварталы – феномен китайской диаспоры, существующий не только в странах ЮВА, но и по всему миру. Они являются центром духовной жизни, сосредоточением китайской культуры за границей. Существование таких кварталов помогает китайскому обществу спланиваться, а также воспроизводить китайский быт, обычаи и культурные особенности, что невозможно, если китайцы проживают разобщенно.

Один квартал, как правило, состоит из выходцев из одного района Китая. Их архитектурный стиль также повторяет стиль старого Китая – двух- или трехэтажные здания, где первый этаж отводится под мастерские, лавки и кафе, а верхние этажи – под жилые помещения. В китайском квартале звучит преимущественно китайская речь, как и в Китае, едят палочками из пиалобразных чашек, а из еды предпочитают рис, овощи, свинину, домашнюю птицу.

В чайнатаунах справляют традиционно китайские праздники, такие как праздник фонарей, праздник середины осени, Новый год по лунному календарю, а также именно здесь ярко выделяется приверженность культу предков, который является частью характерного для китайской культуры религиозного синкретизма. Семья живет по нормам конфуцианской морали, а похороны чаще проводятся согласно китайским традициям, чем европейским, когда выполняются особые церемонии, и цветом траура считается не черный, а белый [19, с. 392].

Один из самых известных чайнатаунов в Юго-Восточной Азии – *Нючэшуи* (牛车水 Niúchēshuǐ), находящийся в Сингапуре. Название китайского квартала восходит к его истории – когда китайцы из Южного Китая впервые прибыли в Сингапур в XIX веке, они заняли устье реки и жили вместе в основном как *кули*. Поскольку пресная вода пользовалась большим спросом по мере роста населения, некоторые предприниматели-новаторы начали доставлять пресную воду (水), используя тележки (车), запряженные волами (牛), что впоследствии и стало названием китайского квартала Сингапура.

Происхождение чайнатауна связано с сэром Стэмфордом Раффлзом, который в 1822 году сформировал Комитет по городскому планированию для планирования города Сингапура в соответствии с этническими группами. Район к югу от реки Сингапур был выделен по секторам китайским и индийским иммигрантам одного и того же провинциального происхождения и языковых групп. Китайские мигранты прибыли в основном из юго-восточных прибрежных провинций Китая: фуцзяньцы составляли большинство, за ними следовали чаошань, кантонцы, хайнаньцы, хакка

и фучжоу. Каждая группа оставила свой след в названиях улиц и культовых местах. Китайский квартал быстро зарекомендовал себя как второй по величине этнический район, в котором проживала треть населения. К 1836 году он стал крупнейшим районом, в котором проживало более 13,7 тыс. китайских поселенцев [77]. В XIX веке этот преимущественно кантонский район был известен круглосуточными развлечениями с концентрацией чайных, оперных театров и борделей. Сегодня он наиболее известен празднованием китайского Нового года и середины осени, уличным рынком и шумной атмосферой [78].

Сингапурский китайский квартал имеет свои особенности. Будучи многорасовым и многокультурным обществом с момента своего основания, он не является исключительной сферой проживания этнических китайцев. С самого начала индусы и мусульмане жили рядом с китайцами, а индийские храмы, мечети и церкви можно найти рядом с китайскими храмами и монастырями. Во время крупных китайских фестивалей мечети и индийские храмы вывешивают большие приветственные баннеры, чтобы поздравить китайцев с праздником. В то же время праздники в мечетях и индийских храмах посещают и китайцы – эти индивидуальные инициативы отражают дух многорасового и мультикультурного общества [79].

Архитектура квартала менялась с течением времени. Так, в 1840-1900 гг. здания были низкими, двухэтажными, с минимальным количеством орнаментов и украшений, а в строительстве использовались материалы местного производства. На фасадах верхнего этажа было обычно одно или два деревянных окна; в 1900-1940 гг. из-за растущего влияния европейских вкусов и моды того времени, здания стали богато украшать формованными гипсовыми гирляндами и импортной плиткой с ручной росписью, на фасаде верхнего этажа появилось три окна для максимальной вентиляции; в 1930-1960 гг. во всем мире получил популярность стиль ар-деко, что повлияло и на китайский квартал – постройки приобрели более геометричные формы, с простыми линиями и с меньшим количеством декора, а год

постройки здания обычно указывали на фасаде; в 1950-1970-х годах ар-деко заменил модерн, что выражалось в функциональности и простоте, как отражении послевоенной ситуации, использовались промышленные материалы, такие как сталь и железобетон, общие черты включали тонкие ребра солнцезащитного козырька и вентиляционные отверстия, которые выполняли как функциональную, так и декоративную роль. Также на территории чайнатауна находится один из старейших и наиболее важных храмов Сингапура для иммигрантов из Южного Китая. Построенный в 1842 году, он посвящен поклонению Мацзу, богине моря. В 1973 году храм был объявлен национальным памятником, а в 2001 году получил почетную награду ЮНЕСКО [78].

Китайские традиционные культурные проявления ярко выделяются и в одном из чайнатаунов в Индонезии в городе Семаранг. Большинство выходцев из Китая проживало в этом районе с начала XVIII века. С тех пор, как китайцы поселились в Семаранге, *клентенг* – китайский храм также стал местом молитв, поклонения и проведения китайских церемоний, до сих пор в чайнатауне Семаранга есть как минимум восемь *клентенгов*, самый старый из них – Сио Хок Био, основанный в 1753 году и расположенный в конце традиционного рынка Ган Бару.

Клентенг – это место молитвы китайской общины и используется для поклонения Небу, Земле и предкам. Храм — это место «священной встречи» между людьми и богами, который также функционирует для общественной деятельности и как место встречи местного сообщества. Он считается главным зданием для китайцев, чьи дома концентрировались вокруг него. Культурная и ритуальная деятельность китайского квартала Семаранга сконцентрирована вокруг *клентенга* – в нем собираются для ритуальных действий, церемоний и торжеств по случаю праздников. На каждой церемонии или празднике исполняются ритуальные действия, а также преподносится еда в качестве ритуальных подношений.

Религии и праздники

Среди китайцев, проживающих в странах Юго-Восточной Азии можно встретить представителей всех местных религиозных течений, но большинство из них все-таки буддисты, причем исповедующие эту религию наряду с даосизмом и конфуцианством, как и большинство китайцев в материковом Китае. Некоторую часть китайцев-христиан можно встретить на Филиппинах, в Сингапуре, Малайзии и Индонезии, где возведены церкви различных христианских конфессий (Приложение В – Рисунок В.1), которые посещают китайцы. Некоторое количество китайцев-мусульман проживает в Малайзии и Индонезии, но в обоих случаях и христианства, и ислама, прослойка последователей этих религий невелика. В Индонезии, после усиления притеснений китайцев в 1965 году, внутри китайской общины можно было наблюдать рост традиционной синкретической религиозности, но наряду с этим усилилась тенденция к смене религии, в частности, среди перанакан. Как правило, если перед китайцем в Индонезии стоит проблема смены религии, то он, скорее, выберет христианство – в 1930-х годах насчитывалось около 6 тыс. китайцев-христиан, а в 1967 году только католиков было 110 тыс. Что касается ислама, то в 1980–1985 гг. в совет улемов вошли два китайца, но общее число последователей ислама китайского происхождения было крайне невелико [10, с. 104]. Такой перевес в сторону христианства сложился из-за того, что принявшие ислам китайцы становились изгоями как со стороны китайской общины, так и со стороны мусульман. Для новообращенных в ислам китайцев существовало даже отдельное слово «*муалап*», которое дословно переводится как «новообращенный» или «имеющий право на милостыню» [18, с. 82].

