

АКАДЕМИИ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

на правах рукописи

ТАЙВАН Леон Леонович

УДК

ТРАДИЦИОННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА
ОСТРОВНОЙ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

(Синхронная реконструкция на балийско-яванском материале)

Специальность 07.00.03. -
всеобщая история

Диссертация
на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Москва - 1990

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Задачи исследования	4
Обзор источников и литературы	13
Глава I. ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ РЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА ПЕРИФЕРИЙНОГО ИНДУИЗМА	45
Генезис балийского индуизма	45
Индуистская антропология	51
Конструкция мироздания	64
Категории времени и пространства	74
Глава II. АРХАИЧНОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ: СЛИЯННОСТЬ БАЗИСА И НАДСТРОЙКИ	81
Земледелие как ритуал	81
Иррациональные основы общественных стереотипов	97
Слово как атрибут реальности	107
Глава III. ГОСУДАРСТВО-ЛИТУРГИЯ	120
Сакрализация геосоциальных понятий	120
Дисперсия социально-политических связей	132
Девараджа как источник власти	141
Политико-религиозная власть дворца	146
Ритуализм войны	151
Глава IV. СУКАРНО: РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ ВЛАСТИ	160
Традиционная концепция власти	160
Регенерация традиции в политическом само- сознании Сукарно	170
Политика Сукарно в религиозном измерении	193

Глава У. РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ИСЛАМА	214
Протестантская этика как энтропия мистики .	214
Рационализация суфизма	226
Исламская антропология: от предопределения к свободе воли	243
Глава УІ. ИСЛАМИЗАЦИЯ ИНДОНЕЗИИ: ИДЕАЛ И ЕГО РАСТВОРЕНИЕ	263
Культура-реципиент: экологические предпосылки ислаимизации	263
Культура-донор: дихотомия политической модели	275
Политический идеал: от теории к реальности	284
Глава УІІ. ИНДИГЕНИЗАЦИЯ ИСЛАМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ИНДОНЕЗИИ	296
Теория Клиффорда Гирца: "религия Нвы" . . .	299
Дар ^С ул Ислам: низвержение социологии Гирца	321
Картосувирьо: религиозное измерение бапакизма	335
Заключение	347
Примечания	350
Литература	425

ВВЕДЕНИЕ

ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Политической культурой можно считать ту область "большей" культуры, которая охватывает культуру организации власти и управления обществом. В конечном счете политическая культура складывается из множества субъективных реакций, составляющих данное общество индивидов, на объективную и в каждый момент исторического процесса своеобразную потребность людей в политической организации. Реакция эта обусловлена массой факторов, всегда не до конца верифицируемых, но которые можно схематически сгруппировать в сиюминутные и историко-бытийные. Первые - это те, что воздействуют на человека в данный момент, вторые - формируют на протяжении веков и даже тысячелетий то поле цивилизации, которое породило и взрастило данную человеческую личность.

Культура в целом, и политическая культура - в частности, в главных своих чертах обусловлена религией, которая определяет лицо данной культуры, ее философию и систему ценностей. Религия в известном смысле представляет собой "формулу" той или иной культуры. Не случайно различаются конфуцианский, индуистский, иудеохристианский и другие культурные комплексы со своими специфическими особенностями организации социально-политического бытия.

Традиционная политическая культура в отличие от современной, секуляризованной, как правило, религиозна. Видный исследователь Филиппин Т.Френд, имея в виду японскую политическую культуру "кокутай", дает ей следующую дефиницию: "Термин "кокутай" обычно переводится как "национальная политика", и он подразумевает

неразрывность религии, государства и общества" /Friend, 1967, с. vi/. Так же мыслилось политическое устройство доколониальных государств Юго-Восточной Азии. Многочисленные крестьянские восстания в меру сил воспроизводили модель "кокутай". Однако после обретения независимости складывается качественно иная ситуация.

Страны ЮВА, завоевав национальную независимость, столкнулись с необходимостью найти адекватные современности формы независимого политического бытия. В недалеком прошлом был опыт колониального управления; Европа давала образцы демократических государственных форм; революционеры Филиппин уже в конце XIX в. экспериментировали с идеями Просвещения в области государственного строительства. История распорядилась так, и это закономерно, что в крупнейших странах Юго-Восточной Азии была учреждена демократическая форма правления. Однако уже в первое десятилетие стали отмечаться многочисленные отличия от умозрительной "европейской демократической модели", тяготеющие к авторитарности, а также к сакральной легитимации власти.

Во второе десятилетие независимости эта тенденция особенно усилилась в Индонезии, до 1965-66 гг. приобретая порою гротескные формы в идеологической сфере, угрожающие хаосом и насилием - в политической. Последовавшая национальная трагедия - разгром компартии, геноцид по отношению к левонастроенной части нации, укрепление репрессивного режима, ликвидация политических партий и свобод, продолжающиеся попытки религиозной легитимации наличной власти при одновременной борьбе с исламом показывают, что принятие западных политических форм - не однозначный процесс. Не меньше своеобразия в организации политической власти показали Филиппины. Заимствованные у США политические институты вскоре наполнились иным - сугубо местным содержанием, значительно иска-

зив "вестминстерскую идею".

Однако архаичный пласт политики выступает на поверхность фрагментарно, кое-где сливаясь с привычными политическими формами, а где-то выступая в виде пережитков. Реконструкцию реликтов древних политических структур и представлений в виде цельной системы исключительно осложняет многослойная религиозная ситуация. Европейская политическая мысль окончательно отделилась от религии в пору Французской революции 1789 г. Восток в целом и островная МБА, в частности, стали активно соучаствовать в секулярной политической мысли только в XX в. И то - речь идет об отдельных индивидах, получивших западное образование. Поэтому движение за национальную независимость и даже современная оппозиционная борьба часто ведется под религиозными лозунгами, в ходе политической борьбы ставятся религиозные цели. Иными словами, политическое бытие в известном смысле растворено в религии. Исторически сложившаяся многослойность религиозной картины особенно богата в Индонезии, где она характерна живыми реликтами всех религиозных эпох. Если страна восприняла сверх автохтонного религиозного субстрата последовательно буддизм, индуизм, ислам, то это отнюдь не означает, что предшествующие религии были целиком вытеснены. Это не так. Наряду с откровенным присутствием названных религий доминирует синкретизм, в котором смешались все, или основные эпохи религиозной истории, являя собой амальгаму в общем-то несовместимых религиозно-философских систем. Найти доминирующие политические структуры и представления в такой ситуации не просто.

Поэтому чисто диахронная реконструкция, скажем, индуистской государственности по хроникам, археологическим и литературным свидетельствам едва ли воспроизведет современные архетипы.

Чисто историческая картина отличается известной стерильностью постольку, поскольку стерильны хроники и литературные памятники, воспроизводящие скорее политический идеал. Для ритуализованной, религиозно функционирующей квазиисторической литературы Юго-Восточной Азии это особенно характерно. Более того - ряд правовых кодексов этого региона не оставили следов своего функционирования, либо действовали совсем не по тем принципам, что их европейские аналоги. А правовые памятники служат краеугольным камнем реконструкции социально-политической картины прошлого.

К реконструкции ныне действующих элементов индигенной политической культуры можно идти другим - синхронным путем, используя материалы полевых социоантропологических исследований с тем, чтобы их корректировать и дополнять диахронным материалом. Плодотворным для начального этапа исследования оказался филиппинский материал - исторический и социоантропологический.

Филиппины, оказавшись на периферии основных потоков культурных влияний ДВА, сохранили более отчетливую культурную матрицу, чем высокоразвитые районы Индонезии. Можно, конечно, пользоваться географически менее отдаленным материалом собственно индонезийской периферии - Внешних островов, или хранящих автохтонную культуру районов Малайзии¹. Однако их политическая периферийность не дает столь систематического материала, как Филиппины. Последние, являясь центром колониальной политики соперничающей метрополии, дали большое количество крестьянских восстаний, в ходе которых кристаллизовалась автохтонная, официальными институтами не задавленная политическая культура, структурированная согласно религиозному тексту. (Крестьянские "государства" управлялись "Св.Тройцей" - "Иисусом Христом", "Девой Марией" и "св.Иосифом"; роль министров исполняли "12 апостолов" и т.п., становясь иконой

Евангельского текста /Левинсон, 1972, с.68-72/), Столь обнаженную феноменологию, как Филиппины, по части выхода на поверхность индигенных политических представлений не дает никакая из близлежащих малайских стран. Дело тут не только в синхронности этих проявлений (к.ХІХ - 80-е гг. ХХ в.), но и в превосходной документированности событий. Однако филиппинский материал ставит только вопрос.

Для развернутого ответа, или действенной реконструкции необходимо проанализировать однотипный опыт политического конституирования, но охватывающий исторически продолжительный отрезок времени. Ведь кратковременные крестьянские "государства" ненадолго победивших восстаний не могли обнаружить экономический механизм своего бытия, неясной оставалась перспектива возможной эволюции "иконичного" государственного устройства, тем более непонятной оказалась функциональная роль "иконической" власти.

Дать ответ на поставленные вопросы мог индонезийский остров Бали, на котором американский социантрополог обнаружил "театральное государство" /Geertz, 1966/. К.Гирц обратил внимание на любопытную, сугубо иррациональную устремленность и способность всего обследованного им общества существовать на протяжении столетий ради грандиозных религиозно-театральных праздников. На них-то конституировалась иерархичность общества, иначе не выраженная ни бюрократическим, ни социально-экономическим, ни каким-либо иным известным в европейской практике путем. Нарисованная К.Гирцем картина оказалась интересной, ответившей, правда, только на некоторые из вопросов. Он доказал, что иерархичность общества конституируется религиозно-театральным представлением, где каждому принадлежит своя роль - кому главного героя, кому в эпизодах, тогда как народ выступает одновременно статистом, рабо-

чим сцены и зрителем. Политическая борьба сводится к стремлению занять более значительную роль в "спектаклях".

Исследование Гирца позволяет заключить, что такие традиционные для политических систем мотивы, как обогащение и политическая власть на традиционном Бали действуют по-иному и сильно редуцированы. Так, вместо иерархических социальных и политических связей существует дисперсная горизонтальная связь между людьми, при которой "патрон" не распоряжается "клиентами" ни по территориальному принципу, ни по принципу экономической зависимости. Но вопрос - почему "клиенты" проявляют добровольную лояльность одному или нескольким "патронам" одновременно, остается без ответа. Неясно и главное - что толкает народ устраивать во всех отношениях иррациональные религиозно-театральные представления.

Ответ на некоторые из поставленных вопросов дает развернутое исследование балийской культуры, проведенное С.Лансингом. Он, как нам представляется, дал простое и верное объяснение балийской "театральности". Дело в том, что балийское общество религиозно по своей ценностной ориентации, и профанное бытие там растворено в сакральном. Даже такая рационально функционирующая система, как ирригация, отнюдь не действует по законам "гидравлической деспотии", как дело представлял К.Виттфогель. Религиозный календарь, определяющий порядок праздников и жертвоприношений, приводит в действие сложную систему запруд, дамб и затворов ирригации. При этом крестьяне не выполняют бюрократические функции. Общество акефально и действует методом саморегуляции. Лансинг в поисках парадигмы исследуемой культуры останавливается на текстах Махабхараты, на ваянге, которые воспроизводят мифологическую схему, традицию, которая, по Риклефсу, формировала события так, чтобы они соответствовали традиции / Ricketts, 1974, с.176/.

Ответа, однако, не получается, и этому препятствует несколько обстоятельств. Текстов и законов (сюжетов) ваянга множество. Если на Филиппинах неизменно воспроизводится Евангельское повествование, то есть ли фундаментальный аналог на Бали? К тому же едва ли следует считать, что большинство народа при всем обладании письменностью и литературой (религиозной, разумеется), перестает действовать на основе немногих, несложных основополагающих духовных установок, характерных для бесписьменных народов.

Такой фундаментальной парадигмой духовного и эмпирического бытия балийцев является космогонический миф, ритуально и мысленно многократно воспроизводимый - при рождении ребенка, в сельскохозяйственном цикле, в социальном устройении общества, образуя, таким образом, структурный конкорданс.

Основными показателями его являются: установка общества на простое воспроизводство сельскохозяйственного продукта (окаzionale излишек употребляется на религиозные нужды и взаимопомощь), простое воспроизводство народонаселения, на социальную организацию по принципу добровольного подчинения религиозному авторитету, неизменность социума во времени и пространстве, тогда как политическое конституирование совершается как ритуал. Такой принцип в нашем исследовании именуется государством-литургией.

Литургия - это актуализация основополагающего религиозного текста, иными словами - его воспроизведение средствами внешней символики искусств и религиозного поведения. Религиозное сознание воспринимает себя как часть сакрального миропорядка, в котором каждый шаг имеет религиозное значение, а государство как институт, стоящий выше повседневного бытия индивида, облекается в формы, воспроизводящие основополагающий сакральный текст, подчиняясь этим опять же структурному конкордансу.

После такой реконструкции автохтонной политической культуры можно приступить к исследованию того, как индигенная матрица деформирует более поздние культурные влияния. На примере автобиографических фактов Сукарно предпринята попытка реконструкции того, как он деформировал конвенциональные политические институты и представления сообразно архаичной модели государства-литургии, установки на нерасширенное воспроизводство в экономике и т.д.

Крайне сложны отношения индигенной политической культуры с более поздней исламской культурой. Отсутствие удовлетворительной исследовательской модели политической культуры ислама в Юго-Восточной Азии требовало самостоятельного подхода и к этой проблеме. В диссертации она решается по схеме рационализации христианства, разработанной М.Вебером. В качестве основы бала принята его "протестантская этика", однако в качестве источника внутренней динамики в данной работе предложен иной фактор - эрозия мистического начала религии, которая прослеживается даже в трудах Вебера, хотя и не принимается им в расчет. Обоснованию этой точки зрения посвящен специальный раздел.

Представляется, что ритуально-мистически структурированная индигенная культура островной Юго-Восточной Азии могла принять только такой вариант ислама, который обладает одинаковой грамматикой культуры. Иными словами, общество, структурированное как "культура стыда" (по П.Зингеру) не может воспринять "культуру вины". (В настоящей работе употребляется аналогичная, но иная терминология - "ритуально-мистическая культура" и "этическая культура".)

Приемлемой формой ислама был суфизм, который, постепенно рационализируясь в процессе секуляризации, нарабатывает этический

элемент за счет энтропии мистической духовности. Возобладание этического элемента влечет за собой легалистский, рациональный образ мышления, который, подобно "протестантской этике" М. Вебера, обладает потенциями модернизации общества.

Однако и этот процесс не обнаруживается как простое противостояние лиц - носителей доисламской стагнирующей культуры, с одной стороны, и мусульман-носителей определенного социально-экономического динамизма - с другой. Такое физическое противостояние обнаружил К. Гирц в 50-е гг. на Яве, однако носители полярных общественных тенденций к 80-м гг. перестали задавать тон. Вместо этого, правящие круги страны, опасаясь политической конфронтации с мусульманским радикализмом, стремятся свести ислам к ритуальному бытию в рамках секулярного государства. Но парадокс заключается в том, что именно лишенный высоких политико-философских обертонов ислам легче всего усваивается населением. Таким образом, подавляя ислам, власти против собственной воли усиленно его внедряют.

С другой стороны - выброс массы традиционного сельского населения в города должен сопровождаться изменением мировоззренческих установок. В современном городе, очевидно, нельзя более существовать, строя свое восприятие окружающего мира на тех стереотипах, которые сложились в традиционном рисопроизводящем обществе и сформулированы в религиозных представлениях индомусульманского синкретизма. Религиозно структурированное сознание неспособно одним махом принять секулярное мировоззрение европеизированного мира. И здесь религия, лишенная крайнего мистицизма, или, по Веберу - "рационализированная", как, например, модернизаторское направление ислама, является приемлемой альтернативой.

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Междисциплинарный, во многом, характер исследования диктовал подбор необходимых источников и исследовательской литературы. Задаваясь целью проследить поведенческую (бихевиористскую) модель в политической культуре, мы опирались преимущественно на материалы полевых исследований социантропологов. Публикации результатов полевых сезонов составляют первую и основную группу источников; собственно исторические источники для синхронной реконструкции, как уже говорилось, играют подчиненную роль.

Эмпирический материал в то же время нуждается в теоретической схеме, помогающей классифицировать его и осмыслить. Политологическая задача требует нахождения места обнаруженной феноменологии в системе политологических знаний.

Необходимость выделить политические представления из пока нерасчлененного религиозного монолита традиционного общества требовала вдумчивой работы с религиоведческой и теологической литературой соответствующих религий. Однако критический разбор этой группы литературы в силу своей специфичности не входит в нашу задачу.

Редуцирование исследования на полевом материале Бали - дело, бесспорно, рискованное. Авторские соображения по этому поводу высказаны выше; здесь же нам приходится обращаться к мнению многочисленных авторитетов, выразивших научную обоснованность подобной логики. Голландский санскритолог середины прошлого века Р.Фридрих, проведя свои обследования на острове, недвусмысленно пришел к выводу, что религиозная культура Бали "хранит домусульманское состояние Явы" / *riederic...*, 1876, с.158/. Из отечественных востоковедов, занимавшихся Бали, Д.В.Маретин был первым, кто показал генетическую, а также грамматическую (в терминологии Мил-

нера) связь Бали с Явой. К таким выводам его привели исследования местного, балийского индуизма. Ю.В.Маретин, как мы увидим из дальнейшего изложения, является автором взвешенной и научно фундированной формулировки непростого, синкретически многослойного религиозного комплекса /Маретин, 1967, с.145/.

Идеи Ю.В.Маретина, высказанные в 60-х гг., вполне подтвердились в 70-80-х гг. Одному из наиболее авторитетных исследователей Бали - Дж.С.Лансингу принадлежат следующие слова: "Находясь на удалении от великих центров индийской культуры, крохотный и исторически незначительный, Бали дает нам образ индуизации лучше понимаемый, чем такие же образцы в Камбодже, Яве, Пагане или любые другие крупнейшие индуистские цивилизации. Бали был так же глубоко индуизирован, как любое общество в ЮВА, поклонявшееся индо-буддистским божествам, совершая синкретические ритуалы и воспроизводя этим великие индубуддистские мифы, измеряющие социальное поведение мерками идеализированной версии системы варн. Более того, классическая индийская цивилизация дожила на Бали до XX века - когда Ангкор и другие крупные индуизированные государства уже давно канули в Лету" /Lansing, 1983, с.23/.

Если Бали хранит какую-то архаичную модель культуры, то следует ли ее соотносить с современной Явой, которая, быть может, под влиянием ислама полностью утратила индуистское прошлое? Христианский миссионер Ван Аккерен, написавший интересное исследование о религиозной ситуации на Яве, обнаруживает не просто индуистский религиозный комплекс. Налицо деградировавшая система, подвергшаяся эрозии, однако достаточно четко самоидентифицирующая себя с неисламской религиозностью /Akkeren, 1970, с.6/.

Исследователь мусульманского модернизма в Индонезии А.К.Хасан замечает, что "сельская социальная система, несмотря на при-

ход ислама, остававшегося городским феноменом, в основном, не была поколеблена. Остановленный вторжением западного колониализма ислам оказался неспособным внести фундаментальные перемены в традиционную местную социальную структуру. Деревенский образ жизни, хотя и видоизмененный вторжением урбанизации, индустриализации и других западных инноваций, остается поныне мощной детерминантой поведенческих стереотипов для среднего индонезийца" /Hessell , 1985, с.373/.

"На Яве уже много веков, как нет суверенных дворов правителей", замечает К.Гирц /Geertz , 1985, с.276/, и при этом картину традиционной политической культуры Явы слово в слово списывает с балийского образца "театрального государства" /см. Geertz, 1968, с.17/, который он представил в виде отдельного концептуального исследования десятилетием позже /Geertz , 1980/. Не возражает против такой постановки вопроса отечественный исследователь С.С.Кузнецова в своей работе об истоках индонезийской (яванской) культурной традиции /Кузнецова, 1989/. У нее мы найдем не только воспроизведение тех же балийских структур культуры на яванской почве, но и балийские параллели Гирца в культурном ландшафте изучаемой ею Яве.

Даже без ссылок на авторитеты логично предположить, что в тесном соседстве расположенные острова, находящиеся в идентичных экологических, народохозяйственных условиях, населенные близкими по языку и исторической культуре этносами, не могли уйти далеко друг от друга даже при разнохарактерных внешних влияниях на протяжении последних четырех столетий (векам разделенные этносы Европы подтверждают это). "Pars pro toto" - достаточно распространенный способ исследования необъятных величин.

Как уже отмечалось, документальную, фактологическую основу

настоящей диссертации составили полевые исследования. К сожалению, если не считать непродолжительное пребывание отечественного востоковеда Л.М.Демина на Бали в качестве корреспондента "Правды", российская наука к живой ткани балийской политической культуры так и не прикоснулась. Не было там ни лингвистических, ни социологических полевых исследований. Все это вынуждало нас пользоваться публикациями зарубежных, главным образом - американских полевых дневников, а также работ, обобщающих их.

Первые исследования Бали оставил упомянутый санскритолог прошлого века Р.Фридерих. Внешний толчок дальнейшим исследованиям дало покорение голландцами острова в 1906 г. Свои исследования тогда развернули санскритологи Л.Ф. ван дер Туук и Р.Горис. Из археологов на Бали работал В.Ф.Стуттеркейм. Однако полевые социоантропологические исследования были начаты не голландцами и не академическими учеными. Первым из плеяды полевых исследователей был М.Коваррубас - мексиканский художник, проведший на Бали около 20 лет. Итогом этого пребывания стала книга "Остров Бали" / Covarrubias, 1937/, сохраняющая свое источниковедческое значение поныне. Богато иллюстрированная самим автором, она дает детальное, в т.ч. визуальное представление о предметах быта и религиозного культа, приемах хозяйственной деятельности и эзотерической практики. Написанная в начале 30-х гг. книга отдает дань своему времени: композиционная структура ее отражает стилистику и уровень научного знания своего времени. В частности, в основе классификации фактического материала лежит европейская схема социальной организации общества, римского права, тогда как религиозное бытие и уникальное искусство балийцев оттесняется на периферийные места.

Будучи добросовестным исследователем, М.Коваррубас далек

от насилия над фактами, и в итоге такая основополагающая общественная категория Европы, как "Закон и порядок", "Суды" занимает в повествовании ничтожное место. Это вполне закономерно, ибо религиозно структурированное общество в классовом отношении не расчлененное так, как это было в буржуазной Европе, не развило ни юридической системы, ни судебных институтов. Столь же ничтожны материалы по экономической деятельности - разделению труда и организации ирригации. Сложившаяся веками гармоничная природе и соответствующая этнопсихологическим характеристикам народа рисоводство, ненаправленное к тому на расширенное воспроизводство, не может породить тех коллизий, которыми изобилует европейская политэкономия.

Зато обширное описание ритуалов, праздников, художественного творчества, вааянга, кремаций и т.п. для исследователя структур культуры, в т.ч. - политической, содержит богатейший фактологический материал. И так, несоответствие конвенциональной для своего времени форме содержание уже информативно: социоантропологический полевой материал указывает на принципиально иную систему самоорганизации социума.

В 30-х гг. на Бали прибыла супружеская чета К. и Дж. Мэршон. Кэтерен была профессиональной танцовщицей из Калифорнии, муж был ее партнером, а также хорошим фотографом. Прибыв на остров с целью изучить местные танцы, супруги были втянуты в совсем иную стихию. Кэтерен стала изучать местные ритуалы; это, в свою очередь, привело ее к более подробному знакомству с индобалийским вероучением. Последнее К. Мэршон постигала под руководством видных вероучителей. В итоге американская танцовщица становится экспертом по балийской ритуальной культуре, способной дать религиозное толкование сложным обрядам жизненного или годового цикла.

Не сумев создать, однако, подлинно теоретических трудов /см., напр., Merghon, 1970/, она привлекается в качестве научного консультанта и информанта при подготовке ряда лучших исследований по ритуальной культуре Бали /Traditional Balinese Culture, 1970, хх/. Для нашего исследования была использована книга К.Мэршон /Merghon, 1971/, которая в дневниковой форме излагает семь основных ритуалов жизненного цикла. Ритуалы чужого общества широкому читателю, как правило, неинтересны; видимо, поэтому в книгу вкраплены сентиментальные описания многолетнего пребывания европейской супружеской четы на экзотическом острове. Однако научная неискусшенность в этой работе, думается, сыграла объективизирующую роль. Документированные автором ритуалы не подчиняются (вольно или невольно) структуро- или схемообразующей интенции исследователя, имеющего сложившуюся концепцию и этим подслудно совершающего насилие над фактами. К.Мэршон тоже несвободна от этой общей установки сознания, но, будучи человеком искусства, она эстетизирует, не вникая в глубинную структуру ритуалов.

Оказалось, что полевые записи К.Мэршон, внешне непривлекательные для ученого, показывают важнейшую закономерность исследуемого нами общества. Речь идет о совпадении ритуалов с текстом космогонического мифа. Иными словами, обнаруживается, что космогонический миф "проигрывается", актуализуется во всех ключевых моментах жизни: при рождении, при посадке риса, при совершении брачной церемонии, при смерти, и т.п. К.Мэршон, быть может, невольно, но показывает, что изучаемое ею общество построено по принципу структурного конкорданса, который "закодирован" в мифологическом тексте² /Гэрнер, с.20-21/.

Еще одним полевым исследователем 30-х гг. является Грегори Бейтсон. С 1928 г. он работал на Новой Гвинее, исследуя перво-

бытную культуру папуасов Ятмульского племени, живущих в районе реки Сепик. Там он сформулировал свою теорию мизмогенеза, описывая социальное разделение покров. Дуализм по принципу полового разделения стал крайне популярным течением в социальной антропологии. Для Индонезии он представлен прежде всего лейденской школой; работами Рассерса, Йоссаелин де Йонг и др.

Г.Бейтсон вошел в группу полевых исследователей, в которой работала упомянутая К.Мэррион, а также М.Мид и В.Шпис, начавший свои этнографические опыты в России в годы I мировой войны. Группа задалась целью исследовать прежде всего психологические феномены - транс, одержимость, демонофанию. Итогом работы стал ряд статей, в которых Г.Бейтсон сумел показать несколько характерных психологических феноменов в связи с социальным конституированием общества. Расшифровав разговор впавшего в транс медиума - "балиан" с деревенским жрецом, Бейтсон доказывает, что ритуальный язык о богах и храмах означает не что иное, как регулирование взаимоотношений двух балийских поселений /Traditional Balinese, 1970, с. 134-1; Bateson, 1970-2/.

Еще один важный аспект из полевых исследований Бейтсона вносит значительный вклад в понимание балийских мифологем. Речь идет о формах обращения к божеству во время демонофании. Происходящая там "статусная инверсия", когда к божеству обращаются как к ребенку, в сопоставлении с аналогичными ритуально-речевыми оборотами в других случаях, позволяют реконструировать замкнутую пространственно-временную модель балийского космоса. Тем не менее, Г.Бейтсон разделяет теоретическую узость своего времени и окружения. Попытка моделировать балийский мир в пределах его теории мизмогенеза /Bateson, 1970-6/ приводит его к идее об эмоционально-психической саморегуляции и самодостаточности. Иными сло-

вами - психосоматические явления у Бейтсона исключаются из структурообразующего арсенала истории культуры. Историю формирует нечто иное, но что именно, остается неясным.

Крупнейшей фигурой балиеведения 30-х гг. была Джейн Бело. Ее перу принадлежит несколько книг с анализом храмовых ритуалов, обнажающих религиозно-философскую картину мира балийцев. Однако эта американская исследовательница, формировавшаяся под влиянием этнологической школы Малиновского, начинает свои исследования Бали, следуя схеме эмбриогенеза Бейтсона. К работам этого порядка относится ее статья, изданная впервые в 1935 г. в Голландии /Belo, 1970/. Логика противопоставления полов, инцест как предельное нарушение двухчленного космоса и умиротворение социума - в последующие годы была неоднократно обыграна многими исследователями малайского мира /см. Yonsein de Yong, 1964/. Однако дуалистические конструкции этого рода страдают определенной "самодостаточностью": из них почти не вытекают никакие культурно-социологические последствия для современной реальной жизни. Эти бинарные, жесткие конструкции обращены вспять - к истокам социальной организации, но определенное насилие в конструировании, заметное повсюду, не убеждает в ее органичности и естественности.

Впоследствии Дж.Бело отходит от неукоснительного следования предписанным схемам; такие исследования, как "Транс на Бали" и "Раингда и Баронг", являют собой стереоскопическое видение ритуала как структурообразующего фактора в истории культуры. Исследования Дж.Бело неопровержимо показали, что основополагающий принцип организации общества - ритуал. Уже ее первая работа "Обычаи, связанные с близнецами на Бали" /Belo, 1970/ обнаружила присутствие этического критерия в обществе; его замещает более архаичная категория "ритуальной чистоты", или ритуальной конвенциональ-

ности. Иными словами, речь идет о запрограммированном ритуалом поведении, не допускающем отклонений и исключаящим поэтому любые инновации.

Принципиально важные находки полевых исследователей не могли быть по достоинству оценены до 70-80-х гг., ибо не хватало крупных теоретиков, могущих на основе имеющихся фактов построить обобщенную картину социальной и политической организации балийцев. Образовавшуюся исследовательскую лауну заполнил выдающийся американский антрополог Клиффорд Гирц. Перу этого исследователя принадлежит добрый десяток книг, охватывающих не только Индонезию, но и Марокко. Его книга "Интерпретация культур", вышедшая в свет в 1973 г., является одним из столпов современной культурологии. Теоретические построения этого выдающегося ученого построены на том материале, который был им собран на протяжении полевых сезонов конца 50-х гг.

Теоретически важной публикацией была увидевшая свет в 1966 г. работа по балийской антропологии "Личность, время и социальное поведение на Бали" / Geertz, 1966/. В ней американский социолог отмечает "развитость балийских идей" в области антропологии, но, вместе с тем - их непохожесть на европейские понятия. Предполагая недоумение по поводу иррациональности некоторых социальных установок, он напоминает читателю о двух обстоятельствах - что балийское общество религиозно, там социальное пронизано религиозным и наоборот, а также наличие похожего состояния в Европе вплоть до Реформации. Однако при всех диахронных параллелях с Европой, на Бали наличествует совсем иная парадигма культуры. Из работы К.Гирца видно, что человек мыслится как существо бессмертное, с перерывами загробного существования, неизменно пребывающее в этом мире. Концепция времени не имеет протя-

женности, тогда как "социальные отношения одновременно - торжественная игра и выученная драма" / Geertz, 1966, с.55/.

Неоднократно подчеркивая религиозный характер исследованного им общества, социальных институтов, К.Гирц, однако, не связывает три аспекта функционирования социума в единую концепцию, которая при этом очевидна - структурированность общества по единой формуле круговорота и неизменности макрокосма и конкорданса его составляющих структур.

Для исследователей Индонезии наиболее популярной его работой является "Религия Явы" /Geertz, 1960/, которой мы посвятили отдельный раздел настоящей работы. Отдельные положения этой работы детально разбираются по ходу изложения материала. Здесь же следует заметить, что молодой тогда еще К.Гирц при работе с полевым материалом шел в фарватере идей и концепций своего времени. Во-первых, это излишне прямолинейное следование концепции М.Вебера; в итоге мусульманские сантри у него функционируют точно так же, как швейцарские кальвинисты. Вторая особенность, не выдержавшая проверку временем - излишняя социологизация и схематическая трактовка социальной роли местного синкретического религиозного комплекса. Книга была подвергнута критике в научной литературе (об этом - в тексте); более того - она повела по ложному следу немало исследователей, слепо доверявших схеме К.Гирца. Несмотря на обилие критики, предложенная им система социальной стратификации традиционного общества по религиозным параметрам уже четыре десятилетия активно используется специалистами по Индонезии.

Наиболее значительной работой в области политической культуры Бали стала книга К.Гирца "Негара: театральное государство на Бали XIX века" /Geertz, 1960/. Это тоже плод полевых иссле-

дований, где нашли обобщение многие идеи, высказанные К.Гирцем в более ранних работах. В частности, окончательно кристаллизовалась его концепция "государства как театра", контрастирующая с неоднократно повторяющимися самим автором, что религия - это "альфа и омега" не только яванского, но и балийского общества. Исследователь здесь, несомненно, дистанцируется от изучаемого объекта, отходит на позиции европейской секулярной культуры, и так рождается его неорганическая концепция. Судя по высказываниям в статье "Религия как система культуры" /Geertz, 1973, с.87/, он воспринимает ее как "второй мир", расположенный за феноменологическим миром человека, мир идеальных конструкций, который у Гирца не совпадает с первым. Этот разрыв двух кругов порождает некий изоморфизм, на который указывал, и думается, безосновательно, Бейтсон. К.Левин-Стросс, кстати, в своей "Структурной антропологии" /Левин-Стросс, 1983/ блестяще показал отсутствие изоморфизма в архаичных обществах, где распространен шаманизм. Если совместить два ментальных круга Сантаяны, искусственный разрыв исчезнет, и балийское общество во многом напомнит раннее средневековье Европы.

В целом, установка на прагматическую целесообразность как структурообразующий фактор - эта направленность мысли автора, думается, ведет не к цели, а в противоположном направлении. Высокая целенаправленность - характеристика развитого индустриального общества, но никак не социума, живущего нерасширенным воспроизводством. В таком обществе, как это показали исследования А.Фурсова, С.Шопкина и др., вступают в силу регуляторы, направленные на выживание. Критик Гирца Марк Хобарт доказывает, что прагматическая модель Гирца не может быть вполне достоверной по той простой причине, что круг реального земледельческого цикла меха-

нически не совпадает с аналогичным кругом священнодействий. Последние поэтому не могут быть "знаковой системой феноменологического мира" /Pobart, 1978-a/. Видимо, религиозное общество действительно структурировано рационально, но *ratio* - религиозное.

"Узкое место" американских социантропологических исследований заключается в их оторванности от исторического контекста. Эта же особенность характерна для работ Гирца. У него заметно отсутствие интереса к литературным источникам исследуемого общества и тому влиянию, которое оказывает на общество словесность. Эти два недочета попытался устранить Дж.С.Дансинг. Он начинает с того, что вписывает остров Бали в обзор карту индустриализированных государств Юго-Восточной Азии, при этом уточняя, какова была культурная парадигма индустриализированных государств, что была их политической сердцевинной. К.Гирц моделировал государство, исходя из центрального, сакрального положения дворца правителя-раджи. Именно там происходил центральный ритуал государства; "государственный храм" внутри дворца, по Гирцу, был притягательным центром политической организации традиционного мира.

Дж.С.Дансинг - напротив - обращает внимание на то, что к 1906 г. голландские власти разрушили все эти центры власти, и, тем не менее, балийская цивилизация не пострадала в той степени, чтобы разрушиться. Он доказывает следующее: сеть храмов с их периодическими ритуалами составляет секрет неразрушимости этого архаичного общества. Думается, однако, что противоречия в академическом споре двух американских исследователей нет. Монистическое мирозерцание балийцев, примиряющее противоположности до религиозного разделения, должно быть, действует и здесь. Своя интегрирующая роль принадлежала и храмам, и дворцам, ибо последние имели равный с первыми сакральный статус. Первые противостояли

вторым как парная оппозиция единого целого. Этот тезис развернут в тексте диссертации.

Вторая особенность работы Дж.Лансинга в его интересе к литературному наследию. Речь здесь идет не о филологическом, а социоантропологическом подходе. Ученого интересует, как функционирует литература в обществе, и тут, оказывается, много неожиданно. Во-первых, произведения читаются умеющими это делать вслух, текст переводится на разговорный язык, причем форма рецитации текста важнее, нежели его содержание /Lansing, 1983, с.75-92/. Любопытно, что та же закономерность была обнаружена при чтении Корана у яванцев К.Гирцем, а у сунданцев - Й.Гликкен /Glicksen, 1987/. Итак, - функция слова прежде всего - мистична, и только потом - информативна. Что же до информативности, то она служит прежде всего трансляции традиции.

В качестве еще одного несомненного достоинства следует назвать прежде всего длительное - II-летнее пребывание исследователя на изучаемом острове, а также его интерес не только к отвлеченной модели; Дж.Лансинг прослеживает, как традиционный комплекс культуры функционирует в современном ему обществе - у балийцев 70-х гг. Вывод однозначен - традиция продолжает жить в минимально деформированном виде. Более того - архаичные ритуалы с легкостью проникают в послевоенный индонезийский государственный церемониал /Lansing, 1983, с.129-142/.

Уже отмечалось - если балийская архаика дает удовлетворительную модель культуры, то вопросы ставят Филиппины. В этой связи важно было ознакомиться с аналогичным полевым материалом исследователей соседнего архипелага. С точки зрения внешних показателей типологически более близкими должны быть мусульманские южные районы Филиппинского архипелага (менее продолжительная ко-

лонияльная история, отсутствие влияния христианства). Крупную работу по исследованию мусульманского этноса маранао проделал М.Медник из университета Чикаго /Mednick, 1965/. Отбор объекта исследования был продиктован еще и следующим соображением: при более тесных контактах мусульман и христиан-филиппинцев (напр., в портовых городах Себу, Манила, Самбоанга) противоречия быстро стираются, уступая место известной этнической гомогенности, восходящей к "общему типу культуры" /Mednick, 1965, с.4/. Более архаичные общества, представленные горными племенами, такую способность к адаптации не показывают, обнаруживая при этом отсутствие известного, общего для двух вероисповедных групп, компонента культуры, который М.Медник никак не обозначил.

М.Медник пришел к выводу, что архаичные черты политической организации у индофилиппинских маранао совпадают с теми, которые были найдены Эмбером на Самоа, Куули на Амбоне, Гуликом в Малайе, Гирцем на Бали /Mednick, 1965, с.357/. Действительно - общество маранао показывает много общих черт с тем, что наблюдается на Бали - иерархичность общества, сакральный смысл титулов, высокая роль религиозного компонента в политическом конституировании общества. Огромный фактологический материал, как нам представляется, представляет собой основную ценность полевых работ Медника. Интерпретация его по схеме этнолога 40-х гг. Кребера с упором на древнейшую "семейную" модель генезиса политической организации оставили на периферии такой важнейший структурообразующий институт, как религия. Краткая констатация сходства с работами К.Гирца не привела М.Медника к более широким культурологическим параллелям. Очевидно, что следовало обратиться к индуистскому пласту в истории региона - это бы связало два упомянутых этноса не только на "протомалайском", но и на уровне развитых религиозно-куль-

турных, в т.ч. политических структур индунума.

Тесные рамки диссертационной работы не позволяют подробнее остановиться на работах, послуживших в качестве источников для написания настоящего исследования. Их перечень приводится в конце диссертации. Однако работу одного филиппинского автора нельзя не упомянуть. Это Рейналдо Илето. Его исследование "Пасьяон и Революция: народные движения на Филиппинах в 1840-1910 гг." вышло в свет в Маниле в 1979 г. В работе прослежено любопытное явление в истории страны. Народные движения протеста неизменно обретают внешние формы "пасьяона", или Евангельской истории страстей Христовых. Обращаясь к сообщениям К.Мэйно о событиях конца прошлого-начале нынешнего веков, когда "новые иерусалимы" восставших возникали то тут, то там /см. Левинсон, 1972, с.64-69/, нетрудно найти недвусмысленное тождество с тем, что записано К.Мэрлоу и Дж.Лансингом на Бали: на Лусоне политическое самоконституцирование тоже протекает по сценарию сакрального текста, каковым является "пасьяон". К сожалению, Р.Илето не сопоставил свою уникальную находку с балийским материалом, и так его работа осталась описанием частного случая.

Завершая обзор базовых исследований по автохтонному пласту религиозной культуры, нельзя не упомянуть те, пока немногочисленные книги, которые написаны отечественными учеными. Это преимущественно исследования литературоведческие, этнопсихологические, однако, уделяющие известное место формированию политических структур в изучаемом ими обществе. Автором двух монографий является С.С.Кузнецова. Первая из них была посвящена бабадам - средневековым яванским хроникам /Кузнецова, 1984/. Бабады автором представлены в качестве механизма трансляции традиционной, в т.ч. политической культуры. Вышедшая в свет в 1989 г. монография

"У истоков индонезийской культуры" анализирует в рамках лейденской структуралистской школы яванскую культуру: мифы, социальное устройство и политическую организацию.

В целом, работа С.С.Кузнецовой - это сочинение об этнопсихологии, описывающее отдельные проявления структурного конкорданса. Как это принято в лейденской структуралистской школе, конструкция социума возводится исходя из парных противопоставлений: мужчина-женщина, верх-низ, вода-огонь, выводя, таким образом, все из примитивнейших, базовых ориентаций рождающегося и эволюционирующего интеллекта. Такой подход в известном смысле ведет к совершенству определенной традиционной модели, однако, остается малопродуктивным в объяснении феноменов периода разложения традиционного общества в условиях модернизации и вестернизации. Сохраняются реликты древних структур, но что они - умирающие, нежизнеспособные обломки былого, или самодостаточные клетки, могущие образовать новый организм и даже традиционно закодировать нарождающееся модернизированное общество?

Для ответа на этот вопрос, думается, необходимо идти не от первобытных структур, а работать со сложившейся системой. Только совокупность всех внешних влияний, аналитический разбор культурной целостности на грамматические категории (пользуясь терминологией Милнера) в состоянии обнаружить мощные пласты, устойчивые структуры, выстоявшие тысячелетия и способные к дальнейшему существованию. Одну из таких структур - пятичленную конструкцию макрокосма С.С.Кузнецова представляет читателю. Однако политический смысл этой структуры за пределами символики кратона и других церемониальных форм мы не обнаруживаем. Хотя научная интуиция подсказывает, что пятичленная структура должна корениться повсюду - в политических, идеологических и литературных конструкциях

новейшего времени. Работа начинается от традиционных литературных памятников и кончается стереотипами обыденного сознания, хотя логика вещей требовала бы удержаться в пределах литературно-словесного жанра.

Здесь следует отметить, что такой авторитет в области архаичных культур, как Виктор Тэрнер, не верит в универсальность бинарных оппозиций, которая лежит в основе рассуждений С.С.Кузнецовой. В.Тэрнер полагает, что дуализм - лишь сокращенная триада. В этом он опирается на теоретические выкладки специалиста по символической логике А.Б.Кампе, который писал: "Человеку свойственно мыслить в терминах диадных отношений: мы обычно разбиваем триадное отношение на пару диад. Эта склонность бывает столь сильно выраженной, что некоторые утверждают, будто любое отношение есть пара диадных отношения суть триады, содержащие нулевой член" /Тэрнер, 1972, с.70/.

Здесь же следует упомянуть первого отечественного автора, описавшего этнопсихологию и мирозерцание филиппинцев /Подберезский, 1974; 1984; 1986/. Теоретические конструкции И.В.Подберезского оказались весьма плодотворным катализатором новых идей. Полемика автора по многим ключевым структурообразующим факторам культуры с И.В.Подберезским изложена на страницах данной работы, что освобождает нас от повторного их изложения здесь. Poleмические заметки наряду с подчеркиванием вклада в изучение рассматриваемых проблем другими авторами - такими, как Л.М.Демин, Б.Б.Парникель, В.С.Семенов и др. также вплетены в текст нашей работы.

ж и ж

Вторым, верхним пластом культуры является комплекс, связанный с исламом. Внутреннее структурное отличие ислама от многовекового автохтонного индонезийского и индобалийского религиозного

синкретизма само по себе диктует иной исследовательский материал. Таковым является теологическая литература ислама, номирующая все области сакрального в целом мусульманского мира. Однако важна не просто вероисповедным учением провозглашаемая норма, но реакция на нее населения или точнее — переходление этой нормы при прохождении ее через призму более архаичного пласта культуры. Возможность этого важнейшего теста предоставляет полевое исследование американского социолога Джексона.

Джексон поставил перед собой рискованную задачу: проверить на материале народа сунда, населяющего Западную Яву, теорию К.Гирца, изложенную им в "Религии Явы" /Jackson, 1980/. Речь идет о вышеупомянутой социальной стратификации яванцев по религиозному принципу, сформулированному М.Вебером. Своей религиозной и социальной гетерогенностью сунданское общество при первом взгляде напоминало яванское, тогда как происшедшее там в 1948-1962 гг. мусульманское восстание должно было дать картину зеркальную яванской: предполагалось, что ценности последовательных приверженцев ислама на Сунде будут доминировать.

Разделив обследуемые деревни на три категории в зависимости от позиции в восстании (проправительственная, колеблющаяся, происламская), Джексон выявил все типичные реакции и поведенческие модели, сопоставляя их с уровнем образования, информированностью, ценностной ориентацией и др. социологическими параметрами. Работа Джексона показала абсолютное несоответствие общества сунданцев модели К.Гирца. Более того, исследование Джексона бросило вызов методу Гирца, указывая на вероятную ошибку даже в оценке яванской ситуации. В настоящей диссертации разбору полевых материалов подДжексона посвящен раздел, и дана отличающаяся их интерпретация, показывающая несостоятельность доводов К.Джексона.

Здесь следует заметить, что социологический анализ в силу специфики своего предмета способен выявить реакцию, но не может вникнуть в ее мотивацию, по большей части не носящей вербальной, а характер интуитивной культурной ориентации. Так, Джексон обнаружил единообразную реакцию как мусульман, так и синкретистов на осквернение любых религиозных святынь и полную гомогенность в структуре занятости /Джексон, 1980, с.93/. Вся полевая работа вновь и вновь подтверждала его убеждение, выраженное в следующих словах: "Если политическое поведение индивидов прямо вытекало из их религиозных взглядов, наиболее вероятное политическое следствие было бы четкое внутреннее деление, постоянная внутренняя борьба в деревне и ее внутренняя недееспособность. Полевые исследования показали, что религиозная разнородность не нарушила политическую гомогенность" /Джексон, 1980, с.99/.

Ответ, однако, можно найти на путях философского и религиозно-ведического анализа глубинных структур сознания, дающих социологически немотивируемую модель поведения. Философская модель культурного круга индуизма, именуемая С.С.Аверинцевым как натурфилософский монизм, исключает резкие противопоставления в рамках религиозного мирозерцания. Традиционное религиозное сознание воспринимает иную религиозную ориентацию (ислам, христианство) как особую форму единого миропонимания "вселенской религии". Отсюда и смущающее единообразие в политическом поведении религиозно гетерогенной деревни.

Ключ к некоторым загадкам, обнаруженным Джексоном - таким, как безусловное принятие угрозы смертной казни за неучастие в публичной молитве, зная, что правонарушение неизбежно, раскрываются при внимательном анализе результатов другого полевого исследования Я.Гликкен /Glicken, 1987/. Ее работа, наряду с исследовани-

ем Дж.Лансинга, недвусмысленно подтверждает присутствие в индонезийской культуре неизменной бихевиористской модели, характерной для дописьменных обществ.

ж ж ж

Вторую группу работ, использованных при написании диссертации, составляют теоретические исследования. На примере К.Гирца и Дж.Лансинга видно, что некоторые полевые исследователи были еще и крупными теоретиками. Здесь же необходимо остановиться на теоретиках более общего плана, работавших на материале не малайского мира, но, тем не менее, оказавших заметное влияние на социальную антропологию в целом. Невозможно представить современный научный труд, связанный с изучением ритуала или его символики - будь то практическое исследование или теоретические изыскания, который бы не опирался как на классику на работы Виктора Тэрнера. Признав вслед за английской исследовательницей Моникой Вильсон, что в изучении ритуала - "ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ" /Wilson, 1954, с.241/, В.Тэрнер через некоторое время уже располагал целой "связкой ключей" к пониманию общества, рассматриваемого как процесс, выражением диалектики которого является ритуал.

Исследования Тэрнера позволяют увидеть общество, вообще воспринимая, как диалектический процесс с различными последовательными фазами, или, как их называет сам ученый, модальностями. Эти модальности именуется в работах Тэрнера "структурой" и "коммунитас", и закономерности в их чередовании находятся в центре внимания исследователя. "Структура" и "коммунитас" - это гигантски обобщенные категории социального процесса, которые обладают свойствами, не теряя ни на моту от своей обобщенности, быть максимально конкретными, требующими предельной детализации и нюанс-

ровки.

Занимаясь методологией, В.Тэрнер постоянно соотносится с различными школами - британского структурного функционализма и современного французского структурализма. "К структуре (в смысле Леви-Стросса) религии идембу, - утверждает Тэрнер, - не существует кратких путей через миф и космогонию" /Turner, 1975, с.21/. И в другом месте: "Мой метод поневоле противоположен методу многочисленных ученых, начинающих с выявления космологии, которая четко выражается посредством мифологических циклов, а затем объясняют специфические ритуалы как иллюстрации или выражение "структурных моделей", найденных ими в мифах ... Необходимо начинать с другого конца..." /Turner, 1975, с.15/.

Заметим, однако, что в многочисленных работах разных авторов последних лет термин "структура" лишился какой-либо определенности, в частности, из-за того, что британская и французские школы придают ему разный смысл, и это часто упускается из виду. К.Леви-Стросс связывал структуру с логическими категориями и формой отношений между ними. "Структуру" в английской науке понимают как более или менее определенную систему специализированных взаимозависимых институтов и институциональную организацию положений и (или) действующих лиц, связанных с этими институтами².

Тэрнер раньше других нашел, что конфликт чаще всего преодолевается с помощью ритуала и обратился к изучению того, что он сам определил как "социальную драму". Кратко дефиниция Тэрнера звучит следующим образом: "Ритуал - это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте с предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей" /Turner, 1973, с.1100/.

Тэрнер предлагает взглянуть на структуру ритуала с четырех точек зрения: (1) символической; (2) ценностной; (3) телической; (4) ролевой. В первом случае ритуал предстает как собрание символов, а символ - как "мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности поведения". Во втором - это передача информации о важнейших ценностях и их иерархии. Третья точка зрения - это взгляд на ритуал как на систему целей и средств, которые могут и не иметь религиозного значения. И, наконец, четвертая точка зрения позволяет рассматривать ритуал как продукт взаимодействия различных социальных статусов и положений / *ibid.*, 1973, с.1100/.

Важнейшее теоретическое значение для нашего исследования принадлежит соотношению "идеальной модели" общины - в религиозных терминах - "сотериологическому состоянию" (*slamet* - на Яве и Бали, *lipunag* - на Лусоне) - коммунитас в терминологии Тэрнера и обиданной жизни - тэрнеровской "общины". Термину "община" Тэрнер предпочитает, а временами даже противопоставляет слово "коммунитас", чтобы выделить эту модальность социальных отношений из "сферы обиданной жизни". Коммунитас - это опыт, проникающий до самых корней бытия каждого человека и дающий глубинное переживание чувства общности со всем человечеством; это своеобразный "хэппенинг", когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Если это община, то не иначе как тотальная, абсолютная, идеальная, "община общин".

Что же касается различения между структурой и коммунитас, то оно не сводится к привычному различению между секулярным и сакральным или, например, между политикой и религией. Всякое социальное положение в племенном обществе не может не иметь сакральных свойств, и разграничение между структурой и коммунитас,

стало быть, проводится не по этой линии. Однако дело в том, что сакральность статуса приобретает тем, кто его занимает, во время ритуала / *ibid.*, 1974, с.83/.

Балийский ритуальный опыт, однако, не подтверждает идею Тёрнера, что преувеличение коммунитас в определенных религиозных или политических движениях уравнивательного типа может вскоре смениться деспотизмом, бюрократизацией или другими видами структурного ужесточения, потому что подобно неопитам-африканцам после обрезания, или бенедиктинским монахам, или членам мляденаристских движений люди, живущие в общине, рано или поздно начинают требовать абсолютной власти - будь то религиозное руководство, боговдохновенный вождь или диктатор. Коммунитас, считает английский этнолог, не может продержаться долго, если материальные и организационные нужды людей удовлетворяются соответствующим образом. Максимальная коммунитас влечет за собой максимализацию структуры, каковая в свою очередь порождает революционные стремления к возобновлению коммунитас / *ibid.*, 1974, с.116/. Правда, история кальвинизма и раннего ислама во многом подтверждают теоретические заключения английского этнолога.

Societas представляется ученому не явлением, а диалектическим процессом, в котором структура и коммунитас являются фазами, последовательно сменяющимися друг друга. "Видимо, существует, - пишет он, - человеческая "нужда" участвовать в обеих модальностях. Люди, чего-либо лишены в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности, структурные низы стремятся к структурному верховенству и в ритуале; структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергаются лишениям на пути к ее достижению" / *ibid.*, 1974, с.193/. С этим выводом согласны многие исследователи индонезийских ритуалов -

особенно японские ученые, вообще привыкшие работать по заимствованным парадигмам /см. Sekimoto , 1983; Nakane , 1983/.

Следует отметить, что английский исследователь, примыкая к функциональной школе (которую он же критикует), напрочь отвергает концепцию Марсеа Гриоля. Эмпирический полевой материал как Баия, так и Лусона, однако, вписывается во французскую структуралистскую школу, тогда как экстраполяция эмпирической модели на политическую культуру постколониальной Джакарты еще раз подтверждает правоту Гриоля. (Сколь бы отлично не систематизировался этнологический материал, воздействие архаичных структур на современный политический процесс вполне реально - это Тэрнер признает.)

Мировоззренческая основа Тэрнера, однако, не отличается от той, которую исповедуют почти все исследователи архаичных обществ. Это - редуцирование сложной космогонии, религиозной и обрядовой систем на простейшие психосоматические функции живого организма. При этом он стал подчеркивать решительное различие между психологическими и культурными символами. Опасность грубого истолкования культурных символов посредством психоаналитических концепций всегда была очевидна для английского антрополога.

Вопрос о том, каким образом ритуал может послужить посредником, мостом, аппаратом для поддержания преемственности между традиционными обществами и теми образованиями, в которые эти общества превращаются сейчас под нажимом современного мира, - этот вопрос - один из важнейших. Возможна ли связь между старой ритуальной символикой и новыми политическими идеологиями? По мнению американского историка Э.Шортера, сам Тэрнер подсказывает ответ. Шортер интерпретирует это следующим образом: "Ссылаясь на изображение Мартином Бубером картины нации как общины общин, а ее на-

род как связь между представляемыми и представителями посредством общего действия и общего опыта, Тэрнер пишет: "Фразеология Бубера, поразительно напоминающая фразеологию многих лидеров африканских однопартийных государств, принадлежит к всегдашней речи коммунитас, не чужающейся возможности структуры, но допускающей ее просто как отросток от прямых и непосредственных отношений между интегральными личностями" / Shorter, 1974, с.147/.

Стимулирующие идеи Тэрнера о ритуале как об отправной точке позволяет понять, что это ограниченная картина и что традиционный ритуал требует выхода, выхода, который становится эксплицитным в лиминальном ритуале. Лиминальный ритуал, правда, нехарактерен для Юго-Восточной Азии. На место лиминального унижения вскоре вступает статусное возвышение лиц простого происхождения, однако роль ритуала в целом вписывается в широкую схему Тэрнера.

✖ ✖ ✖

Изучение автохтонов - только часть проблемы; вторая сторона - это контекст современных политологических теорий, в которые настоящая работа, посвященная политическому поведению и самоконституированию, должна войти. Здесь, однако, возникает немалая проблема. Мировая политологическая наука получила широчайшее развитие, вырастила множество теоретических и функционально-прагматических школ. Имеются работы по истории политической мысли, но все они - европейские или американские как по методологии, так по географическому охвату исследуемого материала. Там, где политологические школы пытаются распространить свой метод на Восток (для США это - Ландэ, Джексон, Стейнберг и др.), наблюдается попытка применить категории европейской политической культуры, типично европейскую ценностную ориентацию и т.п. к культуре, структурированной диаметрально противоположным образом.

Попыток реконструировать политологическую модель, вычленив ее из религиозного мирозерцания почти нет, хотя немногочисленные попытки обозреть политические идеи Востока неизменно наталкивали авторов на описание либо соответствующих религий, либо политической истории того или иного государства. Наглядным примером такой ситуации может послужить труд Г.Д.Зейдлера "Возникновение Восточного мира" / Seidler, 1968/. Вполне закономерно автор начинает с того, что "божественное включено в государственную систему; поэтому предполагается, что правитель непосредственно выполняет божью волю; он - соправитель божества, или даже бог на земле /.../. Восточные государства, как правило, составляли неразрывное целое с религиозной системой. Отсюда восточные социальные и экономические учения следует именовать религиозно-политическими доктринами" / Seidler, 1968, с.1/. Тезис этот, тем не менее остается отдельно стоящей декларацией, предваряющей не подчиненный этой формуле анализ, а изложение более или менее информативного материала. Отсюда и закономерен банальный вывод о том, что "пассивное подчинение было типичным качеством различных религиозных политических учений" / Seidler, 1968, с.3/.

Зейдлер - только типичный пример; многочисленные работы отечественных востоковедов (по Юго-Восточной Азии можно упомянуть в качестве примера Г.И.Левинсона, Д.О.Левтонову, Н.И.Калашникова, Н.Г.Словесную, Н.В.Ребрикову и др.) в своих исследованиях по политической и социальной истории неизменно обращают внимание на эту слиянность политического и религиозного, однако и тут это скорее "восточное своеобразие", чем основа политической традиции. В конце концов все сводится к извечной проблеме европоцентризма востоковедной науки. Ситуация складывается так, что необходимо

говорить о создании принципиально новой политологической школы - школы политической культуры Востока³.

Очевидно, что такое научное направление складывается, причем оно вырастает не столько из западных политологических школ, глубоко укорененных в системе иудеохристианских ценностей, сколько из этнологических или социоантропологических осмыслений полевого материала, с одной стороны, и политологической "экзегезы" основополагающих религиозных канонов, - с другой. Работы Гирца, Лансинга, Тэрнера знаменуют первое направление поиска, тогда как труды М.Вебера обозначают второй путь.

Метод Вебера коренным образом противостоит той функциональной политологической школе, которую взрастила постиндустриальная Европа. М.Вебер, занимавшийся исключительно изучением массовых явлений истории и политики, настаивал на том, что к индивидуальности человека неприменимы механистические закономерности, которым подвержены массовые явления. Ведь конвенциональные массовые явления Востока, будучи религиозно детерминированными, исключают тот игровой элемент, которому подвержены, скажем, выборы современных Европы и Америки.

Еще одно положение очерчено М.Вебером, необходимое при формировании основных политологических понятий восточных обществ. Западная политическая наука оперирует понятиями господства (равным понятием "насилие") и "правления" как основными типами властных отношений. Макс Вебер, напротив, подчиняет господство правлению и называет вождем ту из господствующих личностей, легитимность которой коренится в ее харизме. Исследования архаичных обществ, как это видно у Тэрнера, показывают, что власть вождя покоится на признании его подданными, а признание это осознается в религиозном контексте.

Современная политология из чисто интеллектуальных мотивов осуществляет процесс "раскодывания мира" таким образом, что все богатство духовной жизни человечества просеивается сквозь эталоны и шаблоны так называемой "целерациональности" конвенционально-номиналистских установок права и экономики. Рационализация, подчеркивает М.Вебер, действует не изнутри, как это имело место у древних "пророков права", а извне - чисто техническими средствами и приемами. В противоположность харизме она действует не путем "революционизации умов", а с помощью революционизации материальных отношений; она осуществляется в такой форме, что "широкие массы /.../ усваивают только внешние, технические, отвечающие их практическим интересам результаты / Вебер, 1956, с.587/.

Так очертил М.Вебер водораздел, пролегающий между политической наукой Запада и тем, что следовало изучать на Востоке, наметив также парадигму рационализации и возрастающей экстравертности духовной, значит, и политической конституции личности и социума. Это, правда, не помешало и немецкому социологу блуждать по периферии духовных явлений, когда он стремился очертить основные признаки эволюции политической и социальной структуры Востока.

На необходимость принципиально нового, интроспективного анализа религиозных субкультур в политическом процессе на примере Франции обратил внимание А.М.Салмин. Его книга "Промышленные рабочие Франции. К изучению сдвигов в политическом поведении" вышла в свет в 1984 г. /Салмин, 1984/. Дело не только в специфическом электоральном поведении различных групп верующих, а главным образом, в характерной для католической культуры в целом модели политического поведения даже тех, кто давно уже утратил вся-

кую религиозную ориентацию в жизни. Здесь А.М.Салмин прослеживает ту глубинную структуру, которая формировалась на протяжении тысячелетий и не исчезла с переменой мировоззренческих ориентиров /см. Салмин, 1984, с.118-156/.

На восточном материале эти же идеи развивает А.Б.Зубов в книге "Парламентская демократия и политическая традиция Востока" /М., 1990/, обращаясь, с одной стороны - к электоральной статистике и "политической экзегезе" религиозных текстов соответствующих культур,- с другой. На основе социологического анализа разрушаются общепринятые стереотипы о "правильном" или "ожидаемом" политическом поведении. Ибо нет на Востоке того "игрового" момента в электоральном поведении, что на Западе. Политическая позиция индивида формируется на путях той модели поведения, которая вытекает из правильного прочтения канонических текстов и религиозных предписаний. Названная работа - первое полновесное исследование этого направления в современной политологии.

Из зарубежных исследований особо следует подчеркнуть коллективный труд под редакцией Яна Мабета "Модели царства и власти в традиционной Азии" /Mabett, 1985/, где был поставлен ряд методологических вопросов, решение которых необходимо при изучении основы основ политики - концепции власти. Отметим некоторые из них:

(1) В идеологическом плане почти отсутствуют восточные общества, в которых наличествовало четкое деление между сакральным и профанным. Ошибочно полагать, что проблемы восточных культур можно решить при помощи языка того дуализма, без которого невозможна современная международная культура. Еще одной ошибкой будет полагать, что "божество" на традиционном Востоке означает то же, что у нас.

(2) Концепция бога-царя не означала то, что это могло бы означать для Европы - символ деспотизма. Это скорее феномен языка символов, смысл которых Европа плохо понимает.

(3) Власть имела скорее жреческий, священнический, нежели функционально-прагматический характер / *Hebott, 1985*/. Австралийские авторы этим подвергают сомнению целый ряд устоявшихся в науке стереотипов. Важно и другое. Раздел о Малайе и Бирме / *Milner, 1985*/, написанный А.Милнером, показывает, как английские колониальные власти, неверно поняв бирманское царство как ненужное с функциональной точки зрения и поэтому, ликвидировав его, нанесли непоправимый урон общественной стабильности в стране. На фоне непрекращающейся смуты в Бирме, стабильность в Малайе являла собой загадку. Однако секрет заключался в том, что концепция индуизированного государства строилась вокруг религиозно понимаемой ритуальной функции правителя - раджи. В Бирме раджу устранили, а в Малайзии традиционные правители земель были сохранены. В независимой Бирме институт традиционного правителя возродился в лице политических лидеров страны, сохраняя, таким образом, живую традиционную структуру, хотя внешне "европейски" окрашенную.

Исследуя политическую культуру и ее современные метаморфозы, нельзя не согласиться с мыслью Тёрнера, что политическая модернизация традиционного общества будет строиться на фундаменте древнейших структур культуры.

Задачи исследования поставили на повестку дня необходимость уточнить некоторые термины. Сложность генезиса индигенного - доисламского религиозного комплекса сделала относительным понятие "автохтонная религия". При рассуждениях о формировании индуизма все, лежащее ниже него, именуется "автохтонным", тогда как инду-

изм воспринимается как алохтонный; работая с исламом, автохтонным считается индуизм в своей сложившейся, симбиотической форме, характерной для периферийной религии ДВА.

Столь же сложно работать с терминами "мистика" и "магия". Высокая мистика и в древности было редким явлением. Такие феномены, как Тереза Авильская, Ал^САраби, Сведенборг со своим визионерством - уникальны в мировом масштабе. В индонезийско-малайском мире крупнейшей фигурой в области мистического делания был Хамза Фансури (XVI-XVII). То, что называется мистикой в современной, повседневной Индонезии, - скорее умствование в духе теософии, а часто - занятие заурядной магией. Однако при этой весьма условно эзотерической практике все же имеется в виду некий более высокий, недостижимый архетип умного делания, известный по трудам как суфиев, так и индийских бхактов.

Периферийность индонезийского индуизма влечет за собой фонетическое искажение терминов. Санскритское "шакти" в Индонезии произносится как "секти" или "сакти". Поэтому употребляются все три варианта одного и того же понятия.

Нелегко дать название индигенному религиозному комплексу, исторически предшествовавшему исламу. Давать какую-либо классификацию индуизму - дело крайне ненадежное по причине рыхлости всех теологических положений этой религии. Однако логическое конструирование научной концепции исключено без определений, поэтому диссертант прибегает к термину "периферийный индуизм", сознавая, что он производит больше вопросов, чем ответов. Логикой выбора термина послужила концепция индоцентризма в историческом развитии культуры островной Юго-Восточной Азии, с учетом географической и исторической периферийности по отношению к событиям в Индии. Пользуясь материалами разных исследователей, имеющих

свои взгляды на этот предмет, и, следовательно, несколько иной подход, автор пользовался и такими названиями как "синкретизм", "яванизм", "кеджавен" (для Явы), оставаясь, однако, при мнении, что все это - разные названия периферийного индуизма.

Для индуизма характерная многоипостасность Бога порождает форму многобожия. Для разграничения понятий употребляется "Бог" в смысле запредельного Абсолюта; "бог" - как местночтимая эманация Абсолюта.

Старая и новая орфография индонезийского языка используется в зависимости от исторического контекста, а также традиции написания.

Глава I

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ

РЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА ПЕРИФЕРИЙНОГО ИНДУИЗМА

Генезис балийского индуизма

Балийский индуизм^I - целый мир для исследователя. Обладая фантастическим богатством обрядов, ритуальных танцев, сакральной литературы, психологических феноменов, он уже привлек и продолжает привлекать внимание самых разных дисциплин - историков, социологов, текстологов, психиатров, культурологов и т.п.² Все это как будто освобождает автора, пишущего о Бали, от самостоятельного исследования тамошнего индуизма. К сожалению, при более пристальном знакомстве с имеющейся литературой обнаруживается следующее. Отечественные исследования в области интересующего нас предмета немногочисленны. Систематическое этнографическое описание религии балийцев в 1964 г. представил Л.М.Демин в своей книге "Остров Бали". Публикация дважды была подвергнута основательной критике индонезистами - Ю.В.Маретиным и Б.Б.Парникелем. Последние, пользуясь жанром критики, высказали свои отличающиеся концептуальные воззрения. В последующие годы отечественное индонезиеведение к балийским религиозным сюжетам более не возвращалось.

Второе обстоятельство, не позволяющее исследователю в полной мере пользоваться плодами религиоведческих работ, порождено задачей настоящего исследования. Как зарождаются нормы социального и политического поведения в недрах религиозного учения, его ритуальной и эзотерической практики, где, казалось бы, само слово "политика" никогда не произносится? Отсутствие, насколько нам

известно, работ, решающих эту проблему, требует систематического исследования балийского индуизма как поведенческого императива, определяющего социальные и политические структуры традиционной политической культуры.

ж ж ж

Древнейшие следы религиозной системы балийцев, по мнению Б.Б.Парникеля, следует искать в I тыс. до н.э., когда в Индонезии стала распространяться так называемая донгшонская культура. Вероятно тогда, - считает Б.Б.Парникель, - в результате совмещения хтонических верований индонезийских земледельцев эпохи неолита и уранических религиозных представлений шаманистов-донгшонцев сложился "космический дуализм", характерный для Индонезии накануне нашей эры³. Мало-помалу в ходе ассимиляции имевшиеся уже, по-видимому, у ранних обитателей архипелага представления о культурном герое-первопредке начали совмещаться с образом донгшонского уранического божества, в результате чего, по всей вероятности, и возникло характерное для всей Западной Индонезии представление о Боге-Демиурге.

Космогонический миф, являясь, по Парникелю, продуктом раннего культурного синтеза, стал нулевой точкой отсчета религиозного ритуала (о чем речь пойдет ниже), не уничтожая оба агента синтеза, его породивших. Иными словами, - шаманизм донгшонцев и анимизм протоиндонезийцев продолжают существовать и функционировать в балийском религиозном синкретизме как низший, ритуальный пласт сложной системы .

Удивительно, однако, что Б.Б.Парникель, претендующий на системный подход в своем анализе, за скобками оставляет важнейший компонент (по счету третий) балийского синкретизма - культ предков, ограничившись упоминанием его как неотъемлемой части

ритуальной практики. Другие наши исследователи и их коллеги за рубежом тоже не акцентируют внимание на этом архаичном элементе. Вполне вероятно, что культ предков, играя значительную роль в период, предшествующий буддийскому влиянию (У-Х вв.) в Индонезии и в пору расцвета индуизма (до ХУ в.) утратил свое влияние в еще большей степени⁴. Однако замкнутое, анклавное функционирование индуизма на Бали в период, когда вокруг - не только в Индонезии, но и в самой Индии распространялся ислам, не могло пройти бесследно. Ж.-Ф.Гермонпре на базе контент-анализа балийской династической хроники "Бабад Булеленг", написанной в XIX в., доказывает, что за "консервативностью /индонезийского, - Д.Т./ лингвистического кода" скрываются "деиндуизированные ценности" /Guertgen, 1985, с.43/, а именно - культ предков /Guertgen, 1985, с.56, 65/. Не располагая внутренними потенциями для развития, культ предков не смог дать рафинированную эзотерическую и теологическую систему. Он сыграл скорее роль социальную и политическую, артикулируя представления о реинкарнации без понятия дхармы и этим сохраняя в обществе политический и социальный "status quo", несмотря на упадок индуистской концепции бога-царя. Культ предков стал хранителем еще и "индонезийского лингвистического кода", если пользоваться терминологией Ж.-Ф.Гермонпре; ведущий свое происхождение от древнейшего почитания предков театр плоских кожаных кукол "вайнг" пронес сквозь века представления по сюжетам индийских "Махабхараты" и "Рамаяны"⁵. Следовательно, культ предков можно рассматривать еще и в роли активного носителя индуизма, который стал проникать на Бали с У в. /Miller, 1984, с.43/.

Не случайно поэтому, что индуизм столь органично вписался в уже существующую религиозную структуру. Австралийские индоне-

звезды А. Мабетт и А. Милнер не без основания отстаивают взгляд, что индуизм – не новая грамматика, а новый словарь общего для всей Южной Азии религиозного субстрата /Mabett, 1985, 1985, с.72/. К такому же выводу приходит С. Хойкаас, исследуя проблему шивалингии в своей известной работе "Агама тиртха" /Hooykaas, 1964-а, с.175/. Д.В. Маретин формулирует свой взгляд следующим образом: "Индуизм, впитавший в себя многие элементы религии ведического периода и некоторые культы дравидийской Индии, насыщенные анимизмом (в том числе элементами культа предков, верой в духов, широко распространенными жертвоприношениями, в том числе животных), был близок этими своими сторонами религии индонезийцев – анимизму. Потому-то с такой легкостью происходил процесс включения индуистских богов и героев в анимистический пантеон балийцев (а также яванцев и других народов Индонезии и Юго-Восточной Азии) /Маретин, 1967, с.145/⁶.

Индуизм – рыхлоструктурированная религия: он обладает общекультурным контекстом и внутренним единством в целом, однако в нем изобилует философские и мистические школы, пользующиеся гетерогенной терминологией. Выявление границ между одним направлением религиозной мысли и другим поэтому затруднительно. Эта особенность еще больше сказывается, когда возникает необходимость определить место балийского индуизма в общей мозаике этой мировой религии. Б.Б. Парникель утверждает, что на Бали получила распространение шайва-сиддханта. Сторонники этой шиваитской школы предпочитали ритуальным церемониям и празднествам уединение и йогу. Не было в шайве-сиддханте "конкретных и очеловеченных образов богов" – все боги в ней не более чем манифестации Шивы – одновременно и разрушителя, и творца, и хранителя мира, выступающего в трех родах, соответственно трем формам всех вещей все-

ленной" /Парижский, 200/.

Время прихода индуизма (буддизма) в Индонезию - не случайное стечение обстоятельств. У-Х века - время возникновения веданты; с УП в. связано имя Шанкары, который, кстати, комментирует Бхагавадгиту с ее монотеистическим и глубоко мистическим содержанием. Буддизм в это время, пишет Д.Миллер, рассматривался всего лишь в качестве секты, направления индуизма. Это тоже было отражением религиозной революции - перехода от ритуального брахманизма к Откровению Гиты; если выразиться категориями функционирования религии, то произошел переход от строгой предписанности и неукоснительно выполняемого образа к религии эстетической практики с одной стороны и теологического рассуждения - с другой. В социологическом плане веданта открывает в пределах религиозного бытия свободу поступка, возможность оценки своих действий, принятия решения, чего не было в ритуально детерминированном социальном бытии брахманизма. Произошла ли религиозная революция в Индонезии и, в частности, на Бали?

Б.Уокер в своем энциклопедическом труде, систематизирующем индуистские категории, определяет хронологические рамки шайвасиддханти У-Х вв. и называет в качестве ее возможных генетических корней культ фаллоса в Мохенджодаро /Walker, 1968, с.330/. Такого же мнения придерживается Д.Миллер /Miller, 1984, с.40-41/ и другие исследователи. В индонезийской литературе, в частности, в бабадах /см. Кузнецова. Бабады/ содержится заметный пласт магической сиддханти: посредством медитации и аскетических подвигов приобретенная сверхъестественная сила служит основой царской власти.

Активное манипулирование магическим элементом сиддханти может быть признаком архаичной формы индуизма, восходящего к рели-

гиозным представлениям времени Мохенджодаро, формы, исторгнутой из Индии, где восторжествовало более рафинированное направление веданты и шиваизма. Второе, более вероятное предположение заключается в том, что примитивный, первобытный религиозный субстрат Индонезии воспринял из Шайвы-сиддханта то, что было ему понятно, оставив изысканную теологию и эзотерическую практику тонкому слою высшего кречества и местной индуизированной аристократии. К концу XIX в., однако, ясных следов йогической практики на Бали, о которой пишет В.В.Парникель, обнаружить не удастся. Поэтому вероятно и третье предположение: индуизм на Бали и еще в большей степени в остальной Индонезии постепенно деградировал, уступая местной религиозной традиции низшего - магического порядка. Сохраняя Шайва-сиддханту в качестве "грамматической формы" для традиционных литературно-магических сочинений /см. *Nickloff* / на Бали восторжествовало направление, относящееся к веданте Шанкары, однако со склонностью к ритуальному действию "пуджа". Если на юге Индии, считает Д.Миллер, веданта Шанкары и ритуальная традиция смарти слились воедино, то Бали в географии индуизма представляется местом, обладающим обилием параллелей с направлением смарти / *Miller* , 1984, с.43/.

Формулировка Д.Миллера адекватно отражает не только понятие существующее состояние балийского индуизма, но и весьма плодотворна для социологического исследования. Ритуальная практика, обнимающая все традиционное население - пуджа является главным носителем кода общественного поведения. Внимание исследователя к низшему пласту религии - "малой традиции" вызывает закономерный вопрос о социальной роли "большой" традиции - ортодоксии, теологической школы. Интересуясь общественным поведением индивида, возникающего в недрах массового сознания, нетрудно убедиться,

что упор на двухслойность религии малопродуктивен. Носитель религии не видит этой внутренней разделенности религии, выполняет ритуал и кое-что знает о самой вероисповедной доктрине. Поэтому, анализируя функциональную роль балийского индуизма, более плодотворно попытаться вычленить функционально-среднее, стоящее на стыке "большой" и "малой" традиций. Речь, собственно, идет о том стыке, где теология объясняет популярный культ и его освящает, а не там, где рафинированная теология или мистика отвергает все видимые вещественные и ритуальные символы.

Хтонические культы, шаманизм, культ предков, индуизм Шайвасиддханты и ныне почти утерянные следы буддизма - таковы генетические корни, которые вырастили древо своеобразной религии - синкретической в истоках, но ставшей цельной и органичной системой - балийским индуизмом. В его историческом пути была еще одна веха - завоевание Бали яванцами при Гаджа Маде в 1343 г. Тогда на острове появилось особенно много элементов культуры доисламской Индии, правда, в яванизированной форме. Это было временем расцвета Маджапахита, когда связи с Индией уже оборвались. В XIV в. Индонезия стала испытывать интенсивные мусульманские влияния, в том числе - из Гуджарата. К концу XV в. яванская империя Маджапахит пала под ударами бывших вассальных государств, принявших ислам. На Бали же местная религия со всеми ее индуистско-буддистскими элементами не только сохранилась после падения Маджапахита, но напротив - еще более укрепилась /Маретин, 1967, с.145-146/.

Индуистская антропология

Индуизм в целом и балийский индуизм - в частности, отличаются качеством, затрудняющим исследование - рыхлой структурой

учения и культа. Первопричина - отсутствие единого священного писания - канона, могущего быть отправной точкой и нормативом для теологического мышления. Отсюда множество космогонических мифов, из которых трудно вычленить какой-то определенный, доминирующий; затруднительно также синтезировать наиболее распространенные мифологические элементы в некий архетип космогонических представлений. Исторические причины сложившегося положения изложены Хойкалсом в его труде "Агама тиртха" /с.5-13/, а социоантропологические - приведены К.Гирцем в одной из его статей /Geertz, 1964, с.287-288/. В поисках "типичного" космогонического мифа обычно опираются (и это естественно) на те, которые нашли наиболее полное описание в текстологических исследованиях, либо те, которые отражают наиболее древние структуры сознания и пласты истории изучаемого общества⁷. Такая же рыхлость наблюдается в именах Бога, божеств и различных их эманаций. Так, бакийский богослов, автор учебника по индобакийскому вероучению Верховным Богом называет Ида Сангхьянг Видхи (то же - Л.М.Демин /Демин, с.126/); автор обширного полевого исследования К.Э.Мершон - Сунья Сепи; М.Коваррубас - Тинтья; Г.Г.Бандиленко - Санг Хьянг Тунггал /Бандиленко. Бакийская мифология, 152-153/ и т.д. Последнее обстоятельство, однако, не должно особенно беспокоить исследователя, коль скоро шиваитский характер бакийского индуизма установлен. Выбирая одну из представленных теологических традиций с ее специфическими именами бога и его эманаций, важно установить внутреннюю логику взаимосвязей элементов, составляющих всю богословскую систему. Она везде оказывается практически идентичной. Но и здесь необходимо оговориться: "система" не вполне подходящий термин для рыхлой структуры бакийского индуизма. Следует скорее говорить об изучении внутренней логики взаимоотноше-

ний теологических понятий. Она-то и может вскрыть архетип структур, лежащих в основе искомого социального и политического поведения.

По этой же причине предметом преимущественного исследовательского интереса не является, как уже говорилось, утонченное теологическое или мистическое боговидение, а те формы теологических представлений, которые лежат в основе самых распространенных в народе форм религиозного сознания. Уместно здесь напомнить слова блестящего знатока умов и душ окружающих его восточных народов, филиппинского ученого-монаха Орасио де-ла-Коста, сказавшего на первой Азиатской конференции по развитию (Гонконг, декабрь 1969 г.) следующее: "Обычный человек Азии не имеет философии. То, с чем он живет - это религия... То, что он имеет - это нечто более важное, чем любая философия. Он имеет взгляд на жизнь: идею, или веру - что представляет собой жизнь; что такое он сам; что такое другие люди; что такое видимые вещи, окружающие его; что такое явления, недоступные взору. Но проблема заключается в том, что он не может рассказать об этом ... Обычные люди, как правило, не могут сформулировать свои глубочайшие верования. Мы знаем, во что веруем, но не можем это выразить словами" / Цит. по: *20 Years*, 1970, с.20/.

Поэтому нам приходится отказаться от изложения общепринятого космогонического мифа, заимствованного М.Коваррубасом из "Чатур-йоги" (и с тех пор кочующего из одной работы по Бали в другую /см. Бандиленко, 1980, Демин, 1964 и т.п./), как носящего отвлеченный характер среди самых балийцев. Для тех специфических целей, какие преследуются в данном исследовании, необходимо оперировать таким космогоническим мифом, который активно функционирует в обществе, постоянно воспроизводя себя в ритуальной практике людей /см.

Underhill , 1962, с.29-50/. Один из таких был записан К.Э.Мершон со слов ведущего бабийского богослова Ида Педанда Маде Сидемана (Интаран, В.Баби).

"В начале было только Оно - Сангианг Суниа Сепи, не имеющее ни начала, ни конца, невидимое, бесформенное, безмолвное. Разворачивая Вселенную⁸, Оно завернулось в нее, отчего произошло первое движение, ставшее средоточием силы в кажушейся пустоте - Суниа Сепи. Сила была сыном Суниа Сепи и представлялась как неосознаваемое тело - Сангианг Ади Суксема.

Будучи средоточием силы или мощи Вселенной, сепи сын имел свое предназначение, поэтому он ушел в себя - к отцовской своей части и единением, именуемым йогой, исторг бесконечные волны силы - Байи, эманации, равные единению Отца и Сына.

Потом пришло следующее единение между Отцом Суниа Сепи и сыном Ади Суксема, посредством которого был извергнут начаток всех форм - Байю Кентел; это был сгусток силы.

Третье единение Суниа Сепи и Ади Суксема воспроизвело силу жидкости - Апах. Не было тогда ни света ни тьмы. Созидание было мыслью - началом воплощения.

Не было ни света, ни тьмы, только мощь и сила. Сын - Ади Суксема, будучи частью отца Суниа Сепи, ведал о бесконечных возможностях неявленного; будучи силой и мощью Вселенной, он знал и свое предназначение.

В следующем единении с Отцом он породил тедху, вездесущего, хотя и невидимого; подобного молнии, пламени, или вспышке, когда явлен миру; но сущий всегда как мысль, скрытая за пламенем.

Пятая Йога произвела жизненную силу - Прану, явленную как воздух и дыхание человека.

Сангианг Ади Суксема - Сын, зная, что должен связать все

эти элементы, чтобы возродить к жизни сущий мир, заключив все части эти в пространство - Акаса, наше небо, которое подобно воздуху, но не есть воздух, ибо держит воедино Вселенную.

Потом настало время рождения богов и богинь; Небо-Отец - Багаван, Дерево Рси был первым из них. Завершая создание Вселенной, Ади Суксема создал Землю-Мать Дэви Цертивви. Эти оба были слияны в брачный союз столь тесный, что именуется подлинным слиянием, где одно переходит в другое. За Небом-Отцом и Землей-Матерью последовала первая пара близнецов - Батара Висну - Господин Вод и Батара Сри - Богиня Риса.

В единстве со Отцом - Суниа Сэпи Ади Суксема создал следующую пару близнецов - Брахму - господина огня и его прекрасную спутницу богиню Сарасвати. Эта пара близнецов являет себя миру как Идьярия - видение и становление, ибо она принимает любую форму, которой она касается как огонь; Она может захечь и по-другому - ведь она - Богиня Слов.

Следующее единение Суксема с Неявленным родил Багавана Ангкус Перана и его жену Батари Седана. Он - господин воздуха, дыхания; он - Прана. Она же - Богиня Денег - столь же ускользающая и изменчивая, как ее супруг - Ветер" / Morison, 1971, с.29-31/.

Креационистский миф на этом месте рассказчиком прерывается. К.Э.Мершон сообщает со слов Педандя Маде, что продолжение его необязательно, поскольку представленная выше начальная часть достаточна для понимания смысла ритуальной практики / Morison, с. 1971, с.31/.

Вернемся к началу космогонического мифа. Предначальный Абсолют именуется Сангхианг Суниа Сэпи. "Сангхианг" или "сангъянг" - титул, обозначающий божество / Morison, 1970, с.57/. Он, в свою очередь, распадается на две части, из которой первая - частица

"санг" опять же употребляется перед иманем бога. Вторая часть - "хианг" (huang, uang) - термин, которым в австронезийских языках обозначают богов в смысле обожествленных предков, указывает на органическое единство предков и богов /Sietzma, 1985, с.48/. "Суниа" - искаженное санскритское "Шунья" (Śūnya), означающее первоначальную пустоту, нуль, т.е. средокрестие между противоположностями, в дефиниции Райса, символизирующим подлинное равновесие противоположных устремлений. Шунья - это все и ничто, матрица позитивного и негативного, созидания и разрушения /Wajū, 1985, с.XXV; Rice, 1978, с.359-360/. Шунья - одна из важнейших категорий индийской эзотерической литературы. Бали, не имевший традиций высокой мистики, едва ли мог воспринять ее в этом смысле, поэтому более вероятным будет предположение, что Шунья на архипелаге первоначально было известно как категория буддизма школы Вайрочана, где оно означает Высшую Мудрость /Walker, 1968, с.453/.

А.Сиверс, разбирая германевтику символической цифры "5", столь часто употребляемую в индонезийской политической риторике и идеологических построениях, корни ее относит к Вайрочане: "Вайрочана - это прежде всего главное из группы небесных существ - джиин (jīn). Насчитывается пять джиин, представляемых пятью главными силами Вселенной, пятью Первоэлементами, пятью цветами, пятью сторонами света (4+центр). Из пяти джиин Вайрочана стоит особняком по достоинству и силе. Он располагается в центре, "в неподвижном средоточии вращающегося мира". От него исходят 4 Будд и Дух. Вайрочана - это вечная, трансцендентная, неподвижная верховная сущность, источник всего сущего и грядущего, он и есть конечная сущность. На другом уровне понимания Вайрочана - это наследие древних солярных божеств, источник мистического просветле-

ния. Имя Вайрочана означает "Единосушный Солнцу". Символ его - чакра - космическое колесо и его мудра - дхармачакра, означающая ответственность за порядок, закон и изменения" /Sievogy, 1974, с.8; см. также Raju, 1985, с.32-34/.

"Сепи" на балийском языке (как и на малайском, индонезийском) является переводом санскритского "Шунья" (суньи) и означает "пустоту", "безмолвие", "бездействие", что толкуется не только как космогоническая исходная точка, но и высшая мудрость буддизма махаяны, где "безмолвие" и "бездействие" суть ее атрибуты. Балийское наименование Предначального Абсолюта, таким образом, показывает, что в генезисе синкретического космогонического мифа первоначальную роль играет буддизм и культ предков, а также древнейший "солнечный миф". Для дальнейшего понимания нам важно, однако, еще одно понимание "Сунья". Оно - обозначение математического понятия нуля, тесно связанное с составлением календаря, которое на Яве появляется в 732 г. /Lansing, 1983, с.19/. Определяя дату и время совершения того или иного публичного акта (церемониального и религиозного), человек стал себя четче определять в качестве неслучайного элемента космической системы движущихся божественных светил и созвездий. С особой силой он обнаруживает круговой характер времени, также собственной жизни - подобно круговому движению небесных тел. Если читателю трудно отрешиться от европейской линейности времени, то можно мысленно человека и время поменять местами, как это делал А.Шопангауэр - не время уходит; время стоит, а уходим мы...⁹

Сунья Сепи не обладает никакими качественными характеристиками; следовательно, ему для создания материального мира необходимо произвести телесную эманацию самого себя - Сангианг Ади Сухсема - Неосвязаемое Тело^{9-а}. Последнее для дальнейшего творе-

ния соединяется с Отцом посредством Йоги. В контексте космогонического мифа Йога обозначает ментальное, созерцательное единение. Йога в Индии относится к доарийскому культурному пласту и по мнению ряда исследователей /см. *Journal of Indian Philosophy*, 1968, с.616/, первоначально была системой магического ритуализма. Памятуя, что ранний религиозный субстрат Южной Азии обладает единым грамматическим кодом, естественно предположить, что Йогическое, созерцательное единение Ади Суксема с Предвечным Абсолютом имеет магическую цель - производство некой материальной субстанции.

Результатом первой Йоги был дух - байу, второй - коагуляция духа, за чем последовало появление жидкости - апах; четвертая Йога породила космическую энергию - появилось горение - теджа и синоним духа, дыхание - байу (прана). Пространство, космос, небо - акаса создается для связывания воедино всех освобожденных стихий - первоэлементов - земли, воды, воздуха, огня.

Следующим этапом космогонии является создание дэв - богов, имеющих свои мужскую и женскую эманации. Первым из них является Небо-Отец - Багаван Дереве Реси, в балийской мифологии олицетворяемый с оранжевым цветом. Его женская ипостась - Мать-Земля Батари Цертиви связывается с желтым цветом (Батара, -и - "Господин , -ка").

Батара Висну - повелитель вод также обладает своим цветом - черным и часто присутствует в вещественном мире в виде меда. Из сторон света ему принадлежит Север. Его женская эманация - богиня риса Батари Сри связывается с черным или темносиним цветом /*Indonesian Journal of Anthropology*, 1964-a, с.202-203/, причем рис и есть сама Девы Сри. В доме ее обитель - рисовая клеть / *Journal of Indonesian Anthropology*, 1970, с.58/, которая ставится на западной стороне двора; ведь Сри (она же Махадева) принадлежит Запад.

Батара Брахма - повелитель огня на земле представлен соком сахарного тростника /Пробудило, 1964а, с.203; его цвета - красный, черный и белый, но красный - главный из них. Он - повелитель Дга, а в доме он занимает кухню, которая на Бали строится на южной части двора.

Его жена - Сарасвати - богиня учености и письменности - имеет те же цвета. Наконец - Багаван Ангкус Прана - повелитель воздуха и дыхания предстает в цвете дыма, так же, как его жена - Батари Седана, богиня денег и она же - деньги.

Цвета и особенно - вещественные атрибуты (количество примеров может быть бесчисленным) - свидетельство анимистического пласта религии. (Правда, в собственно индийских народных культах дело обстоит приблизительно так же). Важно, однако, другое - перед нами не атрибуты, видимые символы богов. Конкретные объекты материального мира и есть сами боги. Весь мир - непосредственная обитель богов, а жилище балийца распланировано не по рациональным соображениям, и не по прихоти хозяев, а по ритуальной топографии - в соответствии со священной пентадой - центр и четыре стороны света. ("Север", правда, нами употребляется условно, ибо верхняя точка пентады направлена к священной горе Гунунг Агунг, тогда как "Дг" соответствует направлению к морю.) Первоэлементы бута - земля, вода, воздух и огонь - являются эманациями позже созданных богов, однако свои эманации они обретают при рождении человека. Он становится посредником, или образом существования богов в себе. С одной стороны - они человека охраняют, но с другой - их существование невозможно без человека. Обратимся опять к разъяснениям балийского верховного жреца Педанда Маде.

"Вспомните, что вначале Сангианг Ади Суксема создал жидкую

силу (апах). Потом он сотворил огонь (таджа), воздух или дыхание (байу). Затем он сгустил силу, создав этим байу-кентел. То есть землю или матерю, ибо "кентел" означает "плотный". Эти первоэлементы являются Братями рождающегося ребенка следующим образом. Родовая вода, когда ее вместилце разрывается внутри женщины, имеет отношение к первой силе (апах). Когда потечет красная кровь, - это уже второй Брат, имеющий отношение к огню, потому что он красный и горячий. Выходит ребенок с пуповиной: она - третий Брат. Когда пуповина отрезана и новорожденный освобожден от нее, выходит послед - сильнейший Брат из всех - не сотворил ли он всех предшествующих? Первая вода известна как Анига Пати; кровь именуется Мераджа Пати; пуповина - Банаспати, а плацента - Банаспати раджа" /Jagshon , 1971, с.40/.