Смена религии может происходить по разным причинам, например, под давлением властей или только из экономических соображений, что не является шагом к этнокультурной трансформации. Однако, например, на Филиппинах часты случаи, когда религия, в частности, христианство, воспринимается с детства. В таком случае смена религии затрагивает глубинные пласты личности и может стать важным шагом для идентификации китайца с коренным населением и принятии им

местного культурного кода. В Сингапуре путем смены религии на христианство китайцы стремятся глубже приобщиться к западной культуре, тем самым отходя от традиционной китайской культуры.

В странах Юго-Восточной Азии китайцы отмечают все основные традиционные китайские праздники, такие как Китайский Новый год, праздник чистого света, праздник фонарей, праздник драконьих лодок и т.д.

Еще один праздник, который широко распространен в китайских общинах Юго-Восточной Азии – Фестиваль голодных духов. В традиционной китайской культуре люди верят, что в седьмой лунный месяц врата подземного мира открываются и души бродят по миру живых в поисках пищи. Фестивали этого лунного месяца известны как фестиваль *Юйлань* (или фестиваль Улламбана 盂兰盆 Yúlánpén) в буддизме и фестиваль *Чжунъюань* (中元节 Zhōngyuánjié) в даосизме. Эти обряды обычные люди обычно называют Фестивалем голодных духов. Ритуалы и практики, посвященные предкам и душам умерших людей как в буддийских, так и в даосских традициях, отражают представление о загробной жизни в китайской культуре.

Чтобы продемонстрировать сыновнее почтение предкам, люди сжигают бумажные деньги вместе с другими бумажными подношениями, представляющими различные предметы, такие как автомобили или драгоценности, и приносят жертвы богам, призракам и предкам, трем основным объектам поклонения в китайской космологии [65, с. 1].

Помимо индивидуальных и семейных практик, происходят и организованные мероприятия, направленные на умилоствление мертвых духов, которые организуются различными общинами из разных районов и называются ритуальными фестивалями. Эти коллективные мероприятия проводятся в общественных местах, и в них обычно участвует все сообщество.

Ритуалы подношения и сжигания во время Фестиваля голодных духов до сих пор проводятся во многих китайских общинах в Малайзии, Индонезии и Таиланде.

На Тайване широко распространены широкомасштабные церемонии во время Фестиваля голодных духов, проводимые буддийскими монахами и мастерами даосских ритуалов [34, с. 281].

Сингапур, космополитический город-государство с большинством китайского населения, также поддерживает этот традиционный китайский фестиваль. *Гэтай*, шумные постановки с пением и диалогами, являются важной особенностью сингапурского Фестиваля голодных духов. Их роль также помогает объяснить то, как эти практики стали частью повседневной жизни сингапурских китайцев.

В прошлом Фестиваль голодных духов в Сингапуре отмечался выкладыванием жертвенных подношений на алтарь предков и постановкой драм, включая кукольные представления и другие диалектные оперы, что было важной частью духовной жизни китайских переселенцев. Китайские мигранты в Сингапуре XIX века, которые говорили на одном диалекте и были выходцами из одного региона, группировались в социальном плане [60, с. 190]. У каждой из этих диалектных групп существовали различия в религиозном поклонении, но функция этих религиозных действий была в основном одинаковой и заключалась в обеспечении коллективного символического события, объединяющего всех членов общества [64, с. 15].

Фестиваль голодных духов – мероприятие, призванное укрепить связи между мигрантами из разных диалектных групп. Коллективные воспоминания и ностальгические чувства к своим родным городам среди поколений иммигрантов были очень сильными, а память является важным элементом индивидуальной или коллективной идентичности. Это наглядно иллюстрирует Фестиваль голодных духов в Сингапуре XIX века.

Организаторами церемоний Фестиваля были в основном диалектные организации. Большинство китайцев прибыли из сельских районов Южного Китая, и они, как правило, сохраняли большую часть своих религиозных и социальных

обычаев. Затем диалектные ассоциации также взяли на себя роль организации празднования фестивалей для китайских иммигрантов. Помимо диалектных организаций, клановые организации также устраивали празднования во время Фестиваля голодных духов. Фестиваль был мероприятием, направленным на укрепление духа солидарности среди членов сообщества [65, с. 4].

Только в Сингапуре возник такой феномен во время празднования Фестиваля голодных духов, как *гэтай*. *Гэтай* не имеет долгой истории в Сингапуре – он возник примерно в 1940-х годах, во время японской оккупации. Изначально *гэтай* не имел ничего общего с Фестивалем – это было разновидностью развлечений в общественных парках, сначала как исполнение песен, а позже к ним добавились танцы, драматические представления и акробатика. *Гэтай* достиг своего расцвета в 1950-х годах благодаря финансовой поддержке сингапурских торговцев [32, с. 120]. В итоге это развлечение было объединено с религиозными мероприятиями и стало неотъемлемым элементом нынешнего Фестиваля голодных духов в Сингапуре. Сотни *гэтай* исполняются в Сингапуре каждый день в течение седьмого лунного месяца.

Перед каждым выступлением певцы *гэтай* молятся блуждающим призракам, а первый ряд сидений зарезервирован для духов, чтобы они могли насладиться представлениями, в то время как обычным посетителям запрещено туда садиться. Исполнители поют как традиционные песни на различных диалектах китайского языка, так и поп-музыку на английском.

Посещение спектакля *гэтай* является частью повседневной деятельности китайского сингапурца в каждый седьмой лунный месяц, но в то же время подрывает нарративы повседневной жизни, созданные государством. Можно сделать вывод, что *гэтай* как развлекательная деятельность уже глубоко переплелась и сосуществует с повседневной жизнедеятельностью простых людей в жилых районах.

Использование диалекта в постановках *гэтай* также подрывает запланированную государством этническую гомогенизацию. Китайские сингапурцы примерно делятся на пять основных лингвистических групп: южнофуцзяньский диалект, чаошаньский диалект, кантонский диалект, хакка и хайнаньский диалект. В довоенном Сингапуре существовала четкая сегрегация диалектных групп по месту жительства. Повседневная жизнь китайцев также была ограничена их собственным диалектным сообществом [63, с. 90]. В середине XX века китайские сингапурцы по-прежнему чаще всего в повседневной жизни говорили на диалекте, однако государство приняло закон, который вводил *путунхуа* в качестве обязательного общего языка для всех этнических китайцев и запрещал использование диалекта во всех радио- и телевизионных программах с конца 1970-х годов [36, с. 11]. Намерение состояло в том, чтобы создать новую культурную идентичность и единую китайскую общину посредством государственной языковой политики. Несмотря на искоренение использования диалекта в официальном дискурсе, диалект по-прежнему регулярно используется среди пожилых китайских сингапурцев и рабочего класса [35, с. 23]. Поэтому *гэтай* предоставляет возможность для носителей диалекта разделить свою региональную этническую идентичность.

Таким образом, *гэтай*, являясь временным мероприятием, возвращается к более ранним формам этнической неоднородности китайцев-сингапурцев. Основные силы, лежащие в основе продолжающейся популярности Фестиваля голодных духов, основаны на гибридности повседневной жизни и религиозной деятельности. Эти силы превратили Фестиваль голодных духов в новый формат, который широко принят и приветствуется в Сингапуре.

Можно сделать вывод, что китайцы в основной массе продолжают исповедовать свои традиционные религии, такие как буддизм и даосизм, а также справлять традиционные праздники, которые, однако, в инородной социальной среде принимают новые формы и черты, вследствие чего появляются такие новые

явления как *гэтай*, способствующие приобщению к собственной культуре за границей.

Кухня

Один из самых важных элементов жизни как материковых китайцев, так и *хуацяо* – это кухня. Ряд исследователей считает, что люди китайского происхождения сохраняют свой характерный образ питания как единственную надежную гарантию китайской идентичности, даже после того, как перестают говорить на каком-либо диалекте китайского языка, исповедовать какую-либо китайскую религию или сохранять приверженность китайским традициям.

Китайские пищевые традиции начали формироваться три-четыре тысячи лет назад и распространились на всю Восточную и Юго-Восточную Азию. Несмотря на изменения, которые неизбежно произошли в ходе истории, сохранились три основные черты. Во-первых, основным ингредиентом остается крахмал с добавлением небольшого количества других элементов, которые придают вкус, текстуру и питательность. Во-вторых, щедрость как устоявшаяся модель потребления пищи остается характерной для китайских пищевых традиций (таким образом контрастируя с индивидуальностью европейских и японских пищевых привычек). В-третьих, китайцы начали открывать рестораны за столетия до того, как они открылись в Европе, и эта традиция продолжается до сих пор. Она широко распространилась в Юго-Восточной Азии, где остается укоренившейся моделью, связанной с семейным огородничеством, но отличной от более поздних форм глобализированного потребления обработанных пищевых продуктов, таких как MacDonald's. Например, в государстве Науру с населением менее 10 тыс. человек в 1993 году было открыто 53 ресторана китайской кухни году для двухнедельного мероприятия [33, с. 25].

Дешевый ресторан со сниженными кулинарными стандартами всегда было относительно легко открыть мигрантам, у которых нет особых кулинарных навыков, так как клиентура, в основном состоящая из местного населения, ничего или совсем

мало знала о китайской кухне. Это часто служило единственным средством выживания для семей мигрантов, но только до тех пор, пока не прибыло больше людей того же этнического происхождения, которые были более требовательны к домашней еде.

Китайские кулинарные традиции в Индонезии, особенно на Яве, претерпели креолизацию, в которой большую роль сыграли сами китайские мигранты. Долгая история китайских схем выращивания и приготовления овощей в Индонезии еще больше поощрялась голландцами, китайское присутствие стало прочным, что привело к заметной степени креолизации (а не ассимиляции) как в языке, так и в еде. «Аборигенная» еда Явы стала объектом большого обмена ингредиентами между двумя группами населения, хотя они по-прежнему предпочитают очень разные методы приготовления пищи – китайцы выбирают быстрое и простое приготовление пищи, в то время как коренные жители придерживаются медленного и преобразующего подхода. Китайские рестораны в Джакарте в основном зарождались как расширение домашней кухни хакка и кантонских семей. Многие из них остались популярными даже после того, как стали более престижными сетями. Дальнейшее разнообразие развивалось с появлением димсам в гонконгском стиле в 1970-х годах. Димсам – это большой ассортимент небольших китайских блюд, которые традиционно подаются в ресторанах на поздний завтрак. Большинство современных блюд димсам возникли в Китае и обычно ассоциируются с кантонской кухней, хотя они существуют и в других китайских кухнях.

Такие процессы креолизации продвинулись еще дальше на Филиппинах, где китайская еда стала настолько локализованной, что многие блюда, особенно местные версии лапши, не имеют аналогов в Китае. Блюда китайского происхождения теперь настолько интегрированы в кулинарный ландшафт Филиппин, что их часто даже не признают китайскими. Многие фуцзяньские кулинарные термины перешли в местные языки (как и в Индонезии): *люмпия*

(свернутые блины с начинкой из местных продуктов), пельмени *сиомай* (предшествовали димсамам из Гонконга), *панцит* (лапша быстрого приготовления), *ломи* (лапша с густым супом) и т. д. Более того, праздничные фуцзяньские блюда превратились в повседневные филиппинские блюда, которые едят без церемоний, но сохраняют свои фуцзяньские названия. Именно на Филиппинах китайская еда претерпела наибольшую степень локализации [там же, с. 33].

В Бирме произошло некоторое слияние пищевых пристрастий, поскольку кислый вкус ценится как юньнаньцами, которые в большом количестве мигрировали в Бирму, так и самими бирманцами. Все бирманские китайцы питаются эклектично, особенно те, у кого есть местная прислуга. Однако, когда они едят вне дома, то часто едят бирманские блюда, которые предпочитают горячими, а не холодными, как бирманцы. Стоит заметить, что температура сервировки является важным аспектом, который, в частности, разделяет китайскую и местную кухни в Юго-Восточной Азии [там же].

Совсем недавно лакса стала фирменным блюдом Юго-Восточной Азии. Лакса – это блюдо перанаканской кухни, распространенное в Сингапуре, Индонезии и Малайзии, которое представляет из себя острый суп с лапшой с различными морепродуктами. Согласно одной версии этимология слова лакса восходит к персидскому «*lakhshah*», что означает вид лапши, из которой готовится блюдо. По другой версии, название происходит от китайского «*辣沙 làshā*», что дословно переводится как «острый песок», так как в приготовлении приправы к блюду использовались пресноводные креветки [40, с. 147].

Китайские пищевые привычки и традиции также ярко проявляются во время празднования различных традиционных китайских праздников, неотъемлемой частью которых является подношение еды во время ритуальных действий.