Далее следует запись того, как бабийцы представляют связь первостихий с богами местного пантеона, а также с суниа - Абсолютной пустотой. "Родовая вода имеет отношение к Вишну - повелителю вод. Красная кровь есть Брахма - господин огня; ибо как иначе кровь может быть красной и горячей? Пуповина подобна земле. Она связывает одно поколение с другим, и, когда отрезана, ребенок свободен в качестве нового лица - он часть Земли-Матери. Когда новорожденный делает свой первый вдох - это байу называемый также прана, или божеством по имени Исвара. Послед суммирует в себе все эти элементы, потому он - все они" /Jagshon , 1971, с.40/.

Божественные первостихии, представляющие богов и далее - самого верховного демиурга и Предначального Абсолюта - Шиву не завершают свое бытие в плоти бабийца с выходом его из утробы матери. Давы - провиденциальные боги и защитники человечества, существуя вне каждого человека и занимая свое место в небесном

пантеоне - в верхнем мире - Акаса, одновременно присутствуют в любом человеческом теле сами, а также - как буты - первостихии. Балийцы считают, что жизненная цель человека заключается в стяжении "магического дара" - сакти писан, а его можно достичь оказывая ритуальное поклонение бутам. Более того - буты, занимая определенное фиксированное положение внутри тела, обойденные ритуалом, могут причинить своему "брату"-человеку вред болезнями и отказом во всякой помощи. Обратимся к переводу текста лонгар - ритуальных книг балийских верховных жрецов паданца, записанного К. Мармон:

"Три бога и человечество сошли с Неба. Боги заняли в качестве обитателей три типа храмов - пура. Первым храмом был пура дадем, место которому они определили вонне деревни - на полях. Дэва, который занял этот храм в качестве обителя, был Сангхианг Суниа Мерта¹⁰. Храмы - пура представлены также в человеческом теле. Сангхианг Суниа Мерта определил в качестве своих святых мест обитания рот и горло, а также темя, именуемое "дверью шивы - шива Дуара".

Для того, чтобы обрести магическое дарование сакти, следует обращаться к этим богам, восседающим в своих храминах человеческого тела. Сангхианг Суниа Мерта - правитель пура дадем; он изменил свое имя, когда принял человеческое, женское обличие, на Алу Мас Рангда¹¹.

Следующим храмом, избранным для обитания одного из трех богов, стал храм деревни - пура деса. Его господином стал Сангхианг Йоги Суара¹². В теле этому храму соответствует центр между бровями на лбу - Салангинг делата. Божество, владеющее этим местом человеческого тела, - Сангхианг Семара Бава¹³, от которого исходит дозволение о принятии сакти. Одновременно Семара Бава вы-

бирает еще одно место - в нижней части брюшной полости - в яичниках женщины и семенниках мужчины, потому что за жизнедеятельность тела наблюдают всего три бога.

Третий храм - пура пусех - храм-пупок, или храм происхождения. Его владыка - Сангхианг нила Серайа¹⁴. Он главенствует над макушкой - местом, которое открывается при настоящей медитации. Ее именуют усаран" /Merzhon , 1970, с.59/.

"Пять великих первостихий - панча маха бута, имеют равную силу над телесными функциями и им тоже принадлежат храмы подобно трем богам, которые сошли с человечеством, чтобы занять место в пуре и в человеческом теле.

Первая бута - Йех Ньом - белого цвета и поэтому именуется бута путих ("путих", бая. - "белый"). Каждая бута обладает внутренней сущностью - раса. Белая сущность буты именуется ангга пати. Йех Ньом - родовая вода и поэтому именуется одним из Четырех Братьев Рождения. Йех Ньом предстает не только как родовая вода, но и оставляет тело как пот, что хорошо, ибо очищает тело. Храм этой первостихии находится в Джембране ... Она в состоянии "слышать для человека", потому что эта бута есть ощущение, ибо, кроме того, чтобы быть внутрителесной водой, она представлена кожей тела - "покрытием для услышания"; от кожи она знает все. Божество, владеющее кожей, именуется Сегара Тан Петепи" /Merzhon , 1970, с.60/.

Нет нужды продолжать изложение всех представлений об этой и остальных 4-х бутах, чтобы убедиться в теснейшей переплетенности божественного и человеческого или, вернее - в некой неполной слиянности человека с Богом. Личность как будто растерзана, разбросана между различными эманациями и манифестациями Шивы и в этой растерзанности - сакральность бытия его Яго , с одной стороны, и великое заблуждение - Майя - с другой. Ведь Шива - это

Суниа Сепи - Великое Ничто, Абсолютная Пустота. Рядовой балиец достигает эти истины эмпирически, посредством жертвоприношений на бесчисленных религиозных праздниках, всей суммой жизненных предписаний, объяснений устройства его тела и бытия, отмечает М.В.Маретин /Маретин. По поводу..., с.134/.

К.Э.Маршон механизм и результат восприятия религиозных истин рядовым балийцем описывает более предметно: "Распутать взаимоотношения различных божеств требовало сосредоточения и усилий. Однако, по мере того, как мы продвигались в изучении /балийского индуизма. - И.Т./, оказалось, что символический смысл, с которым оформлялась каждая деталь сложнейших приношений богам - бантенгов и есть метод отождествления их со смертным телом ... или душой - атма. Одно приношение имеет отношение к земле, воде, огню и эфиру. Другое - своей композицией из долей фруктов и цветов отражает различные аспекты божеств в теле и душе. Приверженность к ритуалу формирует связь с Универсальным Источником - независимо, как формируется подход к нему - либо с интеллектуальных позиций жреца, который говорит о Суниа Сепи, либо с точки зрения рядового приверженца религии, разделяющего Источника на эманации - шиву, Вишну, Ишвару или Брахму. Боги "имеются внутри нас". Шива представляет душу, или Центр; соки тела - дар Вишну; дыхание идет от Ишвары, тепло тела говорит о том, что Брахма присутствует, в то время как тело целиком находится под попечительством Махадэвы, бога Запада и Земли. Главное в том, чтобы почитать божественные проявления, эманации здесь - на земле, чтобы небесное путешествие души "домой" завершилось в единении, "браке" с Богом" /Legend, 1971, с.115; с.212-213/. Все в существовании балийца говорит о том, что он - часть божественного мира, что он - не профанное существо, а homo religiosus.

Конструкция мироздания

В вышеприведенной цитате из лонгара содержалось упоминание о том, что человечество вместе с богами пришло с Неба. Для того, чтобы не загромождать текст малопонятной религиозной терминологией, воздержимся от привлечения еще одного мифа, объясняющего устройство мироздания. Ограничимся простым утверждением, что на Бали распространены представления о трехчленном делении мироздания, которое весьма распространено в Индонезии. Люди пришли из мира богов в мифологическое время, но они сходят оттуда и поныне. Уподобление деторождения космогоническому мифу не является всего лишь метафорой, ограничивающейся временем отрешения ребенка от тела матери; оно не только объясняет непосредственное, сиюминутное бытие, как тождество бытия богов в человеке и человека в Боге. Это уподобление настаивает, что человек нисходит с небес, с Верхнего Мира и в ходе своего земного возрастания теряет богоподобие, чтобы приобретать его вновь с наступлением старости¹⁵. Родившийся как бы составляет часть колесницы человечества, верхняя часть которой скрыта от нашего взора в мире ином, а нижняя, видимая часть его является пребыванием в иллюзорном мезокосме - Майе.

М. Мицд, проводившая полевые исследования на о.Бали на протяжении трех лет, пишет: "На Бали дети именуются "маленькими человеческими существами"; представления о натуре и месте ребенка в мире там иные, чем на Западе. Жизнь представляется как вращающаяся сцена, на которой человеческие существа, родившись малыми, возрастая, начинают играть predetermined роли, неизменные в своих основных чертах, хотя и очень разные, однако подвергающиеся очень незначительным изменениям"¹⁶.

Мир смерти - одна часть круга, откуда человеческие души возвращаются, возрождаясь опять в ту же семью в четвертом поколении, чтобы остаться там не надолго и уйти, не разделив с семьей рис (трапезу, состоящую из риса, - Д.Т.), или же надолго, да не слишком долго; ведь недостойно прапрадедам жить одновременно с их праправнуками. Такие, засидевшиеся долгожители при встрече с праправнуками должны уплачивать последним мелкую монету. Новорожденный и престарелый прапрадед - оба слишком близки к иному миру, чтобы одинаково со всеми остальными входить в храм. Младенец не может быть принесен в храм, пока над ним не совершили особый обряд в возрасте 3-х с половиной или 7-и месяцев, тогда как престарелому следует проходить через особый боковой вход.

К новорожденным относятся как к небесным существам, пришедшим для более обыденного бытия, и в момент рождения к ним обращаются выпранными фразами, употребляемыми для общения с богами, душами предков, князьями и людьми высших каст. Люди не возрастают в глазах окружающих своим возмужанием или социальной значительностью, как это происходит в обществах, где человеку предполагается только одна жизнь; скорее наоборот - совершив пол-оборота в круговороте жизни и смерти они, достигнув зрелых лет, находятся на максимальном удалении от иного мира" /Covea, 1970, с. 193-199/. С.М.Минд солидарны и другие исследователи балийского общества /Selo, 1966-a, с.13; Derzhan, 1971, с.115/.

Понятийное тождество ребенка и бога на Бали нельзя списать только на гипертрофированную любовь к подрастающему поколению. Др.Бейтсон - крупнейший довоенный социантрополог, обращает внимание на показательный с исследовательской точки зрения факт. Во время сеансов ритуального транса медиум - балиан, который одержим духом или богом, обращается к окружающим теми грамматически-

ми и стилистическими формами языка¹⁷, которыми пользуется ребенок. И наоборот - к богам простые смертные обращаются как к детям. Так, бог называет смертного словом "отец", "мать". Глагол "саинганг" по происхождению связан со словами "санг хьянг", смысл которых разбирался выше. Глагол же употребляется в смысле "баловать" (ребенка), "служить" (богу), "подхалимничать", "прислуживаться" (князю). Слово "дэва", обозначающий "бог" употребляется также в качестве ласкательного обращения к малолетним детям / Bateson, 1970-a, с.121/.

Данными особенностями религиозно возвышенное отношение к детям как к богам не исчерпывается. Особый статус детей подчеркивается ритуальной одеждой, надеваемой на них во время храмовых праздников / Mead, 1970, с.202/, нахождением их на "стороне богов" от экрана ваянга во время представления / Mead, 1970, с.202/ и т.д. В то же время дети дают, если можно так выразиться, "адекватный ответ": их рисунки воспроизводят не окружающий мир вещей, а божественные персонажи / Velo, 1970, с.247/, с малолетства многие исполняют ритуальные танцы в глубоком трансе (Сангхианг дедлинг), толкуемые как "нисхождение богов" (т.е. одержимость детей духами) / Holt, Bateson, 1970, с.325-330/¹⁸.

Религиозные представления о детях и престарелых, как находящихся на грани двух миров - Верхнего и Среднего не остаются на положении пассивных, созерцательных аксиом, занимающих периферию сознания, как это может быть в практике западной обыденной религиозности¹⁹. Они диктуют тектонику, гибкость кровнородственной группы и далее - распространяются на социальную и политическую сферы балийского общества. Об этом пойдет речь в соответствующих разделах. Здесь же ограничимся взглядом на тектонику в той мере, в которой она отражает представления балийца о себе и сво-

ем статусе в божественном макрокосме.

Балиец незнаком с представлением о линейном родстве. Он оперирует понятиями родства, не выходящими за пределы двоюродных или троюродных братьев и сестер. Предки далее прапрадеда, а чаще и ближе, забыты и никогда не упоминаются. Даже северобалийские "династическая хроника" - Бабад Булеленг" /ББ/ дает краткую генеалогию божественных и полубожественных существ в верхней части, и краткую генеалогию внизу, однако средней части предполагаемого древа нет. Это - черта и других бабадов. Кроме того, заметим, являясь принадлежностью княжеского двора, бабады не влияют на массовое религиозное сознание. Предки, при условии, что они кремированы и вели добропорядочный, т.е. конвенциональный для своей культуры образ жизни, сливаются в единую категорию богов. Поэтому произношение их имен ритуально запрещено, если вдруг кто-то их и вспомнил. Проявлять интерес об умерших предках и их жизни считается поведением недостойным²⁰. Генеалогическая амнезия, таким образом, лишает балийца чувства личности; он обезличивается постоянно, через определенные периоды своего биологического существования, превращаясь в некую функцию общества. В этом неумолимая логика религиозного бытия: настоящая жизнь не здесь.

Механизмом обезличения служит текнонимия, методически изымая личное имя носителей и заменяющая их "имперсональными статусными терминами", если пользоваться словарем супругов Гирц /Geertz, Geertz, 1975, с.85/. После рождения каждый получает имя, состоящее из указателя рода, приставки, указывающей очередность среди детей и личного имени, которое сохраняется до женитьбы и рождения первого ребенка²¹. С отцовством (материнством) связана первая смена имени: люди начинают обращаться к индивиду "отец того-то" или "мать того-то", используя личное имя

ребенка. Оно, по логике вещей, "более свято"²², чем собственное имя повзрослевшего и отдалившегося от богов балийца. Когда родители приобретают первого внука, их предшествующие имена-текнонимы опять изымаются из обращения, для того, чтобы их именовать "дедом (бабкой) того-то". Смена текнонима происходит в связи с появлением нового поколения и таким образом смена имени происходит до четырех раз. Только ровесники могут помнить первоначальное имя своих друзей или родственников, однако недолгое функционирование каждого из имен - активное употребление текнонимов практически вычеркивает личное имя из жизни человека. Наличие текнонима не дает возможности передавать из поколения в поколение преданий рода; отсутствие личного имени в этом деле - главное препятствие / Geertz, Geertz , 1975, с.91/. Параллельно отдалению позиции индивида в семейно-родственных отношениях с приобретением имени "деда того-то", он постепенно исключается из общественной жизни деревни. Балиец словно умирает для общества уже при жизни.

Если сопоставить родословную терминологию вверх и вниз от , сразу бросается в глаза, что начиная с третьей позиции зеркально расположенные представители поколений именуется одними и теми же терминами: прадед и правнук именуется "кумпи", прапрадед и праправнук - "келаб" и т.д. / Huff-Cooper , 1984, с. 486/. К.Гирц делает еще и следующее показательное замечание: терминология "кумпи-кумпи" показывает, что "пространство, ограниченное четырьмя поколениями (т.е. собственно индивида, плюс три нисходящих или восходящих) принимается в качестве идеала, так же как у нас - семидесятилетний рубеж представляется человеческим веком" / Geertz, 1966, с.21/²³.

Религиозный смысл понятий родословной императивно подтверж-

дается в ритуале погребения. На похоронах все родственники, мо-
ложе покойного, обязаны почтить усопшего индуистским поклоном
(приложив ладони ко лбу) как перед похоронными носилками, так и
перед могилкой. Эта центральная, сакраментальная часть похо-
ронного обряда не распространяется на лиц третьего нисходящего
поколения - т.е. на правнуков - кумпи. "Кумпи - ровесники, - го-
ворят бадийцы, - и как таковые, они не должны поклоняться духу
покойного. Наоборот - это запрещено. Человеку подобает покло-
няться богам и, что то же самое - своим старшим, но не ровесни-
кам или младшим" Geertz , 1966, с.21-22/²⁴. И далее - радостный
обряд, связанный со смертью, повторяет ритуал первого дня рожде-
ния ребенка (на 42-й день жизни) / Bergeron , 1971, с.251-254/²⁵.

Сакральный смысл системы "кумпи-кумпи" и в том, что начиная
с третьего поколения от вверх-вниз перестает различаться
пол. И представитель мужского, и женского рода именуется так же -
"кумпи", "кедаб". Видимо, дело в том, что во-первых, боги бадий-
ского пантеона не персонифицируются и не обладают антропоморф-
ными чертами, подобно греческим обитателям Олимпа / Vatsoop ,
1970-а, с.135/. Во-вторых, Радхакришнан, говоря об индуизме в Ин-
дии, отмечает: "Брак считается священным. Боги женаты. Когда ин-
дуст от почитания Абсолюта обращается к личному богу, его бог
всегда - супруг (-а). Он не почитает холостяка или деву. Шива -
Ардханаришвара, и этот образ олицетворяет соединение, взаимосвя-
занное, в разделении несовершенное, но совершенное в единении
мужского и женского качеств верховной сущности" /цит. по Belo,
1966-а, с.58/. Иногда шива классифицируется как "божественный
гермафродит", следовательно и обожествляемые предки теряют инди-
видуальные качества пола уже на стадии приближения к сакральному
статусу - т.е. при жизни - в старости и детстве.

Нет необходимости приводить все новые примеры и аргументы в доказательство кругового, сакрального представления о человеке, живущего в двух - Верхнем и Середнем Мирах. Прежде чем перейти к месту Нижнего Мира в балийском религиозном сознании, следует отметить еще один немаловажный аспект - воспроизводство населения. Каковы здесь установки? Ниже, в разделе о земледелии мы увидим, что сельскохозяйственное производство традиционно велось на грани простого воспроизводства (излишки употреблялись главным образом на ритуальные нужды). Та же логика заложена в воспроизводстве населения. Не имеющая линейной динамики система "кумпи-кумпи" воспроизведена и в "порядковом имени" ребенка. Если первого ребенка именуют "Баян", то так же именуют пятого. Значит - повтор счета нежелателен. В условиях патриархального мира, где высока детская смертность, четырехдетная семья в теории должна была привести к двухдетной в практике - т.е. к простому воспроизводству. Если многие религиозные системы стимулируют чадородие до биологических пределов родителей, то на Баяи многодетность, пишет М.Мид, а также А.Дафкупер, не является мерком pieteta. Критерием "серьезности" женщины являются трудолюбие на рисовом поле и ее набожность в храме /Mead, 1970, с.200; Huff-Soregar, 1984, с.496/.

Нижняя часть макрокосма - Нерака, или Нижний Мир является пристанищем злых духов. Понятие зла в традиционном балийском обществе весьма развито в связи с монизмом "философского" или, вернее - религиозного мировидения. Об этом ведутся научные споры походя: специальных работ, представляется, в этой области пока нет. "Боги суть силы созидания, - пишет Дж.Яансинг, - в то время как демоны - силы разрушения. Соглашение между этими противостоящими силами дало жизнь Среднему Миру - Мадьяпаде как царству жиз-

ни. Силы, образующие жизнь в Мадьяпаде, приходят извне и обычно невидимы - вот почему Средний Мир является царством Иллюзии - Майи" /Lansing , 1983, с.52/.

Кающийся дуализм, предложенный Дж.Лансингом, теряется, если взглянуть на балийскую демонологию в конкретных образах изучаемой нами культуры. Главное демоническое существо балийцев - Рангда. Этот образ подробно исследован Дж.Бело в специальной работе /Belo , 1966-a/, из которой следует, что балийская демонология отражает разрушительные эманации Шивы, иными словами, Рангда является балийским эквивалентом индуистской Дурги.

Более мелкие демоны - ведьмы-оборотни "леяки" - также воспринимаются в качестве "нечистых" ("менструальных") первостихий - "бут" той же Дурги-Рангда /Mogzhol , 1971, с.44/. М.Минд демонический мир видится в конечном итоге безвредным, не связанным с реальным злом, а символизирующим психологическое состояние страха как такового /см. Mead , 1970, с.204-205/. Какова тогда социально-религиозная роль Нижнего Мира?

Она вполне определена для такой религиозной системы, которая артикулируется преимущественно в виде ритуала; в системе, которая выполнение ритуальных предписаний воспринимает как меру благочестия; религии, где эмпирическое бытие сакрально целиком - во всех своих проявлениях. Нетрудно заметить, что балийская мифология, как она реализуется в жизненных циклах человека, не оставляет места для альтернативного поведения. Есть ритуально правильное поведение и ритуально неправильное. Последнее невозможно по причине грозящего социального ostracism. Строго говоря, балийцу, живущему в традиционном респондентном обществе, даже не придет на ум асоциальное поведение.

Действия индивида, пишет Дж.Бейтсон, могут быть правильны-

ми-(патут) с позиций данной культуры, принимаемые окружающим обществом и быть этически ценными в нем. Допустимые действия -(дади) имеют более менее нейтральную оценку. Недопустимые действия (синг дади) осуждаются и избегаются. Все это знакомо и по другим культурам, однако сугубо балийская особенность может быть понята только при условии знания, что такое дади. Балийское понятие нельзя отождествлять с европейскими категориями "закона" или "этикета", поскольку последний включает ценностное суждение личности или социальной общности. На Бали не ощущается, что действия, квалифицируемые как "дади" или "синг дади" оцениваются человеческим или божественным авторитетом. Не следует человеку низшей касты обращаться к князь на "низком балийском языке"; неверно поступает женщина, посещающая храм в период менопаузы. Князь и божество могут выразить свое раздражение, но это никогда не проявляется в том смысле, что бог, князь или частное лицо диктует правила. Дело представляется так, что оскорбление нанесено не лицу, к которому оно обращено, а порядку мироздания /Bateson, 1970-б, с.394/.

А. Дафкупер по материалам полевых исследований на о. Ломбок замечает, что для гармоничного брака следует избирать невест из числа двоюродных сестер со стороны отца. Возможны и другие варианты, но они обозначаются термином "беро" - словом, которым называют дисгармонию в музыке. Худшим из вариантов "беро" является "беро бурон" ("бурон"-"животное", - бал.), когда действие мужчины приравнивается к поведению животного, где не различаются "подходящие и неподходящие партии". Кастовость общества диктует и правильный подбор варн, - пишет тот же исследователь. - "Семя должно зароняться сверху вниз так же, как вода льется сверху вниз. Женщина, выходящая замуж за человека низшей варн, уподоб-

ляется той, которая "разбрасывает" свое тело: балийцы редко бегают и прыгают, а люди спотыкающиеся - смешны. Тело и одежда не должны переворачиваться и выворачиваться, не должны занимать место противное порядку в мире и вселенной" /Buff-Soreg , 1984, с.499/.

Даже такие нарушения существующего порядка, как кровосмешение (наказуемое остракизмом), квалифицируется не более, как глупость, грубость. Виновник скорее прославится как "дурак", "горемыка", ибо "подобное может произойти и с нами, когда настанет черед" /Bateson , 1970-б, с.395/. Попросту говоря, сакральное бытие человека, его тождественность богам исключает понятия добра и зла в риги . Пользуясь библейским образом, балнец, живущий в традиционном обществе, еще "не вкусил от плода познания добра и зла" /Быт. 3,5/ и его асоциальное поведение, если таковое и возникает, скорее - "беро", "дисгармония" в симфонии бытия, чем грех. Совершение неверного поступка (часто невольного) оскверняет мироздание и для того, чтобы все вернулось на круги своя, необходим ритуал очищения /см. Belo , 1970, с.49/²⁶.

И все же некоторые балийцы могут стать наследниками демонического Нижнего Мира. Балийцы подозревают, что женщина, после того, как она перестала рожать и воспитывать детей, может пойти по "иному пути". "Богини производят "иное", - пишет К.Мэрлон, - Деви Сри производит рис как будто при помощи магических заклинаний; Сарасвати достигает все при помощи магических слов, названий, звукосочетаний, формул. Женщины, должно быть, наделены какой-то созидательной силой, пригодной не только для деторождения. Куда ее употребить? А вот и "левый путь" - черная магия, где можно править, колдовать, поработать или разрушать" /Moghon , 1971, с.45/. Так старшие женщины нередко наделяются чертами ведьм -

"деяк", являющихся, как уже было сказано, частью Рангды - Дурги, разрушительной эманации Шивы²⁷. Однако слиянность всего в едином верховном Боге - как созидания, так и разрушения, уничтожает всякое противостояние добра и зла²⁸. Нижний Мир не ад. Соответствующими обрядами умиротворяется и он.

Категория времени и пространства

Мы очертили один круг проблемы - как, в категориях космогонического мифа, балиец видит мироздание и свое место в нем. Речь пока не выходила за пределы самовосприятия биологического существования индивида и его места в семейно-родственных отношениях. Религиозное мировоззрение, как мы видели, в этих вопросах отличается известной цельностью и последовательностью. Далее следует уяснить, как человек строит свои представления о процессе труда - земледелии или, конкретнее, - ирригационного рисоводства, являющегося хозяйственной основой балийской традиционной цивилизации. Рисоводство, как известно, требует четкого соблюдения времени чередования сельскохозяйственных работ. Это, в свою очередь, диктует вполне прагматичный подход к труду во времени, а последнее устанавливается календарем. Более того - календарь, как некая императивная в своей неизменности и неумолимости, субстанция, диктует стереотипы поведения - не только трудового, но и социального. Своеобразие индонезийского понимания календаря, как мы убедимся в дальнейшем, неоднократно отражалось в различных политических мероприятиях страны.

Важнейшая особенность балийского календаря заключается в том, что он в той мере, какой является порождением автохтонной культуры, не связан ни с наблюдением движения космических тел,

ни с отражением старения человека. Иными словами - календарь не строится ни на одном из двух, наиболее распространенных принципов формирования календаря, известных в историях древнейших цивилизаций. Балийский календарь отражает то самое движение "круглой сцены человечества" между Средним и Верхним Мирами, а также бесконечный "приход"- "одаван" и "уход" богов. Для дальнейшего анализа необходимо вкратце ознакомиться с самой системой исчисления времени на Бали.

Балийцы употребляют две параллельные системы исчисления времени (слово "исчисления" мы употребляем условно, а причина такого подхода будет объяснена ниже): одна - индийский солярно-лунный год "шака" (или "сака" по-балийски), имеющий 12 месяцев, и вторая - "вуку" - яванско-балийское времяисчисление. Год "вуку" состоит из 210 дней (время созревания риса), но он не делится на месяцы, а только на недели, которые идут параллельно и одновременно. Первая неделя имеет только один день. Вторая неделя - два дня, третья - три дня и так далее, до десяти. Каждый день недели имеет свое название и с небольшими исключениями тщательно искать в параллельных неделях одинаковые названия дней. Население не пользуется всеми параллельно идущими неделями повседневно, однако при принятии важных решений спрашивают у жрецов. Ведь комбинация названий параллельных дней может быть благоприятной или наоборот - нежелательной. (Для удобства понимания обычно приводят европейскую параллель: синхронно идущие названия дней и внутримесячная их нумерация также дают суеверное "несчастливо" совпадение "пятница, 13 число") / Head, 1970, с.119/29.

Если балийца спросить, когда он родился, в ответ получим не временную оценку, а качественную: родился в такое-то сочетание дней, которое, положим, свидетельствует о высоком достоинстве

ве спрашиваемого. Есть дни, означающие, что родившиеся в него склонны к самоубийству; пришедший в мир в иной день может стать вором; есть дни, обещающие родившемуся богатство, но есть, как видим, не сулящие ничего хорошего. Календарные соответствия определяют не только судьбу, но и темперамент личности, талант его, склонность к определенным заболеваниям и методы излечения. "Время хоронить и время - кремизировать, - перефразирует Экклезиаста Кл.Гирц, анализируя балийские представления о времени и календаре, - время - жениться и время - разводиться" /Geertz, 1966, с.50/. Иными словами, время - категория качественная, а не количественная. Таким же образом обстоит дело, когда сталкиваешься с повседневным пользованием лунно-солярным календарем. По индийской традиции годы эры Шака нумеруются, однако балийцы не придает значения порядковому числу года. В лучшем случае вспомнят какое-то совпадающее по времени событие: "Когда было извержение вулкана", "когда я еще был ребенком", или в балийское "время оно" - "в маджапахитские времена".

Совершенно "некалендарная" логика балийского счисления времени порождает различные попытки объяснить ее культурные истоки и последствия. Кл.Гирц называет балийское (и заодно - традиционнo-яванское измерение времени "пермутативным" (от "permutate", лат. - "менять статус"), а календарь "таксономическим" ("оценочным"). Время же Гирц именует "пунктирным". Коротко остановиться на логике и его интересно не только с историографической, культурологической и дискуссионной точек зрения. Аргументы и материалы полевых исследований, приводимые американским социантропологом, ярко высвечивают черты религиозного осмысления времени балийцами.

Кл.Гирц считает, что "деперсонализация" личности, о которой

говорилось в предшествующем разделе, мир анонимных, стереотипных индивидов, которые нам видятся в качестве одушевленных "функций", "притупляет ощущение темпоральности" - т.е. чувство бега времени /Geertz, 1966, с.43/. Поэтому календарь не может мерить то, в чем общество не имеет опыта, а мерит то, что общество реально испытывает. Если европейцы ощущают смену поколений как течение времени (или течение поколений при стоячем времени, как Артур Шопенгауэр), то балийцы замечают в этом процессе смену социального статуса. Социальный статус, о чем была речь выше, "откладывается на макрокосмических координатах" (от мира живых в космический мир духов-богов, - Д.Т.), протяженных в "неизменном атрибуте - пространстве" /Geertz, 1966, с.79/. Подобно тому, как личность меняет свой социальный статус в религиозно обусловленном макрокосме - "бувана агунг", так и пересекающиеся циклы параллельно вращающегося времени есть бесконечное, неостановимое, неисчислимое явление, внутренний порядок которого не имеет значения. Он не имеет кульминации. Дни не аккумулируются, не создают ничего, не тратятся. Они не говорят, в каком отрезке времени мы находимся; они могут ответить - какого качества время / Geertz, 1966, с.47/.

Если и есть временное значение пермутативного календаря, то разве в том, что он обозначает сроки проведения религиозных праздников, которые, однако, не обнаруживают четкого интервала³⁰. В итоге дни распадаются на "полные" и "пустые" - дни, в которые происходят какие-либо религиозные празднества и дни - которые ничем не примечательны. Занятые церемониями дни становятся собственно временем, ибо исполнены смысла (религиозного, конечно), а "пустые" дни из потока времени как бы изымались, поскольку они лишены смысла в религиозном обществе. Так получается именуемое

Гирцем "пунктирное время".

Правда, в данной, не лишенной логического смысла концепции есть слабое место, которое поневоле обнаруживает сам автор. Состояние религиозного праздника в традиционном обществе Бали никогда не прекращается. По подсчетам этнографов и социантропологов, работавших непосредственно на острове, там функционирует не менее 20 тыс. храмов / Geertz , 1966, с.48/. Каждый из них имеет свой годовой праздник - "одаван", когда, как верят, боги этого храма посещают его, а население, относящееся к нему, устраивает религиозные церемонии. Еще не следует забывать малых семейных храмов и алтарей, с которыми также связаны большие или малые ритуалы: акты экзорцизма, устраиваемые в случае болезней, и т.п. В итоге то, что в понятиях европейской культуры можно назвать "профанным временем" сводится к ничтожному минимуму. Далее, знакомясь с характером сельскохозяйственного труда, мы увидим, что он неразрывно связан с ритуалами; более того - сам он - ритуал. В итоге "пунктирность времени" превращается в сплошной массив неподвижного континуума.

"Ключевой особенностью Бали, - пишет М.Мид, - можно считать отсутствие чередования отрезков времени в жизни индивида так же, как отсутствие грани между ритуалом и повседневностью" /Мид, с. 1966, с.206/.

Выше говорилось преимущественно о балийско-яванском календаре "вуку", который, как уже отмечалось, именуется "пермутативным". Солярно-лунный календарь, считающий годы эры шаха (сака, - бал.), являясь продуктом не балийско-яванской, а индийской культуры, построен на основе астрономических наблюдений и имеет конкретно-астрономический базис. К.Гирц, однако, отмечает сугубую видимость темпоральности и этого календаря. Балийская традиционная культура

его никак не связывает с движением небесных тел. Так же, как местный, лунно-солнечный календарь служит баийцу для определения качества, а не количества времени. Механически внутри самого календаря это достигается варьированием дней солнечного и лунно-лунных) ³¹. В итоге астрономический календарь становится не более как источником дополнительных мистических координат "трансемпирической таксономии дней" / Geertz, 1966, с.52-53/.

Концепция другого американского культуролога - С.Лансинга менее изысканна, однако и она отражает всеохватывающую религиозность баийцев. Он склоняется к теории А.Бекера, по которой эмпирической основой баийских представлений о времени является наблюдаемая в тропической природе накладывающаяся одна на одну асинхронная цикличность цветения, созревания и гибели различных растений. Однако до этих ранних этапов сознания приходится идти путем логических операций, тогда как живое сознание опять-таки дает мифопоэтическое толкование. Трехчастный макрокосм живет циклами роста и распада, которые, смешиваясь, рождает жизнь. Невидимые боги и силы созидания Верхнего Мира сталкиваются со столь же невидимыми силами разрушения Нижнего Мира в "Мадьяпаде" - царстве видимой мяззии Майи. Между входом в Серединный Мир и выходом из него каждое живое существо находится в собственном временном потоке и проходит относящиеся только к нему стадии развития - роста и разрушения. События происходят тогда, когда пересекаются такие циклы индивидуально принадлежащего времени. События такого рода фиксируются календарем / Lansing, 1983, с.52-53/.

Логика цикличности времени, по Лансингу, проникает и в область музыки. Ссылаясь на музыковедческие исследования гамелана, проведенные Дж.Бейкер, Лансинг подчеркивает следующее. Музыка

для бабийца - основная метафора времени, имеющая, как говорилось, характер перекрещивающихся циклов. Музыка гамелана, оказывается, строится в том же порядке - каждый участник оркестра исполняет циклическую, повторяющуюся партию, тогда как мелодия формируется накладываемым один на один отдельных музыкальных циклов /Lansing, 1983, с.89/.

Еще одна особенность из области искусств указывает на иное, неевропейское восприятие времени. Если художественное творчество на Западе направлено на цель - создание определенного произведения искусства, то на Баби - важен сам процесс занятия искусством. Последнее - в любом случае - действие сакральное. Нетрудно заметить, что отсутствие цели деятельности, артикулируемой во временных категориях, не рождает ощущение темпоральности.

Ознакомившись со взглядами двух наиболее интересных и солидно фундированных эмпирическим материалом исследований³², мы видели, что оба они пытаются постичь бабийские представления о времени с точки зрения секулярной европейской культуры и уместить их на прокрустовом ложе последней. Вся религиозно-мифологическая атрибутика, которое приходится оперировать исследователю, ничто иное, как свидетельство иных - прагматичных требований, предъявляемых к инструменту измерения времени. Календарь на Баби - орудие, при помощи которого определяется локация индивида в божественном макрокосме. Условность времени, знакомая в иудеохристианской культуре³³ своей относительностью ветхозаветной формулой "Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел и как стража в ночи" (Пс. 89,5) в изучаемом нами обществе достигла известной завершенности темпорального релятивизма: время превратилось в пространство.

Глава II

АРХАИЧНОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ: СЛИЯННОСТЬ БАЗИСА И НАДСТРОЙКИ

Земледелие как ритуал

Предельно схематизируя и как бы возвращая индонезийское земледелие в историческое прошлое – к автохтонным корням, его можно разделить на два типа – суходольное, подсечно-огневое земледелие и орошаемое рисоводство. По этому принципу архипелаг делят на "Внутренние острова"^I, где доминирует орошаемое рисоводство и на "Внешние острова" – где изначально получило наибольшее распространение суходольная агрикультура. Эти различия сыграли в истории культуры архипелага исключительно важную роль. Районы орошаемого рисоводства стали центрами индуистской религии и культуры. Рисовые житницы страны оказались средоточием крупнейших в истории Индонезии земледельческих империй, тогда как районы суходольного подсечно-огневого земледелия, оставаясь дантической периферией империй, стали подвергаться одновременно и другим культурным влияниям.

Останавливаясь на особенностях той религиозной культуры, которая получила распространение во Внутренних островах, или, точнее, – Внутренних районах Внутренних островов, нельзя пройти мимо физических свойств рассматриваемого нами предмета – экосистемы орошаемого рисоводства. Подсечно-огневое земледелие и далеко прогрессировавшие ее варианты, такие, как выращивание каучуконоса-гевеи при умеренной эксплуатации сохраняет основную структуру экосистемы тропического дождевого леса. Иначе дело обстоит с орошаемым рисоводством, где человек преобразовывает экосистему

вплоть до изменения ландшафта. Измененная экосистема произрастания в ней рисом максимально увеличивает поток скрытой в ней энергии к человеку /Geertz , 1963, с.16/.

"Микроэкология орошаемого рисового поля до сих пор неизвестна, - пишет К.Гирц. - Основы динамики отдельно взятой рисовой террасы как замкнутой экосистемы остаются непонятными, несмотря на обширные и подробные исследования ботанических особенностей риса, природных условий и техники его выращивания, приемов продовольственного употребления, или его питательных качеств" /Geertz , 1963, с.28/. Земледельческая практика, однако, показывает, что успешное выращивание риса зависит от правильного орошения. Культивация начинается с залива полей, которые остаются покрытыми водой на протяжении 105 дней. Постепенно уровень воды снижают, с тем, чтобы ко времени уборки урожая поле было сухим. После сбора урожая поле на месяц остается незалитым и там произрастают дикие травы. Новый цикл начинается со вспашки орошаемого поля-саваха и нового его залива. Правильно отрегулированный цикл сухого и орошаемого периодов способствует цикличности аэробического и анаэробического состояния почвы. В таких условиях активность микроорганизмов варьируется соответственно фазам цикла орошения, обеспечивая саженцы риса необходимыми минералами - опять же в строгом соответствии с меняющимися потребностями вегетации последнего. Когда поля залиты, вода покрывается сине-зелеными водорослями, поставляющими почти весь азот, потребляемый рисовыми саженцами. Минеральные удобрения поступают преимущественно в виде растворенных в воде минералов. Вегетация в воде исключает появление сорняков, которые потребляли бы часть питательных веществ почвы - главным образом в начальный период роста риса. Травы, которые вырастают после каждого урожая, отличаются длинными

корнями, которыми питательные вещества достаются с нижних горизонтов почвенного слоя. При вспахивании травы выворачиваются и, разлагаясь впоследствии, делают усвоенные ими вещества доступными рису /Lanaing , 1983, с.57; Geertz , 1963, с.3-7; 26-28; 30/.

Приблизительно та же система чередования сухих и заливных периодов способствует долговременному сохранению экосистемы. Толстый - 30 см - подпочвенный горизонт, образующийся ниже плодородного слоя, не позволяет воде и вместе с ней - питательным веществам уйти под почву. Стабильность экосистемы зависит в свою очередь не столько от наличия воды, сколько от тщательно отрегулированного чередования фаз ирригации для каждого поля. Следовательно - урожайность риса и сохранение экосистемы не противостоят друг другу. Так как в Индонезии нет выраженной климатической смены сезонов, рис может расти круглый год.

Экосистема, кроме того, сбалансирована и вширь. Пиковые нагрузки оросительной системы и неравномерность расхода воды регулируется тем, что она подается попеременно - то на одни поля, то - на другие. Следует заметить, что вода никогда не бывает абсолютно стоячей - на полях должен быть постоянный небольшой и равномерный сток /Lanaing , 1983, с.57-58/. Вся эта хитроумная система дает неизмеримо более высокие урожаи, чем суходольное рисосеяние.

Неорошаемое поле - ладанг в условиях подсечно-огневого земледелия имеет ограниченную урожайность и может, по различным подсчетам - прокормить население плотностью от 20 до 50 чел./кв.км. /Geertz , 1963, с.26/. Интенсификация обработки - т.е. сокращение времени нахождения ладанга под паром приводит к быстрой деградации экосистемы /см. Добби, 173-174; 298/. Орошаемое земледелие

делие на этом фоне смотрится как некий мистический феномен - особенно, если вспомнить даже наукой не вполне раскрытый механизм "рисового аквариума": по данным Э.Добби, районы орошаемого рисоводства способны прокормить население плотностью в 600-1 тыс. чел./кв.км /Добби, с.200/. К.Гирц упоминает еще один любопытный аспект - невысокую зависимость урожая от качества почв: "На девственных неудобряемых почвах обычно наблюдается быстрое снижение урожая в на протяжении первых 2-3-х лет, после чего на протяжении 10-20 лет поле сохраняет более-менее стабильную продуктивность. Эта закономерность выявлена экспериментальным путем в различных местах тропической Азии. На плодородных почвах без надлежащего удобрения урожай стабилизируется на очень низком уровне, но все-таки - стабилизируется. Механизм этого процесса пока же науке неизвестен" /Geertz, 1963, с.29/.

На поверхности понимания, однако, остается три объекта культурологического осмысления - ключевая роль правильного цикла орошения, уникальное качество риса - давать требуемые урожаи и способность орошаемого саваха без существенного расширения обрабатываемых площадей кормить все возрастающую массу людей. Создание новой рисовой террасы - крайняя и нежелательная мера, ибо требует исключительно больших вложений ручного труда, как правило, непосильных для одной семьи. Поэтому к расширению посевных площадей прибегают только тогда, когда исчерпаны возможности традиционной интенсификации агрикультуры, которая заключается в более четком соблюдении циклов орошения, старательном выращивании саженцев, тщательном сборе урожая и т.п. Я.Буке такую эволюцию назвал "статичной экспансией" /Boeke, 1953, с.174/; К.Гирц - "инволюцией" /Geertz, 1963, с.81/. Здесь же (хотя более подробно об этом речь пойдет ниже) отметим, что потребительная установ-

ка как яванцев, так и объекта нашего исследовательского опыта - баийцев-веками оставалась на уровне нерасширенного воспроизводства. Иными словами - "инволюция" Гирца или "статичная экспансия" Буке возникала только вследствие роста населения, а не желания приобрести товарный излишек.

Нам представляется, что сумма неизвестных науке сторон замкнутой экологии рисового аквариума - биотической системы, в которую включен человек в виде органичного компонента, мистическим сознанием баийца или яванца воспринимается в категориях глубоко иррациональных. Памятуя о том, что "нервом" орошаемого рисоводства является процесс и цикличность ирригации, следует предположить, что вся мистическая система воззрений должна концентрироваться прежде всего вокруг нее. Более того - правильно организованная ирригация является гарантом выживания человеческой популяции, и поэтому, думается, она должна обладать максимально устойчивыми структурами в сознании людей. Именно отсюда - от саваха концентрическими кругами должны распространяться основные структуры организации общества, - от организации земледелия до государственной политики. Причем эти структуры, связанные с инстинктом самосохранения человеческого рода, должны обладать большой устойчивостью, что, кстати, подтверждают исторические исследования. Итак, рассмотрим, как в процессе земледелия проявляются установки религиозного сознания; здесь опять обнаруживается тот же структурный конкорданс, который мы проследили в религиозно-мировоззренческой интерпретации прихода человека в мир.

Группа крестьян, земли которых орошаются общим для данной группы каналом, образуют темпек. Этим словом обозначают как названную группу людей, так и обрабатываемую ею землю. Темпек совместно осуществляет ритуалы и одновременно проводит сельскохо-

зяйственные работы. Ритуалы "рисового культа" проводятся в небольшом храме на полях. Те темпеки, каналы которых расходятся у одной дамбы более крупного канала или рукава реки, образуют единицу побольше - субак. Субак занимает территорию в среднем около 80 га, причем размеры их больше у подножья гор, где больше земли, а субаки поменьше располагаются на вершинах склонов, где и террасы невелики. Каждый субак имеет по два храма: один - около дамбы, а второй - на полях. Ритуальный календарь храмов определяет сроки посадки риса и его уборки для входящих в субак групп так, чтобы интервал водостока был равным между всеми темпеками.

Во избежание одновременного забора воды несколькими субаками главы их раз в 105 дней отправляются для совместного ритуала в "горный храм", где определяется порядок религиозных празднеств. Последние совпадают с открытием шлюзов нижележащих субаков. На-некоц - в двух "озерных" храмах, расположенных в центре острова - Пура Улун Даноу и Пура Бату Коу определяется порядок ритуалов горных храмов /Sovagzhibina, 1937, с.74/. Пура Улун Даноу, таким образом, доминирует над Северным, Южным и Восточным Бали, тогда как Пура Бату Коу - над областью Табанан. В два озерных святилища направляются представители горных храмов раз в 210-дневный год. Система эта описана неоднократно разными путешественниками. Самое раннее описание было сделано голландским путешественником в XVI в. /Lapeire, 1983, с.58/

Как видим, на Бали не прослеживаются черты той гигантской "гидравлической деспотии", о которой писал К.Витфогель /Vit-fogel, 1957/. Его сочинения впоследствии стали источником для сомнительных теорий о якобы существовавшем рабстве на Востоке². Балийская и яванская системы орошения складывались веками, пу-

тем проб и ошибок, без централизованной власти и бюрократического аппарата. При каждом цикле распределения воды, однако, заметно, что оказывается расположенный рядом храм. Открытию шлюза предшествует религиозная церемония в храме. Если открывається про-тока, орошающая семейный савах, религиозный ритуал осуществляет семья; если темпек - то собирается группа представителей тех семей, которые имеют поле вдоль канала темпека - опять с целью жертвоприношения. Фигуры жреца-бюрократа нет, поэтому усматривать в храмах подобие бюрократических учреждений нет оснований, хотя религиозное действо, собственно, регулирует взаимоотношения ирригационного общества. Заметим здесь же, что ирригационное общество в своих "мирских" делах занято сугубо орошением и никаких общественных функций не выполняет. Субак, так же как темпек не совпадает ни по личному составу, ни по территории с каким-либо административным учреждением. Исключением составляет разве борьба с вредителями, однако и она протекает в такой своеобразной форме, как ее описывает Дж.Лансинг.

В 1979 г. он обнаружил небольшие специально сооруженные храмы на углах рисовых полей, возведенных на 15 дней для борьбы с предполагаемым нашествием мышей. Внутри каждого храма лежал текст одной и той же мантры и рисунок змеи; к духу последней обращались земледельцы, прося защиты от грызунов. Предсказание бедствия и решение проблемы были продиктованы в святилище Улун Даноу; следовательно, ему последовало все Северное, Южное и Восточное Бали / Lansing, 1983, с.59-60; Hobart, 1978-a, с.56/.

О том, что за внешне иррациональным религиозным ритуалом скрыта вполне четкая система, регулирующая хрупкий экологический баланс, догадались недавно. Подчиняясь указаниям сельскохозяйственных экспертов, часть земледельцев стала отказываться от ритуа-

ля, сажать рис с меньшим периодом под паром, компенсируя более интенсивную эксплуатацию террас внесением удобрений и инсектицидов. В результате умножилась численность грызунов и вредителей, размножение которых при прежней системе задерживал неблагоприятный для вредителей и грызунов цикл орошения. Состояние почв в результате новых мер изменилось, в частности, ее стало трудно вспахивать; ирригация стала хаотичной и урожайность снизилась. К 1979 году почти все крестьяне вернулись к храмовым календарям /Leaving , 1983, с.60/.

Отказ земледельцев от советов ученых агрономов, казалось бы, должен был повлечь за собой вполне логичное рассуждение - что дело не в мистической силе храмовых традиций, а просто в четко отработанной цикличности фаз ирригации, приспособленных на протяжении веков к потребностям вегетации риса. Следовательно, можно отменить ритуал, а сохранить циклы орошения. Проблема, однако, оказывается более сложной.

Клиффорд Гирц именно так и подошел к механике функционирования субака. За ритуалом он узрел вполне рациональную систему. Критик его Марк Хобарт окрестил схему Гирца "инструментальной". Гирц в совпадении ритуалов с фазами вегетации риса увидел не просто отражение, осмысление природного процесса, но и сложившуюся временную (темпоральную) технологию. Изначальным ритуалом, по Гирцу, этот сознательный в своей "доиндустриальной форме выражения" технологический процесс начинается для того, чтобы "при помощи различных церемоний, символически связанных с вегетацией риса, уложить этот процесс в жесткий, эксплицитный ритм" /Hobart, 1978-a, с.68/. Иными словами, К.Гирц представляет изучаемое им общество как вполне рациональный социальный организм, функционирующий по соображениям прагматичного порядка, тогда как религиоз-

ная суперструктура сознания - всего лишь знаковая система, своего рода культурологическая иероглифика.

Полевые исследования, однако, высветили обширные хронологические отступления от идеальной модели (до месяца). Начать с того, что "изначальный" ритуал перемещался во времени. Причин обнаружилось несколько - начиная от простой неаккуратности отдельных земледельцев в соблюдении сроков ритуала, до объективных - несовпадения двух основных систем исчисления времени: главные храмовые празднества осуществляются по лунно-соларному, тогда как мероприятия ирригационных обществ - по пермутационному календарю (что, между прочим, отмечает сам К.Гирц /Geertz, 1966, с.50/). Далее - вспомним "качественное" (а не количественное) значение бабийской системы летосчисления. Естественно, поэтому, что ритуальные (они же - практические) мероприятия рисового культа и намечались в благоприятные сочетания календарных циклов /Hobart, 1978-a, с.67/. Словом - придирчивая проверка при помощи эмпирического полевого материала убеждает М.Хобарта в том, что есть некая связь, вернее - параллель, между сельскохозяйственным циклом и культом риса, однако нет полного соответствия, как считает К.Гирц. Причем носители исследуемой культуры вполне четко осознают, что качество обработки земли, правильное соблюдение цикла орошения и другие стороны практической агрикультуры имеют непосредственное влияние на качество урожая. Одновременно властвует убеждение, что окончательно судьба урожая все же решается в сакральном мире небожителей.

Бабийцы считают, что предки - активные участники в делах живых, - пишет А.Даффкупер, - и прежде всего - в трудах населения по выращиванию риса. "Кремированные предки постоянно вовлечены в процесс произрастания риса и, в конечном итоге, именно за

ними остается решение - быть урожаем риса или нет" / Diff-Cooper, 1984, с.496/. Богам преподносятся жертвы, и они, в свою очередь, даруют людям урожай. Боги делают это из своего, превосходящего, по сравнению с людьми, знания, ибо, "чем старше кто-либо становится, тем больше мудрости и дееспособности (мистической, - Л.Т.) он приобретает; кремированным предкам приписываются знания - достаточно ли у людей силы и способности, соответствующие их божественному статусу" / Diff-Cooper, 1984, с.496/.

Следовательно, считает Хобарт, социологический смысл ритуала в данном случае объясняется по-другому. Ритуал - идеальная модель рисоводства, в которой "известной ролью наделены определенные божества". Реальное же сельскохозяйственное производство в той или иной мере отстает от идеальной модели /Hobart, 1978-a, с.79-80/. И еще одно толкование, получившее широкое распространение в мировой культурологии - что ритуал скорее относится к людям, чем к агрикультуре. Процесс укрепления и ремонта ирригационной системы требует конкретных капиталовложений, трудового долевого участия. Хотя в социальных отношениях внутри субака доминирует формальное и юридическое равенство, все же некоторое имущественное неравенство имеется³. Оно-то и приводит к трениям в ходе принятия решений о долевом соотношении расходов. В условиях неразвитости классовых отношений и, следовательно, отсутствия надстроечного механизма регулирования этих отношений, конфликт противостоящих индивидов или групп гармонизируется посредством религиозного ритуала⁴.

Хобарт, думается, подошел вплотную к пониманию сути дела, однако он опять же представил исследуемое общество в категориях умозрительного "европейского культурного типа", с наличием в его сознании двух - религиозного и профанного пластов, причем рели-

гиозный отмечается большей, чем у европейцев, актуальностью, хотя и по форме варьирует внутри общества в зависимости от знания языка ритуала и других обстоятельств / Hobart, 1978-a, с.74/.

Видимо, к вопросу следует подойти, имея в виду прежде всего цельное, неразделенное религиозное сознание балийцев (да и вообще яванцев), в котором духовная суть бытия и есть максима жизни. Духовность выражается в ритуале и правильное выполнение его - важнейший гарант существования. Бог - начальник жизни. Когда совершен ритуал, только тогда приступают к работе. Усердие в труде - тоже гарант существования, но менее надежный - поэтому то каждый цикл сельскохозяйственных работ начинается с жертвоприношения, а не завершается им (за исключением окончания сбора урожая, где ритуал включает весь цикл)⁵.

Речь, в сущности, идет не просто о балийской, или даже явантской особенности. Нерасчлененность сознания, его укорененность в ритуале - закономерное явление архаичного сознания вообще. Сравним наш материал с ведийским ритуализмом, блестяще проанализированном на материале брахманических текстов В.С.Семенцовым. Общий характер ведийского жертвоприношения, - считает В.С.Семенцов, - подражание, и приводит слова французского индолога прошлого века А.Бергена: "Ведийское жертвоприношение самими обрядами, его составляющими, или по крайней мере в большинстве формул, описывающих эти обряды, является нам прежде всего как имитация некоторых небесных феноменов ... Но чтобы точно отобразить мысль ведийских ариев, нужно идти дальше. Обряды суть реальное воспроизведение на земле актов, которые совершаются на небе. Элементы культа - это не просто символы элементов небесных явлений; они идентичны им по природе и, так же как и они, имеют небо своим источником". Этот тезис, пишет В.С.Семенцов, - раскрывается за-

тем французским индологом в серии интереснейших свидетельств, согласно которым небесное (т.е. божественное) происхождение имеют не только жертвенный огонь (и вообще, видимо, любой огонь), не только сок растения сомы, не только молоко и масло коров (источником которых являются растения, питающиеся небесной влагой), но и вообще весь род человеческий в лице своих мифических прародителей; "действенность такого рода операций (т.е. обрядов) была гарантирована тем более, что согласно верованиям ведийских ариев, они не сводились к простой и голой имитации, но жертвоприношение свершалось с помощью элементов, сошедших с неба, людьми, также возводившими к нему свое происхождение ... Взаимопроникновение жертвоприношения и небесных явлений еще полнее, чем я указывал до сих пор. Не только жертвоприношение есть подражание явлениям, но сами явления рассматриваются как жертвоприношения"; поэтому, заключает свою мысль автор, "часто бывает очень трудно или вообще невозможно в формулах, относящихся к древним жрецам, отделить деяние, совершенное ими на небе, от деяния, совершенного здесь, на земле, ибо тому и другому приписываются одинаковые последствия; а также в тех деяниях, которые относятся явно к небесным жрецам отличить обожествленных предков от богов в собственном смысле слова, которым часто приписываются те же самые деяния" /Семенцов, 1981, с.44-45/. Слова эти сказаны как будто по поводу всего того, что нам известно о религиозном сознании балийцев.

Итак, круг ритуалов, связанных с вегетацией риса, не что иное, как мистерия, воспроизводящая возрастания риса в макрокосмическом масштабе. Рис абсолютизируется до трансцендентного принципа жизни и актуализуется посредством мифологического языка ритуала. Мы проследили, как космогонический миф проигрывается при рождении человека. С большим элементом примитивизма (по причине

большой древности)⁶ культ риса воспроизводит опять тот же акт рождения Вселенной⁷.

Детализованное этнографическое описание всей суммы обрядов рисового ритуала обременило бы наше повествование. Однако представляется необходимым остановиться на описание некоторых из них для того, чтобы проиллюстрировать во-первых - космогонический смысл ритуала; во-вторых - некоторые устойчивые символы, имеющие древнюю историю, но часто применяемые в современной политической риторике Индонезии, а также воспроизводимые понятием в земледельческом ритуале; в-третьих, показать культурный тип человека исследуемого нами общества. Ритуальное - в своем роде экстремальное поведение индивида, как нельзя лучше обнаруживает поведенческие различия, которые обычно скрыты от внешнего наблюдателя. Тем не менее их влияние сказывается исподволь, когда представитель культуры, отличающейся от нашей, начинает функционировать в общественной жизни, внешне скроенной по вестминстерской модели.

Ж Ж Ж

В обыденном европейском понимании принесением ритуального жертвоприношения бентенг богу рисового поля собственно сакральная часть завершается. Стоит пахарю взяться за плуг, как он вступает в свое профанное бытие. Представитель традиционного рисоводческого общества такого перехода не замечает, тем более, что его, в сущности, нет. Напомним, как при рождении человека части его организма уподоблялись различным божествам и божественным первостихиям. Возрастая и старея, человек проходит различные стадии божественного существования. Ступая на вспахиваемую землю, крестьянин преисполнен ответственности этого первого шага: ведь грядущий урожай обеспечит ему и его семье жизнь. Неурожай - смерть или в лучшем случае - полуголодное существование. Тут не-

трудно нам вообразить, что пахарь со всей остротой восстанавливает в своей памяти представление, что он в сущности стоит на теле Матери-Земли - Лакшми. Сам он - образ и воплощение Вишну (на Яве - Садоно, на Бали - Висну) - т.е. олицетворение и агент Верхнего мира - Акаса. Ибо рис произрастает в иллюзорном мире Майя - мехокосме Мадмападе. Высокая ответственность вспахивания первой борозды поэтому возлагается на лицо, обладающее особым достоинством.

"До того, как рядовой крестьянин запряжет быков в плуг, - пишет Ван Аккерен, - первую борозду должен проложить человек, обладающий магической силой. Ибо он повторяет космическое событие, когда небесное существо (Висну, Садоно) посеяло семена света и жизни в девственную землю, чтобы вызвать к жизни растения. Это представляется как священный брак неба и земли" / Аккерен, 1970, с.62/. "Женщина предстала как плодородная земля; человек! оброни семя в нее", пишется в Атхарваведе (XIV,2,14). Богиня риса Сри, воплощенная в рисовом зерне, погруженная под почву, встречает там Вишну в образе воды. Соитие обоих рождает новые ростки риса / Аккерен, 1970, с.20/. Такую реконструкцию яванского рисового мифа предлагает Ван Аккерен и отмечает важную для нас особенность: "Яванский рисовый миф относительно роли Вишну (Садоно) в союзе неба и земли предполагает тесную генетическую связь между институтом правителя и крестьянином. Оба они выступают в качестве манифестаций Верховного Бога и оба участвуют в ритуале воспроизводства риса; этим объясняется то, что крестьян можно видеть обходящими свои поля нагишом. Правитель порою проделывает то же / Аккерен, 1970, с.20/. Царь, в период своей власти носящий в себе бога Вишну (или являющийся эманацией его), своим правлением также оплодотворяет народ, уподобляемый земле, дает ему жизнь,

способность воспроизводить себя как физически, так и социально. Иными словами - наличие царя дает народу возможность быть культурным, одухотворенным сообществом, а не дикой толпой. Наличие организованного социума с правителем во главе обеспечивает и физическое бытие его, ибо в противном случае нецивилизованная толпа станет жертвой дикой природы - хищников, стихии джунглей и т.п.⁸. Эта примитивная концепция бога-царя (дева-раджи) позже была тонко рафинирована индуизмом /см. Тиртка/.

Не менее трепетной является посадка первых саженцев. После выполнения сложных ритуалов первые девять саженцев выносятся в поле и земледелец, став лицом к горе, т.е. по направлению к кайе, в самом верхнем углу своего поля высаживает первый саженец. Вокруг него крестообразно высаживаются еще четыре, образуя этим священную яванско-балийскую пентаду нава сангга, космогонический смысл которой восходит к Вайрочане буддизма махаяны VIII в.

Вайрочана - это прежде всего главное из группы небесных существ - джиин. Насчитывается пять джиин, представляемых пятью главными силами вселенной, пятью первоэлементами, пятью цветами, пятью сторонами света (4+центр). Из пяти джиин Вайрочана стоит особняком по достоинству и силе. Он располагается в центре, "в неподвижном средоточии вращающегося мира". От него исходят 4 Будд и Дух. Вайрочана - это вечная трансцендентная, недвижимая, верховная сущность, источник всего сущего и грядущего, он есть конечная сущность. На другом уровне понимания Вайрочана - это наследие древних солярных божеств, источник мистического просветления. (Имя Вайрочана означает "единосущный солнцу". Символ его - чакра - космическое колеса и его мудра - дхармачакра, означающее ответственность за порядок, закон и изменения.)

А.Сиверс дает следующее толкование этой же пентаде, несколь-

но упрощая, как нам представляется, суть дела. "Принцип космического порядка в агама Дхава известен под названием тата ... Выраженный так, этот взгляд космического порядка религиозен, но не обязательно мистичен. Он становится мистическим, когда человек посредством совершенных мистерий себя идентифицирует с ним и интегрирует себя в космический порядок. Эти мистерии и мистическая мифопоэзия, обнимающая их - составляют сердце мистериальных религий. Те же основные элементы содержатся в более позднем культе Байрочаны. Человек приобретает и даже подчиняет космические силы и божества посредством магического употребления молитвословий, песнопений, заговоров, жестов, эзотерического практикума, космических символов и диаграмм Вселенной" /Сиверс, с.8-9/⁹.

В практической религиозности балийцев Нава сангга, или как ее называет М.Коваррубас, "магическая роза ветров" / Covatubias, 1937, с.76/, в основе своей имеет сакральную пространственную ось, идущую от горы - обычно вулкана Гунунг Агунг, где находится горное озеро, к морю. Гунунг Агунг - жилище богов, символ акаса, верхнего мира и ритуальной чистоты. Море - его противоположность - стихия ритуальной нечистоты. Пепел кремированных (т.е. ритуально очищенных и освобожденных от пут тела) мертвецов сбрасывают в море. Идущая же с горного озера вода по ирригационным каналам орошая поля несет жизнь¹⁰ / Коварт , 1978-б, с.6-7/.

Сформулированная прагматическим взглядом сакральная ось имеет и свои эзотерические толкования. Средокрестие ассоциируется в обыденном сознании с Шивой. О полисемическом значении неподвижной оси меняющегося мира говорилось выше. В обыденной магии центр уподобляется также богине риса Сри, а в политическом мышлении (забегая вперед) - с правителем - радхой.

Второй саженец помещается крестьянином по правую руку от

первого. Это направление, именуемое на Бали кангин, олицетворяется с богом Ишварой, и в космогонических понятиях связывается с плодородием, а в космогонической сотериологии - состоянием души до ее рождения.

Место третьего саженца - ниже центрального - на стороне моря. Сторона, именуемая келод, представляет Брахму, однако рис сажается в предвкушении приношений демонам и бхутам, для нейтрализации их вредоносного действия и гармонизации Макрокосма - буван агунг. Коль скоро упомянут Брахма, носящий красный цвет (родовая кровь), то ему соответствует красный сорт риса.

Теперь очередь за левой стороной - каух. Это пределы Махадевы, смерти и посмертной обители предков. Души предков следят за урожаем и посадка в сторону каух - воспоминание их. В последнюю очередь вкладывают саженец в направлении кайя, где вода, она же - Вишну, с которым в подземелье соединится Деви Сри /см. *So-
vartubies* , с.75-76; *Akkeren* , с.9; *Hobart* , 1978-б, с.6-7/. Ритуал посадки включает еще и размещение саженцев в пространствах между перекладинами кайя-келод, кангин-каух, однако дальнейший разбор священнодействия выходит за пределы нашей исследовательской цели^{II}.

Традиционные основы общественных стереотипов

Оставим теперь умственные конструкции, чтобы на фоне того же сельскохозяйственного цикла увидеть балийского *homo religiosus* Какув бихевиористскую печать накладывает на него тотальная погруженность в религиозный ритуал? За ответом лучше всего обратиться к описанию одного из балийских религиозных празднеств, документально запечатленного голландским ученым Ф.А.Лифринком в 1886 г. в северобалийском храме.

"...Храм располагался посреди рисовых полей - под гигантскими деревьями, распространявшими прохладную тень даже за пределами высокой стены, окружавшей храм; листья накрыли дорожки, ведущие к святилищам, размещенным внутри двора в окружении величественных каменных изваяний...

За день до самого праздника осуществляется ритуал мекхис. Члены субака, одетые в лучшие одежды, сносят вниз - к берегу моря деревянные ящики с изображениями богов и другими принадлежностями храмов. Там же - приношения из цветов и фруктов. Все складывается на берегу, а потом, к вечеру, относится обратно в храм под аккомпанемент музыки гамелана. Ритуал символизирует купание богов, которые, таким образом освежившись, будут в хорошем расположении духа, чтобы принять дары, преподносимые им в последующий день.

Главные приношения готовятся в семье храмового жреца - пемангку, однако и каждая хозяйка в субаке уже несколько дней как занята приготовлением менее сложных приношений, на что идут лучшие фрукты и цветы. (Приношения представляют собой сложнейшие, выполненные с редким художественным вкусом многоярусные композиции, которые потом водружаются на голову женщины. Она в грациозной манере - часто в торжественной процессии - относит дар в храм. Вся композиция из мудрено нарезанных фруктов и цветов, однако, далека от полной импровизации. И цвет и форма каждой части приношения символизирует кого-то из богатого пантеона, тогда как их расположение созвучно уже описанной балийской пентаде) /подробнее см. Merzhan, 1971, 1971, с.33-48/. Дополнительные припасы, требуемые для проведения церемонии сбора урожая и для праздничной трапезы в храме - рис, мясо, фрукты, сладости и т.д. - поставляются членами субака пропорционально величине их землевладе-

ний и в соответствии со списком, указывающим, какие припасы обязан приносить тот или иной член субака в том или другом случае.

Рано утром в день открытия празднеств члены субака в составе процессии направляются в храм; каждый из участников шестая препоясан не крисом, как обычно, а разделочным ножом в украшенных ножнах. Усевшись на длинном подмостке, они разрезают мясо, приготовленное женщинами. Варится рис и одновременно закариваются молочные поросята. Пища потом разделяется на равные порции, которые кладутся на дуанги (деревянные вазы) — по одному каждому, кто достоин принять участие в трапезе. В различных местах храма попеременно играют оркестры гамелана, однако общее праздничное настроение усиливают танцевальные представления.

По обычаю некоторых субаков каждый тегакам (группа владельцев рисовых полей) должен быть представлен девушкой добрачного возраста. Иногда более сотни таких девушек, изящно одетых, с цветами в волосах, троекратно водятся в танцевальном ритме вокруг храма, серебряными браслетами позванивая на щиколотках в ритме музыки гамелана.

К полудню танец завершается и семьи члены субака возвращаются домой, для того, чтобы вскоре опять сойтись в храме. Теперь настает время женщинам приносить дуанги с дарами...

Собственно святмяше располагается на террасе, где несколько ламангку (храмовых жрецов), одетых во все белое, воссадают на щиколотках. Каждое семейство подходит с приношениями к жрецам, которые, прожанося краткие молитвы, принимает их от лица богини (Девы Аян Маник Галух). Потом жрецы окропляют святой водой колени-нопреклоненных жертвователей, а также цветы, которые потом раздаются участникам торжества (...) далее крестьяне с женами долж-

ны проследовать на свои поля, оставив и там определенные приношения - жеримпены. Все это сопровождается предварительными молитвами и окроплением святой водой, прихваченной в храме. Приношения оставляются на поле.

Собравшиеся на ритуал в храме, который на речной дамбе, должны поторопиться обратно в храм субака, потому что оттуда ко времени захода солнца отправится процессия к реке. С оркестром гамелана и носчиками церемониальных копий во главе, участники отправляют дары и святялипа на носилках к месту церемонии - на расстоянии двух миль. В храме, что на дамбе, дары преподносятся так же, как в храме субака. По завершении ритуала, участники его возвращаются домой с шумом и гамом, встречаемые столь же оживленными селянами, не принявшими участие в нем непосредственно.

Задолго до этого гук кулкула (бамбуковый "колокол"), раздавшийся по всей деревне, провозглашает возобновление праздника; вскоре окрестности храма опять заполняется счастливой толпой, наблюдающей за религиозным танцем, исполняемым молодыми девушками. В этой роли они именуются санг хьянг ("богини-души предков", - Л.Т.). К десяти часам, однако, многие уже уснули, в частности - дети, улегшись либо в павильоне, либо на земле, чтобы набраться сил для ночного бдения.

К ночи группа женщин - служительниц храма начинают важную часть ритуала. Пока пеманку звонит в колокольчик - гента, они сидят в полукруге перед возвышением, где служители храма наблюдают за приношением даров от лица всего субака. Вдыхая дым, в изобилии поднимающийся от купальниц, положенных на землю, женщины постепенно впадают в состояние истерического восторга, монотонно повторяя восклицания - приглашения божеству сойти, чтобы народ мог возложить дары перед небесным покровителем. После некоторого

времени служители храма встанут, взяв украшенные павлиньими перьями пикн, совершат краткий танец, который дает знать богине, что ее адепты готовы к принятию ее. Обычно дым воскурений и ритм восклицаний приводят к тому, что одна из служительниц или просто - присутствующих начинает бешено подергиваться, жестикулировать, выпучив глаза бессвязно бормотать. Вскоре иступление проходит и впадшая в транс ясным голосом сообщает, что богиня вошла в тело говорящего.

Клиан (глава) субака выступает вперед, предлагает дары и спрашивает - находит ли богиня их приемлемыми. Получив утвердительный ответ, клиан просит, чтобы ожидаемый урожай был богатым, добавляя и другие просьбы по желанию общины. В ответ богиня указывает, какие приношения еще следует совершить, какие ремонтные работы и улучшения следует произвести в различных храмах на протяжении грядущего года.

После общения с божеством еще раз воскуриваются благовония, возобновляется восклицания и гамелан исполняет мелодию, специальную для совершения игурека - танца с крисами. Постепенно все больше и больше присутствующие приходят в состояние возбуждения, выхватывая крисы и взявшись за копья, вступают в неистовый танец, размахивая оружием. Дикий танец длится на протяжении всей ночи; фантастическое представление во дворе-храме, освещенное ярким диском луны, то там, то сям скрывается под тенью высокой стены или крон деревьев. Сотня полубнаженных фигур, бешено дергаясь взад-вперед, ударяют остриями ножей то себя, то других. Клиан деса ("деревянная голова"), стоящий перед кричащей толпой, время от времени вливает в рот коленопреклонным танцорам святую воду или арак (пальмовая водка, - Л.Т.), отчего их неистовство усиливается все более...

Танец продолжается до зари и, по мере того, как небо становится светлым, одержимость спадает и представление теряет свое очарование. В ярких лучах солнца экстаз слабеет, толпа редет, люди возвращаются домой на отдых - но ненадолго, ибо празднество продолжится на следующий день. Члены субака примут участие еще в одном танце - на сей раз - без экстатического раскрепощения. Позднее с подмоетков снимаются пышные приношения, чтобы хозяева могли их забрать для домашнего использования, поскольку считается, что богиня уже изъяла из них "эссенцию" - сари /цит. по: Данс, с.61-64/.

Центральным таинством храмового праздника, состоявшегося в одном из ранее упомянутых сельскохозяйственных циклов, как нетрудно догадаться, было посещение общины богиней Аяа Маник Галух и последовавший за этим экстатический танец с крисами - демонофания. Две особенности, поражающие европейцев своей экзотичностью и иррациональностью, могут привлечь внимание исследователя. Во-первых, это сумма советов, которую получает община земледельцев из уст владшей (-его) в транс - агента, или медиума богини (бога). Мероприятия, диктуемые богиней через спонтанно возникшего медиума Дифриком казались сугубо ритуальными, касавшимися только слугителей храмов. Зная неразрывное единство религиозного и профанного бытия - особенно в сельскохозяйственном цикле, нам нетрудно догадаться, что советы, полученные клианом, сопряжены со вполне вероятными ремонтными работами не только в храмах, но и ирригационных сооружениях, тогда как указания о приношениях, при знании их символического языка, означают одновременно пожелания изменения в сельскохозяйственной практике. Исследования более позднего времени показывают, что медиум дает советы даже по таким общественно-политическим делам (на уровне сельских общин), как

установление ритуальных (читай: и экономических) отношений с группой близлежащих селений /см. Bateson , 1970-a/.

Ноль скоро ряд решений принимается интуитивным (назовем это так) путем, а не посредством логического рассуждения, то правомерно задаться вопросом - не может ли эта интуитивность спонтанно или шаг за шагом, случайно, увести общину от окружающего культурного стереотипа? Иными словами - не предложит ли вдруг медиум какое-нибудь экстравагантное с точки зрения традиционного общества мероприятие - например, пользоваться инсектицидами или сменить рис на коммерческий сахарный тростник? Описания сеансов транса показывают, что медиумы остаются в пределах существующего набора культурных стереотипов. Г.Бейтсон описал, как в трансе принимается решение о восстановлении заброшенного храма. Выясняется имя бога этого храма и попутно становится ясным, что он состоит в родстве с богами близлежащих храмов соседних селений. Значит, с упомянутыми деревнями установится сотрудничество - сперва и прежде всего - в совершении религиозных церемониаков / Bateson 1970-a/. Любопытно, однако, что союз пяти названных храмов и относящихся к ним селений опять же воспроизводит известную нам пентаду нава сангта - как по количеству элементов, так и по геометрической ее конфигурации на карте. Древнейшая, укорененная в сельскохозяйственном культе традиция принятия решений на уровне деревенской политики строится по иррациональному интуитивному принципу, в пределах традиционных культурных стереотипов. Как мы увидим из дальнейшего изложения, все эти особенности вполне четко проявляются и в практике "большой" национальной политики.

Второй аспект - широкое распространение практики транса. В какой мере он отличает байдийского индивида от европейского и не влияет ли это на его коллективное поведение, в том числе - в со-

временной общественной жизни? Дальнейшее рассуждение, однако, потребует нового иллюстративного материала. "Транс обычно составляет кульминацию ритуальных храмовых танцев, - пишет исследователь всемирно известных балийских танцев К.Макфи. - Женщины или девушки, выступающие с церемониальными танцами габор или мендет, могут внезапно оказаться в состоянии транса. Они как бы танцем доводят себя до такого состояния. Однако переход происходит резко и это доказывает обратное - что кумулятивного восхождения к экстазу танцем или музыкой все же нет. Что является причиной резкой перемены психического состояния танцующих, остается тайной. В качестве мощного гипнотизера, правда, выступает монотонность краткой музыкальной фразы, повторяемой с неизменной средней громкостью. Не только танцоры, но и музыканты часто доигрываются до транса. Одни за одним парни и мужчины сваливаются около своих инструментов, а когда им помогут сойти с площадки оркестра, они присоединяются к другим танцующим" / McPhee , 1970, с.318/.

Если сомнамбулическое состояние танцующего достаточно глубокое, ему дают крик, острием которого он ударяет себя в грудь и спину, а нередко и других танцующих, как описывает Лифринк. Кожа, однако, остается цела. Если транс недостаточно глубок, оружие наносит раны и тогда окружающие участника ритуального танца нгурек немедленно разоружают. "Для некоторых, - пишет К.Макфи, - состояние транса бывает кратким и преходящим; с другими он бывает интенсивным, приводящим к крайнему изнеможению. Но когда посредством окропления святой водой и воскуриваний танцоры приведены в себя, они поднимаются и спокойно уходят, словно никогда не теряли сознания...

Танцующие в трансе показывают всевозможные эффекты, доказывающие их одержимость богами. Во время танца "священных копий"

(сангхьянг джаран) мужчины танцуют верхом на тонких бамбуковых прутьях, имеющих маленькие изображения лошадиных голов на одном конце и хвостов - на другом. Танцующие ржут и резво скачут, мчатся по горящим углям, насыпанным во дворе храма. В танце "небесных нимф" (сангхьянг дедари) две малолетние девочки в танцевальном костюме и замысловатом головном уборе помещаются на плечах впавших в транс мужчин. Последние, сильно раскачиваясь, носят их вокруг храмовой площадки с закрытыми глазами. Порою для них устраивается лесенка из обнаженных лезвий криса, ведущая на высоко расположенный помост. Пританцовывая голыми ногами на острых как бритва лезвиях, они, невредимые, шаг за шагом поднимаются на площадку, где, по-прежнему с закрытыми глазами, продолжают танцевать, удивительным образом избегая неверного шага, могущего привести их к падению с узкого помоста...

Танцы в транс требуют специального исследования. Они не имеют ничего общего с хореографией¹² и музыкой в нашем понимании. Представление двух девочек на плечах мужчин - это явление на грани танца и сомнамбулической пантомимы. В более отдаленных частях острова все еще можно встретить танцы "сангхьянг", во время которых женщины или мужчины в транс "становятся" медведями, обезьянами, змеями или даже свиньями. Их выступления не имеют ничего общего с танцем, а представляют собой фантастическое, историческое превращение, выполненное с диким и порою - ужасающим реализмом" /McPhee , 1970, с.319-320/.

Читатель, знающий, скажем, ритуал сибирских или тувинских шаманов, сразу же найдет общие элементы: с подражания животным начинается камлание тувинских шаманов /Кемин-Лопсан, с.21-34/. Так что с точки зрения типологических определений нетрудно усмотреть весьма раннюю фазу в эволюции религиозной системы. Однако

для нас важно то, что способность войти в транс, как пишет Дж. Бело, крупный авторитет в области балийской реалистической культуры, - качество высоко ценимое и престижное / Бело , 1960, с.6/. Психиатрические обследования балийцев, регулярно практикующих транс, показывают, что перед нами психически нормальные люди. Более того - возможные и возникающие невротические отклонения как бы канализуются в сеансы транса¹³. Нельзя с уверенностью делить балийцев на подверженных трансу и неподверженных. Девочки, подвергавшиеся сомнамбулическому состоянию ежедневно на протяжении месяца, в остальное время ведут себя как все дети. Люди могут проявлять повышенную чувствительность к гипнозу религиозных ритуалов на какой-то период своей жизни и оказаться невосприимчивыми к трансу потом / Бело , 1960, с.9-10/.

С религиоведческой точки зрения все сказанное интересно тем, что в наиболее сокровенной части религиозного ритуала - демонофании роль храмовых жрецов сугубо вспомогательна. Они, словами Дж.Бело, "служат представителями прихожан, произнося молитвы перед богами, ибо молитв от членов общины никто не ожидает" / Бело , 1960, с.II/. Боги же нисходят по своему выбору на кого-нибудь из рядовых участников церемонии.

Если все выше описанное замыкалось бы в пределах религиозного праксиса, оторванного от производственной и общественной деятельности, тогда нам не следовало бы уделять столь много внимания ни общественным церемониям, ни трансу. Дело, однако, в том, что в условиях всеохватывающей религиозной культуры литургическое священнодействие, все элементы его являются архетипами политической культуры. Ведь религиозные празднества - единственная форма и повод больших скоплений народа и единственная их цель. Если, скажем, новгородское вече собиралось с целью принять то

или иное решение, а после принятия его наступало время его осуществления, то на Баи все существенно отличается. Ритуал, на который собираются многие тысячи баийцев, и на котором также решаются практические проблемы, — прежде всего священнодействие, имеющее магический характер. Предводитель — пемангку произнесением магического слова приводит в движение космические силы — нисходит божество и объявляет свою волю. Таким образом церемония сама по себе уже воспринимается как решение проблем и залог реального изменения вещей. Во многих гигантских массовых акциях времен Сукарно нетрудно заметить дремлющую в подсознании общества установку, что массовое решение политической партии или "народа" уже есть решение той или иной национальной проблемы.

Слово как атрибут реальности

Сосредоточение на стерилизованном в исследовательских целях культе риса может привести нас к недооценке еще одного мощного фактора баийской культуры, каким является ваянг. Роль ваянга, вместе с тем, неразрывно связана с только что рассмотренным нами сельскохозяйственным циклом празднеств. Хотя бы потому, что некоторые сельскохозяйственные циклы, в частности, уборка урожая, сопровождается ритуальным представлением ваянга. Вспомним, что тени ваянга — это не только герои, боги индийского эпоса; они восходят к теням усопших предков. Ныне, правда, классическое представление ваянга идет по четко выработанному, утвердившемуся в веках сценарию — закону¹⁴ и появление случайных персонажей-духов неуместно.

Отчасти поэтому, отчасти по причине знакомых нам структур культуры, ваянг содержит те же элементы храмового ритуала, с которыми мы уже знакомы. Так же, как и в храме, кукольник-даланг

- во всяком случае номинально - должен быть оержимым духом.

Потряхивание занавеса до его появления перед зрителями - символический жест, сигнализирующий о том, что кукольник одержим трансцендентной, духовной силой, тогда как герои, появляющиеся на экране, - тоже амбивалентны: они и те же физические плоские кожаные кукол, но одновременно они и одержимы духами, нивелирующими физические субстанции своих носителей и тем оживляющих, актуализирующих трансцендентную сущность сюжета-закона. В чем основное различие между храмовым праздником и ваянгом?

За ответом обратимся еще раз к записи храмового праздника, сделанной Лифринком. Если не считать кратких, произнесенных про себя мантр и недолгого диалога медиума с клианом, вся длящаяся целую ночь храмовая мистерия совершенно бессловесна. Транс, язык танца (или, словами Макфи, - соннамбулической пантомимы), цикличность музыкальных фраз гамелана, символика форм приношений-бантенов - вот язык ритуала.

Ваянг - дело совсем другое. Там роль языка исключительна и отношение аудитории к слову кукольника-даланга достойно исследовательского внимания. Блестательный знаток индуистских текстов В.С.Семенов в своих исследованиях исходя из убеждения, что возникновение письменности связано с утратой устной традиции передачи сакрального знания /Семенов, 1985-а/. Малайская культура в этом смысле отличается от многих других тем, что в ней представление об исключительной силе звучания слова еще живо и оно отражает это пограничное состояние между устной традицией и письменной культурой. Малайские хроники - хикаят - писались, - замечает Ш.Эрингтон, - "однако их создавали для чтения вслух на публике. Как таковые они скорее походили на записки для сценического представления, чем тексты для чтения в уединении" /цит. по:

Lanning, 1983, с.77/. "Нигде в классической малайской литературе - даже при описании чтения в одиночестве - нам не встретилось упоминаний о чтении глазами, "про себя", пишет отечественный исследователь малайской словесности В.И.Брагинский /Брагинский, 1977, с.203/. Люди более слушали их, чем читали. Они вовлекались в мир образов голосом рассказчика, который уносил (мембава) слушателей в хикаят.

Нередко чтение хикаята - событие, о котором рассказывается хикайте. Седжарах Мелая, например, рассказывает о чтении хикаята во время португальской осады Малакки. Один из злобещих пассажиров в Хикаят Ханг Туах рассказывает о том, как раджа просит Ханг Джебата прочесть хикаят. Сладостный, ясный, мелодичный голос чтеца улаживает сердца слушателей и делает их невыразимо кроткими; раджа засыпает на коленях у Ханг Джебата. Придворные женщины проникаются страстью и бросают чтецу из-за сцены орехи бетеля и благовония. Звучание хикаята ведет Ханг Джебата к предательству. Мы слышим о силе слов не только во время чтения хикаята. Во время путешествий Ханг Туаха слова срываются с его уст - сладкие как мед и вызывают любовь к нему окружающих. Почти осязаемые на ощупь слова отмечают их активное участие в мире: они не просто стоят в стороне, представляя или объясняя мир. Сами они - присутствие, имеющее влияние на окружающий мир. Весь хикаят пронизан образами звуков и тишины. "Бердиам" одновременно означает "молчать" и "ничего не делать". Образ беспомощности в хикайте воспроизводится словами "тидак ката-ката лаги" ("замолчал"). Ханг Туаха к концу повествования ранит португалец и герой падает за борт, где его подхватывают соратники. Хикаят, однако, не живописует его ран или вид крови. Они - ничто по сравнению с тем, что герой не смог говорить на протяжении трех дней и трех ночей.

В.И.Брагинский приводит следующую выдержку из Хикаят Анак Пенгаджиан¹⁴: "И души мужчин и женщин, внимающих повести, превосходной по содержанию, преисполняются страстным влечением (ринду) к ней. Иные испытывают влечение (брахи) к чтецу, особенно если хорош его голос и распев, и оттого любовь в их душах приумножается. Не только душами женщин овладевает тогда беспокойство, сердца большинства мужчин, слушающих повесть, также начинают биться в лад (берпатутан) с голосом чтеца. Иные же - те, кто читает сами, - слышат свой голос и, вникая в содержание повести, составленной с несказанной красотой (индах), порой также испытывают в душе страсть, влечение и любовь благодаря звукам своего голоса. И все те люди словно бы становятся одержимыми /Брагинский, 1983, с.202/.

Если приведенные выдержки литературоведу интересны как своеобразное понимание гармонии прекрасного /Брагинский, 1983, с. 201-210/, то нам важно установить тот религиозный смысл, который вкладывается в звучание литературного слова. Эстетическое постижение, как религиозный путь хорошо известен в эзотерических индуистских и суфийских учениях /Tulpule, 1984/, однако бабийская религиозность - обрядовая, ритуальная. Одно упоминание одержимости, да и другие неконвенциональные формы поведения героев хикаята ("раджа засыпает на коленях у Ханг Джебата", "женщины проникаются страстью") опять-таки напоминают экстатическое поведение толпы в храме во время ночного бдения; отдельные танцы в транс (Баронг) сопровождаются к тому же и сильным эротическим возбуждением. Чтение хикаята содержит, хотя более условно, но те же внешние характеристики, которыми отличается религиозная церемония в храме во время демонофании.

Древнеяванская Суманасантака на этот счет дает недвусмыслен-

ное свидетельство, начинаясь словами призыва к "богу прекрасного" ("Ланго"), скрытого в графитовой пыли, которая образуется, когда писатель заточивает свой карандаш. Поэт призывает бога сойти в буквы, ибо поэма и есть храм призываемого божества. Бог этот имманентен литературному произведению; но он и трансцендентен. Он нематериален (нискала), и природа его более прекрасна и утонченна, чем мир - объект несовершенных чувств (суксма). Только принятием в себя этого бога можно сорвать пелену иллюзий Майи и открыть для себя истинную природу сущего. Этот бог, следовательно, и есть одновременно - конечная основа всего сущего и в то же время истинная суть, однако незаметный внешне из-за своей большей утонченности по сравнению с окружающим миром и, тем не менее, наполняющий все и вся - "от неотесанного до изысканного" (аганая адит) /Lansing, 1983, с.78/.

"Ланго" - это еще и центральный термин древнеяванской эстетики, однако его трансцендентный, эзотерический смысл не оставляет никаких сомнений. Это хорошо прослеживается и в комментарии крупнейшего специалиста в области древнеяванской словесности - Д.Зутвольдера: "среди терминов, выражающих понятие "эстетическое, прекрасное", видное место занимают слова "ланго", "лангент", "ленгленг" и их производные. Они выражают чувство, которое, возможно, лучше всего передается словом "восторг". Это своего рода обморочное состояние, в котором субъект полностью растворяется и утрачивает себя в объекте, притягательность которого столь ошеломляюща, что все прочее тонет в небытии и забвении. Всякая деятельность рассудка прекращается; восприятие самого объекта становится неясным, и в переживании единения, стирающем различия субъекта и объекта, исчезает также осознание своего "я".

Слова, выражающие эту идею затухания деятельности сознания

или состояния, подобного трансу, примечательны еще и по иной причине. Они, так сказать, "двусторонни", означают не только сам этот трансподобный опыт, но также и качество объекта, обуславливающее его. "Ланго" означает как "охваченный восторгом", так и "вызывающий восторг". Это слово может относиться и к прекрасному виду, и к человеку, находящемуся под впечатлением его красоты. Оно обладает тем, что мы назвали бы "субъективным" и "объективным" аспектами, ибо как у субъекта, так и у объекта имеется общий элемент - индйцы сказали бы общая "раса" - делающий их единосущными и способными к слиянию воедино" /Kostantinos, 1974, с.172/.

То, что было сказано о концепции "ланго", касается воздействия слова на душу и, следовательно, внешнее поведение человека. Слово, однако, имеет в балийско-яванской культуре и другую дименсию - внешнюю. Иными словами - озвученный текст меняет состояние не только микромира - бувана алит, но и макромира - бувана агунг. Своеобразная культура чтения, которую скорее следует именовать рецитацией, жива на Бали по сей день. Чтение древних поэм проходит на сходках для чтения (секехе бебасан) и они напоминают литературный концерт. Качеству звучания слов уделяется самое пристальное внимание. Если чтец сбивается с правильной рифмы при произнесении стихотворной строки, он обязательно ее почторит. Звучание таинственно - ибо поэма написана на древне-яванском языке, который уже мало кому понятен. Поэтому второй участник литературного представления переводит строку на разговорный балийский. Только выдержав паузу, необходимую для усвоения сути сказанного слушателями, чтец озвучивает следующую строку "кекавин". Такое чтение именуется "мекекавин" - "озвучивать кекавин", "творить кекавин", причем это художественное творчество восприни-

мается как ступень к более совершенному представлению-ритуалу - с участием гамелана и ваянга, такому, в котором "ланго" будет присутствовать в полной мере. Дж.Лансинг дает следующую интерпретацию чтения "кекавина".

"Звучание текста рассеивает иллюзию обыденного сознания и высвечивает те незримые сущности, которые связывают человека с природой, прошлое с настоящим, внутреннее с внешним. С событий повседневной жизни срывается покрывало их казующейся уникальности и люди ощущают, что их жизнь повторяет вековые установления. Звучание текстов приносит в мир пред-писанный порядок, оно делает зримым Слово (Логос), пребывающее за пределами иллюзии земного существования" /Lansing , 1983, с.80/.

Сознание того, что Слово - истинная реальность вопреки иллюзии земного бытия, убедительно демонстрирует техника ваянга, с разбора которого мы начали рассуждение о звучании слова. Кукольник-даданг сидит за экраном, освещаемым неверным светом масляного светильника. Несколько сотен кукол вводятся в действие, олицетворяющих богов, богинь и героев балийской мифологии. Они - эти образы незримого мира, скрыты от людей покрывалом Майи - иллюзии бытия. Поэтому ярко раскрашенные куклы ваянга не видны собравшимся: они созерцают лишь тени, возникающие на экране, а экран и есть образ покрывала Майи. (Вспомним, что дети смотрят представление со стороны богов.) Боги тоже созерцают людей - но видят их завуалированными Майей; поэтому люди для богов - такие же тени ваянга. Но есть и ваянг "для богов" ("ваянг пурва") - он без экрана и его играет бесконечно на горе Кави в отсутствии зрителей / McVey , 45/. Балийские боги, однако, не развлекаются на Гунунг Агунг, и вот почему.

Смысл ваянга сакрален опять же в том смысле, в каком сак-

рально все в бытии баийца. Космогонический миф актуализуется в родах, он оживает в сельскохозяйственном труде, он воплощается и в ваянге. Подобно тому, как роды очеловечивают эманации богов, как воспроизводится рождение Вселенной в сельскохозяйственном ритуале, так же амбивалентен и ваянг: он – отражение сакральной сущности макрокосма, но одновременно он актуализует эту сущность. Иными словами – не будь ваянга, макрокосм начнет неумолимо клониться к упадку.

Во всем этом таинстве представления ваянга, как уже говорилось, важную роль играет слово. Как и повсюду в религиозном сознании – слово иконично. Оно не отражение, не символ предмета, а его атрибут, его неотторжимая часть. Отсюда и магическое употребление слова предполагает результат: по слову должно свершиться. Однако – если в жизни не всегда так, значит в этом есть причина. Главная – деградация мира по мере удаления его от божественной первосущности – безразлично – увеличивается ли отрезок времени, как в иудеохристианской культуре, или время-пространство, как в индобаийской. Мир и тут и там был создан Словом¹⁸; божественная сущность людей должна делать их участниками созидания, коде-миургами, причем их созидательные потенции должны скрываться и раскрываться в употреблении слова.