В уже упомянутом выше китайском квартале в Индонезии в городе Семаранг этот процесс происходит так: в китайский Новый год во время молитвы подаваемая еда подбирается в соответствии с целью молитвы. Если семья молится за предков,

то на алтарь должна быть подана любимая еда предка при его жизни. Кроме того, подается миска с рисом, овощами, фруктами и вином или природной водой в небольшой миске. Продукты, которые в основном подаются на алтаре в качестве подношений на китайский Новый год:

- Сам сэнг или три вида мяса символизирующие три стихии земли – курица (воздух), молочная рыба (вода) и свинина (земля). Куриное мясо должно принести благоприятствование, рыба – отвести беду, а свинина смыть грехи. Шипы, которые специально оставляют на молочной рыбе, символизируют удачу.
- Куэ ваджик – ромбовидная лепешка из клейкого риса, которая символизирует близость и интимные отношения между родственниками. Главы клана или рода дарят такие лепешки тем, кто, по их мнению, живет в гармонии со своими родственниками.
- Куэ ку – красный пирог в форме панциря черепахи. Этот пирог, как и черепаха, символизирует долгую жизнь.
- Куэ бакпао – булочки, которые обычно содержат зеленую фасоль или лотос, символизирующий счастье и нежность. Ожидается, что текстура и цвет булочек принесут радость и нежность тем, кто их ест.
- Куэ керанджанг – особый торт, который готовят специально только к китайскому Новому году. Это многоуровневый торт, который выстраивается стопками от большого коржа к маленькому, что символизирует процветание. Чем больше уровень достатка семьи, тем больше уровней на торте.

Праздник фонарей, отмечающийся в пятнадцатый день первого месяца лунно-солнечного китайского календаря, в полнолуние, имеет свое название в Индонезии – Кап Го Ме. Во время празднования едят лонтонг опор, блюдо из курицы в сочетании с кокосовым молоком и желтоватым соусом. Лонтонг опор символизирует слияние двух культур – яванской и китайской. Лонтонг – сваренный рис, завернутый в банановые листья и скрученный в рулет, является символом

долголетия, яйцо – символом удачи, а желтоватый соус – символом золота или богатства.

Еда, подаваемая на праздновании поминовения усопших, который также отмечается в Индонезии, отличается от еды, подаваемой во время празднования китайского Нового года и праздника фонарей:

- Нго сэнг – блюдо из курицы, свинины, молочной рыбы, утки и крабов. Нго сэнг – аналог сам сэнга для более состоятельных семей, а также для больших семей (сам сэнг обычно готовят нуклеарные семьи).
- Еще одним подношением является, конечно же, рис. Его кладут на тарелку, если посещаемый предок – женщина, и кладут в миску, если посещаемый предок – мужчина.
- Фрукты в четном количестве. Например, апельсины, которые символизируют гармонию в семье, и бананы, символизирующие достаток.

Чтобы узнать, поели ли предки, бросают две монеты. Когда выпадают две одинаковые стороны, это признак того, что предки закончили есть поданную пищу.

В Индонезии празднуют и Фестиваль голодных духов, который на индонезийский манер называется фестиваль Ребутан. Китайцы, которые празднуют фестиваль Ребутан, выполняют различные действия, такие как приготовление пищи и подношения своим предкам в виде различных продуктов, которые помещают на алтарь. Храмы также предоставляют и делают подношения всем, кто приходит в храм с намерением получить еду. На стол в храме кладут разнообразную пищу с предупреждением, что к еде нельзя прикасаться и к столу нельзя приближаться, чтобы дать духам предков время и место, чтобы съесть подношения. Во время фестиваля духов также сжигают деньги, одежду и дома из бумаги для снаряжения духов предков, которые возвращаются в загробный мир.

Отмечают и праздник драконьих лодок в 5-й день 5-го месяца по китайскому календарю. В этот день китайцы едят баккан (клейкий рис и мясо, завернутые в треугольные сушеные листья бамбука). Этот фестиваль отмечается в память о

заслугах Цюй Юаня, совершившего самоубийство в реке в разгар падения государства Чу. Во время ритуальной церемонии жители бросают рисовые обертки и другую еду в воду, чтобы рыба не съела тело Цюй Юаня [40, с. 198].

Китайская кухня оказала глубокое влияние на кулинарные традиции в Юго-Восточной Азии, где отсутствие определенных ингредиентов, а также доступ к новым ингредиентам наряду с кулинарными знаниями местных жителей, позволили китайским мигрантам изменить традиционные блюда и изобрести новые. Этот процесс привел кухню Южного Китая в контакт с широким спектром кухонь и ингредиентов Юго-Восточной Азии. Китайская кухня стала объектом процесса креолизации, который продолжается до сих пор, создавая дополнительные гибридные формы.

3.3 Перспективы социокультурной трансформации китайской диаспоры в странах Юго-Восточной Азии

Подводя итоги важно заметить, что ряд факторов, влияющий на социокультурную трансформацию китайской диаспоры в странах ЮВА сейчас и в будущем, зародился довольно давно, и набирал силу походу долгой истории формирования китайской диаспоры в юго-восточном регионе.

Сама община *хуацяо* защищает себя от полной ассимиляции в силу давно сформировавшегося отношения к миграции. Первые китайские мигранты рассматривали свой отъезд как временное, вынужденное явление, о чем говорит и сам термин *хуацяо*, который можно перевести как «китайский гость». Такое же представление сохранялось и в XIX веке, когда миграция приобрела глобальные масштабы. Подтверждают это и статистические данные о реэмиграции из стран ЮВА обратно в Китай – общая доля реэмигрировавших на рубеже XIX-XX веков составила 60%, а из отдельных стран, таких как Сингапур, Таиланд, Малайзия – 75-85% [19, с. 133]. Даже тогда, когда отъезд был все-таки окончательным, он обставлялся как временная мера, так как с зарождения процесса миграции выезд за

границу рассматривался как нежелательное событие, которое влекло за собой «потерю лица». А те, кто все-таки уехал, продолжали ассоциировать себя с родом или кланом, к которому он принадлежал в Китае. Таким образом, хоть физическая связь прерывалась, но духовная связь с кланом не могла быть прервана, из чего и следовало нежелание китайских мигрантов ассимилироваться.

Также важным фактором для китайских мигрантов была социальная престижность, которая влияла, в частности, на заключение браков. Китайцы в странах ЮВА в подавляющем большинстве заключали смешанные браки с, по их мнению, социально равными партнерами или с теми, кто стоял выше на социальной лестнице, например, с представителями местных элит.

Неоднозначно оценивается и фактор присутствия в китайской эмигрантской общине нескольких отдельных диалектно-земляческих групп, которые довольно сильно отличаются друг от друга, в первую очередь диалектами языка, которые создают трудности для внутренней консолидации, а также присутствием фактора межгрупповой конкуренции. В различных исследованиях данный фактор чаще рассматривается как разделяющий, но в самом Южном Китае, откуда и прибыло подавляющее большинство мигрантов, существует такой феномен как чересполосное проживание нескольких диалектных групп на одной небольшой территории, когда отличающиеся друг от друга группы не только взаимовыгодно обогащают друг друга культурно, но и разделяют между собой сферы производственной деятельности. Этот феномен также был перенесен за границу. Стоит отметить, что браки в основном заключаются в рамках одной диалектной группы, что воздвигает еще одно препятствие для полной ассимиляции китайского сообщества.