Удаляясь от божественного первоисточника, человек утрачивает те слова, при помощи которых творился и преображался мир богов – слова священного санскрита. Кукольник – даланг поэтому озвучивает диалоги богов на санскрите / *Duff-Cooper, 1986, с.127*/; когда общаются герои яванской античности, употребляется древне-яванский; при изображении среднеяванских дворцовых сцен звучит среднеяванский. Если сюжеты переплетаются, даланг попеременно говорит на том и другом языке, не забывая при этом и переводить все

сказанное на разговорный балийский. Вообще иерархия языков — ни что иное, как наглядное доказательство иконичности языка. Каждой ситуации соответствует свой язык. Дж. Мансинг приводит следующую иерархию: современный городской мир = индонезийский язык; традиционная балийская деревня = низкий балийский язык; дворцы правителей = высокий балийский, и далее — иерархия ваянга, о которой говорится выше /Manasing, 1983, с.83/.

Таким образом, жизнь как бы распадается на сцены ваянга: так же, как мир был создан словом, произнесенным на священном санскрите, так же политическая жизнь города протекает на индонезийском языке. Политика не может твориться на санскрите, или древнеяванском подобно тому, как мир богов никогда не заговорит по-индонезийски.

И второе — слово должно произноситься не только на подходящем для данного случая языке, совершенно правильно и безошибочно. Оно должно прозвучать в правильной обстановке. Мантры звучат в храме, их произносит даланг, освящая себя и вызывая к демонофании — только тогда они возымеют результат. Но при всем этом существует и обратный ход событий. Произносящий слово из того или иного удела актуализует соответствующую запредельную реальность. Произнесение мантр брахманом в храме, при соблюдении всей суммы ритуалов приводит к демонофании; воспроизведение слова на среднеяванском оживляет средневековую яванскую эпоху с ее героями и одновременно — переносит нас в нее — не мысленно, а реально, при помощи *ланго*¹⁹.

Манканное употребление слов индонезийского языка актуализует национальную политику. Элегантное произнесение иностранной, между народной лексикой свидетельствует не просто о стремлении изрекающего ее причаститься к миру интернациональной политики. В

яванско-балийском массовом сознании звучная заморская лексика в устах политического деятеля и есть вполне реальный переход общества в пределы международной жизни. Звучные аббревиатуры - **КОНЕМО**, **ОДДЕМО**, **АМЦЕРА** или заимствования явно ради красоты звучания данго, такие как " *vivere pericoloso* " - они-то и были не средством, а целью национальной политики. Если политическая деятельность в европейской культуре требует мероприятий, решений проблем, то по традиционным понятиям Явы и Бали их можно решить употреблением слова, поскольку слово есть атрибут реальности. Где атрибут, там и реальность. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Едва ли в массовом религиозном сознании формулируются упомянутые функции языка. Но они - словно грамматика, которая не всеми осознается, но почти всегда правильно употребляется. Здесь же - грамматика культуры, внешне незаметная, но она обнажается, когда некая группа, представляющая данную культуру, попадает в чуждое культурное поле и стремится себя в нем выразить. Это хорошо заметно в описанном Хартхорном (1860 г.) опыте христианизации яванцев, предпринятом Ван Кууленом - единственным преуспевшем миссионером XIX в. на Яве²⁰.

Ван Куулен сперва создал новое поселение в джунглях, где стал проповедовать христианство, приняв целиком культ богини Сри. Сохранился знакомый нам сельскохозяйственный ритуал с той лишь разницей, что место верховного бога Шивы занял Иисус Христос, а Библия стала на место креационистского мифа. А вот как выглядело богослужение, в котором у протестантов центральное место принадлежит слову проповедника:

"/Куулен/ отворил Библию с видом полного сознания своей пророческой способности открыть ее "тайны". Куулен никогда не

учился богословию, а черпал свою мудрость из индуистских книг яванского толка. Библию он объяснял не исходя из Священного Писания, как это полагается у протестантов, а пользуясь индуистскими примерами подобно тому, как в средневековье это делали примерами из античной литературы. В то время как европейские проповеди украшались цитатами на ученой латыни, Кууден употреблял слова священного древнеяванского языка кави, а также проникновенные аллюзии, основанные на близости звуко сочетаний. Когда же кончалась собственно поучительная часть проповеди, и пошли утешения и ободрения, род слов и их форма полились прямо из души. С красноречием кукольника ваянга Кууден наполнял аудиторию очарованием звуков; силой своего могущественного духа он покорял сердца и умы слушателей. Во время этих богослужений царил благоговейная тишина, полное внимание и глубокомыслие" /цит. по Аккерен, 1970, с.65/.

Кажется удивительным, что даже европеец середины прошлого века сумел сразу же заметить эту своеобразную культуру "озвучивания слова" в проповеди Куудена и адекватную реакцию аудитории. В ее поведении нетрудно заметить прямую параллель с обвораживающим исполнением хикаята; словно то самое "ланго" осознанно или неосознанно творило свое чудо. Разъяснение библейского текста в отличие от хикаята было встречено, правда, "благоговением" и "глубокомыслием" вместо "проникновения страстью". Совершенно особое отношение к звучанию слова, однако, наблюдается и здесь²¹.

Остается еще один вопрос, ожидающий ответа - как ощущает себя индивидуум, практикующий описанные выше религиозные ритуалы? Наилучшим образом ответил, пожалуй, голландский миссионер Ван Аккерен на примере религиозной общины того же Куудена: "Элементы мистицизма среди яванских христиан относятся более к их внут-

ренному личному опыту веры; они не выражаются как рациональные рассуждения о Иисусе Христе, а формируются в ощущении "сламета", - "спасения", выражающегося в отсутствии бедствий и несчастных случаев, в уверенности, что в общине никто не таит зла на нас, что никакая власть выше или ниже нас не может нас подчинить или повредить нам, что во Христе будет достигнут социальный и космический мир. "Сламет" также включает мир ума, освобождение от внутренних конфликтов, от ощущения вины и опасения, что где-то и когда-то может нарушиться установленный порядок вещей. Это ощущение искупления коллективно ощущается скорее в церкви, или на богослужении "кумпулан", чем на /индивидуальных. - Д.Т./ путях пиетистского спасения" / Akkeren , 1970, с.88-89/. Естественно, что "сламет" в общине Куулена ближе к индобалийскому (индонезийскому) самоощущению в ритуальном обществе, чем к ортодоксально христианской сотериологии. Протестантский, пиетистский дух здесь, разумеется, не при чем.

Итак, видно, что исследуемый нами ареал культуры находится в жестко детерминированных экологических условиях, обеспечивающих существование при простом воспроизводстве²². С другой стороны - обнаруживается ряд установок культурного порядка, диктующих сохранение *status quo*. Религиозная система санкционирует только неизменный поток и модус бытия. "Техника, общество, ритуал, миф и философия, - пишет Ван Аккерен, - тесно связаны между собой и приурочены к поддержанию особой социально-космогонической модели жизни, которая считается существенной для вегетации риса. Эта модель, хотя и претерпела в ходе своего развития большие изменения, в том числе от соприкосновения с другими цивилизациями, тем не менее ее социальная структура и идеологический климат продолжает быть определяющим фактором любых перемен" / Akkeren ,

1970, с.11/. Иными словами, вся жизнь баийца, даже земледелие, являет собой нескончаемую языческую литургию, актуализующую креационистский миф. Далее предстоит рассмотреть, какой отпечаток этот культурный стереотип накладывает на социальный организм общества.

Глава III

ГОСУДАРСТВО-ЛИТУРГИЯ

Сакрализация геосоциальных понятий

В современных социоантропологических исследованиях принято начать изложение материала с его географической локации. Иными словами – первый шаг в систематизации явлений человеческой общности предпринимается с попытки уложить ее в некую планиметрическую схему. Это отнюдь не новейшее изобретение, и даже не добропорядочная традиция сугубо академического происхождения. Видимо изначальный интерес к территории, к ее границам и к суверенной власти над конкретным пространством уходит вглубь европейского мышления, культурное прошлое иудеохристианской системы ценностей в основе которых лежала мечта и поиск "Земли обетованной" – не только трансцендентной, морально-этической или культурной субстанции, но и территории во вполне профанном ее смысле. Выше говорилось о своеобразном понимании времени на Баии, на Яве, о реликтах аналогичного явления повсеместно на малайско-индонезийском архипелаге, включая Филиппины. Не менее оригинально отношение к территории на исследуемом нами острове.

Здесь так же, как в случае с измерением времени, социальные отношения не строятся по территориальному принципу, а само земное пространство, когда на него ступает нога человека, организуется по тем же сакральным принципам баийской космогонии. Как бы затухая по мере удаления от эпицентра, реликты архаичного понимания географического пространства замечается повсюду – вплоть до христианизированной части Филиппин^I.

Территория на Бали - это не что иное, как отражение сакральной иерархии миров - Верхнего, Среднего и Нижнего с соответствующими им эманациями Бога, царствующими в каждой из частей макрокосма. Храм - место, где актуализуются силы трех миров, спускается храмовое божество и происходит демонофания. Поэтому его архитектурная планировка должна отражать изначальное религиозное представление о принципах территориального устройства места человеческого обитания.

Сакральная ось обычного деревенского храма совпадает с линией Кайя-келод, где условный "Север" соответствует священной горной вершине и горному миру, тогда как "Юг" - море - ипостась Нижнего Мира. Не имея крыши, храм состоит из анфилады трех дворов. Первый из них - Джаба Сиси за своими воротами хранит башню - "колокольню", где висит полый бамбуковый "колокол" - кукул, издающий гулкий звук. Им оповещается народ о храмовом празднике, или о смерти кого-либо из односельчан. Передний двор храма, расположенный "ближе к морю", считается обиталищем хтонических божеств. Здесь делаются приношения демонам с целью их умилостивления, нейтрализации, а у ворот устраиваются художественные представления. Они, хотя и составляют органическую часть ритуала, строго говоря, не являются священными и рассматриваются в качестве зрелища - бебалиан²

В другом конце сакральной оси храма располагается святая святых - двор, содержащий несколько святилищ, куда во время праздника - одалана спускаются боги. Устраиваемые в этой - "внутренней" части храма представления ваянга, например, идут уже на святом санскрите или кави и не переводятся на современный разговорный язык. Экран тоже не развешивается, аудитории нет, ибо представление носит не зрелищный, не дидактический, а мистичес-

кий характер. Это - разговор с богами, разговор собственно богов - вали. "Внутренний" храм, следовательно, - отражение и актуализация Верховного Мира - Акаса.

Между крайними дворами располагается пространство, соответствующее миру иллюзии - Майи -уделу в котором смешивается сакральное и профанное, Верхний и Нижний миры, ритуально чистое с нечистым. Таких дворов может быть один или несколько, и здесь - в срединной части происходит демонофания, ритуальные танцы, а также представления ваянга с экраном и переводом. Ритуально-мифологический язык дает понять, что здесь сходятся боги из внутреннего двора храма, демоны - с внешнего, воздействуют на людей, находятся в непрерывном взаимодействии. Представление в данном случае именуется бебали - они по определению более профанны, чем вали, священны по сравнению с бебалиман, однако предназначены как для богов, так и для людей. Амбивалентность срединного двора заметна и по тому, как участник ритуального танца начинает его как актер, а в итоге невольно впадает в транс и теряет свое я, становясь эманацией бога или демона. Представления бебали актуализуют мир богов, выводят участника языческой литургии на край профанного бытия, предоставляя ему возможность соприкоснуться с трансцендентной реальностью, а стороннему наблюдателю из другой цивилизации - редкие психосоматические эффекты³.

С.Дансинг усматривает в балийских храмах две основные функции - (1) организация повседневной жизни и (2) отражение окружающей жизни в зеркале индуистских священных текстов /Dancing, 1983, с.93/. Организация, как мы видели, происходит путем формирования стереотипов сознания при помощи мифа, храмовых праздников, ваянга, чтения древних текстов и т.п. Существующие внутри культуры стереотипы укладываются в четкий структурный конкорданс,

оставляя в стороне всякие представления о рыхлости культурных и, тем более, социальных структур⁴. В соответствии с таким канкордансом и балийское селение – деса формируется не только как отражение, но и как реальный удел сакрального макрокосма – буван-агунг⁵.

По данным эпиграфики санскритским словом деса издавна обозначались цивилизованные общины. Деса заменила более древнее малайско-полинезийское наименование вануа /см. Куланда, 1988/. Видимо, смена наименования отражала созревание новых принципов внутренней структуры поселения, вытеснение более древних родоплеменных порядков. Сегодня десой на Бали считается поселение, имеющее "три больших храма" (кахнанган тига)⁶.

Три храма очерчивают определенное пространство Серединого Мира. Каждый из храмов определенно ассоциируется с тремя принципами индуистской космологии, воплощенными в трех соответствующих эманациях Верховного Бога. Созидательное начало Брахмы сокрыто в Храме Истоков (пура пусех); в нем хранится хартия, уложение деса, или другие документы (например, рескрипт раджи) данного поселения, общины, если таковые имеются. То, что мы условно называем "хартией", "уложением", может быть сводом законов обычного права-адата, принятых в данной десе, и не имеющих никакого распространения на соседнюю общину⁷.

Второй – Храм Большого Совета (пура балей агунг) связывается с богом Вишну (Висну) – символом неизменности и постоянства. Религиозные празднества, устраиваемые в этом храме, сопровождаются собранием деревенских старейшин для обсуждения местных дел и принятия решений /Lanning, 1983, с.97-99/.

Третий – Внутренний храм (пура далам), часто именуемый не вполне правильно "Храмом смерти", связывается со хтоническими эма-

напрями Шивы - с подземными силами разрушения и распада. Не случайно поэтому он располагается поблизости от кладбища, где захоронены еще неупохившиеся, т.е. некремированные предки. Как и следовало ожидать, храмы с большей или меньшей точностью располагаются на сакральной оси кая-келод с тем, чтобы обеспечить поселению ритуально правильную локацию в сакральном макрокосме, как гарантии неизблемости бытия Серединого Мира - Мадьяпады. Если сакральная организация пространства деса одновременно очерчивала бы территорию, в пределах которой осуществлялась, скажем, присадика хотя бы упомянутой "хартан" или "уложения", можно было бы рассуждать о достаточно простом случае, демонстрирующем теорию отражения. Но увы, социальные отношения на компактной территории (как строится типично европейское социальное и административно-политическое мышление) на Бали не действуют.

К.Гирц, разбирая деревенскую политику Бали, выделяет три главные ее сферы: (1) регулирование ирригации, (2) направление публичной жизни общины и (3) организацию общественных ритуалов / *ibid.*, 1980, с.47/. Для первой сферы, как говорилось в предшествующей главе, служит система субака (темпека). Субак, напомним, территориально не совпадает с десой, да и люди, участвующие в его ритуале и производственной деятельности, почти никогда не проживают на территории близлежащей деса. Члены субака чаще всего разбросаны по многочисленным окрестным селениям. Не совпадая четко с территорией и не примыкая к ней, не концентрируя одно и то же население, субак и деса в своих социальных функциях практически не соприкасаются, просто-напросто перекрещиваются.

Важной социальной и политической характеристикой деса является ее внутренняя независимость - та самая, которая дает право К.Гирцу проводить некоторую параллель с европейскими городами,

получившими Магдебургские права. Институтом, обладавшим управленческими функциями, традиционно являлся совет деса. Он соби-рался в специальном помещении - балэй деса, причем старейшины деса обязаны соблюдать ритуал - приходить в ритуальной одежде с крисом, занимать места согласно духовному (кастовому) достоинству каждого. Собрание проводится 6 раз в месяц - в полнолуние. Так же, как на храмовом празднике одалане, участникам собрания раздается пища, после чего старший взывает к предкам, чтобы они снизошли и приняли участие в собрании. Если в храме, в святая святых его размещается высокий трон падмасана, где восседает Шива /Нисоукваз, 1964, г.а, с.97/, то в балэй агунг аналогично, в почетном месте, в глубине помещения стоит кресло, занимаемое, по верованию, духами предков /Covarrubias, 1937, с.58/.

Далее обсуждаются дела: ремонт и подновление храма, приближающийся праздник, да и просто разбор деревенских слухов и разговоров. "Весь ход деревенского совета, - пишет М.Коваррубас, - отчетливый пример тесной связи культа предков с управлением общиной" /Covarrubias, 1937, с.57-58/. Отсутствие следов индуистского ритуала - свидетельство почтенного возраста деревенского совета. Более того - совет рассаживается в два ряда, один против другого. Это реликт древнейшего деления общины на экзогамные фратрии.

Заметная неполнота социальных функций совета деса неслучайна. По мере того, как деса разрасталась, ее пытались подчинить царствующим родам, изымая из ведения совета одну социальную функцию за другой. Однако деревенское самоуправление словно выскальзывало из рук радх, сосредоточиваясь в менее крупных единицах - банджарах⁸ - "кварталах" деса. Банджары стали хранителями многовековых социальных традиций. На долю деса же остались ритуальные

функции (контроль за соблюдением церемонии, обеспечение ритуальной чистоты на земле расселения танах деса), тогда как банджар сосредоточил большее количество повседневных социально-административных обязанностей. На этом разделении возникло очередное сакральное противопоставление, в котором деса стала соответствовать священному "Северу" (кайя), а банджар - "Югу" (калод) /Hobart, 1978a, с.6; Hobart, 1986, с.132/.

По мере того, как деса расширялась и от нее стали отделяться банджары (официальное отделение на правах новой деса знаменовалось возведением упомянутого комплекса трех храмов кахианган тига) все более проблематичным становится статус старой деса. На Бали, однако, старый населенный пункт может потерять жителей, но не сакральный смысл. Являясь участком сакрального пространства, деса сохраняет свое религиозное значение даже для тех, кто давно уже не проживает на ее территории. Смысл ее с точки зрения культурологии, однако, оценивается разными исследователями по-разному. По М.Хобарту деса становится "зоной влияния определенных божеств", "местом происхождения /духовной сущности/ индивида" /Hobart, 1986, с.132/. К.Гирц во главу угла ставит "разбросанность" социальных компонентов - дисперсию и следствие ее - акефальность социума.

Акефальность проявляется в том, что ни деса, ни субак, ни кровнородственная система балийцев - дадиа /Geertz, Geertz, 1975/ не является центром, куда сходятся нити власти. В сущности - они нигде не сходятся, а существуют в такой же дисперсии⁹. Поэтому К.Гирц в разное время пытался дать разное объяснение этой бессистемной структуре - называя ее то "синтетической амальгамой материалов, не составляющей социальную структуру", то "представительной единицей" /цит. по: Hobart, 1986, с.132/, то "плорами-

стическим коллективизмом" / Geertz , 1980, с.53/. Иными словами - деса не организует общество (орошением занимается субак, вопросы деревенской жизни решает банджар), а всего лишь демонстрирует основополагающий принцип организации ("представительная единица" Гирца).

Этот принцип, как мы видели, религиозный. Религиозный ритуал в виде торжественного сбора всех полноправных - т.е. женатых членов деса, имеющих детей¹⁰, взывание к предкам (и предполагаемая демонофания), ритуальное вкушение пищи - центральная, самодовлеющая часть деятельности совета деса. Церемония обеспечивает ритуальную чистоту и благополучие общины. Организация социума ритуалом и для ритуала прослеживается во всех аспектах деятельности деса: глава ее клана избирается меджумом в состоянии транса, связи с другими десами артикулируются как взаимоотношения храмовых богов соответствующих поселений, акту остракизма подвергаются люди, нарушившие религиозные предписания и т.п. / Geertz - Lubis , 1937, с.66-69; Clo , 1970, с.3-56; Bateson , 1970-a, с.129-133/.

"Религиозная жизнь деревни, - пишет Дж.Бейтсон, - регулируется иерархией, включающей всех полноправных членов общины, людей женатых, или, хотя имеющих женщину, занятую приготовлением его пищи. Человек поднимается в иерархии со смертью или уходом вышестоящего; иерархия заставляет его совершать необходимые для приобретения своего статуса церемонии. Полноправными гражданами, однако, не считаются люди ритуально неполноценные - т.е. имеющие физические недостатки, например, отсутствие ногтя, малочисленность детей, повреждение мочки уха и т.п. 16 достигших верха иерархии именуются "дулу" или "гуру", а из них двое именуются "кубайан", а третий и четвертый - "бау".

Еще одно лицо – важнейшая фигура иерархии. Это женщина с титулом "балиан". Она главная "официантка" на почти всех церемониях. Она окропляет святой водой, читает молитвы, совершает ритуальное очищение и т.п. Почти на всех церемониях она впадает в транс, одержимая либо божествами, либо душами умерших – в зависимости от характера церемонии. Она – единственный канал, через который мир духов обдаётся с деревней /Larsson, 1970, с.112/.

Поскольку банджар – часть десе, неудивительно, что в функционировании его столько же территориальной дисперсии и религиозного ритуализма, сколько в десе. "Каждое ирригационное общество, – пишет К.Гирц, – насчитывает в своем составе жителей различных деревень и множества религиозных общин. Члены любой религиозной общины происходят из самых разных населенных пунктов и относятся к различным субахам. Жители каждого банджара – члены многих ирригационных обществ" /Geertz, 1980, с.53/. Имеется предположение, что банджары возникли первоначально как общины для кремирования умерших – в ту пору, когда на Бали стал проникать индуизм /Larsson, 1983, с.100/. Видимо позже, с ростом десе банджар стал выполнять и социальные функции. Каково бы ни было историческое развитие, сложный ритуал кремирования покойников и поныне – важнейшая функция банджара. Важное и другое. Общественное объединение возникает с целью совершения религиозного ритуала. Социальные функции, возникающие из потребности организовать церемониал, возникают как следствие ритуальной функции. Созданная структура впоследствии может использоваться для различных мирских задач – социальных и политических^{II}. Кроме того, организация одалана – храмового праздника – еще одно важное дело, в котором обязаны участвовать все члены общины.

С.Лансингу, проводяему 15-летние полевые исследования на Ба-

ли, большинство информантов сообщили, что эти два ритуала - не-
пременная обязанность банджара, гарантирующая процветание общи-
ны" / *Lansing* , 1983, с.100/. Присутствие американского социо-
антрополога на многих собраниях банджара в 70-х гг. дает пред-
ставление о мероприятиях практического свойства. К ним относят-
ся - формирование рабочих групп для поддержания и строительства
принадлежащих банджару зданий и дорог, принятие новых членов;
обсуждение и выполнение правительственных указов (школы, плани-
рование семьи, сбор статистических сведений, организация выборов
и т.п.), создание и наблюдение за танцевальными, музыкальными
группами, приготовление храмовых праздников / *Lansing* , 1983,
с.100/.

Денежные средства банджара складываются в основном из дохо-
да, который дают общие рисовые поля, обрабатываемые также сообща.
Употребляются же средства в основном на храмовые празднества,
дорогостоящие кремачки, порок - для выручки нуждающегося члена
банджара. Быть членом банджара обязательно, в противном случае
грозит ostracism. В общественной деятельности банджара, как и в
любой институции традиционного Бали, ярко проявляется установка
общественного сознания на простое воспроизводство. Если даже
банджар богат, он употребит свои богатства на частые и пышные
празднества, устраиваемые с целью освящения то новой крыши, то
вновь созданного оркестра гамелан, то танцевальной группы / *So-
vartubiasq* 1937, с.60-62, 83/. Следует отметить, что все решения
принимаются единогласно, но прежде чем предпринять что-либо, со-
вершается религиозная церемония и запрашивается воля богов через
впавшего в транс меджума. Система принятия решений, таким обра-
зом, находится в лоне религиозно-магической системы, исключая
какой-либо альтернативный подход к возникающим проблемам¹², и

обеспечивавшей неизменное воспроизводство социальных связей, форм и структур.

Исследователь одноэтничного с балайским реликтового индуистского общества в горах Восточной Явы Р.Хефнер также замечает важную структурообразующую роль религиозного ритуала. "Мы привыкли считать, - пишет американский социоантрополог, - что ритуал - не активная социальная сила, а скорее отражение неких основополагающих социальных реальностей. Даже в религиоведении принято говорить, что ритуал - символ отсутствующей на месте реальности. Такой взгляд можно считать научно полезным, если он содействует выяснению взаимоотношений религии с внешним миром социальных связей, или же для напоминания того, что представления о религиозном символизме не возникают из ничего и не ограничиваются собственно ритуалом... Религиозный ритуал сам по себе - вид социального праксиса. Являясь социальным действием, он приводит в движение не только умы и сердца. Он движет людьми и материальными ресурсами. Ритуал - активная сила, участвующая в социальном опыте; он - творческий посредник в процессе взаимодействия факторов человеческой культуры" / Хефнер, 1985, с.46/.

К сказанному следует добавить, что ритуал, как это видно на Бали, является хранителем определенных социальных структур. Социальную дисперсию можно было бы считать феноменом далеко зашедшего латентного распада некогда территориально и структурно компактного социума, если бы она не воспроизводилась вновь и вновь в религиозной практике. В качестве примера можно привести обследованную С.Лансингом в 70-х гг. десу: "Сукавати прежде всего - деса, имеющая деревенскую хартию и царские рескрипты XIII века. В пределах деса располагаются 52 основных храма, большая часть которых распадается на 4 разновидности: храмы родословных

групп (20); храмы ирригационных общин (14); храмы бандхаров (13) и 4 храма деса. Через эти храмы проходит не только повседневная деревенская жизнь, где святилища ирригационных общин регулируют сельскохозяйственное производство, храмы бандхаров являются средоточием жизни кварталов и т.п., но и связывают десу Сукавати со многими институтами (и храмами) повсюду: с храмами родословных общин вверх по течению рек в горы и т.д.

Некоторые из храмов Сукавати не принадлежат к названным 4-м типам: они — святилища династии, некогда правившей Сукавати как "государством" — негарой. Тысячи людей помине приходят в эти храмы давно умершего государства. Они "привязаны" к храмам древнего двора Сукавати, потому что их предки были подданными негары. Они считают себя реинкарнацией предков. Так камувшее в Лету царство Сукавати периодически воскресает в дни оживления храмов; вельможи и подданные Сукавати возвращаются в Серединный Мир — либо как возродившиеся люди, либо как духи, приглашаемые занять места во святилищах храмов. Мне приходилось видеть многочисленные автобусы, прибывшие из десятков местностей острова с людьми, съехавшимися, чтобы совершить ритуалы в храмах королевства, которого нет на земле уже 80 лет" / Lansing, 1983, с.105-106/.

Периодическим появлением и исчезновением призрачного царства не может похвастать каждая балийская деревня, однако храмы кровнородственных групп, так же как уставные храмы деса — явления одного порядка. И тут и там собираются на церемонии люди, "физически" с ними не связанные, а большей частью по соображениям сутоубо эзотерическим.

Дисперсия социально-политических связей

Запутанность социальных связей, а также дисперсия их в пространстве, не столь уж сложны, чтобы нельзя было уложить их в достаточно четкую схему. Это до тех пор, пока мы рассматриваем механизм деревенского самоуправления. Со вступлением в обрядовую игру политических институтов, представляющих власть раджи или какого-нибудь наследственного принца, связи крайне усложняются. Литургия социально-политических отношений, покрывающая Бали в равной мере носит все те особенности, которые присущи более простой деревенской политике. Здесь так же отсутствует четкая территориальная концепция; задачи государства выражаются языком религии; целью государства является религиозное бытие, а амбиции вельмож и граждан сосредоточены в снискании религиозного статуса в ритуальном государстве, совершающем бесконечную языческую литургию.

Вершиной политической пирамиды является раджа со своим двором. Однако система наследования власти приводит к ее дроблению. В результате на Бали кроме нескольких крупных правящих домов существуют множество мелких князьков - пунггава, дворы которых в меру сил повторяют ритуал царствующего дома. То же относится к политическим связям. Традиционная политическая стратификация делит балийское общество на четыре страты¹³: парекан, кавула, пербекек и пунггава.

Парекан - лицо зависимое от господина - пунггава. Земли он не имеет, живет во дворе, примыкающем ко двору своего хозяина и обязан выполнять все, что господин ему прикажет. Парекан и его семья кормятся со стола хозяина. Даже в "классические времена" прошлого века парекана едва ли можно было считать рабом в классическом понимании слова: пареканы не покупались и не продава-

лись и не было никакого принудительного перемещения этой категории балийцев с одного места на другое. Собственно говоря данную категорию людей никто не держал - они имели личную свободу и могли уехать, или начать самостоятельное экономическое существование на месте. Но в социальной статике они были без альтернативных средств к существованию. М.Коваррубнас, проживший большую часть сознательной жизни среди традиционного населения Бали, характеризует данный слой как "паразитический". Речь, видимо, идет скорее о людях, которых больше устраивает роль прихлебателей господина, чем социальная и экономическая самостоятельность /Covarrubias, 1937, с.84/.

Кавула - 90% балийского населения - земледельцы или ремесленники, лично свободные, они обязаны выполнять совершенно определенные, незначительные по объему повинности в пользу господина. Пербекек - это что-то вроде десятника, следящего за тем, чтобы кавула исправно выполняли свои обязанности по несению повинностей.

Наконец пунггава - господин, князек удела (но не территориального), которому подчинялось большее или меньшее число пербекеков и кавул - от нескольких сотен до нескольких тысяч¹⁴. Количество подвластного населения, однако, не являлось на Бали мерилом могущества правителя.

Территориальная дисперсия в политической структуре проявляется с еще большей отчетливостью, чем в деревенской системе. Так, население, подвластное одному пербекеку, не живет на компактной территории. У одного пербекека один подчиненный в одном месте, два-три - в другом, еще один - в третьем и т.д. К.Гирц приводит перечень подданных одного из своих информантов, бывшего пербекеком в Джеро Субамма (Табанан, Ю.Бали). "У него было 4 подвласт-

ных двора высоко в горах к северу от Табанана¹⁵; семь в другом горном селении в расстоянии пяти миль вниз по склону; десять - в деревне, находившейся в 15 милях к северо-востоку от Табанана, ближе к Марге; четыре - в изолированном лесном поселении в северо-западном "кофепроизводящем" районе; 40 - в еще одной деревне в засушливой западной стороне около границы Джембраны; десять - в поселении на полпути к морю от Табанана; около Джинны - к юго-востоку - в направлении к Кедрри. Это типичный разброс владений в пределах сферы владения /негара/ Табанана /Geertz, 1980, с. 64/. И другие 15-20 пербекелов, подвластных Субамии, не имели под своей юрисдикцией компактно живущую группу. То же можно было сказать и о других пунггава, включая и крупнейший двор Пури Гдэ, владения которого имелись в каждом населенном пункте; однако ни в одном из них не было более 2-3-х подвластных дворов. Территорией не владели ни пербекелы, ни пунггавы, ни раджа. Их власть также не распространялась ни на селения, ни ирригационные общества, ни храмовые группы. Последние вообще не имели над собой никаких политических авторитетов. Таким образом принцип политической власти на Бали - это власть над людьми.

Если всю систему рассмотреть со стороны деревни, то видно, что люди разъединены по принадлежности различным пунггавам и еще большему числу пербекелов. Нонтерриториальная, супралокальная принадлежность пербекелу и является тем структурным кирпичиком, из которого построено государство - негара. Система в целом именуется бекелан - "принадлежащие одному пербекелу"¹⁶. Бекеланы не совпадают ни с генеалогическими группами ни с хозяйственными единицами. Они опять-таки переименовываются. Нередко один крестьянин мог одновременно принадлежать двум пунггавам. Так, из 1500 дворов, подвластных пунггаве Крамбитана, 700 имели еще вторую

подчиненность. Крестьяне рассматривали свои взаимоотношения с господином как свое частное дело, не связывая его со своей принадлежностью к десе, субаку. Негара и деса, т.е. государство и деревня здесь как бы шли в разных направлениях, не имели общей цели и были организованы на разных принципах.

Повинности, которые посредством системы бекелан ложатся на плечи населения, ни в коей мере не уводят его в сторону от религиозного бытия. Повинности, возлагаемые парбекелом, во всяком случае - в конце XIX в. были двух видов - участие в ритуалах и военная служба. Относительно второго заметим, что военная поддержка господина - тоже ритуал. Но об этом позже. Гражданин традиционного государства - негары, таким образом, не был ни подданным, ни рабом, ни серфом, ни вассалом, хотя последнее определение из арсенала европейских политических категорий подходит больше всего. Смущает разве что численность - 90% населения. К.Гирц полагает, что основная часть жителей такого традиционного государства уподобляема рабочим сцены, оруженосцам и зрителям бесконечной политической оперы / Geertz, 1980, с.65/. Гирц видит на происходящее глазами секулярной культуры Европы XX века. Как мы увидим из дальнейшего изложения, государственный церемониал, совершаемый правителем, отнюдь не спектакль, а языческая литургия, вновь и вновь воспроизводящая космогонический миф. Хотя стороннему наблюдателю литургия может показаться всего лишь спектаклем, это не так для ее участника. Значит, и балийца.

На Бали не заметны ни процесс, ни места аккумуляции значительных богатств. Все имеющиеся сверх основных жизненных потребностей ресурсы растрачиваются на религиозный ритуал. И все же существует тонкий слой правителей, жизнь которых посвящена исполнению придворного ритуала, а не экономической деятельности. Нельзя

ли в системе паразитического изъятия средств для существования правящей страты найти структуру, утверждающую негари как четкую социально-политическую иерархию, отделенную *de facto* от религиозного бытия? Как насчет власти над источником существования - землей?

На Бали нет четких представлений о юридической собственности на землю, следовательно, ее по традиции нельзя ни купить, ни продать. Большинство крестьян обрабатывает землю, которая принадлежит им *de facto* /Covarrubias , 1937, с.83-84/.

Малкие, в массе своей 0,25-0,3 га участки одного владельца нередко разбросаны по различным субакам. То же относится к земельным участкам аристократии, с той лишь разницей, что таких участков у нее - значительное количество / Geertz, 1980, с.66; Geertz , 1975, с.39/. Однако в пределах негари Табанан уже в XIX веке самыми владетельными хозяевами земли были два семейства худорожных канух / Geertz , 1980, с.66/. Хотя земельные владения аристократии в массе своей превышали размерами собственность простых крестьян, все-таки четкой корреляции между размерами земельных владений и политической мощью не было. Так, владетели крупнейшей негари Карангасем (Ю.-В.Бали) владели незначительным количеством сельскохозяйственной земли. В то же время богатая династия Каба-Каба (Менгви) так и не приобрела веса в балийской "мегагосударственной" политике.

Многочисленные владения аристократии на Бали классического времени обрабатывались арендаторами. Последние подбирались землевладельцами из числа крестьян, живущих неподалеку от соответствующих земельных участков. Обработка арендуемой земли доверялась по преимуществу тем, кто славился как опытные земледельцы. Прикрепленность арендаторов к земле, однако, традиционно была силь-

нее, чем их принадлежность хозяину. Если земля переходила из рук одного владельца в руки другого, арендатор не сгонялся. Чаще всего аренда переходила от отца к сыну. При этом не было класса арендаторов как такового - землю крестьяне приарендовывали в том же субаке, где у них был свой (но, видимо, недостаточный для существования) савах. По правилам субака землевладелец и арендатор выступали в качестве равноправных партнеров /Geertz, 1980, с.67/.

К.Гирц, в ходе полевых исследований пытавшийся проследить какую-то сугубо европейскую закономерность, где политическая локальность совпала бы с экономической зависимостью, обнаружил полную противоположность. Большая часть арендаторов не были вассалами своих землевладельцев. В пору отсутствия демографического давления на землю крестьяне приарендовывали землю у нескольких землевладельцев, этим еще больше запутывая сеть взаимоотношений общественных страт. Словом, структура политической власти не совпадает ни со структурой арендных отношений, ни с их географией.

Долю в урожае, полагающуюся землевладельцу - аристократу, собирают седаханы - "собиратели ренты". Большинство вельможных землевладельцев имеет по нескольку седаханов, которые избираются из "меньших" членов правящего семейства. Седахан и пербекел в одном лице - исключение из общих правил и такого совпадения тщательно избегают. Седаханы подчиняются "большому собирателю ренты" (седахан гда). Он также назначается из людей правящего дома и отвечает за все доходные статьи господина - надольную ренту и поступающие налоги; он наблюдает за седаханами, ведет доходно-расходные записи, складировает поступающее зерно и т.п. Однако седахан гда тоже не является иерархическим чиновником. Одновременно он сам собирает арендную долю урожая как рядовой седахан, причем

его поле деятельности отличается тем, что под его началом состоит по 1-2 участка во всех субаках, где его господин имеет сдаваемые в аренду земли /Geertz , 1980, с.68/.

Сбор налогов на традиционном Бали также был обязанностью седахана. Но и структура налогообложения не совпадала ни с сетью системы пербекек, ни с арендными отношениями. Единицей налогообложения являлось ирригационное общество - темпек. Право собирать подать - паджег в виде обрушенного риса принадлежит определенному "господину", от имени которого выступает седахан - сборщик податей. Подать, однако, рассматривается как плата за ирригационную воду, а не обрабатываемую землю. Как и в описанных выше случаях, облагаемые податью темпеки не располагаются компактно, а рассеяны в пространстве. Опять же они не совпадают с остальными видами нитей, связывающих крестьян с балийской аристократией /Geertz , 1980, с.68/.

Итак, социальные связи традиционной балийской деревни не обнаруживают ни одну из привычных "европейских" форм управления и социального конституирования общества. Население не объединяется ни по территориальному принципу, ни по принадлежности единому роду, ни подданством спэзеру, ни подвластности землевладельцу, ни членству в производственной артели, цехе и т.п. Если расчленить приведенные выше социальные связи балийца на абстрактные частицы, то обнаруживается прежде всего личностный характер взаимоотношений. Иными словами - каждый плательщик разных податей, повинностей, аренды в лице седахана, пербекека имеет личные отношения с правящим домом. Отношения между правителем и подвластным, не отгороженные развитым бюрократическим слоем или многоступенчатостью феодальной иерархии, не выступают в качестве абстрактного символа. Сугубая конкретность человеческих отношений, если

рассуждать с позиций неразрывности базиса и надстройки /Бурсов, 1986, с.52/ - явление отнюдь не случайное. Видимо, в конкретности мышления одна из причин. (Оно, кстати, отражается в языке, где малочисленность абстрактных понятий компенсируется гигантским количеством конкретных наименований различных стадий и состояний одних и тех же вещей, явлений, понятий.) Ритуализм религиозной культуры - при минимуме этико-философских понятий - прямая составная, если не причина исключительности личностных отношений в общественно-политической организации социума. Построенные таким образом общественные структуры, однако, обладают крупным недостатком. Они не способны объять бескрайнее число подданных.

Условно препарированная нить кавула-пунггава, как модель личностных отношений весьма типичны для островной Юго-Восточной Азии. Особенно хорошо эти структуры обнаружены на культурной периферии крупных этносов, а также в тех случаях, когда в процессе дезинтеграции, распада социально-экономического и политического механизма современных государств во время войны и социальных потрясений обнаруживается попытка самоорганизации небольших групп населения, лишившихся привычных лидеров. Самоорганизация по законам автоктонных структур возникает в ходе восстаний, возникновения хилиастических групп и повстанческих отрядов. Их самоорганизация, как правило, носит характер не только личной, но и религиозной преданности лидеру и, как следствие, способна существовать исключительно при наличии харизматического руководителя. Потеря лидера чаще всего ведет к исчезновению организации¹⁷.

Численность таких групп ограничивается физическим пределом личных регулярных коммуникаций лидера с рядовым членом социума. Другими словами - сообщество может быть настолько большим, сколько много людей лидер может объять своим личным вниманием. Согласно

исследованиям Т.Киефера у таусугов Филиппин численность средней социальной группы рассматриваемого нами типа колеблется в пределах от 100 до 1 тыс. чел. /Kieffer, 1972, с.74/.

Эта внутренняя закономерность, присущая архаичной организации общества, приводит к неизбежному распаду более крупных политических организаций, как только утрачивается тот внешний фактор, который соединил социальные партыкулы в более крупные объединения. По исследованиям антрополога М.Медника /Mednik, 1965/, историка С.А.Махула /Majul, 1974/, хорошо видно, как шикофилиппинские мусульманские султанаты распадались на такие, построенные на семейно-клановых связях микросултанаты. Малые размеры приводили к большей внутренней устойчивости и были более привычной организацией социума. Крупные государственные образования возникали вслед за укреплением ислама и распадались, как только духовная исламская суперструктура ослабевала. Тот же процесс обнаружил Дж.Сигал, исследуя ачехское общество (Сев. Суматра), показывая, как в реальной жизни происходило усвоение новых, супралocalных представлений, как формировалось понятие национальной общности посредством исламского идейного инструментария /Sigal, 1969, с.II/. Региональные параллели здесь приведены с той целью, чтобы показать, что балийский феномен - не изолированный эпизод, а структура, лежащая в толще автохтонного субстрата малайско-индонезийской политической культуры в целом.

Вторая важная особенность первичной социальной организации - ее ориентированность на лидера. Генетически проще всего идея лидерства выводить из представления об отцовстве, представляя себе, что социум организуется по принципу бесконечно расширяющейся нуклеарной семьи. Балийский пример, однако, более сложен. В свете рассматриваемого нами малайско-индонезийского архетипа

лидера как харизматической личности проявляется опять же некоторые общие, дремлющие в подсознании общества, устойчивые структуры, представления и образы. Для выяснения этих закономерных черт, необходимо обратиться к проблеме дэвараджи - "бога-царя" - подлинной оси индуизированных государств Юго-Восточной Азии.

Дэвараджа как источник власти

Не только социальные отношения, но и вся религиозно-культурная система убеждает, что всякая религиозно-философская абстракция на Бажи представлена яркими, многочисленными и сугубо конкретными образами. Если в европейской философско-теологической мысли неизменно стоит вопрос о крайней условности и несоответствии того или иного видимого ритуального образа философской или космогонической абстракции, то рядовому бажийцу символ представляется субстанцией амбивалентной - трансцендентной и профанной. Да и само индуистское вероучение бесконечной ипостасностью верховного бога Шивы, своей антропософией и беспределной ритуализованностью повседневного бытия ближе примыкает к народной обрядности, чем к рациональной теологии или мистической созерцательности. Все эти особенности находят отражение в концепции единого Бога, концепции тесно связанной с идеей царской власти. В связи с упомянутой конкретностью мышления образ единого Бога (в массовом сознании - верховного бога) тесно связан с падмасаной - тронем Шивы.

Падмасана находится во внутреннем дворе каждого храма, там, где встречаются два ряда святилищ - в "локте" (тагал сику). Это высокое каменное сооружение, состоящее из трех ярусов, над которыми возвышается собственно трон с выражено высокой спинкой.

Строго говоря только само сидение именуется падмасаной. Падма означает "лотос", а асана, как известно, - сидячая поза. Изначная четырехгранная в плане, с усеченными углами каменная конструкция обильно украшена каменной резьбой. Падмасана всефасадна, т.е. она обращена на восемь сторон нава-сангга (выше упоминались четыре направления ее). Конструкция, как правило, покоится на коронованной мифологической змее, символизирующей Нижний Мир - нарака. Три яруса трона Шивы опять-таки символизируют трехчленность макрокосма /Ироукава , 1964, с.95/.

На троне нет изображения сидящего бога, так как предполагается присутствие самого Шивы (иногда именуемого Сурья-"Солнце"). Зато падмасана богата полисемическими символами, указывающими на богословское понимание Бога. Шива бесстрастно восседает в изумительно белом, символизирующем мистическое просветление центре лотоса - падма, окруженный четырьмя или восемью лепестками, указывающими на четыре (восемь) сторон пентады навасанга и в данном случае символизирующем богов Вишну (Васну), Ишвару (Исвару), Махадэву (Сри) и Брахму, имея в виду все их атрибуты - цвета, дни недели, части тела, а также соответствующие каждому из них оружие, металлы, магический слог и формы сверхъестественной силы /Ироукава , 1964, фиг.8-12/. Центр лотоса в медитативной практике Южной Индии, откуда Индонезия заимствовала индуизм, - образ Шивы, на котором аскет фиксирует свое внимание.

Другой элемент герменевтики падмасаны - вторая часть слова - асана. Обозначая сидячую позу со скрещенными ногами асана одновременно является символом Йоги, а мистикой Йоги, как говорится в космогоническом мифе, были созданы первые, основополагающие элементы макрокосма¹⁸. Асана при полисемическом толковании еще и медитативная поза, позволяющая сосредоточить на себе не только

мистическое озарение, но и всю трансцендентную мощь Вселенной; это и поза сонтия (по камасутре - основная) и основание лингама - символа креативной силы Шивы. "Поза лотоса" - поза Шивы и как таковая - модель Вселенной, иконографический образ Бога.

Шива - обладатель и единственный источник креативной силы. Ее символ - лингам, фаллос, исключительные качества которого, согласно шиваитской традиции, обеспечило верховенство Шивы над Брахмой и Вишну / Нооукзав , 1964, с.194/. Балийская архитектура, скульптура, символика ритуала богаты изображениями лингама в виде то каменного конуса - облонго, то бесконечно вытянутого, многоярусного цветка лотоса, то небольших грибовидных наверхий на спинках падмасан и храмовых крыш. С.Хойкас в своем исследовании балийского индуизма "Агама тиртка" подмечает широкую разветвленность символа, известного и в культуре предков (где лингам воспринимается как "хьянг" - т.е. дух предка / Нооукзав , 1964-а, с.175/) до буддизма, где культовые предметы храма насыщены образами лингама /там же, фиг.6/¹⁹.

Однако для понимания царской власти лингам имеет исключительное значение. Царь из рук верховного жреца паданда маде получает шивалингам - палладий царской власти /Нооукзав , 1964-а, с.143/. Только обладая палладием, он, как царь, получает креативную силу Шивы, однако не тождественную шиваитской по масштабу, но достаточную для креативного воспроизводства жизни и социума в Мадьяпаде - Середнем Мире, управляемом царем. Так же как в земледельческом ритуале акт возделывания пашни и посадки риса является ритуальным отображением иной - идеальной, трансцендентной реальности, царь - обладатель шивалингама становится образом Шивы и его божественных атрибутов²⁰. Как и все в балийской культуре, эти атрибуты амбивалентны в своем трансцендентно-мирском

восприятию. Царь становится деварадхей, т.е. царем, обладающим божественными качествами. Однако это не тот царь-бог, о котором принято рассуждать со времен исследований Ж.Сэдеса и Виттфогеля. Здесь неприменимы категории восточного деспотизма, стоящего над гидравлической деспотией и повелевавшего жизнью и смертью своих подчиненных. Балийский царь так же, как, по-видимому, другие девараджи индуизированных империй Юго-Восточной Азии, оставался деварадхей в сугубо церемониальных, литургических рамках²¹. Он - воплощение Шивы не всегда и не во всем. Он - образ Шивы, его икона при совершении акта власти, а акт власти - ритуал, литургия. Последняя - бесконечное воспроизведение космогонического мифа, его актуализация. Пока жив ритуал, церемония, жив социум; ритуал, умирая, влечет за собой смерть социума - во всяком случае - смерть культуры, лица совершенно определенного человеческого сообщества.

Итак, правитель, обладая живалингамом - палладием царской власти, становится иконическим образом Шивы²³, и как таковой он - обладатель божественных атрибутов. Важнейший из них - секти. С.С.Кузнецова дает такое толкование этого понятия индонезийской (и балийской) культуры: "Секти - огромная магическая сила героя /.../ которая может проявиться в обладании богатством и государственными регалиями, ведением победоносных войн, умении занять важное место в религиозной жизни своей страны, установлении стабильной власти и гармоничных отношений с подданными, установлении уважительных отношений с равными по силе соседними государствами" /Кузнецова, 1984, с.39/.

К.Гирц секти дефинирует как "божественный дар власти, в т.ч. дар совершать чудеса" и приводит параллель с веберовской "харизмой" / Geertz , 1980, с.106/. Секти в других местах малайского

мира известно под названиями мана, оренда, крамат, баракат, вахъ. У мусульман Южных Филиппин до недавнего времени считалось, что обладателем бараката является султан Холо (о.Сулу) и, ритуальным лобызанием чела султана мусульманин сам обретает баракат / Kiefer , 1972, с.70-73/. В данном случае речь уже идет не о магических сверхъестественных способностях, а о "благодати", т.е. получении благословения исходящего не из султана самого, а через него, как иконы, или образа трансцендентного Бога. Следовательно, речь идет не столько о магической, сколько о сотериологической (в индуистской интерпретации как стабильности макро- и микрокосма) субстанции. (При этом султан вопреки учению коранического ислама смотрится как икона Бога.)

Столь отдаленный в географическом смысле экскурс продиктован следующим соображением. Сложный индобалийский религиозный терминологический аппарат не имеет адекватного перевода на язык религии Откровения. Исторический процесс восприятия ислама носителями индуистской культуры сам трансформировал индуистские понятия в наиболее адекватные термины другой культуры. Итак шакти - благодать, или божественный дар не только власти, но и "излучение божественного духа, освящая всех и все"²³.

В более конкретной народной религиозности, где нет места абстрактным понятиям, шакти должен реализоваться как-то более наглядно. Если дело касается литературы - династийных хроник бабадов, или ваинга, то шакти неизменно выступает как магические сверхъестественные способности правителя, как их формулирует С.С.Кузнецова. Когда же дело касается конкретного правителя, где может стать вопрос о верификации шакти, скорее вступает в силу восприятие царя в виде "частичного бога", как представляет дева-раджу Г.Кулке. Для нашей культурологии термин Г.Кулке лучше за-

менить понятием "эманация". Ведь Брахма и Вишну, так же как Дурга - "шакти Шивы" - т.е. его эманации. Следуя логике балийского и малайского языков, где шакти - и существительное, и прилагательное, оно и субъект, и атрибут субъекта. Поэтому царь, князь, вскет сами являются шакти. Значит они тоже - эманации Шивы²⁴.

Девараджа, как уже говорилось, реализует свою власть отнюдь не в виде тиранических эдиктов и кровавой деспотии, а посредством ритуала. Ритуал, как следует ожидать, опять же воспроизводит многократно и повсюду повторяющиеся структуры.

Политико-религиозная роль дворца

Храм по-балийски - пура, дворец - пурм - два однокоренных слова с различными окончаниями. Окончание "-а" - указатель мужского рода, тогда как "-и" - женского. Отсюда нетрудно догадаться, что дворец ни что иное, как "храм женского рода". Иными словами, он - женская ипостась храма, подобно тому, как каждое индуистское божество имеет свою женскую эманацию. Иначе и быть не может, поскольку царь является иконой Шивы, обладателем его палладия. Правитель - подлинный вседержитель Мадьяпады, которой он управляет точно так же, как макрокосмос - Бувана агунг управляет сам Шивы. Но царь не равновелик Шиве, потому что он - владыка части Вселенной; но он и не равнокачествен повелитель Макрокосма, и поэтому не подлинная эманация Бога, как Вишну или Брахма, а мнимый образ Шивы. Ведь царь - повелитель царства Майм - Илльзани. Илльзорно его царство, илльзорен он сам, илльзорен образ, икона Шивы, представленный в его персоне. Такая же илльзия - его храм-дворец.

Женская ипостась божества, как правило, образ земного плодородия. Баттара (Девы) Сри, как женская эманация Вишну, воплощает

ся в рисе в виде источника человеческого существования. Сарасвати, являясь женской ипостасью Брахмы, актуализует трансцендентное знание в умах и делах людей как покровительница наук и искусств / Подукова, 1964-а, с.7/. Женская ипостась креативна, созиждительна своей плодородностью, плодovitостью земли, удобренной почвы. Но в этом и ее тленность, которая столь выразительно изображается в образе Дурги - alter ego Шивы. Она - царица уничтожения, тления и распада. Ее храмы - храмы кладбищ, где распадаются тела людей перед освобождением их душ из пут иллюзорного мира Майи.

Поэтому дворец - женский образ храма. Все творящееся в нем, как и он сам - источник расцвета и плодородия Мадьяпады, но и нем живет семя тлена. Вопреки внешней объективной реальности Вселенной, как пури, так и видимое мироздание - только относительная реальность, как реальность Иллюзии, отражения реальности подлинной. Подлинная же реальность - Шива и соим поклоняющихся и созерцающих его небожителей. Последние, правда, тоже иллюзия, ибо нет ничего, кроме Шивы, однако иллюзия трансцендентного мира - подлинная реальность по отношению к Серединному миру. Эту-то реальность и призван отображать храм-дворец, являясь зеркалом трансцендентного храма-дворца Шивы.

В разделе о сакральном пространстве десь говорилось, как очерчивается территория согласно представлениям сакральной космологии. Как мы видим, центр Нава-санги храмом очерчен не был. Место центра в сакральном пространстве занимает пури²⁵. Мистическим центром поселения является центральный перекресток двух улиц - главной, идущей от горы к морю, и второстепенной - пересекающей ее под прямым углом. В самом предпочтительном месте перекрестка (с точки зрения мистической) - на верхнем правом уг-

ду²⁶ размещается дворец правителя / Hobart , 1978, фиг.2, с.II;
Tan , 1967, с.445-446/.

Поскольку дворец не только место совершения ритуала, но и жилище царя, место различных собраний, он отличается сложным внутренним устройством. Комплекс дворца традиционно включал не только "священные места", но и площадку для народа с публичной кухней и рисовым амбаром, покои царя, жилища членов двора, сераль и т.п. Однако в священной, собственно храмовой части дворца находятся все храмовые атрибуты - падмасана, алтари-святилища, ритуальные ворота и кулку на углу. Три элемента в планировке цури имеют важное типологическое значение для нашего исследования. Это - хранилище царских атрибутов власти и прежде всего - царского криса, как палладия Шивы. Второе - гунунг - искусственно насыпанная горка, как образ священной горы. Гунунг - реплика древнейшего культа гор, время от времени стихийно возникающего повсюду - от Явы до Лусона. Любопытно, однако, что хранилище атрибутов власти именуется гири суты - "святая гора", если гири перевести в архаичном употреблении слова. Там же располагается "ось земли" - укиран²⁷. Укир одновременно означает "резать", "вонзать нож". Г.Кулке в своем исследовании о культе девараджи в Камбодже особо подчеркивает водружение шивалингама на поверхности гор и сооружение там особых храмов царствующего дома. В этом немецкий ученый усматривает реликт древнего культа гор, с одной стороны, и шиваизм - с другой / Kulke , 1978, с.29/. Совмещение в одной точке дворца-горы (гири), криса (шивалингама и шаманского жезла в одном лице) и "оси земли" (выступающей одновременно как место вонзания шаманского жезла /Ревуненкова, 1980, с.158/) - образец уникального слияния нескольких пластов религиозной культуры. Главное здесь - свидетельство сохранения древнейшего авто-

хтонного субстрата под образами более поздних культур, что, как мы увидим в дальнейшем, не проходит бесследно в современной политической культуре страны.

Дворец, состоящий из дворов, заключенных во дворы и окруженных опять дворами — та же геометрическая модель макрокосма. Хотя формы имели различные варианты, неизменной всегда оставалось их сакральная локация в пространстве, ориентация на священную ось каяя-келод, наличие центра — "оси земли", понятие окружающих одна другую замкнутых пространств — изображение космической географии. Дворец как резиденция царя был центром Серединого Мира.

Уподобление дворца храму уже само по себе предполагает, что главная его функция — не военная оборона, как у рыцарских замков Европы и не идеологическое утверждение своего могущества вопреки уходящему всевластию Церкви в пору Ренессанса. Балийский дворец — место религиозного ритуала — ритуала власти как самоцели, литургии. Время постепенно стирает те или иные формы ритуализированной культуры и теперь уже трудно отыскать на синхронном балийском материале пример заурядного ритуала власти. Однако нетрудно восполнить этот пробел реликтовым материалом других, ранее индуизированных районов малайского мира.

С.Хойкаас остатки древнего храмового ритуала, связанного с культом шивалингама обнаружил при дворе султана Джокьякарты. Речь идет о церемонии, сопровождающей военный парад Геребег. "Такие парады, — пишет С.Хойкаас, — проводятся трижды в мусульманский год в присутствии султана. По случаю султан восседал в полном церемониальном облачении на "высоком помосте" — Ситинггия (кситинггия). Вельможи, т.е. его дяди и братья сидели в ряду впереди султана, но немного справа. Царские регалии — большая и малая — упачара и ампилян располагались позади. Пол был устлан

лепестками роз, а несколько оркестров разместились в непосредственной близости от султана. Когда строй войск приближался справа, позади султана, последний не реагировал ни малейшим жестом, разве что одним пальцем указав, что воины могут пройти" / *Исследования*, 1964-а, с.145/.

В самом конце XIX в. голландец - личный врач султана оставил следующее описание церемониала: "Ни поднятие штандартов, ни приветствия офицеров - ничто не поколебало неподвижность правителя, восседавшего на своем лампаре (троне) без спинки. Образ неподвижности подчеркивался также антуражем и позой владыки: ноги на подножной подушке, колени слегка раздвинуты, локти на бедрах, ладони на коленях, кончики пальцев сомкнуты". Суджано Гиртокусумо (1931) добавляет еще существенную деталь: "Взгляд султана был сосредоточен на Белом Столпе, в то время как мысль, как считалось, была сосредоточена на Всевышнем, для того, чтобы привлечь благословение себе, стране, народу" / *Исследования*, 1964-а, с.145/.

Хойкаас далее рядом параллелей доказывает тождественность "Белого столпа", в Джокьякарте именуемого "тугу", шивалингаму²⁸. В неподвижной канонической позе султана нетрудно усмотреть йогическую асану, позу для медитации, позу Шивы, в то время как взор, устремленный на тугу, - обязательный элемент такой асаны.

В рудиментарной форме элементы древнего ритуала власти можно найти в церемонии коронации верховного правителя Малайзии султана. Вот запись С.В.Бычкова с сохранением журналистской трактовки увиденного: "На троне /.../ Верховный правитель согласно ритуалу сидел неподвижно, с ничего не выражающим лицом и устремленным в пустоту взглядом. Ему править на земле не только как монарху-человеку, но и как заместителю бога на земле, полусвятому.

Поэтому и не пристало суетиться, встречаться глазами с простыми смертными. Названия почти всех регалий монархической власти, элементов церемонии включают наряду с малайским множество санскритских слов. Это указывает на то, что дворцовые обряды в Малакке XV в., распространившиеся впоследствии по другим султанатам Малайзии, складывались под сильным влиянием индуизма" /Бычков, 1979, с.52/.

Ритуализм войны

Работая с реликтовыми примерами древних ритуалов, может сложиться впечатление, что на самом деле церемонии - не более как дань угасающему предрассудку (примерно так воспринимает церемонию коронации султана С.В.Бычков). Но важность ритуала для людей, исполнявших его, нетрудно верифицировать на примере тех церемоний, которые связаны с пожертвованием жизни. Одна из них - самосожжение вдов на кремационном костре правителя. Сохранились детальные описания (последнее самосожжение зарегистрировано на Бали в 1907 г. /Членов, 1973, с.127/), не оставляющее и тени сомнений, что речь идет о вполне добровольном действии²⁹. Для понимания логики функционирования архаичного индуизированного государства, однако, более интересен другой пример - ритуальное самоубийство правителя, его двора и войска - пудутан ("конец" - бал.). Обратимся ко временам крушения балийских княжеств в начале нынешнего века.

Вторая половина предшествующего - XIX века проходила в бесконечных междоусобицах мелких балийских князьков. Войны, однако, велись не с целью приобретения новых территорий или податного населения, а в целях ритуального престижа. Собрать красочное, поразительное великолепие войско часто было важнее, чем провести воен-

ную операцию. Не последнее место принадлежало выяснению взаимных претензий, или удовлетворению нанесенного оскорбления. А оскорбления и претензии могли быть главным образом претензиями к внешнему признанию социального статуса. Поскольку общество было ритуальным, а государственное бытие рассматривалось как литургия, социальный статус равнялся литургическому статусу. Последний, в свою очередь, отражал религиозный, или вернее - духовный статус в трансцендентном макрокосме. По этой модели строился как личный престиж, так и государственный^I.

Крупнейшая балийская негара XIX в. - Клункунг считала себя наследницей по прямой линии (через Сампранган и Гелгах) Маджапахита. Это государство XII-XVI вв. в сознании балийцев лежит не столько в качестве исторической реальности, сколько мифического, трансцендентного идеального образа. Клункунг при этом становилась иконой Маджапахита. По тому же типу иерархия более мелких княжеств, условно говоря, вассальных. Условность вассалитета здесь определяется тем, что мелкие княжества отпочковывались от крупных в результате наследственного деления, а не тех принципов вассалитета, которые известны по европейской (умозрительной) модели. На уровне политической организации социум ранжируется по модели "статусной деградации" (*sinking status* у К.Гирца) / Geertz , 1980, с.16/.

Что же касается организации социума на личностном уровне, то и здесь в полную меру срабатывает структурный конкорданс. Отдельная личность не только в акте своего рождения и симминутного бытия имеет непосредственное отношение к богам. Ее связь с небожителями, а в конечном итоге - с Абсолютом, реализована в не меньшей мере по генеалогической линии. Человек, сошедший некогда - в мифологическое "время оно" с небес как икарнация Бога,

терпит на своем пути различные мифологические превращения, но суть их - одна - частичная потеря своей божественной первосущности. Различные брачные союзы, извилистые пути жизни предков ведут к тому, что образуются несколько генеалогических линий, неравных по степени своего падения. Если индийская кастовая система представляется как модель восходящая - ибо статус той или иной касты - результат накопления кармы или духовных заслуг в предшествующих рожденьях, то на Бали все наоборот. Касты - а их на Бали четыре - мерило нисхождения.

С точки зрения антропологической балийская система социальной стратификации по принципу генеалогий - общее правило для индонезийско-полинезийских народов. С точки зрения культурологической важна эта система как религиозно оформленная структура, ибо по ней строится (часто неосознанно) политическая клановость внутри современных политических институций Юго-Восточной Азии. Небезинтересно, что практически такая же система генеалогически-духовной стратификации существует у планофилиппинских маранао и магинданао - земледельческих народов с "отсталой" по современным меркам культурой.

Исследователь маранао М.Медник отмечает, что внутренняя структура общества генеалогическая, фиксируемая в традиционных писанных генеалогиях "саксилла". Каждый законный член общества маранао должен быть в состоянии найти свое место в генеалогических списках, причем его статус тем выше, чем больше прямых генеалогических линий он сможет провести непосредственно от "единого предка" - Сарипа Кабонгсоана. Сарип считается мусульманским миссионером, прибывшим из маленькой Индонезии или Малайзии, обратившим в правоверие местное население. Те, кто могут провести прямую генеалогическую линию от Сарипа Кабонгсоана, относятся к

классу дато - верхней страте общества / Mednick , 1965, с.42-43/.

Дато, однако, могут претендовать на лидирующее положение в обществе при соблюдении особого кодекса "таритиб" ("порядок", - мар.). Таритиб - сумма церемониально-религиозных предписаний, которые жизнь дато превращают в нескончаемый ритуал. "Дато, - пишет М.Медник, - ведут образ жизни, полный условностей, подчеркивающих власть, авторитет и ранг. Образ жизни воспроизводит истории о Бумбаране, легендарной доисламской цивилизации, к которой маранао считают себя причастными. В идеале дато живут и ведут себя так, как рассказывается в этих историях" / Mednick , 1965, с.54/. Так, жизнь дато протекает в обширных палатах, достаточных для проживания в них десятка или более больших и многодетных семей. Дворец дато имеет предписанные украшения и предметы социального престижа. Дом дато должен быть открыт для всех членов общины, а также посетителей. Дато обязан кормить своих гостей от одного раза до недельного срока. Дом дато служит местом для светских и религиозных мероприятий. "Престиж и статус дато в общине тем выше, чем он больше прославился своей набожностью", - пишет М.Медник / Mednick , 1965, с.56/.

Вторая страта "сакопы". Они генеалогически не ведут свое происхождение от Сарипа Кабонгсоана и поэтому не считаются принадлежащими к полноправным членам общества, хотя никто лично не признается, что он сакоп. Слово употребляется исключительно в третьем лице. Непризнание генеалогических линий требует объяснения происхождения этой страты, и таковым служит предположение, что сакопы - это исламизированные манобо (т.е. местная малоразвитая этническая группа). Сакопы традиционно являются свободными землевладельцами / Mednick , 1965, с.58-60/.

Низшая, третья страта состоит из "висайя" - "рабов". Они

ведут свое происхождение от некогда похищенных жителей Висайских островов. У маранао раб часто живет лучше, чем бедный дано, однако в обществе за ним не закреплено никаких ритуальных прав, т.е. приобрести титул, одеваться в одежду аристократического цвета и т.п. Общество по социальной структуре акефально и ранжируется по ритуальным правилам, хотя эти правила, конечно, менее развиты и рафинированы чем на Бали.

Балийские четыре касты - брахманы, кшатрии (ксатрии), вайшьи (весиа) и вудры (судра), соответствующие индийским варнам, отражают четыре ступени ниспадения от изначального тезиса человека. Это, однако, не означает, что все, принадлежащие к одной касте, находятся на едином уровне отношений с Богом.

Каждый из балийских родов на своем многовековом пути имел различные поступки - как правило, неверные, приведшие к большому или меньшему падению. Чем предосудительней поступок, тем дальше человек и наследовавший ему род от Бога. Тяжелейшим падением предков был их исход из Явы - полумифического, полутрансцендентного Маджапахита и бегство на Бали (ср. с библейским изгнанием из Рая). Царь Кресна Кепахмасан, брахман по происхождению, покидая Яву, ниспадает до статуса Кшатрия, откуда все правители Гелгела - изначального балийского княжества, наследовали эту, второстепенную варну. Однако те князья из окружения Кресны, которые совершили еще одну ошибку - покинули Гелгел, хотя не деградировали на целую ступень - касту, но все же лишились многих духовных даров и главного из них - шакти. Закон энтропии, выраженный в балийских представлениях о сменяющих друг друга "эгах" - "зонах" влечет людей ко все большему падению.

Г.Бейтсон отметил особое, вневременное отношение балийцев к своей мифологизированной истории, которая для них - модель ис-

тины, мера бытия /Ateason , 1970/. Она - мера сущностной полноты. Следование мифологическому образцу - выполнение дхармы, которая на Бали мыслится как сохранение целокупности и неизменности макрокосма. Так же максимально полное воспроизведение мифологической модели является лучшим препятствием на пути духовной деградации. Вот почему каждый из многочисленных балийских князьков своим дворцовым ритуалом в максимальной степени старался подражать великолепию Гаяла. Чем больше правитель мог достичь на этом пути, тем выше его духовный статус, тем выше духовный (и, значит, политический) статус всего государства и подданных. Такой взгляд вел к "культурной мегаломании", словами К.Гирца /Gertz , 1980, с.19/, к безудержному строительству дворцов и храмов, к стремлению организовать гигантские религиозные церемонии с привлечением многотысячных участников. Чем больше и внушительнее церемонии, тем сильнее государство, тем значительнее оно в том особом культурном поле, которое мы изучаем.

Отсюда и военные походы устраивались не столько для физического покорения соперника, сколько с целью утверждения своего превосходящего статуса. Военный поход в сущности опять ритуал, воспроизводящий историю Махабхараты - войну Пандавов с Кауравами. Смысл битвы не столько в событийной канве, сколько в богословской трактовке ее, а для обывательской религиозности - в церемониале, как выражении благочестия³⁰. Поэтому достаточно было показать гигантское войско, чтобы враг признал себя побежденным. А причиной войн чаще всего были претензии престижно-статусного порядка.

В мире, где положение в иерархии - смысл бытия, где утрата его равна уничтожению своего трансцендентного статуса, военное поражение должно предусмотреть форму, позволяющую сохранить духовное достоинство воеводы. Таким завершением войны являлся цуцутан.

В пупутане погибли все классические балийские индустриализованные государства - на многие века позже, чем их прообразы в других местах Юго-Восточной Азии.

С 1846 по 1908 гг. шесть военных экспедиций голландцев довершили распад балийской государственности. Некоторые из экспедиций, в частности, итурм Булаленга в 1848 г., завершились бегством голландцев и большими потерями. В 1849 г. многомесячная осада Джагараги увенчалась победой голландцев. Жена принца Джелантика, оказавшись в окруженном голландцами дворце, возглавила процессию придворных дам, вышедших навстречу смертоносному огню вражеской пехоты. Принц Джелантик, ведший партизанскую борьбу в горах, попал в засаду и принял яд. Разделавшись с Джагарагой, голландцы обогнули морем остров, чтобы нанести удар по древнему Клуикунгу. Узнав о несчастьях, постигших Джагарагу, и приближении голландцев, раджа восточнобалийского царства Карангасем, убит жен и детей, наложил на себя руки. Тем временем 16 тыс. воинов из южнобалийских княжеств Табанан и Бадунг прибыли на помощь Клуикунгу. Голландцы отступили, заручившись признанием своего суверенитета над государством Клуикунг. Последнее, в свою очередь, получило заверение в полной внутренней автономии.

Окончательная - шестая экспедиция появилась на южном берегу Бали в сентябре 1906 г. Три батальона пехоты, две артиллерийские батареи, кавалерийский эскадрон углубились в остров. Напуганный принц Кесимана отказался возглавить военное сопротивление, за что его убил верховный жрец дворца. Когда колоннальное войско подошло ко дворцу Бадунга, отворились ворота, и из них вышла торжественная безмолвная процессия. Аристократический двор в белых кремационных одеждах с цветами в волосах, украшенный крисами и драгоценностями во главе с раджей направился навстречу голландс-

ким войскам. По знаку раджи верховный жрец вонзил священный крис - символ государства и палладий Шивы - в грудь царя. Неприступные к таким зрелищам голландцы открыли поспешный огонь, тогда как балийские аристократы, подняв свои крисы, собственноручно сводили счеты с жизнью. Позже очевидцы рассказывали, как придворные женщины выжили свои драгоценности в лицо голландцам, погибая от обращенного на них ружейного огня. Артиллерия смела дворец с лица земли, а члены двора погибли до единого. Того же 14 сентября после обеда точно так же погиб двор Цемечутана. На сей раз пощадил здание дворца. Далее последовала очередь Табана. Там раджа и принц-наследник запросили голландских условий, которые, однако, оказались неприемлемыми. Плененные правители совершили пудутан - принц принял яд, а раджа ритуальным крисом перерезал себе горло.

Клункунг пал последним в 1908 г. Вторжение началось с огня корабельной артиллерии. Погибли дворцы Клункунга и древнего Гелгала. Когда голландская пехота была в двухстах шагах от дворца, из него вышла процессия, возглавляемая раджей в посмертных облачениях, прошла сто шагов навстречу стров солдат. Раджа выхватил государственный крис и вонзил его в землю, обозначив этим начало ритуала. Верховный жрец успел только замахнуться, чтобы убить царя, но не успел: обоих сразил ружейный огонь. Через несколько минут вся аристократия Клункунга лежала в крови / *Lanning* , 1983, с.43-49/.

Смерть правителя Клункунга - Дева Агунга ("Великого Бога"), добровольная гибель его аристократии - ритуальный конец всей истории индуизированных государств Юго-Восточной Азии. Царь принимал смерть от палладия Шивы - священного криса. Получая его, царь становился иконой Шивы или его эманацией - Вишну, от криса

е он погибал, чтобы, оставив мир Иллозии Майи, слиться со своим Первообразом. Таково ритуальное значение пупутана.

к к к

Черта, предел в политической истории отнюдь не означает конца культуры. Царства и дворцы исчезли, а ритуалы, как мы видели, остались, продолжая питать традиционное сознание. Представление о том, что обиталище человека - священное, запредельное пространство, что государство - это литургия, а политический процесс - скорее ритуал, чем прагматика, живо помине и продолжает быть мерилом социального и политического бытия. Балийский социум в том виде, как он здесь представлен, не только изображение реальностей конца XIX века. Принцип функционирования его - модель, которая, как нам представляется, лежит в основе традиционной государственности всей островной Юго-Восточной Азии. Какимися экстравагантности президентства Сукарно и правления Снанука, глубоко ритуализованное бытие филиппинской революции конца прошлого века, борьба малайцев за сохранение "никчемных" султанатов в пору английского колониального правления - явные свидетели глубинных, уходящих в тысячелетнее прошлое представлений о том, что мерилом человеческого социального бытия является его отношение к Вечности.

Глава IV

СУКАРНО: РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ ВЛАСТИ

Традиционная концепция власти

Как появляется "отец нации", "культурный герой", "пророк", "основатель государства"? Тайна это или закономерность? Игра случая или последовательная поступь железной воли? Кто пророки - истерики или паранойки или мудрые провидцы; полух-ельные сибариты или жестокие аскеты; серые посредственности или озаренные прикосновением гения? Эти вопросы будоражат умы поэтов и философов, ученых и политиков. Сколько вопросов, столько и ответов. Ибо вопрос этот поистине таинственный: венценосцы всех типов известны истории и конкретные личности правителей дают чрезвычайно мало для понимания феномена власти.

Одни судорожно за нее хватались, другие - наоборот, чрезвычайно ее тяготились, однако судьба складывалась так, а не иначе. Сколь бы ни вздыхал Лидовик IX по монашеской келье, отжив свой долгий королевский век, он не умер в схиме, а погиб в военном походе как французский монарх. Обладавший необъяснимым влиянием на судьбы Российской империи К.П.Победоносцев, стремившийся, как он говаривал, "не расширять своей судьбы", только за два года до смерти освободился от стеснявшей его душу власти.

Христианнейший монарх Франции и православнейший оберпрокурор Святейшего Синода тяготились выпавшим на их долю крестом не только из-за отсутствия личного расположения к необходимости командовать и распорядиться людьми и судьбами. Классическая христианская мысль рассматривает власть как величайшую жертву и тяжелое бремя. Отношение обоих именитых христиан к ней для нас озна-

чает простое совпадение отношения субъекта власти к своему бременю и общественного мнения о сущности его. В этом сугубо религиозном подходе улавливается, однако, иранс, из которого выросло современное научное видение власти как функции общественного бытия. Опираясь на эту идею, Макмавехи и Гоббс могли приступить к философскому осмыслению дотоле таинственного социального явления.

Но для того, чтобы это произошло, необходимо было еще одно обстоятельство - эрозия всеобъемлющего религиозного сознания. Она бурно протекала в пору Возрождения и не случайно, что позитивистское осмысление власти началось именно тогда. Раннехристианская традиция в лице Бл. Августина уже имела весьма подробную политическую философию, четко и искусно очерчивавшую сложную практику христианства пребывать одновременно в двух взаимоисключающих мирах - во Граде Божием и граде земном /0 Граде Божием, кн.У, гл.24; кн.ХП, гл.1-2, 4-7, 15; кн.ХIV, гл.28, кн.ХIХ, гл.17, 19/. Однако нигде не возникает вопрос об истоках власти - она в первые века христианства рассматривалась в качестве трансцендентной сущности, изначально принадлежащей Богу: "Яко Твое есть царство, сила и слава", говорится в христианской молитве. Иными словами - вопрос о происхождении власти не стоит в религиозной культуре. Она трансцендентна и представляется одним из проявлений мира иного в мире сем.

С постепенной секуляризацией мирозерцания, сопровождаемой, кстати, упадком духовного, религиозного отношения к дару власти самих носителей ее - особенно в итальянских городах-государствах в пору Ренессанса - трансцендентный образ ее стал утрачиваться. Насилие, несправедливость, эгоизм и другие общественные пороки обладателей власти сделали возможными сомнения в мистических истоках ее и, следовательно, спекуляции о вполне мирских истоках

феномена власти.

Нынешнее европейское понимание власти ведет свой путь от Макиавелли и Гоббса не только генетически, но и функционально. Задача такого понимания - дать объяснение политическому процессу в секуляризованном обществе. В современном европейском понимании государственная власть - это право, которое может иметь различное происхождение. Например, - при демократическом процессе народ делегирует такое право своему избраннику. При отсутствии институционального порядка приобретения власти ее может обладать неформальный лидер, благодаря дару власти, или харизме (в веберовском ее смысле). Иными словами - речь идет об общественной категории, имеющей вполне практические характеристики.

Вместе с тем, обширное научное наследие политологической мысли мы оставляем в стороне, как особую тему. Как бы ни отличались теории власти Т.Гоббса, М.Вебера, Г.Моргентау, Г.Лассвелла, А.Капелана, Р.Даля, или, скажем, модная ныне теория власти как вариант коммуникативной системы У.Бакли, все они укладываются в понятие прагматической функции. Это особенность секулярного европейского (или европеизированного) научного мышления.

Традиционное, религиозное общество склонно рассматривать власть в контексте верования, обнаруживая в ней сакральный смысл. Последний, правда, может по-разному артикулироваться. М.Ганди, испытавший на себе влияние как графа Толстого, так и князя Кропоткина, выступал с идеей некой "анархии", "самовласти" народа, без центральных государственных органов. Он именовал это состояние "Рамараджей", т.е. "царством Бога на земле". Если наличествующие государства правили посредством насилия, то Рамарадж предполагал управление посредством божественной любви

/Larkin , 1987, с.106-108/.

В контексте религиозного понимания характера власти небезинтересно ознакомиться со сравнительно недавним, но "нормативным" для своего времени разъяснением энциклопедии 1892 г. Брокгауза и Эфрона: "По наиболее распространенному в человечестве убеждению политическая власть должна иметь выступ религиозную санкцию. Самое ясное и определенное представление о способе сообщения этой санкцией состоит в признании реальной естественной связи между носителями политического верховенства и богами, т.е. в признании действительного происхождения одних от других /.../

Где и когда именно впервые секуляризовалась идея государственной власти - сказать трудно. Философский почин принадлежал, по всей вероятности, софистам. По Платону верховная власть в государстве должна принадлежать мудрецам, а по Аристотелю в ней должны участвовать все свободные граждане. Христианство вернуло государственной власти религиозное значение /Брокгауз и Эфрон, с.673/.

Действительно, еще до Бл.Августина обоснование теории божественного происхождения власти мы находим у ап.Павла (Рим. 13. 1-6). Апостолами и отцами церкви определяли, однако, и границы власти: "Бога надобно слушать более, нежели человека" (Деян. 4.19).

В политическом мышлении яванца или байийца, пишет индонезийский исследователь Кумчараминграт, существует основополагающее отличие от европейской системы представлений - прежде всего в вопросе об источнике власти. "Это, в свою очередь, влияет на концепции стяжания, сохранения и наследования власти. Яванцы, как в древности, так и в пору последних яванских царств, равно как в период колониальной зависимости, считали, что власть является атрибутом святых царей, феодальных правителей и князей, властных колониальных администраторов и деспотического высшего на-

чества. Народ окушая ее в виде стргих указов и предписаний, спускаемых сверху вниз. Повседневный опыт сообщил яванцам веру в то, что источник власти, питающий этих неординарных, высокопоставленных лиц, был наследием, божественным установлением или непостижимым историческим обстоятельством, событием, воспринимать которое следовало как неизбежность" / *Suntjaraingrat*, 1985, с.290/.

Итак, центральным понятие, приблизительно соответствующим европейскому "власть" для Явы и Бали будет "касектен" ("кесактен"). Если рассуждать о европейской категории с позиций яванца или балийца, то следовало бы сказать, что европейцы "касектен" дробят на понятия "власти", "легитимности", "харизмы" / *Anderson*, 1972, с.4/. "Касектен" для индонезийца - это магическая субстанция, несущая в себе комплекс, связанный с властью (подчинение других, аккумуляция богатств и т.п.)¹.

В целях выяснения отличия основного понятия политической культуры в центре традиционной индонезийской цивилизации "касектен" и "власть" необходимо свести к последнему. В европейской политической концепции власть, во-первых, явление абстрактное, в физическом смысле не существующее. Это, в сущности, слово, обозначающее взаимоотношения в обществе, модели социального взаимодействия. В более широком смысле власть воспринимается как обязанность одних подчиняться другим.

Во-вторых, источники власти, по европейским понятиям, различны, поскольку различны сферы функционирования различных ее аспектов (законодательной, исполнительной, административной, военной, и т.п.), и различны источники власти, возникающие во многочисленных секторах общественной деятельности.

В-третьих, мера сосредоточения власти теоретически неизме-

рима, т.е. она бесконечна, как количественно и качественно бесконечны истоки власти. Например, совершенствование оружия, бесконечное увеличение его разрушающей и проникающей силы теоретически ведет ко все большему сосредоточению власти в руках того, кто им обладает.

В-четвертых, власть с точки зрения морали амбивалентна. Если источники власти разнородны, то они не могут обладать безусловно стопроцентной легитимностью. Ведь личные способности индивида еще не являются законным правом на его власть над другими, так же как умение одного делать деньги не может оправдать экономического закабаления этим другого. Поскольку любая власть неизбежно включает ряд источников, с точки зрения секулярной этики не вполне приемлемых, значит власти имманентна этическая ущербность.

В отличие от этой, заметим, логически несбалансированной, концепции в балийско-яванской власти прежде всего субстанциальна. Она (точнее: "касектен") пребывает как самостоятельная реальность независимо от носителей или даже общества, где она могла бы функционировать. "Касектен" - это та незримая, таинственная, божественная энергия, которая оживляет вселенную². Без нее ничто в органическом и в неорганическом мире не может существовать - ни камни, ни деревья, ни облака, уже не говоря о таком принципиальном таинстве, как поддержание и возрождение органической жизни. В предшествующих главах уже излагалась тесная сплетенность духовного, органического и неорганического миров в индонезийском сознании. И здесь перед нами субстанциальная сущность, физические пределы которой не измеряются ни миром, ни трансцендентом, ни абстрактным принципом, ни физически осязаемым объектом.

Натурфилософский мимизм власти совершенен и непоколебим³.

Поэтому она гомогенна - независимо от того, в какой среде она действует, в чьих руках находится. Отсюда нетрудно догадаться, что сумма власти в макрокосме константна, как константна сама Вселенная. Являясь сущностью космической, в европейских понятиях - трансцендентной, сумма ее не меняется от количества и качества факторов, являющихся здесь носителями, или атрибутами власти. Каким бы ни было количество оружия или богатства в мире, сумма власти все равно остается неизменной.

Вопрос об этическом характере власти не может стоять из-за ритуального характера религиозной системы, где нет четко выраженных этических категорий. Поэтому в автохтонной балийско-яванской культуре власть этически не оценивается. Она есть, или ее нет. Понятия о том, что власть, которая зиждется на оружии и терроре, - аморальна, тогда как власть, обретенная в демократическом политическом процессе, - законна, здесь нет⁴.

Отвлекаясь от проблемы этики, как водораздела между двумя религиозными системами, и, значит, между двумя культурами, обращает на себя внимание общий религиозный архетип власти. Так же, как Бл. Августин не выходит за пределы апостольского определения "Нет власти не от Бога" (Рим. 13, 1-6), ни одна другая религиозная культура не ставит вопрос о прагматических истоках власти. Это положение можно считать ключевым при определении отличия любой традиционной политической культуры от современной, секулярной. Это фундаментальное отличие определит разное отношение к власти в разных политических культурах, определит политическое поведение. В секулярном обществе отношение будет прагматично утилитарным, тогда как в религиозном - пиелистским. Трансцендентное происхождение власти в религиозной культуре, однако, не исключает представлений о "механике" нисхождения ее на конкрет-

ного индивида. Здесь опять следует очертить пределы нашей исследовательской задачи.

Сосредоточение власти с точки зрения практической политики - задача специального исследования. Нас же интересует сугубо религиозные структуры этого процесса. Когда дело касается высших эшелонов государственной власти, естественно предположить, что уровень религиозности подвергнется тем большей эрозии, чем выше уровень власти. Объяснение здесь достаточно простое. Если в глубинке, в деревне рисопроизводящего района мы можем найти наиболее архаичный религиозный комплекс, то, скажем, в Джакарте - как городское население в целом, так и элита - в частности, подвержены не только прагматизму городского образа жизни, доминирующей там исламской системе ценностей, а также сильному внешнему - иностранному секулярному влиянию. Поскольку здесь мы рассматриваем автохтонный по отношению к исламу религиозный субстрат в его "массовом" проявлении, то, естественно, упомянутая эрозия религиозности рассматривается на фоне интересующего нас субстрата.

Следовательно, в данном случае эрозией можно считать отклонение в сторону как секуляризма, так и правоверного ислама, или философии ведакты. Однако подлинная эффективность политического процесса, в том числе - при консолидации власти, невозможна без учета мистического религиозного сознания основной массы населения. Кроме того - сколь бы циничными не выглядели отдельные представители власти, они функционируют в довольно жестко структурированной системе, которую они не в силах разрушить. Структура эта - религиозная и с ней приходится считаться точно так же, как с ней считается тот балаец, о котором говорилось выше - он может считать, и даже открыто провозглашать, что ритуал это -

глупость, а выполнять его все равно приходится.

Разбирая концепцию девараджа, мы обнаружили, что балийская концепция государства вращается вокруг ее центральной оси - полутрансцендентной фигуры правителя, воспринимаемого в качестве эманации абсолютного бога - Шивы. Более того - девараджа, являясь средоточием Мезокосма, а управляемая им нагара - самим Серединым Миром, рассматривается в качестве источника жизни - не только государства, но и всего видимого и подвластного ему мира. Однако не простое соединение царственного криса - палладия власти и царственной особы правителя обеспечивает мистическую полноту этой власти. Можно либо обманом, либо сугубо формальным наследованием совершить это соединение двух символов государственности, но государства не получится. Нужно обладание секти, или шакти - той самой субстанции, того дара, который у нас именуется властью, а в Индонезии - касектен.

Аккумуляция власти предполагает все тот же механизм, который обрисован в креационистском мифе, рассмотренном в начале настоящей работы. Создание Вселенной, как мы видели, было совершено при помощи Йоги - медитативного усилия духа. Однако, поскольку девараджа - особенно взыскующий этого положения кандидат по естеству - человек, то его медитативное усилие должно, согласно практике, предваряться аскезой. Балийско-яванское пантеистическое мирозерцание, как мы видели при разборе концепций времени и человека, покоится на неизменном количестве всего сущего. Оно повторяет неизменность вегетации злаков константностью суммы элементов в "рисовом аквариуме". Точно так же аскетическое опустошение своего тела от пищи, вождений плоти и страстей не останется без адекватного восполнения в дарах мистического свойства⁵. Это представление, воплощаемое в повседневной практике, знакомо

и новейшему времени индонезийской истории.

Видный политический деятель страны Сутомо вспоминает о своем детстве: "...нам приходилось упражняться в аскезе, ограничивая себя в еде и во сне /.../. На протяжении месяцев я учинял особые посты - ел только рис с солью, или же только овощи. Мать все тщательно контролировала /.../. Она также следила, чтобы мы, проснувшись, более не засыпали. Чем меньше мы спали, тем радостнее были родители /.../. Целью этого аскетизма была надежда, что уже в этом мире мы будем вознаграждены достойным положением в обществе, полным счастья и уважения.

Моя мать также упражнялась в аскетизме с тем, чтобы содействовать общественному положению мужа, а после его кончины - детей. Теперь нам жаль ее, ведь мать затратила столько сил и здоровья для того, чтобы мы достигли положения в обществе - ценностей, которые не могли обеспечить душевного мира детей. К счастью, наша мать постепенно сама стала приходить к пониманию того, что высокое положение необязательно гарантирует покойное и безопасное существование, считавшимся наилучшим образом земного бытия. Мать прозрела тогда, как дети достигли высоких чинов, однако их жизнь оставалась далекой от совершенства" /Soetomo, 1987, с. 21-22/.

Ни этот, ни другие сюжеты воспоминаний Сутомо не оставляют сомнений в том, что автор их - религиозно мыслящий человек. В оценке древнего, но свежего в памяти автора аскетизма, его религиозной целесообразности заметен отход от архаичного яванско-балийского индуизма с его "законом сохранения дхармы" - своего рода духовно-вещественной энергии к этически рациональной системе ислама, о которой речь впереди. Примечателен религиозный с которым практикуется аскеза во имя приобретения иного духовно-

го дара - секты, облакающей личность властью. Автор, кажется, не вполне отдает отчет в этой магической связи, но смысл логического реликта угадывается вполне.

Нам приходится оставлять в стороне рафинированную эзотерическую практику - это особая тема - и ограничиться рассмотрением популярной парадигмы религиозности - ритуально-обрядовой по преимуществу. Ведь аскетическое делание и, тем более - экстатическое восхищение, если они претендуют на подлинность, творятся в тайне, но тогда результаты достигнутого не всегда делаются политическим фактором. (Св.Сергий Радонежский на Руси и св.Бернар Клервосский - в Западной Европе могли бы служить исключительными примерами). Для заурядного политического процесса, правда, более пригодны эрмимые доказательства божественности правителя и тут большей реальностью подчас служит миф, складывающийся в сложном психологическом взаимодействии "коллективного подсознательного" народа по теории Карла Густава Юнга, и психологией идущего к власти индивида. В иных - культурологических понятиях речь идет о коллективном (правитель+народ) воспроизводстве культурных архетипов и структур⁶.

Регенерация традиции в политическом самосознании Сукарно

Австралийский исследователь М.Риклефс пишет: "Традиционная яванская историография имела тенденцию схематизировать политические изменения, втискивая их в жесткую схему, покоящуюся на идее круговорота века. Представляется, что схематизация имела обратный эффект на политическое поведение, которое стремилось к соответствию сложившемуся образу. События переписывались, чтобы стать традицией, а традиция формировала событие так, чтобы они

соответствовали традиции" /Mickle's , 1974, с.176/. В нашем контексте к традиционной историографии следует отнести не только династийные хроники - бавады, о которых говорит М.Риклефс, но и всю сумму культуры - от ваинга до устного предания - не только прошлых веков, но и недавнего прошлого. Политический опыт Сукарно - тому подтверждение. Формируясь в атмосфере фантастических мессиянистских ожиданий пришествия "праведного царя" - рату адил, традиционное сознание творило образ вождя равным культурному герою.

Малайские общества маргинального, периферийного ислама Юго-Восточной Азии имеют такие полумифические, а порою - исторические личности, от которых ведется счет родства. У таусугов Южных Филиппин это - Самд Абу Бакр, у магинданао - Шариф Мухаммад Кабунгсуан, у яванцев - Сунаи Калиджага. Это он явля остров из мистического мира ваинга - Джаман Хинду - "индунстского века" в современность "джаман ислам". Суть его подвига - девственная чистота, подлинная глубина и непоколебимость внутреннего мира. Все, что происходит вовне его, в окружающем его обществе - следствие аскетического совершенства внутреннего "я" Сунаи Калиджаги.