Характерной чертой китайских эмигрантских сообществ является маргинальность, так как при нежелании полностью раствориться в принимающих обществах социально и культурно, китайские мигранты живут на грани двух культур, и являются причастными к обеим. Такое пограничное положение

диаспоры в социальном и культурном плане влияет и на экономическую и предпринимательскую деятельность *хуацяо*. Ситуация, которая сложилась в колониальный период, когда китайские мигранты стали посредниками между колонизаторами и местным населением (согласно ряду исследований, такая ситуация характерна в принципе для любых мигрантов, а не только для китайцев), только усиливала этноцентризм и национализм китайского сообщества, поддерживаемая также самими колонизаторами, которые сознательно разжигали межэтническую рознь. Также тот факт, что экономическое положение китайской общины в силу ее компрадорской деятельности было намного лучше положения местного населения еще больше усугублял этнокультурное обособление *хуацяо*.

Еще одним фактором углубления межэтнических противоречий выступала выработка негативных этнических стереотипов с обеих сторон – бранных кличек, предубеждений и т.д., которые с течением времени неизбежно принимают характер нормы, передаются из поколения в поколение, и начинают восприниматься как нечто само собой разумеющееся, что опять же приводит к еще большему обособлению этнических групп в социальном и культурном плане [12, с. 201].

Тот или иной уровень негативного отношения к китайской общине, приводит к еще большей ее консолидации, а также предопределяет выработку определенной стратегии выживания в не совсем благоприятной среде. Такой стратегией для *хуацяо* стала своеобразная сублимация, когда некая социальная неполноценность восполняется финансовым успехом, который работает как механизм социально-психологической адаптации. Такая ситуация часто возникает в эмигрантских общинах – не имея возможности в полной мере проявлять себя в социальной сфере, мигранты направляют свои силы в экономику, и именно поэтому зачастую приехав в другую страну с плачевным финансовым положением, мигранты добиваются успеха и вносят значительный вклад в капитал принимающей страны.

Такая ситуация наблюдается и в китайской общине и ассоциируется также с «возвращением лица», когда *хуацяо* добивается финансового успеха, то это

рассматривается не как его личный успех, а как вклад в общее дело рода или клана, с одобрением или неодобрением которых личность и соотносит свои успехи.

При всем разнообразии преград для интеграции в принимающее общество нельзя сказать, что ассимиляционные процессы этнокультурного плана совсем не затрагивают общину *хуацяо*. Больше всего им подвержены китайцы, дисперсно расселенные по странам Юго-Восточной Азии, то есть те, кто вынужденно или по собственному желанию не поддерживает крепких связей с китайским сообществом, а также *хуацяо* из низших страт, проживающие на периферии своей этнической группы. В обоих случаях слабые связи с общиной или их полное отсутствие ускоряют процесс ассимиляции. Больше ассимиляции подвержены и элиты китайского эмигрантского сообщества, которые в целях повышения социального престижа или финансовой выгоды заключают смешанные браки с представителями местных элит. Второй вариант ассимиляции верхушки китайского общества за границей — это американизация или европеизация, когда *хуацяо* осознанно рвут связи с общиной и ее культурой, чтобы жить на западный манер, наиболее часто такая ситуация наблюдается в Сингапуре. Также возможна имитация ассимиляции, носящая показной характер в целях самосохранения. Такое развитие событий происходит, когда благосостояние и жизнь китайца тесно связаны с представителями местных элит, например, своей предпринимательской деятельностью. Подобный вид ассимиляции не затрагивает глубинных слоев поведения личности, а является некой социальной мимикрией.

Резюмируя все вышесказанное, можно сделать вывод, что за столетия эмигрантской истории *хуацяо* китайцам удалось выработать свою собственную, уникальную стратегию выживания, которая помогает им противостоять процессам социальной и этнокультурной трансформации и размывания границ своих этнических групп. Полной ассимиляции могут подвергнуться только незначительные слои населения, что не ставит под угрозу существование социальной и этнокультурной независимости китайских общин в странах ЮВА.

При этом можно наблюдать встраивание китайской этнической структуры в социальную сферу принимающих стран, при том, что этнокультурное китайское «ядро» не подвергается значительным трансформациям.

Однако нельзя отрицать тот факт, что иная социальная и культурная среда многие столетия влияла на китайское общество и придала ему новые черты, не присущие жителям материкового Китая. Это неизбежный процесс, и, как упоминалось выше, китайцы могут говорить на китайском языке, могут быть носителями духовных ценностей традиционной китайской культуры, но в силу другого жизненного опыта, национальных интересов, мировоззрения, самобытный образ жизни меняется и подстраивается под реалии принимающего общества.

Община *хуацяо*, приобретая новые качества, становится новой специфической популяцией, которая имеет свои особые черты в каждой отдельной стране Юго-Восточной Азии, сохраняя китайскую идентичность и китайское культурное ядро, но при этом оставаясь автономной и независимой от страны исхода, что является ярким примером процесса глобализации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Миграция китайского населения в страны Юго-Восточной Азии имеет характерные только для этого региона черты. Социокультурная трансформация в каждой стране ЮВА обладает своими особенностями, но при этом присутствуют и общие атрибуты. Результаты проведенного исследования позволяют сделать следующие выводы:

1. Китайские мигранты, прибывавшие в страны Юго-Восточной Азии преимущественно из Южного Китая, выступали в качестве «посреднического меньшинства», то есть по большей части были торговцами или предпринимателями, которые посредничали между колонизаторами и местным населением принимающей страны, что в дальнейшем привело к более жесткой политике в сторону мигрантов. В дальнейшем некоторые из них становились владельцами своих лавок или даже крупными предпринимателями, такая социально-экономическая активность китайских торговцев и посредников приводила к их дискриминации. Формирование «нового» периода миграции повлекло за собой трансформацию характера китайской миграции и их роли в принимающих странах – многие видели в эмиграции билет в «лучшую жизнь», имея перед глазами пример своих родственников или соотечественников. Эмигранты покидали Китай с целью избежать социальных проблем в китайском обществе, таких как перенаселение, безработица и т.д.

2. Вследствие миграции возникли новые социальные структуры, не существовавшие ранее: *хуацяо*, *хуажэнь*, *хуашан*, *кули*, *синьимин* и т.д. Каждый из этих терминов учитывает причину миграции, а также характеризует социальное положение китайцев в принимающих странах. Более того, были выделены понятия китайской идентичности, которые разделяют степени социокультурной трансформации китайских мигрантов за границей.

3. Китайские общины в Таиланде, Индонезии и на Филиппинах демонстрируют наименьшую приверженность китайской культуре, и наиболее подвержены процессам ассимиляции, все более приближаясь к модели доминирующей культуры. Китайцы Малайзии и Сингапура демонстрируют значительно большую приверженность китайской культуре и сохранению собственной этнической идентичности – в обеих странах численность китайской диаспоры велика, что несомненно способствовало сохранению китайской идентичности. Социокультурная трансформация имеет свои особые характеристики в каждой стране Юго-Восточного региона, но общей чертой является тот факт, что в независимости от страны и ее политики, китайской диаспоре удается сохранять связи с китайским культурно-цивилизационным ядром, не поддающимся полной ассимиляции.