Рассказывают, что он родился в семье вельможи Маджапахита, полумифической индунстской империи средневековой Явы XIV-XV вв., столица которой покоилась на берегах нижнего течения Брантаса, что на восточной половине острова. В первой половине XVI в. князьки прибрежных нагар вдоль северной оконечности Явы - Бантена, Черибона, Демака, Джапары, Тубана, Гресика, Сурабайи один за другим стали переходить в ислам: отпадение княжеств от религии государства-литургии означало то, что столица империи, двор ее правителя могли остаться без государства и подданных вассалов.

Обретшие независимость нагарты ожесточенно соперничали между собой, пока в 3-м десятилетии XVI в. не поднялся Демак, подчинив и воссоздав аграрный хинтерланд в глубине острова. Аграрная глубинка, однако, сама вскоре восстала, поглотив своего созеренна. Новая столица утвердилась в Матараме - поблизости от современной Джокьякарты. Новой империи в скором времени удалось подчинить недавние независимые прибрежные нагарты. Так утвердилась мусульманская наследница древнего Маждалахита, яванское государство Матарам, просуществовавшее до XVII в.

В это-то безвременье, когда древняя индуистская цивилизация уходила в прошлое и являлась новая культура ислама, жил Сунан Калиджага. Он покинул разваливавшийся Маждалахит будучи еще юношей и направился к побережью - в Джапару, где произошло центральное событие его жизни: он прозрел. Прозрение, однако, не было тем, которое испытал ап. Павел по пути в Дамаск. Оно было индуистским, или точнее - индояванским. Вор, игрок и мот, имя которого тогда еще было Раден Джака Сахид, встретил путешественника - араба Сунана Бонанга, облаченного в роскошные одежды, украшенные дорогими самоцветами. Даже трость незнакомца была из чистого золота. Раден Джака Сахид, пригрозив клинком, потребовал все богатство араба себе. А тот, рассмеявшись, назвал будущего героя по имени и произнес: "Сахид, желание бессмысленно. Не прилепляйся к миру вещей: ведь жизнь наша - мгновение. Вагхяни! Вот дерево, усыпанное монетами".

Повернувшись, Сахид увидел дерево, покрытое не листьями, а самоцветами, и понял, что все богатства мира - ничто по сравнению с той властью, которой владел араб. Не стремясь к богатству, он мог обратить в золото все окрест. И Сахид взмолился, чтобы Сунан Бонанг открыл свою "науку". Бонанг сказался: "Хорошо, но

это очень трудно. Имеешь ли силу, настойчивость и постоянство? Когда Сахид поклялся смертью, Бонанг ответил: "Жди моего возвращения здесь, на берегу реки".

Деревья выросли вокруг него, потоки лились через его голову, толпы проходили мимо, дома строились и разрушались, поколения сменялись, а он все сидел погруженный в созерцание. По истечении времени Бонанг разыскал его и вместо того, чтобы учить его премудрости ислама, сказал: "Ты достойный ученик и в своем долгом созерцании ты достиг большего, чем я. Новоявленный аскет ответил на все трудные вопросы вероучения, заданные арабом. И тогда Сунан Бонанг нарек Сахида новым именем - Калиджага "Стерегающий поток"⁷.

Калиджага стал мусульманином, не видя ни Корана, ни мечети, не услышав звуков молитвы. Бесконечным созерцанием потока реки, а река в индуистской традиции - кровеносные сосуды Матери-Земли - Ibu Pertiwi, дарующей жизнь и плодородие, яванский культурный герой аккумулирует духовную энергию и становится иным из самого себя. Не ислам, пришедший извне, не наружные обстоятельства его вынуждают, а он сам, йогическим усилием творит из себя новый макрокосм - макрокосм духовного бытия, который обретает внешние очертания учения Мухаммада. Это превращение - инверсия могучих внутренних духовных потенций секты, достижимых Йогой - опустошение вместимости похотей, желаний, страстей; с тем, чтобы они наполнились могущественной, божественной энергией. Эта парадигма инверсии, связанная с дальнейшей инволюцией, повторяется с завидным постоянством в любом акте аккультурации. Даже принятие протестантизма общиной Ван Куулена укоренилась не принятием Слова, а созданием сельской общины, воссозданием из себя нового духовного состояния - "сламет" / Akkaron, 1970, с.90/8.

В индонезийской культурной полисемии Калиджага еще и аллюзия Вишну, ибо кто, как не Он стережет и несет воду, Сам в виде Воды соединяется с Матерью Землей, с рисом - Сри, чтобы в Мезокосмосе воспроизводилась жизнь. В индийском шактизме jagad-dhatri ("опора земли") - одно из 1008 имен созидательной ипостаси Шивы. Яванское djaga(jaga) восходит к тому же санскритскому jagat тогда как kali не только "поток", но и атрибут превосходной степени. Kalijaga, следовательно, еще и опора, или, проще, "ось земли" - та самая древнейшая шаманистская категория, которая при камлании обозначается жезлом духоводителя, а в майяском государстве-литургии - крисом.

Калиджага - подлинный символ оси веков и архетип оси сменяющихся друг друга юг - эпох циклического времени. Словно вокруг него повернулось бытие индонезийцев - как вращающаяся театральная сцена, совмещающая и время и пространство и одновременно - как эзотерическое извращение людей в посмертном существовании, когда внешне скрытая духовная сущность становится обозреваемой воле. Так же, как Калиджага Яогической асаной исторг из себя носителя новой, исламской веры, так и Маджапахит родил Матарам. Не внешние миссионерские усилия, а действия могущественного шакти (секты) вoadвигло новую мусульманскую империю.

Для яванцев мистические упражнения - это не путь из мира, а временный уход с тем, чтобы обрести духовную силу для дальнейшей борьбы в мире. Это - совершенствование внутреннего мира для того, чтобы очистить внешний. Время - созерцание на горе и время - обитание в городе. Яванские полумистические легенды повторяют один и тот же сюжет о том, как дивинный трона правитель отправляется на вершину горы, где он предается созерцанию. Набранный Духовного могущества, он возвращается и ведет успешную военную

экспедиции против своих врагов. Многие люди обследуемой К.Гир-
дом местности утверждали, что местный руководитель сопротивления,
подавленного японцами, вовсе не погиб, а предается медитации на
вершине вулкана, откуда он вернется, чтобы возглавить поход про-
тив язв нынешнего общества. Такова этика воинов-кшатриев, кото-
рых позднее брахманы Индии повернули в потустороннюю реальность.
Здесь не уход, а вторжение в жизнь /*Journal of the Asiatic Society*, 1960, с.275/.

Точно так же дальнейшее жизнеописание Калидхаги утрачивает
свой мифологический характер: путешествуя от нагары к нагаре, он
достигает Чермбона, где женится на дочери еще одного "апостола
ислама" Сунана Гири. Осев в Демаке, он становится главным героем
возникновения и расцвета Матарамы. Под его водительством Сенапа-
ти предпринимает восстание Матарамы против Демака; он - учитель
султана Агунга - основного распространителя ислама на Яве. Итак,
миф о культурном герое свидетельствует, что ислам на Яве был пе-
реварен в индунестском котле, принят на условиях автохтонного по
отношению к новому вероисповеданию культурного субстрата. Но ха-
рактерно и важно для анализа современных культурных процессов и
то, что динамичная структура усвоения чужих влияний остается
без изменений.

Совершил ли Сукарно свой аскетический подвиг - семади, с
тем, чтобы стяжать царственный шакти? Да, совершил. Таковым по-
служили его тюремные сроки. Сидел он дважды - в 1929-1932 и ког-
да был осужден голландскими колониальными властями за политичес-
кую деятельность и вторично - сослан без суда в 1933 г. на
о.Флорес, откуда его освободили японцы в 1942 году. "Сукарно, -
пишет один из его биографов, - удалившись на время из мира в тю-
ремный затвор, обрел исключительную власть по выходе на волю. В
глазах яванцев над ним воссияла аура мистика и обладателя сверхъ-

естественной силы", а она стягается исключительно медитацией. Рассуждая в понятиях более практических, характерная для Сукарно медитательность при решении острых политических ситуаций, его бездеятельность, завершающаяся вердиктом, когда конфликт исчерпывается сам собой - подчеркивала его центральную роль. В глазах последователей он выглядел великим примирителем /*Legge*, 1972, с.123/.

Народ и не только он, но и сам Сукарно, растворявший практицизм своей политики в мистическом эфире национальных политико-религиозных представлений, процесс стягания власти воспринимал так, как велит традиция. Правитель индуистского государства-литургии не правит, а царствует. Не в практическом управлении, динамизме решений, а в царственном манипулировании атрибутами божественной власти смысл и секрет управления царством. Как это делалось практически - речь впереди. Традиционный образ правителя - начиная с фундаментальных основ - претензий на благородное, царское происхождение и приобретение шакти - Сукарно поддерживал и сам. Об этом свидетельствуют строки из его автобиографии:

"Я - сын баалийской матери из касты брахманов. Мать - Идао была высокого происхождения. Последний правитель Сингараджи приходился дядей моей матери. Отец же происходил с Явы. Полное его имя - Раден Сукеми Сосрожикарджо. "Раден - это аристократический титул, обозначающий "господин". Отец вел свое происхождение от султанов Кедир" /*Soekarno*, 1965, с.19/9.

Сын вельможи Маджапахита Калиджага был вором и кутилой. Перед нами, воспитанными в классической школе Теодора Моммзена, возникает картина развращенного, разгульного, но вместе с тем - погибающего Рима, а Калиджага в этом контексте - кажется образом этого вселенского распада. Индонезийская, равно как индобалийская

традиция порока Калиджага считает признаком его дремлющего шакти. В эгалитарной индонезийской арханке стремление присвоить чужое добро могло существовать только у редких индивидов и речь тут скорее могла идти о психической патологии – kleptomании. В отсутствие голода потребление было строго регламентировано статусом членов общества и то, что ныне именуют "подозрительным потреблением" или "недоказуемыми доходами", в архаичном индуизированном обществе обнаруживалось мгновенно. Поэтому общество, чутко уваживавшее малейшие отклонения индивида от психосоциальной средней нормы, вносила его в разряд людей, обладающих особой магической энергией / *Kuntjaraaningrat* , 1985, с.291/.

Сверхъестественными качествами должен был обладать и Сукарно. Но признается об этом он хоть и вполне определенно, но вроде как "в третьем лице": "Мои дед с бабушкой верили, что во мне живет сверхъестественная сила. Если кто в деревне заболел, или имел гнойную рану, старики звали, чтобы я зализывал пораженный участок тела больного. Как ни странно, но исцеление не заставляло себя ждать. Бабушка замечала также, что у меня был дар ясновидения, однако эта моя способность исчезла к тому времени, когда во мне обнаружился ораторский талант". О мистическом значении и власти ораторского слова уже говорилось, а Сукарно утверждает в автобиографии то же самое: "Очевидно, мистический дар вылился в другом направлении. Как бы там ни было, с 17-ти лет мои качества провидца более не проявлялись" / *Boekajato* , 1965, с.27/. В другом месте свою божественность согласно индуистским представлениям Сукарно объясняет так: "/Родители/, таким образом, стали мужем и женой и Бог претворил Сукеми-Ида-Айю-Ньоман-Рай в кухню (*dapur*) в которой Сукарно должен был появиться. И Бог сотворил. Сукеми и Ида-Айю-Ньоман-Рай стали той кухней, в которой Бог вызвал меня

к жизни" /цит. по *Journal*, 1971, с.128/¹⁰.

Игра в мистический дар, в доказательство своего шакти еще до приобретения "царского секти", никак нельзя списать, скажем, на счет экстравагантной индивидуальности одного Сукарно. С за-видной последовательностью тот же сюжет развивается в аналогич-ной биографии Сухарто. Новый президент легитимность своей влас-ти утверждает столь же традиционным способом /см. *Posner*, 1969, с.90/.

Взаимоотношения ребенка Сукарно с его бабушкой и делом преис-полнены особой поэтичности. Но поэтичность эта с ее разговорами о Боге, с лунными ночами, духовными беседами и молитвами в ис-полненном таинственного покоя ночном саду недвусмысленно раство-рена в эзотерии пантеизма. Это - особый, духовный по содержанию и мифопоэтический по форме мир, который не покидает Сукарно, и образ его правления вплоть до последних дней роковых 60-х гг.

Тем более безрадостно существование в тюрьме. Вспоминая свой первый тюремный срок, Сукарно описывает галлюцинации, при-ключившиеся с ним. В одной, ощущая сперва хлещее горение своей правой руки, он замечает, как она принимает все большие размеры, сокрушает пределы тюремной камеры и распространяется на окрест-ность. Потом рука постепенно сокращается в размерах и возвра-щается в естественное состояние. Сукарно этот случай расшифровыва-ет следующим образом: "Правая рука означает власть, но было ли это предсказание ее, не знаю". Далее следует рассказ о птицах, которые ночи напролет паки на крыше камеры, тогда как другие за-ключенные такого не слышали. Автобиография изобилует другими, куда более красочными предсказаниями великой судьбы будущего президента, однако здесь привлекательны не столько само созерца-ние в тюрьме - семада, сколько индуктская полисемия явлений:

рука обозначается еще и словом *ḥava*, в смысле "проявления Атмана" - божественного духа верховной трансцендентной сущности. Гигантская рука на священном санскрите - *kalīḥava*. Итак, Сукарно - Калидхаге возвещается, что он - эманация Вишну, ибо "птицы хранят секреты Брахмы. Их способность летать делает их высшими посланцами богов, тогда как их пребывание в небесных сферах делает птиц причастными к тайнам, сокрытым от людей" / *...alkor*, 1968, т. I, с. 154, 422/II. Так образ Сукарно сливается с образом культурного героя. Сукарно исподволь формировал свой образ как икону божественного Вишну, эманации единосущного Шивы.

В скромной форме третьего лица уже в первых страницах своей биографии он рассказывает: "Нередко старики перед смертью предпринимают путешествие к Балаку. Старый рыбак, без всякой задней мысли шел 23 дня с единственной целью: распластаться перед мною и поцеловать мне ногу. Он сказал, что поклялся пред смертью увидеть Президента, показать ему свою любовь и преданность."

Многие полагают, что я - бог и обладаю сверхъестественной способностью исцелять. Какой-то крестьянин с кокосовых плантаций, у которого был безнадежно болевой сын, возомнил, что следует прийти к Балаку, и попросить воды - простой воды из кухонного крана. Если я самолично налью этой воды, она станет целебной. Мне было трудно спорить; яванцы - мистики, а он был уверен, что сын его, получив эту воду, восстанет с одра болезни. Я поступил по его просьбе, а через неделю парень выздоровел /.../

На острове Бали веруют, что Сукарно - воплощение Вишну - индуистского бога дождя. Когда я приезжал на небольшую дачу, которую я сам когда-то спроектировал и построил для себя вдали от столицы, даже в сухой сезон начинается дождь. Балийцы уверены, что я приношу им благословение. Когда я приезжал на Бали в по-

следний раз, там была засуха. Стояло мне явиться, как небесные хляби отвернулись" /Зоекапо , 1965, с.3-4/¹². "Сукарно, - пишет его биограф Пендерс, - /как бога/ чувствовал воскуриванием ладана, цветами и восклицаниями "аллилуйя" /Penders , 1974, с.50/.

Конституировать себя в качестве иконы бога может представитель далеко не каждой религиозной системы. Если бы такое произошло в мусульманское средневековье, изрекшему такое неминуемо грозила бы смертная казнь. А Сукарно именно таким утверждением начинается свое автобиографическое повествование. Уже по этому одному можно заключить, что отец индонезийской независимости, посещавший мечети, совершавший хадж к святым местам ислама, был отнюдь не правоверным мусульманином, а скорее всего - был им только номинально.

Сукарно осознанно противостоял деизму ортодоксального ислама: "Теперь я понимаю, что Бог не личность. Я осознал, что Бог - это бесконечность, обнимающая Вселенную. Всемогущ Он - ни здесь и ни там; Он везде. Он Единсущ: он на вершинах гор, в небе, в облаках, в звездах, которые я созерцал ежедневно. Бог - на Венере и в кольцах Сатурна, он неотделим от Солнца и в равной мере - Луны. Он везде - предо мною, за мною, он меня ведет и призывает за мною. Осознав это, я навечно утратил страх, потому что Бог был столь же близок, сколь близок мне собственный разум. Мне оставалось только опускаться внутрь собственного сердца, чтобы найти Его. Я знал, что я был под Его защитой и каждый мой шаг на пути к свободе охраняется Им" / Зоекапо , 1965, с.113/.

"1926 год был годом моего трехстороннего взрывания, - пишет Сукарно. - Второй стороной этого триединого процесса был теизм¹³. О Боге я думал и говорил много. Хотя наша страна по преимуществу мусульманская, мои представления коренились не только

в исламском Боге. Уже со своих первых шагов на пути веры я не мог воспринимать Всевышнего как личностного Бога. По моему разумению свобода человечества означает прежде всего свободу религиозного пути" / Soekarno, 1965, с.74; Boland, 1971, с.123-134/. Непризнание личностного Бога - однозначное credo индуста. Но важно и другое.

Последняя, "демократичная" фраза Сукарно обычно звучит несколько по-иному: "Путей много". По ней обычно узнают представителя религиозного направления, именуемого "прияйи". "Priyai" означает "человека знатного происхождения", "придворного", "государственного служащего", "чиновника". Клиффорд Гирц это понятие ввел в научный оборот, обозначая им один из вариантов, или сект "явонской религии" / Geertz, 1960/. Стержень религии прияйи - мистицизм, эстетизм и иерархичность рангов. Большое значение имеет *labir* - внешние поступки, движения, жесты и речи, отражающие, как считается, внутреннюю, субъективную жизнь индивида - *labir*. Строгие законы этикета, формы языка, приверженность к формам классического искусства (*alus*), такие, как *vayang*, придворные танцы, которые не только выражают, но и поддерживают религиозную ориентацию прияйи. Прияйи часто состоят в мистических братствах, собирающихся для совместных медитаций и бесед на религиозные темы.

Прияйи К.Гирц противопоставлял не только сантри (правоверным мусульманам), но и абанганам (формальным мусульманам). "Абанган" как термин был введен голландским миссионером С.Луисеном в 1870 г.; он противопоставлял "белому народу" "*bangsa putihan*" "красный народ" ("*bangsa abangan*") - т.е. набожным мусульманам. Деление религии Явы К.Гирцем на три субкультуры было проделано не только по чисто религиозным параметрам, но и социальным.

К группе сантри были отнесены жители приморских городов и торговцы; к приям - потомки древней яванской аристократии, ставшие чиновниками при голландском колониальном правлении, поэтому ныне живущие в городах и занятые в сфере умственного труда¹⁴ и, наконец, - к абанганам он причислил всех остальных - т.е. крестьянское население.

Существуют, однако, и многие другие способы классификации, рассмотрение которых - дело особое¹⁵. Представляется, что типология религиозных или религиозно-социальных различий подчинена различным исследовательским задачам. Если к классификации Н.Гирца подойти с позиций сугубо религиоведческих, то более резонным представляется взгляд Харша Бахтияра, что приям не особенно-то и отличаются от абанганов, разве что своей способностью лучше артикулировать свои верования и ценности, большей рафинированностью религиозной традиции, чем это видно у простых "маленьких людей" /*Wasitlat*, 1985, с.285/. Собственно такая же ситуация достаточно характерна и для других религий. Особенности религиозного поведения во многом отличаются в зависимости от образования индивида вообще и религиозного образования - в особенности. Если на Бали мы увидели в основном хорошо сохранившийся ритуальный пласт религиозности, то на Яве этот низовой, ритуальный аспект сохранился в виде отдельных реликтов - подобно подводному горному хребту, от которого осталась видна только цепь островов. В то же время рафинированный, эзотерический уровень того же индуизма Нусантары на Яве сохранился несравненно лучше и образует этим некую видимость особой субкультуры. Поэтому, видимо, Сукарно правильно было бы считать приверженцем рафинированного индуизма яванско-балийского толка.

Религиозная принадлежность Сукарно раскрывает подлинный

смысл последней фразы в вышеприведенной цитате. На поверхности она выглядит понятной и близкой европейской демократической модели свободы вероисповедания. Но внешнее впечатление обманчиво: стоит попытаться вписать фразу Сукарно в контекст национальной культуры, например, английское предложение автобиографии перевести на яванский, как получится изречение "путей много". Однако и здесь обратный перевод "путей" столь же обманчив. В индуизме нет религиозного термина, уподобляемого мусульманскому тарикат; поэтому изречение "путей много" - не что иное, как мусульманизация много, статичного термина. При цикличности индуистской концепции времени, амбивалентности времени и пространства, отсутствие образа за пути вполне закономерно.

Многообразие проявления человеческого умения, его социально-го и экономического, а также религиозного поведения в Индонезии обозначается словом "juga". "juga obat" - фармацевт, "juga masak" - повар, "juga bicara" - представитель и т.п. Первоначальное значение "juga", "выступ скульптурной группы, архитектурной формы" или "угол" многоугольника. Многоугольные формы в культуре индуизированной Явы и Бали восходят к магической пентаде или более полной октогональной "розе ветров", которую на Бали именуют нава-сангга, а на Яве - мончопат /*Amkopen*, с.7-10/¹⁶. В архитектуре она представлена такими, квадратными в плане храмами Восточной Явы, как Борободур или Каласан, в которых выступы в форме ризалитов, всефасадность архитектурных форм; симметричность сторонам света балийских падмасан - не что иное, как манифестация "центра и углов" буддизма Вайроцаны (см. гл.П). Герменевтика "juga", как видим, - это "выступ", "угол" единой божественной первосушности Будды или Шивы. Отсюда и кодуственный, с одной стороны, и богословски превосходный - с другой, индонезий-

ский перевод христианского "Спаситель" - *Jugu Selamat* : в нем Христос - эманация Единого Бога - т.е. видимая его ипостась, человеческая Его природа, но вместе с тем все-таки не человек, а Бог, несущий специфическое, неземное состояние - *selamat (selamat)*. То есть - сам термин не допускает сомнения, что Христос и есть сам Вседержитель - Пантократор.

Для индуиста "*Jugu Selamat*" не христианский Бог-Спаситель, а образ Шивы, и в той мере, в которой он понимается как часть, как "выступ" или "угол" единой индуистской Первосущности, яванский абанган или приям склонен произносить фразу "дугей много". Смысл терпимости в религиозном вопросе, декларируемый Сукарно, понимается не далее этого предела. Здесь же следует вернуться к представлению, что Сукарно сам - бог Вишну, явленный миру, как культурный герой - Калиджага. Калиджага - ось времени, ось пространства. Вокруг его образа поворачивается яванский мир от "заман хинду", от времени-места Маджапахита к времени-месту "заман ислам". Не случайно один из титулов Сукарно - *Пару Буми* - "Ось Вселенной". Вокруг него как оси должна повернуться вся видимая реальность, которая есть Майя - Иллазия Мадьяпады, центром которой является он - девараджа Сукарно.

Ожидаемый поворот мыслился грандиозной сменой эпох циклического времени - юг. В европейском историческом сознании речь шла не только о задаче самого завоевания независимости страны в 1945 г., но и о создании новой национальной государственности. Предстояла задача экономического развития, формирования независимой национальной политики. Все это была задача достаточно масштабная, чтобы занять несколько десятилетий, соответствующих деятельному периоду человеческой жизни - жизни национального лидера. Предстояла еще одна революция - революция религиозная.

Существовавший индуистский культ дэварадхи, сохранившийся в более-менее неприкосновенном виде, как мы видели, питался как бы соками местной почвы в буквальном смысле слова. В чистом виде, как архетип, культ государства-литургии был выотриваем от аграрного культа конкретностью ортопраксиса - святостью и предметностью ритуала, конкретностью родовых храмов, религиозным осмыслением рисоводства. Стоит оторвать носителя такой почвенной религиозности от конкретных предметов своего поклонения, как он окажется в духовно чуждом для себя пространстве. О балийцах часто пишут, что они боятся путешествовать потому, что таким образом они отрываются от священной локации, определяемой линией кайя-ке-лод, о которой говорилось в предшествующих главах. Нарушение ориентации - частный случай общей симптоматики отрыва от религиозно-культурных корней. Вьетнам, испытавший массовые миграционные трагедии, дал такие секты, как као-дай, где в католическо-языческом симбиозе воспроизводятся ритуалистические, индуистские - в широком смысле слова, культы. То же следует сказать о филиппинских культах типа "Иглесиа-ни-Кристо".

Анализируя такие дисперсные, с точки зрения объекта поклонения, культы, нередко именуемые "магическими религиями", Макс Вебер звал понятие рационализации. Этим термином он обозначил путь, ведущий в сторону от "магического реализма" - т.е. предметного поклонения фетишам. По Веберу различные религиозные системы объединялись не то что единым содержанием проповеди - она могла и углубляться в частности или приобретать универсализм - *in sui generis* в формальной своей модели /- - - - -
Иными словами - многообразие форм магических культов объединяется единой грамматикой культуры, если пользоваться предложенным Миннером термином. Отдельные лучи святости, продолжает Макс Ве-

бер, идущие от бесчисленных духов деревьев, гротов и чтимых предметов, пройдя как бы через оптическую линзу, сфокусировались в общей точке единой концепции божественного, которая не обязательно должна была означать монотеизм. Мир был раскрепощен тем, что фокус святости от могил, перекрестков и деревьев перенесся из повседневности в иную реальность, в которой обитал Яхве, Логос, Дао или Брахман / Bendix , 1960, с.103-III/17.

По мере того, как стремительно вырастает дистанция между священным и человеком, отношение человека к Богу становится более трепетным и тонким. К священному более нет возможности прикоснуться мимоходом, в рутинной повседневности ритуальным жестом или равнодушной церемонией. И в этом выходе из повседневного в универсальный уровень религиозности в "рационализации" М.Вебер видел два пути. Один из них - это конструирование сознательно систематизированного, формализованного морально-правового кодекса, состоящего из этических заповедей, данных божественной первосущностью людям через пророков, священные писания или откровения.

Другой путь - прямой, непосредственный опыт общения с божественной первосущностью посредством мистицизма, интроспекции, эстетической интуиции, часто при помощи высокоратифицированных духовных или интеллектуальных систем, таких, как Йога. Первый путь характерен для ислама и об этом - во второй части книги. Что же до второго, то он как нельзя лучше отражает ситуацию, с которой пришлось иметь дело Сукарно. Та реконструкция балайского индуизма, которая представлена в предшествующих главах, не столько является отражением исторической реальности середины века, сколько воспроизводит архетип одной из двух крупнейших религиозных моделей Индонезии. Что же до реальности, то с первых десятилетий нынешнего века начинает развиваться веберовская "рационализация".

Традиционно высокий статус балийской аристократии коренился в церемониальной роли. Сама же государственная литургия по мере ее непрерывности и грандиозности придавала больший социальный вес балийским nobilium. Однако два процесса - социально-экономический, а именно, растущий отрыв крестьян от традиционного земледелия и второй - воздействие альтернативной - популистской идеологии подрывает архаичную религиозность. Хотя не имеющий аналогов ритуализм жизни на Бали все еще существует, он больше и больше утрачивает не только свою масштабность, но и сугубо эзотерическую сущность. Подлинный транс в условиях туристической индустрии уже часто подменяется наигранным, подобно тому, как настоящая роспись батика уступает дешевому штампу. Ритуал один более не может быть единственной и всеобъемлющей формой религиозности - он перестает быть и литургией, и философией и искусством одновременно. Появляется потребность в *ratio* - т.е. в догматике, которая разъясняет и укладывает как мир, так и ритуал в единую теологическую систему. Для религиозно-политической структуры это означает вписать существующую реальность в эксплицитный интеллектуальный контекст. Для Бали этот процесс проявился возникновением богословской литературы, изданием которой занялась традиционная аристократия / Geertz , 1964/.

Именно эта задача - однако в масштабах невероятно обширной, фантастически многоязыкой и многокультурной страны предстала Сукарно. Казалось бы - задачу религиозной (в обыденно-европейских представлениях - идеологической) консолидации куда более эффективно можно было совершить, опираясь на ислам. Как-никак вера Мухаммада уже послужила интеграции индонезийцев разных этнических групп в первые национальные объединения, такие, как "Сарекат Даганг Ислам" /см. Беленький, 1965; Цыганов В.А., 1969/. Сукар-

новский политический гений, однако, не совершил эту ошибку: он словно чувствуя духовный код, общий для обретенной им пестрой державы, стал воспроизводить древнейший культурный миф.

Не конкретного экономического процветания во имя наполнения утробы ожидала от Сукарно искусшенная в культурной инволюции индустриальная душа народа. Народ ждал сламета, который принесет праведный царь - Рату Адми, или яванский Мессия / *Wendeng*, 1974, с.37/. Сламет же, являясь сотериологическим состоянием, более уподоблялся праздничному самоощущению, чем сытой повседневности. Сламет - это нечто вроде балийского одалана, когда многодневный храмовый ритуал, разгул красок, художественной стихии танца и костюмов, экстатических состояний и обилия богатых приношений, стирает гнетущее ощущение бренности человеческого существования. Народ страстно нуждается в слиянии разорванных жестокой реальностью двух частей своего "Я" - телесного и ментального со своим культурно-религиозным архетипом.

Виновником этого разрыва мыслился голландский колонизатор, создавший многочисленные, труднопреодолимые и главное - непонятные культурные и экономические преграды этому единству в виде налогов, повинностей, чуждых условий труда и жизни. Из поколения в поколение переходила мечта о грядущем Избавителе. "Хилястический миф, - пишет итальянский исследователь Витторио Лантернари, - предполагает пришествие Мессии в человеческом облике, утешение которого состоит в восстановлении традиционного уклада жизни. Мессия, воспринимаемый как со-творитель мира, обычно представляется как долгожданный народный герой, либо как предок-основатель культуры - кем-то вроде Адама или Иисуса Христа" / *Lanteriari*, 1965, с.240/.

Индустриальная эсхатология Нусантары, связанная со взглядом о

качественно ниспадающих зонах - вгах (кертанга, тетравга, дваравага, каллига) испокон века полагала, что явление Рату Адия миру произойдет в конце последнего зона. В пору каллиги все придет в расстройство - земля перестанет рождать, умножатся насилие и смерть, однако самое страшное - это религиозный упадок и моральное развращение народа. Подобно тому, как в мифологических законах ваянга посреди страшной разрухи в том или ином виде является Вишну, так же Рату Адия вернет к жизни Нусантару. Какова будет жизнь при новом зоне? На этот счет ответ звучит определенно: она повторит утраченный золотой век.

Прикосновение мусульманской культуры здесь не осталось без последствий: грядущий Помазанник Божий образ черты Махди, а его пришествие, предваряемое разрухой, мерзостью запустения и содроганием небесных сии в предсказаниях мифического Джайябайи XII века поразительно напоминает аналогичную главу в Евангелии от Матфея (гл.24), унаследованной исламской эсхатологией. Важно то, что лексика столь далеких культур, как ислам и христианство, поразительно легко слились с грамматикой индуистской архаики.

Праведного царя ждали всегда, когда поднимался народ: так было при восстании на Сапаруа 1817 г., в Палембанге 1818-1821 гг., падри 1821-1838 в Минанкабао и особенно - Дипонегоро 1825-1830 гг. Многие пророчества обещали, что грядущий Мессия учредит более духовную религию. Редкостная устойчивость этой хилистической структуры сознания проявилась вновь, когда восстал Дар ул Ислам. Это и побудило сукарновское правительство в 1961 г. наложить запрет на все мистические братства и мессиянские движения мусульман /Айкочеп , 1970, с.41-43/¹⁸. Словом, национально-освободительное движение кроме его реально-политического и социально-экономического содержания таило в себе неясный, но власт-

ный религиозный инстинкт. Или, по-иному, пользуясь выражением замечательного фляпшпианиста Г.И.Левинсона, были еще эсхатологические ожидания /см. Левинсон, 1972, с.49-77/.

Состояние экономики, деловое решение социальных проблем, по признанию самого Сукарно, не только мало его занимали - он их попросту не понимал. И дело тут не только в неспособности или малограмотности европейски образованного Сукарно. Он сам, видимо, воспринимал творимую им революцию не столько в качестве реалистического политического и экономического процесса, а как идеологическую задачу, отнюдь не чуждую тех же мистических обертонов, которые звучали в душах крестьян. Показательна здесь дискуссия между двумя лидерами революции - Сукарно и Хатта в вопросе о стратегии революционного движения. Сукарно начинает с трезвой характеристики своего соперника: "Хатта экономист - как по роду занятий, так и по характеру. Педант, лишенный эмоций. Выпускник Роттердамского университета, он так и остался не расставшимся с книгами студентом, рассуждающим о революции костным научным языком. Как обычно, он без обиняков приступал к делу: "Пока ты и трое других сидели в тюрьме, все движение развалилось. Я намерен поддержать небольшое ядро организации, которая будет готовить кадры, проникнутые нашей идеологией".

"И что же эти твои кадры будут делать? Ходить в массы и вдохновлять их так, как это делал я?"

"Нет, - он ответил, - я полагаюсь на практическое образование больше, чем на личное обаяние лидера-одиночки. Если движение окажется вдруг без наших ведущих лидеров, народ возглавят образованные деятели партии, ясно сознающие цели борьбы. И далее - они передадут идею следующим поколениям: так число наших приверженцев возрастет многократно. А ныне - без Сукарно нет партии. Она

рассеялась, потому что народ доверяет не партии, а Сукарно".

"Интеллектуальная подготовка народа займет годы. Твой путь может затянуться до вечности", - возразил я.

"Независимость может не состояться при моей жизни", - согласился он. "Но это верный путь. Движение будет существовать после нас".

"А кто будет вашим лидером? Учебник? Вокруг кого соберутся миллионы? Вокруг фразы? Ни одна душа не откликнется на ваши идеи" / *Сингхо*, 1965, с.117/.

Приведенный эпизод как бы фокусирует оппозицию двух ведущих культур: Хатта - вестернизированный представитель мусульманской торгово-промышленной элиты, провозвестник грядущей модернизации страны; Сукарно со своей харизмой магического лидера, и народ - который не идет за отвлеченной идеей партии, а за живым образом своей, а не партийной идеи - идеи сламета, идеи праведного царя - Рату Адил.

Свой образ божественного царя Сукарно воплощал последовательно - одеждой, традиционными атрибутами дворца раджи - кратко на¹⁹. Но центральное место в сукарновском государстве-литургии принадлежало президентскому Слову. Это было чарующее ланго, о котором сам Сукарно говорит, словно цитирует хикаят: "Я говорил в Соло, а прекрасные принцессы царского дворца выходили слушать меня. Эти благородные, утонченные аристократки были так восхищены моей речью, что одна из них, беременная, стала хлопать себе по животу, восклицая: "Я хочу сына, подобного Сукарно" / *Сингхо*, 1965, с.122/. И в другом месте: "Чувствовать, как опьяняюще я действую на массы, ждать, пока вино моего вдохновения не вскружит им головы, - вот смысл моего бытия /.../ Всей моей жизнью руководила высшая сила. Я выполняю волю Божию. В этом мое предназна-

значение / Adams , 1965, с.110, 417/20.

Сукарно не лгал: сила его ораторского дарования действительно была феноменальной. Представляя себя в качестве героя ваянга - Бима, - пишет С.Пендерс, - он призывал слушателей представить себя героями правой половины экрана - пандавами в борьбе с кауравами - порабощителями царства Нгастина. Его речи, превращенные в целое представление, приводили народ в полнейший экстаз. Так, журналист, присланный на выступление Сукарно где-то в 1928-29 гг., потеряв чувство реальности, возомнил, что он уже живет в независимой стране / Penders , 1974, с.36/.

Подобно яванским радхам глубокого прошлого, Сукарно утвердил себя внешними регалиями. Изменение названий столицы и мест - в ней должны были знаменовать ниспровержение узурпаторов и возвращение страны ее истинному правителю. Батавия опять стала Джакартой, Кенингплатц - обширный сквер к югу от губернаторского дворца - площадь Независимости - Медан Мердека. Резиденция президента обрела имя Истана Мердека - Дворец той же независимости. Джакарта становилась отражением древней царской резиденции - Джокьякарты. Дворец был переориентирован по древнему канону. Главным фасадом стал южный, причем он обозревался через традиционный адун-адун - широкий травянистый плац султанского кратона. Задний фасад дворца, согласно священной локации был обращен к морю, тогда как лицевая часть взирала на горные вершины - обиталище богов. Вскоре посредине Медан Мердека поднялся тугу - образ креативной силы правителя, его палладиум - шивалингам, известный как Памятник Независимости.

Политика Сукарно в религиозном измерении

Сколько бы мощным ни был митинговый эффект, производимый искусством слова президента, даже сугубо религиозная политика нуждается в артикулированных концепциях – политических и экономических. В стране после провозглашения независимости действовало несколько партий, в т.ч. мощная коммунистическая, политические объединения мусульманского и христианского толка. Экономика представляла собой разнообразие укладов и противоречия интересов. Разнородные силы, ведущие к революционной цели, – независимости, более-менее однонаправленно, после 1945 года обнаруживают взаимоисключающие, подчас – центробежные устремления. Они были заметны и до независимости. Понимая необходимость интеграции всех политических сил, Сукарно задолго до индонезийской революции пытается создать объединяющую всех единую формулу.

Ее стала сердцевина сукарновской политической философии – Панча сила, которую он стал создавать постепенно, шаг за шагом, с 1927 года. В общем смысле это – пять принципов политического устройства государства – национализм, интернационализм, демократия, социальное благосостояние и вера в Единого Бога. После провозглашения независимости последний – религиозный принцип с пятого места был передвинут на первое, и в таком виде Панча сила существует поныне. На поверхности перечисленные принципы вполне соответствуют заурядной схеме буржуазно-демократической конституции²¹. Но и здесь достаточно названные принципы прочесть в контексте автохтонной политической культуры, или проще – перевести их обратно на индонезийский язык, чтобы обнаружить, что в сукарновских формулировках демократия отнюдь не власть демоса; "вера в Единого Бога" – совсем не монотеизм в нашем понимании; "интер-

национализм" не означает равенство сторон в сообществе наций, тогда как социальное благосостояние представлялось как гармония сотериологического "будущего века".

Неудивительно поэтому, что вокруг Панча силы развернулась ожесточенная политическая борьба /см. Anshari , 1985/. Сукарно многократно сам интерпретировал смысл названных принципов - то в общеполитическом, то в философском смысле. В зависимости от насущной потребности менялись акценты, и характер толкования. Так, в начале 50-х гг. Сукарно совершил большой зарубежный тур, в ходе которого он посетил Гейдельбергский университет. Его выступление о Панча силе в прославленном германском храме науки было прозвано "Гейдельбергским катехизисом". В нем Сукарно показывает, что политика для него - часть религиозного мирозерцания.

Он начал с того, что индустриальное, экономическое и военное могущество Запада не идет ни в какое сравнение с теми моральными устоями, на которых закреплена цивилизация Азии. Толкуя основы государственной философии Индонезии, Сукарно объяснил, что национализм в его философии не имеет ничего общего с одноименным европейским явлением XIX века. Словно воскрешая Калидхагу из транса, чтобы тот из себя, из своего эзотерического опыта исторг новое вероучение, Сукарно формулирует созданное и руководимое им национальное движение: "Наш национализм вырастает из индигенной сущности народа. Это - возрождение тех фундаментальных принципов, которые на протяжении веков были сокрыты в тайниках народных" /цит. по Penders , с.154/.

И далее следует разъяснение сути национализма и интернационализма: "Действительно, наша экономика недоразвита и наш экономический потенциал используется недостаточно. Однако государ-

ство или нация существует главным образом благодаря духовной и моральной мощи /.../ Особая духовная и моральная сила позволили индонезийскому народу развить новый тип внешней политики. Эта политика определяется частично геополитическими, частично - географическими факторами и в известной мере - характером индонезийского народа /.../ Мы стоим за объединенный мир, состоящий из различных стран с их национальными чертами. Мы стоим за многообразие в единстве²² целого мира. Все народы с их различными социальными и экономическими системами должны учиться жить вместе и тем следовать учению основателей великих религий. Потому что все религии основаны на любви к Богу и любви к человечеству. Иисус, Будда, Мухаммад, Конфуций - все учили этому. Когда мы забываем наш долг по отношению к Богу и человечеству, мы приходим к состоянию ненависти и варварству войны /.../ Сильнейшая власть в этом мире - власть идеи. Наша философия зиждется на этических принципах и наше государство строится на этическом фундаменте. Этические принципы определяют всю нашу жизнь. Сила идеи превосходит все остальные силы и все нации во все времена признавали такой порядок вещей, устанавливая духовный и моральный порядок. Однако вы часто отступаете от этого порядка, давая ему материалистический поворот, так что возникает конфликт между принципом и практикой. Мы в Индонезии твердо придерживаемся принципов Панчи сила. Мы можем быть последовательны в своей политике даже тогда, когда не принимаем чью-либо сторону, потому что наши идеалы значимее реалистических целей. Мы стоим за абсолютную истину, абсолютное благо в словах /.../ То, что мы провозглашаем - не теоретическая идея, а исповедание веры" /цит. по Genders , 1974, с.154-155/.

В Гейдельберге Сукарно не просто в который раз конституирует себя в качестве великого реформатора индонезийского политико-

религиозного мышления. Он заявляет о своем праве быть не судьей - судейский образ чужд периферийному индуизму - а центром этического (читай: литургического) конституирования мирового сообщества государств и народов. Употребление понятий "мораль" и "этика" не должны вводить в заблуждение. Это эвфемизмы, употребляемые при разговоре о религии в секулярном обществе, означающие не что иное, как религией санкционированный порядок общественного бытия в противовес вседозволенности и "хаосу" секуляризма. Для Индонезии такой порядок - это литургическое утверждение центра Космоса, гармонии макро- и микрокосма; государственным ритуалом утверждается величие не только негара. Тем же архаичным способом Сукарно стремился утвердить место Индонезии в международном сообществе, ибо быть в центре ритуального действия - утвердить божественное в стране и в себе самом.

Бандунгская конференция 1955 года для религиозного сознания стала манифестацией индонезиоцентризма. Последующее переименование Индийского океана в Индонезийский, организация Азиатских олимпийских игр и других шумных акций 50-60-х гг. превращали Индонезию в центр международного одавана или скорее - в империю-литургию.

Сукарно признавал себя индуистом неоднократно - на протяжении всего своего президентства. Чтобы не отягощать настоящее исследование, приводились только отдельные высказывания автобиографического характера²³. Даже из них следует, что речь идет об интеллигентном, реформированном индуизме. Общий подход исследователей здесь - стремление показать синкретизм, терпимость или более того - органичную восприимчивость к чуждым культурным заимствованиям. Думается, однако, что восприятие лексики чужой культуры - не признак синкретизма до тех пор, пока сохраняется грам-

матика культуры; до тех пор, пока можно проследить структурный конкорданс, восходящий к древнейшим пластам религиозной ее конструкции. Ведь русский язык, принявший известное количество иностранных слов, не перестает быть русским. Русская культура, усвоившая европейскую науку, искусство, музыку, отнюдь не перестала быть русской: внешние влияния подчинились имманентным законам культурной ортодоксии, дополнили последнюю новыми атрибутами, изменили не ее структурное грамматическое качество, а лексическое ее богатство.

Сукарно, формируя свое религиозное мировоззрение, как основу политического мышления, сохраняет автохтонную грамматику. А ее сердцевина - креационистский миф с божественной первосущностью в центре и "розой ветров" (нава-сангга или мончонат), исходящей от нее и возвращающейся в нее. Сукарновская Панча сила точно так же - в наиболее архаичном смысле переводится как "пять заповедей Вайрочаны". Она не выходит за пределы сакральной пентады Панча маха бута, магической розы ветров при посадке первых рисовых саженцев, пятичленной сакральной локации кратона балийского деваараджи. Подлинный центр пяти принципов - Единобожие (у нас не совсем точно переводимое как "вера в Единого Бога")²⁴ Ketuhanan yang Maha Esa, а не "демократия", однако последний принцип по-индонезийски - *ufakat* означает "единогласие", "согласие" в общине людей, а в религиозном смысле - это слиянность с божественной первосущностью²⁵.

Известно, что носитель языка не задумывается над грамматическими формами, в которые он укладывает свою мысль. Вопросаемый, он далеко не всегда сумеет ответить, почему употребляется та или иная речевая форма, а часто отвечает не совсем верно. Сукарно тоже дает несколько наивное объяснение тому, как он пришел к пяти-

членной формуле: "В исламе имеется пять столпов веры. У человека по пять пальцев на каждой руке. У нас пять органов чувств. Даже героев Махабхараты - пятеро. Так же количество принципов, на которых зиждется наше государство - пять / *Ukama* , 1965, с.199/.

Однако разбирая внутреннюю структуру своей пентады, он редуцирует ее до тринединой формулы, а далее - до центрального элемента, показывая концентрическую, а не линейную конфигурацию своего политико-религиозного конструкта / *Legge* , 1972, с.341/. В конце концов индонезийский президент прямо утверждает Панча сила как божественную сущность: "Я извлек ее из глубин национальной почвы; ее мать - Ibu Pertiwi" / *Legge* , 1972, с.316/ (т.е. Мать-Земля).

Глубокая религиозность индуистского толка основного принципа государства не осталась незамеченной мусульманской оппозицией и вокруг Панча силы время от времени разгорались ожесточенные споры. Оппонент Сукарно (1953-1954 гг.) Сутарджо доказывал, что "Единобожие" означает "слияние с Богом", выраженное в концепции "божественной любви" (*Sinta Asih*), что категорически неприемлемо для мусульманина по причине абсолютной трансцендентности Бога в исламе. "Национализм" по-явански передается как *Panunggolan* или *Santa Gusti* или, в обратном переводе, "слияние Бога с его рабами". "Социальную справедливость" Сутарджо толкует как деревенскую взаимопомощь или внутрисемейный идеал, подмечая, что она не исламский, а индонезийский принцип / *Asifuddin Alabari*, 1985, с.223/.

Политическая философия Сукарно была производной и от его личных религиозных взглядов. Автохтонной грамматикой индуистской культуры он соединил воедино христианскую телеологию²⁶, марксизм, реформированный индуизм. Сукарно все это проделывал при

помощи популярных интеллектуальных течений своего времени, доступных среднему европейски образованному человеку. Индуизм он переосмыслил в категориях теософии.

"Тайная доктрина" Е.П.Блаватской, построенная на индуистских основаниях, и вместе с тем - возведенная в подобие богословской системы своей логической стройностью, стала популярной в среде индуизированной чиновничьей элиты - прияи. Тому способствовали и такие европейские и, вместе с тем, - импонирующие ее религиозности элементы, как неортодоксальное христианство и теологическое осмысление ряда научных открытий и фактов. В теософии нашло отражение стремление к модернизации вероучения. В нем видное место принадлежало тенденции к унификации многочисленных локальных мифов и учений, страдавших фрагментарностью и противоречивостью. Иными словами - теософия для Явы и Бали была инструментом веберовской "рационализации". Сукарно не делает секрета из своих первых знакомств с теософией: "Отец был практикующим теософом, хотя официально значился мусульманином" / Sukarno, 1965, с.21/. "От деда я воспринял яванизм (kejawen) и мистицизм. Отец мне дал теософию и ислам. Мать воспитывала во мне индуиста и буддиста" / Sukarno , 1965, с.76/.

Важнейшее значение при формировании религиозного мировоззрения имела телеологическая система катехизиса Анны Безант, где в начале века усматривали столь актуальную в то время научную апологию религии. "Индуистский катехизис религии и морали для детей" / Besant 1907/ дает следующую центральную формулу новомодного учения: "Закон кармы определяет все. Второй великий закон - это закон жертвы - яджна. Тела, в которых обитает дживы (души, - Д.Т.), могут существовать только благодаря питанию за счет других тел. Тела джив, живущих в минералах, идут на пита-

ние овощей. Тела джив, сушик в овощах, употребляются животными и людьми. Как дживы, оживляющие людей и животных, принимают жертвы для сохранения собственной жизни, таким же образом и они жертвуют своим тела другим. Молодые должны приносить свои тела в жертву старым, обслуживая и помогая им; матери и отцы приносят себя в жертву детям /.../ Всякий обязан приносить Богу жертву в виде молитвы, ибо от Него все исходит, а также творить добро окружающим его людям. Человек знает, какие тела следует ему потреблять, чтобы не причинить боль кому-либо. Травы и корни, листья и фрукты, а также овощи не испытывают боли, когда их срывают и едят. Остерегаться причинить боль кому-либо - это величайшая жертва, учит великий Бхишма".

Телеология Анны Бесант легко воспринимается как богословски сформулированный детерминизм профанно-сакрального бытия, который мы рассмотрели в разделе об индуистской антропологии Бали. В этом детерминизме кроется разгадка сукарноэского марксизма. Головоломно о том, почему Сукарно так тесно был связан с этим радикально европейским социальным течением на фоне собственной восточной религиозности и религиозности собственного народа, с разным успехом пытались решить чуть ли не все исследователи, занимавшиеся фигурой Сукарно.

Такое слияние было возможно прежде всего по причине поверхностного знакомства с марксистским учением - преимущественно из популярных источников²⁸. В упрощенном изложении для религиозного ума марксизм выглядит теорией, указывавшей, во-первых, на детерминированность общественных процессов изначальным законом бытия. Для индуизма закон движения материи, представленный как закон прибавочной стоимости, легко воспринимается чем-то вроде закона карма. Знание законов развития дает ключ к правильному управле-

нию обществом, определяет верное направление социально-экономическими процессами. Марксизм возник как этическая концепция и развился в политическую систему. Однако Сукарно воспринимал его как религиозно-интеллектуальное течение - аллиран, каких на Яве всегда было в изобилии.

"Кто такой Сукарно? Националист? Исламист? Марксист? - вопрошает он в статье, написанной в 1941 г. - Читатель, Сукарно - смесь всех "измов" /.../ Во мне сошлись все течения и все идеологии. Я их совмещал, совмещала, совмещал, пока не образовался нынешний Сукарно" /цит. по Legge, 1974, с.341/. Если, согласно европейской системе мышления не только социум, но и любая система ценностей как минимум дуалистична (к примеру, гегелевское отрицание отрицания), то индонезийская установка сознания все сущее сводит в единую первоисходность - божественный центр бытия. Эта парадигма лежит в основе философии Сукарно. Как центр политического бытия он абсорбирует все течения политической (и религиозной) мысли в собственной персоне. Поэтому в сукарновском видении марксизма не было места классовой борьбе и антагоническому противостоянию социальных групп.

Ведь классовая борьба - производное от установки западного секулярного сознания на разделение властей, на разделение интересов по группам общества. Индонезийское сознание тяготеет к гармонизации противоположностей, фокусируя их в одном центре как бы возвращая их оттуда, откуда они произошли - от божественной Первосущности макрокосма. Памятуя о том, что всякое проявление различных общественно-политических процессов индустское сознание воспринимает, во-первых, не как процесс, а как статику, и, во-вторых, что каждое разнообразие - это всего-навсего *juga* или манифестация тысячаикого Шивы, Панча сила была воплощением яван-

ского космогонического порядка в политике. Каждая "сила" соответствовала реальной политической силе; мусульмане могли уповать на принцип Единобожия; коммунисты - на социальное процветание; националисты - на национализм. Так всякая идеология приобретала законный статус / *Sahson* , 1978, с.218/. В политике, однако, главное измерение ее действительности, ее органичности местной культуре - реакция народа.

Клиффорд Гирц в ходе своего полевого исследования на Яве сделал следующую запись, характеризующую "ответ" народа на идею Панча сила: "Он /опрашиваемый приям/ сказал, что Панча сила была направлена на восстановление древней, доброй индуистской системы. Он сказал, что, по его мнению, время вращается по кругу; история циклична и, следовательно, люди возвращаются в уже пережитые эпохи. Таков закон природы, закон Бога /.../ Важно не восстанавливать конкретные общества прошлого, а установить порядок, при котором каждый остается в том звании, которое ему дано от рождения: дети крестьян должны быть крестьянами, дети купцов - купцами и т.п. Иначе общество разрушится. Если простолюдины превратятся в приям - кто будет возделывать поля? Страна погибнет! И тем не менее, все больше людей подражают приям" / *Gertz*, 1960, с.231/. При объяснении этой позиции К.Гирц обращает внимание на стратификацию общества в восприятии информанта. Для нас же этот сюжет полевых исследований замечателен как своей круговой концепцией исторического времени, так и проявлением той установки на простое воспроизводство и статичность общественного бытия, о которой говорилось в гл. II. Правильно угадывая умонастроения масс, Сукарно опирался на индуизм и реформировал его, возведя государственную литургию на более высокий уровень. Однако уровень этот - религиозный, а не социальный. Он сохраняет важ-

нейшую структуру яванско-балийского индуизма - простое ^{вос}производство населения, производственного продукта, общественных отношений. Это была, если угодно, идеология инволюции, иными словами, стагнации.

Европейские комментаторы снисходительно относились к символизму 8-летнего плана экономического развития, обнародованного в 1960 г. Документ содержал 5 тыс. страниц, разделенных на 17 томов, 8 книг и 1945 статей. Ясно, что экономический план, впоследствии блистательно провалившийся /Аркатов, 1983, с.122/, носил преимущественно религиозно-ритуалистический характер. Первые рецензенты его из числа европейских экономистов символику его структуры восприняли всего лишь как "экзотику". Сукарно же магии чисел придавал куда большее значение. Вот его интерпретация даты независимости: "Пятница - это святой день. Пятница совпадает с 17-м числом августа (1945 г.). Коран был дан людям 17-го числа. Мусульмане совершают 17 поклонов ежедневно. Почему Мухаммад предписывает 17 поклонов вместо десяти или, скажем, - 20-ти. Потому что святость числа 17 - не человеческая выдумка. Когда до меня дошли известия о том, что японцы сдались, я хотел провозгласить независимость немедленно. Подумав, я сообразил, что Божия воля определяет святой день для этого. Независимость будет провозглашена 17-го, а революция последует" /Сукарно, 1965, с.209/.

В этой автобиографической странице, правда, содержится доля исторической правды: если бы не настойчивость революционной молодежи, похитившей Сукарно и Хатту и вынудивших их выступить с прокламацией независимости, дата могла быть иной. Однако мотивация Сукарно - прекрасная иллюстрация религиозной легитимации политического события.

К.Гирц как-то назвал Сукарно "дилетантом" в яванской церемониальной политике / Geertz , 1968, с. /. Из приведенной цитаты видно, как по-дилетантски Сукарно определяет таксономическое время. Но, все-таки, он идет в русле традиционных структур, и ничто в национально-освободительной борьбе не выпадает из религиозных детерминант. Сукарно принадлежал к тому типу политических деятелей Востока своего времени (наряду с М.Ганди, Б.Раомом и др.), которые не видели четкой грани между феноменальным и трансцендентным мирами, которые, как бы черпали силы из неземного мира с тем, чтобы править делами посвсторонними. Отсюда внимание к предсказателям-дукунам, стремление держать при себе магические предметы - пусака, азимат и т.п. / Legge , 1972, с.12/. М.Дубис описывает случаи, когда национальные, европейски образованные руководители совершали накомичества в горы, ожидая откровения, указания свыше, прежде чем принять то или иное политическое решение / Lubis , 1977, с.14/. Более того - в биографии Сухарто такой способ решения сложных вопросов жизни страны также не отрицается / Koedat , 1969, с.7 /.

Бесперспективность экономического плана была неизбежной не только по причине субъективного настроения тех или иных национальных лидеров. Экономический план - это прогноз на основе выявленных тенденций и реальных возможностей. Прогнозировать можно при условии принятия концепции линейного, качественно возрастающего времени как установки сознания, как философии бытия. Только после этого можно пользоваться линейным временем в прагматических целях. Сукарно, как мы видели, даже дату независимости определил таксономично, тогда как общество на его Панча силу ответило в категориях кругового циклического времени. Установка как лидера, так и общества на нелинейное восприятие времени не могла поро-

дить иное планирование, как символическое — как ответ на назойливые требования Запада, и вестернизированных слоев в самом индонезийском обществе.

(В этой связи вспоминается красочный и почти аналогичный случай, записанный шведским писателем Эриком Лундквистом из его опыта многолетней работы в джунглях Калимантана и Западного Ириана. В бригаде лесорубов, которую он возглавлял, он приметил одного, толкового с виду, рабочего. Он ему поручил делать замеры спящих бревен и заносить их в реестр. Работа эта требовала не только интеллектуального умения, но и физической ловкости. Заменявший европейца абориген свою роль выполнял с ловкостью и изяществом. Через некоторое время, однако, началась бухгалтерская неразбериха. Вскоре обнаружилось, что местный житель, назначенный Э. Лундквистом измерять спящий лес, только "играл". Эрик Лундквист объяснил случившееся "актерским признанием" виновника. В свете исследований культуры можно считать, что туземец работу таксатора-европейца воспринимал как ритуал. Ибо к ритуалам он привык, в то время, как смысл учета древесины ему был непонятен. По этой же аналогии можно посмотреть на первые попытки планирования экономики Индонезии в 1960 г.)²⁹

Опять же реакция на планирование как администрации низшего ранга, так и населения была созвучной описанной модели культуры. В своей "экономической" речи (март 1963), провозглашавшей "Экономическую декларацию" (Декон), ничего конкретного об экономике не говорилось. Сукарно призывал "мобилизовать национальную мощь", чтобы создать национальную экономику, ведущую к социалистической индонезийской экономике / Lodge, 1972, с.331/. "Крупные программы, — пишет К. Джексон, — затеваются в Джакарте с минимальной или без всякой консультации с низовыми звеньями стра-

ны. Общациональные цели формулируются без учета доступных ресурсов, а план становится символической ценностью, независимой от действий по его воплощению в жизнь. За принятием плана следует его исполнение. Официальные и неофициальные группы тогда соревнуются, кто лучше присвоит план в качестве политического символа собственной деятельности, в которой реальные действия по его выполнению отсутствуют.

Задачи, определенные в плане, распределяются на деревенском уровне, где при механическом распределении "зон ответственности" реальные физические условия и отношение крестьян к поставленным задачам в счет не принимается. Вместо того, чтобы оспорить такой план, следуя яванской этике, местные лидеры неохотно, но соглашались на его выполнение. Далее принимается символические элементы плана, которые соответствуют потребностям деревни и используется в политической агитации. Местное начальство тем временем обещает выполнить поставленные задачи. Разрушительные последствия такого невыполнения, однако, сказываются опосредованно - проявляясь в первую очередь как рост цен на рис в городе" / Jackson , 1978-a, с.38-39/. К.Джексон при этом отмечает неэффективность выполнения директив центра из-за невозможности деловых отношений между сторонами. Церемониальные отношения литургического государства ("ритуализированной драмы" у Джексона) требуют беспрекословного повиновения и выполнения предписанной сценарием политики - законом - роли. План экономического развития РЕПЦИТА наряду с политическими лозунгами - УСДЕК, АМДЕРА, НЕДО, ОДДЕДО, БЕРДИКАРИ и др. были символами трансцендентного могущества.

Парадигма саморазвития традиционной рисопроизводящей экономики оставалась в пределах инволюции. Население Явы на протяжении

ны XIX века увеличилось с 6 млн. до 30. К 1920 г. жителей стало свыше 40 млн. Но этот рост не сопровождался принципиальными изменениями в области производства. Земельные владения дробились, предпринимались усилия к тому, чтобы снять два урожая там, где раньше снимался один. Землю пытались возделывать все более возрастающим количеством работников / Leube , 1972, с.37/. Экономика не выходила за пределы круга простого воспроизводства. "В то время, как политический, экономический и духовный хаос на национальном уровне достиг степени, близкой к катастрофической, с точки зрения экологической послевоенная Индонезия не отличается от довоенной. Большая часть Явы по-прежнему покрыта пост-традиционными деревнями - разросшимися, перенаселенными, аморфными, разочарованными общинами - такова основа сельского, неиндустриального массового общества. В остальной части Внутренней Индонезии - на Бали, Ломбоке и некоторых других менее истощенных районах Явы, так же, как в некоторых рисопроизводящих анклавах Внешней Индонезии (сердцевина Минангкабау, батакское Тапанули, Юго-Западное Сулавеси) традиционные рисопроизводящие деревни составляют большинство, и там все еще сохраняют свое значение традиционные кровнородственные, политические и религиозные институты / Geertz , 1963, с.129/. Производство риса на душу населения между 1850 и 1900 гг., когда прирост населения был максимальным, составляло ок. 106 кг, без явной тенденции в сторону увеличения или уменьшения: 1850 г. - 106 кг; 1865 г. - 97 кг (нижний предел); 1885 г. - 119 кг (верхний предел); 1895 г. - 105 кг; 1900 г. - 98 кг и т.д. За 1900-1940 гг. средняя цифра упала до 96 кг / Geertz , 1963, с.79/.

Эта модель распространялась не только на первые десятилетия независимости сукарновской Индонезии. Она охватывала всю

экономику страны в целом - в том числе - товарное производство. К. Гирц в начале 60-х гг. писал: "Яванская установка на инволюцию действовала против развития. По мере роста экспорта каучука рос импорт продовольствия и текстиля. Инволюция поглотила производство каучука так же, как она абсорбировала улучшение техники ирригации и диверсификацию сельского хозяйства. Производство и экспорт каучука стал всего-навсего приемом поддержки на неизменном уровне дохода на душу населения в условиях растущего народонаселения /.../ Перераспределение ресурсов, приобретенных в результате сельскохозяйственных достижений Внутренних островов, вся энергия развития была обращена на "статическую экспансию Внутренней Индонезии" / Geertz , 1963, с.148-149/.

Сукарно и его страна оказались пленниками той культурной парадигмы кругового, нерасширенного воспроизводства, которая пронарасталла в замкнутом рисовом аквариуме, развилась в религиозную систему, возводящую статику бытия в трансцендентный религиозно-философский принцип.

Положение в стране стремительно ухудшалось. Кроме Сукарно и той части общества, которой были присущи установки сознания рисопроизводящего населения Внутренней Индонезии, была и другая Индонезия. Это - вестернизированная часть интеллектуальной элиты, динамичные торгово-промышленные слои, городское население, мусульмане-сантри сельских районов, ожидавшая рациональных политических и экономических действий. Она оказалась загнанной в угол и лидер этой части общества - вице-президент М.Хатта 1 декабря 1956 г. подал в отставку, порывая с официальной политикой навсегда.

Исчезновение М.Хатты с политической арены во многом символизировало не только конец парламентской демократии в Индонезии.

Рациональный и прагматичный Хатта, отмечает Лог, не раз удерживал Сукарно от опрометчивых планов, продиктованных революционным или религиозным романтизмом /Lodge, 1972, с.35/. Однако М.Хатта не был заменен деятелем его масштаба. Пришли новые люди "поколения 1945 года", такие как Субандрио и Хайрух Салех. 21 февраля 1957 г. президент представил индонезийцам свою новую политическую линию "Концепси пресиден". Она не предлагала схемы развития, а концепцию инволюционной инновации. Если его Панча сила поднимала политический ритуал на имперский уровень, то теперь, сталкиваясь с необходимостью решения конкретных проблем, Сукарно возвращается на уровень деревенской политики. Он обращается к центральному принципу Панча сила - "демократии" - муфакат, трактуя ее как готонг-ройонг - как толоку, или взаимопомощь. Сверх взаимодействия уже существовавших партий Сукарно предлагает вовлечь в толоку по решению возникающих проблем "функциональные группы" - армию, религиозных лидеров, крестьян, студентов, нацменов, объединив всех в Национальный Совет. Не удивительно, что против идеи Сукарно резко выступили враги инволюционной стагнации - партии Машуми и католическая. Столь же закономерными были восстания на Суматре и Сулавеси, вызванные яванским культурно-политическим и экономическим масхем, как и то, что провозглашенное в марте 1957 г. военное положение сделало армию подлинным хозяином страны.

Не отказываясь от претензии на высокие и абстрактные политико-религиозные конструкции. Сукарно все более прибегает к предметному созерцанию вещей. Провозглашенное в развитие центрального принципа Панча сила концепции пермуфакатан отвергает западную парламентскую демократию, ибо она основана на "тирании большинства" /Lodge, 1972, с.35/. Вместо нее поднимается на щит муша-

варах - бесконечные консультации и согласования позиций до полного консенсуса - муфакат. Эта в сущности замечательная система, известная в Европе как консенсус, индонезийским президентом мыслилась опять же в форме знакомой "розы ветров" - мончопат. Основными лучами концентрической фигуры должны были стать три основных политико-религиозных направления - националисты, коммунисты и мусульмане. "Концепция президента" постепенно оформилась в доктрину-формулу НАСАКОМ, где НАС означало партию националистов, А - (агама) - мусульман, КОМ - коммунистов.

Однако здесь, при единой конфигурации структур с Панча সিда, уровень куда ниже - Сукарно воспроизводит деревенскую политику. В современной деревенской политической жизни церемониал - реликт древней литургии нагары продолжает жить в политических rallies, митингах, собраниях. В них местный лидер играет центральную роль, которая подтверждает его социальный статус. Когда приезжает в деревню национальный или региональный лидер, основное занятие, которому придается аура таинственности и значительности - это распределение мест в президиуме - где кто будет сидеть. Вспомним, что порядок рассаживания в государственном церемониале на Балаи - признак социальной значимости, государственного ранга и духовно-кастового статуса. Те же стереотипы живут поныне, хотя внешне все имеет европейский вид. Местный лидер своей суетой вокруг распределения парадных мест подчеркивает, что он является подлинным центром - паку буми той государственной церемонии, которая должна произойти / Joesoed, 1978, с.41/. Сукарно, провозглашая доктрину НАСАКОМ, ведет себя точно так же. Распределяя статусные роли-места в церемониале власти для националистов, коммунистов и мусульманских лидеров. Сукарно конституирует себя в качестве того же традиционного лидера. Его способность соче-

тать политически противоположные силы в таких символах, как НАСАКОМ, указывает на необходимость лидерам партий выявить свое подчинение ему.

При этом политические партии, упомянутые в НАСАКОМе, воспринимались большинством сельского населения как традиционные вероисповедные группы. Коммунисты после неудачного мадиунского восстания 1948 года стали преподносить свое учение в традиционных для Явы формах. В итоге крестьяне прозвали коммунизм "красной верой" (agama merah); массовой базой КПИ были абанганы - "красные люди" - по-явански (в отличие от "белых" мусульман - сантри) /Lindberg, 1974, с.181, 139/. Правоверные мусульмане тем временем относились к "красным абанганам" с крайней подозрительностью /Scottz, 1960, с.358/, что и привело к линии фронта по вероисповедному принципу в гражданской войне 1966 года.

Если при оценке КПИ сказывалась определенная подмена понятий, то детище Сукарно - Национальная партия Индонезии простым деревенским населением куда более осознанно воспринималась как религиозно-политическое объединение. При нерасчлененности политического и религиозного такая ситуация неудивительна. Создавая партию, Сукарно при всех прагматических расчетах не упускал из виду идеи сакти, субстанции власти, количество которой, как уже говорилось, во Вселенной всегда постоянно. Переход части власти в сферу КПИ означало симметричное убывание власти у голландских колонизаторов /Legge, 1972, с.103/. Сукарно провозглашал примат духовного в революционной борьбе: "Как будто нет более оружия духа, сознательного и высокого, горящих сердец народа - более могущественного, нежели тысячи винтовок, тысячи орудий, да тысячи армий и тысячи вооруженных до зубов армий /цит. по Legge, 1972, с.115/. Задача КПИ, по Сукарно, состояла в мобилизации си-

и духа, иными словами - секты - субстанции власти.

Согласно материалам опросов политическое совмещение противостоящих политических сил согласно традиционным представлениям на Яве воспринималось адекватно. Вот характерный ответ респондента: "Некоторые лица поддерживают Коммунистическую партию, другие - Национальную, иные - Социалистическую, а кто и - Машуми (исламскую партию) и каждый считает, что чужая партия плохая. На деле же компартия хороша тем, что она - словно крепостная стена для страны: она ее защищает. Националисты хороши национализмом и гуманизмом. Социалисты достойны своей экономической программой, идеей индустриализации. Машуми мы обязаны ее заботе о государственных устоях и религиозности /.../ Все партии должны сотрудничать (*berjasama*) в согласии - вот что важно / Geertz, 1960, с.235/.

Восстания на Внешних островах при всем понимании его на Центральной Яве, указывало на то, что Сукарно, все более погружая в яванско-балийской культурной матрице, перестал отражать чаяния всей разнообразной индонезийской империи. Индуистский культурный субстрат, универсальные для него структуры и символы были действительны до тех пор, пока дело касалось объединения разрозненных этносов, национальных, религиозных, экономических и социальных групп в единое государство. Однако для решения экономического и социального строительства они показали свою ограниченность.

Выступлениями в День Независимости Сукарно опять и опять совершает государственную литургию, в которой он себя ощущает в роли одержимого, на которого снизошел храмовый бог во время одалана - т.е. собственно дэвараджи в экстатическом состоянии. Об этом свидетельствует часть его речи, произнесенной 17 августа 1959 г.: "Диалог с народом. Беседа между мной и Народом, между моим *Ego* и моим *Alter ego* . Беседа между Сукарно-человеком

и Сукарно-Народом /.../ Я становлюсь одержимым /духами". Все нематериальное в моем теле возобладает: мысли идут через край, чувства изливаются, нервы перенапряжены, эмоции взрываются. Все, принадлежащее моему духу, ведет себя так, словно огонь более не горит, океан потерял свою глубину, звезды на небесах утратили свою высоту!" /цит. по Legge , 1972, с.2/. И опять таксономия каждого очередного года революции - "Год решения", "год вызова", "год повторного открытия революции".

Постепенно от индуистского одалана Сукарно спускается еще ниже - к вульгарному ритуализму плодородия: его многочисленные любовные приключения должны символизировать бесконечную и неистощимую креативную силу Сукарно, ибо на уровне низовой религиозности это представление сопряжено с идеей секты. Дело обретает такой поворот, что внимательные наблюдатели не могут уже толком разобрать: дело ли в действительном сладострастии стареющего президента, или это его символическое поведение, согласованное с яванской архаикой³⁰. Когда приходит последний год сукарновской власти, недоброжелательные биографы сообщают, что Сукарно уже стал прибегать к услугам всяких темных шаманов и колдунов. Но ничто не могло его спасти. Секты его покидали, чтобы сгуститься ореолом - вайи чакранинград вокруг головы нового избранника богов - генерала Сухарто /см. Hoeder , 1969/.

Глава У

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ИСЛАМА

Протестантская этика как энтропия мистики

Периферийный индуизм структурирует общество в пределах простого воспроизводства. Если этот тип культуры отложить на геометрической оси как точку "А", а западнохристианскую культуру модернизации — как точку "В", между ними останется пространство для третьей культуры — исламской, которую можно обозначить буквой "С". Пока, однако, нам не известно — можно ли точку "С" совместить с точкой "А" или "В"; если нет, то к какой из двух точек ислам тяготеет: входит ли он в сферу статики индуизма, или в динамичное поле модернизирующегося и секуляризирующегося христианства. Вадь ислам, иудаизм и христианство восходят к единому корню — "он — одна из трех религий Авраама" — по меткому определению Аннемари Шиммель^I.

Если предположить, что ислам тяготеет к христианству, значит ему может быть свойственен динамизм; он, следовательно, противостоит неизменности индуизма, создавая, таким образом, поле известного напряжения — пространство для социально-экономических и политических коллизий, имеющих известные последствия на пути развития — модернизации. Если ислам тяготеет к индуизму, то такое поле между религиозными культурами возникнуть не может и обе системы совместно должны противостоять некоему иному носителю модернизаторских потенций.

Такое конструирование, однако, сопряжено со значительными трудностями. Хрестоматийная теория "протестантской этики" Макса Вебера, длительное время считавшаяся эталонным показателем внут-

ранных динамичных структур христианства, в последние годы подвергается массивной критике. Разрушенная критикой эталонная теория, однако, оставляет научную мысль без инструментария, ибо критики, не оставляя за собой камня на камне от старых теорий, не спешат с созданием новых. Для нашего исследования, к счастью, это обстоятельство не столь опасно: критики Вебера идут по периферии его исследования и взират на теорию немецкого социолога извне - с позиций социальных условий, могущих создать капиталистическое общество: "Во введении к работе "Протестантская этика и дух капитализма" Вебер мимоходом замечает, - пишет его критик Б.Тэрнер, - что определенные институциональные предпосылки для рационального капитализма наличествовали также в других цивилизациях. Это должно было создать впечатление, что Вебер, принимая внешние обстоятельства за неизменную величину, хочет выявить, каков относительный вес рационального мировоззрения. Когда же Вебер приступил к исследованию Индии, Китая и мусульманских стран Ближнего Востока, он обнаружил, что многие реквизиты капитализма (рациональное право, свободные рынки, технология) там отсутствуют. Так, исходя из собственных исследований Вебера, видно, что он не может доказать значение протестантского аскетизма" /Luhmann, 1974, с.12/.

Критика здесь зиждется, несомненно, на дихотомии двух тезисов: (1) верования вторичны (Маркс, Парето) и (2) верования первичны и влиятельны (Вебер). Хотя исследователи, как правило, сами отказываются от жесткой формулировки своей позиции, остается, однако, "исследовательская герменевтика". Как бы не вел ученого изучаемый им материал, скрытым компасом его поисков все равно останется явно декларированная или сокрытая от посторонних глаз мировоззренческая, или философская predisposition. Спор во-

круг Вебера, таким образом, скрывает такое изначальное недоверие к веберовскому идеализму. А внешне дело выглядит так, что социально-экономическая реальность определяет форму сознания.

С таким взглядом можно мириться до тех пор, пока бытие бесцельно и нерасширенно воспроизводится, исключая активное творчество человека, либо развивается - но опять без сознательного участия разумного члена общества. Если мы признаем факт творческого участия человека в историческом процессе, то приобретает научное значение его интеллектуальный инструментарий, который на протяжении тысячелетий артикулировался в форме религиозных взглядов. При такой постановке вопроса периферийные атрибуты исследования М. Вебера - т.е. социально-экономические институты приобретают маргинальное значение; то же относится к их критике. Остается само движение религиозного сознания, эволюция, или, если быть осторожнее - метаморфозы его, как *modus operandi* исследуемого общества и его культуры. Имеет ли ислам потенции к динамике, отличной от той, пульсирующей в сторону рационализации и возвращающейся назад к истокам индуистской цикличности, с которой мы сталкиваемся на Яве и Бали?²

Прежде чем дать ответ на проаннесенный вопрос, необходимо представить себе единицу измерения, а именно - что такое в нашем понимании "протестантская этика". Макс Вебер свой анализ вел от классической цитаты Бенджамина Франклина: "Помни, что время - деньги; тот кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен - если он расходует на себя всего только шесть пенсов - учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов.

Помни, что кредит - деньги. Если кто-нибудь оставляет у ме-

на ~~его~~ на некоторое время свои деньги, после того как я должен был бы вернуть их ему, то он дарит мне проценты или столько, сколько я могу выручить с их помощью за это время. А это может составить значительную сумму, если у человека хороший и обширный кредит и если он умеет хорошо пользоваться им. /.../

Следует учитывать, что самые незначительные действия оказывают влияние на кредит. Стук твоего молотка, который твой кредитор слышит в 5 часов утра и в 8 часов вечера, вселяет в него спокойствие на целых шесть месяцев; но если он увидит тебя за биллиардом или услышит твой голос в трактире в часы, когда ты должен был быть за работой, то он на следующее же утро напомнит тебе о платеже и потребует свои деньги в тот момент, когда их у тебя не окажется.

Кроме того, аккуратность показывает, что ты помнишь о своих долгах, т.е. что ты не только пунктуальный, но и честный человек. А это увеличивает твой кредит.

Остерегайся считать своей собственностью все, что ты имеешь, и жить сообразно с этим. В этот самообман впадают многие люди, имеющие кредит. Чтобы избежать этого, веди точный счет своим расходам и доходам. Если ты дашь себе труд обращать внимание на все мелочи, то это будет иметь следующий хороший результат: ты установишь, сколь ничтожные издержки вырастают в огромные суммы, и обнаружишь, что можно было бы сберечь в прошлом и что можно будет сберечь в будущем. /.../ Речь идет не только о "практической мудрости" (это было бы не ново), а о выражении некоего этоса, а именно в таком аспекте данная философия нас и интересует /Вебер, 1985, вып. I, с.57-60/.

Столь длинная цитата понадобилась для того, чтобы воочию убедиться, сколь далеко отстоит организованная ритуалом, и в не-

го погруженная трудовая деятельность на рисовом поле, а также ритуально-потребительский характер употребления излишков продукта от экономической этики Франклина. Поставить в один ряд эти два совершенно противоположные явления позволяет только религиозная сущность и того, и другого. Вместе с тем, придерживаться мнения, что увиденное у американских пуритан и балийских индуистов не более, чем свидетельства крайней разнородности религий, или отражение разных социально-экономических условий, можно, сделав некоторые принципиальные оговорки.

Первую из них делает сам М.Вебер, говоря об "этосе", "философии", которая не сама по себе является религией, а представляет собой некий продукт религиозного развития. В качестве конкретных предметов исследования он использовал католицизм с одной стороны и протестантизм - с другой, где первый, естественно, являл собой пример более архаичной системы, тогда как второй - модернизированной. "Католик, - цитирует Вебер своего современника Оффенбахера, - спокойнее; наделенный значительно более слабой склонностью к приобретательству, он предпочитает устойчивое обеспеченное существование, пусть с меньшими доходами, рискованной, тревожной жизни, подчас открывающей путь к почестям и богатству. Народная мудрость гласит: либо хорошо есть, либо спокойно спать. В данном случае протестант склонен хорошо есть, тогда как католик предпочитает спокойно спать" /Вебер, 1985, вып. I, с.50-51/. Разумеется, сравнение двух статичных моделей опять же бесплодно для исследователя социальной динамики. Интересен здесь процесс движения от католичества к протестантизму. Собственно говоря, протестантская этика является продуктом "рационализации" религии; о ней говорилось в предшествующей главе.

Если стремление Сукарно "рационализировать" индуизм означа-

до попытку поднять символический государственный ритуал на философско-понятийный уровень, то здесь речь идет о рационализации, более близкой к "инженерному" толкованию слова. Протестантский аскетизм - продукт мирской рационализации мистического аскетизма. Вебер взирает на эту эволюцию в основном с точки зрения развития отдельных религиозных структур, обладавших динамизмом. Так, зачатки протестантской этики он находит уже в античности - у Катона, Варона, Колумеллы. Однако переворот жизненного уклада стал возможным с включением этих структур в религиозный контекст /Вебер, 1985, вып. I, с. 113, 115/. В рамках католицизма рационально-аскетические воззрения были развиты богословами нищенствующих орденов Кватроченто, прежде всего св.Бернардом Сиенским и Антонином Флорентийским - т.е. монахами специфической рационально-аскетической направленности³. Еще М.Вебер обращает свои взоры на еретические секты, заключающие в себе рациональные зерна аскетизма. Поиски *ratio* в христианской аскезе подытожены следующим утверждением Вебера: "Христианская аскеза, как в своих внешних проявлениях, так по своей сущности, складывается из самых различных элементов. Однако на Западе в ее наиболее разработанных формах она уже в средние века, а подчас и в античности, носила рациональный характер. На этом основано и всемирное значение западного монашества - не в его совокупности, а в качестве типического явления - в отличие от монашества восточного. Христианская аскеза уже в уставе святого Бенедикта была в принципе свободна от безотчетного неприятия мирской жизни и изощренного самоистязания, в еще большей степени это проявилось у клунийцев, у цистерцианцев и, наконец, полностью у иезуитов. Она превратилась в систематически разработанный метод рационального жизненного поведения, целью которого было преодоление *status*

постоянное, освобождение человека от иррациональных инстинктов, от влияния природы и мира вещей и подчинение своей жизни некоему планомерному стремлению, а своих действий - постоянному самоконтролю и проверке их этической значимости; таким образом, монах объективно превращался в работника на ниве Господней, субъективно он тем самым утверждался в своей избранности к спасению. Подобное активное самообладание было в такой же степени целью *exercitia* св.Игнатия ("Духовных упражнений" И.Дойды, - Л.Т.) и высших форм рациональной монашеской добродетели вообще, как и основным идеалом практической жизни пуритан" /Вебер, 1985, в.ш.1, с.25-26/.

Социологическая выкладка М.Вебера по определению не должна была интересоваться, где, в каком месте и когда произошла подмена неких религиозных ценностей, давших выход той рационализации, которая обозначается словосочетанием "протестантская этика". Подмена заключала в себе внешне несущественную деталь: в системе религиозных ценностей на передний план вышла этика, о которой как бы вскользь упоминает немецкий социолог в приведенной цитате - этика в смысле философском - как конечная ценность, цель бытия.

В христианском смысле этику можно свести к Нагорной проповеди в качестве некоего предельного "*modus vivendi*", ведущего к сoterиологической цели. Недаром центром тяготения богословской мысли протестантизма (кальвинистского толка) является именно она - Нагорная проповедь, с которой, кстати, начал и безуспешно кончил свое знакомство с христианством Сукарно. Почему? Потому, что протестантское, рациональное толкование христианской этики, вытекающей из названной проповеди Христа, держит за скобками сoterиологический мир. Это - этика, идущая к самодостаточности, и

всякое аскетическое делание, самоотречение направлено на этику, видимую в качестве известного предела. То, что мы видим в протестантизме - продукт эволюции в сторону от первоначальной аскетической и этической идеи. В ранней, эсхатологической Церкви все внешнее, формальное, связанное буквой закона, теряет свою ценность и заменяется одним только требованием искренней любви и смирения. Алчущие, жаждущие, плачущие, кроткие, избиваемые и презираемые возводятся на нравственный пьедестал, поскольку их принципиальный облик обусловлен стремлением к иной - запредельной реальности. То, что античный мир считал презренным, уделом рабов, "безумием" (I Кор. 1.23), оказывается достоинством, ибо ни-шим духом принадлежит Царство Небесное (Мф. 5, 3)⁴. Не земная жизнь с ее благами ставится целью человеческого бытия, но бесконечно более высокий и отдаленный идеал потустороннего существования. В свете этого идеала переоцениваются ценности: страдание, бедность, физическая слабость в этом мире становятся залогом блаженства и духовной силы. И наоборот - сoterиологической цели противоречат счастье, богатство и сила; первые мира сего становятся последними в Царствии Божием. Распятие становится символом высшего призвания христианина на земле. Христианская этика целиком определяется религиозным мирозерцанием и вытекает из него как следствие и составляет единое целое. Основанием этого целого является идея свободного отпадения человека от жизни в Боге и возможность вторичного приобщения человека к божественной жизни через Иисуса Христа. Этика христианства в целом - указание пути возвращения к Богу.

Путь этот состоит в подготовке себя и своих близких к иной жизни в Царствии Божием. Так как основой этой жизни является абсолютная гармония с волей Бога и с тем высшим миропорядком, в

который предстоит перейти человеку, то и приуготовление к этому переходу заключается в подчинении своей воли принципам божественного миропорядка. Эти принципы - Бог и те индивидуальные существа, которые входят в божественное целое. Отсюда, как прямое следствие, вытекает христианское служение Богу и ближним. Но так как божественный миропорядок представляет из себя идеальную гармонию, то он не может быть основан на чисто внешнем, насильственном соотношении частей, а, как всякое идеальное целое, требует свободного единения объединяемых. Такое единение может обуславливаться не каким-нибудь внешним законом, но исключительно внутренней природой существ, внутренним их влечением к Богу и друг к другу, а такое влечение есть любовь. Лишь там может быть полная гармония интересов, где все внутренние перемены каждого существа дают мгновенный и верный отзыв во всех остальных. Любовь становится нравственным законом христианства именно потому, что она в то же время - космический закон для христианского космоса совершеннейших существ.

Христианская этика в своем первоначальном значении сводится не на понимание, а на том, что глубже, первичнее и проще всякого понимания: на влечении людей к высшему и себе подобному. Все формальное и основанное на внешнем исполнении закона отходит перед этим основным принципом христианства на второй план и даже обличается христианством как фальшивая "фарисейская" мораль. Интерпретация закона и является важнейшей структурой, ведущей к веберовской рационализации.

Если этика любви для широкой "внешней Церкви" становится образом "нового неба и новой земли" (Откр. 21, 1), то для меньшего количества индивидов любовь означает путь к эзотерическому опыту. Ведь религия не имела бы той тысячелетней истории, если

не постоянно возобновляемый и повторяющийся мистический опыт - опыт нахождения грани миров. Для систем первобытных это магия, шаманство, демонофания, с ее паранормальными эффектами⁵. Для протестантских деноминаций, принципиально отвергающих мистический опыт, он возникает, тем не менее, спонтанно, как это было в случае со Сведенборгом /см. Van Duven , 1975/. Католический мир богат теофаниями как на индивидуальном уровне (от св. Франциска Ассизского до Падре Пио в 70-х гг. XX в.), так и с массовыми, многотысячными аудиториями (Лурд - сер. XIX в., Фатима - 1917 г. и др.). Однако мистическая повседневность более связана с известной техникой аскезы и "умного делания", целенаправленно ведущей к экстатическому опыту.

Для европейского средневековья он покаялся на неоплатонизме. Согласно этой философской школе (видным ее представителем был Плотин) этика прямо вытекает из метафизики: мир представляет эманацию единого Бога, тогда как последней и самой низкой ступенью этой эманации является материя. Метафизическая материя есть нечто, обладающее наименьшей реальностью; этически - материя есть абсолютное зло. Отсюда основное требование морали неоплатонизма состоит в освобождении от потребностей тела. Освобождение же достигается путем аскетизма, причем последний - средство очищения, которое Плотин именует высшей добродетелью. Конечной целью нравственного усовершенствования является мистическое соединение с Богом - соединение, которое невыразимо и несравнимо ни с чем в этом мире.

В русле школы неоплатонизма развивалась средневековая европейская аскетика, целью которой был экстатический опыт, как у Плотина. Однако доминантой европейской духовной культуры не был интравертный путь богопознания, а экстравертное служение миру и

людям. Эту линию начал Франциск Ассизский своей реформой монашеского устава в XIII в., фактически ликвидируя замкнутую киновию св.Бенедикта Нурсийского. По уставу бенедиктинцев послушник во время пострижения лежит в гробу, что символизирует его смерть для мира. Францисканский устав наоборот - ломает стены монастырей буквально и фигурально: труды монашествующего включает не только аскезу и молитвы, но и практический труд на пользу бедным и обездоленным, не требуя за это вознаграждения.

Этическая линия, уводящая в сторону от непосредственного целенаправленного богообщения в мистическом опыте, предпринятая ассизским святым ко времени Реформации рационализируется еще больше, приближаясь к самодостаточности Этики. В кальвинизме уже не филантропия, а личный успех становится целью аскезы, тогда как исторический антипод Кальвина - св.Игнатий Лойола свои подчиняет трудам "*Ad maiorem Dei gloriam*", иными словами - служению Церкви. *Respublica* Лойолы хотя и декларируется в духе августиновского *Civitas Dei*⁶, но в повседневной сущности она все более выступает в качестве земного института со своими специфическими интересами⁷. Первоначальная эсхатологическая цель христианства в американском протестантизме, словами лютеранского богослова В.Малдона, сменилась "надеждой, что "the Social Gospel" способно превратить весь мир в обитель христианских добродетелей" / Maldonia , 1939, с.236/. Если М.Вебер усматривает в этой рационализации положительный смысл, то одновременно не следует забывать, что "дух капитализма" в то же время является продуктом полураспада западного христианства, распада религиозности.

Было бы непростительным упрощением считать, что из набора имманентных христианству структур протестантская этика, понимаемая как продукт рационализации аскетики - единственный двига-

тель европейского общества. Здесь приведен только наиболее известный, опробованный в классической социологии, пример. Подобный опыт можно проделать на многих других философских константах христианства. Например известная иудеохристианству концепция линейного времени - еще одна парадигма развития. Говоря упрощенно - при отсутствии идеи о линейном, качественно возрастающем времени трудно представить себе, чтобы общество в своей сознательной деятельности стремилось к прогрессу. Известно, например, что т. наз. темные века в Европе, отличающиеся минимальным динамизмом на шкале качественных изменений совпадает с господством исихазма в лоне церкви - ментальной деятельностью, пресекающей бег времени в сознании. Несомненно, что духовная ориентация на статичность ума (умное делание) не ограничивалась экстатическим опытом для делателя; окружающее его общество, если не остановилось в своем развитии, то крайне затормозилось. Способ расходования интеллектуальной энергии не проходит бесследно для любого общества.

Мощный побудитель к экономической динамике дает буквально понятая евангельская притча о таланте (Мф. 25, 14-30); сама христианология западного богословия в отличие от того же предмета на христианском Востоке; идея проповеди, давшая миру не только крестовые походы, но и всю колониальную историю Европы. Представление о грехе и его искуплении создавало своего рода "этический резерв" - пространство для этического движения, парадигму развития от природы павшего человека к совершенству. Идея, экстраполированная в социум, дает представление о невосполненном социальном резерве - этический курс в политике, и т.п. Однако все это - отдельная тема; наша задача заключается в том, чтобы обозначить общие контуры модернизации в той мере, в какой они обусловлены особыми установками религиозного сознания.

Рационализация суфизма

Парадоксально, что среди красивейших мечетей Ближнего Востока часто упоминаются построенные финскими архитекторами в последние десятилетия нынешнего века. Стоит попеременно погружаться в духовную атмосферу интерьера североевропейской кирки и даже средневековой мечети, чтобы обнаружить нечто роднящее одно с другим. Этот дух замечательно уловили два русских поэта. Ф.И.Тютчев:

Я ветеран любя богослуженье,
Обряд их строгий, важный и простой -
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое ученье.

Н.Гумилев:

И был пред ними некто строгий,
Читавший Книгу Бытия
И в тот же миг безмерность
Мне в грудь плеснула, как волна /.../

"Обряд их строгий", "храмины пустой", "Книгу Бытия" - такие ключевые образы в стихотворениях русских поэтов, характеризующие не только "ветеран богослуженья", но и мечеть. И тут и там образ пустого, классически сводчатого или купольного зала, символизирующего Вселенную, где человек противопоставлен запредельному могуществу Творца, противопоставлен в трагичном одиночестве и бессилии. Беспредельная покорность - "аслам" (откуда "ислам") для мусульманина и только лишь вера - для протестанта - единственная надежда в этом неравном и страшном противостоянии. Это не уставленный свечами и иконами византийский храм; не подчеркивающий Евхаристические дары и страсти Христовы традиционный католический собор; и тут и там предполагается покровительство Богороди-

цы, святых и посредничество Христа. Эмоциональное самоощущение нереформированного христианства - пребывание в содружестве святых. Оно зримо в символах вроде как не знавшая веберовскую "рационализацию". Протестантская же душа, равно как мусульманская, внутренним оком созерцает Закон, не имея ни внешних очертаний. Отсюда и "Книга Бытия", упоминаемая Н.Гумилевым: она подчеркивает значительную укорененность ислама в иудаизме и протестантизма - в Ветхом Завете.

И в сотериологии много общего: в сущности только отпадение от ислама квалифицируется как подлинный грех - куфр (неверие). Цитируем богослова: "Разделительная черта между мусульманином и неверным лежит в исповедании Единобожия и пророчества Мухаммада - Ла илаха или-Аллах Мухаммад-ун Расулу-илах. Человек становится мусульманином или верующим, признавая Единобожие и пророчество Мухаммада и до тех пор, пока он не отказывается от веры в форме этих исповеданий, он, номинально остается мусульманином, какие бы мнения он не высказывал по любому религиозному вопросу и какое бы зло он не сотворил и наоборот: сколь бы добра человек не творит, он не становится мусульманином до тех пор, пока не исповедует ислам по вышеприведенной формуле" / Maulana , с.124/8

По Лютеру, христианин оправдывается верой. Так же, как мусульманин, сколь бы зла он не совершил, остается членом уммы правоверных, и, значит, может надеяться на спасение, лютеровский грешник праведен ("schlnder Zukleich und gerecht") / Maldonid, / 1939, с.174/.

Не столько ритуализм, сколько этика закона - парадигма ислама, рождавшая ту теократию, которую мы наблюдаем в мусульманских странах. Глубочайшие корни протестантизма залегают в религии Моисея; однако иудейское законничество было переосмысленно

мистическим опытом раннего христианства - прежде всего в новозаветном Преображении, в эзотерическом опыте архидиакона Стефана и ап. Павла и всем дальнейшим запредельным опытом апостольской (т.е. unreformierter) Церкви. Гегелевское отрицание отрицания привело к тому, о чем говорилось выше - к протестантской этике.

Тот же путь проделал ислам. Возникнув в мекканский период Мухаммада как эзотерическое учение⁹, он обретает номократический характер в мединский период¹⁰ с тем, чтобы отрицать второе, вернуться к первому и опять обратиться к закону Медины в XIX-XII вв. С исторической точки зрения учение Мухаммада законнический дух приобретает в связи с получением политической власти в Медине, в связи с началом формирования обширной империи. Но была и внутренняя причина этой метаморфозы.

Догматическое сознание Мухаммада, вынесенное из его медитативного опыта, должно было реализоваться для окружения Пророка в доступных категориях. Если Христос излагает свое учение в понятиях, близких к духовному опыту галилейских рыбаков и престоладинцев Палестины, ап. Павел - на изысканном литературном стиле эллинизированных иудеев средиземноморской диаспоры /см. Козаржевский, 1985/, то для торговой аристократии курайшитов, первой принявшей учение Мухаммада, это был язык закона и политики¹¹.

Если Христос противопоставлял свое учение институциональному фарисейству - иудейскому законничеству, предлагая нейтральность по отношению к римскому господству, то Мухаммад выступает в качестве политического законодателя своей общины. Но здесь, чтобы не утратить религиозного смысла происходящего, следует помнить, что Мухаммад выступает как мистик и черпает свои откровения в запредельном экстатическом опыте.

Ислам многое заимствовал у иудаизма; меньше - у христианства. Первое важно для понимания различий между исламом и христианством. Христианство выступило в качестве антитезы законничеству иудаизма, но - вышло из тела его. Ислам же не имел подобной исторической базы. Он складывался в условиях арабского язычества и для последовательного монотеизма ему нужна была школа и опыт "моисеева закона" - иными словами - такой фундамент, каким христианство обладало в Ветхом Завете. Если так, то ислам выступает на оси времени как религия более архаичная, где "закон" - шари^С играет в конечном счете примерно такую же роль, как в брахманизме - жестко регламентированный ритуал /Семенов, 1981, с.27-45/.

Ритуализм бытия, таким образом, замещает непосредственный мистический опыт Мухаммада, при жизни Пророка служивший посредником двух миров. Однако со смертью Мухаммада эта нить разрывается, никто более не имел права вступать в непосредственное трансцендентное общение с Богом, поэтому дальнейшее религиозное откровение правоверные должны были черпать в Коране¹².

Кроме Корана и Сунны - т.е. традиции, или изречений Пророка, утвердился еще и третий источник исламского законодательства - Иджтихад. Само слово произведено от корня "джахд", означавшего "испытание своих предельных способностей". Иджтихад, имеющий это же значение, применим к ситуации, когда юрист напрягает свои умственные силы до предела, испытывая сомнительную и трудную ситуацию. "Коран признает Откровение в качестве источника знания выше, чем разум, но в то же время добавляет, что истина принципов, установленных Откровением, может верифицироваться разумом", пишет Мухаммад^С Али Маулана / *ibid*, с.96-97/. Коран гласит: "Ужели они внимательно не рассматривали Корана? Если бы он был

не от Бога, то наверно нашли бы они в нем много противоречий" (п:4,84) 13.

Два текста и рассуждение - иджтихад, да еще религиозный закон шариа и шахада едва ли могли надолго служить истинному религиозному вдохновению. Сколь бы иррационально не звучали отдельные аяты, подвергнутые рассуждению, они обращаются в рациональное - во вторичный фактор религиозного сознания. "Мусульманское право, - пишет известный британский исламовед Джибб, - является сознанием мусульманской культуры" /Gibb, 1949, с.10/. Ислам, таким образом, предельно рационализировался уже в ходе своего возникновения, концентрируя богословие, растворяя иррациональное в шариа, обращая все в законничество. Сколь бы мощной не была исходная точка для модернизации ислама, путь ее пресекали по крайней мере два обстоятельства - (1) - историческое и (2) имманентный религии закон иррационального. Исторические реальности первых веков хиджры, состояние хозяйства и устройство умов людей было еще далекими от того состояния, к которому исламский мир подошел в конце XIX в.

Что же до второго, то жестко структурированная в рациональных предписаниях религиозная система легко может превратиться в мертвую государственную идеологию, теряющую свои качества религии как иррационального компонента человеческого бытия. Должен был появиться такой компонент, который снял бы мертвящий догматизм жестких установлений, с одной стороны, и возобновил живое богообщение - с другой. Компонент, подобный христианскому монашеству, возникшего после огосударствления христианства вслед за миланским эдиктом 313 г.

Действительно, уже к концу первого века хиджры, т.е. к тому времени, когда иссякает живая традиция раннего халифата и блек-

нет молва о мистическом опыте Мухаммада, складывается суфизм - аналог христианского анахоретства, с его опытом экстатического богообщения. Хотя арабы и до Мухаммада знали о мистике и кое-где практиковали ее, действительным основателем суфизма считается Хасан аль-Баср (642-728), возле которого сгруппировалась целая школа ревностных правоверных. Со времени Хасана аль-Басра исламский аскетизм может считаться явлением прочно установившимся, обстоятельно подкрепленным предписаниями Корана¹⁴.

Изначальная логика вероучения, провозглашающего последовательный деизм, должна была обнаружить естественную враждебность самоотщинутому мистицизму, каковым являлся суфизм. Мистицизм невозможен без известной погруженности в пантеистическое мирозерцание, без признания онтологической укорененности человека в Боге. Если в христианстве человек создан по образу и подобию Бога (Быт. 1,26-27), индуизм предполагает полное растворение личности в Боге /Gulruke, 1984, с.168/, то ислам полагает, что человек создан по образу человека. "Бог создал человека по своему усмотрению" /al-Isnad, 1968, с.75/, или, по Корану - "Я дам ему надлежащий образ и вдохну в него Моего духа" (К: 38 с, 72), и категорически выступает против всякого отождествления человека с Богом. К тому же мусульманские предписания о порядке и словесном содержании молитв столь жестки /Керимов, 1978, с.31-47/, что всякое индивидуальное подвижничество, связанное с большой интенсивностью молитвы /Gulruke, 1984, с.133, 145/ должно подпасть под категорию еретического новшества "бид'а".

Несмотря на все противостояние мусульманской ортодоксии, "суфизм, - пишет А.Крымский, - почти всегда мирно уживался с исламом, несмотря на резкую деистичность и пользовался почтением правоверных даже в такое время, когда ереси, гораздо менее опас-

ние для чистоты ислама, терпели жестокие гонения. Во всех областях духовной жизни мусульманского Востока - в религиозной догматике, философии, этике, литературе, поэзии - суфизм имел самое сильное влияние" /Крымский, 1901, с.130/. Антитеза исламскому легализму - суфизм проник в живую плоть вероучения Мухаммада, восполняя дефицит живого эзотерического компонента в исламе так же, как монашество восполняло утрачиваемую мистическую практику христианства в послеконстантиновскую эпоху. Более того, с утверждением суфийских орденов происходит то же, что и с христианством. Эзотерический опыт богообщения становится средоточием мусульманской духовности. "Суфийское движение, - пишет Др. Тримингэм, - зародившись, как индивидуалистическая дисциплина, в конце концов заменило все религиозные воззрения мусульман" /Тримингэм, 1989, с.19/¹⁵. Само же учение оформилось в виде обширной и сложной мистической системы, которую, независимо от объема заимствований из неоплатонизма, гностицизма, христианского мистицизма или из других систем, мы вправе рассматривать, словами исследователя суфизма, как "внутреннюю доктрину ислама, тайну, лежащую в основе Корана" /Тримингэм, 1989, с.16/. Отечественный исследователь О.Ф.Акимущкин вслед за Р.Никольсоном склонен видеть в суфизме не только религиозную философию, но и массовую религию ислама /Акимущкин, 1989, с.6/. Напомним, что не элитарное богословие, а массовое религиозное сознание мы обозначили в начале этой работы в качестве предмета нашего исследовательского интереса.

Процесс вульгаризации суфизма привел к деградации духовного компонента, а именно - этической системы, лежащей между шари^са и тарикатом, т.е. законом и путем морального очищения, аскезы. Только в отличие от рационализации (в смысле обмирщения)

христианской аскетике в исламе происходит отторжение вульгаризованного во всех отношениях суфизма с тем, чтобы вернуться к рационально толкуемому Шари^Са. В то время, как деградировало мистическое сознание суфиев, последнее заменялось интеллектуальными спекуляциями, превратившимися в итоге в рациональную богословскую систему.

Некоторое различие с христианством коренится в своеобразной трактовке мелаамской этики, в отличие от допротестантского, и даже дотомистского мистического осмысления ее как выражения божественной любви. Последовательный деизм, четкое отдаление человека от Бога не дали исламу такого органичного слияния понятия Бога с личностью в акте теозиса. Основа коранической этики - это так-ва, обычно переводимое как "набожность", "страх Божий". В различных коранических контекстах он определяется как "состояние ума, при котором индивид, совершая что-либо, принимает ответственность на себя, при этом полагая, что источник оценки содеянного находится волею его" /Rahman, 1982, с.155/.

Хочется обратить внимание именно на последнюю формулировку. В ней суть религиозного сознания в исламе, отличающей ее от индуистской. Если в периферийном индуизме полная зависимость от ритуалистически детерминированного поведения, лишающая индивида самостоятельности, инициативы, то в исламе единственный судья поступка - трансцендентный этический, т.е. рассудительный Закон. Другими словами, индивид обретает беспредельную, по сравнению с языческим прошлым, свободу поступков и действий¹⁶.

Развитие этических установок конкретным индивидом сводится либо к "внешнему", либо к "внутреннему" пути. Первый регулирует формально-религиозный образ жизни, и он более характерен для "старых" религиозных обществ, не живущих более "Sub specie aeter-

citatis" /под сенью вечности, - лат./, секуляризованных вследствие оконстения самих религиозных структур, или, внешнего секуляризирующего влияния. "Внутренний" путь - тот, который характерен для религиозно активных, часто молодых, или обновляющихся обществ, (например, ранний протестантизм, контрреформация и т.п.) в целом, и мистических движений - таких, как суфизм - в частности. Последний - "внутренний" путь в суфизме, как и в других мистических движениях, по сути ничем не отличается от той трактовки, которая приводилась в начале разбора протестантской этики. "Внутренняя" этика - это этика, вытекающая из любовного союза Бога и человека / Valiuddin, 1968, с. 194; Tulpulen, 1984, с. 7-8/.

Если протестантская этика оформилась как рационализация поведения, то суфизм дал рационализацию сознания. Уже потому следует обратить особое внимание на особенности суфизма. Вторая причина заключается в том, что без взгляда на внутреннее устройство суфийского знания невозможно понять механизм принятия ислама индонезийскими индустами, да и понять, в чем же отличие индонезийского ислама.

Современные теории знания, произрастающие из западнохристианской интеллектуальной традиции, считают, что сознание создательно в области знания. Исламский мистицизм произвел иную теорию, близкую к другим мистическим системам, в том числе - к исихазму восточного христианства (или досхизматического христианства в целом)¹⁷. Эта система полагает, что все почерпнутое из книг - еще не знание. Знание - это то, что сообщено суфиям Богом в прямом интуитивном опыте. Суфии отвергали учение и интеллектуальное мышление как несомненно вредное. "Этот опыт суфией, - замечает богослов-исследователь исламской этики Ф.Рахман, - был характерен своей непосредственностью и убедительностью, что со-

обдало ему иммунитет к фальши и сомнениям" / Rahman , 1982, с.39/18.

Такой иммунитет к сомнению возникает в ходе особого способа приближения к истине – хакика, где используется интуиция, духовные способности, дремлющие в человеке нераскрытыми до тех пор, пока их не приведут в действие духовными упражнениями под руководством наставника. Конечная цель духовных упражнений, именуемых "путем" (судук-ат-тарик), – сбросить завесу, скрывающую "я" индивида от Истины-Хакика и погрузиться в нераздельном единстве личности и Истины.

Отсюда видно, что гносис – ма^срифа не является продуктом дискурсивной логики, не лежит на оси протяженного линейного времени, а достигается через экстатические состояния. Поэтому познание следует за опытом, а не предшествует ему. Абу Хамид ал-Газали, теоретик этического мистицизма писал, исходя из собственных наблюдений, что все, представляющее предельную ценность для суфиев, "не поддается изучению, а постигается непосредственным опытом, через экстаз и внутреннюю трансформацию" /цит. по Тринингем, 1989, с.17/.

Европейская мысль рассматривает познание по преимуществу как процесс линейно-кумулятивный, где, при достижении известного количества информации, происходит качественный скачок, например, научное открытие. В противовес этому взгляду индуизм Нусантары, как мы видели, постоянно упоминает иллюзию жизни и некую завесу, лежащую между феноменальным бытием и запредельным миром (при всем повседневном тезисе). Подобно индуистской трактовке, суфизм также пользуется образом покрывала, завесы, скрывающей Истину. Однако промежуточность ислама между индуизмом и модернизированным христианством заключается в некой поперечной линейности,

которая выражается более качеством, чем количеством (на временно-пространственной оси)¹⁹: ал-Ша^Срани утверждал, что реальность раскрывается "последовательным снятием завес одной за другой", чтобы высвободить душу (нафс) до тех пор, пока не достигается прямое видение /Тримингем, 1989, с.182/²⁰.

К.А.Азимов дает следующую философскую трактовку этой "поперечности" времени: "Существует некая экзистенциальная энергия ("свет-бытия"), исходящая от Бога и направляющаяся к миру. Поскольку нет никакого времени в протяженности бытия, экзистенциальная энергия направляется к миру вне времени; экзистенциальная энергия, будучи активной, сразу актуализует все существующие вещи. Вещи, предметы, явления мира, таким образом, представляет собой совокупность "мгновенных кристаллизаций" данной экзистенциальной энергии: Лик Божий не предшествует миру по времени, его предшествование или первенство мыслимо лишь с точки зрения онтологической степени, положения, совершенства и т.д."

/Азимов, 1988, с.4-5/.

Отсюда и способность в пределах одной системы сознания поддерживать самые, казалось бы, несовместимые взгляды. Многообразие опыта, полученного мистическим путем, вполне логически оправдано, ибо дело тут в "количестве завес", снятых в ходе созерцания запредельной реальности, или суммы "кристаллизаций" - по К.А.Азимову. Критика богооткровенных взглядов немислима, сколь бы они не противоречили друг другу, и рассматривается поэтому в качестве безбожия - куфр. Характерно, что манахальная, коренящаяся в мистике гносеология оказала свое влияние и на знаменитое мусульманское право: законовады - фукаха столь же подозрительно относятся к критическим способностям. (Откуда исламское право скорее сумма юридических мнений, нежели юриспруденция в европей-

ском - научном смысле слова²¹.

Опыт мистического познания поистине - предмет увлекательный даже на уровне простого описания. Тесные объемы настоящей работы заставляют нас ограничиться простым утверждением, что на базе вневременного опыта созданы значительные работы - как поэтические, так и философские произведения - от Руми в Персии до Ал-Араби на арабском Западе (хотя философия, как уже отмечалось, здесь созерцательная), общая ориентация культуры - на боговидение, жизнь в эзотерическом модусе - *sub specie aeternitatis* с XII в. стала надламываться. С одной стороны, это профанация самого запредельного опыта, с другой - моделирование мистического сознания искусственно - дискурсивно мыслительным образом, категориально-систематизирующая обработка чужого мистического опыта и сокрытие под оболочкой суфизма просто философии.

Вот как описывает профанацию суфизма Гриммингем: "Посвящение неофита в первую ступень суфийского "пути" означает его добровольное решение переименовать свою жизнь и, отрешившись от себялюбия и следуя проторенной тропой, направить ее к Богу. Проторенная тропа есть не что иное, как курс обучения, ведущий к подчинению воли и желаний одному: устремленности к Богу. При этом преследуется цель не столько уйти от себя, сколько переделаться или перевоплотиться и таким образом приобрести вневременной опыт. Это, а вовсе не экстаз, и есть главная задача мистичизма, который позднее превращается в самоцель. Мистический опыт - явление иного порядка, более редкое, чем экстаз. Наставники дун знали, что экстаз можно вызвать сравнительно легко самыми разными способами. В то же время они понимали, что экстатический транс - неизбежный аккомпанемент "пути" мистического познания, в лад которого они настраивали своих подопечных. Одной из основных проблем,

стоявших перед ними, был вопрос о том, до каких пределов допустимо использование психологических приемов.

Перемы, начавшиеся с XII в., завершили процесс механизации (если можно так выразиться) мистического опыта, привели к пониманию того, что этот опыт обычными людьми может быть освоен в сравнительно короткий отрезок времени с помощью ритмизованных упражнений, включающих держание позы, контроль за дыханием, координированные движения и маустные повторения формул. К началу этого столетия дервиши овладели всем набором таких приемов. С целью вызвать определенное состояние у человека, подготовить его сознание к восприятию сверхчувственного мира они использовали самые разнообразные методы, такие, как сакральные числа и знаки, цвета и запахи, духи и благовония, ритуальные обряды и очищения, магические слова, заговоры и молитвы-заклинания, музыка и пение, вызов ангелов и других духов, не гнушались даже алкоголем и наркотиками" /Тринингэм, 1989, с.163-164/22.

Практическая цель суфизма для большинства состояла в достижении экстатического транса (ваджд, факд, ая-ихсас - "потеря сознания"), но это, однако, уже не был ваджд ("встреча с Богом") истинных суфиев, а скорее деградация, которую предвидели ранние учителя, когда предостерегали против сама^С (мистического радения под музыку). Суфийский путь мистического познания, - постижение которого определяется в значительной степени темпераментом индивидуума и врожденной одаренностью, существует только для избранных. Суфии считают, что большинство людей "рождается" глухими, лишенными способности к мистическому восприятию. Религиозные приемы орденов были грубой попыткой вызвать характерные эмоциональные эффекты, создать для простого человека иллюзию мимолетного приобщения к Истинному. Поэтому суфии отождествляли экстатичес-

кий транс с потерей сознания при единении с Богом. Развитие в этом направлении - признак того, что мы называли упадком суфизма, хотя можно его рассматривать и как приспособление обряда к потребностям и способностям среднего человека /Тримингэм, 1989, с.164/. Что же касается интеллектуальной стороны этой своеобразной культуры, то она тоже претерпевала изменения.

Когда богословская система суннитского аш^Саризма столкнулась в XII в. со всеобъемлющей рационально-философской метафизикой мусульманских философов (создавших свою систему мышления на базе греческой философии, но, тем не менее, делали серьезные усилия по освоению исламской ортодоксии) первая сокрушила вторую своим большим весом. Собственно философия нашла убежище и развилась либо на пути низизма, либо превратилась в интеллектуальный суфизм.

Философы, и часто суфьи понимали Коран как цельность, но эта цельность была навязана Корану и исламу скорее извне, и никак не вытекала из непосредственного изучения самого Корана. Известные системы мысли и ориентации ума были приняты извне, приспособлены к исламскому образу мышления и его терминологии, но это не могло скрыть того, что основа идей не имела ничего общего с собственно Кораном.

Вот эта искусственность привнесенного - будь то философия Ибн Сины или мистицизм ал-Арави - навлекла серьезные атаки со стороны исламской ортодоксии. Несмотря на внутреннюю слабость и несоответствие правоверию - в частности, аш^Саритской теологии, которая в своих основных установках на бессмысленность человеческих усилий и нецелесообразности божественного закона, не соответствовала Корану - тем не менее, для ал-Газали или Ибн Таймийя было нетрудно доказать несоответствие учению ислама как метафи-

зики Ибн Сины, так и теософии ал-Араби. В результате исламский интеллектуализм оказался усеченным /Rahman , 1982, с.3-4/.

Неполнота и юридической системы - фикха, усеченность интеллектуальной философии, социально-политической мысли с точки зрения секулярной позитивной науки, а также с позиций крайне модернизованного ислама, коренится в собственно религиозном, иррационально структурированном мирозерцании. "Бог существует в сознании верующего, - пишет мусульманский богослов, - чтобы регулировать его поведение, если он - религиозно и морально опытен, но дело в том, что регулировать. Беда средневекового ислама в том, что Бог стал исключительным объектом опыта: вместо того, чтобы извлекать пользу из опыта, опыт сам стал целью" /Rahman , 1982, с.14/. Иными словами, современный богослов-модернист последовательно отвергает суфийскую мистическую традицию, в которой центром человеческого бытия становился Бог, а самому индивиду следовало по крайней мере стремиться к Его познанию, если не полному тезису в запредельном опыте. Теперь же провозглашается почти то же, что выработало западнохристианское богословие к эпохе Ренессанса - богоравность человека, или гуманизм. Ссылаясь на букву Корана, Бог становится этической категорией - кантианской регулятивной функцией.

Ход мысли Ф.Рахмана достаточно типичен своей апелляцией к исконным, чистым формам раннего - коранического ислама, однако его модернизаторская роль также не остается скрытой. От созерцания - к дискурсивному рассуждению, от Богоцентризма к гуманизму, от неизменности обожествленного бытия к социальной динамике. Уже с XIII в. обновленческие и реформаторские движения были направлениями, утверждающими чистоту исламской традиции скорее в эксклюзивных, чем в инклюзивных понятиях. Частыми в этих движе-

ниях были оппозиция против компромиссов и приспособлений к другим традициям. Некоторые ученые окрестили этот тип реформизма "фундаментализмом". В то время, как можно спорить относительно правомерности ярлыка, несомненно, что эти движения приносили ригористский или пуританский характер в реформаторство ХУШ в. /Levtzion , Voll , 1987, с.19/. Современным примером эксклизивности может послужить Мухаммад Маулана, который парадигму прогресса в исламе доказывает рассуждением о непрерывности процесса Откровения, совершая это в пределах вышеупомянутой системы "снятия завес":

"По Корану Откровение не только универсально, но и прогрессивно достигающее современства в последнем из пророков - святом Пророке Мухаммаде. Откровение даровалось каждому народу. Сообразно его потребностям, в каждую эпоху - согласно /интеллектуальным/ способностям людей данного времени. По мере того, как развивался человеческий мозг, через Откровение больше и больше света проливалось на явления неявленного мира, на сущность и атрибуты Божественного существа, на характер Его откровения, познания добра и зла, на посмертное существование, на рай и ад. Коран именуется книгой "утверждения", потому что он проливает абсолютный свет на сущность религии, сделало явленным то, что дотоле было скрыто от людей" /Maulana , с.209/. Отсюда видно, что выход в область модернизации религии возможен не только на путях фронтального отвержения мистической системы мировидения, но и выводя модернизацию непосредственно из суфийских рассуждений.

Ныне, правда, трудно еще говорить, обладает ли рационализирующая ислама тем потенциалом модернизации, который дал протестантизм Западу. Ислам, желая приобрести материальные достижения Запада, отвергает секуляризацию: "Христианская теология, - пишет

Ф.Рахман, - имела благотворное влияние на развитие сознания, и когда высколенный в христианской системе ум был приложен к миру природы, он дал значительные результаты в виде научного знания". Однако проклятие модернизации скрыто в секуляризации и "это куда хуже средневекового исламского суфизма или средневековой христианской теологии /тринитаризма, - Д.Т./, когда разрушаются святость и универсальность моральных ценностей" /Rahman, 1982, с.15/. Рахман имеет общества этического, но модернизирующегося, т.е. находящегося на стадии где-то застрявшей, остановившейся протестантской этики, когда этические максимы служили мотором развития, но не секуляризма:

"Божественное сознание вывело Мухаммада из Хиразской пещеры, где он предавался созерцанию, в мир. Он никогда более не возвращался к созерцательной жизни. Он вынес из пещеры потребность к достижению социальноэкономической справедливости. Он создал общину добра и справедливости в мире, так сказать - основанный на этике социополитический строй, который, в свою очередь, зиждется на принципе, гласящем, что моральные ценности укоренены в Боге и неподвластны человеку" /ibid. /.

Итак, испытав средневековое интравертное развитие, ислам проделал то же, что западное христианство: проходя через распад мистической, созерцательной религиозности, он обретает экстравертную форму этической религии. Религии, в которой трансцендентная сущность вытесняется человеком; религии, которая из смысла и образа бытия превращается в образ жизни ради бытия, как такового. Разницу составило то, что по веберовской схеме в протестантизме рационализировалась аскеза, тогда как в исламе - способ мышления. Неудобно христианству, ислам обладает и понятием греха - истигфар и линейностью времени и рассуждением - иджтихад, составляющих часть необходимого развития философского инструментария.

Исламская антропология:

от предопределения к свободе воли

Переход от мистической религиозности, интуитивно определяемых ценностей, ритуалом надменно детерминированной жизни, к бытию этического закона и рассуждений трезвого ума столь же трагичен, сколь трагично расставание с родительским домом. Трагизм этого перехода от одного духовного состояния в другое исторически реализовался в драматизме религиозных войн европейской Реформации. Старое, мистическое мировоззрение коренилось в беспрадельном доверии к промыслу Божию; или в неизменности ритуально предопределенного бытия священного балийско-яванского Мезокосма. С наступлением этической радикализации религий Откровения - христианства и ислама происходит явное противопоставление человека Богу. В известном смысле человек отпадает от Бога, марушая ту сличность с Ним, которая характерна для мистического или околорелигиозного опыта. Религия, рожденная в иррациональных структурах человеческой души, становится добычей ума; пытается иррациональное не только познать средствами рационального мышления, но и сохранять ее в сферах ума, а не сердца. Так рождаются известные 7 парадоксов христианского богословия²³; с той же проблемой сталкивается ислам. Центральной дилеммой, имеющей значительные социальные последствия, является противостояние свободы воли человека всевластию и всеведению Бога. В христианстве она сводится главным образом к идее предопределения, в исламе это - кадар Коранических текстов; он же - тақдир (в богословских трактатах).

Идея предопределения по мнению исследовательской школы Вебера сыграла немаловажную роль в становлении капиталистического общества. Если предопределение в кальвинизме, приобретая крайнее

выражение человеческой обреченности, и вместе с тем - сильнейшее стремление доказать себе и другим свою принадлежность к тонкому слою богоизбранных, то в индонезийском исламе 80-х гг. он близок к иезуитскому самипелагианству, где свобода воли человека ограничена не более, чем всеведением Бога. Если этическая система религии Откровения порождает выбор между добром и злом, вырывая этим человека из ритуальной предопределенности к сохранению статус-кво, то идея предопределения порождает в сознании парадигму борьбы с Абсолютом²⁴. Поначалу эта борьба ограничена сугубо духовными пределами и мотивами, однако, как показывает экономический, социальный и политический прогресс постреформационного периода, новая установка религиозного мышления влечет за собой весьма материальные последствия.

Прежде чем напомнить основные идеи предопределения, следует заметить, что ислам, так же как христианство мыслит и действует в совсем иной временно-пространственной системе, чем буддийско-яванский индуизм. Замкнутое, круговое представление о пространстве, аналогично вращающееся время, как говорилось выше, не могли создать мыслительных структур, необходимых для прогресса. Столь же беспомощно здесь и "пунктирное" или "таксономическое" время. Ведь сам принцип предопределения невозможен без временной дистанции, лежащей в недрах религиозной системы.

Изначальная парадигма исторического времени как христианской, так и исламской цивилизаций, заложена в Библейском тексте - в Ветхом Завете. Путь избранного народа, ведомого Моисеем из египетского плена - это движение во времени и пространстве - движение к Земле Обетованной, т.е. к объекту мира феноменологического и одновременно-эзотерического. Движение во времени для христиан предполагает также путь от нравственного несовершенства

и Божьему избранничеству.

Новый завет в этом движении высветил духовное измерение. С тех пор время (хотя и не сразу) стало приобретать параллельное, но опять линейное измерение — измерение личное. Вся христианская экумена наполнилась эсхатологическим ожиданием второго пришествия Христа; но и каждый — если не раньше, то в час смерти — готовился встретиться с Сыном Человеческим. Время стало явлением не для абстрактного, в конечном счете чужого народа, но делом лично каждого. Жизнь превратилась в кредит Вечности и расходовать его следовало так, чтобы полученный "талант был возвращен Господину с прибылью" (Мф. 25, 17).

Обостренное эсхатологическое ожидание первых веков, мучения первохристиан с времени Миланского эдикта 313 г. стали утрачивать крайнюю напряженность, в то время как личное в значительной мере перенеслось на общественное. Чувство линейной истории общества приобрело опять большую протяженность за счет "удаления" апокалиптического Будущего Века.

Однако наступившая Романская эпоха, иначе называемая "темными веками", бег времени в европейской истории как бы останавливает. Доминантой культуры становится монашеский идеал духовного созерцания, гносеологически враждебной идее времени. Ведь медитативная практика исихазма требовала остановки беспорядочного бега мысли. Опыты такого рода, приобретая известную распространенность, оказывают в первую очередь влияние на характер мышления всего общества. Однако основную идею о линейно текущем и качественно возрастающем времени исихазм полностью задержать не смог. Ибо впереди оставалась сотериологическая цель и Второе пришествие Христа.

С XII—XIII вв. намечается рационализация западного богословия,

которая оказала впоследствии глубокое влияние и на мусульманскую мысль /см. Noezin , 1964/. Место созерцательного, мистического познания занимает деятельность ума - схоластика, которая время не просто созерцает, а пользуется им в качестве научного инструмента. Рационализация познавательного процесса привела к секуляризации духовной сферы. Ренессанс переносит идеи об апокалиптическом "новом небе и новой земле" с временной оси времени еще на пространственную. В то время как путешественники эпохи Ренессанса упорно ищут на Востоке "страну Пресвитера Иоанна", библейский Рай и другие не вполне предметные упоминания из Писания, кристаллизуется концепция земного Золотого Века на основании нового теологического представления, что время покаяния прошло, а Голгофская жертва Христа всех искупила. Показательна в этом контексте ересь XII в. Иоакима де Флориса, проповедовавшего, что после царства Бога-Отца (т.е. библейского времени) следует современное ему евангельское царство Бога-Сына; однако будущее принадлежит идеальному царству Святого Духа, когда вместо написанных книг прародительских эпох - Библии и Евангелия наступит внутреннее Откровение, написанное в сердцах христиан.

Ересь Иоакима была характерна своей верностью европейской античной традиции, где феноменологический мир всегда отличается большей реальностью, чем трансцендентный. Флоризанство в своем роде предвосхитило и Лессинга, и Гердера, и шедших за ними европейских мыслителей, у которых Будущий Век представляется амбивалентным, однако с упорным движением от эзотерического к земному. Дальнейшее развитие теорий прогресса XVII-XIX вв. - тема, рассмотрение которой не входит в нашу задачу.

Здесь важно уяснить тесную связь между гносеологическим и онтологическим. В сущности речь идет о некоей неразрывности со-

знания и бытия в зависимости от первого. Средневековые религиозные идеалы творили религиозное бытие. Аскетика, гомилетика, агиография, иконопись, храмовая архитектура - те плоды, которые принесло религиозное мировосприятие. Выход западной Церкви из "стен монастыря" - возрождение интереса к окружающему миру, к человеку, т.е. приобретение нового - человеческого - смысла времени дает мощный толчок развитию наук. Грандиозным успехам европейской технологической цивилизации предшествует внушительный мыслительный поток, творимый плеядой философов - проповедников идеи прогресса. Иными словами - прежде чем построить здание прогресса, следовало создать в уме его проект. А проект лежал на оси линейного, качественно возрастающего времени²⁵. И наоборот: если считать, что историческое время - сугубая реальность, не подвластная нашему мыслительному воздействию, тогда исторический прогресс должен неумолимо и синхронно осуществляться во всех культурах, во всех цивилизациях. История свидетельствует, что это не так. Не так это и в бабийско-яванской истории. При всем этом само время течет из мифического прошлого в мифическое будущее, оставаясь вполне неосознанной и почти мистической категорией. В этот мистический контекст времени вписываются опять же сугубо идеальное предопределение, лежащее в начале времени и детерминирующее его конец для каждого индивида - носителя личного времени отведенной ему жизни.

Владимир Соловьев предопределение формулировал как "вопрос о божественных свойствах, о природе и происхождении зла и об отношении благодати к свободе. Существа нравственно свободные могут сознательно предпочитать зло добру; и действительно, упорное и нераскаянное пребывание многих во зле есть несомненный факт. Но так как все существующее, с точки зрения монотеистической ре-

лигии, окончательно зависит от всемогущей воли всеведущего Бога, то значит упорство во зле и простираящая отсюда гибель этих существ есть произведение той же божественной воли, предопределяющей одних к добру и спасению, других - ко злу и гибели" /.../
/Соловьев, 1898, с.15/.

Так как в христианской идее Бога выдвигается на первое место сторона внутренней разумности или смысла (Логос) и любви, то предопределение ко злу со стороны Бога оказывается здесь невыносимым. Некоторые отдельно взятые места у ап. Павла (Рим.9,11) как будто выражают такой взгляд; но в контексте эти выражения допускают другое толкование, которого и держались все христианские писатели до V в., когда идея абсолютного предопределения впервые появляется у Бл. Августина как реакция на пелагианство, дававшего человеческой свободе такое широкое значение, при котором не оставалось места не только действию, но и предвидению со стороны Бога. Сам Августин сопровождал, впрочем, свое учение о предопределении различными смягчающими оговорками, но после его смерти вопрос обострился.

Ученики Августина с большей резкостью и определенностью, чем он сам, стали выдвигать характерные пункты его учения, между прочим и абсолютное предопределение. Для разрешения этих споров было точнее определено на нескольких поместных соборах православное учение, сущность которого сводится к следующему: Бог хочет, чтобы все спаслись, а потому абсолютного предопределения к нравственному злу не существует. Истинное и окончательное спасение не может быть насильственным и внешним, а потому действие благодати и премудрости Божией для спасения человека употребляет с этой целью все средства, за исключением тех, которыми упразднялась бы нравственная свобода; следовательно, разумные существа

сознательно отвергающие всякую помощь благодати своего спасения, не могут быть спасены и по всеведению Божию, предопределены к исключению из царства Божия или к гибели. Предопределение относится, следовательно, лишь к необходимым последствиям зла, а не к самому злу, которое есть лишь сопротивление свободной воли действию спасающей благодати. Это решение, правда, догматическое, но не философское /Словьев, 1898, с.16/.

Как уже говорилось выше, от этой "серединной" формулы, в общих чертах единой для древних церквей Востока и Запада, на крайнюю позицию отступил Кальвин. Согласно его богословской системе идея безусловного господства воли Божией, избирающей людей лишь своими орудиями, исключает мысль о человеческих заслугах, даже само представление о возможности свободного выбора в решениях людей. Вытекающее отсюда понятие предопределения, как мы видели, развито было еще Бл.Августинном и более или менее разделялось всеми реформаторами XVI в.; но никто из них не пошел так далеко в формулировании принципа, в заключениях, вытекающих из него, как Кальвин. По его учению, предназначенные к вечному спасению составляют небольшую группу, избранную Богом в силу непостижимого решения, помимо всякой их заслуги. С другой стороны, никакие усилия не могут спасти тех, кто осужден на вечную гибель.

В представлении Кальвина о Боге есть нечто ветхозаветное. Он охотно обращается к примерам из истории Израэля, как бы забывая при этом евангельскую проповедь любви. Но в учении Кальвина есть и другая сторона. Человек не в праве доискиваться, что решено о нем на небесах; он должен уповать на свою принадлежность к избранным, раз он идет по пути, указанному Богом /подробнее см. Вишпер, 1894, с.120-123/.

В большей или меньшей степени идея абсолютного предопреде-

ления разделили и другие протестантские направления, создавая группу т. наз. "религий индивидуализма". Регион распространения этих христианских конфессий и деноминаций являют собой колыбель европейского технократного общества, колыбель идеи модернизации, столь актуальной для интересующей нас Индонезии.

Остается без ответа вопрос - почему же идея предопределенности, известная в христианском мире с V в., а в исламе - с VIII-IX в., дала свой социально-экономический плод только после реформации XVI в.? Дело здесь не только в абсолютизации принципа предопределенности в кальвинизме и люттеранстве, но и в том, что из религиозной - значит и духовной практики была снята сoterиологическая защита, стоявшая на пути модернизации. Речь идет о литургии.

Из балийского опыта мы видим, как ритуал поглощает жизнь индивида и подчиняет этим функционирование общества. В христианстве литургия следует за мистикой: для мистиков она представляет непосредственный запредельный опыт /Энско, 1908, с.122/²⁶, тогда как для остального населения литургия - вневременная актуализация Евангельской мистерии. Литургическое время, обращенное вспять и одновременно замкнутое в годовом цикле, влечет людей к тому же статичному пространственно-временному континууму балийско-яванского образца. Помимо сугубо "теоретических" установок сознания богатый таинствами и обрядами-сакраменталиями церковный чин концентрически окружаясь обилием внецерковных ритуалов и условностей, удерживавших душу человека в пределах сакрального. Собственно исключался социальный и экономический динамизм.

Ситуация стала резко меняться с тех пор, как Ж. Кальвин удалил из культовой практики "суеверия" и "язычество". Речь идет о внешних символах, без коих, как известно, не может существовать литургическая практика. Словом - литургия была уничтожена; в

наименьшей степени этому последовали англикане и лютеране, выхолостив, однако, мистический смысл культа. В итоге религиозное было вынесено сугубо в сферу ума, тогда как смысл религии ограничивался этической рассудительностью, диктуемым поведением в каждодневной жизни. Вместо евангельской заповеди любви, ее мистериальной актуализации в литургии, кальвинизм, концентрируя внимание на ветхозаветной традиции, на Законе, возвращает религиозный опыт назад, к корням, к иудаизму. В религиозном смысле - это регресс; однако это возвращение к религиозной архаике высвобождает колоссальную энергию индивидуализма, предприимчивости и правотворчества - основы современной европейской государственности.

■ ■ ■

Исламский тақдир (кадар) или абсолютное предопределение к добру или злу, в первоначальном, ортодоксальном понимании является одной из основ вероисповедания. Все происходящее в мире - как добро, так и зло, происходит исключительно по воле Божией: "Всякому, имеющему душу, надобно умереть не иначе, как по воле Бога, согласно книге, в которой определено время жизни (К: 3,2, 139); "Сказки: с нами случается только то, что предписал для нас Бог" (К:9,51); "Бог вводит в заблуждение кого хочет, и ведет прямо, кого хочет" (К:14,4). Хадисы имеют еще более подробные толкования абсолютного предопределения. Ряд европейских исследователей - Гримм, Гибб, Крамерс, Макдональд и др. настаивают на том, что позиция Мухаммада в вопросе о предопределении ужесточилась именно к концу жизни. При этом упоминают его преимущественные способности к политике, а не к богословию /Gibb, Kramer, 1961, с.200; Maulana, с.324/. Трудно, однако, предположить, чтобы Мухаммаду был свойственен аналитический теологический ум, необходимость которого хотели бы ему приписать рационально мыс-

лишь европейские ученые XIX в. Не такими качествами обычно обладает основатель новой религии. Экзегеза – прерогатива более поздних учителей и толкователей иррационального Слова. Но вместе с тем обращает на себя внимание, что, действительно, глубоко вовлеченные в политику, ставши вершителями судеб своих стран, и Мухаммад и Кальвин именно под конец жизни сформулировали закон предопределения в предельно жестких выражениях.

Под влиянием христианских учений еще до 700 г. христианской эры появляется кадария – движение мусульман, толкующих кадар таким образом, что человек все-таки обладает известной властью над своими поступками (кудра). Богословские споры вокруг предопределения продолжались на протяжении всей истории ислама. Однако подобно христианству, религиозной практике и следующая кадар социальная действительность ислама покоилась на мистической практике суфизма, на культе суфийских братств, исключавших отчаянные метания ума. Ибн Рушд (Аверроэс) в XII в. заметил: "Мы свободны поступать как нам угодно, однако наша воля ограничена внешними обстоятельствами. Например – увидев что-либо привлекательное, мы стремимся к нему наперекор себе. Значит – наша воля у кого-то в плену. Этот кто-то существует в виде предначертанного порядка вещей, всеобщих законов природы. Один Бог знает наперед все те связи, которые для нас остаются скрытыми. Связь нашей воли с внешними обстоятельствами предначертана законами природы. Это и есть богословское предопределение" /цит. по Hugon, 1895, с.474/. Сказанное Ибн Рушдом не могло стать доминантой средневекового богословия, однако на этой его посылке многое стало строиться с тех пор, как ислам возвратился от мистики к этике, от эзотерического мирозерцания к логическому рассуждению.

Современное мусульманское богословие, основываясь на фило-

логическом анализе ключевых слов - "кадар", "такдир" и "кадза" смещает центр тяжести предестинационных аятов со смысла "пред-определять" на понятие "со-размерить" /см. Maulana , с.315/. Отсюда появляется новая дефиниция такдира, который "означает утверждение соразмерности (каламиинья, - "меры") вещей. В качестве примера такдира приводится следующий: из фиговой косточки вырастает пальма, а не маслина; из семени человека - человек, а не животное и т.п. Иными словами - такдир - это универсальный закон, действующий в природе. Замечательна здесь сама логика рассуждения: поскольку предопределение именуется такдир или кадар, то комментатор отыскивает в Коране аяты с упоминанием этих слов. Большинство упоминаемых тяготеет к смыслу, близкому слову "мера" и отсюда перевешивает уже натуралистическое объяснение древнего богословского понятия. Соответственно меняется основной набор аятов: если ортодоксальное объяснение предопределения строилось на месте Корана 54,49; 3,139; 87,2; 8,17; 9,51; 13,30; 14,4; 18,101 / Hughes , 1895, с.472-473/, то новая трактовка привлекает совсем другие места: 87,1-;/ 25,2; 54,49; 36,38-39; 41,9; 15,21; 23,18; 43,11; 73,20; 8,18-19 /Maulana , с.318/ /. Совпадают только два периферийных для экзегезы стиха - 87,2 и 54,49, тогда как вышеприведенные - 3,139; 9,51 и 14,4 откровенно предестинационные в современном богословском труде не упоминаются вовсе. Типичными ссылками становятся К:23,18: "Мы ниспосылаем с неба воду в соразмерном количестве: внедряем ее в землю, а можем и вывести ее оттуда" или 43,10: "Он низводит воду с неба в известной мере; и ее воскрешаем мы омертвевшую страну".

Современное богословие считает предопределение поздним заимствованием из Персии, ссылаясь на влияние дуализма Авесты, а также идеи св.Троицы на христианство и по части дуализма - также

на ислам. Если зороастрийская мысль допускала двух творцов мира, то ислам, как изначально монотеистическая религия, не могла допустить какого-либо дуализма, равно как и троичности Бога / *suhsava* , с.318/. Зло не имеет онтологической природы, оно - порождение добрых или злых людей. "Бог, - пишет мусульманский богослов, - создал человека с определенной властью, которую он может употребить в известных пределах так, что она может породить добро и зло. Например, Бог одарил человека речью, которой он может не только утешать, но и клеветать" / *maulsava* , с.318/. По мнению арабских лексикологов зло - зульм обозначает "помещение предмета не на свое место, временное или пространственное несоответствие", иными словами - "пронесение мимо" (греч. *Nemartia*). Для индонезийского общества, где этические категории еще не твердо усвоены, а в сознании еще царствует ритуальная "культура стыда", эта "пограничность" отношения ко злу, может оказаться спасительным мостом от древней религиозной культуры к более современной. В других условиях отрицание онтологического зла ведет из религиозного мира в секулярный. Отсутствие конкретного носителя зла, источника его, быстро размывает и понятие зла (как атрибута), а также представление о совершении греха, идущего от зла и ведущего опять к нему. Сам же индивид, вращающийся в мире "неонтологического" зла с легкостью выпадает из объятий этической религии в секуляризованный мир²⁷.

Современное мусульманское богословие предопределение в рамках нескованной внешними обстоятельствами свободной воли сводит к всеведению Божию: "По Корану человек обладает свободой поступать так или иначе. Однако предначертанность добрых или злых поступков проистекает от всеведения Божия /.../ Поэтому, строго говоря, предопределение и всеведение Бога не имеет ничего обще-

го" / Maulana , с.324-325/. Остается последнее смущающее утверждение ислама, что человек рождается с печатью Божией на душе - с сердцем открытым или ожесточенным. Мух.Маулана отвергает эту идею, ссылаясь на К:30,29: "С искренностью держи постоянно лице твое обращенным к этому вероуставу, соответственно тому устройству Бога, в каком Он устроил человеков. Нет перемены творению Божию; это истинный вероустав, но многие из сих людей не знают". По этому аяту, звучит комментарий, человек рожден без первородного греха, о чем свидетельствует хадис: "Каждый ребенок рождается по человеческому естеству (фитра) а родители делают его евреем, христианином или магом /зороастрийцем, - Д.Т./" (Ал-Сахих Ал-Бухари, 23,80 /цит. по: Maulana , с.333/. Печать зла полагается на души нераскаянных грешников по слову Корана 2,6-7: "Бог запечатал сердца их и слух их, и на очах их покрывало: им будет мучительная казнь. Некоторые из этих людей говорят: "мы веруем в Бога и в последний день, но они не суть верующие", или в другом месте: "Бог вводит в заблуждение тех, которые высокодумствуют, сомневаются" (К:40,36). "Первородный грех Адама и Евы, - пишет индонезийский богослов Хамка, - предупреждение их потомкам /.../ Но грех этот не наследуется. Грех не рождается из себя. Каждый человек приходит в мир святым" / Hamka, 1960, с.113/.

Беспредельное раскрепощение свободной воли человека - общий признак его секуляризации. Хотя кальвинизм, как и весь протестантизм - явление, вызванное общей эрозией религиозности, субъективно оно воспринималось как возвращение к истокам. Отсюда стремление очиститься от всего наносного - не делая различия между народными обычаями, философскими взглядами различных эпох или святоотеческого предания. Крайний предестинационизм в этих

условиях было закономерностью: он должен был ослабляться по мере дальнейшего обмирщения общества. Характерно, что внешнее выражение секуляризации догматики как в исламе, так и в протестантизме идет почти одним и тем же путем, следуя даже близкой логике доказательств. Разумеется, процесс заимствований ислама, особенно - модернизаторского его направления, не ограничился средневековьем; он продолжается и ныне, однако для нашего исследования важна одинаковость глубинных богословских структур, прижившихся внутри религиозного учения, ибо они почти идентично отражаются потом в социально-политическом устройении социума.

Американский протестантский богослов Т. Шмит пишет о той же проблеме предопределения: "Нет противоречия между утверждением, что человек свободно решает нечто совершить и тем, что Бог знает это и решает, что так оно произойдет. Такое предведение никому ничего не навязывает, ибо оно узнает свободно избранное" / Smith, 1989, с.3/. Выше была упомянута некоторая социальная амбивалентность отсутствия онтологического зла в исламе и следующая отсюда либеральная трактовка тахдира. Если неприязнительность условий принятия новой веры (повторить слова "Ла иллаха Илла-лах, ва Мухаммад Расул-лях" - означает стать мусульманином), мистический праксис, а не легализм Шари^С способствовали проникновению ислама в Индонезию (об этом речь в след. главе), то крайнюю популярность именно модернистского, а не ортодоксального ислама, видимо, сообщила концепция зла и греха. Арабский зулм крайне близок к бакийскому *Beho*, обозначающему дисгармонию. Но вместе с тем - религиозное сознание, всецело погруженное в божественную детерминированность индуистского мира не могло быстро принять мировоззренческую зыбкость и относительность своего существования в Боге. Поэтому более ранние индонезийские богословы

развивают идею о свободе воли в тесной связи с соучастием Бога в жизни индивида.

Ахмед Хасан, время деятельности которого выпало на первую половину XIX в., утверждал, что "мир и все, содержащееся в нем, - сотворено Богом" /цит. по: Federgruel, 1970, с.31/. Но проблема в его видении заключалась в том - знал ли Бог, когда он творил мир, что "мы будем совершать и одно, и другое, что с нами будет случаться то и иное". Ахмед Хасан отверг предположение о том, что возможно какое-либо событие без Божией воли, ибо всякое творение желанно для Бога и, по определению, - воля человека - также. Ахмед Хасан отвергал предположение, будто Бог создал человека, но что Он не вовлечен в человеческие дела.

Невовлеченность означала бы ограниченность Божьего всевластия, а это невозможно для Бога. События не могут происходить без Божьего изволения. "Что бы не происходило, - писал он в своей фетве " *havi* " ("Судьба"), - совершается по воле Божией /.../ которая именуется такдир", ссылаясь на К:4,80: "Скажи: все от Бога", а также 57,22: "Никакое бедствие не совершается ни на земле, ни в вас, если оно не было предопределено в книге прежде того, как Мы творили его" /там же, с.32/.

Ахмед Хасан при этом признавал, что безусловное принятие такдира порождает множество вопросов относительно смысла жизни и религии: "Если все происходит по воле Божией, то зачем Он дал Благую Весть, учредил веру, определил Закон, коль скоро вся тварь подчиняется всему этому по превечной воле Бога? Он уточняет и другие парадоксы, такие, как "боль и радость, Небо и преисподнюю". Вопреки своему убеждению, что все предопределено Богом, Ахмед Хасан в своих трактатах производит впечатление, что правоверным не следует полагаться на абсолютную зависимость от Бога и

слепо принимать предназначения судьбы. Неустанно он повторяет требование прибегать к рассуждению — иджтихаду, чтобы избирать между добром и злом. Постоянное колебание индонезийского теолога между упованием на всевластие Бога и одновременное признание свободной воли человека проходит через все его труды /Fedeerpiel, 1970, с.31-33/. Дело здесь не только в значительно меньшей выхоленности богословского ума Ахмада Хасана по сравнению с его арабскими, или индийскими коллегами, но и в пограничной роли индонезийского ислама.

Его же соотечественник и современник Хамка столь же маргинален в своем модернизме. Ожесточенно споря с религиозным формализмом христианства голландцев /Hamka, 1955, с.33-35/, он отвергает смятение души, возникающее от чрезмерного ощущения собственной свободы. "Мусульманин не боится стать лицом к лицу с жизненными трудностями, тем более он не боится смерти. Смерть — это выход, неизреченное упование /.../ С позиций возвышенной веры исход жизни означает встречу с Господом. Поэтому душа верующего хотя и в страхе, но ликует / Hamka, 1950, с.113/. Строки, близкие к суфийским стихотворениям, в которых нет и тени кальвинистского страха пред грозным ветхозаветным Богом, знаменуют не просто тех или иных авторов, одно из течений богословской мысли; они во многом — признаки первых лет индонезийской независимости. Но и секуляризм пробивал себе дорогу к душам индонезийцев: "Каждый индивид ответственен перед Богом. Ислам подчеркивает достоинство индивидуализма", читаем в "Заявлении левого крыла партии Мадуми" от 1948 г. /цит. по: Smith, 1971, с.238/. Как политическое заявление, составленное в социологических терминах, так и богословская школа Ахмада Хасана в теологических понятиях неизменно тяготела к максиме этической религии: подлинным творцом

судьбы человека является его свободная воля / *Federspiel*, 1970, 1970, с.32; *Heimke*, 1950, с.114-115/.

Ахмада Хасана исследователи относят к исламским модернистам, однако его модернизм еще робок - особенно в вопросе такдира. Восемьдесятые годы показали дальнейшее движение в сторону индивидуализма, смягчения идеи предопределения, хотя и здесь во всем сказывается мощное воздействие местной религиозной культуры. В трудах Эффенди, входящего в плеяду видных богословов - модернистов, группирующихся вокруг журнала "Topik" уже не звучат мотивы старой мистики. Забыт учитель его - Хамка со своим упованием и суфийской любовью. Вместо этого - абсолютная трансцендентность Бога: "Благословен тот, у кого в руке царство, потому что всемогущ; Тот, кто сотворил смерть и жизнь, дабы испытать вас, - кто из вас лучше по деятельности" (K:67,1-2).

У Эффенди Бог - Вседержитель (*Penguasa dan Pengatur*) Вселенной, тогда как человек - тварь, наделенная свободой, которая по Корану, существует, "дабы испытать вас, - кто из вас лучше по деятельности". Вместо индуистской имманентности Бога человеку, исламская антропология заключает человека в паутину тех самых природных закономерностей, о которых речь шла выше. Арабский кадар (исчисления по-индонезийски звучит "ukur"). Это не просто мера, а мера-закон, мера-гармония и просто удивительно, как сухая арабская дефиниция, переведенная на язык иной культуры, обволакивается индуистской полисемией Слова, превращая жесткую "меру" в гармонию соразмерностей обоженного мироздания.

Неумолимое противостояние человека Богу, абсолютная трансцендентность Бога миру у Эффенди растворяется в неумолимом движении всего сущего - неживой природы и человека к Божественной Первосущности: "Такдир в сущности есть Закон Божий, заключенный

во Вселенной и мире явлений (alam semesta dan dunia peristiwā) Коран нам дает понятие "движения к Богу" - дни Иллахи, которым каделен весь природный мир, предопределенный в этом качестве / Effendi, 1984, с.90/.

Тот же закон распространяется и на человека. Он свободен морально - но в тех пределах, которые возведены всем мирозданием. Внутренние пределы его морали, его поступков сопряжены с мерой ответственности. Чем больше его свобода, тем больше ответственность: "Сражайтесь на пути Божиим с теми, которые сражаются с вами; но не будьте неправедны, потому что Бог не любит несправедливых" (К:2,286) / Effendi, 1984, с.84/. "Свобода воли является основой отношения человека с такдиром. Ибо пассивность низвела бы человека до состояния неодушевленной природы, подчиненной механистическим законам мироздания. Однако активная деятельность человека по совершенствованию окружающего мира возводит его в достоинство наместника Божия - халифа на земле. Значит, жить по божественному предопределению - это подчиняться законам мироздания, с одной стороны, и зная эти законы, преобразовывать мир. В этом созидательном творчестве моральный закон играет главенствующую роль, тогда как, скажем, открытия науки сами по себе способны привести к разрушению" /там же, с.85/. Исполняя свою роль халифа, человек соучаствует в промысле Божиим в качестве исполнителя планов Творца /там же, с.86/.

Так сформулирована свобода человека. Как жизненная реальность предопределение растворено в планах Творца, тогда как индивид не скован в своих действиях ничем, если не считать морального Закона. Модернистское богословие совершает рискованный шаг, как бы утверждая партнерство человека с Богом, опасно приближаясь к еретической мысли о богоравности человека (ширк), испове-

думой уже Европой Ренессанса. Но индонезийский модернизм радикален в умах теологов, тогда как для рядового носителя древнейших структур местной балийско-яванской религиозности богоравность и прочие радикальные суждения видятся извечным богоподобием обитателей Майи. Не случаен и набор авторитетов, на которых ссылаются эфранди. Это мусульманские богословы Индии и Пакистана - Калам Азад /Kalam Azad , 1976/, Ахмад Дар /Ahmad Dar , 1969/, Мухаммад Али /Ali , 1950/ - носители известных черт индомусульманского синкретизма. И все же само представление об индивидуальной свободе стало внутренним - мировоззренческим двигателем социально-экономического прогресса. Ислам для религиозно мыслящей страны стал не только носителем философских идей, но и инструментом модернизации /Vedy , 1987, с.152/.

Богословские спекуляции, теоретические статьи богословов - это известный интеллектуальный центр, осуществляющий эмиссию новых идей. Они, внедряясь в мысли и речи проповедников, учителей духовных школ, производят определенный переворот в сознании адептов исламского учения. Люди, относящиеся к ортодоксам, отождествляют понятие такдира с судьбой, тогда как модернисты связывают его с кораническими заповедями преданного труда и стремлением к самосовершенствованию. К.Гирц в своих полевых исследованиях приводит такой диалог: "Его /респондента" бабушка о низшем родственнике скажет "что поделаешь, таков такдир, такова судьба". Он же ответит: "Да ну, лентяй, не лезает трудиться, как следует". Они никогда не могут найти общий язык на эту тему" /Geertz , 1960, с.150-151/.

И еще одно интервью с местным консервативным мусульманским лидером: "Если ты веришь, что Бог существует и все устроено Богом, ты всегда будешь спокоен и беззаботен. Так думающих людей

трудно расстроить, ибо они полагаются на промысел Божий..."

Я спросил это ли такдир, на что он ответил: "Да. Понимание сути такдира делает тебя спокойным. Тебя не заботит болезнь или смерть, ибо ты знаешь - все в руках Божьих". "А стоит ли тогда трудиться?" - я спросил. Он заверил меня, что по Корану "каждый обязан трудиться. Лениость - это грех. Не имеет значения - преуспеваешь ты или нет; ты обязан трудиться на своих полях, если даже нищешь. Твое преуспевание в руках Божьих; тебе остается только выполнять заповедь, а именно - трудиться" /там же, с.151/.

По-другому звучит ответ на тот же вопрос мусульманского модерниста. Говорит молодой член партии Мануми о такдире: "Бог не предопределяет одних людей к богатству, а других - к бедности. Такдир - это равный шанс для всех. Бедняки в большинстве своем являются таковыми из-за своей лени, глупости или греховности; например, они предаются азартным играм. Богатые же трудолюбивы и мудры /.../ Когда я спросил, как быть с болезнью, он ответил, что тут дело двойко: болезнь, вызванная грязью, антисанитарией - это одно; болезнь, постигшая человека без его прямой вины - совсем другое. Если ты попал под машину по своей безалаберности - такдир тут не виноват. Если это произошло по независящим от тебя обстоятельствам, тогда это - Божье предопределение" / там же, с.152/28.

Независимо от степени упования на Бога, индивид в исламе открывает себе путь, свободный от тотальной детерминированности андунистской арканки. Отныне этический императив является регулятором человеческого бытия в обществе. Не ритуалом, а трудом и законом измеряется его место в обществе и царстве избранных Божьих.

Глава УІ

ИСЛАМИЗАЦИЯ ИНДОНЕЗИИ: ИДЕАЛ И ЕГО РАСТВОРЕНИЕ

Культура-реципиент: экологические предпосылки исламизации

Время и обстоятельства проникновения ислама в малайский мир не вполне выяснены. Неизвестно время укрепления ислама в островном мире; имеются разные мнения о том, какие исламские страны дали основную массу вероучителей. Для исследования политической культуры страны подробности заимствования элементов новой религиозной культуры - вопрос не праздный. Выяснив место и время эмиссии чужой культуры, можно строить предположения о степени и типе восприимчивости культуры-реципиента; попытаться выяснить постоянство структур заимствований; судить не только о характере модернизации развивающегося общества в целом, но и познать основные параметры политической эволюции системы, или же круг метаморфоз этой системы при отсутствии явной парадигмы прогресса.

Д.Дж.Б.Холл в качестве предельно ранней даты появления мусульман в Индонезии указывает 1082 или 1102 гг., о чем, по его мнению, свидетельствует надгробие с арабской надписью на могиле молодой женщины в Леране, близ Гресика на о.Ява. Даже если предполагаемая дата верна, надпись на могильной плите указывает лишь на то, что некий араб или перс был на Яве ок.1100 г., данные же распространения ислама в этой области относятся к гораздо более позднему времени /Холл, 1958, с.153/.

Уже в 1498 г. на Яве имелись приморские мусульманские города. Правители исламизированных прибрежных областей на севере Явы постепенно добились полной независимости от хиредней земледельческой империи центральной части острова. Первыми подверг-

лись воздействием ислама восточная и центральная Ява. Западная Ява, расположенная в стороне от главного торгового пути, приняла ислам в последнюю очередь /там же, с.159/.

Обращение в ислам продолжалось весь XVI век: после того, как в 1527 г. перестало существовать индуистское сунданское государство Паджаджаран, уступая власть прибрежной мусульманской нага-ре, ислам покорил прибрежье островов Тернате, Тидоре, Буру - в Малакском архипелаге, область Бруней - на Калимантане. Однако несколько индуизированных государств сохранили приверженность религии предков вплоть до XVII в. Северная и Восточная Суматра были обращены в ислам среди первых, однако батакские племена сопротивлялись новым веяниям долго. Макаassar не принимал вероучение Пророка вплоть до 1604 г. Бали и Ломбок сохранили индуизм доныне. Первоначальный импульс XV-XVI вв. сменился длительным противоборством с колониальными державами Европы и это замедлило начатую проповедь. Она возобновилась в XIX в. и все это делало исламизацию поверхностной - по охвату населения и по глубине постижения новых религиозных представлений /Sievers, 1974, с.45/.

Ключевую роль в исламизации региона вплоть до 1511 г. играла Малакка. Являясь перекрестком морских торговых путей, где навигаторы подолгу отсиживались в ожидании попутного муссона, Малакка становилась религиозным центром. Нет недостатка в предположениях, что этот город был уже мусульманским ко времени посещения архипелага Марком Поло в 1292 г. Это бы означало, что Малакка на протяжении 250 лет исполняла свою прозелитскую миссию. Благодаря исследованиям А.Милнера и П.Иоссаин-де-Йонга мы можем судить о тех изменениях, которые принес ислам в политическую культуру таких, некогда индуистских нагар, как Малакка. Вырабо-

тывая там, на Малайском полуострове, некие политические образцы, они внедрялись повсюду, где принимался ислам - от Явы в Индонезии до Минданао на Филиппинах.

Относительно источников исламизации среди историков ведутся оживленные споры. Фрагментарность эпиграфических сведений переводит основную тяжесть доказательств в области теоретических и спекулятивных реконструкций. Зная, что ислам - религия арабов, первые исследователи, такие, как С.Кейзер и Г.К.Ниманн в середине прошлого века утверждали, что Юго-Восточная Азия обязана арабским торговцам Хадрамаута - тем более, что иванцы шафиты. В 1872 г. появляется работа Д.Пийнаппеля, в которой географическое местонахождение источника духовных заимствований он находит в арабских колониях Коромандальского побережья Индии, в так называемом арабском Ма^сбаре, или "проходе" между южноазиатским материком и Цейлоном.

В конце прошлого века укрепилась концепция Снука Хоргронье, убедившего всех в индийском происхождении индонезийского ислама. Этому взгляду было суждено оставаться главенствующим на протяжении столетия. Однако С.Хоргронье не уточнил, какой регион Южной Индии он имел в виду. В 1937 г. была найдена рукопись португальского фармацевта, погибшего в Китае, с важными свидетельствами о ранних культурных контактах ДВА с Индией¹. Томе Пиреш, - пишет Д.Дж.Е.Холл, - в своем детальном описании малаккской торговли подчеркивает значение ее связей с Гуджаратом. Гуджаратские купцы играли значительную роль в обращении населения Малакки в ислам, извлекая из этого большую выгоду, - они поставляли в Малакку надгробные камни с изречениями на классическом арабском языке, причем на этих камнях оставались свободные пространства, куда вписывались имена покойников" /Холл, 1958, с.159/.

Гуджарат, хотя и бойко торговал, едва ли мог быть основным источником духовных заимствований: ведь гуджаратцы по большей части не шафиты. Г.Древес замечает, что Пиреш во многом строил свое повествование на не всегда достоверных рассказах местных жителей. Так, Пиреш допустил целый ряд исторических погрешностей /Древес , 1985, с.10-11/. Разные исследователи, правда, по-разному оценивают достоверность сведений, содержащихся в "Zina etienne". С.Робсон, исследователь индонезийской средневековой словесности из Лейденского университета - наоборот - подчеркивает высокую достоверность их, ссылаясь, в частности, на слова Томе Пиреша: "Я завершил описание великого острова Ява, удовлетворенный тем, что изучил его насколько возможно основательно. Если мне приходилось полагаться на сообщения людей, я переспрашивал об услышанном также других людей. Если сведения подтверждались, только тогда я их включал в повествование" /Робсон , 1981, с. 262, 288/.

Личные впечатления португальского аптекаря о Пасее - возможно, колибели индонезийского ислама на Суматре - содержит много интересного. Он описывает богатый город, в котором жило много мавританских и индийских торговцев, причем среди последних особенно выделялись бенгальцы. Он упоминает ромеев, турок, арабов, персов, гуджаратцев, малайцев, яванцев и сиамцев. Основную часть населения Пасея, однако, составляли бенгальцы или люди бенгальского происхождения, причем нагара управлялась "мавританским князем бенгальского происхождения" /Богтево , 1944, с.142-143/. Деревня, правда, оставалась в объятиях язычества, хотя ислам внедрялся постепенно и туда. Отмечалась княжеская чехарда в государстве Пасей, вызванная тем, что любому узурпатору было нетрудно объявить себя чусульманином /Древес , 1985, с.11/. В последние годы строились

также догадки об исламизации Индонезии через Китай и Чампу /см. обзор, 1981/.

Зная мистическую пантемистическую структурированность культурного субстрата и диаметрально противоположную внутреннюю логику негалитского, мадинского ислама, нетрудно предположить, что последний едва ли мог внедриться в сознание местного населения. Обитателями прибрежных торговых городов могли быть арабы и даже ромен, но их проповеднический успех мог быть гарантирован только в том случае, если грамматика прививаемой религиозной культуры близка или тождественна той, к которой принадлежит местное население. Ислам развился на временной и культурной оси иудаизма: эстатологическое ожидание его в системе протяженного линейного времени; этический дуализм, отделяющий принцип добра от принципа зла; деизм, или последовательное отделение сакрального от профанного, духовного от материального - те основные признаки, которые сделали вероисповедание арабов динамичным, способным к модернизации системой. На основе коранической проповеди и образа Пророка ислам создал разработанное право, богословие, мистику, литературу, изобразительное искусство. Ислам вбирал в себя достижения греков и римлян, персов и индийцев. Но в таком виде он не мог надеяться на успех в культуре, которая жила в полустатическом состоянии, в кольце возобновляющегося круговорота времени, в монистической потусторонности добру и злу. Ислам же суфиев, распространенный в средневековье, - со своими чертами пантеистического монизма, опытом личного богообщения и тесноты мог стать ключом к культуре Индонезии².

"Ислам, - пишет исследователь малайской словесности А.Джонс, - не мог найти путь в Индонезию до тех пор, пока с XIII в. не укрепились суфийские ордена. Успешная проповедь ислама в Ин-

донезии - дело рук суфийских миссионеров / Johns, 1985, с.23/³.
А.Милнер доказывает, что время принятия ислама в малайском мире совпадает с периодом торжества суфийской мистики во всем мусульманском мире, а также идеи царской власти. Эти два ключевых для малайской политической культуры фактора обеспечили успех ислама. Арабы - носители легалистского ислама Шари^Са, побывавшие на малайских островах, кроме надгробий ничего не оставили: сугубо семитская культурная грамматика оказалась для островного мира ЮВА непонятной /см. Milner, 1985, с.27-31/.

Процесс заимствования - не единичный, ограниченный во времени акт. Это многовековой процесс культурной метаморфозы, в основе которой лежит диффузия переднеазиатской культуры в автохтонную цивилизационную ткань Юго-Восточной Азии. Или словами С.Робсона: "Приход ислама в Индонезию - это не событие, а процесс" /Robson, 1981, с.268/. Реконструируя балайский индуизм как земледельческий культ, мы могли прийти к выводу о том, что едва ли возможно существование самой языческой литургии вонне той специфической экологической ниши - "рисового аквариума" - в которой она сложилась. Равно как проникновение ислама в неизменную, ненарушенную экологическую нишу маловероятно. Ч.Накане отмечает еще более широкую - социальную закономерность этого - уже на примере буддистских и синтоистских храмов Японии: /такие храмы/ "намного глубже интегрированы в местную общину, чем христианские церкви. Привязанные к специфической местности религиозные институты - буддистские и синтоистские святилища разделяют участь живущей там общины: если разрушается автохтонная община, хиреет, или вовсе исчезают религиозные обряды, тогда как христианские церкви и мусульманские мечети продолжают функционировать независимо от наличия древнего населения. Ритуал церкви или мечети ни-

как не затрагивает сеть человеческих отношений, сложившихся там на протяжении веков" / Nakane , 1983, с.7/.

Очевидно, что церковь или мечеть появляется на местности тогда, когда нарушена гомогенность культурной экологии язычества; причем это нарушение, или дезинтеграция может относиться не только к сугубо духовной сфере, но и к материальной: если население от возделывания риса переходит к выращиванию коммерческой культуры /см. Hefner , 1985, с.25/.

Исходя из степени дезинтеграции традиционного общества самыми крайними в шкале разрушений будут портовые города со смешанным пришлым населением. Экономическое бытие такого социального образования - торговля⁴ требовала двух предпосылок надстроечного порядка. Первое - это замена автохтонной - иррациональной, в веберовском понимании слова - религиозной системы на рациональную, т.е. такую, которая в состоянии функционировать в отрыве от той сакральной топонимики (горы, перекрестки улиц, сакральная ось мироздания), без которых невозможен балийско-яванский индуизм. Требовалась религия духа, рассуждения и этики, а не религия магического священнодействия.

И второе: торговые города, живущие мореходством и посреднической торговлей, могли существовать при гомогенной духовной системе. Торговые операции строятся на договорах; договоры в свою очередь - на праве; а право - на этическом императиве, возникавшем в недрах религиозного бытия. Традиционно на Бали считалось правильным, что прибрежное население грабило суда, потерпевшие крушение, или просто севшие на мель. Едва ли общественность торгового города могла терпеть подобное варварство. (Эта причина, кстати, послужила *casus belli* для тех голландско-балийских войн, в ходе которых с печальным блеском погибли древние госу-

дарства-литургии). Культура, в которой излишек сельскохозяйственной продукции следует употреблять в ритуальных целях, где используемое для продажи считают ритуально не вполне чистым, едва ли могла гармонично соседствовать с культурой, произрастающей из прибыльного обмена товарами⁵. Участие местной индуистской аристократии в делах прибрежных нагар мало что меняло:

"Прибрежные города, - отмечает Я.Буке, - навязывают налог натурой и трудом на внутренние области. Горожане не являются свободными буржуарами, не являются гражданами, а подвластны феодальной знати, заинтересованной в торговле. Кроме этих аристократов только иностранцы участвуют в управлении городом. Прибрежные города имеют свои входы и выходы, которые ведут исключительно к морю; их деловая активность по большей части - транзитная торговля. Если торговля перемещается на другое место, город исчезает. Восточные города не питаются производством на рынок и не нуждаются в товарах хинтерланда, ибо они не продукт развития экономики страны, их исчезновение не составляет утрату для хинтерланда - как раз наоборот. Даже сейчас (до войны) город в дуалистических странах является капиталистическим анклавом с обособленной жизнью и не найти тех малых и средних городских центров, рассеянных по стране, как это характерно для Западной Европы" / Буке, 1953, с.16/.

Не случайно малайское понятие "orang dagang" первоначально означало иноземца и только постепенно приобрело значение торговца, купца. Впоследствии, купец-профессионал не находил настоящего дела в индонезийской деревне. Никому он не нужен, да и редко находится достаточный для продажи излишек /там же, с.25/.

Аванский хинтерланд вывозил рис, а приобрел роскошные платья из Индии, в частности из Бенгалии, белый и голубой фарфор из

Вьетнама, медные деньги древних династий из Китая. Одежда и предметы роскоши в традиционном ритуальном обществе играют важную роль, подчеркивавшую иерархический статус обладателя ими. Медные деньги - не меновая стоимость, а компонент храмовых приношений. Такая торговля в общем-то не имеет потребительского характера / Hobson, 1981, с.263-266/.

Еще одним важным предметом торговли были пряности, которые, как и рис, покидали малайский мир через Малакку. В этой цепочке портовые города северного побережья Явы играли не столь большую роль. Однако после взятия Малакки португальцами в 1511 г. многие торговцы пытались создать новые независимые торговые центры и такими стали служить устья северояванских рек. Скрепленные исламом, став бастионами новой веры, к ХУП в. они совершили, казалось бы, невероятное - с большой легкостью заключили договоры с голландскими колонизаторами, чтобы противостоять имперскому нидерланду / Picklefs, 1985, с.39/. Очевидно при этом, что временный (сколь и губительный для нагар) политический союз не мог бы состояться, если не ислам со своей мировоззренческой и правовой системой, совместимой, во всяком случае в пределах международного сотрудничества, с голландским протестантизмом. Ведь неоднократные попытки англичан, а также французов заключить какие-либо действенные договоры с султанатом Сулу на юге Филиппин по поводу сулуанских владений на Борнео с неизменностью проваливались - столь несовместимыми были политические представления слегка исламизированного султана Сулу с тем, что было принято в окружающем его мире /см. Ketting, 1978/.

Яванско-балийский индуизм максимальной рафинированности достиг в районах, достигших предельного совершенства орошаемого рисоводства. Биотическая система рисового аквариума привела к слия-

нии, или, пользуясь терминологией А.М.Фурсова, "нерасчлененности базиса и надстройки" /Фурсов, 1986, с.52/. Органическую целокупность своего общества, видимо, чувствовали и яванцы, и приделы - голландцы; не удивительно поэтому, что при административном районировании утвердились понятия "Внутренней" и "Внешней" Индонезии.

К "внутренним" - по классификации Гирца, относились рисоводческие Ява с Мадурой и Бали с Ломбоком, тогда как все остальное подпало под категорию "Внешних островов". Но и сама Ява делилась на "Кеджавен" - "Собственно Яву", состоявшую из Центральной и Восточной Явы, и "внешнюю Яву", в которую входил Пасисир (побережье, шtrand) и Пасундан, или Сунда. Хотя Пасундан выращивает рис и входит в общезаванский культурный круг, здесь нет той инволюции, того предельного симбиоза культуры поливного рисоводства с религией. К.Гирц в этом находит экологическое объяснение.

Восточная оконечность острова не вполне пригодна для орошаемого рисоводства. Область, прилегающая к морской береговой линии, сильно подвержена плохо контролируемой водной стихии низовьев горных рек. Водный режим, с десятикратными перепадами стока, естественно, препятствует созданию рисовых террас. Плодоносная вулканическая почва равнины, лежащей между Чыребоном и Джапарой, а также в дельте Соло и устье Брантаса не может компенсировать заболачиваемость почвы из-за равнинного ландшафта и речных разливов. Горный районы Сунды, хотя и богатые водой, не отмечены плодородием почв, подверженных выщелачиванию. Неудобная топография довершает в меру неблагоприятный сельский пейзаж / Geertz , 1963, с.42-43/. Орошаемое рисоводство в Пасундане по сей день занимает отнюдь не доминирующее значение, составляя 23% всех, в т.ч. необработываемых земель, тогда как суходольный рис занимает 20%, а

технические культуры - 15% (данные 1968 г.) Jackson , 1980, с.47/.

Пасисир, или морское побережье , никогда не развилось в часть земледельческой империи. В устьях мелких рек уже в древности имелись рисовые террасы, но традиционное для Явы сельское общество там так и не сложилось. Хотя Западная Ява исторически была исламизирована позже, вероучение Пророка там пустило куда более глубокие корни, чем в Центральной и Восточной Яве.

Еще большие совпадения экологических и культурно-адаптационных факторов наблюдаются за пределами Явы и Бали. Внешние острова исторически связаны с огнево-подсечным земледелием. Даже к середине XX в. только 4% территории Внешних островов обрабатывалось под зерновые, что по сравнению с 70% Внутренних островов составляет разительный контраст. Из площадей, занятых под зерновые, 90% обрабатывались арканчным подсечно-огневым способом / Geertz, 1963, с.13/. Низкая урожайность подсечно-огневого земледелия ведет к тому, что при нем потолок численности населения на кв.км может составлять по разным подсчетам от 20 до 50 чел. /там же, с. 26/. При большем населении начинается интенсивная деградация лесного покрова. С развитием капитализма в рамках колониальной системы, Внешние острова со значительно большей интенсивностью вовлекались в товарное производство. Такому повороту дел способствовало, с одной стороны, то, что сухоходольное рисоводство с экологической точки зрения не препятствовало выращиванию таких культур, как гевея, кофе или табак. С другой стороны, рост населения и низкая урожайность зерновых побуждали к поиску альтернативных источников пропитания. В качестве наиболее показательного примера можно привести западный берег Суматры, населенный миманкабау - ныне наиболее исламизированным народом.

Провинцию Западная Суматра до независимости обследовал блестящий голландский социолог Б.Схрике; материалы его исследований вышли в свет в 1955 г. /Schrieke, 1955/. Б.Схрике отмечает, что минанкабау - самый многочисленный из народов, населяющих Суматру: он составляет ок. 1/4 населения острова. Минанкабау широко практикует орошаемое рисоводство - это свидетельство высокой агротехники, однако наряду с этим выращивает кофе, гевею и кокосовые пальмы. В отличие от яванцев и балийцев, осваивавших новые рисовые террасы, минанкабау не пренебрегали и подсечно-огневым земледелием, с целью расширения посевов, но развитие плантационного хозяйства голландцев, по мнению Схрика, воспрепятствовало этой тенденции.

В 1908-1912 гг., когда колониальные власти сняли с крестьян сельскохозяйственные ограничения, произошел небывалый рост производства экспортных культур на крестьянских хозяйствах. "Проявился революционный дух, - пишет Б.Схрике, - подобный раннему европейскому капитализму, описанному Вебером и Зомбартом" / Schrieke, 1955, с.99-106/. Вовлеченность населения в торговую стихию Внешних островов изменила мышление. К.Гирд замечает: "появились гибкость в земельных отношениях; рост индивидуализма и ослабление уз большой семьи; рост классовой дифференциации и конфликт между отцами и детьми, модернистами и консерваторами; ослабла традиционная власть и поколебались архаичные общественные устои; наметилась "протестантская этика" в религии. Изменились не просто землепользование и способ производства, а система функционально взаимосвязанных, адаптивно-релевантных институтов, обычаев и идей, иными словами, появилось инокультурное ядро" / Geertz, 1963, с.120-121/6.

Пример минанкабау, разумеется, не абсолютно идентичен всем

Внешним островам, однако он показателен как полярный балийскому архетип исламской культуры; как образец оптимальной, с точки зрения инновационных процессов, аккультурации. Высокий социальный динамизм, заметная склонность к модернизации богословия и социальной практики - те качества, которыми отличается мусульмане-минанкабау в современной Индонезии. Однако история и политическое лицо Индонезии - это история и политика Явы, а не Внешних островов. Последние могут быть только теньящим обличие очертания стрихом.

Культура-донор: дихотомия политической модели

Каков истинный архетип политической власти - демократический или монархический - вокруг этой проблемы нет недостатка в спорах и дискуссиях. При разном прочтении одних и тех же сур Корана, исторических сведений и их контекста с одинаковой убедительностью можно доказать, что ислам последовательно монархичен или прямо противоположное - что он неизменно демократичен. Попытки создать статичную политическую модель ислама чаще всего предпринимаются исходя из достигнутого в европейской культуре. Если в Европе произошло отдаление религиозного от мирского, обеспечившее функционирование демократических институтов, значит в основе этого лежит некая культурологическая формула, кодирующая и направляющая всю генетику западной политики. Саму же формулу находят в словах Христа "отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу" (Мф. 22,21)⁷.

Исторический опыт христианства, однако, свидетельствует, что формула "кесарево кесарю, а Божие Богу" далеко не всегда воплощалась в качестве политического правила. До Миланского эдикта 313 г. действительно, история христианства отмечена квинетизмом

по отношению к политике и власти. Зато появление христианской империи привело к последовательному подчинению Церкви государству на Востоке, тогда как на Западе светская власть римских пап в раннее средневековье свалилась инвеститурой, отмененной только в результате канурительной борьбы Григория VII Гильдебранда с Генрихом IV. Папоцезаризм, достигший пика в пору понтификата Иннокентия III, вскоре стал уступать свою власть над поместными церквями правителям королевств; Реформация церковную автономию полностью подчинила княжескому произволу. Полное отделение политики от религии произошло только в новейшее время.

История христианства по большей части отличается тесной связью политики и религии и последовательную динамику можно обнаружить разве что в перемещении целей политики. Если христианская древность, например, в империи Карла Великого, сотериологические цели воспринимала в качестве главной задачи политического устройства общества⁸, то со временем, при эрозии религиозности, имперский идеал начинает довлеть над сотериологическим, а в новое время отдельные вершители судеб европейских государств и вовсе отводят христианству роль идеологических ведомств. Что же до формы политического устройства, то монархическая власть, освященная Церковью, составляет исторически доминирующий тип, просуществовавший более полутора тысячелетий. Что же касается эрозии духовности, то переходный момент, видимо, наступил в пору французской революции 1789 г.; однако путь к ней прокладывался с Ренессанса. Какая бы формула ни была заложена при рождении халифата, ислам не миновал общей для Европы и Азии модели царской власти.

Если рассматривать судьбы монархического политического устройства на оси времени, тогда ислам обнаружит более архаичные черты по сравнению с христианством. Иудеи связывали с приходом Хри-

ста свои чаяния о тысячелетнем царстве Мессии. Иисус на суде Пилата провозглашает, что "Царство мое не от мира сего" (Ин. 18,36). Следовательно христианский идеал целиком лежит в трансцендентной сфере "будущего века". Многих это разочаровало: ибо дохристианские религии по преимуществу связывали сотериологию с повседневным бытием, ветхозаветный идеал - долголетие патриарха и многочисленное потомство. Ислам не отвергает эсхатологические упования, однако при этом неизменно подчеркивает свою цель - обеспечить правильное устройство земного существования / Paulade , с.11-13/. Не рождение Пророка, не время его прозрения, а хиджра - создание государства - легло в основу мусульманского летоисчисления / Файер , 1982, с.34/. В сущности, соединяются город-государство (Мадина - "город", - араб.), Пророк и его учение. Происходит то, чего ожидали иудеи от въезда Христа в Иерусалим. Мухаммад своей хиджрой как бы удовлетворил неутоленную жажду народа установить царство Божие на земле⁹.

Со смертью Пророка в 632 г. мистический дар Мухаммада провозглашать волю Бога наследуется через Коран и Сууну. Халифы обладают только светской властью. Однако юридические и богословские тонкости не всегда ведомы народу, тем более, что он не делал особого различия между пророчеством - т.е. неким подобием священства - и царствованием. Халифы в глазах народа канонизировались. Святость правителя - истинная гарантия благоденствия мусульманской общины - уммы. Если умма стала терпеть бедствия, виной тому мог быть халиф, чья святость по какой-то причине померкла. Поэтому не столько династические распри, сколько религиозные расколы приводили ранний халифат к политическим потрясениям / Файер , 1982, с.34-35/.

При всей доминантности монархического начала в исламе, дру-

гой - демократический архетип сохранялся в исламе на протяжении веков в качестве известного противовеса, идеала реальной неполноте бытия. С закатом эпохи королей и халифов демократическая модель становится исключительным предметом плодотворных богословских и политологических спекуляций. Демократическая традиция зарождается в исламе в тот момент, когда со смертью Мухаммада прерывается его мистический опыт. В дальнейшем прямое Богообщение более не предполагается, и, как уже говорилось, религиозный совет следовало искать в священной Книге и в традиции. Экстатический опыт Мухаммада означал один из двух внутренних путей любой большой религии - мистический. Отсылка к Писанию зачинает второй внутренний путь - интеллектуальный. Если мистический путь хранит неизменность внутреннего религиозного строя, интеллектуальный склонен к предельной рационализации мистики - до полного отрицания собственного предмета. Это можно хорошо проследить как на примере буддизма Вайроцаны, где, как мы видели, в конце концов отрицается даже сам предмет веры, так и в рациональном протестантизме, где, например, библейская критика в итоге отрицает факт самого предмета исследования - Библии как Слова Божия. Той же закономерности подвержен мусульманский интеллектуализм. Коран постоянно обращается к рациональному суждению человека. Он побуждает к поиску знаний. Он не настаивает на догматическом толковании происхождения мира и человека, что могло бы оказаться противоречащим более поздним научным открытиям. В политической сфере он настаивает на социальной справедливости, что дает больше шансов преобразователям, чем консерваторам - такие рассуждения обычны для мусульманских теологов / Cortisier, 1982, с.401; Galina, с.112-116/.

Носителями рационального религиозного знания стали улемы -

ученные богословы, которые в разное время могли выступать в разных ролях: то бросать свой авторитет на чашу весов халифов и султанов, то выступать в качестве сплоченной оппозиции монаршей власти. "Постепенно они укрепили свое право толковать закон, - пишет Э.Мортимер, - так уламы, представляющие интересы общины, ограничивали власть верховного правителя, легитимность власти которого зависела от степени его следования закону (Корану)" / *Artiller* , 1982, с.37/. Однако в широкой исторической ретроспективе рационально толкуемая политика, построенная всецело на законах шари^са, оставалась демократическим идеалом, или архетипом исламской нормы / *Башпов* , 1974, с.5-6; *Тизви* , 1985, с.116/. Практическая жизнь складывалась в соответствии с большими горизонтальными течениями истории: к XI в. большинство улам учили, что послушание - непрерываемая обязанность мусульман - даже, если правитель нечестив, ибо лучше иметь плохого правителя, чем никакого¹⁰. Некоторые богословы допускали подчинение даже узурпаторам. Шах Вали Аллах в подтверждение этого взгляда приводит хадис: "Пророка спросили о самозванцах и вопрос звучал так: "не следует ли нам свергать таких?" Пророк ответил: "Нет! До тех пор, пока они молятся среди вас, Но если вы узрете открытое безверие, на которое укажет перст Божий, только тогда вы можете его свергать" / *Спази* , 1988, с.101/. "Монаршья власть является установлением, соответствующим человеческой природе /.../ Народ не может жить в состоянии анархии и безвластия", пишет первый политический мыслитель ислама Ибн Халдун / *Halidun* , т.1, с.380-381/.

Одновременно те же ученые богословы, исследуя не только Коран и Сунну, но и политическую историю, сохраняли идеальный образ мусульманской государственности. Известное место из Корана, которым санкционируется царская власть, одновременно и провозгла-

даст Бога истинным сувереном, и лишает царя полновластия: "Скажи: Боже царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ" (К:3,25). Богословская экзегеза звучит следующим образом: "Коран указывает, что верховный авторитет в исламе воплощен в Боге. Умма или исламская община является уммой Бога и как таковая является легитимизирующим орудием в исламском правлении. Враги уммы становятся врагами Бога - "аддувв Аллах" /Mizvi, 1985, с.108/. Следовательно, если правитель воспринимается уммой в качестве врага, то он может быть свергнут. Иными словами - Коран предписывает в данной практической экзегезе идею общественного договора между правителем и уммой.

История ранней исламской государственности также фиксирует принцип прагматического политического договора. Хиджра Мухаммада была характерна не только некоей материализацией религиозных чаяний арабов, но и соглашением, заключенным с воинственными племенами Медины. Так называемая "Мединская конституция" (622-627) формулирует следующие правила: (1) правоверные и их зависимые составляют единую общину (умму); (2) каждый клан или частица уммы ответственны за выкупной платеж при убийстве, совершенном членом клана или частицы уммы (ст.2-II); (3) Члены уммы единодушно выступают против преступлений и не поддерживают правонарушителя, даже если он близкий родственник, если преступление совершено против одного из членов общины (ст.13, 21); (4) Члены уммы обязаны сообща противостоять неверным в мирное время и в войне (ст.14,17, 19:44) и содействовать в "соседском покровительстве" (ст.15); (5) Еврейские группировки принадлежат к умме; сохраняя свои религии, они и мусульмане обязаны друг другу "помогать" (в т.е. воен-

ной силой) в случае нужды (ст.24-25, 37, 38, 46) / Watt , 1968, с.5, 130-134/.

Договор же скреплялся этическим императивом, диктуемым религией, пророческим авторитетом Мухаммада. Государство, учил Шах Вали Аллаха, - это не просто границы, базары и здания. Государство - это особый тип отношений между различными группами. Когда группы населения взаимодействуют ради претворения пяти мудростей (хикма), образуется единая общность, имеющая духовную сущность. Такое соборное лицо не только обладает здоровьем, но оно же способно перенести общественную болезнь (эпидемия, кризисы, раздоры) / Shazi , 1988, с.92/.

Варианты общественного договора традиционно моделируются по истории раннего халифата¹¹. Таков же классификацию мы находим у Шаха Вали Аллаха, который вбирает теории своих предшественников - Ибн Халдуна, Абу Ханифа (700-767), Абу Юсуфа (731-798) и др. Классическими типами общественного договора считаются: (1) бай^са, или клятва верности, приносимая народом после принятия решения о передаче власти уламами, вождями и военачальниками в интересах мусульман¹². Такой договор состоялся при наследовании власти Абу Бакром. (2) При халифате ^сумара власть наследовалась согласно воле предшествующего халифа. (3) Решение шуры (консультативного совета) тоже считается вариантом общественного договора, каковой существовал при халифах ^сутмане, а также ^сАли. (4) Как правило, считается законным насильственный захват власти человеком, обладающим необходимыми качествами, соответствующими достоинству халифа, наследника Пророка.

Однако любая из процедур обретения власти должна быть принята народом, который выказывает свое отношение, оказывая халифу почет и уважение. Если он принят народом, назначает смертную

казнь (хууд), утверждает ритуал (мия), а также исполняет заповеди ислама - он халиф, какими бы путями он не пришел к власти / *...vzi* , 1988, с.99/.