4. Одной из основополагающих частей культурного облика китайцев в Юго-Восточной Азии является приверженность основным столпам китайской философии – конфуцианству и даосизму, выступающим в качестве не религиозного аспекта, а этического и практического, что определяет социальное поведение китайской диаспоры.

5. Основные культурные факторы, среди которых язык, религия, кухня, быт, по-разному трансформировались в странах ЮВА:

- Во всех странах Юго-Восточной Азии кроме Сингапура китайские общины в той или иной степени стеснены лингвистически – использование китайского языка в средствах массовой информации и в общественных местах часто жестко ограничено. Однако при том, что многие китайцы свободно говорят на местных языках стран ЮВА, даже в условиях принудительного ограничения использования китайского языка, китайская диаспора в своем абсолютном большинстве в той или иной степени владеет *путунхуа*, либо одним из китайских диалектов. Язык является одним из важнейших аспектов социокультурной

ассимиляции, и приверженность китайцев к сохранению китайского языка за границей не позволяет им полностью раствориться в местной культуре.

- Среди китайцев, проживающих в странах Юго-Восточной Азии можно встретить представителей всех местных религиозных течений, но большинство из них все-таки буддисты, причем исповедующие эту религию наряду с даосизмом и конфуцианством, как и большинство китайцев в материковом Китае. Представителей местных религий, а также христианства и ислама очень мало, а если смена религии все-таки происходит, то преимущественно из экономических соображений или под давлением властей, что не затрагивает глубинные пласты личности и не является шагом к этнокультурной трансформации.
- Китайская кухня оказала глубокое влияние на кулинарные традиции в Юго-Восточной Азии, а также сама стала объектом процесса креолизации, трансформируясь под местные реалии. Кухня остается одним из важнейших элементов жизни китайских мигрантов, они сохраняют свой характерный образ питания как единственную надежную гарантию китайской идентичности, даже после того, как перестают говорить на китайском языке и сохранять приверженность китайским традициям.
- Феноменом сосредоточения китайской культуры за границей стали китайские кварталы или чайнатауны, которые помогают китайскому обществу спланиваться, а также воспроизводить китайский быт, обычаи и культурные особенности. Более того, чайнатауны выступают ярким доказательством невозможности полной социокультурной ассимиляции китайцев за границей.

В заключение следует сказать, что за долгую историю миграции, китайская диаспора выработала слаженный механизм противостояния процессам социальной

и этнокультурной трансформации, выраженный во всех культурных факторах, перечисленных выше. Каждый из столпов китайской идентичности не подвергается значительным изменениям, которые бы позволили китайской культуре полностью раствориться в местной культуре. Полной ассимиляции могут подвергнуться только незначительные слои населения, что не ставит под угрозу существование социальной и этнокультурной независимости китайских общин в странах ЮВА. При этом нельзя игнорировать тот факт, что иная социальная и культурная среда многие столетия влияла на китайское общество и придала ему новые черты, не присущие жителям материкового Китая. Китайская община, сохраняя свое китайское культурное ядро, становится новой специфичной популяцией, с особыми чертами для каждой отдельной страны Юго-Восточной Азии.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

На русском языке

1. Анохина Е.С. «Новая» китайская миграция и политика КНР по ее регулированию. – Томск: Томский гос. ун-т, 2012. – 247 с.
2. Ахиезер А.С. Эмиграция из России: культурно-исторический аспект // Свободная мысль. – М., 1993. – № 7. – С. 70-78.
3. Бакунин М.М. Тропическая Голландия. – Москва: Минувшее, 2007. – 427 с.
4. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. – М.: Наука, 1981. – 390 с.
5. Бруней. История, экономика, политика / Отв. ред. А.И. Ионова. – М.: Наука, 1984. – 128 с.
6. Галенович Ю.М. Прав ли Дэн Сяопин, или китайские инакомыслящие на пороге XXI века. – М.: Изограф, 2000. – 287 с.
7. Золотухин И.Н. Китайская диаспора в Юго-Восточной Азии // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2011. – № 2 (17). – С. 157-163.
8. Камара И. Иностранцы студенты в России: проблемы социальной адаптации // Теория и практика общественного развития. – 2012. – № 8. – С. 1-4.
9. Китай: угрозы, риски, вызовы развитию / под ред. В. Михеева. – М.: Моск. центр Карнеги, 2006. – 646 с.
10. Китайские этнические группы в странах Юго-Восточной Азии / Отв. ред. Г.И. Левинсон. – М.: Наука, 1986. – 283 с.
11. Колпакова С.П. К вопросу о понятии карьеры в исторической перспективе // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2014. – № 2. – С. 77-82.
12. Кон И.С. Психология предрассудка (О социально-психологических корнях этнических предрассудков) // Новый мир. – 1961. – № 10. – С. 187-205.
13. Костенко В.В. Теории миграции: от ассимиляции к транснационализму // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2014. – № 3. – С. 62–76.

14. Ларин А.Г. Китай и зарубежные китайцы. – М.: Институт Дальнего Востока, 2008. – 94 с.
15. Ларин А.Г. Китайские мигранты в России: история и современность. – М.: Вост. кн., 2009. – 511 с.
16. Ларин В.Л. Российско-китайские отношения в региональных измерениях (80-е годы XX – начало XXI в.). – М.: Восток-Запад, 2005. – 390 с.
17. Ли Вэй. Сравнительный анализ семейно-демографической политики в России и Китае. Автореф. дис. канд. ист. наук: 053.05.41 / Ли Вэй; МГУ. – М., 1999. – 181 с.
18. Мовчанюк П.М. Кампания за ассимиляцию китайского населения в Индонезии и образование организации по формированию национального единства // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. – Л., 1972. – С. 76-78.
19. Народы Юго-Восточной Азии / Под ред. А.А. Губера. – М.: Наука, 1966. – 762 с.
20. Новикова Е.В. Социо-культурный облик современной китайской диаспоры Малайзии и Сингапура // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. – 2008. – № 11. – С. 193-205.
21. Рябова Е.И. Этносоциокультурная миграциология / Е.И.Рябова, Н.О. Щупленков. – М.: Этносоциум, 2019. – 234 с.
22. Спешнев Н.А. Китайцы: Особенности национальной психологии. – СПб.: Каро, 2017. – 336 с.
23. Справочник по терминологии в области миграции (русско-английский) / Сост. Поздоровкина О. – М., 2011. – 164 с.
24. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. II / Сыма Цянь. Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина; под общ. ред. Р.В. Вяткина. – М.: Наука, 1975. – 579 с.

25. Тарасов А.Н. Сущность концепта «Социокультурная трансформация» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – №7. – С. 211-213.
26. Титаренко М.Л. Геополитическое значение Дальнего Востока: Россия, Китай и другие страны Азии. – М.: Памятники исторической мысли, 2008. – 623 с.
27. Хоу Вэньчжу. Политика Китая в отношении внешней миграции // Проблемы Дальнего Востока. – 2002. – № 6. – С. 121-140.