Как бы не менялась внешняя форма и внутреннее содержание халифата, на протяжении истории сохранялась память о договоре между народом и правителем, между разными группами в пределах умы, как основе политического устройства. Договор, как юридический акт, покоящийся на этическом императиве религии Откровения, со временем стал основой религиозного модернизма. Однако и здесь утвердились процессы, аналогичные тем, которые привели к веберовской рационализации как христианства, так ислама. Если рационализация лежала на путях утраты мистического смысла религии и обращения к писанию с рассудительным умом прагматика, то динамика политической культуры показала точную аналогию: идея общественного договора стала питательной почвой рационализма, отвергнувшего мистицизм монархии. Ведь халифат укрепился на руинах персидской империи и Византии, где монархическая власть носила глубокий сакральный смысл. Уже в избрании Абу Бакра при всем "договоре" звучали монархические обертоны. Тем более, включение в арабскую державу многочисленных народов - носителей собственной политической культуры не могло не повлиять на образ правления. Муавия удивляет своего арабского сизерена роскошью персидского двора. То есть, царская власть в исламе складывается как политический *modus vivendi* в исторической перспективе, и как компромисс между мистикой и *ratio* ислама. Не случайно, видимо, первый из суфиев Хасан ал-Баср (642-728) уже объясняет появление тиранов как "божие наказание, которому не следует сопротивляться с мечом в руках, а смиряться" / *Rizvi* , 1985, с.119/.

Сунниты всегда больше тяготели к демократическому восприятию

политической власти. Однако шииты, близкие к персидскому культурному наследию, тяготели и тяготеют поныне к сакральному царству. Хотя мусульмане ИВА - сунниты, персидское влияние, как мы видели, неизменно подчеркивается в процессе проникновения ислама на архипелаг.

Принципиальные установки шиитской юридической школы установились в пору шестого имама шиитов Джа^Сфара ая-Садыка (ок. 700-765). Первые шесть имамов были признаны законными наследниками ^САли через его дочь Фатиму. Для шиитов институт имамата стал основой веры, второй за пророчеством Мухаммада. Выбор имама - не прерогатива уммы. Подобно Пророку, на будущего имама указывал перст Волий. Единственное различие заключалось в том, что имам не получал Божественных откровений из уст посредника-ангела. Но он был непогрешим и неподчинен имаму приравнивалось к неверию.

Персидское влияние глубоко изменило лик халифата в период Аббасидов, воспринявших идеи сакрального царства. Да и столица халифата - Багдад территориально отстояла недалеко от сердцевины древней персидской империи. Персидская идея "правителя Вселенной", одно присутствие которого воцаряло мир даже среди животных, породил новый тип халифа, и новую идею царя. Древний вавилонский эпитет "Божия тень на земле" был присвоен халифу и считалось, что "свет пророчества" осеняет его чело. Подданные целовали землю перед ним, оказывая этим почести, достойные только Бога. Полагали, что халиф источает божественную благодать / Milner , 1985, с. 66/.

Персидский идеал мусульманского царя - имама органично наложился на политическую культуру индуизированного малайского мира. Ведь ритуально-мистическое восприятие царства жителями островного мира ИВА едва ли было способно беспрепятственно уступить место

"общественному договору". Нужен был непростой во всех отношениях переходный период, включающий изменения как базисные, так и настроенческие. Иными словами - религия, не достигшая рациональной стадии, не могла принять рациональные формы политического устройства. Здесь также просматривается аналогия с усвоением веры Мухаммада: культуре-реципиенту был доступен мистический, иррациональный суфизм, а не исламский легализм.

По мере того, как деградировал суфизм, уступая место рациональному суждению, изменялось мистическое содержание царской власти. Прежде чем принять демократический идеал, тоже необходима была своя эволюция, а именно - рационализация идеи священного царства в исламе. В пору заката суфизма рациональную политическую систему представляет Шах Вали Аллаха - один из духовных отцов более позднего индонезийского мусульманского модернизма.

Политический идеал: от теории к реальности

У истоков модернизации ислама Южной и Юго-Восточной Азии стоял Кутбаддин Ахмад (1703-1762), более известный под именем Шах Вали Аллаха из Дели. Как суфий, он дал новый - интеллектуальный импульс в среде традиционно интуитивной религиозной культуры / *Levtzion, Voll*, 1987, с.19/. Вали Аллаха пытался возродить мусульманскую философию, с целью примирить Шари^Са с тасаввуфом. Его схоластическое богословие стало мостом через пролив, разделяющим законоведов-фукаха от мистиков; он смягчил споры между толкователями и критиками доктрины вахдат ал-вуджуд, пробудил дух нового религиозного поиска -Тримингэм, 1989, с.110/.

В школе Вали Аллаха Ф.Рахман усматривает попытку пуританской реформации ислама, подобную той, которую двумя столетиями

раньше пережила католическая Европа / Rahman , 1982, с.41/. Теология делийского суфия стала водоразделом в южноазиатском исламе. Оформившись как школа "Деобандской семинарии", она оказалась в оппозиции к школе Ахл-и-хадис, исключавшей из своей сферы не только чисто рациональные науки, такие, как философия, но даже и калам, к которому она относилась с таким же подозрением, как ханбалиты. Школа Вали Аллаха породила еще одну волну реакции, а именно - школу Баралави, стоящую на позициях народного суфизма с верой в святых и мифологизацией личностей. Для Индонезии это - существующее поныне направление мусульман-абанганов /там же/.

Являясь видным представителем мусульманской мысли эпохи перехода от средневековья к современности, Шах Вали Аллах остается в системе религиозного мышления. Его рационализм, который нам интересен как противопоставление интуитивной, созерцательной системе мировосприятия индуизма, остается всецело в пределах сугубо религиозной культуры. Поэтому трудно понять его рассуждения с аналитических позиций. Вали Аллах - метафизик, синтезирующий социальные, политические, экономические и этические категории ислама. В богословии балийского индуизма видно, как из космогонических представлений выводится антропология, а за ней - конкретно-социальные представления и политическая практика. По той же логике свою систему строит Вали Аллах. Детальное изложение учения основателя Деобандской семинарии о Боге, Вселенной и антропогенезе, которым он предваряет свои политологические рассуждения, не входит в нашу задачу. Они противостоят системе периферийного индуизма в общем так же, как любая деистическая теология.

Зооморфность индуистских богов, живость образа Ханумана в ваянге - наиболее броские свидетели того своеобразия сознания, при котором человек еще не противопоставляет себя окружающему

животному и растительному миру, а ощущает себя органичной частью его. Медитативная практика дает тот же эффект / Bocknell, Stuart-ox , 1986/. Антропология Вали Аллаха диаметрально противоположна: человек им выделяется из всех прочих тварей своими "признаками совершенства" (атхар тамма). В их числе - способность к обобщению, составлению "всеобъемлющего мнения" о своих трудах и делах; дар речи; письменность и дух. Таких признаков в метафизике Вали Аллаха много, но они покоятся на трех основных принципах. (1) Человек, в отличие от представителей животного мира (бахима), нацеленного на немедленный эффект - безопасность, удовлетворение голода - ориентируется на имажинативную цель. Она может выражаться как создание идеального городского устройства; социальное оформление человеческого сообщества, или может быть направлена на потусторонние цели. (2) Ум (зарафа) - имеющий эстетические коннотации (eaprit). Животные тоже нуждаются в пище и укрытии, однако человек те же потребности сопровождает эстетическим моментом (зарафа). (3) Животные умения и способности направлены на достижение непосредственных прожиточных потребностей, тогда как человеческие науки имеют духовные цели и внешнее совершенство / Ghazi , 1988, с.90/.

"Бог создал интеллекты людей по образу зеркал, в которых идеи и образы отражают друг друга: так начинается процесс обучения друг у друга различным знаниям, основанным на моральном превосходстве "человека над животными/", пишет Вали Аллах /цит. по: Ghazi , 1988, с.90/.

Объединение людей в государство в философии основателя Део-бандской семинарии происходит на основе договора, или взаимного согласия, а не объединением населения в ходе религиозной церемонии вокруг личности раджи. Вместо индуистского принципа "где рад-

на, там государство", имам Вали Аллаха всего лишь "лекарь", назначение которого - преобразование внутренних болезней государства / Ghazi . 1988, с.92/. Государством можно считать общину, тесно связанных между собой людей, а также групп, занятых своей экономической деятельностью. Государство - мадина, однако, можно считать состоявшимся, если имеется лицо, берущее в свои руки бразды правления ев.

Если нагара с точки зрения функциональной политики акефальна, сеть внутренних взаимосвязей формируется на личной основе, а мобилизационный эффект населения достигается ритуалом, то мадина Вали Аллаха нуждается в верховном авторитете по причинам не ритуальным, а прагматическим: "Невозможно для всех граждан договориться о справедливом и достойном поведении до тех пор, пока большинство не согласится подчиниться наместникам, наделенным властью и почетом". Такое лицо он именует имамом или маликом (царем)¹³ / Ghazi , 1988, с.94/.

Аскеза и добродетели балийского раджи, напомним, носили магический характер, с тем, чтобы вызвать на себя космическую субстанцию - секти. Утрата секти, хотя и считается обусловленной праведными (ритуально правильными) делами царя, вместе с тем может и следовать в обратном порядке: уход секти по воле богов может вовлечь царя в неадекватное поведение, с еще большей силой втягивающей его царство в пучину хаоса Калинги. Исламские моральные предписания мистическую основу закона как бы держат в качестве источника, а также инструмента личного спасения. Что же до публичной функции, то мораль - инструмент политической интеграции:

"Имам, - по Шаху Вали Аллаху, - должен обладать семью основными добродетелями. В противном случае он станет обузой для госу-

дарства и государство, в свою очередь, станет тягостью для него и оба придут к упадку. Эти 7 добродетелей суть: мужество (шад-ла^са), великодушие (самах), мудрость (хикма), целомудрие (иффа), красноречие (фасаха), благочестие (дияна) и хорошие манеры (ал-самт ал-салих" / Ghazi , 1988, с.94-95/.

Политическую теорию Вали Аллаха фундирует прагматическими рассуждениями; в частности - его образ желательного правителя подкрепляется ссылками на однотипную практику во всем остальном мире. Примером рационального мышления является рассуждение о заместниках и помощниках имама. Так как имам не в состоянии лично заниматься всеми возникающими делами, - пишет Вали Аллах, - он часть ответственности должен возложить на помощников, которые должны отличаться справедливостью (Сади), выполнять свои обязанности с совершенством и точностью. Они не должны проявлять неподчинение имаму ни гласно, ни тайно. В противном случае имам должен освободить такого заместника. Не следует назначать заместников из числа людей, которых трудно сместить, например, родственников правителя / Ghazi , 1988, с.95/. Индуистский вельможа выдвигается даже теоретически по другой системе. Во-первых, родственность желательна, ибо она свидетельствует о секти; во-вторых, достигнувший государственной должности не управляет, а царствует, в то время как акефальный социум функционирует сам по себе.

Рационализм политической науки Вали Аллаха не ограничивается внутригосударственными рамками. Представляя мировую религию, а не локальный культ, он расширяет рамки политики за пределы одного отдельного государства, создает вселенскую модель политического устройства.

Основной критерий жизнеспособной державы - боееспособная

армия и население, могущее обеспечить ее и содержать. Этим преодолевается ахиллесова пята индуистской политики, где теоретически игнорируется наличие иных государств. Если крие правителя обозначает не только центр нагары, но и Вселенной, то как быть с крисом соседнего царства? Или даже вассального?

Правда, мир может быть столь малым, сколь малым мы его представим. Можно считать все, выходящее за пределы нагары не-миром, а запредельным ничто. Практика остракизма в константном мире нагары - признак внутренних и внешних пределов политического развития.

Мир ислама же - это мир расширяющийся во всех отношениях. В таком мире государство - одна из частей расширяющегося универсума. Исламская Вселенная - упорядочена и гарантом этого становится халифат.

"Когда существует несколько государств, - утверждает Вали Аллах, - возникает несогласие и болезнь поражает тела государств. Тогда верховный лекарь (таиб ая-Аттиба) необходим для лечения этих межгосударственных болезней. Его можно назвать халифом" / Меззи, 1986, с.93/. В своей дефиниции Вали Аллаха отличает дискурсивная логика, а не индуистская статусность; рассудительность вместо незыблемости установления: "Наука (Хикма) рассуждает о политике правителей и царей, а также о путях и средствах утверждения сотрудничества и взаимоотношений, существующих среди людей различных стран/ там же/.

В отличие от малика, или имама, управляющего мадиной, фигура халифа заметно отличается не просто большим масштабом управления "вселенской империей ислама". Он является высшим духовным авторитетом; но это такой авторитет, который силой навязывает исламский религиозный императив. Установление халифата среди му-

судьман необходимо для достижения множества целей, которые делят-ся на 2 категории: (1) та часть целей, которая формулирована по-литической наукой (Сиясат ая-Мадина), т.е. национальная оборона, управление правосудия и т.п., (2) область Милла, или религии в смысле ритуала, и поднятие исламской веры - дни над всеми иными религиями. Халиф назначается для достижения 2-х этих целей, ибо пророк также был послан из-за этого. Поэтому послушание имаму равносильно послушанию Пророку: "Повинующийся амиру /вожде право-верных/, воистину повинуется мне; кто не повинуется амиру, воис-тину не повинуется мне", гласит хадис. И еще: "Если кто видит в своем амире нечто неприятное, он должен проявить терпение: никто в общине не на Йоту не отличен от остальных и не умирает смертью неверного" /там же, с.97/.

Халифом не может быть немусульманин, а халифа-аюстата сле-дует свергать силой. Халиф должен быть вменяем, и ему полагается быть в летах. В отсутствии умственных способностей и достойного возраста, идеалы халифата не могут быть осуществлены. Поэтому умственно ущербным нельзя доверять руководство и распоряжение государственным имуществом. В третьих, он должен быть мужчиной, поскольку женщины считаются менее способными умственно и физиче-ски. Хадис гласит: "Не узрит процветания народ, доверившись жен-щине". Халиф должен быть свободным, а не рабом, потому что раб не может дать законного свидетельства и он - презрен, более то-го - он должен подчиняться своему господину и поэтому не сможет всецело отдаваться тяжелым обязанностям халифа. Он должен быть смелым, мужественным и храбрым. Халиф должен обладать ясным суж-дением и способностью своевременно вынести верное решение. Он не может быть сонливым или неопытным в делах. Его репутация должна быть вне подозрений, ему свойственна должна быть справедливость

(Садл). Он должен быть без больших пороков (Каба^Сир) и обязан остерегаться меньших грехов (Сагха^Сир). Это условие важно потому, что иначе невозможно утверждение Милла. И наконец, халиф должен быть ученым, достигшим хвания Мудтахид^{I4}, поскольку возрождение религиозных наук, присоединение к Добру и запрещение Зла не может претворять не-Мудтахид /там же, с.97-100/.

Такова в самых общих чертах политическая теория основателя Деобандской семинарии. Она поразительно контрастирует с иррациональной политико-религиозной структурой балийско-яванского мира. При всей религиозности теория Вали Аляха не имеет ничего общего с мнимым мистицизмом и всецело покоится на этических принципах религии Откровения.

Полития деобандского суфия осязимо присутствует в современной индонезийской исламской политической теории. Однако богословскому рационализму там противостоит по сей день исламская мистическая модель, или, вернее, - синкретический образ священного царства.

■ ■ ■

Австралийскому ученому А.Милнеру принадлежит идея вычленить характер традиционного малайского государства из его самоназвания - *kegajaan Konfiks ke-an*, обрамляющий корень *gaja* производит слово со значением универсального принципа, трудно переводимого на русский язык. Слово "царство", которым обычно пользуются, следует тогда понимать с его религиозными коннотациями, т.е. воспринимать как "Царствие Божие". Царство мыслится как сотериологический феномен, внутри которого жизнь равна славету - состоянию спасенности. Раджа опять оказывается в центре политического бытия. Сугубо традиционный правитель в государстве-литургии выставляя напоказ религиозные символы власти - крис, зонг, парад

войска, созерцательную позу и т.п. С принятием ислама глава на- гары приобретает важнейшее орудие власти - закон шариа, который, строго говоря, является инструментом согласия, договора уммы.

Малаккский кодекс "Унданг-унданг Мелака" наоборот - гласит, что правящий султан этой нагари "обладает законом" (меприпуа). Меприпуа, употребляемое с префиксом бер- уже обозначает такое со- стояние человека, при котором он имеет известную предельную пол- ноту сущности. Берприпуа - это человек женатый, женщина - замух- няя. Когда раджа меприпуа (имеет) Закон, малаец понимает, что Закон - составная часть правителя. Эта несколько необычная логика еще более обнаженно представлена у филиппинских таусугов, где традиционный вождь - дату одновременно и обладатель Закона (сара), и сам является "Законом" - "Сара" /Тайван, 1982, с.162-163/. По- добно тому, как секти до известного предела наследуется, Закон, учрежденный наследником Искандера Великого¹⁵ и переданный перво- му малаккскому правителю султану Мухаммед-Шаху, нисходит от поко- ления к поколению внутри правящего дома - вплоть до последнего султана. Но Закон не может существовать сам по себе - без раджи: он - атрибут правителя / Лиан , 1976, с.62-64/. "Хикаят Паханг" описывает султана Паханга как "сердце" исламское и обычное пра- во, тогда как суматранский "Хикаят кетурунан Раджа Негри Дели" утверждает, что закон - шариа, равно как церемониал (Милла) по- коятся в деснице царя / Milner , 1985, с.26/.

Но и здесь законы именно "покоятся", поскольку исполнение, "навязывание", как это требуется от халифа по Воли Аллаху, не может быть функцией малайско-индонезийского раджи. Он попрежнему царствует в ритуализованном мире, в котором главное - раздача титулов, ибо они определяют как посвстороннее, так и потусторон- нее существование подданных. Первый правитель Малакки в "Малай-

ских летописях" - "Седжарах Мелап" рисуется как буддистский буддхатва - предтеча индуистского девараджи /см. Colters , 1970, гл.УЦ/.

И тем не менее, как европейские, так и восточные исторические свидетельства утверждают, что правители Малакки усердствовали в проповеди ислама. "Седжарах Мелап" описывает султана Мухаммеда-Шаха как новообращенного, приказавшего всем людям Малакки, независимо от степени их благородства, становиться мусульманами. Малаккский султан упоминается также Т.Пирешем в качестве вероучителя других малайских князей и наставника их в вере Мухаммада / Colters , 1944, с.251/. Т.Пиреш упоминает большое число "маврританских купцов", обитавших вокруг Малакки и прибывших с ними "мулл". "Муллы" пытались обратить царя "в мавританство", а тот, видимо, "уступил" /там же, с.240-241/.

К сожалению, исторические свидетельства не содержат информации о том, какие именно вопросы обсуждались в богословских беседах "мулл" и раджи. А.Милнер доказывает, что главными точками соприкосновения правителя Малакки с исламскими богословами могли быть две: средневековая идея исламского царства и суфизм / Milner, 1960, с.27-29/. Признаком того, что царское достоинство было первым, что подчеркивалось "муллами", послужили исторические сведения о мусульманских титулах, присоединяемых к именам малайско-индонезийских радж /см. Холя, 1958, с.555-556/. Титулы "Тень Бога на земле" (эля Аллах фи'я-Салам), "Спаситель мира и религии" (Насир ал-дуния ва С-л-дин) чеканились на монетах Малакки и Кедаха, Тренггану и Джохора / Milner . 1985, с.27/. Португальский источник, рассказывающий о княжестве Пасей XVI в., утверждает, что таможные жители считали своего правителя "наместником Бога на земле" / Colters , 1970, с.140/. Даже при поверхностном знакомстве с

историей раннеисламских нагар Малайи и Индонезии бросается в глаза обильное употребление самих красочных и "грандиозных" титулов исламского средневековья - вплоть до имени "халиф". Все это лишь раз напоминает о пределах заимствований политической культуры: они не выходят за пределы уже знакомых структур и принципов. Ранние исламские шахи, султаны, халифы малайско-индонезийских нагар все еще являются традиционными девараджами.

Второй предмет совместного богословствования немусульман и индуистов малайского мира был суфизм по той же причине. Эзотерическое учение мусульманских отшельников-визионеров было близко аристократическому индуизму, практиковавшему высокоуп мистику. А.Милнер этот, ныне уже хрестоматийный, взгляд уточняет, доказывая, что радкам особенно импонировала суфийская теория "совершенного мужа"¹⁶, как близкая буддистскому учению о бодхисаттве / Milner, 1985, с.29-30/. Что же до плебейского, магического понимания принятия нового религиозного учения, то радки, видимо, не отказывались принять на себя еще одну сверхъестественную силу, которая, казалось, исходила от мусульманского Бога. С другой стороны, - юридический, договорный аспект, какой присутствует в мединской умме, в философии Вали Аллаха, история малайско-индонезийских политических институтов XIV-XVI вв. едва ли упоминает. Очевидно, что принятию ислама и его политической культуры должно было предшествовать приведение к единому знаменателю грамматик двух культур: индуистской и исламской. Только тогда, когда ислам под персидским влиянием утратил свой легалистский характер и проникся эзотерией суфизма, он оказался приемлем малайской, так же как индонезийской культуре. Обращение умов к рациональному исламу, к рациональной политике начинается только в конце XIX в. - начале XX в. Однако до того ислам сохраняет образ альтернативно-

го идеала, символа "истинного" устройства политического бытия. Конкретные его очертания, однако, определяются соотношением сил местной и привнесенной культур. Векторами этих сил становятся географическая локация поселения, род его хозяйственной деятельности и глубина корней, связывающих человека с землей его предков.

Глава УП

ИНДИГЕНИЗАЦИЯ ИСЛАМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ИНДОНЕЗИИ

Почти все яванцы (не менее 90%) признают себя мусульманами. И тем не менее К.Гирц свой фундаментальный труд назвал "Религией Явы" / Geertz , 1960/. В разделе о Сукарно уже говорилось, что американский антрополог на Яве нашел практически три религии - ислам сантри, мистицизм прияи и смикретизм абанганов. Видимо, последний он нарек "религией Явы" - по причине его статистического перевеса и максимальной распространенности.

И все-таки, вольно или невольно заголовок его исследования обозначен в единственном числе. Интуитивно, быть может, что автор вложил в эту странную формулировку некоторый глубинный смысл. Видимо, все три религии - несмотря на их грамматическую чужеродность, составляют единую "религию Явы". Если так, по-новому придется оценить ряд политологических стереотипов. Ведь ставшая классической трехчленная стратификация яванского общества по религиозному принципу (и двухчленная - как производное) - т.е. объединяя прияи и абанганов) легла в основу целого ряда авторитетных научных концепций. На базе тройной или бинарной оппозиции строилась модель соревнования элиты в довоенной Индонезии, в пору ее оккупации японцами и первые годы независимости / Leanda . 1983/ схема партийной структуры и электорального поведения в 50-х гг. / Peith . 1957; Mortimer . 1982, с.60; Jay, 1963, с.85; Lyon . 1970, с.37/ объяснялась неспособность индонезийских коммунистов создать эффективную классовую коалицию / Mortimer . 1982, с.58/, а также разгром компартии Индонезии в 1965-1966 гг. / Jay . 1971/. По той же схеме толкуются события первых лет "нового порядка", предполагая, что большинство

этнических яванцев /Ricklofs , 1979, с.123; Middle , 1978, с.109/; равно как генералитет, принадлежат к автохтонному, неисламскому вероисповеданию /Zettervoel , 1978, с.96; Samson , 1971, с.72, 548; Sundhousen , 1978, с.72/ допускается устойчивое неприятие яванской политической элитой ислама. Дж.Маки утверждает, что эта закономерность распространяется равно как на "старый", так и "новый порядок" /MacKie , 1982, с.126/. Более того - доказывается, что конфронтация нарастает.

В 1948 г. события в Маджуре привели к кровавой бойне, которую учинили коммунисты-абанганы мусульманам-сантри. Последовало не менее жестокое ответное кровопролитие /Kahin , 1952, с.286-303/. Неделя погоня, партии перенесли свое соперничество в деревню, где разделение между номинальными и правоверными мусульманами стали основой партийного строительства /Liddle , 1978, с.190/. Не только религия повлияла на партийное разделение, но и партийная политика широко развела две религии /Jau , 1963, с.85/. Исключилась реакция исламизации, требующая возвращения к индигенной религии /Geertz , 1960, с.112; Jau , 1969, с.426/. Антиисламскую инициативу поддержала почти исключительно КПИ, а также Национальная партия Индонезии (НПИ).

Сама история, география и "правила" исламизации убеждают о том, что принятие новой религии происходит на условиях рецепиента. Ислам прививается там, где образовалась брешь в культурно-экологическом монолите. Прирастает не рациональная, а мистическая его ветвь. Яванское, равно как балийское общество видится на религиозно-философском принципе монизма, богоцентризма, объединяющего в себе противоположности. Независимо от того, считаем ли мы натурфилософский монизм следствием или причиной наличной конституированности социума, он не может не оказывать влия-

ние на общество, в котором возник. Вот почему бинарная конструкция, с которой выступают европейские исследователи и их индонезийские ученики, находится в философском противоречии с внутренним кодом изучаемого социума. В этом, видимо, необходимо искать исследовательскую ошибку.

Реконструируя индуистский архетип политической культуры на примере о.Бали, мы обнаружили структурный конкорданс главнейших составных этого гармонично построенного общества. Но вместе с тем ошибкой будет считать, что полиэтничное, многоукладное, религиозно и культурно диверсифицированное общество лишено жизнеобеспечивающего конкорданса. Это не так. Там, где возникает подлинная религиозно-политическая оппозиция, государство не способно сохранить единство. В дисперсно расселенных социумах, где вперемешку живут индуисты и мусульмане, возникает, как правило, структурный консенсус на базе более древней системы. Интеграция религиозно-политической Индии стоит на кастовой системе индуизма, влияющей как мусульман, так и христиан в полягающиеся для них виды индуизма. То же мы видели на примере Индонезии: христианство глазами индуизированного большинства яванцев ни что иное, как "секта индуизма". Политический гений Сукарно, чутко уловив эту закономерность, спроектировал политику своей страны по доминирующей парадигме индуизма.

Значит, существует некий конкорданс структур и здесь. Экономические эксперименты сукарновских времен показали, что была попытка, с одной стороны, - осуществлять на национальном уровне простое воспроизводство балийской деревни. С другой - предпринималась попытка рационализировать ритуальный индуизм до уровня практической политической философии. В чистом виде рационализация пережила известную нам катастрофу, однако все прибывавшие

заимствования из ислама могут насытить индигенную лексику культуры в такой степени, и такими лексемами, которые повлекут за собой изменение грамматического строя всей культуры в целом¹, сделав ее качественно иной.

Теоретически можно предположить, что процесс инноваций достиг критической массы, общество усвоило секуляризованный, "протестантский" ислам в такой мере, что индигенная религиозная и, значит, культурная система уже ведет арьергардные бои. Религиозная ритуальная культура сменилась этической системой ислама, философия усвоила дуализм, что рефлексировалось в политическом мышлении и деятельности. Так ли это? И какие внешние манифестации весь этот процесс приобретет? Для выяснения этих и сопутствующих вопросов следует вернуться к теории К.Гирца, ставшей, как уже говорилось, классикой индонезиеведения.

Теория Клиффорда Гирца: "Религия Явы"

Приход ислама в Индонезию по времени почти совпал с началом колониальных захватов в Юго-Восточной Азии. Верховенство европейцев на торговых путях вскоре перекрыли те артерии, которые, соединяя острова южных морей с арабским миром, вливали свежую кровь в ислам Нусантары. Той же ситуации была подвержена не только Индонезия, но и окружающий ее исламский мир - Малайя и Восточные Филиппины. В результате от ислама сохранились по большей части одни атрибуты: буддистско-индустские ритуалы приобрели исламские названия, раджи именовали себя султанами, а простолодины нарекли местных духов джиннами.

Ситуация стала меняться в середине XIX века, когда в Индонезию зачастили торговцы с Хадрамаута. Арабские купцы селились в

прибрежных городах, передавая в ходе торговых дел свои религиозные обычаи и представления. Отсюда же развилось активное участие в хадже: когда Снук Хургронье под видом мусульманского паломника в 1880 г. был в Мекке, он отметил, что крупнейшая индонезийская община там была индонезийская / *Indonesische* , 1931, с. 291/. Индонезийцы, подолгу бывавшие в Мекке, постигали там премудрости книжного ислама. Правда, наиболее распространенным итогом обучения было умение читать Коран - часто без ясного понимания текста. Вернувшись на Яву, хаджи сами открывали религиозные школы при мечетях, вокруг которых формировалась община, сохраняющая себя религиозным меньшинством - носителем истинной веры в океане невежества, предрассудков и язычества.

Деревенские коранические школы, находясь в окружении традиционной ритуальной стихии и в лучшем случае - мидумизированного богословия - все более погружались в синкретизм. Экономическое благополучие деревни тоже внесло в религиозную деградацию свою лепту: традиционное хозяйство воспроизводило архаичные человеческие взаимоотношения, в которых этической системе ислама не оставалось места. По-другому обстояло дело в городах, где продолжались контакты с арабами Хадрамаута, функционировала торговая этика и не прекращался поток религиозных идей, идущий от Мекки, Афганстана и богословских центров Индии. В начале века складывалась религиозно-социальная иерархия, в которой наиболее модернизированное течение ислама формировалось в крупных городских и торговых центрах, имеющих международные связи; более старомодный ислам исповедовали мелкие торговцы и ремесленники провинциальных городов, тогда как деревенские школы - песантрены, как уже говорилось, возвращались в лоно синкретизма.

Городские сантри, вернувшись с хаджа в 1912 г., создали

организацию Мухаммадиях. В том же году появился Сарекат Ислам. Способность организоваться не просто вокруг лидера, а на основе идеи - важный показатель сдвигов в религиозном сознании: "Почти в каждой деревне и каждом городке, - пишет К.Гирц, - появлялась группа людей, живущая отдельной общиной, обычно состоящая из мелких торговцев и состоятельных крестьян, для которых ислам перестал быть очередным мистическим знанием, а стал исключительной, вселенской религией, требующей полнейшего повиновения за-предельному Богу, и посвящения жизни борьбе с неверными" / Geertz, 1960, с.126/2. Несомненно, что ко второй половине XIX в. в страну проникает уже не столько мистический "персидский" ислам, сколько ислам легалистский, подчас модернизированный, спроецированный не столько на эзотерические, сколько на социальные цели.

Опираясь на свои полевые исследования, К.Гирц утверждает, что сантри³ обрядовости абанганов противопоставляют не только молитву, которую, как мы видели на примере Бали, приверженцы периферийного индуизма не практикуют. Городские сантри особо во-влечены в апологетику - утверждение ислама в качестве высшего кодекса поведения человека; действенной социальной доктрины современного общества; богатого источника культуры. В деревнях этический, социальный аспект подчеркивается меньше; там сантри труднее отличить от абанганов. Но и деревенские сантри знают, что ислам - это не дисциплина ритуала, а воплощение учения Мухаммада в жизнь / Geertz, 1960, с.127/.

Отсюда социальная самоидентификация, в которой яванские мусульмане не рассматривают свою религию в качестве набора верований, или философии, или даже системы этических ценностей. Ислам они видят явленным в концентрической социальной общности, в середине которой помещается ближайшая община (кауман), окруженная

мусульманами Индонезии, за которыми стоит весь исламский мир. Говоря об исламе, они всегда имеют в виду какую-либо социальную организацию, в которой ислам играет определяющую роль. Это может быть благотворительная организация, женский клуб, комитет деревенской мечети, религиозная школа или политическая партия", - пишет К.Гирц / Geertz , 1960, с.129-130/.

Можно сказать, что "вторая волна" исламизации, начавшаяся в середине прошлого века, в сущности повторяет географически, социально и типологически образ первой волны XIV-XVI вв. То же движение от иностранных обитателей портовых городов, принятие внешних атрибутов (чтение Корана без понимания текста) и поглощение нового вероучения традиционной религией сельской глубинки. Тем не менее присутствует и новое: большой динамизм всех сторон жизни порождает высокую и неутраченную интенсивность мусульманских влияний, все более насыщающих консервативный хинтерланд установками иной культуры, равно как "инаковость" самого ислама.

Существующая градация внутри мусульманской общины сантри - деление их на "модернистов" (*moderen*) и "традиционалистов" (*tradisionen*) - показатель весьма характерного процесса рационализации ислама в условиях культуры-реципиента. Если "классический" путь, как мы видели в гл.У, лежит от мистики к ее эрозии и далее - к рационализации, то Индонезия переживает несколько иной процесс. Периферийный индуизм, разрушаясь, обнаруживает брешь в культурном монолите. Энтропия здесь двоякая; с одной стороны - происходит рационализация индуизма за счет утраты мистического (или магического) компонента. Как мы увидим из дальнейшего изложения, религиозность яванского абангана выражается разве в устраивании ритуальной трапезы "сламетана" и сеанса ваянга. О магической эзотерии Бали уже речи нет. Другой фактор религиозной ра-

диснализации, в конце концов ведущий к полной секуляризации - это рациональная теология, стоящая не на мистическом созерцании, а на дискурсивной логике. Здесь - то состязание медленно рационализирующегося местного индуизма через теософию или веданту Индии с куда более рафинированным исламом явно в пользу второго.

Если первая исламизация была религиозной - более того - мистической, суфийской волной в мистически настроенном море, то вторая более похожа на пустынный бархан, засыпающий и так подсыхающее море. Вторая исламизация - это поток рациональных идей, проникающих в индонезийскую культуру под видом религии. Во всяком случае эта тенденция четко прослеживается в материалах полных исследований.

Прежде чем Б.Франклин сформулировал свою знаменитую фразу, христианству необходимо было отказаться от мистики, отвергнуть традицию Церкви с ее святоотеческой экзегезой Библии, утвердить самоочинное толкование Писания и до предела рационализировать культ, лишая его всего таинственного. Отказ от непосредственного Богосозерцания требовал переноса акта веры в область рационального мышления, иными словами - появляется философский дискурс, а далее - социализация религии и прагматизм этики. Весь набор протестантской религиозной атрибутики обнаруживается у сантри Явы, вплоть до плохо скрываемого неверия в загробную жизнь / Hertz , 1960, с.150/4.

Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться, как респонденты К.Гирца объясняют пять столпов ислама (1 - исповедание веры, 2 - пятикратная молитва, 3 - пост, 4 - хадж, 5 - закят). Естественно, что истинно религиозное, "аутентичное" толкование любого из принципов должно строиться на мистическом видении - прежде всего - на жертве, на которой, словами В.С.Семенцо-

ва, "стоит мир" религиозного мировосприятия /см. Семенцов, 1981, гл.IV/. Источником откровения, или точнее - исповедания веры - является Коран. Молодой респондент из провинциальной секции Мухамедиях отвечает, что "каждый сам, объясняя себе Коран", решает религиозные вопросы. Местный лидер организации Дуллах придерживается мнения, что полученную молитву можно не возмещать, тогда как его заместитель Шак Али с этим не согласен /Geertz, 1960, с.158/. (Шари^са, однако, требует выполнения молитвы позже). Что же касается хадисов - в известном смысле аналога святоотеческой традиции христианства, - то яванские модернисты находят их противоречивыми и готовы их признать только в той мере, в какой они дополняют сказанное в Коране /Geertz, 1960, с.158-159/.

"К Корану и хадисам модернисты склонны присовокуплять прагматические рассуждения, - пишет К.Гирц, - Так, польза молитв объясняется тем, что они являются эффективным упражнением и дают здоровье (Ранняя утренняя молитва, моя, заставляет раньше вставать, призывает правоверного к труду вместо сонливой лени); воздержание предотвращает половые инфекции, хадж расширяет кругозор, что вообще характерно для путешествий /.../, отказ от свинины предохраняет от трихинеллеза, к тому западная медицина обнаружила, что пост уменьшает опасность заболеть раком желудка" /там же, с.159/.

Если индуист Сутомо постится (см. гл.IV), надеясь получить магический дар секти (шакти), то яванский сантри уже дает рациональное объяснение пищевому ограничению: "Когда сантри задают вопрос - почему следует поститься, они почти неизменно отвечают, называя три резона: демонстрация подчинения Богу; достижение большего понимания - что такое голод и каково приходится бедным; необходимость закалить себя этим, чтобы подготовиться к любым

возможным лишениям" / Geertz , 1960, с.224, 323/. Если пиетистская теология стала бы развивать первый мотив поста, как духовное бдение, скажем, с сотериологической целью, то рациональная - наоборот - подчеркивает прагматические "пользы".

Исламская норма не предусматривает культа, если не считать отдельные его рудименты в пятничной службе в мечети, и в совершении хаджа. Однако практика повсюду далеко отклоняется от этого правила и индонезийский народный ислам абанганов - особенно. Исламский модернизм решительно возражает против культовой практики, отвергая почитание святых / Geertz , 1960, с.137/, решительно возражая против традиционных правил погребения / Vogel , 1984, с.21-38; Geertz , 1960, с.139/ и ритуального механицизма молитвы / Geertz /, 1960, с.221/, сильно напоминая этим проповедь Кальвина и Меланхтона. Эзотерическому смыслу жертвы противопоставляется поразительный в своем "протестантизме" жест: вместо ритуальных поминок родственники усопшего покупают какой-нибудь инвентарь для местной школы, например, дёжину парт, которые приносятся в память о покойном / Geertz , 1960, с.154/. пыльная брачная церемония, связанная не только с богатой полусемейной религиозной символикой, но и с внушительными расходами, заменяется скромной регистрацией в мэрии, кратким словом из Корана и европейским банкетом в ресторане.

Борьба мусульманского модернизма с местной ортодоксией ведется под видом фундаментализма / Geertz , 1960, с.138-139/, однако носители этих реформы далеки от притворства: они на самом деле воспринимают ислам более в качестве социального, чем религиозного учения.

Европейский протестантской этике исторически предшествовала века монастырского трудового подвига, который, видимо, сыграл

далеко не последнюю роль в созидании фундамента последующего европейского процветания. Во всяком случае, стремление к монастырскому трудовому служению в средневековой Европе было массовым явлением / Johnson , 1976, с.150-153/. Известная параллель отмечается на Яве. Многочисленные исламские школы - пондоки и песантрены наподобие монастырей жили не только сельскохозяйственным и ремесленным трудом своих слушателей, но и становились источником богатства вероучителей, стоявших во главе этих школ / Geertz , 1960, с.134/⁵. В итоге образовалась определенная социальная этика, может быть более сфокусированная на уму, а не личность (как это следует из теории Вебера и Зоммера)⁶: члены Мухаммадиях вносят на общественные учреждения (поликлиники, дома призрения, школы и т.п.) время, деньги и труд / Geertz , 1960, с.148/. Другой информант сообщает: "Хороший мусульманин должен хорошо знать посторонний мир /.../ Ислам советует не тратить попусту время. Время - деньги /.../ Детей следует учить честности, трудолюбию, чистоте, бережливости". Спорт нужен не для удовольствия, а как полезный элемент для укрепления здоровья и физического развития / Geertz , 1960, с.155/.

В качестве иллюстрации того, как противостоит мусульманский модернизм местной ортодоксии, К.Гирц предложил пять оппозиций.

(1) Ортодоксы (kolot) склонны рассматривать жизненные успехи индивида как следствие благодати Божией, получаемой в награждение за моральное превосходство. Модернисты (modéren) отношения с Богом строят на основе прилежного труда, которому принадлежит определяющая роль в судьбе человека.

(2) Социальная группа ортодоксов склонна придерживаться мнения о всеобъемлющей роли религии в жизни, где все проявления человеческой деятельности имеют религиозный смысл, так что граница

между религиозным и мирским исчезает. Модернисты сужают сферу религиозного; только отдельные, четко определяемые стороны жизни сакральны. Таким образом грань между религиозным и мирским вполне отчетлива.

(3) Ортодоксы озабочены (но не очень) чистотой своего ислама и охотно допускают немусламские обряды в периферийный исламский ритуал. Модернисты склонны настаивать на полном очищении своего вероучения от всего постороннего /см. также Lowen , 1984/.

(4) Ортодоксы абсолютизируют непосредственный религиозный опыт и универсальное значение его. Модернисты вычлениают отдельные функциональные достоинства религиозного учения, требующего определенного религиозного поведения.

(5) Ортодоксы стремятся социальную действительность оправдывать обычаями и схоластическим прочтением традиционных религиозных комментариев. Модернисты склонны ежедневную жизнь осмысливать с помощью прагматических суждений, а также волюно интерпретируемых ссылок на Коран и хадисы /Geertz , 1960, с.149-150/.

Схема К.Гирца своей четкостью и новизной так поразила исследователей, что на протяжении двух десятилетий кое-где раздаваемые критические замечания не принимались всерьез. Разработанную им классификацию стали применять к исследованию других этносов, прежде всего - соседних сунданцев /см. Jackson , 1980, с. 77-83/. С началом 80-х гг. критика Гирца становится модной. Однако она возникает более на основе философии постструктурализма, упрежденной разрушением систем и зачарованной атомарностью бытия. При такой логике, разумеется, вся социология К.Гирца обращается в пыль. Сантри как религиозно-общественный слой в критике Х.У. Бахтияра, например, раскалывается на бесчисленно малые величины, а в конце концов - зависит не от внешней классификации, а от субъек-

активного самоощущения каждого индивида:

"На деле всех тех, кто напрямую не заняты исламом в роли должностных лиц мечети, вероучителей или учащихся религиозных школ, чрезвычайно трудно идентифицировать с сантри. Причисляет ли человек себя к сантри, зависит от того, кем в его представлении последний является: таким может быть просто религиозная личность; человек, строго придерживающийся предписанных правил религиозной жизни; учащийся религиозной школы; знаток Корана; высокоморальная личность и т.п. Далее - существует оценка других людей, что также влияет на концепцию сантри. Индивид, считающий себя сантри, необязательно считается таковым другими и наоборот. Итак - нет единого критерия оценки. Нет маркирующей инициации, нет формального членства. Если можно выделить относительные характеристики религиозной традиции сантри, то совершенно неясно, кого относить к ним.

Некоторые яванцы придерживаются следующей классификации сантри: *santri legeg* - те, кто посещают религиозные школы; *santri blikop* - религиозно образованные люди, но пренебрегающие культовой стороной; *santri mert* - не очень образованные, но ведущие религиозный образ жизни, достойный сантри; *santri blater* - опасные фанатики; *santri ulia* - прилежные богомольцы. Есть и одиозности - такие, как *santri birai* и *pasak dul* - члены сект, ритуалы которых содержат сексуальные извращения" / *Asch-tiar*, 1985, с.281-282/7.

В таком же духе критикуется модель расселения сантри и утверждение о том, что сантри - в основном - культура, произрастающая из рынка (но не базара)⁸, иными словами - содержащая основные показатели "третьего сословия" Европы и ставшего носителем духа капитализма. Представляется, что социологическая рубрикация

в исследовании молодого тогда еще К.Гирца как дань научной моде своего времени действительно присутствует. Но это не удивительно. Смущает то, что критики его становятся на ту же социологическую позицию, тогда как классификацию, предложенную американским социоантропологом, следовало бы квалифицировать с точки зрения ценностных ориентаций. Как таковые религиозные различия не обязательно должны жестко сопрягаться с четкой локацией вероисповеданий в социальном пространстве и иерархии. Ведь одна личность может быть одновременно носителем и нескольких религиозных традиций, поэтому быть маргиналом в культурной дихотомии. О таком промежуточном положении вскользь упоминает сам К.Гирц: "Понятие для многих крестьян (включая многих номинальных сантри) традиция абанганов начинает раскалываться под давлением современной жизни. То, что остается, составляет немного знахарства, немного сантрийской магии, немного коранического распева. Всем этим окружен центральный ритуал - трапеза, призванная определять и упорядочить социальные взаимоотношения малоземельного крестьянства" / Geertz , 1960, с.229/.

Известный индонезийский профессор Рашиди говорит о себе, что ислам абанганов и правоверный ислам одновременно присутствуют в нем, хотя более всего он хочет быть модернизированным мусульманином. Говоря об исламе абанганов, он ссылается на красоту гавелана, ваянга и танцев серимпи, что по классификации Гирца относится к культуре прияйи / Nasrudin , 1968, с.10-11/. Важно наличие культурных стереотипов в качестве живых структур. Ибо они формируют политическое поведение индивида и общества.

Сантри, как уже говорилось, противостоят в равной мере абанганам и прияйи. Выше отмечалось, что деление индуистов на две группы с точки зрения религиоведения непродуктивно. Таково

мнение многих критиков Гирца, в частности, индонезийцев Кунчара-нинграта / *Kuntjaraningrat* , 1985/, Бахтияра / *Bachtiar* , 1985/. Абанганы-прияи как вариант индуистской культуры и религии противопоставляемы принципиально иной - исламской системе. Максимальное разведение этих типов было произведено реконструкцией бакийского индуизма. Поэтому яванский индуизм как архетип для целей данного исследования уже малоинтересен. Привлекательно иное - состояние полураспада архаичной системы религии и политической организации общества, обнаруживаемого на Яве. Для этого необходимо коротко остановиться на том, как представляются абанганы - основная масса носителей того, что часто именуют яванским синкретизмом.

Центром религиозности абанганов принято считать сламетан - ритуальную трапезу, устраиваемую после заката и вечерней молитвы (тех, кто ее совершают). Если трапеза приурочена к какому-нибудь событию - например, смене имени⁹, сбору урожая, обрезанию, человек обращается к специалисту, знающему нумерологическую систему яванского календаря - т. наз. петунган / *Petungan* , 1985, с. 280/. (Здесь очередная манифестация таксономического времени.) Если случилась смерть или родился ребенок, благоприятное время проведения не исчисляется. День проходит в приготовлении угощений. Этим заняты женщины, тогда как в самой церемонии участвуют только мужчины.

Приглашенные - это ближние соседи, поскольку на сламетан следует приглашать только тех, кто живет в непосредственной близости от дома / *Sekipoto* , 1983, с. 41/. Родственные связи в церемонии роли не играют. Гостей зазывают за 5-10 минут до начала трапезы, а приглашенные должны все бросать и откликнуться на приглашение немедленно. Однако об ожидаемом сламетане, как правило,

знают заранее, да и весь образ жизни яванцев скроен так, что готовность к такому собранию существует всегда.

По прибытии каждый гость садится скрестив ноги на циновки. Помещение наполняется ароматом воскуриваемых благовоний. Располагаются кругообразно. Хозяин открывает трапезу речью на церемониальном высокояванском наречии крама¹⁰. Во-первых он сердечно благодарит соседей за принятие приглашения. Он, мол, считает их свидетелями чистоты намерений, с которыми устраивалась церемония, а также надеется, что благодать, приносимая сламетаном, коснется всех его участников. Далее хозяин объявляет причину сламетана (дочери исполнилось семь месяцев беременности, день рождения Пророка - Маулуд Наби, и т.п.), а также цель его - добиться благополучия - как телесного, так и духовного (*slamet*) для себя и всех участников торжества. Потом следуют просьбы духам деревни. Речь заканчивается извинениями за возможные ошибки в речи, а также недостаточно высокое качество угощения. Речь произносится ровно, в ритмичном, механическом кадансе; при каждой паузе собравшиеся произносят торжественно " *laggi!*" - "да". По завершении речи, именуемой кедлуб, хозяин просит кого-нибудь прочесть мараснев молитву на арабском. Большинство собравшихся арабского не знает, поэтому приглашается кто-нибудь умеющий это делать. Если событие особенно торжественное, приглашают муэдзина (*mo'in*). Полагается прочесть краткую молитву (*Alfatekan*), предшествующую собственно тексту Корана. Во время молитвы гости принимают молитвенную позу - ладонями рук и лицом вверх. Каждую паузу в чтении гости заполняют словом "аминь" (*amin*). Чтец вознаграждается небольшой суммой денег - ваахиб.

Участники получают по чашке чая и банановому листу, на котором положено немного из каждого вида угощений, расставленных в

центре комнаты. Еда праздничная - несколько сортов мяса, цыпленок, рыба, разноцветный рис, или рисовая каша, причем каждый вид имеет особое символическое значение, которое, однако, участники трапезы необязательно помнят. В своей речи хозяин иногда объясняет, как символика пищи отражает его желания. Пищу подает не хозяин, который не ест, а двое из гостей, располагающихся посредине и наполняющих "тарелки" из банановых листьев. Когда пища роздана, гости торопливо едят молча: разговоры считаются дурным предзнаменованием. Пять минут спустя прием пищи прекращается и все просят разрешения "следовать своему пути" (*lulus vakereva*). Уходят по одному, в согбенном виде - так, чтобы не возвышаться над сидящими. Большая часть еды остается нетронутой. Ее берут домой, заворачивая в те самые банановые листья, на которых была подана, и потребляют у себя / Geertz, 1960, с.12-13/.

Призыв к духам, упование на магический обмен дарами - свидетельства наиболее архаичного религиозного пласта, тогда как проносимая на высокояванском речь - показатель индонезийской ритуальной культуры. Чтение коранической молитвы - позднейшее заимствование. Но и она ритуальна, ибо "никто из присутствующих арабского не знает". Балийские храмовые приношения - бантены известны своей внешней декоративностью. Но их составление - процесс глубоко символический и религиозно значимый: каждый цвет - особенно риса - атрибут бога и других сакральных значений. То же относится к формам и видам фруктов, включенных в бантены. Их приготовлением занимаются жены крацов - женщины брахманской касты, знающих секреты этого неуточного искусства. Пищевой ритуализм сламетанов Явы (каша к рождению ребенка; блины - на похороны и т.п.) - малозыримый рудимент былого. Однако у абанганов высоко ценятся тонкие знатоки обряда и его символики, в то время

как богословие их решительно не занимает / Geertz , 1960, с.127/.

Сантри, как мы видели, в социальном плане ориентированы на общину - умасу, или, по крайней мере, - на те или иные общественные учреждения. Абанганы - напротив - в качестве основы социума ощущают семью. Внешним признаком этого является сламетан, проводимый, как правило, на базе семьи, в частном доме. Даже при изредка проводимом ритуальном очищении деревни (*beraih desa*) устраиваемая трапеза ^{не} предполагает постоянной или временно действующей коммунальной кухни, а также общественного запаса продуктов: все приносится из отдельных домов. "В религиозной жизни абанганов, - пишет К.Гирц, - нет ничего даже отдаленно напоминающего Церковь, или религиозную организацию. Храмов тоже нет. Яванский крестьянин, чаще всего бывший безликим винтиком социального целого, сам держится в стороне от общества, желая от других только то, что традиция предписывает им самим даровать обществу. Религия яванцев отражает такую установку. Абанганы не имеют религиозной иерархии: их дома похожи на независимые монады, гармоничное сосуществование которых обусловлено общей принадлежностью к единой традиции /Geertz , 1960, с.128/. Таким образом, религиозный плебс не обнаруживает динамичных внутренних структур; община партикулярна, связана ритуалом по принципу соседства и акефальна; на уровне религиозного ритуала, за исключением рудиментов иерархичности в сламетане, обнаруженных японским исследователем /см Sekimoto , 1963/ нет религиозного средоточия, нет иерархии. Культура абанганов, следовательно, исключает два важнейших составных религии - мистику и богословское рассуждение, или теологию, оставаясь простым магическим действием. Можно ли религиозность абанганов считать религией?

Окружающий динамизм социальной жизни, напор ислама вносит

своей динамике в религиозное состояние абанганов. Некоторые склонны артикулировать свое вероисповедание в категориях антииндустриальных и антиисламских, однако их фактическая принадлежность к миру индуизированной культуры делает их врагами ислама. Важнее, однако, не конфессиональная самоидентификация, а переход от ритуальной культуры к этическим понятиям религий Откровения. Она выражается в форме диатрибы исламу, что является психологическим свидетельством выхода на уровень сопоставимых категорий культуры. Лучшей иллюстрацией этого может послужить следующая запись в полевом дневнике: "Он /лидер организации абанганов Пермай/ сказал, что в Индонезии существуют два вида ислама - чуждый арабский ислам и местный - "ислам лугу". Последний - отечественная религия, тогда как другой - завезен извне. Далее он сравнил оба вероучения по трем позициям. Он сказал, что арабы молятся пять раз в день, в то время как яванцы обращаются к Богу в любое время; они могут молиться и сорок раз в день или не молиться вовсе, в зависимости от обстановки. Более того - никто их не видит молящимися. Это дело внутреннее, дело сердца. Сантри же молятся вслух, принимая молитвенные позы.

Второе - это пожертвования. Сантри жертвуют на нищих раз в год заранее определенное количество риса. Наши же люди круглогодично жертвуют на сламетанах пиву, не ожидая Рияйя (праздничной день, завершающий пост). Абанган, зная, что рядом кто-то голодает, отдает половину обеда. Паломничество в Мекку совсем не обязательно. Ибо это - просто путешествие, встречи в людях, какой-то опыт, который можно обрести, отправляясь куда-нибудь еще /.../ Для истинного яванца важно то, как он себя ведет, а не факт посещения им Мекки. "Действительно, - он сказал, - паломничество требует множества денег. Такое может позволить только бо-

гатый человек, а богачи по большей части - люди нечестные"¹⁰ / *Scotts* , 1960, с.114/. Эксплицитный морализм в словах социально активного абангана, состоящего в религиозной организации, тяготеет, однако, не только к этической системе ислама, но и к рафинированному индуизму прияи, о чем речь впереди.

Концепция абанганов Гирца вызвала незначительную критику, которая по большей части касалась уточнения деталей. Х.Бахтияр в характерной для него манере расщепляет понятие сламетана на конкретные виды - в зависимости от места их проведения. Перечисляя мечеть или молельный дом (лангар), кратон раджи как места окказиональных торжеств, он доказывает, что сламетан следует считать адатным ритуалом¹¹. Иными словами - Х.Бахтияр критикует Гирца с позиций мусульманина. Однако с этой же позиции он соглашается, что абанганы - люди, относящиеся к религии пассивно, если религией считать ислам / *Bachtiar* , 1985, с.278, 280/. Для исследователя политической культуры абанганы, как их видим здесь, - на редкость непродуктивный материал. Но в этом мало случайного. Центр формирования политической культуры лежит в третьем секторе "религии Явы" - у прияи.

Прияи - яванская аристократия, история которой более продолжительна, чем цивилизация Англии. Важнейшей ее особенностью является отсутствие прямого экономического, или военного источника власти. Балийская политика, хранящая древность, которой не менее пятисот лет, показывает, что власть тамошней элиты духовная, или, если угодно, чисто политическая, не зависящая от размеров подвластного населения или податных дворов. Промежуточное состояние, когда аристократия еще владеет экономическими богатствами и возможностями, уже показывает, что не в этом ее мощь. Колониальная история отделила прияи от земли окончательно, после чего

этот класс должен был полностью исчезнуть либо кардинально переродиться, если бы к тому времени он не обладал иной основой социального бытия.

Прияи гордятся благородным происхождением, восходящим к полумифическим царям доколониальной Явы, однако на протяжении трех столетий голландской власти они использовались в качестве колониальных чиновников среднего звена, а также профессионалов интеллектуального труда. В итоге прияи стали потомственными горожанами, особым сословием колониального общества, связь которого с плебсом осуществлялась на основе некоего религиозного символа, смысл которого нам предстоит выяснить.

"Три звена, из которых состоит "религия" прияи, - пишет К.Гирц, - суть этикет, искусство и мистическая практика. Я пользуюсь словом "религия" для обозначения явления более широкого, чем то, что обычно обозначается этим понятием, ибо три проявления религиозности, отдельно взятые, теряют всякий смысл. Дело в том, что этикет, искусство и мистическая практика связывает внутреннюю жизнь человека с ее внешними проявлениями, причем движение предполагается от внешних форм к внутреннему изменению. Этикет, совершенствование межличностных контактов до изысканной церемонии придает ежедневному поведению характер спиритуализованной церемониальности, искусства, дисциплины мысли и тела, придает внешнему жесту внутренний смысл; мистический опыт, тщательное регулирование образа мыслей и чувств; мобилизацией духовных сил личности к принятию предельного откровения. Концепция *religie*, заимствованная из Индии, указывает на внутреннюю единственность всех внешних проявлений" / Geertz, 1960, с.238/.

В этой пространной дефиниции заметны два привлекающих внимание утверждения. Во-первых, из названных, с оговорками, правда,

"трех звеньев" религии только одно - мистическая практика в общем виде принято считать религиозным проявлением. Второе - движение от искусства и внешнего этикета к внутренней трансформации души. Любая мистика, будь то исламская, христианская или индуистская, считает основой - внутреннее очищение, которое потом уже приносит внешние плоды: "Джинанадев говорит нам: Бог достигим либо путем беспредельной любви, либо крайнего страха, либо глубочайшей ненависти" / Tulpule . 1984, с.101/. Вопреки внешней ритуальности речи, общественных отношений и наружной самодисциплины прияти, мусульманский мистик испытывает потребность отвергнуть все занятия, созидание мирских дел; забыть семью и общество; отказаться даже от богоугодной чести быть имамом, равно как от обязанностей в кругу соплеменников: /такова потребность принадлежать только Богу/" / Valiuddia , 1968, с.194/. Внешняя ритуализованность, видимо, исключает подлинную мистику, а то, что именуется ею, возможно, не вполне соответствует подлинным образцам умного делания. Что же до трех звеньев, то, видимо, речь идет об очередном проявлении литургического общества, где религиозность растворена в церемониале, а церемония покрывает всю или почти всю жизнь.

Балийский индуизм развивался в условиях социальной неотторженности аристократии от простонародья. Это дало возможность сохранить все благолепие ритуала. Но вместе с этим плебейская обрядовая стихия не давала развиваться эзотерическому учению, такому, как индийский бхактизм. Оторванность же яванских прияти от тесного контакта с сельским населением дало толчок к углублению интравертной религиозности, к мистике, однако какое-то препятствие остановило это движение на грани ритуального и мистического, ритуального и этического: Индонезия не дала миру великих знатоков

эзотерического пути. Мистические искания не шли глубже остановки времени и очищения ума от бега мыслей (шунья).

Глубинное значение центрального термина религиозности приям на индонезийском санскрите толкуется как "высший смысл", "скрытый смысл", а в ряду более заурядных значений читается как "вкус", "внутреннее ощущение", "осознание" / Gonda , 1952, с.158/. Со слов информантов - яванцев гава указывает как на ощущение, возникающее вовне (вкус, прикосновение), а также изнутри (настроение), поэтому гава вторичное, или семантическое определение, указывающее как на значение событий в lair - т.е. во внешнем мире звуков, форм и жестов, так и в значительно более мистическом мире - эфирной внутренней сущности души.

Объясняя гава и как "ощущение" и как "значение", приям развивает феноменологический анализ субъективного опыта, к которому может быть привязано все остальное. Поскольку "ощущение" и "значение" одно и то же и, следовательно, - предельный религиозный опыт, взятый субъективно, является также предельной объективной религиозной истиной, эмпирический анализ внутренней перцепции одновременно означает метафизический анализ объективной реальности. Это дает характерную оценку человеческих действий - с моральной, эстетической или религиозной точек зрения в понятиях эмоциональной жизни индивида: чем более рафинированы (alus) ощущения, чем более глубокое понимание, тем более возвышен моральный облик человека, тем более привлекателен его внешний облик. Духовно просвещенное лицо следит за своим психологическим равновесием с целью удерживать эмоции, ибо страстность - чувство грубое (kasat) присущее разве детям, крестьянам, животным и иностранцам. Конечной целью сдержанности является гносис - прямое понимание тайного смысла гава / Geertz , 1960, с.239-240/.

Однако предельный смысл *гава* - это выход за пределы добра и зла, счастья и несчастья, ибо источником и пределом всех различий и противопоставлений является Бог.

Характерна установка на эзотерические пределы мистической практики, однако, яванские сантри не показывают обязательный "путь" мистика - аскезу, самоотречение, следование заповедям и достижение благодати / Tulpole , 1984, с.187/. Наоборот: изначальная установка на запредельность в вопросе добра и зла заменяет этический императив ритуалом поведения и закрывает этим дорогу к богопознанию. Если амбивалентность добра и зла в ритуале Баронг выливалась в необузданную стихию демонофании и транса, то яванские прияи то же реализуют в области мистики, искусства и эстетики: В представлении *ваянга гаве* , обнаруживаемое положительными героями - Пандавами - это изысканность - *alus* . Но зло, творимое Кауравами - тоже *alus* . "Добро и зло, - замечает И.Гирц, - по поводу своих полевых опросов, - всего лишь человеческие ценности. Бог присутствует везде - в ненависти, жестокости, равно как в сострадании и любви: все покоится в Боге. Смысл религии в том, что она через постижение своего *Бого* привносит в мир власть и согласие" / Geertz , 1960, с.273/.

Итак, мы возвращаемся опять в лоно натурфилософского монизма, выраженного языком ритуального поведения, чувств, ощущений. Власть в этой системе равно миру, согласию; иными словами, власть - это неподвижный социальный статус, зависящий от степени постижения индивидом предельной сущности *гава* во внешних ее проявлениях. Поэтому неудивительно, когда полития в объяснениях знатного прияи представляется не более как расположение статусных единиц - каст, лишенных своего названия, но не логики иерархий: "Имеется пять ролей в обществе - такие, как президент

бухарно; "солдаты", "жрецы"; "простолыдины" и "учители". Руководитель должен быть терпеливым и с широким умом; /.../ солдату необходима храбрость; жрецу подобает отрешенность; простолыдин должен быть покорным /.../. Правительство никогда не может ошибаться. Что же до народа, то он никогда не принимает серьезных решений" / Geertz, 1960, с.335/. Иными словами - правящие не управляют, а царствуют, тогда как социально ранжированное население выполняет извечно предопределенную роль.

Культура *прияйи*, которой можно посвятить объемистое эссе, своими корнями уходит в середину первого тысячелетия новой эры. Прежде чем ислам стал распространяться в Индонезии, ритуальной культуре страны была уже тысяча лет. Она - парадигма власти, грамматика политики. Скромный политик, оперативно координирующий и согласующий многочисленные векторы политических интересов, не получит поддержки общества. Изысканность речи (*langsa*), тонкие нюансы речевых оборотов, подчеркивавшие статусное значение себя и при этом - возвышая своих собеседников в собственных глазах - не выделяя никого; решение сложных проблем в ходе долгих и тщательных согласований до полного консенсуса; неторопливость в решениях и царственная правота во всем - такие и подобные качества считаются достойными политического руководителя. Это - качества *прияйи* - *aluh*.

Вот почему *прияйи* являются традиционными лидерами общества. И вновь создаваемые общества стремятся обзавестись лидерами - *прияйи*; крестьянские лидеры как правило - тоже *прияйи*, руководители компартии - тоже. Если кто не-*прияйи* приходит к власти, он должен приобрести черты *прияйи*. Даже сантри - по своей философии полная противоположность индуистским представлениям, - достигшие высших постов, утрачивают свою демократичность, превращаясь в

прияйи. Такими прииизованными сантри были практически все видные государственные деятели мусульманского исповедания - Натсир, Хатта, Шарифуддин и др.

"Религия, имеющая дефиницию, не религия, - пишет Дж.Фентон. - Сердцем религии является мистерия, однако нет ее без философии" /Fenton, 1983, с.10/. Философия социальной жизни согласно канонам вероучения должна еще коррелироваться с реальностью бытия. При всей изначальной рационализации, переживаемой яванским индуизмом, он, как мы видели, содержит слишком мало потенций для адекватной философии. Роль ее взяла на себя философия исламского модернизма. Индонезийский модернизм считается самым радикальным в исламском мире /Mody, 1987, с.152; Lombardi, 1987, с.240; ... 1982, с.82/, иными словами, самым секулярным. Но это равнозначно уничтожению религии, ибо она перестает существовать без иррационального. Секрет модернизма индонезийского ислама в соседствующем индуизме прияйи, выполняющего роль эзотерического компонента. Итак, перед нами любопытный симбиоз двух религий, где привитая ветвь ислама постепенно изменяет характер всего индустского древа. Формируется новый ислам, который, быть может, будет значительно отличаться от своего арабского прототипа. Это и есть "религия Явы", и в этом ее монизм.

Дар^сул Ислам: низвержение социологии Гирца

Религиозная ситуация Индонезии связана с парадоксальными утверждениями и количественными оценками, приводящими к замешательству стороннего наблюдателя наряду с исследователем. С одной стороны, хрестоматийная цифра о девяносто процентном исповедании ислама населением и предупреждение ученых, что истинную веру Му-

хаммада хранит не более десяти процентов людей, называющих себя мусульманами. Остальные - это синкретисты - последователи индо-буддистско-исламской смеси, перемешанной с анимизмом, шаманством и тому подобной религиозной архаикой. Номинализму ислама как будто противоречат упрямые цифры электоральной статистики: голосование за исламские партии, хотя никогда не выходило за пределы 43% (1955) в целом по стране / Lombardi . 1987, с.340; Boland , 1971, с.52/. Тем не менее эта цифра достаточно внушительна, чтобы прогнозировать грядущий перевес в пользу исламской политической ориентации.

Исторические свидетельства указывают на столь же серьезный баланс сил. В пору складывания индонезийской государственности - летом 1945 года, при разработке Конституции страны разыгралась драматическая борьба вокруг преамбулы Основного закона. Речь шла о провозглашении исламского государства. Хотя идея светской державы возобладала, характер борьбы вокруг так называемой "Джакартской хартии" (*Piagam Jakarta*) был свидетелем немалого влияния "исламской фракции". Более того - победа концепции светского государства привела к долгим, изматывающим восстаниям тех, кто не смирился с победой большинства. В 1948 г. на Западной Яве восстала почти все районы, населенные сунданцами. В 1950 г. началось восстание на Южном Сулавеси под предводительством Кахара Музаккара. У Джакарты сложились напряженные взаимоотношения на религиозно-политической почве с провинцией Аче (Сев. Суматра), приведшие к восстанию 1953 г. во главе с Даудом Берэ. Восстание на Яве истощилось только к концу 1962 г., когда правительственными войсками был захвачен в плен предводитель его Картусувирьо. Смуты, таким образом, продлилась без малого полтора десятилетия. Столь же продолжительной была борьба за исламское государство на

Юго-Востоке Сулавеси. Она была пресечена 3 февраля 1965 г. Согласно с Аче было достигнуто 26 мая 1959 г.¹²

Исламский характер восстаний вызвал у исследователей мало сомнений: К.Гирц инсургентов Западной Явы классифицировал как восставших сантри / Geertz . 1960, с.211-214/. Р.Джей употребляет характеристику "бунт правоверных экстремистов" / Jay . 1963, с.27/. Г.Фит отнесся к бунтовщикам Картосувирио как " мусульманской экстремистской организации" / Feith . 1962, с.55/, тогда как Вертхайм назвал их "пламенными мусульманами" / Wertheim . 1966, с.33, 228/. Еще большей категоричностью окрашены оценки отечественных исследователей. Н.А.Симония писал, что "контрреволюционные мятежи на Суматре, Сулавеси и Западной Яве представляли собой не столько проявления сепаратистских узконационалистических движений тех или иных народностей Индонезии, сколько продолжение и логическое завершение острой политической борьбы между основными демократическими и реакционными силами страны" /Симония, 1964, с.119/; Э.Х.Кямилев восставших мусульман квалифицировал как исламских "сепаратистов" /Кямилев, 1978, с.40/; А.Б.Беленький дал следующую характеристику: "Хотя Дар^сул Ислам наряду с религиозными выдвигал антиколониальные лозунги, его война /.../ была на руку только колонизаторам /Национально-освободительное, 1970, с.143/.

Документы провозглашенного на Западной Яве "Исламского государства Индонезии" не вызвали сомнений о его фундаментализме. В преамбуле конституции (*Kalimat Azasul Negara Islam Indonesia*) говорилось: "Исламская умма считает своим долгом построить и развить свободное исламское государство - Царство Божие, явленное в миру, т.е. условия и место для достижения спасения человеком в отдельности, а также всей исламской уммой - духовного и плот-

ского, в мире сем и грядущем". Статья IV:II провозглашает главой государства имама, который в согласии с шурой (*Majlis Syuro*) издаёт законы; он же в согласии с правительственным советом (*Dewan Imamah*) осуществляет исполнение законов. Этим учреждается единоличная власть, ограниченная органами с совещательной компетенцией.

Уголовный кодекс, включающий "Исламский военный закон" (*Undang-Undang Islam Dalam Nawa Rega*) каждое правонарушение квалифицирует как вероотступничество. Например ст.1:2:2 "Получивший исламское уведомление (*da'wah*) от Правительства Исламского государства Индонезии и, тем не менее, поддерживающий хорошие отношения со всеми противоборствующими сторонами, признается вероотступником (*munafiq*)". Ст.1:3:2 для этого правонарушения определяет смертную казнь "в соответствии с сурами Корана Ал-Мумтаханах; I; Ат-Таубат: 73; Ат-Тахрим: 9;". Статья IX:24:1 и IX-23:1-3 предусматривает смертную казнь за принципиальное невыполнение пятикратного молитвенного правила (*Tarikush-Shalah*). Весь уголовный кодекс, выдержанный в подобной манере, не оставляет сомнений в том, что мировоззренческие установки мятежного государства отражали не модернизм, а исламское средневековье.

Следовательно, районы, охваченные восстанием Дар^Сул Ислам для исследователя могли стать благодатным полем по изучению ситуации, зеркальной относительно к Центральной и Восточной Яве, где доминирует неисламский религиозный комплекс. Задачу проведения такого исследования взял на себя американский социолог Карл Джексон. В отличие от К.Гирца, и, тем более - М.Вебера, полагавшихся в большей степени на умозрение и теоретическую классификацию, К.Джексон сделал ставку на жесткую эмпирику социологической статистики. В качестве мотивационного ядра он признал положение

из классической исламской политической теории, сформулированную ван Нieuвенхайдзе: "Ни один правоверный мусульманин не может надолго примириться с тем, что государство, в котором он живет, не несет на себе печать ислама" /Nieuvenhuijze, 1958, с. 163/.

Политическая теория Шаха Вали Аллаха, идеи которой были приведены выше, обнаруживает полную нерасчлененность политического бытия с религиозным существованием уммы и ее члена. Эта традиция была унаследована индонезийским исламом середины нынешнего века. Один из индонезийских богословов Иса Аншари доказывал, что классическое политическое мышление источник власти относит к Богу. Поскольку отношения с ним регулируются вероучением, политика остается частным случаем более широкого религиозного контекста. Отсюда незаконность власти немусульманина в исламской стране, или, если говорить шире, неисламское государство для мусульман - незаконно /Alpharag , 1951, с.91-100; 196-260/.

Опираясь на этот теоретический постулат, К.Джексон выстроил гипотезу, что правоверные мусульмане обнаружат предельную склонность участвовать в восстании, в то время как основная масса населения восставших деревень в качестве своей ценностной ориентации назовут типично мусульманские добродетели /Jackson , 1980, с.85/. Другое положение, по сути дела, было маловероятно: ведь положения Конституции и Уголовного кодекса Дар^Сул Ислам находились в абсолютном противоречии с теми религиозными установками абанганов, которые сформулированы К.Гирцем в его полевых дневниках. Несоблюдение раздражающей абанганов публичной молитвы, неплата закята, синкретические ритуалы, трактуемые законом как многобожие - все это буквой уголовного кодекса подводило абангана под статью, требующую смертной казни. Не лучше обстояло дело с шриями. Согласно ст.28 Конституции, только мусульмане обладали

правом занимать важнейшие посты в исламском государстве, а это вело к исключению из привычной социальной жизни целого сословия. Конституционные положения должны были автоматически определить отношение населения к восстанию строго по вероисповедному принципу. Обследовано было 19 деревень, из них 3 были взяты в качестве основных индикаторов. Первая деревня - Танггеранг отличалась стабильной поддержкой восстания; другая - Ранчабентанг, напротив, была на стороне правительства в Джакарте; третья - Чикуджанг была "колеблющейся". Она попеременно поддерживала то одну сторону, то другую, или обе вместе (открыто выступая на стороне правительства, а тайно поддерживая повстанцев).

С целью последующей верификации К.Джесон выдвинул 7 гипотез.

- (1) Классификация религиозных верований и социальной практики, обозначенная Гирцем на Центральной Яве, присутствует и на Западной Яве.
- (2) Религиозные верования коррелируются со структурой занятости. Экономически динамичные слои будут мусульманскими ортодоксами, тогда как чиновничество будет относиться к номинальным мусульманам и синкретистам.
- (3) Религиозные верования предполагают политическое поведение, склонное к восстанию там, где деревни составляют цельную религиозную единицу. Восставшая деревня должна быть правоверной, тогда как прогосударственные селения состоят преимущественно из номинальных мусульман или синкретистов. Колеблящаяся деревня будет переходным типом, более тяготеющим к ортодоксии.
- (4) Уровень религиозности будет определять степень вовлеченности индивида в восстание, где выявится спектр активных и пассивных участников восстания.

(5) Степень религиозности определяет отношение индивидов к установлению государственной религии.

(6) Сторонники исламского государства были фанатиками. Жители восставшей деревни будут более склонны казнить богохульника. Чем правовернее адепт веры, тем большая склонность совершить насилие против хуителя веры.

(7) Правоверие, противопоставленное синкретизму, будет коррелироваться с электоральным поведением на послевоенных выборах. При этом правоверные деревни поддерживают исламские партии (Нахдатул Улама, Машуми, Сарекат Ислам), тогда как синкретисты следуют только секулярным, националистическим партиям (КШИ, НШИ, СПИ)

/ Jackson , 1980, с.87-88/.

Статистически высокое соотношение между религиозными ценностями и социальной ролью показали только респонденты, имеющие средний или высокий образовательный уровень (Оконченное элементарное или среднее образование и выше). Такое соотношение обнаружилось во всех 19 деревнях / Jackson , 1980, с.92/. 45% сантри были крестьянами, только 22% оказались торговцами, 5% работали должностными лицами деревень, а 29% - служили в государственных учреждениях. Абанганы и прияи, как и ожидалось, в большинстве своем - 61% - были заняты в сельском хозяйстве; торговлей занимались почти столько же, сколько сантри - 23%; в деревенском самоуправлении были заняты 9% людей этой вероисповедной категории; зато неожиданно мало их оказалось на государственной службе - 8% / Jackson . 1980, с.93/. Из этой статистической выкладки К.Джексон сделал неутешительный для теории Гирца вывод, опровергающий вторую гипотезу:

"Предположения относительно корреляции религиозных ценностей и социальных ролей применительно к сунданским сельским райо-

нам следует серьезно пересмотреть. Нет основания поддерживать идею о том, что ислам и благосостояние идут рука об руку; сантри не оказались богаче своих иноверных соплеменников. Кроме того, правоверные мусульмане тяготеют к государственной службе в большей степени, чем к торговле и влияние религиозных различий на вид занятий значительно только среди тех, кто имеет образование. Наконец, чем выше образованность и религиозное правоверие, тем больше такие лица тяготеют к государственной службе, которая ценится выше, чем коммерческая предприимчивость /Jackson , 1980, с.97/.

Не менее смущающей оказалась вероисповедная статистика в двух политически противостоящих деревнях. Если в восставшем Танггаранге сантри составляли 70% населения, то проправительственная Ранчабентаг имела не столь значительное отставание - в ней было 57% правоверных /Jackson , 1980, с.104/. Ожидаемая тенденция наблюдается, но религиозной гомогенности, так же как корреляции с политическим поведением, решительно не оказалось. Деревни, которые сплоченно выступали во время восстания, монолитной вероисповедной структуры не имели. Религиозная принадлежность прямо не повлияла на политическое поведение; не дала она и косвенный результат. Если политическое поведение как-то зависело от религиозных установок сознания, наиболее вероятным следствием были бы внутридеревенские раздоры и в конце концов ее недееспособность в деле поддержки восстания или наоборот - сопротивления ему. Политическая гомогенность, однако, оказалась ненарушенной. К.Джэксон пишет, что прогосударственная Ранчабентаг по сей день - преимущественно правоверная мусульманская деревня.

Столь же неопределенными были результаты опросов по четвертой и пятой гипотезам: идея исламского государства поддерживали

79% синкретистов /Jасков . 1980, с.113/. Говорилось о хрестоматийной "терпимости" абанганов к чужим взглядам. Исходя из этого, строилось предположение о фанатичной реакции сантри в случае богохульства, и прохладного отношения абанганов к воинствующим безбожникам (шестая гипотеза). Результат, однако, оказался поразительным. Мусульманские ортодоксы и приверженцы синкретизма показали одинаковую готовность совершать насилие в случае надругательства над религией. "70% респондентов из всех 19 деревень и 66% из трех главных, ответили на вопрос утвердительно. Вероисповедание при этом большую разницу не внесло" /Jасков . 1980, с.111/.

Последняя гипотеза, касающаяся электорального поведения, тоже показала, что религия не определяет мотивы голосования. "На выборах 1955 и 1957 гг. в дер.Чикудланг (колеблющаяся) деревенские старосты (памонг деса) играли двойную роль как подпольные администраторы ДИ и законные представители Республики. Чтобы защитить деревню от армейского вмешательства, нужно было скрыть исламское ее лицо. Поэтому деревенские лидеры со своими последователями из числа простых крестьян голосовали за НПИ, хотя сами уже давно принадлежали к Сарекат Исламу" /Jасков . 1980, с.118/.

Итак, приговор Карла Хедсона Клиффорду Гирцу: "Исламское мировоззрение в сунданских деревнях не коррелируется с экономической предприимчивостью по аналогии с тем, как протестантизм стимулировал хозяйственное обновление в период капитализма в Европе" /Jасков . 1980, с.97/.

Известно, что богословы с великим недоверием относятся к социологии, когда эта наука стремится объять сферу религиозного. Такая предупредительность связана с исключительно широким диапазоном внутррелигиозных перцепций - от мистического до интеллек-

туально-скептического. К.Гирц в своей "Религии Явы" не выводит строгую дефиницию соответствия ислама протестантизму времен Кальвина, но, несомненно, имеет такое совпадение в виду. При этом модернизаторские потенции он усматривает не в исламе вообще, а только в той его части, которую сами яванцы именуют *moderen*. Выше говорилось о том, что исламский модернизм - это продукт распада цельной религиозности, содержащей первоначально сильное эвотерическое ядро. Едва ли можно проводить параллель между суфизмом и христианским пуританством Б.Франклина. Однако внутренне ислам структурирован динамично, что сообщает ему большую потенцию к рационализации, чем это наблюдается в периферийном индуизме. Вместе с тем рационализации подвластна система, достигшая известного совершенства. Маловероятно, чтобы архаичные шаманские, к примеру, культы, обладали внутренними ресурсами для создания из себя мощного богословия, религиозной философии, искусства или литературы - высокоразвитой духовной, в том числе политической культуры. Обнаруживая ограниченную способность к рационализации, индигенный религиозный комплекс абанганов и приняи принимает ислам в качестве рационального религиозного компонента. Принимается ислам, а не христианство по причине меньшей наличной рационализированности ислама. Ведь пришедшее с голландскими колонизаторами протестантство было столь секуляризовано, что религиозное общество индонезийцев не было готово его принять: каливинизм голландцев для них не был религией. Иное дело - мистический католицизм испанцев на Филиппинах, быстро потеснивший местные верования, частично насадиваясь на автохтонные структуры, создал своеобразный филиппинский христианский комплекс.

Следовательно, прежде чем принимать схему К.Гирца для исследования в Сасундане, необходимо было выяснить по меньшей мере

два обстоятельства: что представляет собой ислам сунданцев и в какой мере он соответствует европейскому протестантизму XVIII в. Если полученная картина оказалась бы неудовлетворительной для прямых синхронных сопоставлений, можно создать динамичную прогностическую модель, которая определила бы перспективу рационализации местного ислама. Для этого нужно представить себе характер исламизации Пасундана.

Западная Ява считается наиболее исламизированной частью острова и одной из сильнейших исламских областей страны. В 1975-76 гг. в Индонезии было 3 872 песантрена, из них 1696 - на Западной Яве /Departemen Agama, 1975, с.188-189/. В Бандунге присутствие ислама очевидно повсюду. Призывы мошина (муэдзина) с минаретов к пятикратной молитве - характерная черта культурного пейзажа. В пятничный полдень, облаченные в саронги мужчины направляются в мечети, чтобы принять участие в полуденной пятничной молитве Джума'атан. Воспоминания о мятеже Дар^сул Ислам являются предметом местного патриотизма. Западная Ява посылает больше паломников в Мекку, чем любая другая провинция *Algo Pusat statistik*, 1981, с.100/.

Формальные данные, однако, скрывают своеобразие сунданского ислама, смысл которого трудно понять без оценки религиозного субстрата, на котором он произрастает. Если индигенный религиозный комплекс абанганов и приям во многом составляет реликт балийского индуизма, то сунданский религиозный субстрат можно квалифицировать как духовную провинцию Центральной и Восточной Явы. Экологические предпосылки этого были затронуты выше (гл.VI, разд.I). Является ли низкий уровень религиозной культуры следствием деградации, или же - стагнации - это тема специального исследования. Тем не менее, видимо, незатронутой оказалась автохтонная грамма-

тика культуры, общая для сунданцев, яванцев и балийцев.

В Пасунданае Коран изучается без понимания текста /Glicken, 1987, с.241/. Смысл такого изучения текста раскрывает Б.Андерсон: "Индигенизация ислама и арабского языка яванской культурой была совершена превращением Корана в герменевтическую книгу загадок и парадоксов. Арабский язык культивировался в качестве языка "инициации" именно по причине его непонятности /.../ весь смысл спиритуального ритуала заключался в непонятном языке, воплощающем власть, беспредельную власть и подразумевавшим иррациональный способ познания. Ислам запретил использовать шиваистские и тантрические мантры, а Ява ответила тем, что превратила Коран в собрание мантр / Anderson , 1966, с.92/. Взгляд Б.Андерсона подтверждается этимологией слова *aji* , которым обозначается рецитация Корана. *Aji* обозначает "духоводительство" (*elmu dōib*). другой перевод имеет смысл "заговаривать" / Glicken , 1987, с.274/. Такой подход к Корану с трудом может называться традиционно мусульманским. Более того - представление о кораническом тексте как о собрании заговоров-манте - свидетельство либо глубокой деградации индуизма, либо доиндустской магической архаики, не познавшей серьезную индустризацию.

Коран, как гласит верование, является письменным малолетним текстом, устно сообщенного Пророком со слов Ангела. Поэтому Коран - это прямое Слово Божие. "Арабские буквы Его /.../ являются сосудами откровения: божественные атрибуты могут быть выражены только этими буквами", замечает Аннемари Шиммель / Schimmel, 1975, с.411/. Отсюда сунданская религиозная традиция полагает, что читать Коран означает "говорить голосом Бога". Сделать ошибку в произнесении глаголов Корана - грех / Glicken , 1987, с.242/. Зная балийскую практику демонофании, нетрудно провести

параллель: центральным лицом в сунданской религиозной системе является профессиональный чтец Корана. Здесь и *langõ* и другие атрибуты Слова, знакомые нам по балийским параллелям.

Если балийский ритуализм принимает литургический характер, включая богатую лексику художественных, хореографических, музыкальных и других средств выражения, то сунданский религиозный церемониал редуцирован на языковых средствах. Чтение Корана приобретает внешне сценический характер, причем формальная дисциплина этого священнодействия - *akal* считается основным путем к Богу. *Akal* складывается из запоминания, точного воспроизведения фраз в правильной их последовательности, верной интонации и ритма. И.Кликен во время полевых опросов выяснила следующее. Те, кто читает Коран в индонезийском переводе, утверждают, что они не знают его, ибо не читают его по-арабски (*Saya belum tahu al-Lqab*).
Qitab karena basenya itu belum bisa dalem bahasa "Знать" Коран на Западной Яве означает рецитировать его "согласно правилам" по-арабски / *Glickel* , 1967, с.243/. Такая внешняя, ритуальная рецитация приводит к торжеству "сущности" (*akal*) над "инстинктом" (*hawa nafsu*) /см. *Siegel* , 1969/. Сунданский ритуал пронесения коранических сур мыслится в тех же категориях внешнего культивирования изящества (*alus*) у яванских *priyai*, ведущего к внутреннему познанию (*batin*). Вместе с тем перед нами культура, которая в религиозной среде действует как бесписьменное общество: на Западной Яве не получила широкого распространения модернистская организация *Mухаммадиях*, требовавшая прежде всего понимания смысла коранического текста. По обычаю на продвинутой стадии обучения в *Песантрэне* учащиеся суры Корана объясняются (но не переводятся) на старомодном яванском или малайском языке, с уточнениями по-сундански. Фрагмент записи, приводимый

Й.Гликен / Glicken, 1987, с.252/, не оставляет сомнений, что арабский текст переводится не просто на другой язык, а смысл его интерпретируется в понятиях индонезийской религии. Й.Гликен не вполне оправданно в этой методике усматривает хитроумные усилия кияйи сохранить свою власть / Glicken, 1987, с.252/, но не в этом, думается, дело. Интуиция кияйи при толковании коранической фразы является эзотерическим компонентом религии сунданцев, без которого религия становится дефинируемой и перестает существовать как таковая. Внешнее принятие ислама не сменило ритуальный характер культуры на этическую систему. Сунданское общество не считает ложь - эту "матерь всех грехов", строго отрицательной. Запрет нарушение языкового церемониала - не только в чтении Цисама, но и в быту, составляет крайне предосудительный поступок / Glicken, 1987, с.249/.

Глубоко иррациональное восприятие религиозного текста объясняет соотношение законодательства Исламского государства Индонезии и политического поведения населения. Оно не диктовалось содержанием текста Конституции или уголовного кодекса. Текст мистически созерцается кияйи, он же ему даст интуитивное толкование. Объяснение не обязательно будет соответствовать букве и духу закона: оно воспроизводит умоизрядный политический стереотип социума.

Мистическое мировоззрение объединило респондентов К.Джексона - абанганов, сантри и смикретистов в реакции на богохульство, а отношении к исламскому государству. Эта реакция была типичной для религиозно ориентированного общества, где низкий процент "умеренных" - т.е. нефанатиков (ок. 30%) / Jackson, 1980, с.112/ должен был привлечь внимание исследователя как социологический резерв маловерия, значит - модернизации и последовательно вестернизированного политического поведения.

Картосувирьо: религиозное измерение бапакиама

Полевое исследование К.Джексона охватывало не только политико-религиозный комплекс отношений в той мере, в которой это диктовалось логикой схемы К.Гирца. Он, перепроверив и другие известные политической науке корреляции (материальная заинтересованность, идеологические клише, знание государственных символов, роль средств массовой информации и т.п.), обнаружил их очевидное несоответствие предполагаемой модели поведения. Насчет центрального объекта своих научных поисков - религии - К.Джексон сформулировал следующее убеждение: "Религия в политике - это особый комплекс магических символов, используемых в качестве двигателя компактных групп, сплоченных другим социальным цементом" / Jackson , 1980, с.126/.

Значит религия - не более, чем инструмент, не обладающий структурообразующей ролью в формировании стереотипов политического поведения. "Сунданская деревенская политика остается паразитом на традиционном древе, - пишет К.Джексон, - Традиционная лояльность связывает структурную политику, поэтому современный политический процесс остается эфемерным организмом, приспособившимся к традиционным социальным механизмам сунданской политической культуры" / Jackson , 1980, с.276/.

В качестве "традиционного социального механизма сунданской политической культуры" американский исследователь признает сеть личных связей, возникающих в ходе "испрашивания или подачи наставления". Смысл этого установления в том, что каждый член общества, прежде чем принять ответственное решение, советуется с лицом, которое признается им "знающим". По традиции, однако, имеется в виду не столько логическое дискурсивное рассуждение, сколько

интуитивное "знание": "Хотя и наставникам (бапакам) обращаются за их знанием, и от них ожидается "поучение и наставление" (со слов послушников), они не обнаруживают большую степень образованности, чем те, кто спрашивают совета¹³.

Большинство респондентов Джексона (85%) признали себя наставниками и одновременно - "послушниками". Самая многочисленная группа (39%) о причине своей роли наставника ответила, что они "второй отец" (в т.ч. ответы "я обладаю авторитетом", "на меня можно положиться", "таков обычай" и т.п.). Наставник, как правило, не находит прагматический резон в обычаях наставничества, - отмечает исследователь / Jackson , 1980, с.209/.

Второе место (30%) занимает респонденты, ссылающиеся на свое официальное положение; третьи составляют те, кто источником своего авторитета называет религиозное или светское знание (21%). Джексон объясняет все это психологическим эгоизмом: "Наставник имеет самопроизвольную склонность ставить себя выше на социальной лестнице по отношению к тем, кто являются получателями советов" / Jackson , 1980, с.210/.

Только у 2-х % респондентов спрашивали совета потому, что они - руководители организаций и, что тоже поразительно, 1% отвечающих сказали, что к ним обращаются потому, что они богаты. Т.е. эти две категории выступают как исключение из правила, доказывая преимущественно иррациональный мотив обращения за советом / Jackson , 1980, с.210/.

Социологический материал прямо отвергает мысль о практической заинтересованности этих взаимоотношений, даже если в отдельных случаях бапак такую помощь оказывает. По Джексону важен сам принцип обмена - это, по его мнению, и есть структура традиционной власти, в которой экономический фактор в лучшем случае дей-

ствует подспудно /Jackson , 1980, с.211-212; 216/. Мысль о таком механизме была высказана К.Гирцем, когда он моделировал отношения прями-абанганы. Он нашел, что прями давали крестьянам-абанганам религиозные идеи, тогда как последние расплачивались продуктами земледельческого и ремесленного труда /Geertz , 1960, с.227/.

Идея о "товарообмене" все же малоубедительна. Прежде всего потому, что здесь задействована, видимо, не экономическая, а религиозная сфера, имеющая политические последствия. Схема Гирца для Пасундана подходит еще менее, ибо в системе наставничества не выделяется особый слой профессионалов, своими "советами" зарабатывающий на жизнь. Система наличествует как *modus vivendi* общества. В другом месте своего труда это признает сам Джексон, уподобляя внутренние взаимоотношения социума рефлекторным реакциям: "Сунданский деревенский китель принимает участие в национальной политике так, как диктует ему барак с минимальным учетом идеологических или экономических обстоятельств. Дело в том, что связь между вышестоящими и подчиненными - традиционна. Нижестоящий подчиняется вышестоящему исключая мораль, религию, ценностные ориентации или идеологию. Балаку подчиняются просто потому, что он "лидер" во взаимоотношениях, которые складывались десятилетиями. После того, как отношения установлены, реакция подчиненного на желания руководителей становится рефлекторной. В этом смысле отношения с традиционным авторитетом отличаются от более прагматических отношений "патрон-клиент" /Jackson , 1980, с.хх/.

Представление о рефлекторной реакции, однако, нас не может удовлетворить, ибо в исторической динамике рефлекторные связи рвутся тогда, когда происходит разрушение традиционно сложившихся связей - экономических, социальных, политических. Вторжение

капиталистических отношений в деревню, несомненно, будет сопряжено с возникновением новых стереотипов поведения, из которых религиозные, будучи вне прагматической системы ценностей, могут сохраняться дольше остальных. Иными словами - если речь идет о рефлексии каких-то переходных ценностей в обществе, значит система должна быть периферийной по отношению к иной - центральной структуре, быть может, не вполне осознаваемой массой джексоновских респондентов. Если надуваемая исследователем сеть отношений представляет собой искому структуру, тогда следует найти смысловой ее стержень, выходящий, впрочем, за пределы социологии, и поэтому не обнаруженный К.Джексоном. Учитывая архаичность сунданского общества, и предполагая его религиозную структурированность, а также ряд характерных, но проигнорированных Джексоном показаний респондентов, надо полагать, что политическая структура Пасундана восходит к некоему обществу для Явы и Бажи религиозному архетипу.

Показательна запись характерного интервью, которая, по мнению Джексона, не выявляет какой-либо убедительной тенденции. Задача опроса - "восприятие получателем совета (*slak buah*) своего наставника". Вопрос был сформулирован так: "Какие личные качества наставника побуждают вас спрашивать у него совета?"

Вариант ответа I: "Он более религиозен и в большей степени понимает суть вещей (в т.ч. "старше", "знавший", и т.п.)".

Вариант ответа II: "Он честен, правдолюбец, он равен отцу"¹⁴.

Вариант ответа III: "Я признаю его равным отцу (*dirikan veruh*). Например, когда лидер партии пришел ко мне и предложил мне стать членом ее, я пошел спрашивать совета".

Вариант ответа IV: "Если соседи поссорились, старейшины идут к нему за советом, потому, что он обладает харизматической властью (*rahet*) в деревне" / Jackson,

1980, с.212/15.

В приведенном опросе респондентов бросаются в глаза два смысловых средоточия. Первое - это уподобление наставника отцу. Об этом говорят названия его "зеверих" (со-отец), "дирікаћ зеврх" (равный отцу), "барак" (отец - с трансцендентной коннотацией). Второе - религиозно-мистическая мотивация - "он более религиозен", "правдолюбец", "обладает харизмой". Несомненно, что институт наставничества, наблюдаемый в Пасундане, является какой-то превращенной формой того, что на Руси именовали старчеством. Одна из монашеских добродетелей - послушание, известно повсеместно - не только в христианской аскетике, но и в буддизме, индуизме, даосизме и т.п. Монахи связаны между собой узлами духовного сыновства и духовного отцовства. Советы отцов, с одной стороны, опираются на большой духовный опыт, однако в крайне затруднительных случаях старец принимает решение интуитивно - в особой манере выпрашивая совет непосредственно у Бога /см. Софроний, 1948/. В религиозных обществах институт духовного отцовства распространяется за пределами монастырских стен. Прошедшие обязательное для иношей монастырское обучение буддисты сохраняют пожизненные связи со своими наставниками, или монастырем; традиционное - до-реформационное христианство поныне рекомендует сохранять пожизненные отношения со своим исповедником.

Индумам, например, фигуру наставника-гуру столь жестко вписывает в социальное бытие, что пренебрежение религиозным послушанием приводит к исключению индивида из традиционной социальной группы (касты). Без гуру никто не может стать "дваждырожденным" (dvidja). Во время инициации именно гуру шепчет на ухо мальчику-брахману священную мантру с тем именем Бога, которое ему предстоит молитвенно произносить на протяжении всей жизни. Именно у

этого гуру он пройдет свой путь религиозного ученичества / *Taipale* , 1984, с.104/.

Сунданцы, испытавшие индустское влияние, в реликтовой форме несут на себе печать этой религиозной культуры. Идею духовного учительства в отечественном востоковедении начал разрабатывать выдающийся санскритолог, безвременно ушедший В.С.Семенов. Пробраз этой практики в историческом плане он находил в учителе-отце по плоти: "В ведийских прозаических текстах мы находим неоднократные упоминания о том, как тот или иной брахман является учителем собственного сына и, таким образом, одновременно его и физическим, и духовным отцом. Такой тип передачи знания следует, видимо, признать изначальным: это и есть тот самый архетип, по которому строятся многие формы обучения брахмачарина, в пражде всего его жизнь в доме учителя, фактически воспроизводящая ситуацию усыновления (отсюда и перенос на жену учителя некоторых отношений ученика с матерью, на его детей - отношений к собственным братьям и сестрам и т.д.)" /Семенов, 1985-а, с.45/. Духовное учительство, однако, не ограничивалось простой дидактикой. "В ведийскую эпоху, - пишет тот же автор, - существовало почитание учителя в двух формах. С одной стороны, тексты дхармасутр полны бесчисленных предписаний о том, как ученик должен приветствовать учителя (по большей части обнимая ему ноги), как он должен сидеть в его присутствии (непрерменно ниже учителя; если же учитель встает, ученик тоже обязан встать), как он должен спать в его доме (ложиться позже учителя и вставать раньше его) и т.д. /.../ С другой стороны - и эти места представляют для нас гораздо больший интерес, - тексты предписывают ученику почитать учителя как некое божество:

Шатапатха-брахмана (2.2.2.6) гласит: "Существует поистине,

два вида богов: ибо ведь те, которые боги, они суть боги; также брахманы, изучившие священное знание (веду) и обучающие ему, суть боги в человеческом облике" /Семенцов, 1985, а, с.58-59/¹⁶.

Исследования Я.Гликкен показывают, что комплекс, описанный В.С.Семенцовым, поныне действует в духовном учительстве сунданцев с той лишь разницей, что изучаемым текстом служат не веды и не дхармасутры, а Коран, тогда как этикет отношений (в основном языковой) распространяется не только на учителя-ученика, но и общественные отношения вообще: "Послушание и выказывание почитания является основой западнояванского ислама. Оно выражено в сунданском понятии *hormat* (уважение). Эти исламско-сунданские ценности раскрываются в первую очередь в языке - особым употреблением арабского и сунданского, где внимание сосредоточено менее на семантическом содержании языка, чем на его преподнесении - нонденотативным, часто экстравербальным аспектам события речи. Выявление социальной локации и соответствующее (сунданское) поведение выражено также как внутренняя религиозная борьба - победа сущности (*akal*) над инстинктом (*lawa palwa*). Владение правилами определения социальной локации и соответствующее ему правильное поведение /.../ проявляется выказыванием уважения () посредством подобающего уровня языка. Учащиеся показывают развитие существа (*akal*) /.../ повинувась учителю. /.../ Религиозное знание постигается учеником не в ходе изучения содержания, но принятием его источника. Уроки сосредоточены безоговорочно на признании традиционных отношений между учителем и учеником" / Glicken , 1987, с.239-240/.

Авторитет учителя абсолютен. "Честь, оказываемая учителю, - замечает Д.Нур, - составляет обязанность каждого человека и однопорядково тому уважению, которое оказывается родителям и ца-

ро" / Коэг , 1973, с.15/. Если ученик утратит свои связи с учителем, его ученость может потерять свою действенность, гласит сунданское правило. Признанный учитель обладает сверхъестественными способностями (*kaḡamat*) / Glicker , 1987, с.245/. "Крамаг", наконец, является синонимом секты, или шакти, - т.е. царственной ауры власти, сообщаемой индивиду Шивой.

Не случайно ученик, а также всякий, получающий поучение от наставника, именуется *anak-buah*. Значений у "*buah*" много (анат.) яичко; *buah-repa* - плод пера; *buah tanggap* - подарок; *buah-buaham* - фрукты, *di buahi* - оплодотворять; *berbuahkan* - производить плод), большая часть которых недвусмысленно указывает на воспроизведение себе подобного. Вместе с тем, наиболее полнотное название наставника - *berak* - означает не только "отец", "основатель", но и "творец", "Дemiург".

Мистик Северной Индии Кабир (XV в.) сравнивает духовного отца с горшечником, который творит сосуд - своего ученика: "Сначала он снимает все выступы и вмятины в коме глины, округляет острые углы. Потом он расширяет его возможный объем, придавая размер и форму. Таким же образом гуру удаляет дефекты и слабости ума своего воспитанника, расширяет его восприимчивость, делая его достойным учеником, способным совершать свои будущие функции" / . . . /. После продолжительного ряда манипуляций возникает "совершенный сосуд", в котором "свет учительской благодати светит даже с граней несчастий ученика, с тем, чтобы лучи оттенять сияние его духовности / Tulpale , 1984, с.112-113/.

В этой связи нетрудно усмотреть сотериологическую обусловленность. Не только дидактическая, но и мистическая цель отношения учителя и ученика, - отмечает В.С.Семенов, - сводятся к ток-

дественному воспроизведению духовного отца в его воспитаннике. Однако это еще не все. Так как учитель приравнивается к божеству, то здесь и теозис. Атхарваведа духовное рождение (в уподоблении учителю) связывает с идеей бессмертия: "Типологически тождественными следует считать также те системы, в которых учитель своим наставлением "спасает" (в той или иной форме) ученика, даже если это спасение мыслится (как, например, в буддизме) в совершенно иных терминах, чем бессмертие. Ясно, что когда учитель (как, скажем, в Гите) божественен, то воспроизведение его личности "приводит к бессмертию, так сказать, автоматически" /Семенов, 1985-а, с.65/.

"Иные термины" индонезийской и малайзийской культуры, как мы видели в гл. II, - это слиянность религии и политики в государстве-литургии. Сунданское общество здесь не представляет собой исключения. 56% респондентов в исследовании К.Джексона назвали своего наставника своим политическим руководителем /Jackson, 1980, с.234/. И еще одна деталь. "Третьеисудья", разбирающего внутридеревенские ссоры, называет "обладающим реном" /Jackson, 1980, с.212/. Джексоном переводит слово как "харизматический дар", однако древнее значение слова - узор на булатной стали криса. В религиозно-политической символике крис - это образ царской власти, палладий Шивы¹⁷.

Индонезийский катехизис объясняет, что правительство является эманацией Шивы - "Sugra Wisewa" - /Sugriwa, 1960, с.13, 27/ - "Deus Regens". "Бог поучающий" таким образом сводит все едино не только крота и царя, но и учителя, определяя несомненное направление потока власти - из божественного источника через его эманацию вниз - к народу. "Правительство, - пишет индонезийский богослов И Густу Багус Сугрива, - является учителем общества, мнymi

словами - руководителем его на подвластной ему территории. Следовательно, - народ является учеником правительства. Учение властей преподается народу в виде советов, предупреждений, распоряжений, указов и законов. Правительству полагается так управлять народом (*ja-gan-ja-gan* - как наезднику конем, - Л.Т.), чтобы последний не обладал свободой для либерального своеволия" / *Baerlina*, 1980, с.13/.

Рассеянность, разлитость божественного в природе и социуме моделирует и политическую дисперсию, этим смягчая безусловное послушание. 60% респондентов в колеблющейся деревне Чикуджанг, 83% в восставшей Танггеранге и 91% в проправительственной Ранчабентанге имели более одного бапака / *Jackwon* , 1980, с.246/. Лояльность опять рассеяна между несколькими наставниками, что неизменно возрождает акефальность социума.

В политическом смысле общество мобилизуется через сеть крестьянских общин, чем и воспользовался лидер восстания Дар^Сул Ислам Картусувирьо. Он родился 7 февраля 1905 г. на Восточной Яве в семье мелкого служащего голландской колониальной администрации. В 1926 г. его исключили из медицинского училища за левую политическую деятельность. Ок. 1927 г. он вступает в партию Сарекат Ислам, одновременно становясь учеником национального лидера тех лет Чокроаминото / *Loland* , 1971, с.55/. Проработав на протяжении двух лет - (1927-1929) секретарем Чокроаминото, Картусувирьо серьезно заболел и отправился на излечение в дом своей жены, который находился в западнояванской деревне Малабонг. Его тесть Ардивиса-стра был популярным религиозным учителем. Мантимба, таким образом, открыла перед Картусувирьо обширную цепь ученических связей. В 1929 г. он стал представителем своей партии на Западной Яве. После смерти Чокроаминото и последовавших затем внутрипар-

тийных раздоров Картосувирыо занимает ряд ответственных партийных постов, пока к 1940 г. его не исключили из партии за фракционизм.

Тогда Картосувирыо создает институт Суффак в Малабонге, где на протяжении полугода молодые люди обучались закону Бохью, голландскому языку, астрономии, а главное - мистицизму / *Neuwenhuijze* . 1958, с.168/. Последнее в традиционно сунданском духе культивировало предельную лояльность учителю. Институт Суффак под видом аполитичного песантрена пережил японскую оккупацию, однако с 1945 г. песантрен превращается в место для подготовки военизированных отрядов Хибулла. Созданная через традиционную систему учительства сеть лично преданных людей составила хребет восстания, но дисперсивность личных связей привела к мгновенному исчезновению организации после того, как в 1962 г. лидер движения был казнен.

Картосувирыо, по классификации К.Гирца, был городским прями, применившим к движению городских сантри. Его знания арабского были минимальны, об исламе он знал из голландских публикаций, его исключительная склонность к мистицизму выходила за пределы даже того, что санкционировано исламом /см. *Moer* , 1973, с.148/. Городской интеллигент, возглавивший безграмотных крестьян, причем мастерски владевший арсеналом орудий социальной мобилизации и политического блефа, он показал, что прями остаются лидерами даже в политическом движении сантри. Во-вторых, его успех не мог быть столь внушительным, если бы сунданская культура была бы секретом за семь замками. Просто-напросто Картосувирыо был носителем той же культуры, что и его необразованные последователи. "Даже на элитарном уровне, - пишет Карл Джексон, - руководители круга клиентов (бапаки) обязаны /.../ выступать в качестве советчи-

ков в вопросах идеологии, религии, мистики и личных дел" / Jackson, 1978, с.14/.

Закат политической карьеры великого мятежника Пасундана поразительно напоминает конец правления Сукарно. Изначалу слухи о мистической силе и магической неуязвимости Картосувирьо были у всех на устах, - пишет биограф его Пинарди. - Люди из непосредственного окружения самозванного имама Исламского государства рассказывали, что их патрон занимался как исламским, так и неисламским мистическим делом. Подобно Сукарно, он собирал древние крисы, надеясь на их магическую силу /цит. по: Jackson, 1980, с.122/.

Приближение конца Картосувирьо предсказалось, в частности, его телохранителем, который как-то стал говорить об убывании магической силы вождя восставших. Армейская пуля в 1962 г. подтвердила предсказание. Иррационализм подобного рода суждений уже кажется не столь возмущающим, когда мы узнаем, что авторитет батальонного командира восставших - близкого соратника Картосувирьо строился на репутации "неуязвимости для пуль". После многолетней борьбы за исламское государство этот командир становится профессиональным колдуном - дукуном / Jackson, 1980, с.122/.

Полевые исследования К.Джексона, рассмотренные в контексте общих структур индигенного религиозного комплекса, показывают, что восстание Дар^сул Ислам с верой Пророка имела мало общего. Еще меньше оно стремилось к идеалам, созвучным "протестантской этике". Крестьяне Пасундана воскрешали древнейший идеал девараджа - идеал теократического государства. Имам Исламского государства Индонезии, Халиф Алхаха) Khalifullah, праведный царь (Рату адия) были титулами самоявленного девараджа Картосувирьо.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Островная Юго-Восточная Азия, являясь периферией мировых культур (исламской, христианской), стала таковой вследствие сложившегося веками механизма заимствования внешних влияний.

Наиболее развитая часть региона - Индонезия последовательно восприняла буддизм, индуизм, ислам. Однако адаптация чужой культуры происходит на достаточно определенных условиях, обусловленных совместимостью (несовместимостью) "грамматики культур".

2. Сравнительное исследование традиционной политической культуры островной Юго-Восточной Азии обнаруживает мощный индигенный пласт, общий для изучаемого региона. Он сложился последовательным наложением на автохтонный субстрат культурных влияний, надних из Южной Азии, причем культуру-реципиент (островная ЮВА) и культуру-донор (индуистский культурный комплекс) объединяет общая "грамматика культуры".

3. Верхний пласт заимствованной традиции - модернизированный ислам для Малайзии, Индонезии и Южных Филиппин, христианство - для Филиппин являются приемлемым для религиозного сознания традиционного населения носителем модернизации. В то же время индигенный комплекс привнесенную политическую культуру подвергает значительной трансформации.

4. Соответственно в основе местной политической культуры лежат принципы, складывавшиеся в процессе длительного периферийного существования и взаимодействия индуистских представлений с автохтонным субстратом о политической власти и устройении общества. К числу сохраняющихся донные особенности относятся:

- а) Глубоко укоренившееся представление о власти как ритуале (литургии). Отсюда повышенное внимание политиков островной ЮВА к церемониальной стороне политических акций.
- б) Монизм религиозной философии диктует монистическую политику: отсюда желательным считается отсутствие политического соперничества (исключая символическое), однообразие программ политических партий, преданность лидеру страны и консенсуальное решение всех политических проблем.
- в) Традиционно подчеркиваемая и религиозно чтимая роль главного политического лица страны является основой индигенной политической культуры. Отсюда представление, что законодательные акты и договоры, являясь атрибутами правителей, действуют только на протяжении их правления. Смена лидера страны требует либо смены, либо специального подтверждения существующего законодательства.
- г) Ориентация национального менталитета на неизменность бытия (простое воспроизводство в области экономики, народонаселения и общественно-политического бытия) делает общество маловосприимчивым к теориям и лозунгам прогресса, европейским концепциям развития.

5. Индигенный комплекс политической культуры имеет слабо выраженные потенции к инновациям, что вынуждает общество обращаться к новым заимствованиям, более приспособленным к потребностям развития. Таковыми стали христианство и ислам. Обе религии, в отличие от индигенного комплекса, обладают внутренними структурами, обладающими потенциями развития (концепция линейного, качественно возрастающего времени, принцип свободы воли, этическая система ценностей, внутренняя тенденция к секуляризации и т.п.).

6. Как политическая сила ислам является фактором внутренней напряженности. Однако характерное для Индонезии принятие нового вероучения через ритуал и медленной диффузии альтернативных ценностей в сферах культуры значительно снижает воинственность этого вероучения. Однако влияние ислама в 80-х гг. в регионе резко возрастало; его победа в соперничестве идей с индуизмом ("кеджавен", "кеперчайяан") - вопрос времени.

7. Ислам во все меньшей степени можно идентифицировать с определенными носителями - стратами общества. Диффузивный характер его проникновения постепенно исламизирует все области политической и общественной жизни, в первую очередь, - воздействуя на умы и образ мышления.

8. Приобщение к исламским ценностям для островной ЮВА, и особенно - Индонезии не сопряжено с критическим ростом религиозного фанатизма. Доминантой последней волны исламизации является модернизированный, секуляризованный ислам с перевесом рациональных ценностей. Воинствующий ислам Южных Филиппин и политические крайности отдельных исламских групп Малайзии при этом составляют исключение из общей тенденции развития. Вместе с тем, в ЮВА образуется типологически отличный от ближневосточного, а также индийского, вариант политической культуры ислама, в основе которой лежит индигенная матрица.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

1. При традиционном делении Индонезии на "Яву и Мадuru" и "Внешние острова" в настоящей работе, вслед за К.Гирцем /Geertz, 1963/ делается некоторое отступление от общепринятой схемы. К индонезийскому культурному хинтерланду - Яве и Мадуре причисляется также о.Бали, хранящий тот же культурноисторический комплекс, которым характеризуются оба вышеупомянутые острова.

2. В науковедческом плане здесь наблюдается параллель со школой Марселя Грюноля. Школа Грюноля представляет общественный строй как непрямое отражение космологических взглядов. Французские ученые пытаются представить мифы и верования африканских народов как стройную, последовательную и непротиворечивую космологическую систему, на основе которой строится и социальная система, все части которой гармонично согласованы в соответствии с логикой и соразмерностью космологии. По мнению Тернера, непротиворечивость обеих систем чрезвычайно преувеличена, что объясняется тем, что, во-первых, материалом для анализа является текст с оборванными контекстуальными связями, а, во-вторых, что тексты получены от софisticированных и интеллектуальных экзегетов, которые в состоянии внести в сообщаемые ими тексты упорядоченность, свойственную их личным представлениям и мышлению.

3. Современные теоретики, правда, включают как один из случаев "термондистскую" модель в классификаторские схемы. Достаточно типичной является следующая формулировка: "Современные "традиционные" политические системы, основанные на устаревших принципах социальной организации, которую приводят в движение

религиозные культы и магические ритуалы. Это самая примитивная и, естественно, отмирающая система" / Berg-Schloesser, 1974 /.

Глава I

I. При значительном разнообразии названий, применяемых к балийской религии, следует в первую очередь внести терминологическую ясность. Представляется убедительной позиция Ю.В.Маретина: "Определение "балийский индуизм" позволяет, во-первых, отнести религию балийцев к определенной мировой религии, признаки которой представлены в данной религии наиболее отчетливо. Во-вторых, наличие определения, сформулированного таким образом, показывает специфику этого индуизма, его балийский характер, включая в первую очередь местные культы и верования, а также те немногие элементы буддизма, которые были синтезированы в единую балийскую религию" /Маретин, 1967, с.145/.

Для определения места балийского индуизма в религиозной ситуации не только собственно индустского, но и малайско-полинезийского, удачна формулировка блестящего знатока балийской культуры Мигеля Коварубиаса: "Балийская религия является красочным синкретическим культом, в который вплетены эзотерические принципы и философия индуизма. Однако подобное явление никоим образом не ограничивается Бали. Яванский индуизм был такого же типа, и даже в Индии мы находим параллель в одновременном поклонении примитивным демонам, предкам и силам природы, которое свойственно низшим классам дравидов; и все это в сочетании с брахманической философией" / Covarrubias, 1937/.

2. См. Демин Л.М. Остров Бали. М., 1964. Маретин Ю.В. По поводу индийских влияний в балийской культуре. - Страны и народы

Востока. Вып.У. М., 1967; Парникель В.Б. Некоторые вопросы ба-
лийской истории и культуры. - Народы Азии и Африки, № 2, 1967.

Hooykaas C. *Kgama tirtha. Five Studies in Hindu-balinese Reli-
gion.* Amsterdam, 1964; Lansing J.S. *The Three Worlds of Bali.* N.Y.,
1983; Belo J. *Trance in Bali,* N.Y., 1960; Belo J. *Bali: Rangda &
Barong.* Wash., 1966.

3. Парникель, 1967, с.199-200. Взгляды В.Б.Парникаля под-
верг критике Д.В.Маретин, отметив, что автор "неоправданно резко
противопоставляет отдельные волны индомалайцев ("прото- и дейте-
ромалайцев")", а также за "сочувственное отношение к дуалистиче-
ским теориям лейденской школы (Рассерс, Йосселим де Йонг и др.)
/Маретин, 1967, с.148/.

4. Здесь приведена нижняя дата, упоминаемая исследователями
в качестве начала индуистско-буддистского влияния. Гармонично эту
дату привязывает к истории Индии, когда отмечается активизация
прозелитизма. Археологические данные, приведенные, в частности,
Ф.Стуттеркеймом, Р.Гориссом, Дж.Лансингом и др., говорят в поль-
зу более поздней даты - ок. IX в. /см. Lansing, 25/.

5. Не все исследователи придерживаются распространенного
взгляда, по которому куклы ваянга генетически восходят к изобра-
жению душ (теней) предков. В.Рассерс - один из ведущих исследо-
вателей индонезийского ваянга относится к этому взгляду скепти-
чески (хотя и целиком его не отвергает), но делает упор на пря-
мую связь ваянга с сельскохозяйственным мифом, где важная
структурная особенность - противостояние двух экзогамных frat-
рий /см. Rasseers W.H. *Pānji, the Culture Hero. A Structural Study
of Religion in Java.* Hague, 1959, pp.5-25; 124-125).

Дж.Лансинг, прямо не критикуя устоявшиеся взгляды, считает, что
ваянг по существу - продукт развития литературы, ибо индонезийс-

мая, а также балийская литература функционировала в качестве
вслух речитируемого представления - "менгиндунг", "макекавин"
/Lensing , 80-81/.

В.Рассерс, представляется, идет слишком далеко в поисках
истоков ваянга, ибо одновременно теряет чувство высокой сакраль-
ности представления. Реликт противостояния двух экзогамных
фратрий В.Рассерс находит в том, что женщины во время представ-
ления сидят по ту сторону экрана, где видны тени, тогда как муж-
чины - со стороны разукрашенных кукол. Если же подойти к ваянгу-
священнодействию с позиций литургического или ритуального симво-
лизма /см. Семенцов, 1981; Underhill , 1962/, то экран ваянга
следует представлять в качестве окна, проделанного в занавеси
Индзани-Майи /см. Sugriwa , с.23-25/. (Та же логика скрыта в
византийской иконописи.). Взору богов люди тоже предстают не бо-
лее ярко, чем одноцветные тени ваянга /Lensing , с.81-82/. Одна-
ко большая приближенность мужчины к богам дает право лицезреть
мир богов (ваянг) не в виде монохромных изображений, а в цвете,
т.е. находится на "божественной", "трансцендентной" стороне эк-
рана.

6. Последняя фраза Д.В.Маретина кажется, однако, излишне
категоричной, ибо где критерий, что индуистские боги были приня-
ты в балийский языческий пантеон, а не наоборот? Оставляя пробле-
му для специального исследования, можно с той же уверенностью
сказать, что произошел симбиоз на взаимно равных условиях, коль
скоро перед нами "одна и та же грамматика". Все хтонические боже-
ства и шаманистские духи в теологии балийского индуизма стали
различными эманациями, ипостасями единого верховного бога - Шивы.
Последняя проблема подробно исследована кейденским ученым С.Хой-
каасом в его работе "Агама тиртха" /см. Пооукнава , 1964-а,

с.97-98, 143-158, 172-173, 175-176 и т.д.).

7. Речь идет прежде всего об исследованиях Лейденской структурологической школы во главе с Рассерсом. Клод Леви-Стросс развил дуалистическую школу в своей структурной антропологии.

Представляется, что при решении обозначенной исследовательской задачи следует опираться на те из мифологических школ, которые дадут удовлетворительное объяснение поведенческим характеристикам общества относительно к мифам - т.е. к "функциональной школе" в этнологии. Речь идет о теории Б.Малиновского, которая гласит, что миф в архаических обществах, т.е. там, где он еще не стал "пережитком", имеет не теоретическое значение и не является средством научного или донаучного познания человеком окружающего мира, а выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность культуры общества за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определенные правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления. Малиновский указывает, что миф - это не просто рассказанная история или повествование, имеющее аллегорическое, символическое и т.п. значение; миф переживается архаическим сознанием в качестве своего рода устного "священного писания", как некая действительность, влияющая на судьбу мира и людей. К.Т.Проис развил идеи Малиновского, показав, что миф и обряд принципиально неразрывны, ибо последний воспроизводит "доисторическую и вневременную реальность" /см. Malinowski, 1926; Фрейд, 1933/.

На балийском примере хорошо видно, что миф в обществе тесно связан с магическим ритуалом и функционирует как средство поддержания природного порядка и социального контроля.

8. Для исследователя структур сознания любопытна сама идея, известная в Европе уже у Вл. Августина, который "разворачивает" небо и Вселенную наподобие кожаного (пергаментного) свитка. Чем плотнее свернуть свиток, тем меньше он становится. В идеале он свертывается до тех пор, пока не исчезает вовсе. Развернутое из такого "невидимого" свитка "небо, Вселенная" иллюстрирует создание ее из бесконечно малой величины, или попросту - из ничего.

9. Возникновение циркулярного представления о времени характерно для народов, живущих на экваторе. Отсутствие той сезонности, которая имеет место в умеренных широтах и связанной с ней группой представлений (весна - зарождение, лето - расцвет, осень - хатва, зима - сон, смерть) не развивает линейного ощущения времени. В тропиках, где одни растения расцветают, а другие погибают одновременно, доминирует представление о кругах разной протяженности: малый - свойственен цветку, больший - удам дерева, еще больший принадлежит камню / Lansing , с.52/.

10. Мерта - эликсир бессмертия (сепокт.- "amerta").

11. Айб - приставка, обозначающая женский род; мас - почетный титул, обозначающий "золотой"; Рангда - вдова. Ритуальный танец (часто в трансе), в котором участвует Рангда, устраивается перед входом в цура дадем или же на дороге - напротив названного храма / Covarrubias , 1937, с.326-329; Bele , 1966, с.19-20/.

12. Йогя - "тот, кто достигает единение с Божественным"; суара - звук.

13. Семара, как персонификация Вишну ярко выступает в ритуалах, связанных с обрядами "возрастания", где Семара (Смара) представляется в виде Банаспати-Раджа - плаценты / Metahon . 1971, с.118/.

14. Речь идет о трех важнейших типах храмов Бали. Цура да-

лем, находящийся близко к кладбищу, - "на полях", считается "домом Шивы", Демурга и Разрушителя. Строго говоря, Предвечный Абсолют, Бесконечная Пустота персонифицируется как Шива только в связи с этим храмом /см. Sugrīwa , с.5, 18/.

Кажется странным, что Шиве, олицетворяющему положительное начало в мироздании, отводится хотя и самый сокровенный с точки зрения религиозной, храм, однако располагающийся в "горячем", т.е. "нечистом" месте поселения - около кладбища. (Далем - "внутренний", "глубинный", часто неверно переводимый как "храм смерти"). Дж.Дансинг отмечает хтонический аспект Шивы, наделяя его символизмом "Нижнего" мира в трехступенчатой иерархии миров / Danzing , 1983, с.98/. Соблазнительно поэтому представить бабийский индуизм скорее в качестве хтонического культа, употребляющего индуистский словарь. Какую-то несоответствие теологического понимания Шивы с его ритуальным значением связано с отличительной ритуальной трактовкой Шивы. В ритуале его персонификация связана с идеей страха и неопределенности, неизвещного и непостижимого, представлениями о созидательном процессе, предшествующем рождению, о смерти и рождении (содержание обрядов смерти и рождения на Бали идентично), о мистических свойствах человеческой души и космических силах и истоках природы. В своем конечном ритуальном значении Шива персонифицирует Обреченность Вселенной, являя себя как Махадева (Великий Бог) и Бхава ("Сущий") / Walker ,с. 407/. Правильное объяснение этого несоответствия, видимо, в ритуальном, а не умоэстетическом характере бабийского индуизма.

15. Если предположить, что религиозный субстрат малайского мира, предшествующий приходу великих религий, един, обращают на себя внимание некоторые особенности христианской практики на

Филиппинах. Речь идет о преимущественном почитании Христа в двух его образах - младенческом и снятом с креста (пшета⁵). В сущности речь здесь идет не столько об особенностях католицизма, где несомненен литургический (в широком смысле) и христологический приоритет Рождества и Распятия, по сравнению с Воскресением в восточном христианстве.

Для Филиппин эта особенность остается таковой только если рассматривать их (хотя потенциально) в рамках структур восточного христианства. Авторы экстравагантно индигенизированной христианской доктрины для Филиппин Д.Элвуд и П.Магамо считают, что корни такого ритуального акцента в католицизме скрыты в истории Испании. Последняя, пишут Д.Элвуд и П.Магамо, являясь наследницей северо-африканской арабской культуры, приобрела крайний страх перед смертью, что и трансформировалось как поклонение "лежащему", "мертвому" Христу, став мифологемой собственных страданий /с.2-7/. (Названные авторы заняты пропагандой почитания "революционной" жизни Христа. Публичная деятельность основателя христианства, кстати, никогда не была в центре внимания ни литургики, ни аскезы, ни теологии ортодоксальных течений христианства).

Что же до поклонения Младенцу, то тут дело объясняется глубоко филиппинской "магической хитростью", ибо от ребенка магической молитвой всего можно добиться /с.74-76/. И.В.Подберезский пишет о "шаманистском обмане собственного духа" /Подберезский. Индигенизация/. Думается, что объяснение следует искать в более общем архетипе религиозного субстрата, хорошо просматриваемом на примере балийского идумама. Этот архетип хронологически датируется границей культа предков и первых шагов индо-буддистской традиции в малайском мире. Иными словами - поклонение Христу совер-

шается внешне соответственно западнохристианской традиции. Однако западная традиция сакрализует приходом и распятием Христа профанное земное бытие, тогда как филиппинцы почитают "земного" Христа в двух его максимально приближенных к миру трансцендентному состояниях. Этим, кстати, и обнаруживается христологический аспект "восточности" филиппинского христианства: "Ребенок есть Бог и человек", восклицает филиппинский ученый монах Меркадо в одной из своих книг / Mercedo , 1975, с.26/.

16. Марк Хобарт считает представления балийцев о жизни и смерти образом круговорота, возникшем в результате наблюдения круговорота солнца /Hobart , 1978-6, с.12/.

17. Балийский (так же как яванский) язык делится на "высокий" и "низкий" языки. Низкий язык используется для общения с членами семьи, друзьями. К высокому балийскому языку прибегает человек нижней касты, когда он говорит с представителем более высокой касты, однако ему ответят на низком бали. Внутри этого предварительного деления имеются языковые формы, при помощи которых можно занять нейтральную позицию - когда речь ведется с незнакомцем. Однако первым делом при помощи наводящих вопросов выясняется кастовая принадлежность собеседника, после чего выбирается, кому на каком языке следует продолжать разговор.

18. Ритуал Сангханг Дедари (Делинг) - один из самых ярких на острове. Являясь актом экзорцизма, он направлен на изгнание злых духов. Две малолетние девочки вводятся в транс. Считается, что в них входят две "небесные нимфы" - дедари (делинг) - Супраба и Тунджунг Биру ("Голубой лотос"). По мере того, как воскуриваются благовония и поется в синкопическом строе традиционные песнопения, девочки впадают в сомнамбулическое состояние и их обмякшие тела поднимает окружающие. После этого начинается искусный танец (исполняемый сидя) со строго каноническими и

сложными движениями рук, торса и головы, которым их никто не обучал. Любопытно, что все движения производятся синхронно, хотя - с закрытыми глазами. Когда девочки голыми руками начинают вынимать горячие угли из камильниц и произносить невнятные звуки, принимаемые за мантры - священные слова обеих дедаи, считается, что богини вошли в детей. Далее экзорцистки ходят по раскаленным углям, устраивают "купание" в них, не получая ожогов / Covarrubias, 1937, с.335-339; Belo , 1966-б, с.33; Belo , 1960, с.53-65/.

19. И.В.Киреевский писал: "Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и, хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек ... Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряженным, изумительным усердием, потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе, потом отдохнуть от работы, не только физически, но и нравственно, забывая ее сухие занятия за смехом и звоном застольной песни, потом забыть весь день и всю жизнь в мечтательном наслаждении искусственного зрелища. На другой день ему легко было опять снова начать оборачивать то же колесо своей наружно-правильной жизни" / Киреевский, 1911, с.210-211/.

"Раздробленность католического сознания, - пишет видный знаток французской культуры А.М.Салмин, - под которой фактически подразумевается автономная и достаточно жесткая организованность различных сторон жизни католика, - факт или, точнее, стереотип достаточно старый" /Салмин, 1984, с.139-151/.

20. Мы повторяем точку зрения супругов Гирц /Geertz, Geertz, 1975, с.85/, которую подверг критике А.Дафкупер, утверждая, что ритуального запрета упоминания имени предков нет. Балийец меняет имя неоднократно на протяжении своей жизни. Во время ритуа-

нов жизненного цикла, символизирующих смерть и возрождение, он получает новое имя и достигает нового общественного статуса. Новое имя получает мужчина, становясь членом деревенского совета - бандара; новое имя приобретается при женитьбе, а также после рождения первенца. Не только оскорбительно, но и просто неправильно именовать человека, достигшего нового общественного статуса, его старым именем, потому что оно отражает общественно-политическую категорию, которой индивид более не принадлежит. Не правильно именовать кремлевских людей именами, которые они носили при жизни, потому что они более не то, что они были на земле" / Huff-Cooper , 1984, с.487/. Поскольку А.Дафкупер также подтверждает наличие "общественно-мистической категории" различия во взглядах троих ученых можно считать (в контексте нашего исследования) частными.

21. Индикатором пола для мужчины является "И"; "Ни" - для женщины; первородного именуют "Ваян", второго ребенка - "Маде", третьего - "Ньоман", "Ктут" - четвертого, пятого опять - "Ваян" и т.д. /Geertz , 1966, с.16/.

22. "Суты" - не вполне адекватно нашему "свят", "сватою", а "очищенный", "непорочный" - в смысле ритуальной чистоты.

23. "Европейский" 70-летний век человека в качестве "нормативного" тоже восходит к религиозному - иудеохристианскому представлению: "Дней лет наших - семьдесят лет, а при большей крепости - восемьдесят лет; и самая лучшая пора их - труд и болезнь, ибо проходят быстро и мы летим" /Пс.89:10/, заключает Псалмопевец.

24. Одна из ипостасей верховного Бога - "Туру-Рупака" представлена в родителях, - пишет байийский богослов И Густу Багус Сугрива, - Мы, люди, в пору своего младенчества обучаемся всяко-

му умению благодаря родителям, которые являются нашими учителями в области домашних дел. Они учат нас языку, труду, поведению и т.д. / Sugriwa , 1960, с.12/.

Как видим, характерная для балийских детей уважительность к родителям имеет религиозный смысл. Видимо, эта черта, распространенная во всем малайском мире, коренится не столько в индуистской ортодоксии, к которой относится И Густу Багус Сугрива, сколько в сакральных установлениях культа предков. В странах с мощной "большой традицией", например, на Филиппинах, социальный феномен остался, но получил иное толкование, в итоге не совпадающий ни с малой, ни с большой религиозной традицией (Феноменология и трактовка семейных отношений на Филиппинах описана И.В.Подберезским /Подберезский, 1984, с.82-85/).

25. На случай, когда количество детей явно превышает число ушедших предков, реинкарнация объясняется "выражением неизменного характера Атмана", одушевляющего тела... и исходящего от верховного Бога. Перевоплощается именно Атман, поэтому, как бы не менялась численность людей, Атман остается всегда неизменным / Puff-Соорег , 1984, с.488/. По материалам обследования балийской деревни на о.Ломбок, проведенном А.Дафкупером, первое поколение воплощается в четвертом - в семи лицах, тогда как в девятом поколении воплощение происходит в сорока восьми индивидах /там же/.

26. "Ритуальное общество", наблюдаемое во всей своей полноте на Бали, как функция религии, обнимающая все без исключения бытие, продолжает существовать во всем малайском мире в реликтовых формах. Иными словами - форма социального и ритуального поведения сохранилась, а ее первоначальный религиозный смысл утрачен. Анализируя такие феномены, исследователи подчас не догадыва-

ются о генетической стороне дела и прибегают к изобретению новых категорий, вроде "культуры стыда", "культуры вины". Показательна в этом смысле приводимая цитата, в которой, кстати, сформулированы отличительные особенности двух культур - индуистской и иудео-христианской:

"Меркадо признает правомерным деление культур на "культуры вины" и "культуры стыда", проводимое некоторыми западными культурологами (Р.Бенедикт). В первых поведение индивида регулируется прежде всего чувством вины и именно вины перед Богом, опасением совершить поступок, им осуждаемый; во вторых, - чувством стыда, опасением совершить поступок, осуждаемый другими людьми. В "культурах вины" основной упор делается на Бога и на его образ в душе самого индивида, осуждаемый поступок воспринимается как грех перед Богом и самим собой; в "культурах стыда" основной упор делается на общность людей и неодобрение поступка; в первых боятся греха, во вторых - проступка. Грех в западном понимании есть акт воли, сознательное неповиновение воле Божией, за которое, однако, можно получить прощение путем покаяния, ибо человек есть любимое творение Бога. Проступок - это следствие прежде всего неведения, акт интеллекта. Грех предполагает отдельную личность, он возникает из "независимых решений изолированных индивидов" - таково было и грехопадение Адама. Грех требует исповеди, дает надежду на искупление и прощение, проступок же требует лишь автоматического действия, направленного на нейтрализацию неизбежных тягостных последствий, т.е. ритуальной компенсации причиненного ущерба, и не предполагает любящего Бога /Подберезский, 1986/.

Иными словами, для ритуального общества "стыд" - это неспособность правильно выполнить свою ритуальную роль в общественном

бытия, равном литургическому, ритуальному бытию /см. также Ge -
1966, с.53-61/.

27. М.Коваррубнас дает описание того, как становятся
лешками по собственному желанию (с целью стать колдуном-лекарем),
или из одержимости. Процесс превращения исключительно долг и
может быть достигнут постепенно. Магические формулы, изученные
наизусть, повторяются в ритуальном порядке, сочетаемом с медита-
цией. Учащийся впадает в лихорадочный транс. Такие сеансы повто-
ряются бесчисленное множество раз и проводятся на кладбищах, в
храме смерти (пура далем), на перекрестках (место пребывания злых
духов) и т.д. (Некоторые исследователи настаивают на том, что
упра далем следует переводить как "храм глубочайшей сущности"
/ Leignon , 1971, с.44/. Такая трактовка верна с точки зрения
перевода - "далем" на балийском означает "глубокий", и, возмож-
но, с теологической. Однако в простонародном, обыденном понима-
нии это - храм смерти, ибо находится на ритуально "нечистой" час-
ти селения , где кладбище/.

Принимающий на себя образ ведьмы (колдуна) испытывает боль-
шие страдания. Сеансы колдовства связаны с ощущением горячего
огня в нижней части тела. Один из лекарей-колдунов рассказал
М.Коваррубнасу, что обряды посвящения вызывает невероятные голов-
ные боли; язык горит как в огне и становится длинным, распухшим.
Бесконтрольно он висит из рта. Во время этих превращений ясно
ощущается опасность всего мероприятия: человек замечает, как
"жизнь сокращается, вроде как сгорает его духовная энергия"
/ Stenning , 1937, с.341-344/.

28. М.Хобарт отмечает, что в некоторых местах существует
поверье о "временных мытарствах нечистой души" - пирата; име-
ются представления о суде над душой, однако доминирующей являет-

ся уверенность в замкнутом цикле перерождений: т.е. душа умершего воплощается в новорожденного той же семьи практически незамедлительно / Нобарт , 1978-б, с.15/.

29. Наиболее употребимыми являются 7-дневные и 3-дневные недели. Последняя, в частности, определяет ритм работы базара.

Упомянутое объяснение балийского календаря дается во многих работах, однако наиболее доступное понимание содержится в неоднократно упомянутой книге И.Коваррубмаса / Covarrubias, 1937, с.282-285, 313-316/.

30. Р.Горис подсчитал, что среднеарифметически на каждые 7 дней выпадает по одному религиозному празднику, что толкает к мысли о схожести неких структур с мировыми религиями Откровения / Горис , 1960, с.121/.

31. Лунно-соларный календарь состоит из двадцати пронумерованных месяцев, обнимающих время от новолуния до полнолуния. Месяцы, в свою очередь, делятся на два вида нумерованных дней - лунных - "титхи" и соларных - диваса. В месяце всегда 30 лунных дней, однако по причине несовпадения лунного с солнечным годом, бывает то 30, то 29 солнечных дней в месяце. В последнем случае два лунных дня считаются проходящими за один солнечный; иными словами, один лунный день отбрасывается. Так происходит каждые 68 дня.

32. Балийская концепция времени и календарь подробно исследованы также Р.Горисом /см. Coris , 1960/.

33. Не следует в то же время абсолютизировать европейское понятие линейного времени и для себя же. Так, И.Кант, а вслед за ним и русский мыслитель П.Я.Чаадаев хорошо знали преимущества ведантистской трактовки времени, для которой наше земное, эмпирическое время только частный модус самопроявления всевремен-

ного бытия. "Время, - пишет Е.Б.Рашковский, - есть характерное для нашего несовершенного человеческого разума воззрение, интуиция. Наши понятия о времени связаны с особенностями нашего нахождения во внешнем, поверхностном, феноменальном мире. Эти понятия отдаляют нас от мира вещей-в-себе; благодаря этим, пронизывающим наше сознание, понятиям мы во многих отношениях оказываемся пленниками собственного "я" - собственной зависимости от внешнего мира и, стало быть, собственной поверхностности и эгоизма" /Рашковский, 1986-б/.

Глава II

1. Мы следуем несколько нетрадиционной схеме районирования, введенной К.Гирцем. Следуя экологическому типу и способу ведения сельского хозяйства, к "Внутренней Индонезии" он отнес Яву, Мадуру, Большое Бали и Зап.Ломбок. Юго-Западную Яву и все остальные острова он отнес к "Внешней Индонезии". Обычное районирование делит Индонезию на "Яву с Мадурой" и "Внешние острова" /Geertz, 1963, с.14/.

2. К.Витфогель был потрясен увиденной им системой ирригации на Цейлоне, которая послужила ему примером теории "гидравлических деспотий". Обследования той же системы Э.Линчем, проведенные впоследствии, показали, что сеть оросительных каналов складывалась постепенно, на протяжении не менее 6 столетий /Geertz, 1963, с.35/.

3. Неравенство Гирц характеризует понятиями "кекигапан" "достаток" и "кекигаган" - "неполный достаток", т.е. речь идет о различиях, не выводящих на уровень эксплуатации.

4. Японские ученые К.Тamura и Т.Секимото доказывают, что

"анализ ритуалов позволяет найти модальности социальных отношений в обществе, которое во всех отношениях выглядит бесструктурным, причем обнаруживаемые в ритуале структуры вероятно являются показателем прямых и непосредственных отношений между индивидами интегрированной общности" / Nekane , 1983, с.3/.

Гирц в своем анализе ирригационного общества - субака замечает сумму правил, регулирующих взаимоотношения индивидов, однако они не носят обязательного характера. Сумма правил, не вполне верно именуемая "обычным правом" на Бали (как и в Малайзии) именуется словом *gukuh* , трактуемое как "согласие", "гармонизация отношений", "утверждение мира", "достижение единства" / Geertz , 1980, с.84/. В условиях беззубости "закона" - "рукун" взаимоотношения гармонизируются представлением, что нематериальная обеспеченность является индикатором приоритета личности, а его статус в религиозном макрокосме. На Яве, где древняя религиозная система подверглась значительной деформации, сохранились лишь реликты статусных различий. Они проявляются на церемониальной трапезе "сламетан", где ритуальная подача блюд, учтивость разговора, правила размещения гостей и т.п. свидетельствуют о том, что перед нами остатки более обширной литургии. Те же реликты прослеживаются в высоком и низком яванском языке.

Балийская кастовая система - тоже явление не экономическое и не столько социальное, сколько ритуально-религиозное: отношения между кастами выражаются главным образом ритуальным поведением и манерой разговора.

Б. А.Сиверс, рассматривая яванскую ритуальную трапезу сламетан, тоже подчеркивает это различие. Если западнохристианская (особенно - протестантская) традиция склонна считать ритуал благодарением, то мистические религии считают его магическим актом,

обеспечивающим успех делу: "Хотя в справочниках сметан определяется как религиозное празднество благодарения, на самом деле он чаще предваряет событие, чем заключает его" / Sievers , 1974, с.3-4/.

6. Исследования А.Круйта показывают, что обычаи и верования, связанные с произрастанием риса, отличаются значительным сходством даже для тех районов Индонезии, которых индуистская культура не коснулась / Ak'tegen , 1970, с.13/.

7. Др.Лансинг полагает, что ритуалы, связанные с произрастанием риса, уподобляются сумме ритуалов цикла жизни человека - *sa'jadja* . Здесь, видимо, имеется не вполне верная интерпретация. Параллельность жизненному циклу идет не далее "рождения" риса - т.е. урожая. Ключевым обрядом является "беременность" риса и, особенно, - предшествующий ей обряд "брака" риса - т.е. друготовление к рождению / Sovat'ubias , 1937, с.77/.

8. Так, человек, исторгаемый из цивилизованного сообщества, в акте остракизма оказывается один на один с духовно неорганизованной природой. Как она рисуется в сознании балийца, видно по тексту клятвы, в которой клянущийся показывает, какие ужасы его подстерегают, если он солгал:

"Лесвидетелей и их сообщников постигают все несчастья; их поражает молния. Им нельзя войти в лес, ибо на них тут же набрасываются пресмыкающиеся гады; лесвидетели теряют путь в джунглях, в ужасе бросаются то туда, то сюда, не находя обратного пути. Их подстерегают тигры; они падают со скал, их черепа разбиваются и мозги выпадают. На перекрестках на них валятся деревья. На полях их подстерегает молния с чистого неба, укусы ядовитых змей и клыки быков. Они попадают в потоки глубоких рек, где их головы сокрушаются о камни, члены отрываются, а кровь бьет из

вен. Тела их не держатся на воде. На море их поджидают крокодилы, рыбы Аал и Пех их кусают и ядовитая морская змея Лемпе не проходит мимо их, тогда как морские чудовища норовят поглотить их. В домах их идут болезни и мучительная смерть. Никто не в состоянии помочь им. Их смертный час - это смерть во сне, за едой, за питьем. Ни они, ни их дети, ни внуки не вернутся сюда в человеческом естестве; их души воплотятся в червей, глистов, змей, поедаемых моллюсков. Такова судьба жесвидетеля по слову Арм Чандана, Ангасты и богов Востока, Севера, Юга, Запада и Середины... Ни дети, ни внуки, ни внуки внуков не узрят счастья. И так на века" / *Southern Asia*, 1937, с.69/.

9. Балийско-яванская пентада широко употребляется в современной политической лексике. Революционные лозунги, помимо их рационального содержания и привнесенной извне идеологии обладают и мистическим содержанием (во всяком случае, так они воспринимаются населением). Так, принцип панча сила - основа идеологической системы Индонезии традиционным, склонным к синкретизму сознанием может восприниматься то как "пять столпов ислама", то как пять морально-этических табу буддизма хиньяны, то как известная нам пентада Вайрочаны).

10. Эта, сформулированная Э.Хобартом концепция, правда, противоречит взгляду структуралистов - Рассерса, Йосседин де Лонг, Анкерена, которые "розу ветров" сложным и опосредованным путем возводят к экзогамности доисторических фратрий /см. *Anthropos*, 1970, с.31/. Выработанная на яванском материале, чрезвычайно запутанном из-за многочисленных культурных и религиозных наслоений, она подчеркивает преимущества оппонирующей точки зрения - ее простоту и убедительность. Хобарту, несомненно, в этом помогла сама моногамность балийской культуры / *Hubert* , 1978-б, с.6-7/.

11. DV соответствует Махешваре - сыну Ишвары; U3 - Рудре, сыну Брахмы; CB - Шанкаре, сыну Махадэвы; CB - Шамбху - сыну Вишну. /Подробнее о пентаде Вайрочаны см. Chandra , 1986/.

12. Экстатический характер балийского танца тонко подметил Антонен Арто, увидев его на международной выставке в Париже, несмотря на то, что танцы представлялись как "художественные": "В этом театре всякое творение воплощается на сцене, находит свой образ и самые свои истоки в тайном физическом импульсе, который есть Речь до слов. /.../

Это театр, который устраняет актера ради того, кто на нашем театральном жаргоне зовется постановщиком. Но последний становится чем-то вроде верховного мага, распорядителя священных церемоний. И материал, с которым он работает, принадлежит не ему, а богам. Кажется, что он задан первозаданными соединениями самой Природы, дублируемыми Духом.

То, что приводится в движение, - это ЯВЛЕННОЕ.

Это вид изначальной физики, от которой никогда не отделяется Дух. /.../

В представлении, подобном балийскому театру, есть нечто, что не оставляет места увеселению - тому элементу бесполезной, искусственной игры, вечернего развлечения, который характерен для нашего театра. Его постановки выделены из цельного материала, цельной жизни, цельной реальности. В них есть что-то от религиозного ритуала в том смысле, что они уничтожают в сознании всякую идею подражания, иллюзорной имитации реальности. Затеяливая жестикация, которую мы наблюдаем, имеет непосредственную цель, достигаемую эффективными средствами и притом позволяющими тут же испытать их эффективность. Мысли, которым она соответствует, состояния духа, которые она стремится создать, таинствен-

ные ответы, которые она предлагает, возникают и постигаются без проволочек и экивоков. Все это напоминает экзорцизм, имеющий целью **ОПУСТИТЬ** наших демонов. /.../

В этом театре гудит грозный глас инстинктивного, но доведенный до такой степени прозрачности, умственной ясности, пластичности, что он как бы дает нам возможность ощутить физически некоторые утонченнейшие состояния духа.

Предлагаемые нам идеи, можно сказать, скodyт со сцены. Им присуща такая степень материализации, что их даже малая вообразить вне этой насыщенной перспективы, этого замкнутого и ограниченного мира" /Арто, 1985, с.234-235/.

13. Транс, таким образом, обладает известным терапевтическим значением. Данная проблема обстоятельно рассматривается в "Структурной антропологии" К.Леви-Стросса (гл. "Колдун и его магия", "Эффективность символов", с.147-182). К.Леви-Стросс не касается случаев сомнамбулизма, однако его интересует тот психоаналитический механизм, который действует в процессе шаманского камлания внутри всей группы участников. Основой необходимых эффектов, по К.Леви-Строссу, является отношение между индивидом и группой, или, точнее, между определенной категорией индивидов и определенными требованиями социальной группы.

Используя своего больного, шаман разыгрывает перед своей аудиторией спектакль. Какой спектакль? Не рискуя неосторожно обладать некоторыми явлениями, скажем, что этот спектакль является всегда повторением шаманом "призыва", т.е. первого припадка, во время которого ему открылось его призвание. Однако слово "спектакль" не должно вводить в заблуждение: шаман не только воспроизводит или мимически изображает события, он действительно вновь видит их во всей их живости, неповторимости и яркости. А поскольку

ку по окончании сеанса он возвращается в нормальное состояние, то мы можем сказать, заимствуя у психоанализа основной термин, что он называется "отреагированием". Известно, что в психоанализе отреагированием называется тот решающий момент лечения, когда больной вновь интенсивно переживает исходную ситуацию, приводящую к его заболеванию, что в конце концов приводит к окончательному преодолению болезни. В этом смысле шаман представляет собой профессионального отреагирующего /Левин-Стресс, 1983, с.160/.

Культурологическое толкование того же явления дает Е.Рашковский, комментируя названную статью А.Арто: "Так понятная озабоченность А.Арто вопросом об автономии искусства, вопросом о богатстве внеевропейских символических языков привела, по сути дела, к акту капитуляции художественности перед "колдовством" /Арто, 1985, с.239/. "Эстетический сепаратизм" (выражение Вл. Соловьёва /В.С.Соловьёв. Собр. соч. Изд. 2-е, т.7, с.72/ в конечном счете невольно отрекается от автономии художественной сферы. И это не случайно. При всей своей формальной автономии, связанной с утверждением акцента на художественное выражение, на художественную форму, произведение искусства требует своего разрешения, своей духовной реализации в акте катарсиса. Катарсис, в свою очередь, есть освобождающий порыв, связанный со всей динамикой внутреннего человеческого мира, а этот мир включает в себя огромное богатство своих нравственных, социальных, психологических предпосылок и элементов" /Рашковский, 1986, с.164/.

14. В первые два десятилетия независимости Индонезии КШИ пыталась рассматривать ваянг как секулярный вид искусства и приспособить его к решению просветительских и политических задач. Это казалось возможным, потому что в тех районах, которые находились за пределами традиционного поливного рисоводства, а зна-

чит, и за пределами распространения рисового культа (напр. Сунда, прибрежные города), ваянг из сакрального священнодействия стал превращаться в развлекательное мероприятие, трансформируясь и внешне. Плоские кожаные куклы заменялись трехмерными (ваянг голек), или людьми (ваянг оранг), сакральные тексты, заимствованные из Махабхараты, сменились бытовой драмой или комедией (лудрук, комеди стамбул), вместо священного кави употребляется разговорный язык. Несмотря на значительную коммерциализацию ваянга, все же на Центральной Яве он сохранил свое религиозное значение. Любопытно, что даже между ведущими членами Политбюро существовала острая дискуссия о ваянге, в которой носители культуры ваянга противостояли тем, кто происходил из Западной Явы и Суматры. Эта тема блестяще раскрыта Р.Маквеей / Macvey , 1986, с.21-51/.

15. Рукопись "Хикаят Анаг Пенгаджман" хранится в ЛО ЛБ АН СССР № Д 446. Описание см. /Брагинский, 1977/.

16. Концепция П.Зутмандера вызвала оживленную полемику между Б.В.Царниколем и В.И.Брагинским. Суть спора между отечественных знатоков малайско-индонезийской словесности заключается в проблеме истоков эстетических принципов древнеяванской литературы, или точнее - в мере соотношения автохтонного и привнесенного. Перилом послужил эзотерический характер эстетического принципа "ланго". В.И.Брагинский, поддерживая П.Зутмандера в его высокографинированной интерпретации, считает, что древнеяванская литература - это запись эзотерического опыта, и сам опыт: "Наследение чистой красотой, т.е. вкушение "расы", /.../ тождественно слиянию с Брахманом /.../ и осуществляется при помощи аналога "интры" ("янтра" - объект, на котором фокусируются чувства и сознание аскета - "Йогина"; она же - средство достижения эффективного контакта с божеством и вместилище последнего - место пребы-

вания и Йогина и божества) - собственно произведения ("темы, в которой оживает страсти").

Древняя индийская эстетика, - утверждает В.И.Брагинский, - в основных своих принципах: создание литературного произведения и его "вкушение" как своего рода "Йога", литературное произведение как религиозный путь и преддверие слияния с Абсолютом - обнаруживает сущностное единство с эстетикой санскритской, так что последняя должна рассматриваться в качестве источника первой" /Брагинский, 1983, с.237/. С религиоведческой точки зрения сказанное В.И.Брагинским в поддержку П.Зутмюльдера означает, что в XI-XII вв. на Яве существовала религиозная культура, активно и осознанно практиковавшая высококу мистику. Последняя - признак высокоорганизованной религиозной системы.

Б.В.Парникель полагает, ссылаясь на теоретика культуры Н.Хёйзингу /Huizinga, 1949, с.120, 122/ и примеры из примитивных культур бурятов и Внешних островов Индонезии, что перед нами гораздо более архаичный пласт религиозности: "можно думать, что "освящение профессии певца и прорицателя - шамана, предшествующее окончательному выделению поэзии из связи с обрядовой" и прослеживаемое В.М.Жирмунским у ряда народов мира /Жирмунский, 1960, с.188/, определяло черты древнеиндийской поэзии в значительно большей степени, чем это кажется П.Зутмюльдеру. Сказанное отнюдь не противоречит осмыслению поэтического творчества /.../ как укороченной тантристской Йоге, в ходе которой объект медитации сливается с медитирующим, проявляется в нем, подобно тому, как богиня любви Нама Рати (ума) вселяется во время церемонии посвящения в балийского жреца-даланга (кукловода), так что его голос становится ее голосом / Ноукеала, 1959, с.179-182/, или подобно тому, как духи (вашики) умерших вселяются в малайского

паванго (нередко одновременно сказителя), батакского дату, даякских баспров и балиан и т.п. / Нооукане , 1964-6/.

Обстоятельством, серьезно осложняющим уяснение феноменологии древнеяванской поэзии, является достаточно хорошо известное явление автоматизации или метаформизации некогда наполненных сакральным содержанием форм. При этом уяснить себе степень религиозной, как и всякой другой, прочувствованности той или иной формулы "вообще", "на данном этапе", особенно если нам приходится иметь дело с таким далеким от нас и плохо документированным периодом, как яванское средневековье, чаще всего не представляется возможным" /Парникель, 1976, с.204-205/.

Причина спора, как исподволь замечает сам Б.Б.Парникель, - в отсутствии исторического взгляда на изучаемый предмет. Есть основания думать, что в XI-XII вв. существовали носители высокой эзотерической религиозной школы, однако известные нам исторические обстоятельства привели к ее деградации. Так и назла верх более примитивная шаманская трактовка, которая, вполне возможно, соседствовала с высокой мистикой и в XI-XII вв. С ней, в сущности, мы встречаемся на Бали.

17. Догос в индуистской мистике трактуется следующим образом: "Единственной реальностью, помимо Бога, является Его символ - Имя" / Tulpole , 1984, с.148/.

18. В тексте приведенного креационистского мифа (см. гл. I) упоминается в качестве инструмента творения Йога - т.е. эзотерический путь. Техника Йоги, однако, невозможна без рецитации имени Бога, т.е. Слова. (Подробнее см. / Tulpole , 1984, с.149-164/)

19. Магическая сила слова в связи с тем или иным ланком была известна в поаднеантичном мире, о чем говорит сообщение Оригена: "По свидетельству людей, обладающих искусством заклинаний,

одна и та же заклинательная формула (ἔπιωδῆν) на отечественном языке производит именно то, что она обещает, тогда как переведенная на всякий другой язык она уже не производит никакого действия и оказывается совершенно бессильной. Следовательно, не в самих предметах обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие /Ориген, I, 25/.

20. С.Д.Куулен родился в Семаранге ок.1773 г. и умер в Нгоро ок.1873. Отец его был русским подданным - видимо, из остзейцев по национальности. Мать происходила из яванской знати Соло. Окончив европейскую начальную школу в Семаранге, он, способный к рисованию, определяется рисовальщиком при археологической службе. Участвовал в реставрации и обмерах индонезийских храмов. Позже он поступил в артиллерию колониальных войск, женился, имел 5 детей. К проповеди Евангелия приступил в 43-летнем возрасте, под влиянием знакомства с миссионером Эмде /Akkeren , 1970, с.53/.

21. Характерно распространение по сути однотипной, если не той же культуры магического слова на Филиппинах, где в еретических народных движениях поныне испорченные латинские молитвенные формулы играют эмоционально примерно ту же роль ланго /см. Shoemith , 1978, с.173-177/. Направляется вывод об известной архетипичности во всяком случае для островной части Юго-Восточной Азии, ибо Филиппины развивались вне контакта с индустриальной частью ЮВА, во всяком случае, со времени появления на архипелаге ислама в XIV-XVI вв.

Монах Дьего-де-Бобадилья (XVII в.) оставил следующую запись о филиппинцах: "Религия этих индейцев целиком зиждется на традиции. Традиция хранится в песнях, которые они заучивают с детства, слыша их в пути, в труде, на отдыхе, на праздниках, и что важнее

всего — при оплакивании умерших. В своих варварских песнях они воспроизводят сказочные генеалогии и деяния своих богов из которых, они говорят, один является главным и вождем остальных. Таганы зовут этого бога "Баткала Мей Капан", что означает "Бог Творец" /.../ Они надалеки от нашей веры в вопросе сотворения мира. Они веруют в первочеловека, потоп, рай и наказание в будущей жизни" /цит. по Плето , 1979, с.25/.

С распространением христианства древние языческие предания были вытеснены библейскими повествованиями и главным образом — Страстями Христовыми — "Пассией". Однако внешняя форма сохранилась и, видимо, более глубокое — мистическое ощущение исполнения мистерии тоже сохранялось. Вот как выглядела Пассия в начале XX в.

"Во время Страстной Седмицы старые люди запрещают детям петь или читать что-либо иное, как пассьон (пассия). Едва ли вам удастся найти парня или девушку, мужчину или женщину, не умеющих петь пассьон из Страстей Христовых. В некоторых городах пассьон исполнялся на протяжении суток над телом покойного. В других местах пассия пелась при уходе за девушкой" /там же/. Далее Р.Плето отмечает, что тексты пассьон певцы знали наизусть; во время их исполнения собиралось все население округа.

Что же касается ощущения мистического значения мистерии — пассьон, то оно носило по-индустски пантеистический характер, где вся земля и все материальное бытие воспринималось как существование на поверхности Тела Христова. Вот как воспринимались местные ограничения во время Великого Поста по записям начала века:

"Употребление мяса приравнивалось /.../ к поеданию мертвого тела Христа. Рубка дров для топлива осознавалась как среза-

ние головы Иисуса; кто же пользуется транспортным средством, тот разезжает по телу Христа и т.д. Итак, всякое деяние, предпринятое вами, имеет отношение ко Христу" /там же, с.27/.

Стихотворное звучание текста "пасьяна" на филиппинца производило примерно то же воздействие, что проповедь Куулена: "Звуки голоса учителя, - пишет Рейналдо Илето, - рецитирующего молитвословия, приносили радость и ливанаг (филиппинский аналог яванского "сламета", - П.Т.). Опыт слушания состоял в ощущении, но не в расшифровке текста или понимании. То, что другим могло показаться шумом, участниками мистерии воспринималось как музыка, как ключ к их религиозному опыту" /там же, с.84/.

22. За пределами нашего внимания остаются отдельные - уже экономические аспекты затронутой проблемы. К ним относится употребление того непромышленно возникающего прибавочного продукта, естественного в условиях природных колебаний урожайности. Санкционированное обществом употребление его может быть почти исключительно ритуальным /см. Tiefner, 1985, с.222-227; Sievers, 1974, с.195; Jönske, 1953, с.25; Catwood, 1970-6, с.334, 329-394, 398-400/, в категорию которого попадают и приношения правителю-раджке.

Мистическое отношение крестьян к земле с точки зрения марксистской политэкономии блистательно проанализировано А.И.Фурсовым в его книге /Фурсов, 1986/, анализирующей теорию "моральной экономики" Дж.Скотта /Scott, 1976/ и его критиков, напр. С.Попкина /Popkin, 1979/. Если кратко сформулировать теорию "моральной экономики", создателем марксистского варианта которой является А.И.Фурсов, то она звучит следующим образом: "Поскольку для крестьянина физическое и экономическое существование в целом совпадают, экономическое право крестьянина на существование стано-

вится моральным правом, реализация которого обеспечивается соответствующими институтами, выражающими и отражающими единство объективных и субъективных сторон крестьянской жизни" /Фурсов, 1986, с.9/. А.И.Фурсов же поставил вопрос о правомерности разделения базиса и надстройки применительно к некапиталистическому обществу /там же, с.53/.

(Понятие морали, которая не формулируется в ритуальном обществе, у Дж.Скотта и А.И.Фурсова присутствует постольку, поскольку оба автора работали не по религиозно гомогенной ближневосточной, а по гетерогенной яванской модели, где уже присутствуют заимствованные у ислама этические категории, а значит, и мораль. Однако политикоэкономические выкладки близки в обоих случаях.)

Глава III

I. И.В.Подберезский в своем труде об этнопсихологии филиппинцев так описывает отношение к территории в столице страны - Маниле: "Кто пользуется землей, тому она и принадлежит", - так было в барангае /первобытной филиппинской общине, - Д.Т./, так это нередко воспринимается и теперь; как раньше каждый имел право осесть на незанятой земле, так и сейчас можно занять ее, ни-мало не заботясь о том, кто ее формально владеет (она "божья"). Если участок пустует, если на нем отсутствуют явные признаки принадлежности кому-либо (строения, ограда), то, по мнению филиппинцев, всякий может занять его. Здесь действует скорее "право первого флага", чем имеющие юридическую силу документы, которые, мало что говорят. И хотя в стране принят гражданский кодекс, почти до занятой повторяющий европейские образцы, отношение филиппинцев к земельной собственности резко отличается от

отношения американцев и европейцев.

Примеров тому больше чем достаточно. Все городские трущобы находятся на землях, принадлежащих либо муниципалитету, либо частным лицам. Требования освободить их и передать законному владельцу представляется совершенно необоснованным: раз человек занял неогражденный участок, значит, он может пользоваться им по праву, "по законам большим и человеческим" ...

Для новичка, вновь прибывшего в страну, такой подход к незанятому пространству становится очевидным при первой же поездке по Маниле. Никакие правила уличного движения не в силах его урегулировать /.../ Машины едут как угодно и, самое удивительное, могут остановиться где угодно, если шоферу вздумалось поболтать с кем-нибудь. Возмущение не будет понято: "Ведь раз я стою на этом месте, значит, оно мое. Вам неудобно, но причем здесь я?" Свободное место принадлежит тому, кто его занял и занявший может находиться на нем столько, сколько захочет" /Подберезский, 1974, с.97-98/. И.В.Подберезский противопоставляет индигенный взгляд европейскому, легалистскому, однако нам представляется, что филиппинцы демонстрируют реликт древней, ныне утраченной системы взглядов на земное пространство, аналогичную балийской, рассматриваемой нами ниже.

2. "Bebal" во многих индонезийских языках означает "глупый". "тупой", "бестолковый" - как антоним "suci" ("suci" - в старой орфографии) "святой", "ритуально чистый". В контексте нашего исследования "bebal" означает "профанный".

Вместе с тем, не следует забывать о приблизительности такого кросскультурного толкования, так как для индонезийца "прежде всего "ритуально чистый" / Hobart , 1986, с.135/, а значение "святой" приобретается со времени принятия ислама. Соот-

ответственно и "bebaí" может трактоваться как "ритуально чистый"^{не}, что соответствует представлению о ритуальной нечистоте хтонических божеств и их эманаций, например, первоэлементов мироздания - бут / Megahon , 1970/.

3. Театр, как вытекает из работ М.Бахтина /Бахтин, 1965/, а также исследований шаманизма в ЮВА /Ревуненкова, 1980/ - деградировавшее священнодействие. Если балийское "театральное государство" еще не утратило своего сакрального смысла, значит оно не театр, а литургия. Литургия в свою очередь - актуализация или "проигрывание" с магической целью религиозного мифа или события.

4. С тех пор, как Джон Эмбри в 1950 г. опубликовал свою концепцию "рыхлой структуры" (применительно к Таиланду), она превратилась в модное направление антропологической науки, указывающей, что рыхлые структуры свойственны всей ЮВА (исключая анклавы конфуцианской "плотно" структурированной культуры, такие, как Вьетнам). Отталкиваясь в своей логике от презумпции универсальности европейского, секулярного рационализма, и, строя на базе этого убеждения понятийный и научный аппарат, социоантропологи, в сущности, пришли к тупику. Все это приводит к мысли, что общество, в основе организации которого положен религиозный принцип, следует прежде всего рассматривать с позиций религиозной философии исследуемого социума, выявляя не функциональный рационализм европейского типа, а рационализм религиозного бытия.

Анализ дискуссии американских ученых см. в /Гордон, 1980/.

5. Мифологическая космография, где единство микрокосма и макрокосма воспринимается через образование человека из частей мира и мира из частей человека, Э.Кассирер отметил как общий для человеческой мыслительной деятельности феномен, в чем, кстати,

легко убедиться на примере средневековой европейской иконографии. См. / Savigget , 1925, с.116/.

6. У индофилиппинских маранао локация социума и само право его на конституирование обусловлено тремя условиями, два из которых - сакральные. Три условия, или элемента объединяются формулой "Iwa ka agama, iwa ka dato, iwa ka masjid" ("единая вера, единый dato, единая мечеть"). Характерно, что "agama" - не только "вера", но и "политическое устройство" общества, тогда как вождь - "dato" - условие для строительства мечети. Нет dato, нельзя строить мечеть /Тайван, 1982, с.178-179/. Логика такой иерархии на балийском примере будет показана ниже.

7. К.Гирц о территориальной юрисдикции упомянутых нами "уложений" (авиг-авиг банджар) пишет: хотя область применения этих правил повсюду была однотипной, все же трудно дать ей точное определение. Неверно, видимо, утверждать, будто поселение является основой гражданской общности Бали. Следует понять, что "цивилизованное поселение" ("civility" - Гирц здесь пользуется наиболее древним значением слова "civitas") употребляется не в смысле "секулярное" (поскольку поселение, как и всякая инсти-туция этого ритуалистического общества глубоко вовлечена в религиозное бытие), ни, тем более, "городское" (как подобие Магдебургского права, - Д.Т.) / Geertz , 1980, с.47/.

8. "Банджар" - "ряд" (бал.).

9. Дисперсия достаточно типична для современной Явы. Уард Килер, обследовавший яванскую деревню середины 80-х гг., пишет: "Если деревенские жители хотят видеть в своем дурахе (деревенский голова, - Д.Т.) мощный центр, могущий создать гармонию и процветание в селении, то они же знают, как найти способ, чтобы противостоять его власти. Увеличивая число могущественных лиц,

с которыми селине находятся в контакте, они снижают влияние каждого в отдельности" / Keeler , 1985, с.115/.

10. По байийской (да и общеиндустской) религиозной антропологии индивид представляется обиталищем богов. Как боги индустского пантеона имеют женские эманации, так и полноправный член общества невозможен без жены / Bateson , 1970-а, с.112/. Если, в качестве исключения, например, вследствие смерти жены кто-то и остается в составе совета деса, он считается не полноправным, а "половиной" члена - "тапукан" / Lansing , 1983, с.100/.

11. Эмпирический материал свидетельствует, что религиозная организация с целью совершения ритуала предшествует социальной организации. Один из наиболее примитивных народов МБА - "морские цыгане", кочующие в море Сулу между Малайзией, Индонезией и Филиппинами, не обладающие никакими представлениями о социально-политической организации, формулируют свою национальную и социальную общность "банса" только при ежегодном ритуальном поминовении усопших соплеменников. См. / Нилло , 1972, с.34-35/.

12. Неизбежен популярный вопрос, существенный при решении проблем социального прогресса: может ли индивид обрести иной образ мыслей, или же он фатально втянут в структуры местной статичной культуры? На этот вопрос К.Гирц в одной из своих статей отвечает так: "Религиозные формы, связанные с различными храмами, например, - архитектура, поражают своей похожестью. Она в своей сущности - церемониальна. Удовлетворив минимальный интерес, баинец не увлекается ни богословием, ни религиозными рассуждениями. Упор оказывается не на ортодоксию, а на ортопраксис: существенно, чтобы каждая мелочь в ритуале была соблюдена. Если этого нет, кто-нибудь из религиозной общины совершенно неосознанно

впадает в транс, становясь объектом демонофании и будет оставаться в экстатическом состоянии до тех пор, пока ошибку, объявленную от имени нисшедшего бога, не исправят. Содержание мало кого волнует - участники ритуала обычно не знают, кто боги храма, не интересуются значением богатого символизма, факт веры или неверия их не занимает. Можешь думать что угодно, в том числе, что ритуал - сухая скучина, и даже об этом говорить открыто. Но если кто задумает при этом не выполнить положенный ритуал, он тут же подвергнется ostracism. Его исторгнут не только из храмовой общины, но и из деревни" / Geertz , 1964, с.288-289/.

13. Свообразие расслоения общества по религиозному принципу, отсутствие эксплуатации в ее классическом смысле и другие особенности, о которых речь еще впереди, вынуждает нас прибегать к менее категоричному понятию "страта".

14. Численность - от нескольких сотен до нескольких тысяч (средняя цифра - от 300 до 1 тыс.) весьма показательна как предел местной социальной и часто - политической организации. Названные пределы - норма для древнефилиппинского барангая; по исследованиям Г.Киефера общество таусугов (арх.Сулу) формирует свои базовые "группы сторонников" в тех же цифровых границах; повстанческие фронты, идущие за одним лидером - от Бирмы до Филиппин - на протяжении XV в. членились на группы именно такой величины /Тайван, 1980; Kieffer , 1972/.

15. Единица социального измерения на Бали - двор, состоящий из различного количества людей, но ведущий общее домашнее хозяйство.

16. Не на "подчиненность", "подвластность", "подданство", а "принадлежность" при формировании социальных, а также политических связей указывают различные исследователи Юго-Восточной Азии.

См. / Tatling, 1978, Nilopo, 1972 /.

17. Ту же тенденцию отмечает Д.Холл на примере Явы XI в. /Холл, 1958, с.51/. Ряд примеров можно увеличить.

18. В яванской "Каураватраме" дается такое определение: "Вид сидячей позы в уединении называется падмасаной. При этом ступни ног должны находиться на бедрах, ладони рук повернуты вверх, спина выпрямлена, шея вытянута, глаза обращены к кончику носа, рот приоткрыт так, чтобы зубы не соприкасались, а кончик языка - между ними. Это называется "падмасана" /Пооужава, 1964, с.97/.

19. Образ лингама нетрудно заметить в более поздней государственной символике. "Маршальский жезл" Сукарно, если европейцам и казался помпезной игрушкой, то, видимо, в массовом сознании яванцев и балийцев он стал аллюзией образа и мистики царского палладия - шивалингама.

Ритуальный нож с пламевидным лезвием - тоже образ шивалингама / Павсеге , 1959/. Он неизменный участник политического ритуала Малайзии. Приводим свидетельство нашего соотечественника С.В.Бычкова: "В феврале 1976 г. мне довелось быть свидетелем возведения на малайский престол шестого верховного правителя, султана штата Кебантан Туанку Яхья Петра ибни аль-Маркум Султан Брагима ... На малиновой бархатной подушке несли самую главную регалию - крис ди-раджа панджанг (длинный крис раджи), традиционный малайский кинжал. Его лезвие отлито из лезвий султанских крисов II малайзийских штатов - султанатов. На его золотых ножках выгравирован герб Малайзии, а рукоятка отлита тоже из золота в виде лошадиного копыта. Крис - символ власти и силы. Его имеет право обнажать только верховный правитель. Это он и сделал, завершая церемонию ... Новый монарх принес присягу, обна-

дил крис и поцеловал лезвие" /Бычков, 1979, с.52-53/.

Крис рассматривается как живое существо и при балийском дворе. Моргнатическую женщину, прежде чем вступать в брак с радхой, следовало обручать с крисом. Состоявшая, следовательно, в ритуальном брачном союзе с палладием Шивы, она приобретала недостающее благородство. Если шивалингам-крис - образ Шивы, значит крис - alter ego своего владельца /Спелтионгрес, 1985/.

Символика шивалингама уходит еще глубже - в автохтонную религиозную традицию - в шаманизм, сливаясь с образом шаманского кезала, рассматриваемого в качестве "оси земли" /Ревуенкова, 1980/. Так, имена султанов Джокьякарты и Суракарты - "Пакубувоно" и "Хаменгкубувоно", означающие "гвоздь земли", и "ось земли" - одновременно реликты шаманизма и в то же время - аллюзии шивалингама - тоже оси (гвоздя) земли.

Понятие шивалингама-криса - шаманского кезала - оси земли - устойчивая структура бессознательного, присущая общирнейшим слоям населения малайского мира. Д.Стуртевант в своей работе о крестьянских восстаниях на Филиппинах приводит следующий, довольно типичный пример, описывая экстравагантный придворный ритуал самозванного "императора" Флоренсио (20-е гг. XX в., о-ва Негрос и Панай). /Флоренсио уверял своих приверженцев/: "Когда я сержусь и хочу подавить зло, творящееся в мире, я вонзаю свой кинжал в землю и это не проходит бесследно для тех, кто позволили себе неверные поступки" /Sturtevant, 1976, с.165/. Воткнув в землю нож, или кезал, шаман очерчивает ось земли, обозначает начало магического действия. Примечательны также "неверные поступки" вместо ожидаемых "преступлений", говорящие о ритуализованной, а не этической культуре, не обладающей поэтому этическими критериями (т. наз. "культурой вины" по теории Зингера). Для христианских

Филиппин этические императивы, казалось, должны были преобладать.

20. При крайней раздробленности политической карты Бали, разумеется, не каждый князек мог надеяться на максимально высокий ритуальный престиж. Чаще авторитет меньших правителей основывался на родственных связях с большим раджей – иконой божества / Lansing , 1983, с.42/. Кроме того, раджу, как считает С.Лансинг, необязательно считать образом Шивы. В древнеяванских текстах (Харьявангса, 1157 г.) говорится и о прямом воплощении Вишну, вернувшегося в Серединный мир в образе Кришны–правителя Джаябхайи / Lansing , 1983, с.33/.

21. Предлагаемая нами концепция девараджи – только одна из нескольких. Наиболее известная – трактовка Ж.Сэдеса. В конце 70-х гг. достоянием научной общественности стала концепция Г.Кулке, который, интерпретируя и развивая взгляд Дж.Филиозата /Filiozat , 1966/, развил собственную теорию. Дж.Филиозат, работая на индонезийском материале, показал, что девараджа не царь-бог, а Бог, царь богов, т.е. речь идет о культе верховного бога Шивы /Kulke , 1978, с.14/. Кулке, анализируя эпиграфику Ангкора (особенно времени Джаявармана IУ – 921/28–941 гг.), доказывает, что правители считались "частью Шивы". Их "эфирная внутренняя сущность" (*śhikṣā-antara-niyoktra-Itman*) бога Шивы в царском лингаме (паллади) на вершине храмовых гор. Кулке полагает, что гуманизация, влекущая к обожению царя – дань автохтонному культу гор, распространенному повсеместно в Юго-Восточной Азии. Однако важно, что древние ангорские правители считались не богами, как думали Кэдэ, а только "частью" бога.

Позицию Кулке можно проанализировать с точки зрения балийского индуизма. Во-первых, согласно индобалийскому вероучению,

каждый человек обладает божественной харизмой. "Шива дуара" - дверь Шивы, расположенная на макушке, в религиозной антропологии определяет каждого как потенциального вместилища Шивы. "Прежде чем произносить мантру, - пишет индобалийский богослов Сугрива, - следует занять правильную сидячую позу. Произнося слог "Ом" мысли должны быть сосредоточены в высшей точке головы с тем, чтобы Ида Сангьянг Видхи был привлечен спуститься на макушку. Дальнейшее произношение мантры /.../ сопровождается опущением внимания от макушки внутрь тела. Чувства при этом утихают и ум успокаивается" / Sugriwa , 1960, с.5/.

Внимание, сосредоточенное на макушке, соединяется со входящим божеством, которое при произнесении второй части мантры наполняет тело. Таким образом любой адепт индуизма, правильно выполняя ритуал молитвы, сам становится вместилищем божества, превращаясь в известном смысле в его эманацию.

22. "Образ" (по-гречески "икона") не следует смешивать с понятием религиозной живописи в широком смысле слова, поскольку между ними имеется не только стилистическая, но и теологическая разница. В нашей работе используется такое понимание иконы, где она не тождественна изображаемому божеству, но как символ, таинственно с ним связана, и поэтому позволяет духовное приобщение к самому божеству, или, в научных понятиях, к архетипу, проникновение в мир невидимый посредством видимого символа.

23. Восточнохристианская традиция благодать трактует исключительно широко, поэтому приведем только два определения - одно, соответствующее воздействию на интеллектуальную сферу и другое - на чувственную: "Когда благодать действует в человеке, она не показывает чего-либо обычного или чувственного, но тайно учит тому, чего прежде не видел и не воображал никогда" /Брянчанinov,

т.5, 1905, с.65/. "Пред утешением, доставленным Божественной
благодатью, ничтожны все радости, все наслаждения мира ...
/Брянчанинов, т.4, 1905, с.179/.

24. В индобалийском вероучении это положение декларируется
следующим катехическим толкованием: "Ида Сангьянг Видхи (Всемо-
гущий Господь) наделяется именами согласно тому, какие качест-
ва Его имеются в виду. Например /.../ Сангьянг Гуру /.../ явля-
ется Великим Господином () всей природы и ее напол-
нения. Природа и ее наполнение - дети и ученики /гуру/ Ида Хьянг
Вана. В индобалийском вероучении гуру делятся на 4 вида: Гуру-
Дупака, Гуру-Пангаджиан, Гуру-Вишеса, Гуру-Свадхияя /.../

Гуру-Вишеса - это гуру, принимающий облик властей /Sugrino,
1960, с.10-13/.

25. В одной деревне может быть более чем один дворец, по-
скольку старый дворец может стать жилищем умершего на покой пра-
вителя, или домом родственников умершего царя /Tan , 1967,
с.443/.

26. Р.Тан отмечает, что правильнее было бы писать, что "де-
ревня располагается вокруг храма, а не наоборот" /Tan , 1967,
с.457/.

27. Кл.Гириц "укиран" переводит как "гора", "место горы", од-
нако далее, в ходе культурологического анализа доказывает, что
слово понимается также в смысле "средоточие" /Geertz , 1960,
с.114/.

28. В нынешнем мидонезийском языке "тугу" означает просто
столп, "тугу перингатап" - памятник в современном смысле слова.
Однако на балийском языке "пура тугу" означает храм шивалингамы
/Бозукава , 1963, с.145/, следовательно, древнее название "ту-
гу" - "шивалингам".

Тот тугу, о котором упоминает Суджоно Тиртокусумо, представляет собой белокаменный обелиск неизвестного происхождения. Находится он в 2500 ярдах (1 ярд = 914,4 мм) к северу от дворца на перекрестке двух дорог. Столп из-за деревьев со дворца не виден, однако предметное его созерцание вполне может быть заменено символическим.

29. Индолог прошлого века Фридерих пишет: "Самопожертвование последователей проигравшего войну князя, когда все погибает совместно в состоянии амока, именуется "бела". В более общем смысле на Бали это означает "умирать вместе с человеком более высокого ранга" (жена вместе с мужем, раб с хозяином, последователи с князем)".

"Их решение добровольно как в случае "сати", так и "бела" и личности принимавших смерть становятся неприкосновенными. С того момента, как они заявляют о своей готовности быть сожженными заживо, они становятся святыми /.../ и одеваются во все белое" /Friederich, 1877, с.100-103/.

Основные элементы "бела" нетрудно усмотреть в периферийном исламе - в Аче и на Минданао, где ритуальное самоубийство было связано прежде всего с военными действиями против колонизаторов, однако и оно было связано с демонстративной лояльностью местному правителю (напр. султану Холо). "Накануне, - пишет С.А.Махул, - у муджахидов обривались волосы и брови. После этого он подвергался ритуальному очистительному омовению и облачался во все белое. Иногда надевался еще и маленький белый торбан. /.../ Муджахиду следовало вечер провести в молитвах в обществе пандитов, которые не только читали места из Корана, но и другие молитвы, не обязательно чисто мусульманского содержания. Читались также места из книги "Дранг сабил-удлах", рассказывающие о райском

блаженстве с тем, чтобы поддержать муджахиды" / Kajiul , 1973, с.356/.

30. Ритуал войны и его сокровенный смысл изложен В.С.Семеновым в его последней книге /Семенов, 1985, с.96-105/.

Глава IV

1. Изложенная здесь схема идет вслед за классификацией Б.Андерсона. Его индонезийский оппонент Кунчаранингат, однако, не во всем согласен с противопоставлением яванской системы представлений европейской. В частности, он полагает, что разница лежит в особой связи власти с ее носителем. Индонезийцы "идеализируют человеческие качества, имеющие глубокие моральные последствия". Речь идет о справедливости, мудрости, благородстве и т.п. качествах, дающих индивиду власть / Koentjaraningrat , 1985, с.290/. Кунчаранингат рассуждает исходя из эмпирики сегодняшней Явы, где слились исламские представления (о справедливости - Сади, например) с более древними стереотипами.

Не принимая каких-либо сторон в научном споре, заметим собственно задачу нашего исследования - выделить "лабораторно чистый" архетип, коренившийся в автохтонном субстрате.

2. Кунчаранингат возражает против отождествления понятий "власти" и "касектен", отмечая, что эту магическую ауру яванцы приписывают не только правителям, но и религиозным учителям, лекарям, дукунам (шаманам), но и народным танцорам Понорого (Вост. Явы) - варокам, и даже вора и преступникам. Был упоминалась фигура учителя - гуру как эманация Шивы, поэтому естественно предполагать, что он должен обладать магической трансцендентной силой секты. Зная магический характер традиционного танца, одер-

жимость танцора, также можем предполагать наличие секты. Что же касается воров, то здесь нетрудно усмотреть как известную профанацию древних религиозных форм на исламизирующейся Яве, так и констатацию некоей исключительности для людей - клептоманов, нехарактерных для эгалитарного в своей внутренней сущности архаичного индуизированного общества /См. Koentjaraningrat . 1985, с.290/.

3. "Теория монолита", по которой власть - это относительно фиксированное количество (т.е. дискретная единица количества энергии "наличной", сильной, независимой, протяженной во времени, самоподкрепляющейся и самовозобновляющейся силы - отнюдь не индонезийская экзотика: она известна также в Европе / Шегр . 1973/.

4. Стояние "по ту сторону добра и зла" воспитывается ваянгом. По материалам своих полевых изысканий К.Гирц делает следующее красноречивое замечание: "Философия историй ваянга заключается в том, что конечная реальность, конечное ощущение и познание гаява тесно связаны с отрешенностью не только от таких отвлекающих эмоций, как сострадание, гнев, любовь, надежда, разочарование и т.д. Отрешенность дает большую власть, как доброду (Шандава), так и злуд (Каурава); однако последняя - тоже высокорефинирована (elisa). Не только добрые предаются аскетическому деланию, но и злые. Мистицизм находится за пределами добра и зла. /.../ Добро и зло - всего лишь человеческие ценности, в то время как Бог обитает во всем - и в ненависти, и жестокости, и в любви, и сострадании" / Geertz , 1960, с.273/.

5. Тантрические оргмастические культы, связанные на Яве с именем правителя Сингосари Кертанегарой (1268 - ?), в сущности преследовали ту же цель, что классическая аскеза; речь, однако,

да о другой технике достижения искомого. Предполагалось, что оргиями можно одушевить человека подобно тому, как, будучи перевернут, из перевернутого сосуда выливается его содержание / Stutterheim . 1956, с.107-143; Walker . 1968, с.390-393/.

6. Под архетипом правителя понимается образ халифа (султана) у мусульман, дэварадки - у индустов, Христа-Цантократора у христиан; структура в данном случае мыслится как "динамическая модель", т.е. способ прихода к власти, минуя ряд традицией предусмотренных этапов.

7. Текст предания о Калидлаге разнится в зависимости от места и сказителя, поэтому приведенная здесь версия - "арифметическая средняя", составленная на основе полевых записей К.Гирца / Geertz . 1968, с.26-29/.

8. Предлагаемая нами интерпретация места и значения мифа о культурном герое не является единственной. В качестве примера сошлемся на Кунчаранинграта, который предлагает следующее понимание вопроса: "Несколько наиболее известных мусульманских миссионеров были канонизированы яванской народной религиозностью. Это популярное верование в полумисторические девять апостолов ислама - Вали Сангта, по мнению Теодора Цихо, вероятно возникло в XVII в. Высказывания и учение наиболее известных мусульманских миссионеров этой поры, должно быть, постарались сохранить для последующих поколений их ученики. Так, их число ограничилось каноническим числом "8" или "9", образуя этим "круглый стол святых" - современников. Цифра "9", видимо, возникла под влиянием индонезийского представления о восьми божествах Локапати, охраняющих восемь сторон Вселенной, с "девяткой" в их центре. Эта концепция доныне сохраняется в балийской религии как Dewata Nawa Sanga / Centjaringrat, 1935, с.288,292/.

9. Уже первые строки автобиографии Сукарно вызывают множество вопросов и сомнений. Различные биографы индонезийского лидера, подчеркивая в рассказе президента фактические, и, что любопытно, этнографические погрешности, выдвигают иные версии его родословной - от плебейского происхождения его матери-балийки до незаконного рождения от высокопоставленного голландского чиновника /см. Legge, 1-72, с.17; Penders, 1974, с.17-18/.

10. Б.Боланд воспроизводит религиозный портрет Сукарно исходя из того, что последний прежде всего был "модернистом", человеком западного масштаба. Оппозиция Сукарно исламу поэтому представляется как борьба против мусульманского ригоризма: против ислама как тормоза развития страны. Нам трудно присоединиться к такой концепции по причинам, изложенным в дальнейшем тексте главы /см. Boland , 1971, с.123-134/.

11. После рассказа о выпавшем дожде Сукарно продолжает: "Честно говоря, я вознес молитву за этот дождь, пролившийся в Тампаксингге. Ведь если он не прошел, это повредило бы моему престижу / Sukarno , 1965, с.4/. В этой фразе встречается Сукарно-мистик с Сукарно-прагматиком - коллизия довольно частая в религиозном сознании.