На европейских языках

28. Ang See, T. The Rise of China, New Immigrants and Changing Policies on Chinese Overseas: Impact on the Philippines / Ang See T., Ang See C. // Southeast Asian Affairs. – 2019. – P. 275-276.
29. Berry, J.W. Acculturation as varieties of adaptation // Acculturation: Theory, models and some new findings. – Boulder: Westview Press. – 1980. – P. 9-25.
30. Berry, J.W. Immigration, acculturation, and adaptation // Applied Psychology: An International Review. – 1997. – No. 46 (1). – P. 5-34.
31. Bonacich, E. A Theory of Middleman Minorities // American Sociological Review. – 1973. – Vol. 38, No. 5. – P. 583-594.
32. Chan, K. Chinese Entertainment, Ethnicity, and Pleasure // Visual Anthropology. – Vol. 18, No. 2-3. – P. 103-142.
33. Chee-Beng, T. Chinese Food and Foodways in Southeast Asia and Beyond. – NUS Press, 2011. – 256 p.
34. Cheung, W.Y. Theravadizing the Ghost Festival in Taiwan // Contemporary Buddhism. – 2012. – Vol. 13, No. 2. – P. 281-299.
35. Chua, B.H. Life Is Not Complete without Shopping: Consumption Culture in Singapore. – Singapore: Singapore University Press, 2003. – 222 p.
36. Clammer, J. Singapore: Ideology, Society, Culture. – Singapore: Chopmen Publishers, 1985. – 170 p.

37. Demography of Indonesia's Ethnicity // Institute of Southeast Asian Studies. – Singapore: ISEAS Publishing, 2015. – 384 p.
38. Encyclopedia of World Cultures: East and Southeast Asia / Ed. P. Hockings. – NY: G.K. Hall & Co. – 1991. – 360 p.
39. Gordon, M. The Nature of Assimilation // Assimilation in American Life. – NY, 1964. – Ch. 3. – P. 60-83.
40. Hutton, W. Singapore Food. – Marshall Cavendish, 2007. – 216 p.
41. Kim, Y.Y. Becoming intercultural: An integrative theory of communication and cross-cultural adaptation. – SAGE, 2001. – 321 p.
42. Kim, Y.Y. Intercultural personhood: Globalization and way of being // International Journal of Intercultural Relations. – 2008. – No 32. – P. 359-368.
43. Landon, K.P. The Chinese in Thailand. – NY, 1941. – 198 p.
44. Liang, Z. Recent Trends of Emigration from China: 1982-2000 / Liang Z., Morooka H. // International Migration. – 2004. – Vol. 42, № 3. – P. 145-164.
45. Liu, H. The Chinese Overseas. – N. Y., 2006. – 1600 p.
46. Mackie, J. A. C. The Chinese in Indonesia. – Melbourne, 1976. – 76 p.
47. Migration: the Asia Experience / ed. by M. Judith, R. Foot. – N.Y., 1994. – 262 p.
48. Pan, L. Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora. – N.Y., 1994. – 432 p.
49. Pieke, F. Recent Trends in Chinese Migration to Europe: Fujianese Migration in Perspective. – Geneva, 2002. – 176 p.
50. Punyodyana, B. Chinese-Thai Differential Assimilation in Bangkok: an Exploratory Study. – N. Y., 1971. – 152 p.
51. Purcell, V. The Chinese in Southeast Asia. – L., 1965. – 801 p.
52. Redfield, R. Memorandum for the Study of Acculturation / Redfield R., Linton R., Herskovits M.J // American Anthropologist. – 1936. – Vol. 38, № 1. – P. 149-152.
53. Ryan, J. Chinese Women as Transnational Migrants: Gender and Class in Global Migration Narratives // International Migration. – Vol. 40, No. 2. – P. 93-116.

54. Salmon, C. *Les Chinois de Jakarta: temples et vie collective* / Salmon C., Lombard D. – P., 1980. – 358 p.
55. Singapore GE2020: Jobs, immigration, cost of living are key issues in party political broadcast, Politics News & Top Stories. The Straits Times.
56. Smith, P.J. *Human smuggling: Chinese migrant trafficking and the challenge to America's immigration tradition.* – Washington, D.C., 1997. – 207 p.
57. Soebadio, H. *Dynamics of Indonesian History.* – Amsterdam: North-Holland Publ. Co., 1978. – 395 p.
58. Suryadinata, L. *Indonesian Policies Toward the Chinese Minority under the New Order.* *Asian Survey.* – 1976. – No 8. – P. 780.
59. Teiser, S.F. *The Ghost Festival in Medieval China.* – Princeton: Princeton University Press, 1998. – 275 p.
60. Wang, G. *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese.* – Singapore, 1981. – 292 p.
61. Wickberg, E. *The Chinese Mestizo in Philippine History // The Journal Southeast Asian History.* – 1964. – Vol. 5, No. 1. – P. 62-100.
62. Willmott, W. E. *The Chinese in Southeast Asia // Australian Outlook.* – 1966. – P. 254.
63. Yamashita, K. *The Residential Segregation of Chinese Dialect Groups in Singapore.* – Tokyo, 1970. – 102 p.
64. Yen, C. 1986. *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800–1911.* – Singapore: Oxford University Press. – 447 p.
65. Yin, C.H. *The Hungry Ghost Festival in Singapore: Getai (Songs on Stage) in the Lunar Seventh Month.* – Singapore, 2020. – 13 p.
66. Yufa, Z. *Returned Chinese Students from America and the Chinese Leadership 1846-1949 // Chinese Studies in History.* – 2002. – Vol. 35, No 3. – P. 52.

На китайском языке

67. 王赓武. 华人与中国. Ван Гэну. Хуажэнь юй Чжунго («Хуажэнь и Китай»). – Шанхай, 2013. – 376 с.
68. 李国卿. 最后的移民: 在东南亚寻找中国的软实力 (中国史) / 李国卿, 陈璐, 曹可臻. Ли Гоцин. Цзуйхоудэ иминь: цзайдуннанья сюньчжао Чжунго жуаньшили (чжунгогуши) («Последние оставшиеся: поиски мягкой силы Китая в Юго-Восточной Азии (китайские истории)») / Ли Гоцин, Чэнь Лу, Цао Кэчжэнь. – Пекин, 2013. – 356 с.
69. 李恩涵. 东南亚华人史. Ли Эньхань. Дуннанья хуажэньши («История хуажэнь в Юго-Восточной Азии»). – Пекин, 2015. – 659 с.
70. 骆世杰. 我国对外劳务存在的问题与对策研究. Ло Шицзе. Вого дуй вайлаоу цуньцзай дэ вэньти юй дуйцэ яньцзю («Исследование вопросов и мер в отношении вывоза Китаем рабочей силы») // Modern Business Trade Industry. – Пекин, 2008. – С. 13-16.
71. 庄国土. 对近 20 年来华人国际移民活动的几点思虑. Чжуан Готу. Дуйцзинь эршинянь лай хуажэнь гоцзи иминь ходун дэ цзи дянь сыкао («Размышления о нескольких особенностях китайской миграции в последние 20 лет») // «Хуацяо хуажэнь лиши яньцзю». – Пекин, 1997. – № 2. – С. 1-6.
72. 庄国土. 论中国人移民东南亚的四次大潮. Чжуан Готу. Лунь Чжунго жэньиминь Дуннанья дэ сы цы дачао («Размышления о четырех волнах китайской эмиграции в Юго-Восточную Азию») // «Наньян вэньти яньцзю». – 2008. – № 1. С. 69-80.
73. 朱国宏. 中国的海外移民 – 一项国际迁移的历史研究. Чжу Гохун. Чжунго дэ хайвай иминь – исян гоцзи цяньи дэ лиши яньцзю («Зарубежная миграция Китая – историческое исследование международной миграции»). – Шанхай, 1994. – 354 с.