Сокровенный смысл тиремного заключения Сукарно, однако, не ограничивается индонезийскими толкованиями. Он имеет особое место в более древнем - доиндунестском культурном слое. Йосселин де Монг в исследовании политических мифов Западной Индонезии обнаруживает в качестве закономерного этапа при основании царствующего дома период унижений и страданий будущего радки. Он является реликтом древнего обряда импциации, в котором претендент доказывает свое соответствие высокому положению / Josselin de Jong , 1980, с.4/.

12. Правитель как ипостась Вишну - не диковинка современной политической культуры индуистского культурного ареала. Авастхи Суреш в своем сообщении на XXXI Международном конгрессе гуманитарных наук Азии и Северной Африки (1985) привела следующий пример из провинциальной политики Индии: "Н.Т.Рама Рао был известен среди народа телугу как киноактер, которому неизменно поручалась роль двух полюбившихся народу образов - Рамы и бога Кришны. Основав партию Телугу Десам, он начал борьбу на выборах в легислатуру штата. Выборы принесли победу его партии и он стал премьером штата Андхра-Прадеш. Во время избирательной кампании он провозгласил, что он "вступает в политическую борьбу с целью сместить коррумпированных официальных лиц, дать штату честное правительство подобно тому, как бог Вишну воплощается под разным видом, чтобы наказывать грешников и восстановить справедливость. В качестве предвыборных плакатов служили его портреты из фильмов, где он запечатлен в образе бога Вишну. Даже храмовые иконы Вишну были списаны с него. Спустя шесть месяцев в роли главного министра штата, он заявил: "Бог предначертал для меня эту роль". В его театральной роли народ увидел нечто большее - эманацию Вишну / *Avasthi* , 1985, с.432/.

13. Из контекста следует, что Сукарно, употребляя слово "теизм", имеет в виду "деизм". Между этими двумя терминами, однако, лежит исключительно тонкая грань, так что окончательное суждение мы оставляем за специалистами философами и богословами, а здесь ограничимся энциклопедической справкой - как теизм формулировали в начале века - т.е. в современной Сукарно философской науке.

Теизмом в широком смысле слова называется направление мысли, противоположное атеизму или отрицанию существования Бога;

в узком смысле слова теизм обозначает направление философской мысли в области теологического умозрения, развившегося преимущественно в немецкой философии после Гегеля. От деизма это направление отличается признанием абсолютной неограниченности Божества и вследствие этого теснейшей связи его с миром; от пантеизма - признанием Его личности и отдельности от мира. Главным мотивом, послужившим к развитию теизма, была неудовлетворенность пантеистического воззрения Шеллинга и Гегеля. Иммануил-Герман Фихте давая такую дефиницию: "Под теизмом мы разумеем общую мысль, что абсолютное начало, как бы оно не мыслилось, все-таки не должно быть представляемо в форме слепой, бессознательной силы; поэтому оно не может быть подведено под категорию общей субстанции, или отвлеченного, безличного разума, но непременно должно быть мыслимо как личное, само в себе сущее бытие" /Брокгауз, Эфрон, т. XXXII-A, с. 765/.

К данной философской интерпретации следует присовокупить и богословскую, что названная "субстанция" является "достойным объектом беспредельного восхищения и поклонения". Вера в основу всего сущего не обязательно совершенную, и, следовательно, не вполне соответствующий объем восхищения, а всего лишь достойную уважения и поклонения следует отнести к деизму скорее, чем к теизму. Таким образом, предлагаемая дефиниция на деле соотносится с известной формулой св. Ансельма Кентерберийского, что Бог есть "id quo maius cogitare non potest" /Proslogion/ II/ (высшее, что можно было бы представить) / Taylor , 1928, с. 261/.

Религиозное восхищение, как следует из дефиниции Ансельма Кентерберийского, вполне применимо к тому типу религиозности, который практикуется в суфийских орденах ислама. Да и индуизм Нусантары не столь уж философская субстанция, чтобы не допускать

теизма в качестве его определения. Но исламскую философию обычно именуют деизмом, и, видимо, это имел в виду мало знакомый с европейской философией Сукарно. Он так же резко выступал против другого столпа ислама, его права - фикха. "Фикх - губитель духа и души ислама", - пишет Сукарно своему мусульманскому наставнику Т.А.Хасану / Legge , 1972, с.139/.

14. По-явански соответственно wong ewangan, wong putihan, (wong karutihan/.

15. Основные тенденции классификации в тезисной форме изложены в /Тайван, 1988, с.167-169/.

16. Задолго до появления христианства, - пишет голландский миссионер, - рисопроизводящее население Явы развило сложную технику ирригации, и в соответствии с ней - организованную социальную жизнь, покоящуюся на социальной структуре согласно с принципом мончопат (где макрокосм включает индояванских богов и мусульманских мистических существ, духов подземелья, где все живое, вещи и события составляют четкий космогонический порядок). Агротехника, общество, ритуал, миф и философия были тесно взаимосвязаны и отражали социально-космологический образ жизни, рассматриваемый как основополагающее условие для рисоводства. Образ жизни претерпел большие изменения в своем дальнейшем развитии - особенно в столкновении с другими цивилизациями, но социальная структура общества и традиционные идеологические установки продолжали определять все перемены" / Akkeren , 1970, с.10-11/.

17. Плюралистический смысл народной религии отрицается, замещается абстрактным видением. По Мишелю Серре (Serres):
"Быть плюралистичным означает, что истины всегда локальны, размещены в пространстве сложным образом. Другими словами, предполагается неповторимость истин. В противовес плюрализму можно ска-

зять, что единая правда обнимает все пространство..."

Буддизм Махаяны призван был играть роль такой универсальной истины. Местами и временами он, вероятно, покорял умы и сердца индонезийцев, однако вскоре поглощался местным партикуляризмом, стихией локализма. Эта же структура пространства в сознании, видимо, питает политический партикуляризм - неспособность общественного сознания объять универсальные абстрактные истины. В буддизме метафора пространства вмещается в Дхармакаю (Гнагмакйа) или космическое тело Будды, заполняющее все пространство мироздания. Б.Фор говорит о том, что местная трактовка универсальных понятий приводит к их новой локализации и возвращению к партикуляризму. На островах ДВА можно эту тенденцию проследить по тому, как идея единого универсального исламского центра размывается созданием микроцентров ("мекк") на Аче, Холо; идеей филиппинского простонародья о том, что Христос родился на Филиппинах и т.п.) / *Резюме* , 1987, с.347-348, 355/.

18. Стихия хилизма не исчерпала себя и позднее: традиционная структура сознания воссоздает образ Рату Адил на макро- и микроуровне. В 1967 г. было разгромлено восстание хилистов под руководством Мбах Суро на Центральной Яве.

Родившийся в 1921 г. в центральнояванской деревеньке Нгинг-гин Мбах Суро силами нескольких сотен приверженцев победил отряд регулярных войск, прибывших для расправы с беспокойным харизматиком. До этого - 50-х гг. - он прославился как прорицатель, однако в 60-х гг. он обрел имя "святого". Возглавленное им восстание объединило коммунистов наряду с людьми, верившими в непобедимость тех, кто пойдет за божественным Мбах Суро. После разгрома хилистов власти не только запретили подобные мессиянские движения "как не соответствующие Конституции 1945 г.", но и потре-

боваши сдачи личных амулетов как "народного достояния". Стихия мистицизма этим, разумеется, исчерпана не была / Polowka , 1971, с.51-52/.

19. Атрибутами царственности и могущества издавна были разные диковинные предметы, наполнявшие дворцы правителей. Кроме вещей были и необычные люди - горбатые, альбиносы, прорицатели, клоуны и т.п. Из-за своей необычности они рассматривались в качестве носителей секты. Правители индонезийских и индобалийских царств, думает Б.Андерсон, собирали таких людей под своей крышей с тем, чтобы аккумулировать их секты / Anderson , 1972, с.12/. Думается, что дело сводилось не только к такому сравнительно простому магическому расчету. Подобно тому, как индуистские боги многолики, многоипостасны, так и девераджа должен был отражать многоликость эмануруемого ими бога. Когда изрекал свои пророчества дворцовый оракул, вещал не он, а другая ипостась самого правителя; когда придворный шут оглашал скандальный секрет придворного вельможи, народ еще раз убеждался во всезнании своего правителя. Как-никак своего правителя. Как-никак весь вышеописанный дворцовый реквизит был представлен в богорском дворце президента Сукарно / Legge , 1972, с.12/.

20. С годами его выступления стали сопровождаться специальным торжественным ритуалом. В помещении, где должна была совершаться какая-либо официальная церемония, на которой он планировал выступить, президент появлялся в сопровождении своего адъютанта и свиты. Раздавалось зычное: "Его превосходительство президент. Прошу всех встать!" И вот он входит, подтянутый, с улыбкой, кивая направо и налево, и садится на специально для него приготовленное место. Перед его выступлением ведущий громким голосом возвещал: "Его превосходительство милостиво согласился

проманести свою речь". Сукарно вставал и четко отработанный походкой направлялся к трибуне, подходил к микрофону, продвигал его к себе, поправлял галстук, манжеты. Все это делалось под бурные овации присутствующих. Галстук на месте, Сукарно готов, овации смолкли. Казалось бы, можно начинать речь. Но нет, момент еще не настал. Совершается процедура поднесения президенту текста его речи. И вот, текст лежит на трибуне. Сукарно щелкает по микрофону, как бы проверяя его, окидывает взглядом присутствующих и начинает говорить.

Сукарно обладал голосом приятного бархатного тембра, с очень широким диапазоном. Отдельные слова и фразы он произносил почти шепотом, в полной тишине, и аудитория с замкнутым вниманием его словам. Временами его голос звучал как сигнал тревоги, как призыв, как клич, и завороженные, как бы загнипнотизированные люди, охваченные единым порывом, начинали бурно выражать свои эмоции. Они были целиком во власти Сукарно, они восхищались им, верили его обещаниям, верили в то, что всеобщее благополучие уже не за горами. "Народу надо нарисовать потрясающие перспективы", - говорил он, будучи убежден, что люди поверят в сказанное, если сказать красиво. И в этом он был непревзойденным мастером /Капица, Малетин, 1980, с.20/.

21. Облдемократическое толкование Панча сила см. /Другов, Резников, 1969, с.5, 18/. Борьба мнений между мусульманами и Сукарно в политико-религиозном разрезе освещена в /Boland, 1971, с.21-23/.

22. Индонезийская формула (на древнеяванском) "Bhinneka tunggal ika" хотя и переводится по аналогии с американским "E pluribus unum" - "Единство во многообразии", имеет другую смысловую нагрузку. Если американская формула мыслится как со-

существование многообразных единиц в пределах единой общности, то индонезийская имеет смысл "слияния в единую первосущность". Поэтому вернее "Bhinneka tunggal Ika" переводить как "многообразие в единении".

23. Индуистское вероисповедание Сукарно при формальной принадлежности его к исламу внешне носило характер признания "своеобразия своего видения Бога", однако для богословски вышколенного ума отказ от вероисповедных основ ислама не оставлял не малейших сомнений.

24. "Ketuhanan" описательно можно перевести как "принцип поклонения единому Богу" в исламе и христианстве, однако, "Yang Maha Esa" уточнение для индуистов, что речь идет не об эманации божества, или конкретнее - местным богом, а о конечной трансцендентной реальности. С точки зрения социологии религии М.Вебера - это императив "рационализации".

25. В другом месте Сукарно толкует демократию как готонг-ройонг - т.е. "толоку" - акцию взаимопомощи, что, кстати, столь же далеко от "народовластия", как и мукафат.

26. Телеология как философское понятие было введено Христианом Вольфом в 1728 г. Им он обозначал направление натурфилософии, рассматривавшее конечные причины (*causa finalis*) в отличие от действующих причин (*causa efficiens*). Для Х.Вольфа телеология, следовательно, означала поиск конечных целей в природе или - интерпретацию природных феноменов в свете целесообразности.

Сама концепция, однако, куда старше термина, данного Вольфом. Она восходит к греческому органическому взгляду в отличие от механистического. Механистическая концепция конечное явление считает суммой взаимодействия частных, однако органический

взгляд видит целое в качестве априорной сущности по отношению к частному. Последний взгляд получил распространение не только в области натурфилософии, но и в политической и социальной философии, где он вел к телеологической интерпретации природы как области конечных целей. Целостность, обладая неизменностью, придавала всякому движению смысл и цель. И всякое движение в свою очередь приобретало наиболее глубокое осмысление в свете своей целесообразности. Телеологическая схема как нельзя лучше соответствует замкнутой системе причинно-следственных связей индуизма Нусантары.

27. Активную деятельность теософских обществ засвидетельствовала Клиффорд Гириц во время своих полевых исследований на Центральной Яве в сер. 50-х гг. Некоторые группы теософов тяготели к образованию подобия масонских лож, тогда как духовной пищей кроме Бхагавадгиты, служили журнал для мистиков "L'raha Sidjaja", издаваемый в Джокьякарте, и теософские периодические издания /Geertz, 1960, с.342/.

28. Биограф Сукарно Лог называет источниками мировоззрения индонезийского президента Эрнеста Ренана, Г.Уэлса, Маркса, Энгельса, Каутского, Радека, Сун Ятсена, Ганди, Сисмонди, Бланки и Мух.Абдуха /Lodge, 1972, с.83/.

29. Фетишизация экономического планирования была характерна и для других освободившихся стран. Ф.Рахман в этой связи пишет: "Основные мусульманские страны освободились политически и стали независимыми между 1947 и 1963 гг. /.../ На первых порах экономическое и всякое иное развитие "планировалось" на пять или четыре года. Планирующие органы во всех развивавшихся странах стали на эту "научную" идею, гласившую, что развитие подвластно, обусловлено и направляемо планированием. Предполагалось, что

планированием устанавливается "контроль над собственным достоинством", и, значит, достигается реальное воплощение политической независимости / Rahmen , 1982, с.87/.

30. При получении степени " *honoris causa* " в Университете Мухаммадиях в Джакарте Сукарно даже признался в несанкционированном исламом поклонении душам предков: "Это, конечно, суеверие - посещать могилы с целью что-то исправлять. По правде говоря, я тоже пород этим грешу. Всегда, когда я навещаю могилу моей матери в Блитаре, или могилу отца в Карте - здесь в Джакарте, признаюсь, я прямо ничего не требую от отца, или от матери; я просто молю их о том, чтобы они заступались за меня, когда буду просить у Бога.

Например - я собирался делать что-либо важное, скажем, я отправляюсь на Вторую конференцию Азии и Африки в Алжире. И я прошу: "Отец, заступись у Господа, чтобы я преуспел в Алжире..." / Zukergo , 1965-6/.

Глава У

1. Аннемари Шиммель называет религии любви, веры и надежды, где религия любви - христианство, религия надежды - иудаизм, религия веры - ислам. См. / Schimmel , 1971, с.124-210/.

2. М.Вебер, переходя от исследования кальвинизма к восточным религиям, сам отказывался от приоритетного изучения богословских структур и сбивался на изучение социологической периферии. См. / Weber , 1968, с.1095/.

3. М.Вебер при этом отмечает, что целью этих теоретиков было утвердить определенное этическое учение, а не создавать практические стимулы, обусловленные верой в личное спасение

/Вебер, 1985, I, с.126/.

4. Как определенная инверсия, но не в сторону "рационализации" звучит утверждение на этот счет Терезы Калькутской: "Именно бедные составляют будущее человечества. Они - воплощение Иисуса, сказавшего: "так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне" (Мф. 25,40). Бедные побуждают нас к милосердию, и мы от них получаем куда больше, чем сами способны возвратить. И человечество в целом в долгу перед нищими, что они принимают милосердие" / Терезе , 1989/.

5. Магические эффекты переходяжи, часты и неглубоки, протекающие, если рассуждать в богословском ключе, из низшего уровня духовного мира (демонов, бесов, дэвов, духов). Повседневная осязаемость этого мира - источник этого типа религиозности, которую, видимо, искал Сукарно. Перенесение же духовного опыта в эмпирическую плоскость протестантизма или демократии ислама были для него непримемлемы.

6. "Град Божий", как Бл.Августин именует Церковь, не тождествен граду земному и не есть зеркальное отображение его. Независимо от того, существует ли Церковь в условиях враждебной политической власти или дружественного христианского государства, его водникая укорененность - в трансцендентном "будущем веке". Она прежде всего - "царство не от мира сего", но по необходимости своего плотского существования бытует на земле. Любовь к Богу, простирающаяся до самозабвения, является основной чертой жизни членов града Божия (О граде Божием, кн.ХІV, гл.28).

7. Думается, что роль иезуитов в истории культуры заключается в симбиозе религии с великими открытиями науки своего времени. Иезуиты до времени мастерски использовали плоды наук в деле укрепления веры, однако накануне французской революции 1789 г.

они стали основными идейными противниками третьего сословия. Отцы и дети Французской революции сотворили обширную мифологию о злодеяниях и изощренных предательствах иезуитов, однако большинство фабул, как и сам зловещий образ ордена Иисуса не соответствует исторической правде, а является мифом своего времени.

8. Это, однако, не упрощает дело внутреннего исповедания, где отличается ислам от иман. Если второе означает "исповедание сердцем", то ислам означает подчинение Богу во внешних проявлениях (шахада): (1) исповедание Аллаха и Мухаммада; (2) молитва; (3) закят; (4) паломничество; (5) пост в Рамадан. Бухари пишет: "оба слова означают две разные стадии в духовном росте человека" / Maulana , с.128-129/.

9. Во время своих караванных путешествий по торговым делам в Алеппо и Дамаск Мухаммад подпал под влияние некоего монотеиста и, возможно, визионера Самда ибн Амра, у которого, вероятно, усвоил основы медитации. К сорока годам Мухаммад стал периодически предаваться аскетическим подвигам в пещере на горе Хира около Мекки, где он пережил экстатические видения, из которых он вывел с потребностью проповедовать единобожие.

(Потом следуют новые видения, при выходе из которых Мухаммад получает то догматическое сознание, которое ему предстоит нести народу. Если допустить, что экстатический опыт близок по внешним "психологическим" проявлениям во всех религиях, где он известен и практикуется, тогда лучшее описание его находим у Иеромонаха Софрония /И.Софроний, с.81-84/. Аскет, оставивший экстатическое состояние, обнаруживает в своем сознании определенную догматическую систему. Поскольку она складывается не в процессе логического мышления, а отражает запредельный опыт, ее словесное выражение крайне затруднено по причине неадекватности

одного опыта другому. Отсюда всегдашняя необходимость более поздних толкований изречений мистиков, что мы видим также у Мухаммада.)

10. Ислам за удивительно короткое время развился от эсхатологического культа в религиозную систему, обнимающую культуру, социальную и политическую сферы, включающую в себя различные стороны жизни. Все - как внутренние ценности жизни, например, личное благочестие, так и внешнее - социально-политическое поведение, юридические умозаключения - определяются одними и теми же законами, данными Богом в Откровении - в Коране. Мусульмане поэтому утверждают себя по слову Корана (К:2,137) в качестве "народа посредствующего" - занимающего золотое, срединное положение между безбожным материализмом и безмерным спиритуализмом. Каждый шаг - сколь бы мирским он не был, совершается в неминуемой близости Божией. Поэтому мусульманин всегда осознает свою ответственность перед Творцом, ибо Он придет судить его в конце времени.

11. "Лутер, - пишет протестантский богослов, - ощущая глубину *Deus absconditus* /непознаваемого Бога, - Л.Т./, видя гнев Божий, пришел к выводу, что оправдание зависит от милости Божией и от веры людей в Бога. Поэтому он заключил, что вера оправдывает" / *Maldonia*, 1939, с.174/. Вместе с тем, следует заметить, что оправдание для Лутера - чистый парадокс, ибо в оправдании заключены предельные противопоставления. Грешник праведен. Его страстность ко греху неуничтожима, ибо человек пребывает во власти первородного греха. Дело человека, по Лутеру, верить, тогда как Христос должен был умереть, дабы искупить вину человека. Таким образом, вера людей и есть их праведность. Вера рождает нового человека, чадо Божие, любовь которого одновременно ак-

тивна и пассивна, ибо чадо Божие обладает этическим безразличием. Милость Божия желает оправдать человека и он становится праведным. Лютеровское оправдание не обладает юридическим характером, в отличие от ислама, где первородный грех Адама - грех личный, но не имеющий последствий для грядущих поколений. И дальнейшая трактовка греха в истории сводится в юридическому, а не онтологическому греху. Эти отличительные черты, однако, не перечеркивают доминирующий "рационализм" (в веберовском смысле) как в протестантизме, так и в исламе.

12. Общественно-социальные архетипы политического учения Мухаммада, а также историография вопроса изложены у П.А.Грязневича /Грязневич, 1984, с.5-18/. Некоторую роль, вероятно, играл и особый психический склад арабов. Говоря о суфизме, А.Крымский пишет: "Трезвый, склонный к сомнению ум арабского суфия обыкновенно не дает его мистицизму уклониться от двистической ортодоксии, да и мистического вдохновения у него так мало, что большая часть арабских суфийских произведений - прозаические рассуждения, а не поэтические произведения, как у персов" /Крымский, 1901, с.132/.

13. Ислам по Корану - обозначение наиболее совершенной религии, также идеального состояния человека - такого, который подчиняется воле Аллаха. Мусульманином является тот, кто выполняет обязанности, предписанные в Его откровениях. Ислам мыслится как всеобъемлющая идея, как религия, которая существовала со времен сотворения человека; которую проповедовали ветхозаветные пророки всем народам; которую в первоизданной чистоте восстановил посланник Божий - Мухаммад.

14. Суфизм опирается на места в Коране 60,7; 5,57; 33,71; 4,100; 12,30; 73,8; 53,9; 25,45; 18,16; 2,165; 2,247; 55,27, хотя по большей части они представляются интерпретациями, нежели

прямыми и недвусмысленными указаниями, как в Говом Завете. Это отнюдь не дает право относить суфизм прямо к персидским или си-рохристианским заимствованиям, как это обычно представляется в научной литературе (см. /Кныш, 1984; Крымский, 1901, с.129-134/.

Суфии могли заимствовать более высокий в данной области куль-туры метод и приемы аскетического делания, однако большое мисти-ческое дарование может проявиться и без всякой школы. Блестящий пример в этом отношении - Эммануил Сведенборг, сам создавший школу мистицизма во враждебной мистике лютеранской Швеции / Dusep, 1974/.

15. Конец У в.х. знаменует поворот и мусульманских богосло-вов в сторону частичного, постепенного признания суфизма, пово-рот, начатый еще при ас-Сулами и его ученике ал-Кушайри и завер-шенный ал-Газали.

16. В домедийский период Мухаммад конструирует этически обоснованный социополитический порядок. Центральным мотивом Кора-на является поведение человека. Так же, как в кантианских кате-гориях идеальное знание невозможно без регулятивных идей разума, так же в коранической терминологии никакая моральность невозмож-на без регулятивной идеи о Боге и Страшном суде. Более того - в исламе сама мораль настаивает на том, что она существует для ре-лигиозно-морального опыта и в сущности нет просто интеллектуаль-ных постулатов, достойных веры. Бог - это запредельная точка при-вязки таких атрибутов, как жизнь, плодородие, власть, сострада-ние и справедливость (в т.ч. воздаяние), а также моральные цен-ности, которым человеческое общество должно подчиниться, если оно желает выжить и процветать. Это - непрестанная борьба за доб-ро. Эта постоянная борьба и есть залог нормального существования человека и составляет служение (Сибادا) Богу, к чему прямо и

непосредственно призывает Коран.

Учение Пророка и Коран служат действию в миру, т.к. оно учит человека правильно себя вести по отношению к другому человеку.

/Rahman, 1982, с.13-14/.

17. В статье Д.Е.Фурмана имеются иллюстрации того, как книжная ученость воспринималась на Руси /См. Фурман, 1988/.

18. Некоторые видные философы после XII в., такие, как ал-Сухраварди (ум. 1191), Шадр ал-Дин ал-Шираз (мулла Шадра, ум. 1641) утверждали, что они обладают способностью сочетать рациональное с интуитивным опытом.

Тем не менее естественна трудность, с которой сталкиваются далекие от мистики исследователи, при определении характера литературного наследия визионеров. Примером может служить борьба мнений вокруг сочинений андалузского суфия Ибн^САраби (1165-1240). Многие исследователи полагали, что Ибн Ал-^САраби неоплатоник, пока французский исследователь Р.Деладриер не доказал, что Ибн^САраби вовсе не философ: "в целом можно утверждать, что точка зрения Ибн^САраби никогда не бывает философской. Он не строит какой-либо системы и не черпает вдохновения в какой-либо системе, и поиски истоков мысли Ибн^САраби кажутся нам довольно бесплодным занятием. Если он и использует абстрактные термины и слова, вызывающие определенные философские реминесценции, то он не делает этого как философ; он никогда не создает концепций и не оперирует абстракциями" /Deladrière, 1-75, с. LXXXII-LXXXVI/.

А.Д.Кныш верно замечает, что наблюдения Р.Деладриера характерны также для текстов других суфиев (но тут же повторяет ошибку, употребляя понятие "суфийские мыслители") /Кныш, 1984, с.90/.

19. Отдельные направления суфизма, как и рассудительного богословия, имеют, в сущности, идентичное с индуизмом трактовки.

Аш^Саризм, наряду с Ал-^САраби утверждают в качестве единственной подлинной сущности Бога, феноменальный мир при этом рассматривая как иллюзию /Rahman , 1982, с.27/. То же можно сказать о системе воззрений индийско-мусульманского мистика XV в. Кабира /см. Tulrile , 1984/.

20. Идею завесы иногда заменяют иными образами, напр. вратами, как у Аш-Ша^Срани (897/1492-973/1565).

21. "Этика, - пишет Ф.Рахман, - является сутью Корана, она же является необходимым связующим звеном между богословием и законом. Коран стремится конкретизировать этическое, заключить общее в парадигму частного, перевести этическое на язык юридических или квазирядических указаний. Однако это - признак морализующей интенции - не удовлетворяться общими этическими предписаниями, а устремляться к парадигме действия.

Неспособность мусульман четко разграничить кораническую этику от закона создает неустройство между ними. Ни этика, ни закон не стали от этого самостоятельными дисциплинами.

22. В православной мистической традиции простое экстатическое состояние неизменно квалифицировалось как "прелесть", - т.е. как дьявольское наваждение. Правда, оно, как правило, предшествует истинному прозрению, однако прелесть легко спутать с истинным познанием. Поэтому прелестные состояния сурово осуждались. Суфии тоже знакомы с этими заблуждениями.

23. Теологические парадоксы в современном богословии объясняются вне пределов противопоставления идентичного противоречивому. По аналогии с одновременно волновым и квантовым качеством световых волн выдвигается идея о комплиментарности двух сторон парадокса /Smits , 1989, с.3/. В число семи парадоксов входят следующие: (I) Бог един и одновременно - триедин (онтологический

парадокс св.Троицы); (2) Бог трансцендентен и одновременно имманентен своему творению (космологический парадокс); (3) всякое знание в конечном итоге проистекает от откровения (эпистемологический парадокс); (4) человек обладает свободой воли, однако Бог - вседержитель (антропологический парадокс); (5) Иисус Христос одновременно Бог и человек (христологический парадокс); (6) промысел спасения обнаруживается как справедливость, так и милость (сотериологический парадокс) и (7) Бог - это любовь и Он наказывает тех, кто отвергает Его предложение о спасении в Иисусе Христе (эсхатологический Парадокс).

В поддержку комплиментарного решения парадоксов можно сослаться на шведского мистика Сведенборга, который последний (7) парадокс решает следующим образом. Божественная любовь невыносима грешнику (примерно так, как любовь ненавистного человека), поэтому последнему легче переносить адские мучения, возникающие вследствие удаленности от Бога, чем Его близость /см. Duvell, 1974/.

24. Как профанацию этой идеи можно упомянуть персонаж Павла Корчагина в романе Н.Островского.

25. Вместе с тем метод европейского конструирования времени далеко не всегда был источником успехов.

Об этом говорилось на научном симпозиуме в Бергамо, посвященном наследию П.Флоренского /см. "Вопросы философии", № 10, 1988/. Историческое познание - это познание не столько реальности, сколько идей. Историческая память, - отметил Б.А.Успенский, - формируется в обращенном времени: "Нам известны лишь результаты, опираясь на которые, исследователь погружается в прошлое, в область причин, определивших настоящее. История анализирует и моделирует в основном идеи, мысли и в очень малой степени - предметы, и,

опираясь на телеологически вывернутые не причинно-следственные, а теперь, наоборот, следственно-причинные связи, - опирается не столько на ретроспективный анализ, сколько на телеологический синтез прошлого.

Более того, не только исторические деятели, а и целые социумы конструируют, по их мнению, реальное, а в действительности лишь мыслимое будущее, ставят себе его как цель, а для достижения этого будущего - средства, их оправдывающие, приближающие к ней любые поступки. Поистине цель не только оправдывает средства. Многие из таких средств суть, быть может, самые страшные знаки, отличающие человека от природы" /Успенский, 1988, с.171/.

26. В литературном варианте довольно типичное описание такой литургии дает Д.Балашов: "Симон единоклы служил вместе с Сергием. В тот раз Сергей чуял в себе особый прилив духовных сил, что неволью ощутил и Симон, пребывавший рядом. Нет, ему не было страшно, но что-то как бы сместилось, подвинулось в нем в некий миг, и он, смаргивая, стараясь не дать себе ужаснуть и вострепетать, узрел, как по жертвеннику ходит беззвучное синеватое пламя, окружает алтарь, собираясь колеблемым венком вокруг святой трапезы. Дивно казалось то, что огонь был, по видимости, холоден и беззвучен. Даже не огонь то был, а скорее - свечение самого алтаря, свечение антиминса и причастной чаши. Свет то пробегал, ясная, тогда бледно-желтые язычки как бы огня показывались над алтарем, то замирая, и Симон стоял, замороженный этим колдовским пламенем, божественным светом, которому, как он понимал, причина и вина сам Сергей, приникший к алтарю. Пламя росло, колебалось, взмывало и опадало, не трогая ничего, не опадая и не обугливая разложенный плат антиминса, а когда Сергей начал причащаться, свернулось, и долгим, синим по краям и сверкающим в середине

своей язвком ушло в чашу со святыми дарами. Сергей причастился божественного огня! Так это понял Симон, и только тут почувал слабость и дрожь в членах и звон в ушах - первый признак головного кружения" /Балашов, 1988, с.9/.

27. Сказанное можно проиллюстрировать следующим примером: Если индивид, скажем, совершил адюльтер, то, при отсутствии онтологического источника греховного побуждения, последнее объясняется психофизиологической потребностью, например в духе неопрейдистских психоаналитических теорий. Необходимость снятия психологического "стресса", "комплекса" и т.п. требует удовлетворения желания. Последствия (развод, безотцовщина и т.п.) отсюда уже объясняются не последствием совершенного греха, а другими обстоятельствами (ревность супруга, предрассудками, мешанством и т.п.)

28. Философская позиция здесь восходит к иезуиту Льюису Моллину, который ввел понятие "среднего ведения". Обычно теологи ведение Божие делят на две части - Его природное знание и Его свободное знание /Мт. II, 20-24; I Сам. 23, 6-13; иер. 38, 17-18/. "Естественное знание (*scientia Dei simplicis intelligentiae*) обозначает то, что Бог знает все возможные явления, могущие произойти, включая те, которым он не предназначал совершаться (которые, однако, Бог мог бы сотворить). Это знание считают "природным", потому что специфический характер данного знания принадлежит Богу "по естеству"; этим знанием он обладал еще до сотворения Вселенной (в процессе которого все происходило и еще произойдет по Его промыслу).

"Свободное" Его знание (*scientia libera aut scientia visionis*) охватывает те явления, которые Он свободно предопределял, чтобы они произошли или не произошли, которые, однако, он видит до их совершения (поэтому "*visionis*"). Это знание счита-

ется свободным, ибо Богу его специфическое содержание не навязано: ежели Он решил бы осуществить другие явления, их содержание (и, разумеется, Вселенная) были бы иными.

Модина и его сторонники присовокупляют еще и третью категорию - "среднюю" (*scientia Dei media*), ибо она логически следует его "естественному" знанию и является основой для "свободного" знания. Следовательно, выстраивая эти три вида Божественного знания в логический ряд, во-первых, Бог обладает "естественным" знанием, потом, используя "серединное" знание, Он решает, чему следует совершиться, и отсюда проистекает Его "свободное" знание о явлениях, которые произойдут.

Дефиниция "среднего знания" звучит следующим образом: содержание "среднего" знания заключается в том, что созданные им люди свободно пожелали бы совершить в соответствующих обстоятельствах, т.е. - что они делали бы (не просто могли бы делать), если Бог создал таких людей и такие обстоятельства создал /Smits, 1989, с.3/.

Глава VI

I. Томе Пиреш был лиссабонским аптекарем, которого послали в Индию в 1511 г., в возрасте ок. 40 лет в качестве специалиста по фармакологии. Он побывал ок. года в Каннаноре (Кочин, Зап. берег Южной Индии), откуда его Алфонсо д'Албукерке послал в Малакку. Пребывая постоянно в Малакке, он совершил путешествие на несколько месяцев на сев. берег Явы. В 1515 г. он вернулся в Кочин, где он завершил свой труд "*Sina Oriental*". В 1517 г. Томе Пиреш прибывает в Китай, откуда он уже не возвратился. Предположительно он умер в качестве китайского пленника в возрасте ок. 70

лет / Pigeon , 1985, с.10-11/.

2. Процесс исламской аккультурации при этом не следует упрощать. В богословских категориях доисламский религиозный комплекс Бали и Явы можно именовать не "мистическим", как это делают социоантропологи, а "магическим" или "ритуалистическим" (классификацию см. / Maldonis , 1939, с.1-13/). М.Риклефс, имея в виду эту более точную классификацию, замечает: "Не следует считать, что принятие новой религии для яванской элиты было чем-то исключительным, ибо она и так давно, без чувства дискомфорта принадлежала одновременно к различным буддистским и индуистским культам. Не удивительно поэтому, что в элите XIV века находились такие, кто считали себя одновременно индуистами, буддистами и мусульманами. Новая вера рассматривалась всего лишь в качестве нового источника магической энергии" /Ricklefs , 1985, с.37/.
Такого же мнения придерживается Зутмольдер /Zoetmulder , 1974, с.173-185/.

3. Имея в виду то, что родиной суфизма, а также идеи царской власти считается Персия, среди ученых заметна склонность именно там искать корни индонезийского ислама. Однако С.Робсон на основе изучения "Хикаят Мухаммад Ханафиях" доказывает, что "персидский язык был в ходу у индийских (особенно - североиндийских) мусульман /Robson , 1981, с.283-284/.

4. Многие исследователи, в том числе такие, как Н.Салиби /Saleeby , 1908; 1984/ или С.А.Махул /Majul , 1973/ полагают, что торговцы одновременно были миссионерами. Допуская, что в отдельных местах исламизация могла протекать именно так, нам представляется более вероятной версия С.Робсона. Опираясь в основном на Т.Пиреша, он делает различие между мусульманскими торговцами и вероучителями: "Торговцы занимались прибыльной торговлей, одна-

ко будучи мусульманами, они нуждались в учителях, которых они вскоре пригласили; не сами торговцы выступали в качестве проповедников, а создали почву для нее. Тогда как торговцы происходили из разных народов, они приглашали в качестве вероучителей арабов, которые считались более сведущими в религиозных вопросах" / Robson , 1981, с.271/. Сведения Т.Пиреша, правда, относятся к XVI в., тогда как проникновение ислама в малайско-индонезийский мир началось в XIII в., когда мог доминировать вариант, предлагаемый С.А.Махулом.

5. На Филиппинах имела место та же модель появления города-порта с исламскими торговцами-правителями во главе. "Мусульманские правители, - пишет М.Медник, - построили на сыпучих песках барангайского (филиппинская традиционная община) типа политической организации свою, но они никогда не были способны освободиться от тех конфликтов, которые терзали общество на пути от барангаев до государства в других местах Филиппин" / Mednick , 1965, с.13/.

6. Начавшее бурное развитие в первое десятилетие XIX в. товарное производство минанкабау вскоре было парализовано и выродилось в монокультурное хозяйство. Однако первоначальные успехи в сельском хозяйстве у минанкабау сублимировались в высокую социальную динамичность этого народа.

7. Британский исламовед Б.Льюис проблему решает с точки зрения наличия самостоятельных структур власти: "Три века борьбы и преследований установили твердое разделение между Богом и кесарем. Этот принцип утвердился в христианском учении и практике. Христианство создало свои институты - отдельные от государства - Церковь, юриспруденцию и иерархию" / Lewis , 1975, с.12/. Наличие параллельных институтов, на наш взгляд, не уберегло Церковь

от слияния в определенные периоды истории со светскими государствами, тогда как ислам, под влиянием Персии и Восточноримской империи, унаследовал имперские институты власти.

8. "Христианские императоры счастливы, если, между прочим, употребляют свою власть на распространение почитания Бога и на служение его величию, если боятся, любят и чтут Бога, если более любят то царство, в котором не боятся иметь соперников", - пишет Ел.Августин (О Граде Божиим, кн.У, гл.24).

9. Папоцезаризм может быть аргументом против утверждения об архаичности исламского монархизма, однако, папоцезаризм - историческая случайность: в условиях полной разрухи структур власти в Западной Европе, Церковь оказалась единственной обладательницей готовой политической инфраструктуры и власти.

10. "Горизонтальными течениями" здесь понимается как монархическая форма правления почти всюду в мире, так и фашизм, заразивший человечество от Германии на Западе до Филиппин на Востоке (и глубоко повлиявший также на политическое устройство тех лет в США и Англии в том же направлении); или предельно обостренное стремление к демократической форме правления в современном мире.

11. Шах Бали Ахлах вводит понятие эволюции общества. После рождения общество проходит 4 стадии на пути к совершенству. Они именуется иртифак.

Потребность в пище, половое влечение - те основы, которые обеспечивают физическое существование человека и продолжение человеческого рода. Первая ступень развития общества достигается тогда, когда оно постигает агрикультуру, правила общения, цивилизованный способ речи и приготовления пищи, а также моногамии. Эта ступень именуется ал Иртифак ал-Аввал.

Для того, чтобы достичь II-й степени развития - ал-Иртифак

ал-Тхани, необходимо постижение "пяти наук" (хикма): (1) Хозяйственная мудрость (ал-Хикма ал-Маашиния), (2) мудрость стяжания (ал-Хикма ал-Иктисабиния), (3) мудрость домостроительства (ал-Хикма ал-Манзиллия), (4) деловая мудрость (ал-Хикма ал-Та^самулия), (5) мудрость сотрудничества (ал-Хикма ал-Та^савуния).

Второй иртифак - важнейший этап, в котором видна исключительная экономическая роль в становлении общества. Сельское хозяйство - только одно из нескольких возможных занятий. Зато - множество социальных связей, требующих этико-правовых регуляторов. Им оставлены три из пяти "мудростей" - хикма. Общественное бытие утверждается как динамичная система.

"Пять мудростей", взаимодействуя с моральными преимуществами людей, достигают третьей ступени развития. Данный иртифак по большей части зиждется на сотрудничестве людей в достижении "пяти мудростей". Без сотрудничества невозможно внедрение в жизнь достигнутых результатов. Сотрудничество необходимо потому, что люди не одинаковы: бывают глупцы, мудрецы, здоровые и больные, способные заработать и неспособные, и т.п. Если эти люди не будут взаимодействовать в реализации своих социально-экономических целей, их общественная и хозяйственная жизнь останется без успеха.

В результате рождается социально-политическая организация - мадина, или государство. Однако оно может функционировать при условии, что государство возглавляется правящей группой, именуемой имам / Ghazi , 1988, с.92-93/.

12. "Бай^са" - доисламский институт. Еще до приезда в Медину Мухаммад принял "бай^са" от семидесяти двух мединцев, обязавшихся защищать его в городе. Собрание племенных старейшин, избравшее Абу Бакра, также приносило "бай^са". Далее народ, собравшийся по

поводу избрания халифа, тоже принес такую же клятву. "Бай^Са" всегда заключалась между двумя группировками рукопожатием, пишет Ибн Халдун. Такое "бай^Са" приравнивалось к коммерческой сделке / Ibn Khaldun , 1958, I, с.428-429/.

13. Дефинирование, определение политики (сиясат ал-Мудун) - это знание, наука, которая рассматривает пути и средства, предохраняющие взаимоотношения граждан. Государством Шах Вали Аллах считается общину, состоящую из тесно связанных людей, имеющих взаимные отношения, но относящихся к различным семьям и домам. Исходя из размера населения государства, им делится на два типа: (1) совершенное государство (ал-Мадина ал-Тамма) и (2) несовершенное государство (ал-Мадина ал-Накиша). Если государство способно выставить 4 тыс. воинов в случае опасности, имеет достаточное количество крестьян и ремесленников, это совершенное государство. Меньший размер государства порождает несовершенство /Ghazi, 1988, с.93/.

14. Муджтахид должен обладать пятью видами знаний: (1) знанием Корана - текста, содержания, комментария и толкования, (2) знанием хадисов, с пониманием ряда рассказчиков и способность различать между слабыми и сильными хадисами, (3) знанием школ раннего ислама, с тем, чтобы не путаться в установленных согласиях (идма') и не создавать третьего учения при споре двух сторон, (4) знанием арабского языка - грамматики, этимологии и лексики, (5) знанием средств решения споров и согласования противоречащих текстов / Ghazi , 1988, с.106/.

15. Связь малайско-индонезийского мира с персидским исламом подтверждает генеалогии не только султанов Малакки, но и ряда других малайских государств. Они начинаются с Искандара Дху^Сл-карнайна; бендахары Малакки вели свое происхождение от везири

Персии сельджуков Низама ал-мульха, труды которого о царской власти часто упоминаются в малайской словесности / Ricklefs, Vooghoeve , 1977, с.120/.

16. Автором учения о "совершенном муже" считается Ал-^сАраби, а также Джиди (^сАбд ал-Карим ал-Джиди, ум. 1417), труды которых были известны в малайском мире XVI в.

Глава VII

1. Философские императивы общества и их влияние на историю в новом качестве рассмотрены в /Формации, 1989/.

2. Ф.Рахман этот процесс уточняет следующим образом: "Основы были положены после 1900 г., когда в Мекке побывали первые индонезийцы, которые оставались там на протяжении нескольких лет. Оттуда они привезли правоверную теологию и хадисы в песантрены, которые постепенно превращались в медресе. В 1930-х гг. возобладало влияние каирского Ал-Азхара: те, кто прошли школу Каира, создали Мухаммадиях, тогда как находившиеся под влиянием мекканской школы вошли в Нахдатул Улама" / Rahman , 1982, с.45-46/.

3. Яванскому *santri* соответствует малайский *senteri* . *Senteri* часто встречается в литературе в комбинации с *dagang*: *dagang senteri* обозначает "бродячего учителя религии". Яванское *santri* означает учащегося песантрена. Подробнее см. / Robson , 1981, с.274-275/.

4. "В настоящее время та же самая революция, которая перевернула христианский мир, совершается в мусульманском мире. Гораздо реже теперь делаются ссылки на воздаяние в загробном мире. За ислам еще держатся, так как велико его социальное и культурное значение, но в целом его духовная власть над людьми умень-

шается. Следует помнить, что мистицизм как философская система не был для ислама основным", пишет Тримингэм /Тримингэм; 1989, с.202/.

5. Европейские параллели много шире. "В прошлом, - пишет Х.У.Бахтияр, - когда деревни все еще были частью яванских княжеств, деревни делились на обычные деревни, подлежащие обычному государственному налогообложению, и "свободные деревни" (*desa perdikan*), вместо налога обязанные исполнять определенные религиозные церемонии. Часть деревень приобрели этот статус благодаря их местоположению или близости от святых мест - например, могилы великого религиозного учителя. Эти деревни известны как *desa rekuntjen* . Другие деревни обрели этот желанный для них статус в связи с наличием на своей территории религиозных школ и поэтому ставшими деревнями песантренов. Иные стали таковыми из-за великого числа религиозных людей, давшими деревне название "белых деревень" (*desa kerutihan-putihan /putihan/*) / *Bachtiar* , 1985, с.282/. Перед нами некий зачаток монастыря с податным ему крестьянским населением.

6. "Кроме ощущения солидарности, - писал М.Хатта, - экономические кооперативы воспитывают индивидуальность, осознанное самоуважение в отношении к своим сотоварищам; потому что только члены, обладающие уважением к себе, могут защищать общие интересы. Самоуважение порождает уверенность в способности совершать что-либо. В традиционных индонезийских деревнях личность в большей или меньшей степени подавлена, потому что люди там живут согласно традициям, унаследованным от поколения к поколению. Чувство индивида там рассматривается как противоречащее установившимся обычаям, оно воспринимается как угроза покою общины. Индивидуальное мнение редко принимается во внимание: только коллективное

нение жизнеспособно" /Natta , 1957, с.3/. Такие мусульманские лидеры, как М.Хатта, однако, развивали вполне индивидуалистские взгляды.

7. Разбивка Бахтияра может свидетельствовать также об архаичном сознании исследователя. Языковая логика (обилие конкретных названий - для разных видов риса - сортов, так или иначе приготовленных - до сотни, сопровождается малочисленностью видовой и абстрактной терминологии. В психолингвистическом смысле это свидетельство низкой способности культуры к абстракции. Ритуализм культуры Бали - явление того же порядка.

8. Рынок здесь понимается как капиталистическая система экономики. В контексте ислама базар - нечто совершенно иное: "Два человека, встречающиеся на улице, это просто два человека. Что же до базара, то тысячелетний исламский закон признает его особым местом встречи людей. Здесь два человека встречаются как "два человека на базаре". Как таковые они разделяют определенные моральные и даже юридические обязательства, например, покупать и продавать на основе общего знания текущих рыночных цен. Информация о ценах это то учащенное дыхание, которое поддерживает жизнь базара и механизм, при помощи которого цены приспособляются к спросу и предложению, представляется почти божественным в своем совершенстве. "Бог назначает цены", говорил Мухаммад, и средневековые мыслители придерживались мнения, что невидимая рука Бога действует на базаре.

Не только цены, но и репутация человека устанавливается, падает или поддерживается на базаре. Репутация также, через мечеть и базар приобретает свою "рыночную цену" /Mottahedeh , 1985, с.34-35/.

9. Смена имени на Яве осуществляется не в том порядке, о ко-

тором говорилось в разделе об индуистской антропологии. Имя принято менять в случае, если ребенок долго болеет. Его имя присваивается животному, напр. щенку, после чего болезнь переходит на животное, а ребенок получает новое имя и выздоравливает. У этого магического действия имеется множество объяснений. Одно из них связано представлением о том, что имя - атрибут личности (икона) и порча, если ее послал колдун или дух, поражают не личность, а икону - имя. Болящему поэтому следует сменить свой именно образ, а старый, больной - соединить с иной сущностью (животным).

10. Худородные крестьяне обычно плохо владеют высокояванским. Изысканное и совершенное владение крама - символ власти в деревенской среде и это - монополия власть предержащих.

11. Секимото замечает, что селяне не считают сламетан религиозным (*agama dan keretegayaan*) мероприятием, а компонентом традиционного обычая - адата: "Яванцы делают четкое различие между их религией и обычаем, считая религией только личное занятие широко трактуемой мистикой" / Sekimoto, 1983, с.42/. Но при этом он возражает против трехчленного деления Гирца, оставляя абанганов, не занимающихся мистикой, за пределами всякой религии /там же, с.61/.

12. Основные публикации на тему Дар^сул Ислам следующие:

Van Nieuwenhuijze C.A.O. The Dār ul-Islām movement in Western Java till 1949; - Van Nieuwenhuijze C.A.O. Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia, Hague-Bandung, 1958, с.161-179; Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia, Ithaca, N.Y., 1952, с. 326-331; Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia, Ithaca-N.Y., 1962; Pinardi. Sekarmaji Haridjan Kartosuwirjo. Djakarta, 1964; Boland B.J. The Struggle of Islam in Modern Indonesia. Hague, 1971, с.54-84; Jackson K. Traditional Authority, Islam, and Rebellion. A Study of Indonesian Political Behavior. Berkeley, 1980.

13. Образованность бапаков довольно непредставительна. Большинство может похвастаться образованием по крайней мере в объеме элементарной школы. 20% бапаков, имеющих по двадцать и более послушников, вовсе были без образования / Jackson , 1980, с. 219/.

14. Интервью приводится в сокращенном виде.

15. "Dipikah veruh" К.Джексона переводит приблизительно "elder" или по-русски "старший". Для социологического исследования такой перевод может быть удовлетворительным, однако в культурологическом анализе необходим более точный перевод. "Veruh" по-сундански обозначает "отец", "veseruh" - "со-отец". Последним словом часто обозначают бапака. "Dipikah" означает "быть на стороне кого-либо, относиться к категории". Поэтому буквально, да и по контексту "dipikah veruh" следует переводить как "относящийся к категории отцов или старейшин".

16. Такого рода пассажи иногда воспринимались современными учеными как свидетельство безмерных притязаний варны брахманов на особое положение в обществе, на господство и т.д. Более правильной представляется точка зрения Н.Гонды, который рассматривает их в одном контексте с почитанием учителя. Тот же автор, кстати, вспоминает в этой связи примеры обожествления "мудрых мужей" в древней Греции (Эмпедокл и др.) /Gonda , 1968, с.230; Семенцов, 1985-а, с.59/. Так же трактует учителя-гуру в своей энциклопедии Уокер: "Живущий гуру считается воплощением божества и поэтому он состоит в генетическом родстве с ним. Так как он - воплощение божества, спасение возможно только через него. После смерти гуру на его место назначается кто-то из его учеников, им самим избранный".

Необходимость гуру диктуется несколькими соображениями. Важ-

ные истины не открываются в книгах или в интеллектуальном познании, а являются -"унаследованной мудростью", нисходящей на вдохновенных вождей. Эзотерические истины постигаются только через того, кто божественным Провидением избран, чтобы получать их первым. Только гуру способен зажечь пламя божественного познания в ученике, которое, как фитиль, иначе утонет в маслоподобной субстанции вероучения" /Walker , 1968, с.419/.

Индомусульманский мистик XV в. Кабир уточняет, что "душа гуру является настоящим Гуру. Его подлинная сущность сокрыта и недоступна взору. По этой причине люди принимают за Гуру тело гуру. Истинным гуру является Атман" /Tulpule , 1984, с.109/.

17. В практической политике первых лет независимости бапакизм действовал так, как это описывает ген.Насутион: "Это было время, когда идея бапакизма и суверенности отдельного подразделения получили широкое народное одобрение. Бапаки, разумно руководившие своими людьми, эффективно удовлетворявшие их потребности и идеологические запросы, рассудительные в вопросах снабжения, приобрели очень крепкое положение. Их слушались как отцов. Обычно они вели себя скорее не как командиры, отдающие приказы, а как отцы (бапаки), защищающие интересы своих "детей". В такой обстановке бапаки приобретали большую самостоятельность перед лицом своих начальников. Бапака нельзя было обойти. Руководство армией не могло бапака с успехом контролировать. Более того, с течением времени такие бапаки становились выразителями желаний своих подчиненных. Команды перестали следовать сверху вниз, а наоборот - снизу вверх" /цит. по: Anderson , 1972, с.236/.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Источники

Документы, публикации полевых исследований, политические и богословские сочинения, мемуары

1. Августин Аврелий. О Граде Божиим.
2. Артхашастра или наука политики. М.-Л., 1959.
3. Атхарваведа. Избранное. Пер., комм. и вступ. статья Т.Л.Елизаренковой. М., 1976.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. М., 1979.
5. Брянчанинов И. Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т.4. СПб., 1905, т.5. СПб., 1905.
6. Коран. Пер. с арабского языка Г.С.Саблукова. Казань, 1907.
7. Ориген. Против Цельса, апология христианства в восьми книгах. Ч.1. Казань, 1912.
8. Софроний, иеромонах. Старец Силуан. /Сен-Меневьев-де-Буа, 1948/.
9. **Free Designs of Limited Scope as a Personality Index. A comparison of Schizophrenics with Normal, Subnormal, and Primitive Culture Groups. - Traditional Balinese Culture. N.Y., 1970.**
10. **Alli M. The Religion of Islam. Lahore, 1950.**
11. **Anggary H.I. Falsafah Perjuangan Islam. Medan, 1951.**
12. **Asad K.M.A. Terjuman al Qur'an. Lahore, 1976.**
13. **Bateson G. An Old Temple and a New Myth. - Traditional Balinese Culture. N.Y. - L., 1970-a.**
14. **Bateson G. Bali: The Value System of a Steady State. - Traditional Balinese Culture. N.Y. - L., 1970-b.**

15. Basargan M. Wock and Islam Houston (Tx) /o.r./
16. Belo J. Trance in Bali. N.Y., 1960.
17. Belo J. Bali: Bungia and Barong. Wash., 1966-a.
18. Belo J. Bali: Temple Festival. Seattle-L., 1966-b.
19. Belo J. Balinese Children's Drawing. - Traditional Balinese Culture. N.Y.-L., 1970.
20. /Besant A./. Catchism for Boys and Girls in Hindu Religion and Morals. Bombay, 1907.
21. Bhargava K.D. A Survey of Islands Culture and Institutions. Allahabad, 1981.
22. Biro Pusat Statistik. Buku Saku Statistik Indonesia. 1979/1980. Jakarta, 1981.
23. Cortesão A. The Suma Oriental of Tomé Pires. An Account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515. L., 1944.
24. Covarrubias H. Island of Bali. L., etc., 1937.
25. Dar A.B. Qur^oanic Eticles. Lahore, 1969.
26. Departemen Agama. Almanak 1975. Jakarta, 1975.
27. Djambek H.-E. Kuliah Islam. Djakarta, 1966.
28. Elwood D.J., Maglino P.L. Christ in Philippine Context. A College Textbook in Theology and Religious Studies. Manila, 1971.
29. Friederich R. An Account of the Island of Bali.- "Journal of the Royal Asiatic Society. vol. 8, L., 1875
vol. 9, L., 1877
vol. 10, L., 1878.
30. Funahiki T. Unfulfilled Symmetry: Women's Position to Men in the Social Universe of the Mbotogote in Malekula Island, Vanuatu.- "East Asian Cultural Studies", vol. XXII, March 1983, No.1-4, Tokyo.

31. Geertz C. *The Religion of Java*. Glencoe, 1960.
32. Geertz H., Geertz C. *Kinship in Bali*. Chicago -L., 1975.
33. Gonda J. *Sanskrit in Indonesia*. Nagpur, 1952.
34. Haska. *Tjabaaja baru*. Medan, 1950.
35. Hatta M. *The Co-operative Movement in Indonesia*. Ithaca, 1957.
36. Hoernig G.A. *Filsafat Islam*. Djakarta, 1964.
37. Hourani G.F. *Reason & Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, 1985.
38. Adams G. *Bung Karno penjabang lidah rekjat Indonesia*. Djakarta, 1965.
39. *Koran Asay Negara Islam Indonesia*. - App. Iv, Boland, 1971.
40. Khalidun Ibn. *Haraddinsh*. Tr. from the arabic by P. Rosen-thal. 3 vols. L., 1958.
41. Kuntowidjaja. *Islam sebagai Suatu Ide*.- "Prisma", No. Extra, 1984, Jakarta.
42. Kurdi A.A. *The Islamic State. A Study based on the Islamic Holy Constitution*. L-N.Y., 1984.
43. Lansing J.S. *The Three Worlds of Bali*. N.Y., 1983.
44. Liew Yook Pang. *Undang-undang Malaka*. Hague, 1976.
45. Lubis M. *Manusia di Indonesia*. Jakarta, 1977.
46. Maldonis V. *Evangēlistā dogmatika*. Riga, 1939.
47. Maulana M.A. *The Religion of Islam. A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*. N-Delhi, /6.r./.
48. Mead M. *Children and Ritual in Bali*.- *Traditional Balinese Culture*. N.Y.-L., 1970.
49. Meadnik H. *Encampment of the Lake. The Social Organization of a Muslim-Philippine (Moro) People*. Chicago, 1965.

50. **Marston K.E. Seven plus seven. N.Y., 1971.**
51. **Nasution A.H. Fundamentals of Guerrilla Warfare. N.Y., 1965.**
52. **Nisano A. The Sea People of Sulu: A Study of Social Change in the Philippines. S.Francisco, 1972.**
53. **Murcholiam. Suatu Tatapan Islam terhadap Masa Depan Politik Indonesia.- "Prisma", No. Extra, 1984, Jakarta.**
54. **Pemerintah Negara Islam Indonesia. Nota Bahasa.- App.II, Belanda, 1971.**
55. **Pemerintah Negara Islam Indonesia. Nota Bahasa Kedua. App.III Belanda, 1971.**
56. **Penal Code of Islamic State. Documents of the Negara Islam Indonesia. App. A in Jackson, 1980.**
57. **Piagam Djakarta. App.I, Belanda, 1971.**
58. **Rahman F. Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago-L., 1982.**
59. **Radjidi K. Mengapa aku tetap menaiki Agama Islam. Djakarta, 1968.**
60. **Roesler O.G. The Smiling General. President Soeharto of Indonesia., Jakarta, 1969.**
61. **Sekimoto T. Social Gathering at Night: Forms of Communal Assembly in Java.- "East Asian Cultural Studies". vol. XIII, March 1983, No. 1-4, Tokyo.**
62. **Soekarno. Setialah kepada sumberku. Pidato presiden Soekarno pada Hari Kebangkitan nasional pada tgl. 20 madi 1952. Djakarta, 1952.**
63. **Soetomo. Toward a glorious Indonesia. Reminiscences and Observations of Dr. Soetomo. Athens(Ohio), 1987.**
64. **Sokowati S. Gerilja dalam Pancasila. Djakarta, 1953.**

65. Sugriwa I Gusti Bagus. *Pelelajaran Agama Hindu Bali*. I. Denpasar, 1960.
66. Sukarno. *An Autobiography as told to Cindy Adams*. Indianapolis 1965.
67. /Sukarno/. *Tahid adalah Djivaka*. Amanat P.J.M. Presiden, Djakarta, 1965. /Djakarta, 1965/-o.
68. Šmits P. Dieva predestinācija un cilvēka brīvība.- "Svētības rīts", No.7, 1989, Rīga.
69. /Terēze no Kalkutas/. *Tad darben nebūtu jēgas*. Intervija ar Kalkutas Terēzi.- "Svētības rīts", No. 12, 1989, Rīga.
70. Valiuddin Mir. *Love of the God. The Sufi Approach*, Delhi, 1968.
71. Wahid A. *Massa Islam dalam Kehidupan Barnegara dan Berbangsa*.- "Prisma", No Extra, 1964, Jakarta.
72. Worsley P. *Babad Baleleang. A Balinese Dynastic Genealogy*. Hague, 1972.

Литература

73. Аверинцев С.С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1977.
74. Азимов К.А. *Об одной органической модели в средневековом исламе. - Взаимодействие культур Востока и Запада*. Вильнюс, 1988.
75. Акимункин О.Ф. *Суфийские братства: сложный узел проблем. - Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе*. М., 1989.
76. Аркатов В.А. *Борьба по вопросу о характере индонезийского государства между светскими националистами и мусульманскими лидерами в период провозглашения независимости Индонезии. - Зарубежный Восток . Религиозные традиции и современность*. М., 1983.

77. Аркатов В.А. Исторический очерк. - Индонезия. Справочник. М., 1983.
78. Арто А. О балийском театре. - Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1985.
79. Балашов Д. Стречение. - "Книжное обозрение", № 21, 1988.
80. Бандиленко Г.Г. Балийская мифология. - Мифы народов мира. М., 1980.
81. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
82. Бейлис В.А. Традиции и культура в Африке. М., 1984.
83. Беленький А.Б. Национальное пробуждение Индонезии. М., 1965.
84. Беленький А.Б. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии. 1917-1942 гг. М., 1978.
85. Брагинский В.И., Болдырева М.А. Описание малайских рукописей в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. - Малайско-индонезийские исследования. Сборник статей памяти академика А.А.Губера. М., 1977.
86. Брагинский В.И. История малайской литературы VII-XIX веков. М., 1983.
87. Брагинский В.И. Хамза Пансури. М., 1988.
88. Бычков С.В. По зеленым холмам Малайзии. Путевые заметки. М., 1979.
89. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. - Макс Вебер и методология истории (протестантская этика), вып. I, II. М., 1985.
90. Виппер Р.О. Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и движения XVI века. М., 1894.
91. Гордон А.В. Вопросы типологии крестьянских обществ Азии (Научно-аналитический обзор дискуссии американских этногра-

- фов о социальной организации и межличностных отношениях в таиской деревне). М., 1980.
92. Грязневич А.П. Проблемы изучения истории возникновения ислама. - Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.
93. Данилов А.И. К вопросу о методологии исторической науки. - "Коммунист", М., 1968, № 5.
94. Данилова Л.В. Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ. - Законы истории и конкретные формы всемирноисторического процесса: проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968, кн. I.
95. Демин Л.А. Остров Бали. М., 1964.
96. Другов А.Д., Резников А.Б. Индонезия в период "направленной демократии". М., 1969.
97. Жирмунский В.М. Легенды о призвании певца. - "Исследования по истории культуры народов Востока". Сборник в честь академика М.А.Орбели. М.-Л., 1960.
98. Зноско В. Христа ради продивый Меросхимонах Теофил, подвижник и прозорливец Киевско-Печерской Лавры. Киев, 1908.
99. Зубов А.Б. Историко-культурные закономерности адаптации парламентских институтов на Востоке. Автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора истор. наук. М., 1989.
100. Ионова А.И. "Мусульманский национализм" в современной Индонезии (1945-1965). М., 1972.
101. Ионова А.И. Ислам в Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной эволюции. М., 1981.
102. Капица А.С., Залетин Н.П. Сукарно. Политическая биография. М., 1980.
103. Кенин-Допсан М.В. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX - начало XX в. Новосибирск, 1987.

104. Керимов Г.М. Шарият и его социальная сущность. М., 1978.
105. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. т. I. М., 1911.
106. Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. - Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.
107. Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985.
108. Коробков А.Ф. Буржуазная общественно-политическая и философская мысль Индонезии. М., 1972.
109. Крымский А. Суфизм. - Энциклопедический словарь. т. XXXII. Брокгауз и Эфрон, СПб., 1901.
110. Кузнецова С.С. Яванские хроники XVII-XVIII вв. как источник по истории Индонезии. М., 1984.
111. Кузнецова С.С. У истоков индонезийской культуры. (Яванская культурная традиция XVII-XX вв.). М., 1989.
112. Куландра С.В. Душистое дерево и черепаший камень (Древнеяванские княжества. Лингво-историко-этнографический анализ). - Яванская культура: к характеристике крупнейшего этноса Юго-Восточной Азии. Малайско-индонезийские исследования, III. М., 1988.
113. Левинсон Г.М. Филиппины на пути к независимости (1901-1946). М., 1972.
114. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
115. Маретин Ю.В. По поводу индийских влияний в балийской культуре. - Страны и народы Востока. Вып. V. М., 1967.
116. Маретина С.А. Балийцы. Этнографический очерк. - Страны и народы Востока. Вып. VI. Страны и народы бассейна Тихого океана. М., 1968.
117. Маретина С.А. Деса, банджар и субак на о.Бали (О судьбах ирригационной общины на Востоке), - "Народы Азии и Африки",

№ 0, 1969.

118. Новчанки П.А. Иванская народная война 1825-1830 гг. 1., 1969.
119. Национально-освободительное движение в Индонезии (1942-1965). М., 1970.
120. Оттен А., Банса А. Чародей с Явы. М., 1973.
121. Парникель В.Б. Некоторые вопросы балийской истории и культуры. - "Народы Азии и Африки", № 2, 1967.
122. Парникель В.Б. P.J. Zoetmulder. Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature. - "Народы Азии и Африки", 1976, № 3.
123. Парникель В.Б. L'Islam en Indonésie. I-II. P., Association Archipel, 1985 - "Народы Азии и Африки", № 5, 1989.
124. Подберезский И.В. Сампагита, крест и доллар. 1., 1974.
125. Подберезский И.В. Филиппины: поиск самобытности. Современное филиппинское культуроведение. М., 1984.
126. Подберезский И.В. "Индигенизация" католицизма на Филиппинах. - "Народы Азии и Африки", № 4, 1986.
127. Подберезский И.В. Дешевое востоковедение обходится очень дорого. - "Народы Азии и Африки", № 5, 1989.
128. Радлев А.Б. История архитектуры развивавшихся стран. Киев, 1986.
129. Рашковский Е.Б. "Восток-Запад" как проблема истории культуры. - "Народы Азии и Африки", № 3, 1986-а.
130. Ревуненкова Е.Б. Народы Малайзии и Западной Индонезии. Некоторые аспекты духовной культуры. 1., 1980.
131. Саидбаев Т.С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. 1., 1978.
132. Салмин А.И. Промышленные рабочие Франции. К изучению сдвиг-

гов в политическом поведении. М., 1964.

133. Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
134. Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
135. Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты. - Художественные традиции литератур Востока и современность: ранние формы традиционализма. М., 1985а.
136. Симония Н.А. Буржуазия и формирование нации в Индонезии. М., 1964.
137. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике. - В.С.Соловьев. Собр.соч. Изд. 2-е, т.7. СПб., /б.г./.
138. Соловьев В. Предопределение. - Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т.ХХУ. СПб., 1898.
139. Тайван Л.Л. Крестьянские восстания на Филиппинах в XX веке. М., 1980.
140. Тайван Л.Л. Вопросы политической культуры филиппинских мусульман в зарубежных исследованиях. - Политическая культура стран ислама. Вып.2. М., 1982.
141. Тайван Л.Л. Биконфессионализм Индонезии и реконструкция доисламской модели культуры островной Юго-Восточной Азии. - Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке. Ш Всесоюзная конференция востоковедов. Т.2. М., 1988.
142. Тернер В.У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (На материале ритуала идембу). - Семиотика и искусствоведение. М., 1972.
143. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе. М., 1989.

- I44. Турин В.А. Ачехская война (Из истории национально-освободительного движения в Индонезии. М., 1970.
- I45. /Успенский Б.А./ Флоренский П.В. Заметки о симпозиуме в Бергамо. - "Вопросы философии", № 10, 1988.
- I46. Флоренский П. "Не восхищение нещера" (К суждению о мистике). Сергиев Посад, 1915.
- I47. Формации или цивилизации? (Материалы "круглого стола"). - "Вопросы философии", № 10, 1989.
- I48. Фурман Д.Е. Выбор князя Владимира. - "Вопросы философии", № 6, 1988.
- I49. Фурсов А.И. Проблемы социальной истории крестьянства Азии. Новейшие модели крестьянина в буржуазных исследованиях. Вып. I. М., 1986.
- I50. Холл Д.Дж.Е. История Юго-Восточной Азии. М., 1958.
- I51. Цыганов В.А. Национально-революционные партии Индонезии (1927-1942). М., 1969.
- I52. Членов М.А. Предисловие. - Оттен М., Банса А. Чародей с Явы. М., 1973.
153. Akkeran S.E., Lee R.L.H. *Heaven in Transition. Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia.* Honolulu, 1988.
154. Anderson B.R.O'G. *The Idea of Power in Javanese Culture.- Culture and Politics in Indonesia.* Ithaca-L., 1972.
155. Anshari Saifuddin. *Islam of the Puncu Sila as the Basis of the State.-Readings on Islam in Southeast Asia.* Singapore, 1985.
156. Akkeran P., van. *Sri and Christ. A Study of the Indigenous Church in East Java.* L., 1970.

157. Aliajshbana S.T. Indonesia: Social and Cultural Revolution. Kuala-Lumpur etc., 1966
158. Alper H.P. Order Chaos and Renunciation: The Reign of Dharma In Modern India.- The Terrible Week. Essays on Religion and Revolution. N.Y., 1937.
159. Anderson B.R. The Languages of Indonesian Politics.- "Indonesia", No.1, 1966, Cornell.
160. Anderson B.R.O'G. Java in a Time of Revolution. Occupation and Resistance, 1944-1946. Ithaca-L., 1972.
161. Awasthi S. Political Leader as an Incarnation of God Vishnu.- XIII International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa. Abstracts of Papers, vol. III, Tokyo, /1985/.
162. Bachtler H.W. The Religion of Java: A Commentary.- Readings on Islam in Southeast Asia. Singapore, 1985.
163. Bandyopadhyaya J. Social and Political Thought of Gandhi. Bombay, 1939.
164. Becky C.E. Assessment of Indonesian Education. A Guide in Planning. Wellington, 1979.
165. Belo J.A Study of Customs Pertaining to Twins in Bali.- Traditional Balinese Culture. N.Y.-L., 1970. - a.
166. Belo J. The Balinese Temper.- Traditional Balinese Culture. N.Y., 1970.-a.
167. Banda H.J. The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation, 1942-1945. Leiden, 1983.
168. Bendix R. Max Weber: an Intellectual Portrait. Doubleday, 1960.
169. Berg-Schlosser D., Haier H., Stammes Th. Einführung in die Politikwissenschaft. München, 1974.

170. Becke J.H. Economics and Economics policy of dual societies, as exemplified by Indonesia. Harlow-N.Y., 1953.
171. Boland B.J. The Struggle of Islam in Modern Indonesia. Hague, 1971.
172. Bowen J.E. Death and the History of Islam in Highland Aceh.- "Indonesia". No. 38. 1984, Ithaca.
173. Böwering G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. N.Y., 1980.
174. Bruinessen M., van. New Perspectives on Southeast Asian Islam. - "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel 143, 1987, Leiden.
175. Buckley W.J. Sociology and Modern System Theory. Englewood Cliffs, 1967.
176. Bucknell R.S., Stuart-Fox M. The Twilight Language. Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism. D.-N.Y., 1986.
177. Cassirer E. Philosophie der Symbolischen Formen, Bd.2. Berlin 1925.
178. Chandra L. Notes on Kunjarakarna - Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. Deel 142, 1986, Leiden.
179. Coarce and the Muslim World. Wash., 1988.
180. Cobdes, G. The making of South-East Asia. L., 1970.
181. Cobdes G. Pour mieux comprendre Angkor. Cultes personnels et cult royal. Paris, 1947.
182. The Crescent in the East. Islam in Asia Major. L., 1982.
183. Crooke W. Hinduism. -Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by Hastings. N.Y., 1928.
184. Darling P.O. The Westernization of Asia. A Comparative Political Analysis.
185. Deladrière R. La profession de foi d'Ibn Arabi. Texte, trad. et comment. de la "Tadhkira". P., 1975.

186. Dion N. /trans. and ed./ "Sumatra through Portuguese eyes: excerpts from João de Barros: Decadas de Asia", - "Indonesia", Ithaca (N.Y.), No.9, 1978.
187. Dobbin Ch. Islamic revivalism in a changing peasant economy: Central Sumatra, 1784-1847. L., 1983.
188. Brewes G.W.J. New Light on the Coming of Islam to Indonesia.- Readings on Islam in Southeast Asia. Singapore, 1985.
189. Duff-Cooper A. Principles in the classification, the marriage, and some other relations of a community of balinese on Lombok,- "Antropos", 1984, Freiburg, Bd.79, No 4-6.
190. Duff-Cooper A. Aspects of the Symbolic Classification of a Balinese Form of Life in Western Lombok. - "Sociologus", Berlin, 1986. Jg.36, H.2.
191. Van Duzan W. The Presence of Other Worlds. The Psychological/Spiritual Findings of Emanuel Swedenborg. N.Y., 1974.
192. Effendi Dj. Keterbatasan, Kebebasan dan Tanggungjawab Manusia Sebuah Tinjauan tentang Masalah Takdir dari Perspektif Teologi Islam. - "Prisma", No. Extra, 1984, Jakarta.
193. Emerson D.K. The Bureaucracy in Political Context: Weakness in Strength", - Political Power and Communications in Indonesia (Eds. K.P. Jackson and L.W.Pye). Berkeley, 1978.
194. Emerson D.E. Islam in Modern Indonesia. Political Impasse, Cultural Opportunity.- Change and the Muslim World. N.Y., 1981.
195. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed by J. Hastings. N.Y., 1928.
196. Faure B. Space & Peace in Chinese Religious Traditions.- "History of Religions", May 1987, vol. 26, No.4. Chicago.

197. Faith H. The Indonesian Elections of 1955.- Interim Report Series. Interim Report Series, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program. Ithaca, 1957.
198. Faith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia Cornell, 1962.
199. Filionat J. New Researches on the Relations between India and Cambodia,-"Indica", III (1965).
200. Fraassen B.C., van. An Introduction to the Philosophy of Time and Space. N.Y. 1965.
201. Friend Th. Kokotai and the Philippine Felity.- Hiyama H., Takushi T. The Philippine Felity: a Japanese view. Yale, 1967.
202. Geertz Cl. Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia. Berkeley, 1963.
203. Geertz Cl. "Internal Conversion" in Contemporary Bali.- Malayan and Indonesian Studies. Oxford, 1964.
204. Geertz Cl. Person, Time, and Context in Bali: An Essay in Cultural Analysis. Yale, 1966.
205. Geertz Cl. Islam Observed. Religious development in Morocco and Indonesia. New Haven - L., 1968.
206. Geertz G. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.
207. Geertz Cl. Negara: The Theatre State in 19th century Bali. N.Y., 1980.
208. Geertz G. The Religion of Java.- Readings on Islam in Southeast Asia. Singapore, 1985.
209. Ismail T.Y., Ismail J.S. Government and Politics in Islam. L., 1985.

210. Gallner E. (Ed.) *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean.* Berlin, 1985.
211. Ghazi M.A. *State and Politics in the Philosophy of Shāh Wali Allāh.* - *Islam: State and Society.* L., 1988.
212. Gibb H.A.R. *Mohammedanism.* L., 1949.
213. Gibb H.A.R. Kramers J.N. *Shorter Encyclopedia of Islam.* Leiden - L., 1961.
214. Glikson J. *Sundanese Islam and the Value of Honour: Control, Obedience, and Social Location in West Java.* - *Indonesian Religions in Transition.* Tucson, 1987.
215. Gestel E. *Eagle of the Philippines. President Manuel Quason.* N.Y., 1970.
216. Goldenweiser A. *Loose Ends of a Theory on the Individual Pattern and Involutions in Primitive Society in Louis.- Essays in Anthropology presented to A.L. Kroeber.* Berkeley, 1936.
217. Gonda J. *Change and Continuity in Indian Religion.* Hague, 1968.
218. Goris R. *Holidays and Holy Days.* - "Bali", Hague, 1960.
219. Guzmán J. - F. *Rois divins et rois guerriers. Images de la royauté à Bali.-L'Homme, Paris, No. 95, 1985.*
220. Hanna V.A. *Bung Karno's Indonesia. A Collection of 25 reports written for the American Universities Field Staff.* N.Y., 1960.
221. Hardy P. *Traditional Muslim Views of the Nature of Politics.- Politics and Society in India.* L., 1963.
222. Hassan M.K. *The Issue of Modernization in Indonesia,- Readings on Islam in Southeast Asia.* Singapore, 1985.

223. Hefner R.W. Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam. Princeton, 1985.
224. Hitti Ph. K. Islam. A Way of Life. Minneapolis, 1970.
225. Hobart M. Padi, Puns and the Attribution of Responsibility. - Natural Symbols in South-East Asia. L., 1978-a
226. Hobart M. The Path of the Soul: The Legitimicy of Nature in Balinese Conceptions of Space. - Natural Symbols in South-East Asia. L., 1978-b.
227. Hobart M. Thinker, Thespian, Soldier, Slave? Assumptions about Nature in the Study of Balinese Society.- Context Meaning and Power in Southeast Asia. Cornell, 1986.
228. Holt Cl., Bateson G. Form and Function of the Dance in Bali. - Traditional Bali Culture. N.Y., 1970.
229. Hooker M.B. The Personal Laws of Malaysia. Kuala-Lumpur, 1976
230. Hooykaas G. A Yantra of Speech Magic in Balinese Folklore and Religion.- "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde", deel 115, afl. 2 (1959).
231. Hooykaas G. Agama tērtha. Five Studies in Hindu-Balinese Religion. Amsterdam, 1964-a.
232. Hooykaas G. The Balinese Senggahu - Priest, A Shaman but not a Sufi, A Saiva and a Vaishnava. - Malayan and Indonesian Studies. Essays Presented to Sir Richard Winstedt. Oxford, 1964-b.
233. Hughes J. The End of Sukarno. A Coup that Misfired: a Purge that ran Wild. L., 1968.
234. Hughes T.F. Dictionary of Islam. L., 1895.
235. Huisinga J. Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture. L., 1949.
236. Hurgronje C.S. The Achenese. Leiden, 1906.

237. Surgronje C.S. Mecca in the Nineteenth Century. L., 1931.
238. Ilete R.C. Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840-1910. Quezon City, 1979.
239. Indonesian Political Thinking. 1945-1965. Ithaca-L., 1970.
240. Indonesia: The Sukarno Years. N.Y., 1967.
241. Islam in Asia, Religion, Politics, & Society. N.Y., 1987.
242. Jackson K.D. The Prospects for Bureaucratic Polity in Indonesia. - Political Power and Communications in Indonesia. Berkeley-L., 1978.
243. Jackson K.D. The Political Implications of Structure and Culture in Indonesia. - Political Power and Communications in Indonesia. Berkeley, 1978-a.
244. Jackson K.D. Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behaviour. Berkeley, 1980.
245. Jay R.T. Religion and Politics in Rural Central Java. Cultural Report Series, No. 12. Program in South-East Asian Studies. New Haven, 1963.
246. Jay R.T. Javanese Villagers: Social Relations in Rural Mojokuto. Cambridge (Mass.), 1969.
247. Jay R.T. History and Personal Experience: Religions and Political Conflict in Java.- Religion and Change in Contemporary Asia. Minneapolis, 1971.
248. Johns A.H. Sufism as a Category in Indonesian Literature and History.- "Journal of Southeast Asian History". 1961, vol. 12, No. 2, Singapore.
249. Johns A.H. Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective.- Readings on Islam in Southeast Asia. Singapore, 1985.
250. Jordan R.E., Jesselin de Jong P.E. Sickness as a Metaphor in Indonesian Political Myths.- "Bijdragen tot de Taal-, Land-

- en volkenkunde, Deel 141, 1965, Leiden.
251. Josselin de Jong P.E. The Character of the 7 Malay Annals.- Malay and Indonesian Studies. Essays presented to Sir Richard Winstedt. Oxford, 1964.
252. Josselin de Jong P.E. Ruler and Realm. Political Myths in Western Indonesia. Amsterdam, 1980.
253. Kahin G.M. Nationalism and Revolution in Indonesia. Ithaca, 1952.
254. Keeler W. Villagers and the Exemplary Center in Java.- "Indonesia", 1985, No. 39 (April), Ithaca.
255. Kessler G.S. Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1838-1969. Ithaca-L., 1978.
256. Kiefer Th.M. The Tausug: Violence and Law in a Philippine Moslem Society. N.Y., 1972.
257. Kinsley D. Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley, 1988.
258. Koentjaraningrat. Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power. - Readings on Islam in Southeast Asia. Singapore, 1985.
259. Kosut B. Indonesia: The Sukarno Years. N.Y., 1967.
260. Kulke H. The Devarāja cult. N.Y., 1978.
261. Lambton A.K.S. State and Government in Medieval Islam. L., 1981.
262. Lanternari V. A Study of Modern Messianic Cults. N.Y., 1965.
263. Lesman O. An Introduction to Medieval Islamic Philosophy. Cambridge, 1985.
264. Legge J.D. Sukarno. A Political Biography. L., 1972.
265. Lev D.S. Islamic Courts in Indonesia: A study in the political

Bases of Legal Institutions. Berkeley, 1972.

266. Lev D.S. Judicial Institutions and Legal Culture in Indonesia. - Culture and Politics in Indonesia. Ithaca, 1972.
267. Levision N., Voll J.O. Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam. N.Y., 1987.
268. Levy H. The Social Structure of Islam. Cambridge, 1957.
269. Lewis B.(ed.) The World of Islam. L., 1975.
270. Liddle R.W. Participation and the Political Parties.- Political Power and Communications in Indonesia. Berkeley, 1978.
271. Lombard D. Islam and Politics in the Countries of the Malay Archipelago.- Islam and the State in the World Today. Delhi, 1987.
272. Lyon M.L. Bases of Conflict in Rural Java. Research of Conflict in Rural Java. Research Monograph, no.3. Center for South and Southeast Asian Studies. Berkeley, 1970.
273. Mabett I.W. Translator's Preface. - Kulke H. The Devarāja Cult. N.Y., 1978.
274. Mabett I.W. A Survey of the Background to the Variety of Political Traditions in South-East Asia.- Patterns of Kingship and Authority in Traditional Asia. L.-Sydney, 1985.
275. Mabett I.(ed.) Patterns of Kingship and Authority in Traditional Asia. L.-Sydney, 1985.
276. Mackie J. Indonesia since 1945. Problems of Interpretation.- Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate. Interim Report Series. Modern Indonesia Project. Southeast Asia Program. Ithaca, 1982.
277. McVey R. Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics.- Islam in the Political Process. N.Y., 1983.

278. Majul C.A. *Muslims in the Philippines*. Quezon City, 1973.
279. *Malayan and Indonesian Studies*. Essays presented to Sir Richard Winstedt on his eighty-fifth birthday. Oxford, 1964.
280. Malinowski B. *Myth in Primitive Psychology*. L., 1926.
281. McPhee C. *Dance in Bali.- Traditional Balinese Culture*. N.Y.-L., 1970.
282. McVey R. *Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics.- Islam in the Political Process*. Cambridge, 1983.
283. McVey R. *Wayang Controversy in Indonesian Communism.- Context Meaning and Power in Southeast Asia*. N.Y., 1981.
284. Menden F.R. *The Political and Social Challenge of the Islamic Revival in Malaysia and Indonesia.- "The Muslim World"*, vol. 76, nos.3-4, 1986, Ann Arbor.
285. Mercado L.M. *Elements of Filipino Theology*. Tacloban, 1975.
286. Marshon K.E. *Five Great Elementals*. Panca Maha Buta.- *Traditional Balinese Culture*. N.Y.-L., 1970.
287. Miller D.B. *Hinduism in Perspective: Bali and India Compared.- "Revue of Indonesian and Malayan Affairs"*, 1984, vol.18, Winter, Sydney.
288. Milner A.C. *Malay Kingship in a Burmese Perspective.- Patterns of Kingship and Authority in Traditional Asia*. L.-Sydney, 1985.
289. Mody N.B. *Indonesia under Suharto*. L., 1987.
290. Mortimer E. *Faith and Power. The Politics of Islam*. N.Y., 1982.
291. Mortimer R. *Class, Social Cleavage, and Indonesian Communism.- Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate*. Interim Report Series, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program. Ithaca, 1982.
292. Mottanaden K. *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. N.Y., 1985.

293. Mozaffari M., Ferdinand K. (Eds.). *Islam: State and Society*.
L., 1988.
294. Nakane Ch. *Introduction: Ritual and Society*. - "East Asian
Cultural Studies", vol. xlii, March 1983, no. 1-4. Tokyo.
295. Narain J. *Gandhi's View of Political Power*. New Delhi, 1987.
296. Nasir Tamara M. *Indonesia in the Wake of Islam*. Kuala-Lumpur,
1986.
297. Nasir A.M. *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*. Oxford,
1987.
298. Nieuwenhuijse C.A.G. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indo-
nesia: Five Essays*. Hague, 1958.
299. Noor D. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia (1900-
1942)*. Oxford, 1973.
300. Norwud N. *Past Perfect Vs. Future Indefinite: Political Spe-
culations*. Pooltown, 1971.
3001. Pantjasila. *Trente années de debate politiques en Indonésie*.
- *Etudes insulindiennes*. "Archipel", 2, Paris, 1980.
302. Penders C.L.M. *The Life and Times of Sukarno*. L., 1974.
303. Penders C.L.M., Sundhausen U. *Abdul Harris Nasution. A Poli-
tical Biography*. Queensland, 1985.
304. Pigeaud Th.G.Th. *Java in the 14th Century. A Study in Cultu-
ral History. The Nāgara Kertagama by Rakawi Prapanca of Ma-
japahit, 1365*. Hague, 1960, vols. 1-5.
305. *Political Power and Communications in Indonesia*. Berkeley,
1978.
306. *The Politics of Islamic Reassertion*. L., 1981.
307. Polomka R. *Indonesia since Sukarno*. Harmondsworth, 1971.
308. Popkin S. *The Rational Peasant: The Political Economy of*

- Rural Society in Vietnam. Berkeley, 1979.
309. Preuss H.Ta. Der religiöse Gehalt der Mythen. Tübingen, 1933.
310. Naju P.T. Structural Depths of Indian Thought. New-Delhi, 1985.
311. Raka I Gusti Gde. Monografi pulau Bali. Djakarta, 1955.
312. Rassers W.H. Panji, The Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java. Hague, 1959.
313. Fenton J.Y., Norwin M., Reynolds P.E., Miller A.L., Nielsen W.C. Religions of Asia. N.Y., 1983.
314. Rice K. Eastern Definitions. N.Y., 1978.
315. Ricklefs M.C., Voorhoeve P. Indonesian Manuscripts in Great Britain. Oxford, 1977.
316. Ricklefs M.C. Six Centuries of Islamization in Java.- Conversion to Islam. N.Y., 1979.
317. Ricklefs M.C. Islamization in Java. Fourteenth to eighteenth Centuries.- Readings on Islam in Southeast Asia. Singapore, 1985.
318. Rivzi S.A.A. Kingship in Islam: Islamic Universalism through The Caliphate.- Patterns of Kingship and Authority in Traditional Asia. L., 1985.
319. Robson S.O. Java at the Crossroads. Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries.- "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel 137. S'Gravenhage, 1981.
320. Roff W.R. Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia.- "L'Islam en Indonésie. I. Archipel 29". Paris, 1985.
321. Rosenthal F. Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden, 1977.

322. Saleeby H.M. The history of Sulu. Manila, 1908.
323. Saleeby H.M. The history of Maguindanao. - The Muslim Philippines. Manila, 1974.
324. Samson A.A. Army and Islam in Indonesia.- "Pacific Affairs-44". No. 4, 1971-72.
325. Samson A.A. Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam.- Political Power and Communications in Indonesia. Berkeley, 1978.
326. Schimmel A. Islam.- Historia Religionum. Handbook for the History of Religions. Vol.II. Leiden, 1971.
327. Schimmel A.M. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1975.
328. The Scholar and the Saint. Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al Rumi. N.Y., 1975.
329. Schrieke B. Indonesian Sociological Studies. Part I. Hague,- Bandung, 1955.
330. Scott J.C. Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven, 1976.
331. Seidler G.L. The Emergence of the Eastern World. Seven Essays on Political Ideas. Oxford-L., 1968.
332. Sharp G. The Politics of Nonviolent Action Power and Struggle. Part I. Boston, 1973.
333. Shoemith D. The Glorious Religion of Jose Rizal: Radical Consciousness in a contemporary folk religious movement in the Southern Philippines.- Peasants and Politics. Grass Roots Reaction to Change in Asia. N.Y., 1978.
334. Shorter A. Symbolism, Ritual and History: An Examination of the Work of Victor Turner.- The Historical Study of Africal Religions. Berkeley-L.Angeles, 1974.

335. Siegel J.T. The Hope of God. Berkeley, 1969.
336. Sievers A.M. The Mystical World of Indonesia. Culture and Economic Development in Conflict. Baltimore-L., 1974.
337. Singer P. The Expanding Circle. N.Y., 1984.
338. Smith D.B. Religion, Politics, and Social Change in the Third World. A Sourcebook. N.Y.,-L., 1971.
339. Sturtevant D.H. Popular Uprisings in the Philippines. 1840-1940. Ithaca-L., 1976.
340. Stutterheim W.F. Studies in Indonesian Archaeology. Hague, 1956.
341. Sundhaussen U. The Military: Structure, Procedures, and Effects on Indonesian Society.- Political Power and Communications in Indonesia. Berkeley, 1978.
342. Tan H.Y.D. The Domestic Architecture of South Bali.- "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 123, 1967. S'Gravenhage.
343. Tarling N. Sulu and Sabah. A Study of British Policy Towards the Philippines and North Borneo from the Late 18th Century. Kuala-Lumpur, 1978.
344. Taylor A.E. Theism.- Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. Vol. XII, N.Y., 1928.
345. Thompson E.M. Understanding Russia: the Holy Fool in Russian Culture. Lanham, 1987.
346. Traditional Balinese Culture. Essays Selected and Edited by J. Belo. N.Y.,-L., 1970.
347. Tulpule S.G. Mysticism in Medieval India. -Wiesbaden, 1984.
348. Tumakaka J.E. Sosialisme Indonesia. Djakarta, 1961.
349. Turner B.S. Weber and Islam. A Critical Study. L., 1974.

350. Turner V.W. Symbols in African Ritual.-"Science", Wash., 1973.
351. Turner V.W. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Harmondworth, 1974.
352. 20 Years of the Federation of Free Workers. 10th Biennial Convention. May 7,8, 1970. Manila, 1970.
353. Underhill E. Worship. L., 1962.
354. Voll J.C. Islam. Continuity and Change in the Modern World. Boulder (Color), 1982.
355. Waardenburg J. Muslim Enlightenment and Revitalization. Movements of Modernization and Reform in Tsarist Russia (ca.1850-1942) and the Dutch East Indies (ca.1900-1942).- "Die Welt des Islams" Band XXVIII. Leiden, 1988.
354. Walker B. The Hindu World. Vol. 1,2. An Encyclopaedic Survey of Hinduism. N.Y.,-Wash., 1968.
355. Watt W.M. Islam and the Integration of Society. L., 1961.
356. Watt W.M. Islamic Political Thought. The Basic Concepts. Edinburgh, 1968.
357. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Bd.2. Tübingen, 1956.
358. Weber M. Economy and Society. Vol.3. N.Y., 1968.
359. Warff L.L.V. Christian Mission to Muslims. The Record. Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East, 1800-1938. South Pasadena (Cal), 1977.
360. Wertheim W.F. Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change. Hague, 1956.
361. Wilson M. Nyakysa Ritual and Symbolism.- "American Anthropologist", Wash., 1954, vol.56, No.2.
362. Winstedt R.O. A History of Malaya. Singapore, 1962.

363. Wittfogel K. *Oriental Despotism*. New Haven, 1957.
364. Wolfson .A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass)
-L., 1976.
365. Wolters O.W. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Ithaca,
1970.
366. Yamin. *Sedjarah peperangan Diponegara pahlawan kemerdekaan
Indonesia*. Djakarta, 1950.
367. Yanagawa K. *Human Relations in Rituals. Cases from Japanese
Villages*. - "East Asian Cultural Studies", vol. XXII, March,
1983, No.1-4, Tokyo.
368. Zoetsmulder P. *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*.
Hague, 1974.

Hairmy