Интернет-ресурсы

74. ОБСЕ: эл. ресурс. – Руководство по разработке эффективной политики в области трудовой миграции в странах происхождения и назначения. – 2006. – URL: <https://www.osce.org/ru/secretariat/19243> – 29.02.2022
75. ТАСС: эл. ресурс. – Арена возможного конфликта Китая и США. Что нужно знать о ситуации в Южно-Китайском море. – 2021. – URL: https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/12236067?utm_source=yandex.ru&utm_medium=organic&utm_campaign=yandex.ru&utm_referrer=yandex.ru – 15.05.2022
76. Bangkok Post: el. resource. – New Wave of Chinese Coming to Live in Thailand. – 2016. – URL: <https://www.bangkokpost.com/learning/advanced/1093148/new-wave-of-chinese-coming-to-live-in-thailand> – 14.04.2022
77. Biblioasia: el. resource. – Triads, Coolies and Pimps. – 2015. – URL: <https://biblioasia.nlb.gov.sg/vol-11/issue-3/oct-dec-2015/coolies> – 23.03.2022
78. Canninghill Piers: el. resource. – Chinatown Heritage Panel. – 2021. – URL: <https://canninghillpiers-official.sg/chinatown-historic-district/canninghill-piers-chinatown-heritage-panel/> – 30.03.2022
79. Chinatownology: el. resource. – Official Chinatown: Singapore Chinatown. – 2014. – URL: https://www.chinatownology.com/chinatown_singapore.html – 11.04.2022
80. Department of Statistics Malaysia Official Portal: el. resource. – Population Distribution and Basic Demographic Report. – 2011. – URL: https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthem&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSZklWdzQ4TlhUUT09&bul_id=MDMxdHZjWtk1SjFzTzNkRXYzcVZjdz09 – 3.03.2022
81. Department of Statistics Singapore: el. resource. – Population and Population Structure. – 2020. – URL: <https://www.singstat.gov.sg/find-data/search-by-theme/population/population-and-population-structure/visualising-data> – 10.05.2022

82. Minority rights group international: el. resource. – Minorities and indigenous people in Thailand. – 2018. – URL: <https://minorityrights.org/minorities/chinese-6/> – 12.05.2022
83. National Bureau of Statistics of China: el. resource. – URL: <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/> – 16.03.2022
84. Overseas Chinese Affairs Office of The State Council: el. resource. – 国务院侨办副主任谭天星走访泰国侨团座谈. Гоюань цяобань фучжужэнь Тянь Тяньсин цзоуфан тайго цяотуань цзотань («Тянь Тяньсин, заместитель директора Управления по делам зарубежных китайцев Госсовета, провел дискуссию с зарубежной китайской общиной в Таиланде»). – 2016. – URL: www.gqb.gov.cn/news/2016/1123/41229.shtml – 19.02.2022
85. Statista: el. resource. – Number of Chinese people living overseas 2010 and 2020, by continent – 2021. – URL: <https://www.statista.com/statistics/632850/chinese-nationals-number-overseas-by-continent/> – 12.04.2022
86. The Conversation: el. resource. – Indonesia tries to embrace Chinese language but problems persist. – 2021. – URL: <https://theconversation.com/indonesia-tries-to-embrace-chinese-language-but-problems-persist-165608> – 26.04.2022
87. The Straits Times: el. resource. – Singapore GE2020: Jobs, immigration, cost of living are key issues in party political broadcast. – 2020. – URL: <https://www.straitstimes.com/politics/singapore-ge2020-jobs-immigration-cost-of-living-are-key-issues-in-party-political> – 7.05.2022
88. United Nations Digital Library: el. resource. – International migration report. – 2002. – URL: <https://digitallibrary.un.org/record/490239> – 10.02.2022
89. 中国日报网站 (Чжунго Жибао ванчжань): эл. ресурс. – 中国领事保护指南出台幕后: 化解中国人海外风险. Чжунго линши баоху чутай мухоу: хуацзе чжунгожэнь хайвай фэнсянь («За кулисами официального запуска Компаса консульской защиты: устранение зарубежных рисков китайских граждан»). –

2007. – URL: http://www.chinadaily.com.cn/hqzg/2007-11/12/content_6248167.htm – 9.05.2022
90. 人民网 (Жэньминьван): эл. ресурс. – Впервые получены сравнительно точные цифровые данные о количестве проживающих за рубежом китайцев. – 2011. – URL: <http://russian.people.com.cn/31516/7663300.html> – 12.04.2022
91. 国际日报 (Гоцзи Жибao): эл. ресурс. – 北京市侨办主任李印泽访印尼讲话引起侨界不满. Бэйцзинши цяобань чжужэнь Ли Иньцзе фан Иньни цзянхуа иньци цяоцзе бумань («Ли Иньцзе, директор Пекинского управления по делам зарубежных китайцев, посетил Индонезию и вызвал недовольство зарубежных китайцев»). – 2012. – URL: <https://guojiribao.com/> – 11.03.2022
92. 签到日报 (Цяньдао Жибao): эл. ресурс. – 针记首席运营长黄志胜澄清黄家泉州无祖屋. Чжэнцзи шоуси юньдун чжан Хуан Чжишэн чэнцин Хуанцзя уцзуу («Хуан Чжишэн, главный операционный директор Needle Records, поясняет, что у Хуан Цзя нет родового дома в Цюаньчжоу»). – 2016. – URL: www.qiandaoribao.com – 12.02.2022

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение А



Рисунок 1 – Китайская школа в Джорджтауне, Малайзия.



Рисунок 2 – Китайская школа в Джорджтауне, Малайзия.

Приложение Б



Рисунок 1 – Вывеска на английском и китайском языках в городе Джорджтаун, Малайзия.



Рисунок 2 – Вывеска на малайском и китайском языках в городе Джорджтаун, Малайзия.

Приложение В



Рисунок 1 – Евангельская церковь (китаеязычное собрание) в городе Джорджтаун, Малайзия